





Université de Montréal

Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition  
philosophique grecque de l'Antiquité

par  
Mathilde Cambron-Goulet

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et sciences  
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.  
en Philosophie

Octobre 2011

© Mathilde Cambron-Goulet, 2011.



Faculté des Arts et Sciences

Cette thèse intitulée :  
Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition  
philosophique grecque de l'Antiquité

présenté(e) par :  
Mathilde Cambron-Goulet

a été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes :

Anna Ghiglione  
président-rapporteur

Louis-André Dorion  
directeur de recherche

Pierre Bonnechere  
membre du jury

Egbert Jan Bakker  
examineur externe

Jacques Bouchard  
représentant du doyen



## RÉSUMÉ DE LA THÈSE

À la lecture d'ouvrages philosophiques anciens, nous sommes souvent surpris par la virulence des critiques adressées à l'écriture, dans la mesure où ces critiques nous parviennent au moyen de textes écrits. N'est-il pas paradoxal de tout à la fois rejeter et utiliser une même technologie ? Ou est-ce que les pratiques de l'oralité et de l'écriture des philosophes grecs, telles que ceux-ci les décrivent dans leurs ouvrages, peuvent être cohérentes avec leurs critiques ? Notre thèse visait, d'une part, à répondre à ce questionnement en confrontant les pratiques des philosophes anciens aux critiques qu'ils adressent à l'écriture, par le biais d'une étude systématique des discours sur la lecture et l'écriture dans des textes anciens d'auteurs et d'époques variés, et notamment des textes qui n'ont pas l'écriture pour objet. D'autre part, comme les travaux déjà publiés sur ce thème tentaient le plus souvent de trouver le point de rupture entre la tradition orale et la tradition écrite (cf. Havelock 1963, Lentz 1989), nous avons voulu inscrire notre objet d'étude dans une plus longue durée, ce qui nous a permis de constater qu'une rupture radicale entre les philosophes de tradition orale et ceux appartenant à la tradition écrite n'avait pas eu lieu, et que l'on observait plutôt une continuité des critiques et des pratiques de l'oralité et de l'écriture depuis l'époque classique jusqu'à l'Antiquité tardive. Malgré le développement de nouveaux supports matériels pour l'écriture, l'émergence d'une religion du livre, et la mise à l'écrit des poèmes homériques, la tradition philosophique grecque témoigne d'un usage circonspect de l'écriture et du refus de rejeter définitivement l'oralité.

Mots-clés : Antiquité ; Grèce ; histoire de la philosophie ; oralité ; écriture ; lecture ; pratiques savantes.

## THESIS ABSTRACT

When we read ancient philosophical works, often we are surprised to find that the Greek philosophers strongly criticize literacy, as we are still confronted with a written text. Is it not paradoxical to reject a technology while still using it? Or is the philosophers' practice of literacy, as described in their works, consistent with their criticism? Is the philosophers' practice of literacy, as described in their works, consistent with their criticism of it? This thesis aims to answer these questions, firstly, by comparing the ancient philosophers' criticism of literacy to their practice of it, through the study of what various authors from various periods say about reading and writing. On the other hand, since earlier works on this topic have proposed that the classical period witnessed a sudden and, to a certain extent, definitive turn to literacy, and have tried to locate this turn in time, I have examined the situation in a broader perspective, over a longer period of time. The results show that, if we consider how philosophers criticize literacy and how they describe themselves in their own discourses, literacy patterns tended to remain similar until late Antiquity; and that, in spite of Aristotle's new use of literacy, the criticism we find in Plato lingers on. As a result, what we usually call the transition from an oral tradition to a written tradition could be better viewed as a cultural continuity. In spite of the commitment to writing recording of the Homeric poems, of the emerging of a book-centered religion, and notwithstanding an evident use of literacy, the ancient philosophical tradition testifies to a refusal, both theoretical and practical, of throwing away orality.

Key words: Antiquity; Greece; history of philosophy; orality; literacy; reading; writing; scholarly practice.

## TABLE DES MATIÈRES

|      |   |     |
|------|---|-----|
| 1.   | Introduction.....   | 1   |
| 1.1. | L'étude des critiques et des pratiques.....   | 4   |
| 1.2. | La notion de « littératie ».....  | 14  |
| 1.3. | Le Phèdre.....  | 21  |
| 1.4. | L'ésotérisme et l'exotérisme.....   | 31  |
| 2.   | La préséance de l'oralité sur l'écriture dans plusieurs aspects de la vie antique et les craintes liées à l'usage de l'écrit..... | 37  |
| 2.1. | La transmission des poèmes homériques.....  | 38  |
| 2.2. | L'éducation et l'écriture.....  | 53  |
| 2.3. | L'usage politique et légal de l'écriture.....   | 57  |
| 2.4. | La lecture à voix haute.....  | 62  |
| 3.   | La critique philosophique de l'écrit.....   | 67  |
| 3.1. | La critique de la lecture.....  | 69  |
| 3.2. | La critique de l'écriture.....  | 113 |
| 3.3. | Les arguments en faveur de la tradition orale.....  | 119 |
| 4.   | L'utilité reconnue aux technologies écrites.....  | 157 |
| 4.1. | La lecture.....   | 160 |
| 4.2. | L'écriture.....   | 171 |
| 5.   | Quelles sont les pratiques de l'écriture dans les ouvrages philosophiques et dans les récits de vies de philosophes ?.....        | 194 |
| 5.1. | La lecture.....   | 198 |
| 5.2. | L'écriture.....   | 221 |
| 5.3. | Les pratiques liées à l'oralité.....  | 260 |

|      |   |     |
|------|---|-----|
| 6.   | Conclusion.....   | 278 |
| 6.1. | De la critique à la pratique.....   | 278 |
| 6.2. | Pourquoi préfère-t-on l'oralité ?.....  | 285 |
| 6.3. | L'influence des doctrines philosophiques sur l'hétérogénéité des critiques et pratiques de l'écriture. .... | 289 |
| 6.4. | La différence entre la lecture et l'écriture. ....  | 292 |
| 6.5. | De l'oralité à l'écriture. ....   | 297 |
|      | Bibliographie.....  | 302 |
| 1.   | Ouvrages anciens.....   | 302 |
| 2.   | Recueils de fragments ou d'ouvrages anciens.....  | 304 |
| 3.   | Littérature secondaire. ....  | 304 |

## Remerciements

*Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Louis-André Dorion, qui a soutenu ce projet dès le départ, et sans qui cette thèse ne serait pas ce qu'elle est. Je souhaite aussi témoigner ma gratitude aux classicistes du Centre d'études classique qui, de près ou de loin, ont contribué à enrichir ma réflexion : Pierre Bonnechere, Benjamin Victor, Germain Derome et Elsa Bouchard. Ma reconnaissance va également aux chercheurs qui ont eu à cœur de partager avec moi les fruits de leurs travaux : Janick Auberger, Dimitri El Murr, Pascale Fleury.*

*Pour leur appui inconditionnel et leur intérêt toujours renouvelé pour mes recherches, je remercie affectueusement mes parents, Micheline Cambron et Marcel Goulet.*

*Cette thèse n'aurait pas été possible sans le soutien moral indéfectible de ma famille et de mes proches : Evelyne Cambron-Goulet, Dominique Cambron-Goulet, Alexandre Dulude, Allison Harvey, Josée Beauséjour, Marie-Michèle Beausoleil, Marie-Ève Blache-Gagné, Liz Blackwood, David-Étienne Bouchard, Caroline Chevalier, Isabelle Gauthier, Eveline Gervais, Catherine Gonthier, Louis-Philippe Jannard, Lissette Lebiezierski, Maxime Loubert-Olijnyk et Cyril Perrault. Grâce à vous, la rédaction ne fut pas une longue solitude.*

*Enfin, je dédie ma thèse à Julien Poirier-Falardeau, qui n'a jamais douté de ma capacité à la mener à bien.*



## 1. INTRODUCTION.

Les travaux sur la transmission orale dans l'Antiquité, qui ont pris leur envol après la publication des découvertes de Parry et Lord dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, montrent pour la plupart l'altérité radicale que constituait par rapport à nous la Grèce des poèmes homériques, ce monde peuplé d'aèdes vivant dans l'oralité. L'existence, au sein de cette tradition orale, de textes écrits qui nous sont parvenus — ceux de Platon et d'Hérodote par exemple — a amené les chercheurs à se demander comment l'écriture avait ainsi pris le dessus sur l'oralité, et à tenter de trouver où se situait le point de rupture, le moment où la culture gréco-romaine et écrite à laquelle nous nous identifions avait réellement pris son essor.

On a donc pris pour acquis qu'il y avait eu, dans ce domaine comme dans bien d'autres, une évolution linéaire, un passage d'une tradition purement orale, celle d'Homère et des aèdes, à une tradition écrite, représentée par les dialogues de Platon ou les traités d'Aristote. Par conséquent, du moment où l'on avait trouvé ce fameux point de rupture, on n'allait pas plus loin. Ainsi, pour Havelock, c'était Platon qui révolutionnait la tradition ; pour Lentz, c'était plutôt Isocrate qui avait été le premier auteur littéraire ; Dupont rend la culture du festival et la rhapsodie responsables de ce passage vers le livre ; enfin Nagy, dans une perspective plus large, attribuait à la critique littéraire associée aux bibliothèques cette mutation vers la fixation du récit. On a ainsi repoussé de plus en plus avant dans l'Antiquité le moment à partir duquel la culture occidentale dont nous nous réclamons appartenait à la tradition écrite.

Mais que se passait-il après ce point de rupture, quel qu'il soit ? Y avait-il vraiment quelque chose de tel qu'une culture de l'écrit proprement dite ? Ou sous

certains aspects, est-ce que les technologies<sup>1</sup> propres à l'oralité ne pouvaient pas continuer à exister conjointement aux nouvelles technologies écrites, comme le montrent la plupart des chercheurs qui viennent d'être mentionnés pour la période charnière qui précède tout juste leur *terminus ad quem* ? De là est venue l'idée d'étudier ce rapport qu'entretenait un certain groupe d'auteurs de l'Antiquité, les philosophes, avec l'écriture, en examinant d'une part leurs discours explicitement consacrés aux technologies écrites en général, et d'autre part les discours qu'ils tiennent sur leur usage de l'écriture. Cette étude se donnait alors deux objectifs. Le premier était de remettre en question le moment de ce point de rupture entre l'oralité et l'écriture, et de le voir possiblement déplacé dans le temps, d'où l'idée d'examiner cette question dans une perspective de longue durée. Le second était de vérifier si les critiques explicites de l'écriture, que la majorité des chercheurs plaçaient à la base de leurs études, trouvaient un écho dans les pratiques de l'écriture décrites de manière plus ou moins volontaire dans le corpus philosophique.

Une revue de la littérature a permis de constater que ce champ était à peu près vierge. L'histoire de la philosophie a bien étudié les critiques platoniciennes de l'écriture, mais sans jamais les relier aux pratiques de l'écriture, sinon par le biais des notions d'ésotérisme et d'exotérisme, alors que ces termes n'apparaissent même pas dans le corpus platonicien, comme en témoigne une simple recherche dans le *TLG*, et que leur définition même est incertaine et susceptible de varier d'un auteur à l'autre. Le fait d'inférer l'existence d'un enseignement platonicien

---

<sup>1</sup> Un clin d'oeil aux « technologies de l'information », le terme « technologie » renvoie ici aux modes de conservation et de transmission de l'information, que ceux-ci soient oraux — l'information est alors conservée dans la mémoire par le biais de divers procédés mnémotechniques fondés sur la structure ou la formulation, par exemple ; on peut encore penser à des enregistrements — ou encore écrits — l'information est alors conservée sur papier, sur parchemin, sur support électronique, etc. L'avantage du terme « technologie » sur le terme « livre » (book) qu'utilisait Havelock (1963, p.vii) est de rendre compte d'une diversité de moyens — anciens ou modernes — de conserver l'information en vue d'une utilisation future sans que le mot qu'on emploie pour le désigner ne désigne par la même occasion une technologie spécifique. Par ailleurs, de nombreux chercheurs ont adopté ce terme avant nous : voir par exemple Couch (1989), Finnegan (1988) et Ong (2002).

exclusivement oral à partir de l'étude de ces notions — et même si un tel enseignement était cohérent avec les critiques platoniciennes de l'écriture — et d'étudier ce que pourrait être cet enseignement oral — nous paraît infiniment moins fécond que de faire la même étude en se concentrant sur les pratiques de l'écriture décrites de manière explicite par Platon. Quant aux critiques de l'écriture des autres philosophes, et particulièrement ceux de la période hellénistique et de l'Antiquité tardive, elles n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique, encore moins dans une perspective de longue durée, même si certains chercheurs, Lentz et Havelock par exemple, sont parvenus à examiner de manière ponctuelle la relation entre la tradition orale et l'écriture chez quelques auteurs de l'Antiquité classique. L'idée générale qui ressort de tels travaux est que la tradition orale, que l'on considérait révolue à l'âge classique, est en fait devenue désuète à cette époque, que ce soit avec les dialogues de Platon comme l'affirme Havelock, ou avec les discours d'Isocrate comme l'avance Lentz. Cependant, ces portraits ponctuels avaient pour effet de déformer la réalité, au sens où ils évacuaient la notion de totalité et d'exhaustivité qui s'attache à la culture, à la faveur d'une « accumulation de connaissances ponctuelles », pour reprendre l'expression de Bayard<sup>2</sup>. Or si notre étude ne prétend pas à l'exhaustivité, elle s'inscrit dans une quête de la totalité, de cette sorte de vue d'ensemble qui permettrait de jeter un regard différent sur les connaissances individuelles qui ont déjà fait l'objet d'études précises, et de les situer les unes par rapport aux autres autrement que comme une accumulation de savoirs indépendants.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les pratiques de l'écriture propres aux philosophes n'ont jamais fait l'objet d'une étude sérieuse ; les historiens ont préféré, jusqu'à maintenant, étudier l'impact de l'écriture sur la pensée scientifique, ou sur le développement politique et légal de la Grèce ancienne, ou encore la possibilité d'une alphabétisation massive des citoyens dans le cadre de la démocratie athénienne. Du côté philosophique, l'étude de pratiques

---

<sup>2</sup> 2007, p.25.

pouvait passer pour pauvre, philosophiquement parlant, et les chercheurs s'attachaient plutôt à comprendre les critiques platoniciennes de l'écriture et de la tradition orale, et donc à des sujets plus théoriques. Ce vide dans la recherche récente ne s'explique pas que par le cloisonnement des disciplines, mais également du fait que les recherches concernant l'oralité et l'écriture en général n'ont pris leur essor que récemment. Ce n'est en effet qu'au XX<sup>e</sup> siècle que les premiers travaux scientifiques concernant la composition orale des épopées homériques ont été publiés, et le thème de l'oralité a d'abord été presque exclusivement l'apanage des anthropologues dans le cadre d'études de terrain. On peut donc considérer Havelock comme un pionnier dans ce domaine, alors que son ouvrage *Preface to Plato* a été publié en 1963. Le thème de l'oralité et de l'écriture est donc assez neuf dans la recherche en histoire de la philosophie.

### *1.1. L'étude des critiques et des pratiques.*

C'est dans un tel cadre que nous souhaitons inscrire cette étude, qui vise l'étude des critiques et des pratiques de l'écriture dans l'Antiquité. Il s'agit donc d'étudier, dans une perspective de longue durée, non seulement les discours que les philosophes grecs tiennent sur les technologies écrites, mais également les pratiques qui ressortent de ces discours et qui sont décrites de manière explicite. Si la première partie du projet, hors la perspective de longue durée, ne semble peut-être pas particulièrement révolutionnaire, la seconde partie du projet constitue réellement une nouveauté pour les historiens de la philosophie. L'idée est de tirer du discours de la tradition philosophique grecque les passages où il est fait explicitement référence à l'écriture, tandis que le discours ne porte pas forcément sur l'écriture. Ce sont ces descriptions, en quelque sorte nonchalantes et involontaires, de leurs pratiques, qui sont à nos yeux les plus instructives concernant l'usage réel que les philosophes pouvaient faire de l'écriture. Autrement dit, ce sont celles où les pratiques de l'écriture se présentent dans un discours dont elles ne sont pas à proprement parler l'objet.

Ainsi, on constate non seulement par le biais de leurs écrits mais aussi dans le contenu de leurs écrits que les philosophes de l'Antiquité lisent et font usage de l'écriture. Par exemple, Xénophon cite l'écrit (τῷ συγγράμματι) de Prodicos sur Héraclès en le présentant comme un ouvrage « qu'il [*scil.* Prodicos] présente en de nombreuses occasions (πλείστοις ἐπιδείκνυται)<sup>3</sup> ». Les références à des ouvrages écrits sont également omniprésents chez Platon : outre le traité de cuisine dont il est question dans le *Gorgias*<sup>4</sup>, Socrate dit avoir écouté la lecture d'un livre d'Anaxagore dans le *Phédon*, puis en avoir fait l'acquisition en vue de s'instruire<sup>5</sup>, ce qui montre que même lui qui n'a rien écrit était curieux de ce qui s'écrivait. On trouve une allusion à la lecture d'un traité de médecine dans le *Minos* — un dialogue du corpus platonicien vraisemblablement inauthentique — dans un passage où Socrate postule la possibilité de l'existence de traités (συγγράμματι<sup>6</sup>) propres à de nombreuses disciplines<sup>7</sup>. On retrouve d'autres exemples de traités, qui concernent cette fois l'art oratoire, dans le *Phèdre*<sup>8</sup>. On remarque que l'écriture est utilisée à des fins moins nobles ; ainsi, Platon, dans le *Lysis*, rapporte que Hippothalès écrit son amour pour Lysis en vers et en prose (ποιήματα [...] καὶ συγγράμματα)<sup>9</sup>. Les citations et renvois à d'autres ouvrages

---

<sup>3</sup> *Mémoires*, II, 1, 21, trad. Dorion.

<sup>4</sup> 518b.

<sup>5</sup> 97b-c et 98b-c.

<sup>6</sup> À moins d'indication contraire, les citations grecques sont tirées du TLG.

<sup>7</sup> 316c.

<sup>8</sup> 267b-c.

<sup>9</sup> 204d.

sont légion chez Aristote<sup>10</sup>, et on en retrouve également un grand nombre chez les philosophes hellénistiques<sup>11</sup>, ce qui implique un certain usage de l'écriture et du livre.

Si nous visons l'étude d'éléments qui se trouvent dans le discours sans en être l'objet, il ne s'agit pas ici de tirer du discours philosophique des éléments qui n'y sont pas de manière explicite. Cette limite nous amène à laisser de côté — et ce, bien qu'elles soient relativement populaires et aient par conséquent été l'objet d'une littérature relativement abondante dans les dernières années — les questions relatives aux notions d'ésotérisme et d'exotérisme, et à l'enseignement oral de Platon, pour des raisons que nous verrons un peu plus loin<sup>12</sup>. Par ailleurs, cette étude est redevable des avancées de diverses disciplines que sont la littérature, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire et la philosophie, et son originalité est largement redevable de cette multidisciplinarité.

### 1.1.1. *L'étude des pratiques.*

Peut-être parce qu'il s'agit là d'un objet d'étude habituellement réservé aux historiens ou aux sociologues, la revue de la littérature montre que les pratiques de lecture et d'écriture des philosophes grecs, telles que ceux-ci les décrivent explicitement à l'intérieur d'un discours dont ce n'est pas l'objet principal, n'ont

---

<sup>10</sup> *Sur l'interprétation*, X, 19b30 ; 20b25-26 ; *Seconds analytiques*, I, 1, 71a29 ; II, 3, 91b13 ; *Éthique à Eudème* I, 5, 1217a16-17 ; II, 6, 1222b38-39 ; II, 10, 1227a11 ; III, 1, 1228a23-25 ; *Poétique*, I, 15, 1454b17-18 ; *Politiques*, II, 4, 1262b10-13 ; III, 9, 1280a17 ; V, 12, 1316a5-7 ; VIII, 7, 1341b30-32 ; *Topiques*, VIII, 12, 162a10 ; VIII, 13, 162b32 ; *Réfutations sophistiques*, 1, 165b10 ; 12, 173a8 ; 15, 174b27 ; *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b27 ; 1139b32, etc. On en trouve un nombre particulièrement important dans la *Métaphysique A*, puisque Aristote fait la critique des positions défendues par ses prédécesseurs concernant la causalité, mais aussi dans d'autres livres de la *Métaphysique*. Voir par exemple Δ, 29, 1025a6-8, qui critique l'*Hippias mineur*. En outre, toute la première moitié du livre II des *Politiques* est consacrée à l'examen des constitutions de la *République* et des *Lois*. Cette liste est évidemment loin d'être exhaustive. Voir *infra*, p.174, note 114.

<sup>11</sup> Voir Long et Sedley 3A et C, 13G, 21L-M, 21R, 22R, 23H, 28B, 31H, 31P, 32G, 67A et B, etc.

<sup>12</sup> Voir *infra*, p.24 sq.

jamais fait l'objet d'une analyse scientifique. Les chercheurs, le plus souvent, se sont intéressés aux analyses philosophiques à proprement parler, et c'est à cause de cet intérêt pour l'objet du discours que les phrases anodines rapportant la lecture d'un traité de cuisine ou encore la classification d'éléments au sein d'une liste ont pu passer inaperçues. C'est d'un tel biais que cette étude cherche à se débarrasser ; l'idée est d'examiner non seulement comment les philosophes cherchent de manière réfléchie à se positionner par rapport aux technologies écrites (ce qui est l'objet de la première et de la deuxième partie, concernant les critiques négatives et positives de l'écriture), mais également comment ils se situent involontairement par rapport à l'écriture. L'étude des pratiques de la lecture et de l'écriture, et particulièrement au sein d'ouvrages qui, loin s'en faut, ne portent pas spécifiquement sur ces thèmes, permet de passer outre l'image construite de leur rapport à l'écriture que les philosophes grecs cherchent à projeter. Une telle étude n'est pas possible si elle prend pour objet exclusif le *Phèdre*, par exemple.

Cette étude vise à examiner la relation entre la perception que les philosophes grecs ont de l'écriture — le plus souvent exprimée par des critiques négatives, mais quelquefois aussi par des critiques positives —, l'image construite de leur utilisation de l'écriture que les philosophes grecs cherchent à projeter, et l'utilisation qu'ils disent en faire, sans en rendre compte volontairement. De manière générale, la confusion entre l'étude de la théorie et des pratiques — et tout particulièrement la tendance à extrapoler l'existence de pratiques à partir d'énoncés théoriques — risque de mener le chercheur à une mauvaise compréhension de ces pratiques, puisque rien ne permet de s'assurer que celles-ci correspondent à celle-là, ce qui pose problème d'un point de vue historique<sup>13</sup>. Cette confusion est d'autant plus susceptible de survenir que l'étude des pratiques savantes porte, justement, sur des savants et que nous connaissons, de manière générale, davantage par leurs ouvrages théoriques que par des biographies plus

---

<sup>13</sup> Voir à ce propos les remarques de Lynch (1972), p.7.

impartiales et plus anecdotiques. Il convient donc de porter une attention accrue à ces discours involontaires des philosophes sur eux-mêmes et sur leurs pratiques, afin d'éviter ces écueils. Ainsi, c'est l'étude des pratiques qui nous permettra de dresser un portrait juste de l'usage de l'écriture dans la tradition philosophique grecque, c'est-à-dire un portrait qui tiendra compte de leur utilisation réelle de l'écriture et qui ne sera pas déformé par l'image construite projetée dans les ouvrages de l'Antiquité par les philosophes anciens eux-mêmes.

### 1.1.2. *L'objet d'étude.*

Le choix de baser notre étude sur les philosophes de manière générale, s'il permet de mieux percevoir les continuités entre les différentes écoles philosophiques et au cours de l'Antiquité, aura pour effet de nous forcer à traiter occasionnellement de notre objet d'études en bloc, d'où l'utilisation de termes généraux et vagues tels que « tradition philosophique grecque » ou encore « philosophes grecs ». Nous n'en sommes pas moins consciente que ce groupe n'est pas nécessairement homogène — loin s'en faut — mais l'emploi de cette fiction est nécessaire afin, d'une part, d'éviter de longues énumérations dans le corps du texte, mais d'autre part, et surtout, de pouvoir constituer ce groupe en objet d'étude, ce qu'il ne peut être si l'on considère toujours chacun de ses éléments séparément des autres. Par ailleurs, nous aurons l'occasion d'examiner en cours de route les particularités de tel ou tel philosophe, ou de telle ou telle école, de sorte que leur diversité ne sera pas passée sous silence.

### 1.1.3. *Méthodologie.*

Il eût pu paraître judicieux de baser cette étude sur une recherche par mots-clés à l'intérieur du corpus philosophique ; après tout, le *Thesaurus Linguae Graecae* permet ce genre de recherche systématique. Cependant, nombre de mots grecs comportent la racine \*γραμματ-, \*λογ-, ou encore \*γραφ- sans présenter le

moindre intérêt pour notre étude. La recherche par mots-clés, insuffisamment précise, donnait un nombre de résultats beaucoup trop important pour être utile ; par exemple, plus de 20 000 occurrences pour \* γραμματ-. Seuls certains termes (des adjectifs et verbes rares comme ἐσωτερικός et συναναγιγνώσκω) pouvaient faire l'objet de telles recherches de manière ponctuelle. Il a donc fallu opter pour une méthode peut-être moins rapide à première vue, mais beaucoup plus efficace, basée sur le dépouillement systématique d'un corpus de textes philosophiques, d'abord en traduction puis en langue originale. Nous avons complété ce dépouillement par la recherche systématique des termes plus rares qui pouvaient être l'objet de recherches dans le *TLG*. Cette méthode nous évitait une fastidieuse cueillette de données d'un intérêt inégal et avait l'avantage de nous montrer le contexte dans lequel les différents énoncés liés à l'écriture étaient situés.

Comme il s'agit là d'une somme de travail considérable, même dans le cadre d'une thèse de doctorat, nous avons dû procéder à une sélection<sup>14</sup>. Ainsi, nous avons laissé de côté les textes les moins susceptibles de nous renseigner sur les pratiques de la lecture et de l'écriture. Nous avons ainsi choisi pour notre corpus les discours qui portent davantage sur la philosophie, l'enseignement de la philosophie ou les biographies de philosophes au détriment d'ouvrages plus historiques, scientifiques ou techniques, même lorsque leur auteur avait par ailleurs des ouvrages plus proprement philosophiques à son actif. Par exemple, en ce qui concerne Xénophon, nous avons surtout retenu les dialogues socratiques ; certains traités techniques ont ainsi été laissés de côté. Le même raisonnement nous a amenée à retenir d'Arrien les *Entretiens d'Épictète* et le *Manuel*, et à négliger l'*Anabase*. Dans le cas d'Aristote, et bien que de tels traités aient connu un grand succès dans l'Antiquité, ce sont les traités d'histoire naturelle qui ont été laissés de côté au profit de textes portant davantage sur le discours, tels que la *Rhétorique* ou les *Réfutations sophistiques*. Nous avons également étudié des recueils de fragments de philosophes, tels que celui de Paquet sur les Cyniques et

---

<sup>14</sup> Voir la liste des ouvrages dépouillés dans la bibliographie, *infra*, p.289 *sq.*

l'ouvrage de Long et Sedley sur les écoles hellénistiques. Dans d'autres cas où la sélection apparaissait plus difficile, nous avons choisi un échantillon susceptible de représenter la pensée du philosophe : c'est le cas notamment des *Lettres à Lucilius* de Sénèque et des *Oeuvres morales* de Plutarque, qui constituent des corpus trop vastes pour être étudiés de manière exhaustive dans le cadre de cette thèse, mais trop importants pour être simplement laissés de côté.

Il est important de noter que cette sélection n'a pas été faite en fonction du contenu des textes, c'est-à-dire que nous avons pris soin de ne pas choisir seulement les textes qui traitent volontairement des thèmes étudiés. En effet, le souci de cohérence interne du texte est susceptible d'amener l'auteur à se représenter, ainsi que ses personnages, conformément à la doctrine énoncée dans le texte, plutôt que de manière plus conforme à la réalité, et donc de se prêter à une sorte de performance conforme aux attentes du spectateur-lecteur, si l'on peut faire un tel emploi du vocabulaire de Goffman dans un cadre littéraire. En choisissant des textes portant sur le rapport à l'écriture, notre compréhension des pratiques des philosophes aurait donc risqué d'être biaisée par leur «performance» dans ce cadre spécial, ce qui se serait sans doute produit si l'on avait basé notre étude sur le *Phèdre*, comme nous l'avons déjà signalé.

En nous basant sur ces principes, nous avons pris soin de conserver dans le corpus étudié des ouvrages de diverses périodes et d'écoles variées, afin d'avoir la possibilité de mettre en lumière les différences propres aux époques ou liées à certaines doctrines philosophiques, ou au contraire de voir une unité se dégager de l'ensemble du corpus philosophique de l'Antiquité. Nous avons ainsi, par le biais des recueils de fragments ou parce que certains d'entre eux figurent parmi nos sources les plus importantes pour connaître les écoles philosophiques hellénistiques, conservé quelques ouvrages d'auteurs latins comme Sénèque et Lucrèce. Il ne nous paraissait pas indispensable d'opérer une discrimination basée sur la langue, bien que notre étude soit centrée sur les philosophes grecs, dans la mesure où un bon nombre de latins faisaient usage de la langue grecque et où les

écoles philosophiques de la période hellénistique ont connu un bon rayonnement tout autour de la Méditerranée. Toutefois, nous avons limité en principe notre objet d'étude aux philosophes grecs, et les auteurs latins retenus dans notre corpus l'ont été sur la base de leur proximité avec les écoles de philosophie grecques et de leur philhellénisme, ce qui explique la présence de Sénèque, Aulu-Gelle et Lucrèce à l'intérieur de notre corpus.

Nos sources les plus anciennes sont donc les dialogues de Platon — simplement parce que les fragments plus anciens qui nous sont parvenus, soit le corpus des philosophes dits présocratiques, ne comportent aucun passage portant sur l'écriture, qu'il s'agisse d'une critique ou de la description d'une pratique — tandis que la plus récente — si l'on fait exception des fragments de textes philosophiques, susceptibles de provenir de textes plus tardifs, comme la *Bibliothèque* de Photius par exemple — est un recueil de biographies de philosophes et de sophistes d'Eunape de Sardes (349-414? de notre ère). Il eût été possible d'étendre encore davantage le corpus dans l'Antiquité tardive ou le haut Moyen Âge, en y incluant Boèce ou Simplicius ; cependant, la montée du christianisme et surtout la fermeture des écoles philosophiques apparaît comme un terminus *ad quem* logique pour circonscrire notre étude<sup>15</sup>. Il n'est pas exclu que certaines critiques et pratiques de l'écriture soient apparues plus tôt, ou se soient maintenues plus tard dans l'Antiquité ; cependant, nous nous en tiendrons à ces limites.

Enfin, l'inclusion à l'intérieur de notre corpus des écrits de doxographes ou de biographes rapportant quelques éléments doctrinaux des philosophes, comme Diogène Laërce ou Eunape de Sardes, si elle peut surprendre à première vue, s'explique facilement si l'on considère que ceux-ci sont nos sources principales

---

<sup>15</sup> Remarquons en ce sens que la date de 529, généralement utilisée pour définir la fermeture des écoles philosophiques, pose problème aux yeux de certains (Lynch 1972, p.165), puisqu'à cette date, les écoles philosophiques n'existaient déjà plus et n'étaient donc pas visées par le décret de Justinien (p.197). De façon générale, le cloisonnement entre les différentes périodes historiques est arbitraire et il serait absurde de penser qu'une rupture radicale sépare 529 de 530.

concernant quelques écoles philosophiques. Il ne faut pas penser pour autant que ces ouvrages n'ont aucune valeur théorique puisqu'ils répètent les doctrines de leurs prédécesseurs, et qu'ils doublent en quelque sorte les philosophes dont ils traitent : les idées sont susceptibles de s'être modifiées en cours de route et l'on ne saurait dire que lorsqu'Apulée, par exemple, résume la doctrine de Platon, il constitue une source valable concernant les critiques et les pratiques de l'écriture dans l'Antiquité classique. Il est vraisemblable que son travail soit tributaire des idées de ses contemporains platoniciens et même d'autres écoles philosophiques. Remarquons que nous n'avons pas non plus rejeté à priori certains auteurs considérés moins « philosophiques » ; après tout, si nous classons par exemple Platon et Aristote parmi les philosophes, mais pas Strabon ou Eunape, les anciens n'employaient pas nécessairement les mêmes critères que nous pour distinguer les philosophes des non-philosophes<sup>16</sup>. En outre, leurs ouvrages truffés d'anecdotes portent une grande attention aux pratiques des philosophes, ce qui présente un grand intérêt dans le cadre de cette étude ; c'est en ce sens que nous avons retenu les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, puisque celui-ci rapporte à plusieurs occasions des extraits de traités ou des lettres apocryphes de philosophes grecs. Par ailleurs, certains d'entre eux sont également connus pour avoir adhéré à l'une ou l'autre des écoles philosophiques de l'Antiquité, et ils méritent en ce sens d'être considérés à l'intérieur du corpus philosophique. Les philosophes de l'Antiquité tardive ne revendiquaient en effet pas tous ce titre, lui préférant parfois ceux de grammairien ou de rhéteur par exemple.

Ce cadre chronologique peut paraître à première vue beaucoup trop vaste, et susceptible de mener aux pires anachronismes. N'y a-t-il pas là un risque d'expliquer des textes plus anciens à partir de textes plus récents ? Un monde sépare la pensée platonicienne des biographies d'Eunape. Toutefois, la perspective

---

<sup>16</sup> Par exemple, Plutarque indique que Strabon est un philosophe, alors qu'on le considère le plus souvent comme un historien ou un géographe. Voir *Lucullus*, XXVIII, 8. Philostrate, de même, questionne la distinction entre philosophes et sophistes dans les *Vies des sophistes*, 479. Le même questionnement s'applique à Xénophon.

de longue durée, si elle nous expose au risque de faillir dans le détail, a le mérite de nous permettre de situer les auteurs les uns par rapport aux autres, ce qui n'est évidemment pas possible si l'on n'étudie le phénomène que de manière ponctuelle, et qui a échappé à la recherche récente sur la relation entre les philosophes de l'Antiquité et l'écriture. Elle permet également de voir quels sont les auteurs qui présentent une réelle originalité par rapport au contexte, plutôt que par rapport à nous. Car malgré le risque d'anachronisme, tant et aussi longtemps que des individus se définissent comme des philosophes en fonction de leur appartenance à une école ou une autre, des mécanismes de reproduction sociale sont susceptibles d'entrer en jeu et de maintenir un certain *statu quo* du moins en ce qui concerne les pratiques — inertie que la perspective de longue durée nous permet d'observer.

Par ailleurs, dans un cadre chronologique aussi étendu, on aurait pu croire judicieux de traiter les différents auteurs dans l'ordre chronologique, de manière à montrer l'évolution des critiques et des pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique. Cependant, dans la mesure où les critiques avaient tendance à se répéter, il nous a paru plus judicieux d'organiser notre travail autour des différentes critiques et des différentes pratiques dont on trouvait la trace, plutôt que de les situer dans un cadre temporel qui nous paraissait susceptible d'induire un mouvement téléologique à notre interprétation, ce qui nous semblait d'autant plus nécessaire que nous souhaitions montrer la constance dans les différentes critiques et pratiques de l'oralité et de l'écriture.

### 1.2. La notion de « littératie ».

L'étude des critiques et des pratiques de l'écriture dans la tradition philosophique de l'Antiquité implique de connaître les enjeux liés à l'opposition qu'on établit habituellement entre l'oralité et l'écriture, et de bien comprendre en quel sens ces termes polysémiques sont employés. L'étude de ces sujets a connu une grande popularité dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans les champs littéraires et anthropologiques, cependant l'histoire de la philosophie ne s'y est que très peu intéressée et il s'agit dans cette perspective d'un domaine d'études à peu près neuf. Il convient donc d'examiner rapidement ce que ces disciplines ont permis d'apprendre à propos de l'oralité et de l'écriture jusqu'à maintenant, et ce que l'on entend par le terme « littératie » (*literacy*), qui tend désormais à remplacer celui d'écriture dans ce contexte.

Il faut d'abord souligner que l'étude de la tradition orale suppose que l'on se débarrasse du préjugé moderne selon lequel l'absence d'écriture est un signe de primitivisme<sup>17</sup>. La comparaison établie au XIX<sup>e</sup> siècle entre la culture populaire — notamment, les contes de fées transcrits par les frères Grimm — et la culture orale est peut-être à blâmer, puisque de tels contes sont destinés aux enfants<sup>18</sup>. Il est difficile de se défaire d'un tel préjugé et la simple dichotomie que la plupart des chercheurs établissent entre tradition orale et tradition écrite<sup>19</sup> montre bien que ce préjugé a la vie dure, et relève pour certains d'une forme d'occidentocentrisme et

---

<sup>17</sup> Havelock 1986, p.34-43.

<sup>18</sup> Goody fait d'ailleurs observer que si l'on évaluait la culture européenne sur la base de contes comme Blanche-Neige, on aurait tendance à y voir une culture primitive. Le problème, c'est que l'anthropologue qui demande à se faire raconter des histoires se comporte, aux yeux de la société qu'il étudie, comme un enfant. Voir Goody 2007, p.107.

<sup>19</sup> Au premier chef, Finnegan (1973), qui a signé un article dont le titre est assez évocateur de ce point de vue : « The Great Divide ».

de colonialisme au même titre que le terme « sauvage »<sup>20</sup>, fautes que les anthropologues se défendent bien de commettre<sup>21</sup>. Reste que de tels termes sont connotés péjorativement et qu'aujourd'hui, dans une société lettrée, ceux que l'on qualifie d'analphabètes sont, d'une certaine manière, ceux qui ont échoué à apprendre la technologie de l'écriture et que l'on ne peut traiter de la même manière analphabètes et illettrés<sup>22</sup>. Ce phénomène n'est pas nouveau et même Platon désigne par le terme d'illettré (ἀγράμματον) les gens ignorants<sup>23</sup>. Le terme « lettre » était d'ailleurs dans l'Antiquité tout aussi ambigu qu'il l'est de nos jours<sup>24</sup>.

D'ailleurs, certains chercheurs préfèrent en français l'emploi du terme de « littératie », traduction de l'anglais *literacy*, à celui d'alphabétisme, pour éviter toute connotation négative qui pourrait discréditer leur travail<sup>25</sup>. Il ne faut pas toutefois perdre de vue qu'il existe un grand nombre de définitions différentes du terme *literacy*, qui vont de la capacité à déchiffrer des lettres à la connaissance étendue de la littérature classique<sup>26</sup>. L'usage du terme « littératie », souvent utilisé pour traduire le mot anglais *literacy*, évacue donc l'ambiguïté inhérente à ce terme de manière plutôt artificielle.

Pour certains chercheurs, même dans les cas où certains récits d'une société lettrée ressemblent à ceux d'une société orale — comme c'est le cas des contes de

---

<sup>20</sup> Voir Luthra (1995) qui montre que même Jack Goody n'est pas tout à fait parvenu à se défaire de cette dichotomie, qui n'est pas sans rappeler d'autres distinctions entre sociétés simples et complexes, primitives et modernes, etc. L'étude du développement de la pensée syllogistique commet ainsi la faute d'une histoire téléologique, un peu à la manière de la notion de progrès des historiens du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le même sens, Halverson (1992a) met en doute l'hypothèse selon laquelle l'écriture serait une condition nécessaire de l'émergence de la pensée syllogistique et scientifique.

<sup>21</sup> Goody 2007, p.22-23.

<sup>22</sup> Goody 2007, p.47.

<sup>23</sup> *Critias*, 109d ; on trouve une idée semblable dans le *Timée*, 23a-b. Selon Diogène Laërce, Épicure utilisait le même terme pour calomnier Nausiphane ; D. L., X, 8.

<sup>24</sup> Sextus Empiricus, *Contre les grammairiens*, I, 47 sq.

<sup>25</sup> Voir la présentation de Privat 2007, p.10, note 2.

<sup>26</sup> Stubbs 1980, p.11.

fées occidentaux — il est difficile de les identifier à ceux de la société orale dans la mesure où ils restent subordonnés à d'autres récits écrits. Les contes de fées, par exemple, sont surtout destinés aux enfants ; ce ne sont pas de vrais récits fondamentaux pour nos sociétés comme peuvent l'être la Bible ou la Déclaration des droits de l'homme<sup>27</sup>. Il importe donc d'éviter de projeter les analyses que l'on peut faire de nos récits oraux sur des sociétés de tradition orale, car les grandes récitations dans de telles sociétés ne visent pas exclusivement le divertissement. Il n'est pas juste non plus d'associer oralité et divertissement dans nos sociétés actuelles. En mettant l'accent sur ces textes écrits fondamentaux, les chercheurs semblent parfois perdre de vue que la communication orale est loin d'être disparue et ce, même chez les universitaires qui produisent certes beaucoup de textes écrits, mais transmettent également leur savoir dans des cours magistraux et des séminaires, et se réunissent dans des colloques et congrès pour présenter des communications et des conférences.

Les universitaires<sup>28</sup> jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle ont eu tendance à croire qu'une civilisation avancée, comme celle des Grecs, devait forcément connaître l'écriture, et donc que l'écriture alphabétique avait dû apparaître en Grèce au X<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ou même plus tôt<sup>29</sup>. Ce n'est qu'en 1933 et en 1938 que cette certitude a été remise en question par les travaux de Rhys Carpenter, qui, sur la base d'indices de nature épigraphique, a montré que l'alphabet n'avait pas pu être utilisé avant la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>30</sup>. Ses travaux ne

---

<sup>27</sup> Goody 2007, p.47.

<sup>28</sup> Ou du moins, la plupart d'entre eux, puisque nous avons vu que dès le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle certains ont montré un intérêt pour la relation entre le discours parlé et écrit. Voir Ong 2002, p.10.

<sup>29</sup> Havelock 1982, p.89.

<sup>30</sup> Havelock 1982, p.92.

font pas l'unanimité dans la communauté scientifique<sup>31</sup>, bien que l'on s'entende généralement pour accepter ses critères de datation de l'alphabet — en l'occurrence, les plus anciennes inscriptions connues et la comparaison avec des échantillons d'écriture phénicienne<sup>32</sup>. Il a alors fallu reconnaître qu'il était possible et même nécessaire que les poèmes homériques aient été composés et transmis oralement ; que l'absence d'écriture n'impliquait pas l'absence de culture et le primitivisme au sens péjoratif du terme, et enfin que dans un tel contexte les notions modernes d'auteur et de propriété intellectuelle ne pouvaient avoir de sens. Il est d'ailleurs tout à fait embarrassant, comme le fait observer Walter J. Ong<sup>33</sup>, d'employer le terme pour le moins curieux de « littérature orale » pour désigner des récits tels que les poèmes homériques ou les sagas islandaises.

Dans le même ordre d'idées, de nombreux chercheurs pensent que l'usage de l'écriture était intimement lié au développement de la pensée logique<sup>34</sup>. Ainsi, une étude effectuée par Alexander Luria en Russie dans les années 1970 montre la relation étroite entre la pensée logique et l'alphabétisme. Devant un ensemble composé d'une scie, d'une hache, d'un marteau et d'un billot, seuls les sujets lettrés sont parvenus à trouver l'intrus, les sujets analphabètes ne voyant pas de différence de nature entre les outils et le matériau<sup>35</sup>. De même, les sujets illettrés donnaient aux figures géométriques le nom d'objets concrets (lune, assiette, etc.) plutôt que des noms abstraits (cercle, carré...). Ce que cette étude cherche à montrer, c'est à la fois que ce que nous appelons la pensée logique et la

---

<sup>31</sup> Notamment parce que la datation de l'échantillon le plus ancien étudié par Carpenter a été, depuis, revue : le vase Dipylon serait plus ancien d'environ 60 ans par rapport à l'évaluation de Carpenter, ce qui situe l'inscription aux alentours de 740 plutôt que de 680, ce qui permet de penser que l'alphabet grec aurait été inventé vers 800 plutôt que vers 720-700 comme le suggérait Carpenter. Voir Powell 1991, p.19-20 et 158.

<sup>32</sup> Powell 1991, p.18-19.

<sup>33</sup> Ong 2002, p.11.

<sup>34</sup> C'est le cas de Havelock, Detienne, etc. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail plus tard.

<sup>35</sup> Luria 1976 ; Ong 2002, p.50-51.

compréhension du syllogisme sont redevables de l'utilisation de l'écriture<sup>36</sup>, et qu'une société orale n'a pas besoin d'extraire les différents éléments hors du contexte dans lequel ils apparaissent. Par exemple, le contenu d'un récit mythique est indissociable du contexte dans lequel il est raconté<sup>37</sup>, et c'est de la même manière qu'il est considéré plutôt inutile de placer dans différentes catégories d'objets le billot et la scie avec laquelle on le coupe : ce sont deux éléments qui appartiennent au contexte « menuiserie », et, en l'absence de bois, la scie s'avère inutile<sup>38</sup>. Les définitions ne sont pas considérées plus utiles par les paysans, qui jugent ridicule de définir ce qu'est un arbre, puisque tout le monde sait ce que c'est<sup>39</sup>. Cette étude a été abondamment commentée et remise en question, notamment en ce qui concerne la méthodologie et le choix des sujets : après tout, dans un petit village où peu d'habitants vont ou sont allés à l'école, il est probable que ceux qui reçoivent de l'instruction soient également ceux qui étaient déjà les plus aptes à répondre à de telles questions avant d'être instruits. En outre, l'utilisation de classifications pour évaluer la pensée logique pose problème, car les classifications ne vont pas de soi et ne sont nullement intrinsèques aux objets que l'on classe, comme le remarquait Foucault à partir de la liste tirée de Borgès et de sa classification tirée d'une certaine encyclopédie chinoise, et qui mérite d'être reproduite en entier :

Les animaux seront classés de la manière suivante:

- a) appartenant à l'Empereur,
- b) embaumés,

---

<sup>36</sup> Goody 1979, p.50.

<sup>37</sup> Vanda Zajko (1995, p.31-32) donne l'exemple du mythe de Sémélé dans l'*Hippolyte* d'Euripide, et cite à ce propos Barbara Goff (1990, p.92).

<sup>38</sup> Cette remarque s'étend à des domaines bien plus variés qu'on pourrait le croire à première vue : Jack Goody (1979, p.52) remarque que les techniques utilisées pour compter ne sont pas forcément les mêmes selon que l'on compte de la monnaie ou du bétail. Le même phénomène rend indissociable le conte, le chant, le proverbe du contexte dans lequel ils sont énoncés. Voir Arewa et Dundes (1964) à propos des proverbes, et Ben-Amos (1971) à propos des chants et des contes.

<sup>39</sup> Ong 2002, p.53.

- c) apprivoisés,
- d) cochons de lait,
- e) sirènes,
- f) fabuleux,
- g) chiens en liberté,
- h) inclus dans la présente classification,
- i) qui s'agitent comme des fous,
- j) innombrables,
- k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau,
- l) et cætera,
- m) qui viennent de casser la cruche,
- n) qui de loin semblent des mouches<sup>40</sup>.

Les catégories, on le voit bien, ne sont pas mutuellement exclusives, et montrent bien la diversité des critères de classification possibles. Ainsi, même parmi ceux qui voient un lien étroit entre la pensée scientifique et l'écriture, tous ne vont pas aussi loin que Luria, puisque la méthodologie utilisée pose de nombreux problèmes.

Cette étude a toutefois le mérite de mettre en relief le fait que dans les cultures orales, l'intelligence est évaluée non de manière théorique mais dans la pratique : un navigateur intelligent est celui qui amène son équipage à bon port, tout simplement<sup>41</sup>, et non celui qui peut calculer sa vitesse de manière précise. De manière semblable, ce mode d'évaluation oral a existé jusqu'à tout récemment dans des institutions de notre culture de l'écriture : Walter J. Ong précise que c'est l'intériorisation de l'imprimerie, bien plus que de l'écriture, qui a mis fin à la pratique de la récitation comme mode d'évaluation dans les écoles<sup>42</sup>. De la même manière, les épreuves doctorales du Moyen Âge étaient essentiellement des joutes orales, et on peut voir la soutenance de thèse comme un vestige de cette pratique, qui n'a été déclassée que récemment par l'évaluation du travail écrit, la thèse elle-même<sup>43</sup>. On ne peut pourtant pas dire que l'université n'est pas un produit de la

---

<sup>40</sup> Foucault 1966, p.7-8.

<sup>41</sup> Ong 2002, p.53-55 ; Couch 1989, p.595-596.

<sup>42</sup> Ong 2002, p.55.

<sup>43</sup> Clark 2007, p.94-96 ; Ong 2002, p.113.

tradition écrite ! La « littérature », on le voit bien, demeure un terme ambigu qui recouvre en fait un ensemble assez vaste de réalités.

### 1.3. *Le Phèdre.*

Quoique le *Phèdre* ait été si abondamment commenté qu'il semble presque impossible de dire quoi que ce soit de nouveau à ce sujet, il paraît nécessaire de rappeler ici les principales critiques que Platon y adresse à l'écriture. En effet, c'est là la plus ancienne critique de l'écriture dont nous disposons, et peut-être la plus substantielle ; c'est également le premier endroit où nous trouvons la trace de ce paradoxe de l'usage de l'écriture dans un contexte où celle-ci est critiquée. Il n'est donc pas étonnant que les chercheurs qui travaillent sur l'oralité et l'écriture en aient fait leurs choux gras. Sans prétendre apporter ici une énième interprétation de ce dialogue, présentons les principales critiques en vertu desquelles Platon rejette l'écriture. Nous aurons l'occasion de les traiter de manière plus approfondie dans le troisième chapitre ; cependant, étant donné l'importance que ce texte a prise dans la littérature récente, où il a été souvent considéré comme le signe de la chute de la tradition orale, il convient d'en examiner la teneur, ce qui nous permettra de mieux mettre en relief la postérité de son contenu au cours de l'Antiquité.

#### 1.3.1. *La critique de l'écriture.*

On oublie souvent que le Socrate de Platon, dans le *Phèdre*, précise qu' « il n'y a, en soi, rien de laid (αἰσχρόν), à écrire des discours (γράφειν λόγους)<sup>44</sup> ». Lui-même se décrit d'ailleurs comme un ami des discours (ἀνδρὶ φιλολόγῳ)<sup>45</sup>. Les reproches que Platon adresse à l'écriture ne lui sont donc pas inhérents mais dépendent plutôt du rapport qu'entretient le lecteur ou l'écrivain avec le document écrit. C'est ainsi plutôt dans l'oeil du lecteur que l'écriture devient problématique.

Ainsi, contrairement à ce que les lecteurs pourraient croire, il ne suffit pas de posséder des livres ni même de les avoir lus pour être sage. Connaître un texte

---

<sup>44</sup> 258d, trad. Vicaire.

<sup>45</sup> 236e.

en profondeur demande du temps et du travail, comme Socrate l'indique lorsqu'il se moque gentiment de Phèdre parce qu'il

a fini par prendre le rouleau des mains de l'auteur, il a revu les passages qu'il désirait le plus revoir, puis, fatigué de travailler de la sorte et d'être assis depuis le petit jour, il est allé se promener, et je crois, par le chien ! qu'il sait par cœur le discours, à moins qu'il ne soit très long. Il s'était mis en chemin, hors des murs : il voulait s'exercer à le réciter<sup>46</sup>.

Et du point de vue de Platon, même celui qui a bien appris le contenu de l'ouvrage ne peut prétendre à l'acquisition d'un art par ce biais, car les écrits ne peuvent en aucun cas servir à transmettre un savoir :

Ainsi donc celui qui croit laisser après lui un art consigné dans les caractères d'écriture (ἐν γράμμασι), et, celui qui à son tour le recueille avec l'idée qu'il en sortira du certain et du solide, sont bien naïfs sans doute, et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, s'ils croient que des discours écrits (λόγους γεγραμμένους) sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler (ὑπομνήσαι), à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit (τὰ γεγραμμένα)<sup>47</sup>.

Ainsi, nul ne peut se dire médecin sous prétexte qu'il a entendu parler de quelques drogues dans un livre (« ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας [...] φαρμακίους<sup>48</sup>»). Platon reproche donc aux livres de donner l'illusion de la sagesse et du savoir, et le fond du problème réside surtout dans le fait de se croire savant alors qu'on ne l'est pas, un thème qui est par ailleurs récurrent dans l'œuvre de Platon<sup>49</sup> :

après avoir beaucoup appris dans les livres (πολύηκοοι) sans recevoir d'enseignement, ils auront l'air d'être très savants (πολυγνώμονες), et seront la plupart du temps dépourvus de jugement (ἀγνώμονες),

---

<sup>46</sup> 228 a-c, trad. Vicaire.

<sup>47</sup> Platon, *Phèdre*, 275c-d, trad. Vicaire.

<sup>48</sup> 268c. On peut également penser à la critique platonicienne des orphéotéléstes qui utilisent les livres pour justifier leurs rites, dans la *République*, 364e.

<sup>49</sup> C'est notamment l'un des principaux thèmes de l'*Apologie de Socrate*.

insupportables de surcroît car ils auront l'apparence d'être savants sans l'être (δοξόσοφοι [...] ἀντὶ σοφῶν)<sup>50</sup>.

Les livres toutefois, puisqu'ils donnent l'illusion de la connaissance, nuisent à la mémorisation, car il peut sembler inutile de se donner la peine d'apprendre par cœur ce dont on croit avoir assuré la pérennité par le biais de l'écriture— on peut songer que c'est là la distinction que nous établissons toujours entre les termes savant et érudit. C'est là l'une des critiques majeures que Platon adresse à l'écriture dans le long récit à propos l'invention de l'écriture :

« Voici, ô roi, dit Theuth, une connaissance qui rendra les hommes plus savants, et leur donnera plus de mémoire ; mémoire et science ont trouvé leur remède. » Le roi lui répondit : « Très ingénieux Theuth, tel est capable de créer les arts, tel autre l'est de juger dans quelle mesure ils porteront tort, ou seront utiles, à ceux qui devront les mettre en usage. Et toi, à présent, comme tu es le père de l'écriture, par bienveillance tu lui attribues des effets contraires à ceux qu'elle a. Car elle développera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire ; se fiant à l'écrit, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non du dedans, grâce à l'effort personnel, qu'on rappellera ses souvenirs<sup>51</sup>. »

En outre, les livres ne répondent pas aux questions et peuvent donc être mal compris ; ils sont tels des enfants privés de leur père, car quand on les interroge, ils répondent toujours la même chose<sup>52</sup>. Ils sont ainsi incapables de se faire comprendre et de se défendre<sup>53</sup>. Platon considère que pour être valable, un ouvrage

<sup>50</sup> 275a-b, trad. Vicaire. Rien n'indique que le terme πολυήκοοι comporte une dimension livresque, aussi la traduction qui dit « avoir beaucoup appris dans les livres » nous semble-t-elle fondée sur le contexte.

<sup>51</sup> 274e-275a, trad. Vicaire.

<sup>52</sup> 275d-e : « L'écriture (γραφῆ) présente, mon cher Phèdre, un grave inconvénient, qui se trouve du reste dans la peinture. En effet, les êtres qu'enfante celle-ci ont l'apparence de la vie ; mais qu'on leur pose une question, ils gardent dignement le silence. La même chose a lieu pour les discours écrits (λόγοι) : on pourrait croire qu'ils parlent comme des êtres sensés, mais si on les interroge avec l'intention de comprendre ce qu'ils disent, ils se bornent à signifier une seule chose, toujours la même. » (trad. Vicaire)

<sup>53</sup> 275d-e. Voir également 276c, où les textes écrits avec de l'encre et du roseau sont des « discours incapables de se défendre eux-mêmes par la parole (ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν), comme d'enseigner convenablement la vérité (ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τὰληθὲς διδάξει). » (trad. Vicaire)

doit pouvoir se passer de son auteur<sup>54</sup> ; des textes « qui peuvent se tirer d'affaire tout seuls et tirer d'affaire celui qui les a plantés<sup>55</sup> » (οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ) semblent, seuls, trouver grâce à ses yeux. Il juge toutefois que l'auteur reste en quelque sorte présent dans ses écrits<sup>56</sup>.

Enfin, l'écriture ne peut servir qu'à celui qui sait déjà, et surtout, qui se souvient de ce qu'il a appris. « Les discours écrits (λόγους γεγραμμένους) [ne sont pas] quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler, à celui qui les sait déjà (τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνησαι περὶ ὧν), les choses traitées dans cet écrit<sup>57</sup>. » L'écriture peut ainsi servir comme divertissement pour celui qui atteint « l'oublieuse vieillesse<sup>58</sup> », de sorte que Platon ne lui dénie pas toute vertu mnémotechnique. Cependant, il remarque qu'il est impossible de s'assurer que seul le lecteur compétent ait accès à un ouvrage écrit, puisque celui-ci, une fois écrit, « ignore à qui il doit ou ne doit pas s'adresser<sup>59</sup> ».

Ce sont là les principales critiques platoniciennes à l'endroit de l'écriture, telles qu'on les retrouve dans le *Phèdre*. La virulence de ces critiques a pu faire croire que Platon était, d'une certaine manière, le dernier représentant d'une tradition orale en perte de vitesse<sup>60</sup>, tout en étant en quelque sorte le premier à passer aux technologies écrites, une hypothèse d'Eric Havelock<sup>61</sup> qui a marqué les études sur l'oralité et l'écriture dans l'Antiquité. Or, nous verrons que bon nombre de ces critiques ont été reprises dans la tradition philosophique grecque par la suite, de telle sorte que le cas de l'écriture, avec le *Phèdre*, est bien loin d'être

---

<sup>54</sup> *Phèdre*, 276e-277a.

<sup>55</sup> *Phèdre*, 276e-277a, trad. Brisson. Le terme ἱκανοὶ laisse entendre que les textes sont « suffisants » pour se sauver eux-mêmes, ou du moins qu'ils en sont capables.

<sup>56</sup> *Phèdre*, 228e.

<sup>57</sup> 275c-d, trad. Vicaire. La même idée se répète en écho en 278a.

<sup>58</sup> 276d, trad. Vicaire.

<sup>59</sup> 275e.

<sup>60</sup> Krämer 1959, Gaiser 1963, Richard 1986, Reale 1991. Pour un aperçu en français des thèses de Krämer, Gaiser et Reale, voir Rizzerio 1993.

<sup>61</sup> 1963, p.305.

réglé, et que Platon semble plutôt avoir ouvert une boîte de Pandore d'où les nombreux maux imputés à l'écriture continueront longtemps de s'échapper.

### 1.3.2. *Les doctrines non écrites et l'interprétation du Phèdre.*

L'un des principaux problèmes d'interprétation du *Phèdre* repose sur la volonté de concilier le contenu des dialogues avec les témoignages antiques sur les doctrines de Platon, en partant du principe que la pensée platonicienne devait former un système cohérent<sup>62</sup>. En effet, dans la mesure où certains témoignages semblent difficilement correspondre aux doctrines de Platon telles qu'elles apparaissent dans les dialogues, et où la critique platonicienne de l'écriture exprimée dans le *Phèdre* et dans la *Lettre VII* semblait justifier le refus *intentionnel et délibéré*<sup>63</sup> de Platon d'exprimer dans les dialogues — ou écrits exotériques<sup>64</sup> — ses doctrines philosophiques les plus importantes, tout un courant d'interprétation dit ésotériste<sup>65</sup> s'est attaché à essayer de comprendre les dialogues à partir des doctrines non écrites de Platon, soit celles qui apparaissent dans les témoignages indirects antiques<sup>66</sup>. Les doctrines non écrites de Platon permettraient ainsi de comprendre un système philosophique que Platon n'a « jamais exprimé explicitement ou de manière univoque<sup>67</sup> ». Le discours tenu dans le *Phèdre* apparaît alors comme le « manifeste programmatique de Platon<sup>68</sup> », qui présuppose l'existence de l'Académie et révèle la véritable nature des dialogues, soit des outils

---

<sup>62</sup> Richard 1998, p.12-13.

<sup>63</sup> Nous empruntons ces termes, puisqu'ils rendent compte avec justesse de cette interprétation, à Krämer (1998, p.32).

<sup>64</sup> Ce sont là les termes employés par Richard (1998, p.14). À propos des problèmes que posent les termes mêmes d'ésotérique et exotérique, voir *infra*, p.30 *sq.*

<sup>65</sup> Soulignons tout de suite que les « ésotéristes » se défendent bien de vouloir, par ce terme, attribuer un caractère secret aux doctrines non écrites, comme le remarque Szlezák (1998, p.74).

<sup>66</sup> C'est par exemple l'objet de l'article de Movia (1998).

<sup>67</sup> Movia 1998, p.118.

<sup>68</sup> C'est d'ailleurs le titre de l'article de Reale (1998).

de remémoration destinés à ceux qui savent déjà<sup>69</sup>. En effet, conformément à la critique de l'écriture qui y est développée, certaines théories sont en quelque sorte réservées à l'oralité<sup>70</sup> : le philosophe ne confiera pas ses messages les plus importants à l'écriture, car « il est philosophe par ce *plus* qu'il n'a pas écrit sur des rouleaux de papyrus, c'est-à-dire dans ses dialogues, et qu'il a confié à l' « oralité dialectique »<sup>71</sup> ». L'interprétation ésotériste vise à connaître ce « plus » et à en faire usage pour réinterpréter les dialogues de Platon, y compris, pour les premiers chercheurs de ce courant, pour établir leur chronologie et leur authenticité<sup>72</sup>. Les « doctrines non écrites » enseignées oralement par Platon se trouveraient alors « de manière plus ou moins cryptées dans ses *dialogues*<sup>73</sup> », sur la base évidemment des témoignages selon lesquels Platon préférerait écrire par énigmes<sup>74</sup>, dont l'origine est pour le moins discutable<sup>75</sup>, alors que l'enseignement oral de Platon à l'Académie en aurait été l'expression claire<sup>76</sup>. Et cet enseignement oral, il convient d'insister, n'aurait pas été accessoire à l'exposé philosophique écrit, n'aurait pas seulement

<sup>69</sup> Krämer (1998, p.35) rapporte là les propos de Nietzsche, qui toutefois ne postulait pas encore l'existence de doctrines non écrites distinctes du contenu des dialogues.

<sup>70</sup> Krämer 1998, p.42.

<sup>71</sup> Reale 1998, p.147.

<sup>72</sup> Richard (1998, p.14) rappelle ainsi que Tennemann jugeait les treize lettres du corpus platonicien authentiques.

<sup>73</sup> Richard 1998, p.25.

<sup>74</sup> [Platon], *Lettre II*, 312d : « C'est par énigmes (αἰνυμῶν) qu'il me faut donc t'en parler, pour éviter que, « si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer », celui qui la lirait (ὁ ἀναγνούς) ne comprenne. » (trad. Brisson) Voir *infra*, p.94.

<sup>75</sup> L'inauthenticité de la *Lettre II* n'est responsable qu'en partie de la faiblesse de l'argument, et pour aller dans le même sens, contrairement à ce que prétend Szlezák (1998, p.80), le fait d'admettre la *Lettre VII* comme authentique n'implique pas l'adhésion au courant d'interprétation ésotériste. Brisson (2000, p.77-82) en fait d'ailleurs la démonstration en opposant à Szlezák une hypothèse assez convaincante suivant laquelle il n'est pas nécessaire de considérer que lorsque Platon écrit « là-dessus (περὶ αὐτῶν), en tout cas, de moi au moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais » (341c, trad. Brisson), le pronom (περὶ αὐτῶν) renvoie nécessairement à un contenu doctrinal, alors qu'il pourrait tout aussi bien faire référence à une démonstration ou à une expérience, dans la mesure où Platon ne souffle mot du contenu de son entretien avec Denys. Il n'est donc pas nécessairement question là d'un « contenu théorique précis que l'on pouvait résumer », comme l'interprète Migliori (1998, p.93), même si le texte laisse à penser que son auteur y énonce des réserves vis-à-vis de l'écriture au moins en ce qui concerne la mise à l'écrit de certaines choses — dont on ignore par ailleurs la nature.

<sup>76</sup> C'était là le point de vue de Boeckh, comme le souligne Richard (1998, p.25-26).

servi à lui porter secours<sup>77</sup>, mais en aurait constitué la part la plus précieuse, la plus essentielle<sup>78</sup>, tout en entretenant avec lui une « relation d'implication et d'explication<sup>79</sup> », la forme même du dialogue, si son choix pouvait être dicté par des impératifs plus philosophiques qu'esthétiques<sup>80</sup>, ne suffisant pas à faire en sorte que l'écriture atteigne l'autarcie<sup>81</sup>. C'est plutôt, à l'inverse, l'écrit qui aurait été accessoire à l'enseignement oral : le véritable philosophe serait alors, conformément à la critique énoncée dans le *Phèdre*, celui qui connaît suffisamment bien les limites de l'écriture pour ne pas lui confier les connaissances les plus précieuses, mais qui s'en sert comme une sorte de jeu<sup>82</sup>. Le secours que le maître apporte à l'élève, que l'écrivain apporte à ses écrits par le biais d'un enseignement oral, ne constituerait alors rien de moins que « le schéma de la dramaturgie qui sous-tend tous les dialogues<sup>83</sup> ».

Il n'est pas juste, à notre sens, de dénier aux dialogues toute valeur philosophique propre — c'est-à-dire indépendante du contenu des doctrines non écrites — sur la base du *Phèdre* et de la *Lettre VII*. Une position aussi radicale pose problème dès lors que l'on constate que la méfiance à l'endroit de l'écriture s'est maintenue au cours de l'Antiquité. Si ceux qui se sont chargés de cette mise à l'écrit étaient des disciples de Platon, les témoignages provenant de philosophes aussi réfractaires à l'écriture que leur prédécesseur ne peuvent qu'être suspects, car il est douteux qu'ils aient souhaité confier à l'écrit ce que Platon réservait à l'enseignement oral<sup>84</sup>. Quant aux témoignages d'Aristote et des Péripatéticiens, dont la position à l'égard de l'écriture est différente, on peut se demander s'ils

---

<sup>77</sup> *Phèdre*, 298c.

<sup>78</sup> Krämer 1998, p.32.

<sup>79</sup> Krämer 1998, p.45.

<sup>80</sup> Richard 1998, p.21.

<sup>81</sup> Szlezák 1998, p.72.

<sup>82</sup> Migliori 1998, p.96.

<sup>83</sup> Migliori 1998, p.107.

<sup>84</sup> Richard 1998, p.29.

rendent compte avec justesse de doctrines qui ne sont pas celles de leurs auteurs, surtout que « les Platoniciens » ne forment pas chez Aristote un groupe homogène, partageant en tout les mêmes doctrines, et Platon n'est pas présenté comme défendant toujours exactement le même point de vue<sup>85</sup>. Or, c'est sur de tels témoignages que repose tout l'édifice de l'interprétation ésotériste !

Le courant « ésotériste » s'opposait en principe à l'interprétation traditionnelle des dialogues de Platon, soit sur une herméneutique qui reposerait exclusivement sur les œuvres elles-mêmes<sup>86</sup>. Cependant, comme le souligne à juste titre Brisson, il est inexact de dire que l'interprétation traditionnelle ignorait ces témoignages indirects<sup>87</sup> ; refuser de les utiliser pour interpréter les dialogues ne revient pas à nier leur intérêt dans l'histoire du platonisme et de la philosophie antique, ni à minimiser l'impact de la critique platonicienne de l'écriture sur notre interprétation de ses propres écrits<sup>88</sup>, mais à questionner la pertinence d'une opposition radicale entre « interprétation ésotériste » et interprétation traditionnelle, à questionner le rattachement de ces témoignages indirects à Platon lui-même — plutôt qu'à l'Académie et à une tradition scolastique subséquente —, à remettre en cause le caractère proprement philosophique des dialogues platoniciens, et enfin à refuser d'expliquer des variations dans le discours de Platon d'un dialogue à l'autre et sur des sujets fondamentaux par une évolution de sa pensée<sup>89</sup>. La polarité entre l'oralité et l'écriture chez Platon ne se réduit donc pas à un enseignement oral de doctrines fondamentales et à une écriture

---

<sup>85</sup> Steinthal 1998, p.61-62. Les « ésotéristes » sont d'ailleurs conscients que le témoignage d'Aristote sur Platon n'est pas impartial et accusent ceux qui leur font reproche de l'ignorer de désinformation sur la tradition indirecte (Szlezák 1998, p.83).

<sup>86</sup> Brisson 1998, p.2-4.

<sup>87</sup> Szlezák (1998, p.78-79), va jusqu'à parler de « négliger » et « dénigrer la tradition indirecte », voire qualifie cette tendance d'« escamotage ». Certains témoignages indirects invoqués par les ésotéristes sont en effet discutables, comme le montre notamment Vlastos (1981 [1973], p.384 *sq.*).

<sup>88</sup> Krämer 1998, p.32.

<sup>89</sup> Brisson 1998, p.8-9. Certains « ésotéristes » semblent plus difficilement se prêter à cette dernière critique et la préviennent, comme Movia (1998, p.118) ; d'autres remettent plutôt en question une interprétation chronologique des écrits (Reale 1998, p.145).

accessoire<sup>90</sup>. Même l'interprétation du *Phèdre* est sujette à caution ; si Platon y critique l'écriture, dont la portée est limitée, l'interprétation de Vlastos suivant laquelle on ne va « au secours » de quelque chose que lorsque l'on souhaite le défendre, et que par conséquent les écrits contiennent au moins une part de vérité<sup>91</sup>, ne nous semble pas si éloignée de la vérité : si en effet il n'y avait eu aucun aspect positif à l'écriture, il est difficile de comprendre pourquoi Platon en aurait fait usage, et notre étude des pratiques de l'oralité et de l'écriture chez les philosophes grecs de l'Antiquité montre bien que si, du point de vue de Platon et des Anciens de manière plus générale, l'écriture comporte des défauts qui lui sont inhérents, il y a moyen de tenir compte de ses limites pour en faire une utilisation intelligente et légitime.

Pour toutes ces raisons, nous partageons les critiques de Brisson et en ce sens, nous nous refusons à une herméneutique des dialogues basée sur des témoignages *a posteriori*. Quel était le contenu de l'enseignement oral de Platon, et comment la reconstitution de ce contenu doit influencer notre compréhension des dialogues, voilà qui nous intéresse somme toute assez peu, et nous tâcherons autant que possible de nous tenir loin d'un débat qui, nous ne sommes pas seule à le dire, se campe sur des attitudes « ouvertement émotionnelles<sup>92</sup> » et irréconciliables<sup>93</sup>, parce que les prémisses sur lesquelles ils se basent ne donnent pas prise à la discussion<sup>94</sup>. Pour nous, l'intérêt de ces témoignages sur l'enseignement de Platon, et les critiques platoniciennes de l'écriture exprimées dans le *Phèdre* et dans la *Lettre VII*, permettent de mieux connaître les modes de transmission du discours philosophique — et non son contenu<sup>95</sup>. Dans cette

---

<sup>90</sup> Brisson 2000, p.50.

<sup>91</sup> Vlastos (1981 [1973], p.395.

<sup>92</sup> Szlezák 1998, p.71, attribue toutefois cette attitude partielle seulement aux « anti-ésotéristes ».

<sup>93</sup> Szlezák 1998, p.73.

<sup>94</sup> Brisson 2000, p.51.

<sup>95</sup> Steinthal (1998) tente ainsi d'examiner la forme qu'aurait pu prendre l'enseignement non écrit de Platon, ce qui nous semble une piste plus prometteuse, quoique son article montre

perspective pourtant, pour reprendre l'expression de Reale, le *Phèdre* a véritablement une valeur programmatique, mais pas pour les mêmes raisons : c'est parce que la critique de l'écriture qui s'y trouve rend compte d'un malaise vis-à-vis des technologies écrites dont nous constaterons, au terme de notre recherche, qu'elle a perduré bien au-delà de son auteur.

---

surtout les limites de la connaissance que nous pouvons en avoir. Par ailleurs, Stenthal voudrait plutôt savoir comment sont organisées les leçons, par exemple, qu'examiner ses méthodes pédagogiques, ce qui explique selon nous pourquoi il ne parvient pas à tirer des dialogues de Platon autre chose que des considérations très générales concernant son enseignement oral (p.66-67).

#### 1.4. *L'ésotérisme et l'exotérisme.*

La recherche récente sur l'oralité et l'écriture dans la tradition philosophique grecque a accordé une place importante aux notions d'ésotérisme et d'exotérisme<sup>1</sup>, ce qui, compte tenu de leur caractère flou et du faible nombre d'occurrences de ces termes dans les textes philosophiques de l'Antiquité, nous paraît une base pour le moins instable sur laquelle fonder une interprétation valide des textes. En effet, une recherche dans le *TLG* montre qu'il n'y a que 91 occurrences dans 85 passages pour les différentes flexions du terme exotérique dans l'ensemble des textes, et qu'en outre une proportion importante des occurrences provient d'auteurs tardifs, comme Ammonius, Philopon ou Olympiodore. Quant au terme ésotérique, il n'apparaît que dix-sept fois, et la première fois chez Galien, ce qui nous paraît bien insuffisant pour pouvoir fonder une interprétation riche et certaine du terme — et ce, même en supposant que le terme acroamatique, dont nous possédons 38 occurrences dans 33 passages, se confond avec lui, ce qui est loin d'être certain. D'ailleurs, si les termes ésotérique et exotérique n'apparaissent jamais chez Platon ni l'un ni l'autre, seul le second apparaît chez Aristote<sup>2</sup> ; leur usage semble se développer plus tardivement, de sorte que leur emploi pour qualifier les enseignements philosophiques de l'Antiquité classique ne trouve que peu d'appui dans les textes. Ainsi, la plus ancienne co-occurrence des deux termes<sup>3</sup> pour qualifier des discours philosophiques se trouve chez le comique Lucien<sup>4</sup>, et ne remonte donc qu'au

---

<sup>1</sup> Par exemple chez Krämer 1959, Gaiser 1963, Richard 1986, Moors 1978.

<sup>2</sup> *Éthique à Eudème*, I, 7, 1217b23 ; II, 1, 1218b34 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102a27 ; VI, 4, 1140a3 ; *Métaphysique M*, 1, 1076a29 ; *Physique*, 10, 217b31 ; *Politique* I, 5, 1254a33 ; II, 10, 1272b20 ; III, 6, 1278b31 ; VII, 1, 1323a23 ; 1323b25 ; VII, 3, 1325b22 ; 1325b29 ; *Génération des animaux*, V, 5, 786a26. Par ailleurs, même dans ces occurrences, le terme ne sert pas toujours à qualifier des types de discours.

<sup>3</sup> Notons au passage que comme il n'y a que onze co-occurrences des deux termes dans les textes, il est difficile d'inférer, à partir de l'opposition de sens entre leurs préfixes, que ceux-ci correspondaient réellement à une dichotomie profonde pour les anciens.

<sup>4</sup> *Vies de philosophes à vendre*, XXVI, 11.

deuxième siècle de notre ère, ce qui rend l'usage de ces termes un peu hasardeux en ce qui concerne l'Antiquité classique<sup>5</sup>.

Néanmoins, certains supposent, à l'instar de Richard, que les notions d'ésotérisme et exotérisme que l'on rencontre chez Aristote<sup>6</sup> et que l'on applique à Platon (notamment à la lecture de la *Lettre VII*) correspondraient à la différence entre l'enseignement oral des philosophes et leur écriture<sup>7</sup>. Dans le cas de Platon, le terme ésotérique renvoie, selon Richard, à des discours qui ne sont pas écrits. Cette assertion nous paraît difficile à tenir, dans la mesure où les passages où le terme exotérique apparaît chez Aristote ne font qu'opposer les discours exotériques aux discours philosophiques qui ne sont jamais qualifiés d'ésotériques<sup>8</sup>, ce qui n'implique d'aucune manière quelque rapport à l'oralité ou à l'écriture que ce soit. À la défense de Richard, Jamblique semble employer les termes ésotérique et exotérique dans ce sens puisqu'il oppose les discours exotériques aux discours acroatiques<sup>9</sup>. Cependant, quoique nous possédions des

---

<sup>5</sup> À propos de la relation entre l'oralité et l'écriture d'une part, et les doctrines secrètes d'autre part, on consultera avec profit Boas (1953).

<sup>6</sup> Ce qui est déjà problématique, car, nous l'avons dit, une simple recherche dans le *TLG* montre que le terme ésotérique ne se retrouve jamais chez Aristote ! Il faut donc postuler qu'Aristote établit une dichotomie entre discours exotériques et discours ésotériques, ce qui est bien difficile à établir.

<sup>7</sup> Richard 2005, p.28 et 50 *sq.*

<sup>8</sup> À titre d'exemple, voir l'*Éthique à Eudème*, I, 7, 1217b23, où les discours exotériques semblent différer des discours selon la philosophie (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν) ; il est également question des discours exotériques en II, 1, 1218b34. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote signale que l'on « traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques (λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις) » (I, 13, 1102a27) et ajoute plus loin que sur certains sujets on peut se fier aux discours exotériques (« πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ») ; voir VI, 4, 1140a3.

<sup>9</sup> Voir par exemple le *Protreptique*, I, 8, 3 et 21, 106, 14-16 (« κατὰ τὸ ἐξωτερικόν τε ἅμα καὶ κατὰ τὸ ἀκροατικὸν ἀποδώσομεν ἐκάστου συμβόλου τὰς ἐπιλύσεις »), et *Sur la science mathématique commune*, 18, 79 (« καὶ τίνα μὲν ἀρχομένοις τίνα δὲ προκόπτουσι παραδοτέον, καὶ τίνα μὲν ἐσωτερικὰ τίνα δὲ ἐξωτερικὰ μαθήματα »). Cependant, les deux extraits du *Protreptique* concernent Pythagore et le troisième passage ne nomme aucun philosophe en particulier, ce qui nous ramène à l'idée que l'application des notions d'ésotérisme et d'exotérisme à Platon ne comporte que peu de fondements dans les textes et constitue, à la limite, un anachronisme.

allusions aristotéliennes aux « doctrines non-écrites (ἄγραφα δόγματα)<sup>10</sup> » de Platon, rien n'indique que celles-ci doivent correspondre à la notion d'ésotérisme. D'autres chercheurs voient plutôt dans ces termes la distinction entre des discours destinés à un public spécialiste (discours ésotériques) et ceux destinés au plus grand nombre (discours exotériques) ; et en ce sens, un discours peut être à la fois ésotérique du point de vue de son contenu et exotérique du point de vue de la forme, et inversement<sup>11</sup>. Cette discussion montre principalement que la définition des termes ésotérique et exotérique est par ailleurs mal connue et est susceptible de varier d'un auteur ancien à l'autre<sup>12</sup>, ou en fonction du public : les énormes commentaires de l'Antiquité tardive pourraient alors être qualifiés d'ésotériques s'ils n'étaient que peu lus<sup>13</sup> ; dans d'autre cas, ces termes pourraient tout simplement distinguer des enseignements faciles destinés à des débutants d'une part, et des enseignements plus difficiles, destinés à des élèves avancés d'autre part<sup>14</sup>.

Pour en revenir aux travaux sur ces notions, la connaissance de la pensée ésotérique est celle qui permettrait de distinguer le véritable philosophe du

<sup>10</sup> *Physique*, 209b14-16 ; une autre allusion se trouve en *Métaphysique* K, 1, 1059b14-16. Aubenque 2009, p.221-234.

<sup>11</sup> Bodéüs 1992, p.165-167.

<sup>12</sup> Philopon, in *Cat.*, *CAG*, XIII 1, 3.14-16, associe le terme exotérique aux discours écrits (γεγράφοι) et l'oppose aux discours acroamatiques ; Simplicius, in *Cat.*, *CAG*, VIII, 233, 31 sq. parle d'un livre acroamatique (ἀκροατικῶ βιβλίῳ) ; Ammonios, in *Cat.*, *CAG*, IV 4, 4.18-27, oppose les dialogues exotériques aux ouvrages acroamatiques et dits en personne (« Καλεῖται δὲ τὰ μὲν διαλογικὰ καὶ ἐξωτερικά, τὰ δὲ αὐτοπρόσωπα καὶ ἀξιωματικὰ ἤτοι ἀκροατικά ») ; selon Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 5 (= fr. 662 Rose), Aristote a écrit aussi bien des ouvrages exotériques que des ouvrages acroamatiques : « Ses livres, où l'on retrouve ses leçons orales, ont reçu la même division : les uns ont été appelés exotériques, les autres acroamatiques. » (trad. Charpentier et Blanchet). C'est également l'avis de Clément d'Alexandrie, qui signale dans les *Stromates* (V, 9, 58, 3, 2) l'existence d'écrits exotériques et ésotériques (« λέγουσι δὲ καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικά εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δὲ κοινὰ τε καὶ ἐξωτερικά »). Quant à Cicéron, il indique qu'Aristote a préfacé les ouvrages qu'il appelle exotériques, ce qui sous-entend l'existence d'ouvrages ésotériques et non préfacés (*Lettre à Atticus*, IV, 16, 2) ; il nomme également exotériques les ouvrages écrits simplement et à la portée du peuple (*populariter scriptum*) dans *De Finibus*, V, 5, 12. Voir également les travaux de Bos (1989).

<sup>13</sup> Le terme est utilisé en ce sens par Jaeger (1962, p.43).

<sup>14</sup> C'est là l'interprétation de Boas (1953, p.83) de l'utilisation de ces termes chez Aristote.

vulgaire<sup>15</sup>, et en ce sens Vernant remarque que certaines écoles philosophiques sont d'une certaine manière apparentées aux cultes à mystère, comme cela apparaît de manière assez évidente avec le pythagorisme et quelques écoles présocratiques<sup>16</sup>, surtout quand on sait qu'un certain nombre de philosophes — Thalès, Héraclite — faisaient partie de grandes familles sacerdotales<sup>17</sup>. Même si celui-ci n'est pas toujours compté au nombre des philosophes, on remarque ce caractère sacré avec Hippias, dont Platon dit qu'il donne des conférences et répond aux questions dans un temple à Olympie d'Élis<sup>18</sup>. Ainsi, si l'Académie, dédiée aux Muses, et le Lycée, consacré à Apollon, sont au départ des lieux à caractère religieux — ce qui n'est pas le cas du Jardin<sup>19</sup> — les écoles philosophiques sont, selon Lévy, encore davantage liées au sacré dans leur fonctionnement même. Il ne faut pas penser, même si les philosophes de l'Antiquité tardive revendiquent peu l'aspect sacré de leur métier<sup>20</sup>, que celui-ci se perd après la période hellénistique. Au contraire, la tradition de l'*askêsis* philosophique se perpétue à travers la mystagogie, qui consiste en une sorte de purification<sup>21</sup>, et une inscription épigraphique atteste des relations encore étroites entre l'école épicurienne et la religion au II<sup>e</sup> siècle de notre ère ; Épicure lui-même, s'il ne croyait pas pouvoir influencer les dieux par des prières et des sacrifices, participait à de telles célébrations religieuses<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> Le terme ésotérique est alors considéré comme un synonyme de « acroamatique » ou « époptique », termes qu'emploie Plutarque dans *Alexandre* (VII, 5-9) lorsque celui-ci se plaint à Aristote de la publication de tels enseignements : « en quoi différons-nous des autres hommes si tous peuvent avoir part aux enseignements qui nous ont formés ? » (trad. Ozanam)

<sup>16</sup> La relation entre Empédocle, le pythagorisme, les rituels et la magie a été étudiée de manière plus approfondie par Kingsley (1995).

<sup>17</sup> Vernant 1990, p.216.

<sup>18</sup> *Hippias Mineur*, 363d.

<sup>19</sup> Lévy 2007, p.1038

<sup>20</sup> Koch-Piettre 2007, p.283.

<sup>21</sup> Koch-Piettre 2007, p.284.

<sup>22</sup> Koch-Piettre 2007, p.293, qui renvoie à Smith 1996. L'inscription en question est un fragment de Diogène d'Oenanda, 19, II, 12-III Smith. Voir également Épicure, fr. 169, 385 et 386 Usener.

Toutefois, cette proximité entre religion et écoles philosophiques ne fait pas l'unanimité chez les chercheurs. Pour Jaeger, c'est l'influence de la littérature chrétienne qui mène l'Antiquité tardive à associer littérature ésotérique et mystère religieux, les philosophes chrétiens projetant leurs préoccupations religieuses sur des systèmes philosophiques plus anciens<sup>23</sup>. De même, l'étude de Lynch sur le Lycée montre que la similitude entre école religieuse et école philosophique a été beaucoup exagérée<sup>24</sup>. Celui-ci appuie son raisonnement sur les témoignages concernant des élèves qui se seraient joints librement à l'Académie<sup>25</sup> ainsi que sur le vocabulaire séculier employé pour désigner les écoles philosophiques dans les documents légaux anciens, où celles-ci ne sont jamais appelées *thiasoi* mais plutôt *scholê* ou *diatribê*<sup>26</sup>. Il paraît, dans ces circonstances, difficile de relier les notions d'ésotérisme et d'exotérisme au caractère religieux de certains groupes philosophiques et à leur similitude avec des cultes à mystère. Quant aux leçons acroamatiques et époptiques d'Aristote rapportées par Plutarque, elles nous paraissent insuffisamment documentées dans la littérature ancienne pour en tirer une connaissance valable des pratiques de l'oralité dans la tradition philosophique<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Jaeger 1962, p.55.

<sup>24</sup> Lynch 1972.

<sup>25</sup> Lynch 1972, p.57.

<sup>26</sup> Lynch 1972, p.109.

<sup>27</sup> *Alexandre*, VII, 5 = fr. 662 Rose. La suite du texte suggère qu'il pourrait être question de la *Métaphysique* : « Apparemment Alexandre ne reçut pas seulement un enseignement moral et politique, mais il eut part aussi aux enseignements secrets, plus profonds, auxquels les spécialistes donnaient le nom d' « acroamatiques » et d' « époptiques » et qu'ils ne divulguaient pas à la foule. Alors qu'Alexandre était déjà passé en Asie, il apprit qu'Aristote avait publié certains traités (λόγους τινάς) dans des livres (ἐν βιβλίοις) consacrés à ces sujets. Il lui écrivit au nom de la philosophie avec franchise une lettre dont on a gardé copie : « Alexandre à Aristote salut ! Tu as eu tort de publier tes enseignements acroamatiques (ἐκδοὺς τοὺς ἀκροατικούς τῶν λόγων). Car en quoi différerons-nous des autres hommes si tous peuvent avoir part aux enseignements qui nous ont formés ? Pour ma part, je préférerais l'emporter par la connaissance des plus grands biens plutôt que par la puissance. Porte-toi bien. » Pour consoler cette ambition jalouse, Aristote se défend en disant que ces écrits ont été publiés sans l'être vraiment (καὶ ἐκδομένων καὶ μὴ ἐκδομένων). Et en vérité son traité (πραγματεία) de métaphysique, dépourvu de toute utilité pour qui souhaite enseigner ou s'instruire, a été écrit (γέγραπται) comme un aide-mémoire (ὑπόδειγμα) pour des gens qui avaient déjà reçu une formation. » (trad. Ozanam)

Il en résulte que l'étude de ces notions d'ésotérisme et d'exotérisme, parce que celles-ci sont mal définies et varient d'un auteur à l'autre, ne nous paraît pas très féconde. Aussi, bien que de telles notions aient été reliées aux usages de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque, nous les laisserons de côté pour examiner au premier chef des usages plus explicites de l'oralité et de l'écriture, qui nous semblent constituer une base plus solide sur laquelle fonder notre recherche. Il n'est pas exclu que des travaux sur ces notions puissent permettre d'approfondir la connaissance que nous avons des pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque, et que ces notions se présentent de manière claire chez certains auteurs de l'Antiquité. Cependant, nous considérons que les critiques et les pratiques plus explicites — et moins ésotériques, si l'on me permet l'expression — de l'oralité et de l'écriture sont un objet d'étude suffisamment étendu dans le cadre de cet ouvrage.

## 2. LA PRÉÉANCE DE L'ORALITÉ SUR L'ÉCRITURE DANS PLUSIEURS ASPECTS DE LA VIE ANTIQUE ET LES CRAINTES RELIÉES À L'USAGE DE L'ÉCRIT.

Avant d'examiner comment se présente la tension dynamique entre l'oralité et l'écriture dans la tradition philosophique, il convient de rappeler comment celle-ci s'articule dans d'autres aspects de la vie antique qui peuvent avoir une influence sur la vie philosophique. La recherche récente a notamment étudié la transmission orale des poèmes homériques, à partir des études anthropologiques menées par Parry et Lord sur la transmission orale dans les Balkans. Les historiens, influencés par cette tendance oraliste, ont notamment étudié l'éducation grecque et l'alphabétisation de la société grecque, et les implications politiques et légales de l'utilisation de l'écriture. La question de la lecture à voix haute et de la lecture silencieuse, qui a longtemps posé problème pour les chercheurs, a également constitué un axe de recherche important. Nous examinerons ici les principaux axes de recherche qui ont déjà été explorés dans la littérature récente, ce qui nous permettra à la fois de situer notre recherche par rapport à celle-ci, et de donner au lecteur un aperçu du cadre historique et intellectuel antique dans lequel notre objet d'étude s'inscrit.

### 2.1. *La transmission des poèmes homériques.*

La recherche des soixante dernières années a mis au jour le caractère oral des épopées homériques, par le biais de comparaisons avec des études issues de l'anthropologie et de la littérature. On a d'abord pensé que les poèmes étaient appris par cœur et répétés *verbatim*<sup>1</sup>, bien que les témoignages des conteurs laissent parfois entendre que leur travail se limite à la mémorisation d'un texte qui existe avant la performance<sup>2</sup>. Les travaux initiés par Goody et Watt, toutefois, ont permis de comprendre que la transmission orale ne reposait pas forcément sur un apprentissage mot à mot du texte<sup>3</sup>, mais bien sur le respect d'un certain nombre de données et de formules à l'intérieur du récit<sup>4</sup>, ce qui explique que si les poèmes homériques ne nous relatent qu'une portion plutôt restreinte du récit de la guerre de Troie et le seul retour d'Ulysse, la tradition nous en a transmis un récit beaucoup plus détaillé. Parmi tous les récits possibles, deux nous sont parvenus sous le nom d'Homère, ce qui ne signifie pas qu'une épopée concernant le retour d'Agamemnon ou de Diomède était impossible, ni qu'il existait une version idéale et complète du récit, qui comprenait à la fois les causes de la guerre et les retours de tous les chefs achéens<sup>5</sup>. Le fait de raconter est un acte surtout performatif, un spectacle, comme le montre Jack Goody avec l'exemple du bagre africain : on ne juge pas de la qualité d'un récit par l'exactitude de sa lettre, mais bien par le respect d'une certaine structure — sans toutefois que la structure soit au centre des

---

<sup>1</sup> Jousse (1925, p.60) montre que l'usage de formules n'implique pas la récitation d'un texte figé. Voir également Goody 2007, p.34-36, et 1979, p.75-76.

<sup>2</sup> Finnegan 1979, p.52-53.

<sup>3</sup> On a souvent, à ce propos, cité l'exemple des poèmes védiques ; toutefois, comme le montre Finnegan (1979, p.151), cet exemple pose problème puisque d'une part nous ne possédons aucune trace écrite qui permette de vérifier que la transmission orale s'est faite de manière exacte depuis l'Antiquité, et que d'autre part s'il en existait une trace écrite, il n'y aurait pas moyen de savoir si celle-ci eût été utilisée ou non dans la transmission des poèmes.

<sup>4</sup> Finnegan 1979, p.65.

<sup>5</sup> Ong 2002, p.143.

possibilités de la performance<sup>6</sup> — et plus encore par le plaisir qu'on prend à écouter le conteur<sup>7</sup>. Les deux récits qui nous sont parvenus sous le nom d'Homère seraient alors des transcriptions de performances.

Ainsi, bien que la performance soit toujours une relecture d'un récit déjà connu, et qu'il faille par conséquent penser la composition dans un contexte oral de manière collective<sup>8</sup> — au moins dans la mesure où l'on doit séparer le conteur et le conte<sup>9</sup> — la créativité du conteur est à l'œuvre dans la singularité de la réactualisation<sup>10</sup>. Aussi, la notion d'auteur ne doit-elle pas être exclue entièrement de notre compréhension de la culture orale<sup>11</sup>. Celle-ci constitue en soi une œuvre littéraire autonome qui s'inscrit dans le moment qui suscite le conte — de même que le proverbe prend un nouveau sens à chaque fois qu'il est utilisé en fonction du contexte dans lequel il est énoncé<sup>12</sup>. La performance tiendrait donc compte du contexte dans lequel elle se situe<sup>13</sup>. Sans pour autant nier que les formules, les rythmes et les rimes sont des composantes caractéristiques des contes et chants folkloriques<sup>14</sup>, il serait absurde de réduire l'art du conteur à la mémorisation d'un certain nombre de formules : non seulement est-il nécessaire de raconter l'histoire de manière agréable, mais encore faut-il raconter la bonne histoire au bon moment et au bon public<sup>15</sup>. On n'a qu'à penser au récit de Démococ, l'aède du chant VIII

---

<sup>6</sup> Goody reproche d'ailleurs au structuralisme cette analyse des variantes qui ne tient pas compte du fait que la structure peut varier, par exemple lors de la transcription d'une performance. Voir Goody 2007, p.156.

<sup>7</sup> Goody 1994, p.182-183, et 2007 [2000], p.85.

<sup>8</sup> Havelock 1984, p.186.

<sup>9</sup> Ben-Amos 1971, p.9-10.

<sup>10</sup> Goody 1979, p.72 ; Ben-Amos 1971, p.10. ; Finnegan 1979, p.55.

<sup>11</sup> Jousse 1925, p.135.

<sup>12</sup> Ngal 1977, p.340-341 ; Arewa et Dundes 1964, p.71 *sq.*

<sup>13</sup> Goody 2007, p.66-71 ; Ong 2002, p.143 ; Ben-Amos 1971, p.4 ; Finnegan 1979, p.54.

<sup>14</sup> Ben-Amos, 1971, p.11.

<sup>15</sup> Tedlock 1977, p.509. Ben-Amos 1971, p.12, remarque que la performance ne peut avoir lieu que si le conteur et le public doivent appartenir au même groupe, et que le public doit être restreint. En effet, on imagine mal une performance folklorique qui aurait lieu dans un stade. Finnegan 1979, p.55.

de l'*Odyssée*, qu'Alcinoos presse de cesser son chant, puisque celui-ci cause du chagrin à son hôte, pour trouver un exemple de récit mal reçu<sup>16</sup>.

Ce sont les notions de mouvance et de variance, développées par les médiévistes pour rendre compte des différentes versions des poèmes et chansons qui nous sont parvenus, qui permettent de mieux comprendre le caractère performatif de la tradition orale. Nous possédons par exemple trois versions manuscrites de la *Chanson de Roland*, qui n'ont aucun vers en commun<sup>17</sup>. Le poème homérique n'est pas un produit fini ; il est en *mouvance*, c'est-à-dire qu'il existe en tant qu'ensemble de possibles, pour reprendre la terminologie de Zumthor. Il est également *variance*, c'est-à-dire que même s'il est mis par écrit, ce n'est pas pour être reproduit de manière exacte. Il supporte d'être modifié tant que persiste la transmission orale. Dans cette perspective de mouvance et de variance, comme le montre bien Gregory Nagy, une tentative pour « reconstruire la tradition manuscrite d'un texte en remontant à un unique archétype<sup>18</sup> » a peu de sens. Aucune performance n'est plus authentique qu'une autre<sup>19</sup>, et c'est en ce sens que Rupert Pickens a pu dire que « chaque occurrence d'une chanson doit être considérée de plein droit comme aussi valable, en tant que poème achevé et complet, que toute autre version<sup>20</sup>. »

Si la thèse de la composition orale des poèmes homériques n'est pratiquement plus contestée, la question de savoir à quel moment les poèmes homériques ont été mis à l'écrit ou fixés — ce qui n'est pas la même chose — fait encore couler beaucoup d'encre. D'une part, les anciens parlent souvent d'Homère comme s'ils le considéraient comme un « écrivain » et le citent comme s'ils

---

<sup>16</sup> Le même phénomène se produit lors de la chasse aux sorcières, alors que les conteurs de *tall tales* deviennent subitement suspects. Voir Leary 1975. De même, les proverbes perdraient tout leurs sens s'ils étaient énoncés sans que le contexte ne s'y prête. Voir Arewa et Dundes 1964.

<sup>17</sup> Nagy 2000, p.39.

<sup>18</sup> Nagy 2000, p.23.

<sup>19</sup> C'est là un effet des travaux de Parry et Lord, selon Finnegan (1979, p.145).

<sup>20</sup> Pickens 1978, p.39, cité par Nagy 2000, p.38.

citaient un texte écrit ; cela n'implique pas, toutefois, que ce texte soit canonique. En ce sens, l'étude des citations d'Homère chez Platon et Xénophon témoigne de l'existence, à leur époque, de nombreuses variantes des épopées homériques, et donc possiblement de l'inexistence d'un texte canonique athénien à ce moment<sup>21</sup> ; de même, on retrouve dans la bouche de Diogène des vers homériques non attestés ailleurs dans la tradition<sup>22</sup> ; enfin, Plutarque juge que la transmission écrite des épopées remonte à Lycurgue<sup>23</sup>. D'autre part, les traditions liées à la rhapsodie, les concours de rhapsodes par exemple, semblent se poursuivre assez tard dans l'Antiquité, comme en témoignent notamment des traces épigraphiques de l'époque de l'Empire romain, et les témoignages qui nous sont parvenus concernant les rhapsodes indiquent que ceux-ci jouissent d'un statut social élevé<sup>24</sup>. Le rhapsode, contrairement à l'aède, semble devoir réciter un texte fixé. Enfin, on serait tenté de lier la fixation des épopées avec les débuts de la critique littéraire. Gregory Nagy, en ce sens, a proposé 150 av. J.-C. comme date de mise à l'écrit des poèmes homériques<sup>25</sup>, en soulignant que le questionnement sur le texte est largement tributaire de l'activité des bibliothèques et en premier lieu de celle d'Alexandrie<sup>26</sup>. Cette « Écriture<sup>27</sup> » des épopées serait le fait d'Aristarque, qui a comparé plusieurs éditions du texte plus ou moins élégantes, plus ou moins inférieures, plus ou moins populaires, pour établir un certain nombre de corrections (*diorthôsis*)<sup>28</sup>. Cette hypothèse ne fait toutefois pas l'unanimité parmi les chercheurs<sup>29</sup>, et Nagy est d'ailleurs conscient qu'Aristarque n'est pas le

---

<sup>21</sup> Nagy (2000, p.177) renvoie aux travaux de Labarbe (1949).

<sup>22</sup> D.L. VI, 63. Voir la note de Goulet-Cazé à ce passage dans Goulet-Cazé 1999, p.733, n.4.

<sup>23</sup> *Lycurgue*, IV, 5-6.

<sup>24</sup> Lentz 1989, p.42, cite Enos 1978, p.142.

<sup>25</sup> Nagy 2000, p.139.

<sup>26</sup> C'est également l'hypothèse de Jacob (2007a, p.1129).

<sup>27</sup> Pour traduire le terme « Scripture » employé par Nagy.

<sup>28</sup> Nagy 2000, p.147-149.

<sup>29</sup> Havelock 1982, p.181 ; Powell 1991, p.229.

premier « correcteur » d'Homère<sup>30</sup> : Plutarque rapporte notamment qu'Aristote avait déjà édité ou corrigé les poèmes homériques, dans l'édition dite « de la Cassette<sup>31</sup> ».

Par ailleurs, le débat est lié au fait que la plupart des chercheurs admettent l'existence d'une tension dynamique entre l'oralité et l'écriture, sans s'entendre sur la manière dont elle s'exprime. La cohabitation des deux modes de transmission influence le texte<sup>32</sup>, et James Zetzel suggère que la performance modifie le texte, et que nos manuscrits épiques et tragiques découlent largement de ces versions réactualisées devant public<sup>33</sup>. À l'inverse, la mise à l'écrit d'une performance contribue à en fixer le texte, puisqu'elle permet un degré d'exactitude dans la répétition que ne permet pas la mémoire<sup>34</sup>. La version écrite sert alors de critère pour comparer avec précision la qualité de deux performances éloignées dans le temps, et de référence sur laquelle se fier ou dont on peut s'inspirer pour préparer une nouvelle performance, particulièrement dans le cas de mythes ou de rites qui ne sont pas souvent réactualisés<sup>35</sup>. Toutefois, dans la mesure où le cas de la Grèce est légèrement différent d'exemples plus récents où le contact de sociétés orales avec l'écriture a transformé celles-ci brusquement, puisque l'écriture s'est imposée de manière graduelle sur une période de plusieurs siècles, la mise à l'écrit de compositions orales — si l'on situe la rédaction des poèmes homériques au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup> — n'a pas immédiatement mis fin à la créativité orale, comme on

---

<sup>30</sup> Nagy 2000, p.149.

<sup>31</sup> *Alexandre*, VIII, 2 = Fr. 662 Rose : « Il [Alexandre] considérait l'*Iliade* comme le viatique de la vertu militaire et l'appelait ainsi ; il en avait reçu une version corrigée par Aristote, qu'on appelle l'édition « de la Cassette », et, selon Onésicrite, il la gardait toujours sous son oreiller, avec son poignard. » (trad. Ozanam)

<sup>32</sup> Havelock 1982, p.9 ; Ben-Amos 1971, p.14 ; Finnegan 1979, p.168.

<sup>33</sup> Zetzel 1993, p.112, cité par Nagy p.44. On retrouve de telles interpolations d'acteurs, plus près de nous, dans les pièces de Goldoni, où de nombreux passages ne sont pas rédigés par l'auteur, qui laisse à l'interprète toute liberté dans l'exécution des tirades et des effets comiques visuels. Voir Lanza 1992, p.377.

<sup>34</sup> Powell 1991, p.189.

<sup>35</sup> Goody 2007, p.91-95 et 156-158.

peut l'observer en étudiant le théâtre grec qui continue au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle à réactualiser des récits oraux<sup>37</sup>.

Malgré l'absence de consensus autour de la mise à l'écrit des poèmes homériques, ces études montrent bien que les textes jugés fondamentaux ont une existence essentiellement orale dans l'Antiquité, et ce, jusqu'à une date très tardive. L'invention de l'écriture alphabétique vers la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>38</sup> n'a donc pas eu pour effet de rendre immédiatement caduques les technologies orales de l'information, du moins en ce qui concerne la tradition épique, ce qui revêt une importance capitale si l'on considère que les épopées homériques, contrairement à la littérature moderne, avaient pour fonction de transmettre un ensemble de savoirs et de valeurs, et contribuaient donc à une certaine stabilité des normes sociales.

Or, si l'on admet désormais la thèse de la composition orale dans le cas des poèmes homériques, il paraît difficile de l'étendre à des textes philosophiques, parce que la composition orale d'énoncés philosophiques abstraits nous paraît à première vue problématique. Havelock critique notamment cette perception des présocratiques dont on étudie les « fragments » avec attention, et bien souvent, depuis la publication des travaux de Diels et Kranz, hors du contexte dans lequel ils sont rapportés<sup>39</sup>. Pourquoi devrait-on supposer que ceux-ci étaient à l'origine écrits, surtout si l'on admet avec Gregory Nagy que les poèmes homériques ont été transcrits de manière définitive vers 150 av. J.-C. ? Cela, aux yeux de Havelock, paraît peu probable. La tendance à croire que c'est parce qu'il s'agit de littérature, de contes, que certaines connaissances peuvent être retenues dans un contexte oral a souvent pour corollaire la croyance que les véritables connaissances — à savoir, les connaissances scientifiques parmi lesquelles la philosophie — ne peuvent être

---

<sup>36</sup> Powell 1991, p.219.

<sup>37</sup> Havelock 1984, p.186.

<sup>38</sup> Havelock 1982, p.92.

<sup>39</sup> Havelock 1982, p.30-31.

transmises de manière exclusivement orale<sup>40</sup>. Le fait que nous ayons la perception selon laquelle les aspects oraux de notre société se situent surtout du côté du divertissement — rappelons l'exemple des contes de fées — et assez peu du côté de l'éducation et de la science — ce qui n'est pas tout à fait exact si l'on songe que l'enseignement est oral du primaire à l'université, que les débats politiques demeurent des joutes orales, etc. — peut nous inciter à penser qu'il en est de même pour les sociétés orales, ce qui n'est pas forcément le cas<sup>41</sup>. Ce point de vue est partagé par un certain nombre de spécialistes, pour qui la transmission orale ne peut que difficilement prendre la forme des propositions philosophiques dont le sujet est abstrait et qui sont articulées autour du verbe être<sup>42</sup>. Pour Havelock particulièrement, la narration est un trait important de la composition orale<sup>43</sup> ; or elle ne semble pas indispensable au discours philosophique — voire tout à fait incompatible avec lui — parce que celui-ci ne prend que rarement une forme narrative. Il est d'autant plus difficile de se défaire d'un tel point de vue que cette dichotomie entre la narration propre à l'épopée et la définition qui caractérise le savoir philosophique est déjà mise de l'avant par les Anciens, et se trouve notamment de manière explicite dans la *Métaphysique* d'Aristote, qui rejette ainsi toute ressemblance entre l'unité narrative du récit épique et l'unité essentielle de l'énoncé philosophique<sup>44</sup>.

Comme le fait observer Eric Havelock, dans des sociétés qui emploient l'écriture et peuvent donc associer à la connaissance un support concret, il est difficile de penser l'ensemble de la connaissance autrement qu'en concomitance

---

<sup>40</sup> C'est notamment l'opinion de Robert Kellog, pour qui les effets de rythme essentiels à la mise en mémoire de la littérature orale ne se prêtent que très mal au développement des « technologies abstraites » dont la philosophie fait partie. Voir Kellog 1977, p.531-534.

<sup>41</sup> Havelock 1984, p.179.

<sup>42</sup> Havelock 1982, p.139.

<sup>43</sup> Havelock (1982, p.162) critique ici Peabody (1975) pour qui il s'agit plutôt d'une caractéristique secondaire ; voir Ong 2002, p. 137-139.

<sup>44</sup> H, 6, 1045a12-14.

avec ce support concret auquel nous pouvons faire appel au besoin<sup>45</sup>, surtout dans la mesure où, individuellement, nous ne maîtrisons qu'une petite partie de l'ensemble des connaissances que nous possédons en tant que société. Autrement dit, la thèse la plus répandue est que les technologies orales seraient insuffisamment avancées pour permettre la transmission de connaissances précises, ou encore le développement de connaissances formelles<sup>46</sup>. Cette croyance est contredite par les études des historiens et des anthropologues. Si l'on observe la transmission de données astronomiques chez les Mésopotamiens<sup>47</sup> ou encore de compétences techniques, relatives par exemple à la navigation chez certains peuples<sup>48</sup>, on se rend compte que les technologies orales permettaient la transmission d'informations précises, tout en respectant le désir de conserver un certain monopole sur la connaissance, un savoir secret qui assure aux lettrés la conservation de leur rang social élevé<sup>49</sup>. Dans de tels contextes, la mise à l'écrit des connaissances pouvait être considérée comme n'étant pas souhaitable, bien qu'elle fût possible ; ces exemples montrent des cas où la technologie orale s'est montrée supérieure à la technologie de l'écriture pour la transmission de connaissances formelles. Il semble également que dans certaines sociétés orales, les longues récitations, qui, nous l'avons vu, ont tendance à être rares, portent davantage sur des connaissances techniques — activités agricoles, brassicoles, sidérurgiques — que sur des narrations d'intrigues<sup>50</sup>. On peut penser ici à Hésiode : *Les travaux et les jours* constitue un bon exemple de narration à saveur technique. En outre, quelques témoignages anciens laissent entendre que les lois

---

<sup>45</sup> Havelock 1984, p.178.

<sup>46</sup> Sur l'écriture et le développement de la logique et de la philosophie, voir Goody 1979, p.97.

<sup>47</sup> Robson 2007, p.440-461.

<sup>48</sup> Couch 1989, p.587-602.

<sup>49</sup> Glassner 2007, p.134.

<sup>50</sup> Goody 2007, p.117.

athéniennes ont d'abord été transmises sous forme de chant dont étaient responsables des *mnémonês*<sup>51</sup>.

Les connaissances ainsi transmises ont pour caractéristique commune d'être des connaissances pratiques dont la transmission suppose une mise à jour continue qui reflète alors les avancées techniques et les corrections qui y sont apportées. Il y aurait toutefois lieu de se demander si l'on peut placer les connaissances philosophiques parmi ces connaissances pratiques que l'on peut modifier et corriger au besoin, justement parce qu'elles sont dénuées de l'aura sacro-sainte que possèdent les œuvres littéraires. Zetzel remarque néanmoins qu'il ne se produit que peu de telles altérations dans les textes qui appartenaient au corpus scolaire<sup>52</sup>, ce qui sous-entend peut-être le corpus philosophique. Cette conception de la philosophie vue comme une science en constante progression est sans doute celle d'Aristote, comme nous aurons l'occasion de l'examiner<sup>53</sup>, mais il n'est pas certain qu'elle ait été partagée par d'autres philosophes anciens.

En ce sens, Eric A. Havelock postule que les « écrits » des philosophes présocratiques ont eu d'abord une existence orale, et étaient surtout faits pour être entendus et éventuellement mémorisés<sup>54</sup>. Bien qu'il soit difficile de traiter en bloc d'une grande diversité de philosophes, Havelock a un certain nombre de pistes pour apporter de l'eau à son moulin. Le premier indice et le plus évident qu'il invoque dans ce sens est la forme des fragments de Xénophane, Parménide et Empédocle : ce sont des hexamètres, dans la plus pure tradition homérique<sup>55</sup>. Havelock a par ailleurs en sa faveur le témoignage d'Athénée — bien qu'il ne l'invoque pas — qui rapporte que Cléomène a récité les *Katharmoi* d'Empédocle à Olympie, à la manière des rhapsodes, après que Démétrios de Phalère ait amené

---

<sup>51</sup> Camassa 1992, p.144.

<sup>52</sup> Zetzel 1993, p.111, cité par Nagy 2000, p.43.

<sup>53</sup> Voir *infra*, p.172 *sq.* et p.204 *sq.*

<sup>54</sup> Havelock 1982, p.5.

<sup>55</sup> Havelock 1982, p. 243. On pourrait toutefois faire valoir qu'il s'agit là d'exceptions.

les rhapsodes au théâtre<sup>56</sup>. Déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle, Joseph Bidez avait relevé plusieurs variantes des vers d'Empédocle, ce qui semble étayer la thèse de la transmission orale<sup>57</sup>. Empédocle ne serait d'ailleurs pas le seul philosophe qui serait l'objet de récitation, puisque Cicéron rapporte que l'on récitait à son époque un éloge funèbre composé par Platon et que l'on serait tenté d'assimiler au *Ménexène*<sup>58</sup>, et que Philostrate rapporte que Prodicos, qu'il rattache à la tradition philosophique, donnait également de telles représentations de l'une de ses fables<sup>59</sup>.

Un autre indice que remarque Nagy en faveur de la transmission orale des « fragments » des présocratiques est l'existence des termes *puthagoreioi* et *puthagoristai*, attestés notamment par Jamblique<sup>60</sup> et Théocrite<sup>61</sup>, que l'on peut rapprocher des termes désignant les rhapsodes spécialistes d'Homère, *kreôphuleioi* et *homêristai*, et qui renvoient à des lignées différentes, la seconde étant plus légitime que la première<sup>62</sup>. On peut ajouter à cette série l'exemple de Xénophane, qui se perçoit lui-même comme une sorte d'aède, promenant ses pensées à travers la Grèce<sup>63</sup>, comme l'observe Eric Havelock qui demeure toutefois persuadé qu'au moins une partie de ses vers ont été écrits sur papyrus, bien que Xénophane se situe toujours dans la tradition épique en se décrivant comme un aède<sup>64</sup>. Le thème de l'itinérance se retrouve également chez Parménide<sup>65</sup>. Enfin, la forme des pensées d'Héraclite permet une mémorisation axée davantage sur le sens que sur la

---

<sup>56</sup> Athénée, XV, 3, 620c. Auparavant les rhapsodes se produisaient plutôt dans des concours.

<sup>57</sup> Bidez 1973, p.86.

<sup>58</sup> *L'Orateur*, XLIV, 151 ; voir Waithe 1987, p.77.

<sup>59</sup> *Vies des sophistes*, 482-483. Philostrate semble, à peu de choses près, répéter Xénophon (*Mémoires*, II, 1, 21).

<sup>60</sup> *Vie de Pythagore*, 80.

<sup>61</sup> 14, 5.

<sup>62</sup> Nagy 2000, p.220.

<sup>63</sup> DK 21B8.

<sup>64</sup> Havelock 1982 p. 235.

<sup>65</sup> DK 28B1, ligne 3.

sonorité<sup>66</sup>, mais dont le rythme est ponctué de « répétitions, d'assonances, d'antithèses et de symétries<sup>67</sup>. » Il est donc légitime, pour Havelock, de penser que de tels énoncés n'étaient pas faits pour être lus, mais bien pour être entendus et mémorisés<sup>68</sup> — sans que cela signifie qu'ils n'étaient jamais écrits ou lus, il est fort possible que leur existence ait été fondamentalement orale.

Il est d'ailleurs probable, toujours selon Havelock, que ce que l'on conçoit comme des textes longs ayant circulé dans l'Antiquité classique — par exemple, les « écrits à une drachme » dont il est question dans l'*Apologie de Socrate*<sup>69</sup> — aient été en fait des textes très courts, tenant sur un morceau de papyrus<sup>70</sup>. La seule difficulté de produire un rouleau de papyrus expliquerait selon lui la forme très courte et ramassée qui condensait la pensée de l'auteur<sup>71</sup>. Sans fonder son raisonnement sur une telle limitation technique, Havelock suggère que la circulation des textes devait au moins en partie se faire de cette manière. Cette hypothèse de la lecture publique et de la mémorisation des « fragments » philosophiques et scientifiques permet de mieux comprendre la « méthodologie » antique, où le texte est généralement cité de mémoire et n'appelle pas systématiquement une référence à son auteur<sup>72</sup>, ainsi que d'expliquer la forme de

---

<sup>66</sup> Aristote, *Rhétorique* III, 5, 1407b11-18

<sup>67</sup> Havelock 1982, p. 241-242. Voir également Finnegan (1979, p.93), qui énumère à peu près les mêmes procédés : « alliteration, assonance, rhyme or various types of parallelism. »

<sup>68</sup> Havelock 1982, p. 242.

<sup>69</sup> 26d-e.

<sup>70</sup> Un peu plus tardivement, il serait intéressant d'examiner la circulation du roman grec, puisqu'il s'agit là de textes plus longs et dont la ressemblance avec des romans de gare mise en lumière par Bakhtine 1978, p.239-260, laisse penser qu'il pouvait s'agir d'ouvrages plus populaires.

<sup>71</sup> Havelock 1981, p.85-86.

<sup>72</sup> On peut penser à Athénée de Naucratis : les *Déipnosophistes* contient un bon nombre de citations de mémoire, ce qui correspond tout à fait au style de pseudo-oralité que commande le genre. Voir par exemple V, 217b et 218e où Athénée cite Platon et Xénophon de manière approximative. Voir aussi Havelock 1982, p.30-31. Cette idée de la transmission orale de « fragments » philosophiques se retrouve également chez Zeph Stewart, qui examine la transmission de la pensée éthique de Démocrite chez les philosophes cyniques. Voir Stewart 1958, p.179-191.

bon nombre de fragments qui, comme la poésie lyrique ou l'épopée homérique, respectent certaines règles de métrique garantissant leur mémorisation correcte et donc leur authenticité. Il semble d'ailleurs que l'on ait eu dès l'Antiquité conscience de tels moyens mnémotechniques : Platon, par exemple, indique que le fait d'écrire en vers facilite la mémorisation d'un discours<sup>73</sup>. Par exemple, Havelock remarque que de nombreux éléments du *Poème* de Parménide font écho à des vers homériques, connus des lecteurs, et se positionnent ainsi au cœur de la tradition orale<sup>74</sup> ; au total, Havelock retrace jusqu'à 46 références à Homère et Hésiode dans les fragments qui nous sont parvenus<sup>75</sup>.

Toutefois, cette thèse de Havelock d'une lecture publique de courts textes des philosophes présocratiques pourrait être nuancée, dans la mesure où Carlos Lévy montre que le mode de relation pédagogique que pratiquaient les philosophes dits présocratiques n'est bien sûr pas public, mais plutôt sectaire. La publicité de la vie philosophique est plutôt selon lui une innovation de l'Athènes de Socrate et des sophistes<sup>76</sup>, qui n'a d'ailleurs pas perduré bien au-delà d'une génération puisque Platon, Isocrate et Aristote se fixent géographiquement<sup>77</sup>. La prise en compte des travaux de Lévy nous amènerait donc à concevoir une publicité limitée des ouvrages philosophiques, à l'intérieur de l'école, à l'exception des conférences publiques des divers savants à la recherche d'emploi<sup>78</sup>. Par ailleurs, nous possédons des témoignages concernant la publication de cartes, ce qui suppose la diffusion de textes ou de dessins sur un support écrit<sup>79</sup>.

Il faut également préciser que l'hypothèse d'Havelock, s'il parvient à la défendre en ce qui concerne l'Antiquité classique, n'est peut-être pas valable pour

---

<sup>73</sup> *Phèdre*, 267a.

<sup>74</sup> Havelock 1958, p.133-143.

<sup>75</sup> Havelock 1982, p. 247.

<sup>76</sup> Lévy 2007, p.1020.

<sup>77</sup> Lévy 2007, p.1023

<sup>78</sup> Massar 2007, p.786-788.

<sup>79</sup> Jacob 1992, p.281-282, donne l'exemple d'Anaximandre.

l'Antiquité tardive où la plupart des chercheurs s'entendent pour dire que la pratique du commentaire suppose l'utilisation de textes écrits<sup>80</sup>. Cristina d'Ancona, qui souscrit à cette interprétation, remarque toutefois que tous les commentaires qui nous sont parvenus de l'Antiquité tardive ne sont pas conçus de la même manière, et qu'il faut penser séparément le modèle d'exégèse d'Alexandre d'Aphrodise, qui repose sur une analyse textuelle, et le modèle adopté par Porphyre, Thémistius et Jamblique, qui consiste plutôt en une paraphrase du texte qui vise à en faire ressortir la doctrine<sup>81</sup>.

Nous retrouvons cependant, très tard dans l'Antiquité (soit à partir du V<sup>e</sup> siècle de notre ère), un certain nombre de commentaires dits *apo phônês*, et qui reposent donc plutôt sur la parole prononcée que sur un texte écrit<sup>82</sup> ; notamment des scolies d'Asclépius à partir des enseignements d'Ammonius sur la *Métaphysique* d'Aristote<sup>83</sup>, et des scolies éditées sous le nom d'Olympiodore<sup>84</sup>, Élie<sup>85</sup>, Étienne d'Alexandrie<sup>86</sup> et David l'Arménien<sup>87</sup>. L'examen de ces commentaires, qui portent le plus souvent sur des œuvres canoniques (les *Catégories*, l'*Isagogé*, le *Gorgias*, etc.), et qui sont véritablement des notes de cours, nous amènerait à une meilleure compréhension de l'enseignement

---

<sup>80</sup> Si Luna 2000, p.307, l'énonce explicitement, cette hypothèse apparaît implicitement chez d'autres chercheurs : voir par exemple Dorandi 2000, et d'Ancona 2000.

<sup>81</sup> D'Ancona 2000.

<sup>82</sup> Voir Richard (1950, p.198), qui propose de traduire l'expression ἀπό φωνῆς, que l'on retrouve dans les titres des commentaires, par « d'après l'enseignement de ».

<sup>83</sup> Σχόλια εἰς τὸ μείζον ἂ τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους γενόμενα ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου.

<sup>84</sup> Le sous-titre des scolies sur l'*Alcibiade* se lit : Ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου (d'après l'enseignement d'Olympiodore, le grand philosophe) ; le commentaire du *Gorgias*, de même, est titré Σχόλια σὺν θεῶ ἐἰς τὸν Γοργίαν ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου.

<sup>85</sup> Le commentaire sur les *Catégories* s'intitule : Ἐξήγησις σὺν θεῶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεοφιλεστάτου φιλοσόφου.

<sup>86</sup> Σχόλια σὺν θεῶ ἀπὸ φωνῆς Στεφάνου φιλοσόφου εἰς τὸ περὶ ἐρμηνείας Ἀριστοτέλους.

<sup>87</sup> Προλεγόμενα σὺν θεῶ τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου.

philosophique antique. D'autres commentaires, dits catéchétiques, se présentent sous la forme de questions et réponses. Le commentaire le plus ancien que nous ayons sous cette forme est le court commentaire aux *Catégories* d'Aristote de Porphyre<sup>88</sup>, et l'un des plus importants du genre est celui de Dexippe aux *Catégories* d'Aristote. D'après John Dillon, ce type de commentaire pourrait renvoyer à une pratique de certaines écoles philosophiques antiques, où le maître était disponible pour répondre aux questions des élèves<sup>89</sup>. Il semble également possible que Dexippe présente dans ce commentaire des questions soulevées oralement par Plotin et qu'il aurait connues par Porphyre. De tels indices laissent donc entendre que la pratique du commentaire peut, au moins dans certaines circonstances, s'enraciner dans l'oralité même si le commentaire se fait à partir d'un texte écrit, ce qui pose le problème plus général d'un enseignement oral basé sur la lecture et l'écriture.

Ainsi, les travaux sur la composition orale, s'ils sont désormais pratiquement unanimes en ce qui concerne la poésie épique, semblent difficilement applicables aux textes philosophiques aux yeux des chercheurs. Pour l'instant, la question de la transmission orale du savoir philosophique, si elle reste ouverte, paraît plutôt aporétique, puisque la philosophie semble trop « sacrée » pour être modifiée au besoin, mais trop « technique » pour pouvoir être recomposée oralement à la manière de la poésie homérique. En outre, la longueur même de certains textes du corpus philosophique ancien — on peut penser aux *Lois* par exemple — paraît difficilement conciliable avec une transmission orale, même si cet argument ne s'applique pas aux poèmes homériques. Les arguments qui semblent montrer une transmission orale du savoir philosophique semblent encore trop rares et trop faibles pour véritablement défendre une composition orale de la tradition philosophique, et les études à ce propos demeurent à ce jour plutôt

---

<sup>88</sup> Comme l'observe Bodéüs dans son introduction à cet ouvrage (p.18), le commentaire catéchétique caractéristique de ce commentaire de Porphyre, contrairement au dialogue platonicien par exemple, place le disciple dans la position du questionneur et le maître dans celle du répondant.

<sup>89</sup> Dillon 1990.

marginales. Cependant, si l'on considère qu'il existe dans l'Antiquité des savoirs tels qu'ils ne peuvent pas être transmis oralement, il faut supposer un développement important de l'alphabétisation concomitant avec l'apparition de tels savoirs, ou la précédant, et par conséquent une transformation radicale de l'éducation antique pour faire une place à cette nouvelle technologie.

## 2.2. L'éducation et l'écriture.

Cette dernière remarque nous mène à examiner la question de l'éducation, puisque l'éducation antique repose en grande partie sur l'enseignement de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*. L'apprentissage des lettres, comme en témoigne le *Protagoras*, est subordonné à l'apprentissage de la morale ; autrement dit, la connaissance de l'écriture sert à mieux mémoriser les épopées, et surtout à mieux intégrer leur contenu<sup>90</sup> ; elle n'est pas une fin en soi. En outre, puisqu'il n'y avait pas en Grèce de contact avec des modèles de technologie écrite, et que la technologie dominante est longtemps restée celle de l'oralité, l'apparition de l'enseignement des lettres dans l'éducation athénienne semble avoir été très tardive relativement à l'invention de l'écriture. L'écriture n'a commencé à être enseignée dans les écoles qu'à l'époque de Platon, ce qui montre que le remplacement des technologies orales par les technologies de l'écriture n'est pas un processus instantané<sup>91</sup>.

En ce sens, certains commentateurs pensent qu'Aristote et Isocrate — peut-être en cela plus représentatif des innovations de son époque que son contemporain Platon — plaçaient l'apprentissage de l'écriture à la base de toute connaissance, principalement parce que l'apprentissage des *grammata* était devenu, à leur époque, l'un des principaux aspects de l'éducation athénienne<sup>92</sup>. Il semble que cela n'était pas le cas à l'époque d'Aristophane, moins d'un siècle plus tôt, puisque celui-ci n'emploie jamais le terme de *grammata* pour désigner l'éducation<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> 325d-326d.

<sup>91</sup> Havelock 1984, p.185. Il y a en revanche des chercheurs qui croient plutôt qu'à l'époque de Sappho, l'écriture structurait déjà la pensée grecque. Voir Ong (2002, p.244), qui s'appuie sur les travaux de Peabody (1975).

<sup>92</sup> Isocrate nomme ainsi l'apprentissage des lettres en parlant de l'éducation ; *Antidosis*, 267, 2-3 (« οἱ περὶ τὴν γραμματικὴν καὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν »). Aristote mentionne quant à lui les lettres, la *mousikê* et la gymnastique lorsqu'il définit les éléments de l'éducation dans la *Politique* (VIII, 3, 1337b25) : « Il y a en gros quatre <disciplines> qu'on a coutume d'enseigner : lettres, gymnastique, musique et, quatrièmement, ce que certains <appellent> art graphique (ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἐνιοὶ γραφικὴν) ». (trad. Pellegrin)

<sup>93</sup> Voir Morgan (1999) qui a mis en lumière l'utilisation de ces termes. On a la trace d'une telle utilisation du terme *grammata* par exemple chez Plutarque, qui parle d'enseigner les lettres et la musique. Voir *Nicias*, V, 3.

Platon, s'il indique que la lecture et l'écriture font partie des services publics à son époque<sup>94</sup>, mentionne toutefois l'alphabet parmi les apprentissages de base dans l'*Alcibiade*<sup>95</sup>, le *Charmide*<sup>96</sup>, etc<sup>97</sup>. L'écriture et la lecture sont présentées comme les matières qu'un jeune garçon connaît dans le *Lysis*, au même titre que la lyre<sup>98</sup>. Aristote, quant à lui, définit la connaissance des lettres (τὴν γραμματικὴν ἐπιστήμην) comme la connaissance à la fois de la lecture (τοῦ ἀναγνῶναι) et de l'écriture (τοῦ γράψαι)<sup>99</sup>.

L'examen d'échanges épistolaires ne nous renseigne que très peu. Si l'on peut supposer, grâce aux lettres de Platon, Isocrate ou Alexandre, que dès le IV<sup>e</sup> siècle des échanges épistolaires pouvaient être assez courants<sup>100</sup>, la philologie nous enseigne la prudence quant à l'authenticité de ces lettres<sup>101</sup>. Cependant, cette pratique est décrite par les historiens<sup>102</sup>, du moins comme manière de transmettre des messages cryptés, que ce soit en tatouant la lettre sur la tête d'un esclave

---

<sup>94</sup> *Politique* 290b.

<sup>95</sup> 106e-107a. Platon reprend l'exemple du grammairien et de l'enseignement de l'alphabet un peu plus loin, en 114c et en 118c-d. Ainsi, si l'apprentissage des *grammata* n'est pas le symbole de l'éducation, il en est une partie importante. On retrouve de même dans *Axiochos*, un dialogue apocryphe plus tardif, l'usage de la lecture et de l'écriture pour désigner l'éducation (371a), ainsi que dans le *Clitophon* (407b). Cependant, comme l'authenticité du premier *Alcibiade* ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs, le fait de désigner l'éducation par l'apprentissage de l'alphabet pourrait être considéré comme un témoignage de son inauthenticité. Plus tardivement, chez Philostrate, l'incapacité à apprendre l'alphabet apparaît comme le symbole de l'ignorance. Voir *Vies des sophistes*, 558.

<sup>96</sup> 161d-e, ce qui mettrait en doute la différence fondamentale qu'établit Morgan entre Platon et Isocrate, ainsi que la possibilité de prouver l'inauthenticité de l'*Alcibiade* à partir de la définition de l'éducation.

<sup>97</sup> Par exemple, dans le *Politique*, 277e-278a, où ce sont de jeunes enfants qui font l'apprentissage des lettres. On trouve également mention de l'apprentissage des lettres dans le *Théétète*, 202e sq., et dans le *Théagès*, 122e, quoique ce dialogue soit considéré apocryphe par les commentateurs modernes.

<sup>98</sup> 209b-c.

<sup>99</sup> *Topiques*, VI, 4, 142b30-143a2.

<sup>100</sup> Pour Mossé, « l'usage de la correspondance privée se développe à partir du IV<sup>e</sup> siècle ». Voir la note 37, p. 1089, aux *Vies parallèles* de Plutarque.

<sup>101</sup> Wes 1972, p.261-262.

<sup>102</sup> Par exemple chez Plutarque, *Aristide*, X, 1 ; *Marcellus*, IV, 5, *Sertorius*, XXIII, 4, etc.

comme le raconte Hérodote<sup>103</sup> ou à l'aide de la scytale, une bandelette de cuir ou de parchemin enroulée sur un bâton<sup>104</sup>. De tels modes d'échange de l'information supposent qu'une transmission de l'écriture dans l'espace était possible, mais ne nous apprennent rien sur l'usage de l'écriture dans la population en général, car ce sont les dirigeants politiques qui utilisent de tels stratagèmes pour communiquer. En outre, ceux dont nous possédons des lettres — que celles-ci soient apocryphes ou non — sont par ailleurs déjà identifiés par la tradition comme des gens lettrés, ce qui ne nous permet guère de savoir si l'usage de l'écriture était réellement répandu dans la population. Les quelques textes que nous avons concernant l'enseignement de l'écriture sont relativement tardifs, et proviennent également de gens lettrés, ce qui fausse à nouveau les données<sup>105</sup>.

Il est, pour ces raisons, très difficile d'établir la portée de l'alphabétisation dans la population en général, malgré le fait que certaines pratiques de la politique athénienne nous invitent à croire que la population de l'Athènes démocratique était majoritairement alphabétisée. Il ne paraît pas nécessaire, dans une démocratie directe où les citoyens participent à l'assemblée, où tous les débats ont lieu oralement et où toutes les décisions se prennent à l'oral, que les citoyens maîtrisent la technologie de l'écriture pour participer à la vie politique, et la nécessité de l'écriture apparaît encore moindre dans un régime aristocratique ou monarchique où ils ne participent pas. Il ne semble pas non plus y avoir eu d'instruction publique dans l'Antiquité, ce qui explique d'ailleurs le succès de l'enseignement des sophistes et des écoles philosophiques.

Cependant, on remarque que l'écriture est souvent citée en exemple, comme clé de compréhension pour autre chose, dans les ouvrages philosophiques,

---

<sup>103</sup> V, 35

<sup>104</sup> Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 131 ; Plutarque, *Lysandre*, XIV, 9 et XIX, 9-12 ; *Agésilas*, X, 9 et XV, 7. Plutarque attribue, quant à lui, l'usage de cet outil d'écriture à Héraclès. *Lycurgue*, XXX, 2.

<sup>105</sup> Denys d'Halicarnasse, *Démosthène*, 52 ; Quintilien, I, 1, 24-25. Voir Powell 1991, p.22.

ce qui suppose tout de même qu'elle ait été une pratique suffisamment répandue pour pouvoir servir ainsi d'exemple. On en trouve des traces déjà chez Platon et Aristote<sup>106</sup>, et beaucoup plus tardivement chez Cicéron<sup>107</sup>, Lucrèce<sup>108</sup>, Dion Chrysostome<sup>109</sup>, Plotin<sup>110</sup> et Alexandre d'Aphrodise<sup>111</sup> ; nous aurons l'occasion d'y revenir<sup>112</sup>.

---

<sup>106</sup> Platon, *Euthydème*, 279e ; *Hippias mineur*, 366c, Aristote, *Métaphysique* H, 2, 1042b17-18, etc.

<sup>107</sup> *De la nature des dieux*, II, 93 = Long et Sedley, 54M.

<sup>108</sup> *De la nature*, I, 823-829 ; 912-915 ; II, 688-694.

<sup>109</sup> Celui-ci place l'exemple dans la bouche de Diogène. *Discours X : Diogène ou des domestiques*, 28.

<sup>110</sup> *Ennéades* IV, 6, 2 ; VI, 1, 19, 25-30 ; 3, 2, 12-17.

<sup>111</sup> *De l'âme*, 84, 25-85, 5.

<sup>112</sup> Voir *infra*, p.185 sq.

### 2.3. L'usage politique et légal de l'écriture.

Malgré ces remarques sur le caractère oral des assemblées politiques à Athènes, certains chercheurs soutiennent que l'écriture a joué un rôle de premier plan dans les mutations politiques de l'Antiquité grecque, et principalement dans le développement de la démocratie athénienne<sup>113</sup>. Les Anciens eux-mêmes semblent reconnaître que la mise à l'écrit des lois de la cité est une réforme importante de la politique athénienne<sup>114</sup> ; il n'est pas banal que l'un des plus célèbres fragments de Solon mette en évidence le terme *égrapsa*, « j'ai écrit », ou pour reprendre les termes de Nicole Loraux, « j'ai agi par l'écriture<sup>115</sup> ». En effet, le fait de pouvoir recourir à l'écrit limite la part d'interprétation dans l'application des lois, comme le laisse entendre Aristote<sup>116</sup>. Toutefois, l'inscription des lois dans un lieu public ne signifie pas que les citoyens pouvaient les lire ; une telle écriture semble destinée à être vue plutôt que lue<sup>117</sup>, et ne suppose donc pas la diffusion à grande échelle de l'écriture. C'est le caractère public de l'inscription qui prime ici sur son contenu : l'essentiel est qu'il devient possible à tous de consulter les lois, à

---

<sup>113</sup> Morgan 1999, p.54. Harvey (1966, p.585-635) est assez nuancé à ce propos. Pour Burns (1981, p.371-387), cela ne fait aucun doute. Voir également Georgoudi (1992, p.242-246), qui remarque que l'accès des citoyens aux archives de Paros permet à ceux-ci de signaler à la cité les copies incorrectes, et que l'archivage est généralement perçu comme une sorte de garantie au bon fonctionnement de la cité. Ong (2002, p. 172) ajoute à cette liste le développement du commerce, de l'agriculture, etc. Goody (1979, p.56) remarque également l'influence de l'écriture sur le développement des États et sur le développement d'un répertoire culinaire plus vaste (1979, p.241-242).

<sup>114</sup> On notera cependant qu'Aristote, dans la *Constitution d'Athènes*, indique que la rédaction des lois est une pratique antérieure aux réformes de Solon ; c'était la responsabilité des thesmothètes (III, 4). Ce serait alors plutôt le fait de les avoir placées dans un lieu public sur des tables mobiles (et donc faciles à consulter) qui serait la réalisation majeure de Solon (VII, 1).

<sup>115</sup> Loraux 1992, p.95. Toutefois, cette interprétation paraît pousser un peu loin la valeur d'un simple aoriste ; elle serait plus appropriée s'il s'agissait d'un parfait.

<sup>116</sup> *Constitution d'Athènes*, XI, 1.

<sup>117</sup> Camassa 1992, p.151.

tout moment<sup>118</sup>, d'où l'importance d'interdire d'enlever les tablettes sur lesquelles la loi est inscrite<sup>119</sup>.

Mais l'inscription des lois n'est pas la seule nouveauté du droit à être liée à l'usage de l'écrit. Le droit serait également tributaire de l'écriture<sup>120</sup> en ce qu'il est énoncé de manière universelle. Eric Havelock a suggéré que l'écriture alphabétique était indissociable du développement de la pensée scientifique, puisque sans une certaine capacité d'abstraction, il est impossible de concevoir l'attribution de signes indépendants à des sons qu'on ne peut entendre de manière autonome en-dehors de la syllabe, les consonnes<sup>121</sup>. En ce sens, on remarque une telle capacité d'abstraction des consonnes dans le *Cratyle*, alors que Platon traite des qualités exprimées par les consonnes indépendamment des syllabes<sup>122</sup>. Si la position de Havelock concernant l'écriture alphabétique ne fait pas l'unanimité, de nombreux chercheurs s'entendent pour dire que l'écriture, en soi, témoigne d'une certaine capacité d'abstraction, puisque les symboles prennent la place de la parole prononcée<sup>123</sup>. L'écriture constituerait en ce sens une sorte de paradigme théorique permettant d'isoler des éléments, les lettres, du continuum du discours<sup>124</sup>. La conscience de cette relation entre la parole et l'écriture est déjà bien présente dans l'Antiquité<sup>125</sup>. Dans le cas de la loi, cette capacité d'abstraction se traduit par des

---

<sup>118</sup> Cela ne veut pas dire que l'inverse n'est pas vrai, comme en témoigne Plutarque (*Lycurgue*) : ainsi, on pourrait relier l'interdiction de Lycurgue de mettre les lois par écrit (XIII, 1) à la limitation de l'apprentissage de l'écriture chez les Spartiates (XVI, 10).

<sup>119</sup> Plutarque, *Périclès*, XXX, 1.

<sup>120</sup> Camassa (1992, p.142) remarque toutefois que la fixation de la loi par écrit suppose que le corpus de textes de loi ait d'abord été transmis oralement. Les nouvelles possibilités qu'entraîne l'usage de l'écriture dans le déroulement des procès ont été examinées par Maffi (1992). Goody (1986, p.164) remarque que la distinction entre l'aède et le rhapsode s'articule à peu près de la même manière que celle entre la lettre de la loi et l'esprit de la loi.

<sup>121</sup> Havelock 1986, p.60 ; Powell 1991, p.2-3.

<sup>122</sup> 426c *sq.* et 434d *sq.*

<sup>123</sup> Lentz 1989, p.4.

<sup>124</sup> Vegetti 1992, p.391.

<sup>125</sup> Aristote, *Sur l'interprétation*, I, 16a1-8 : « les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal », (trad. Dalimier) et 19-28.

prescriptions générales dont l'application n'est pas aussi systématique que leur ton impératif le laisse croire<sup>126</sup>.

Enfin, l'usage de l'écriture semble graduellement gagner les tribunaux. Les *mnêmones*, qui jouaient auparavant un rôle de mémorisation, sont chargés, au moins à l'époque d'Aristote, de prendre en note l'acte introductif du procès ainsi que la sentence<sup>127</sup>. Les parties devaient également fournir au greffier un procès-verbal de toutes les preuves dont elles prévoyaient se servir lors du procès ; et après le rétablissement de la démocratie en 403, une loi impose de ne présenter au tribunal que des témoignages écrits<sup>128</sup>. Cependant, de telles innovations ont une portée limitée, et l'idée selon laquelle un document écrit peut être facilement falsifié et n'a pas la même valeur que le témoignage oral est très répandue dans l'Antiquité<sup>129</sup> où aucun notaire ne garantit la valeur des contrats privés. On remarque dans les discours de Démosthène que la lecture d'un témoignage écrit n'est pas comptabilisée dans le temps alloué aux opposants<sup>130</sup>, ce qui témoigne de cette méfiance à l'égard de la preuve écrite. En ce sens, on remarque que les testaments pouvaient être faits oralement, devant deux ou trois témoins, si les circonstances l'exigeaient<sup>131</sup>.

S'il est assez certain que l'usage de l'écriture a eu un impact sur la structure des cités en Grèce et particulièrement sur les pratiques juridiques<sup>132</sup>, faut-il pour autant penser que la démocratie athénienne, par exemple, entraîne

---

<sup>126</sup> Goody (2007, p.159) donne l'exemple du commandement « tu ne tueras point », qui comporte dans les faits un certain nombre de restrictions portant sur les circonstances du meurtre : légitime défense, guerre, etc.

<sup>127</sup> Maffi 1992, p.191.

<sup>128</sup> Maffi 1992, p.195.

<sup>129</sup> Lentz 1989, p.71-89. Ainsi, Plutarque rapporte que la découverte de documents écrits incriminant Pausanias fit plutôt porter les soupçons sur Thémistocle, ce qui montre bien la méfiance qui entourait les preuves écrites. Voir *Thémistocle*, XXIII, 3-4.

<sup>130</sup> 45, 8 ; 47, 82.

<sup>131</sup> Sur le champ de bataille, par exemple. Voir Plutarque, *Coriolan*, IX, 3.

<sup>132</sup> Detienne 1988, p.15-17.

l'alphabétisation des citoyens et réciproquement<sup>133</sup> ? Et si oui, jusqu'à quel point ? La pratique de l'ostracisme est souvent citée pour soutenir la thèse d'une alphabétisation répandue, mais l'étude des *ostraca* portant le nom de Thémistocle montre que nombre d'entre elles ont été écrites par un petit nombre de mains, et qu'il est donc difficile d'arriver à une telle conclusion à partir de là<sup>134</sup>. Par ailleurs, la célèbre anecdote que rapporte Plutarque concernant Aristide va dans le même sens ; en effet, un paysan illettré, et qui ne l'avait pas reconnu, lui avait demandé d'inscrire son propre nom sur un tesson, ce qu'Aristide avait fait en toute honnêteté<sup>135</sup>. L'histoire est cocasse et flatteuse, mais montre la même chose que l'étude des *ostraca* portant le nom de Thémistocle. En effet, le cas de Thémistocle montre qu'un petit nombre de citoyens lettrés pouvait se regrouper pour accélérer la procédure d'ostracisme en préparant les votes à l'avance. Quant au récit de Plutarque, il montre qu'il était toujours possible pour un illettré de demander à quelqu'un d'autre d'écrire à sa place. Par conséquent la procédure d'ostracisme n'implique pas nécessairement l'alphabétisation massive des citoyens, et ce même si, dans son principe même, elle repose sur l'usage de l'écriture. L'élite, ou une minorité lettrée, peut toujours se charger des inscriptions, comme le suggèrent les *ostraca* de Thémistocle. Plus encore, la dernière anecdote témoigne de l'intégration des illettrés à la vie politique alors même qu'ils paraissent incapables d'exercer convenablement leur jugement pour prendre des décisions valables.

On remarque de la même manière que l'usage de contrats écrits n'implique pas nécessairement que l'on sache écrire. En effet, il est toujours possible de faire appel à un tiers pour signer lorsque les époux ou témoins ne peuvent pas le faire,

---

<sup>133</sup> Pour Burns (1981, p.371-387), il est certain que la société athénienne est une société lettrée. Voir aussi Detienne 1988, p.46, note 60.

<sup>134</sup> Pour Harvey (1966, p.591), cela montre que la pratique de l'ostracisme ne peut pas être considérée comme un témoignage que la démocratie athénienne supposait une certaine alphabétisation. Voir aussi Havelock 1982, p.101-102.

<sup>135</sup> Plutarque, *Vie d'Aristide*, VII, 6.

comme en témoigne cet extrait d'une convention matrimoniale : « Moi, Dionysos fils d'Hermaiskos, j'ai signé pour lui, lui-même ne sachant pas écrire<sup>136</sup>. »

---

<sup>136</sup> Papyrus Tebtynis no. 104 (22 février 92 av. J.-C.). Voir Legras 2007, p.116.

#### 2.4. La lecture à voix haute.

Si l'acte d'écriture et tout ce qui s'y rapporte a ainsi beaucoup intéressé les chercheurs ces dernières années, il n'en va pas de même de l'autre côté de la communication écrite, la lecture, dont la pratique est moins abondamment documentée<sup>137</sup>. Seule, la question de la lecture silencieuse — ou plutôt de son absence — dans l'Antiquité a fait couler beaucoup d'encre au cours du XX<sup>e</sup> siècle et n'est toujours pas résolue une fois pour toutes — possiblement parce que, comme le remarque Emmanuelle Valette-Cagnac, cette dichotomie ne permet pas de rendre compte de tous les usages de la lecture<sup>138</sup>. Or, cette question est essentielle à la bonne compréhension de la cohabitation de la tradition orale et de l'écriture dans la société grecque. En effet, si la lecture y était surtout orale, ce dont témoignent les verbes employés pour désigner la lecture (νέμω, ἀνανέμω, ἀνανέμομαι, λέγω, ἀναλέγομαι, ἐπιλέγομαι et ἀναγιγνώσκω)<sup>139</sup>, on pourrait supposer que l'écriture n'est pas affranchie de sa vocalisation, et a surtout une fonction d'aide-mémoire, ou de « transcription », au sens où l'emploient Gregory Nagy et Florence Dupont. Il n'y aurait pas alors de texte sans communauté d'auditeurs, et c'est d'ailleurs une telle idée que l'on retrouve dans les *Mémorables* de Xénophon<sup>140</sup>, ou que l'on observe dans le *Phèdre*<sup>141</sup> : la lecture est une activité sociale. L'idée même selon laquelle la lecture muette était pratiquement impossible dans l'Antiquité, notamment à cause de l'absence

---

<sup>137</sup> Svenbro 1988, p.6.

<sup>138</sup> Valette-Cagnac 1997, p.305.

<sup>139</sup> Nous devons l'étude de ces divers termes à Svenbro (1988, p.44). À cette liste il faut ajouter ἐντυγχάνω (p.28, n.67).

<sup>140</sup> I, 6, 14 : « Quant aux trésors des hommes d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage (κατέλιπον ἐν βιβλίῳ γραψαντες), que je les parcours en compagnie de mes amis (σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) ; et si nous voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et tenons pour un profit immense d'être amis les uns des autres (καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, εἰν ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα). » (trad. Dorion)

<sup>141</sup> La mise en scène du dialogue ne montre-t-elle pas Socrate et Phèdre lisant ensemble le discours de Lysias sous le platane ? Voir 228d sq.

d'espaces séparant les mots les uns des autres et de signes diacritiques<sup>142</sup>, a longtemps été admise comme vraisemblable, surtout sur la base du passage des *Confessions*<sup>143</sup> où Augustin s'étonne de voir Ambroise lire sans le moindre son<sup>144</sup>.

Cette hypothèse, bien qu'elle ait connu une bonne fortune dans la littérature<sup>145</sup>, a été rejetée grâce à des études portant notamment sur les *Cavaliers* d'Aristophane et sur l'*Hippolyte* d'Euripide, deux pièces qui comportent une scène au cours de laquelle un personnage lit sur scène, et est questionné sur sa lecture par les personnages qui l'entourent. Évidemment, ni le comique causé par l'ignorance du contenu de l'oracle dans la pièce d'Aristophane, ni l'intervention du chœur pendant que Thésée lit la lettre de Phèdre ne peuvent avoir de sens si le public ne conçoit pas qu'on puisse lire sans parler : il serait alors invraisemblable que les autres personnages ne soient pas mis au courant du contenu des textes en même temps que celui qui les lit. Dans le même sens, l'interdiction faite à tout autre que celui qui les consulte de savoir ce qui a été lu dans les *Livres Sibyllins* suppose la possibilité de la lecture silencieuse<sup>146</sup>. D'autres indices tirés de Quintilien<sup>147</sup>, de Plutarque<sup>148</sup> et de la vie d'Auguste, de Suétone<sup>149</sup>, ont permis de compléter le

---

<sup>142</sup> Svenbro (1988, p.54) remarque ainsi que cette difficulté liée à la *scriptio continua* contribue à rendre la lecture à voix haute presque nécessaire, et donne plus tard l'exemple plus éclairant de la première phrase de *Zazie dans le métro*, de Queneau : « Doukipudonktan », qui pose problème au lecteur contemporain, obligé de faire intervenir sa voix pour déchiffrer un texte phonétique et continu qu'il n'a pas l'habitude de lire, ce qui ne signifie pourtant pas que la *scriptio continua* est un obstacle insurmontable à la lecture silencieuse ; seulement, cette dernière nécessité dans ce contexte plus de pratique (p.184-186).

<sup>143</sup> *Confessions* VI, 3, 3.

<sup>144</sup> C'était l'interprétation de Balogh, qui même dans le cas de ce passage précis ne fait pas l'unanimité. Thompson met en doute cette impossibilité à partir du même extrait : si Ambroise lit silencieusement, c'est parce que c'était courant. Voir Thompson 1962, p.71. De la même manière, Bernard Knox explique l'étonnement d'Augustin par son origine modeste et provinciale. Voir Knox 1968, p.422.

<sup>145</sup> Par exemple, voir Donoghue 1996, p.150 ; Nagy 2000, p.186, cite Blum 1977, p.45 note 2, sans le reprendre ; Ong 2002, p.113.

<sup>146</sup> IV, 5-6.

<sup>147</sup> *Institutions oratoires*, I, 1, 33-34.

<sup>148</sup> César lisant silencieusement une lettre, dans *Brutus* (V, 3).

<sup>149</sup> 39.

tableau et d'établir à tout le moins que si la lecture se faisait à voix haute dans l'Antiquité, ce n'était pas parce qu'il était impossible de lire silencieusement<sup>150</sup>, puisqu'une lecture à haute voix fluide suppose que le lecteur ait lu à l'avance les mots qui suivent celui qu'il est en train de prononcer, afin de donner à la phrase les intonations correctes, et est par conséquent logiquement postérieure à la lecture silencieuse qui ne présuppose pas la connexion de la voix et du texte<sup>151</sup>. En outre, Quintilien oppose la lecture à la parole vivante du maître, ce qui n'aurait pas beaucoup de sens si la lecture était toujours faite à voix haute :

Bien plus, lui-même, il doit chaque jour parler une fois, ou mieux, plusieurs fois, afin que ses auditeurs emportent avec eux ses paroles. Sans doute la lecture fournit-elle en effet assez d'exemples à imiter, mais la parole vivante est, comme on dit, un aliment plus nutritif, surtout quand c'est celle d'un maître pour qui ses élèves, s'ils sont bien formés, ont et de l'affection et du respect<sup>152</sup>.

Il faut dès lors admettre que c'est par choix que la lecture pouvait se faire à haute voix<sup>153</sup>. Ici, le fait de concevoir que la cohabitation de la tradition orale et de la tradition écrite dans l'Antiquité a eu pour effet une présence de la parole dans l'écrit et de l'écrit dans la parole permet de mieux saisir un tel choix, du moins pour nous qui n'avons plus l'habitude de lire à voix haute et en commun. Les inscriptions témoignent de cette mise en son de l'écriture, prévue par celui qui écrit, par le biais d'énoncés à la première personne du singulier, qui n'ont de sens que si le lecteur prête sa voix au texte qu'il lit — mieux, à son scripteur<sup>154</sup>. Par ailleurs, tout un ensemble de facteurs a pu influencer cette prédilection des Anciens pour la lecture à voix haute, notamment la rareté des ouvrages qui mène à

---

<sup>150</sup> Voir Knox 1968, p.421-436 ; Gilliard 1993, p.689-694. Svenbro se porte également à la défense de l'existence de la lecture silencieuse dès au moins le V<sup>e</sup> siècle. Voir Svenbro 1996.

<sup>151</sup> Gavrilov 1997, p.59-60.

<sup>152</sup> *Institutions oratoires*, II, 6-8, trad. Cousin.

<sup>153</sup> Calinescu 1993, p.181.

<sup>154</sup> Svenbro 1988, p.51-55. C'est en se faisant ainsi le serviteur du scripteur, celui qui subit son écriture, que le lecteur était quelquefois défini dans l'Antiquité à l'aide de termes injurieux (*καταπύγων*, *pedicor*, etc.), à la manière de l'éromène qui cède trop souvent ou à trop d'éraustes (p.212-213).

les partager dans un cadre où le support, papyrus ou parchemin, est coûteux, et où les livres sont forcément copiés à la main ; et l'héritage d'une tradition d'écoute en groupe, liée aux aèdes et aux rhapsodes, qui rend le fait de se « faire faire la lecture » tout à fait naturel. C'est possiblement ce goût pour l'écoute qui explique que l'on demande à un tiers de lire lorsque c'est possible, comme c'est le cas au début du *Théétète*, où Euclide demande à son esclave de prendre le livre et faire la lecture du dialogue qu'il a pris en note, plutôt que de le lire lui-même à son visiteur (« ὁ παῖς ἀναγνώσεται [...] παῖ, λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε<sup>155</sup> »). On trouve ailleurs chez Platon la trace de ce goût pour la lecture en commun dans la société athénienne, puisque les parents de Lysis demandent à celui-ci de leur faire la lecture<sup>156</sup>. De même, Plutarque rapporte qu'Alexandre avait l'habitude de lire en compagnie d'Héphaestion<sup>157</sup>. Les Anciens ne lisaient toutefois pas toujours en groupe ; Caton le Jeune, par exemple, lisait seul les dialogues de Platon<sup>158</sup>, et Brutus lisait également en solitaire<sup>159</sup>.

\*\*\*

L'examen de la recherche récente sur les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans l'Antiquité montre ainsi que l'apparition de l'écriture n'a pas eu pour effet de rendre caduques les technologies orales, et que l'on trouve en général une préférence marquée pour l'oralité à la fois en ce qui concerne l'éducation, la politique et le droit. Cependant, l'écriture ne paraît pas toujours subordonnée à sa vocalisation, et elle a des effets réels et reconnus sur le fonctionnement de la

---

<sup>155</sup> 143b3-c6.

<sup>156</sup> 209a-b : « Lorsqu'ils [les parents de Lysis] veulent qu'on leur fasse la lecture ou qu'on écrive pour eux, tu es, m'est avis, la première personne de la maison à qui ils le demandent. (ὅταν γὰρ βούλωνται αὐτοῖς τινα ἀναγνώσθηναι ἢ γραφῆναι, σέ, ὡς ἐγὼμαι, πρῶτον τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐπὶ τοῦτο τάττουσιν) » (trad. Dorion)

<sup>157</sup> *Alexandre*, XXXIX, 8.

<sup>158</sup> Plutarque, *Caton le Jeune*, LXVIII, 2 ; LXX, 2.

<sup>159</sup> Plutarque, *Brutus*, XXXVI, 4.

société antique. C'est dans un tel contexte que s'expriment les critiques et les pratiques de l'écriture dans la tradition philosophique grecque.

### 3. LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE DE L'ÉCRIT.

Quoiqu'il puisse paraître curieux de critiquer l'usage d'une technologie qu'on utilise, les textes philosophiques de l'Antiquité regorgent de critiques liées à l'usage de l'écriture. Même si ses critiques sont les plus connues, il n'y a pas que Platon qui s'insurge contre les méfaits de l'écriture ; tous, à divers degrés, ont quelque chose à lui reprocher, même Aristote. Athénée, dans les *Déipnosophistes*, qualifie les gros livres de grands maux<sup>1</sup>. Les critiques adressées à l'écrit ne sont pas non plus les mêmes selon qu'on se place du point de vue du lecteur ou de l'auteur ; autrement dit, les critiques de la lecture ne sont pas toujours les réciproques des critiques de l'écriture. Nous examinerons donc séparément ces deux aspects de l'usage de l'écriture. Par ailleurs, les auteurs de l'Antiquité ne se contentent pas de critiquer les technologies écrites : ce jugement est souvent concomitant à une défense des technologies orales qu'elles tendent à remplacer. En ce sens, on remarquera qu'en général, c'est en tant qu'elle remplace les technologies de l'oralité et non pour elle-même que l'écriture est conspuée par les philosophes grecs, ce qui implique une critique particulièrement virulente de la lecture.

À priori, pour les Anciens, l'écriture est susceptible de transmettre un savoir ; on peut apprendre quelque chose en le lisant, et on trouve des exemples de

---

<sup>1</sup> III, 72a.

tels apprentissages dans les ouvrages des philosophes<sup>2</sup>. La transmission de connaissances fait en quelque sorte partie de la nature de l'écriture. On retrouve la même idée chez Platon, quoiqu'elle soit présentée de façon polémique, dans l'*Euthydème* : si Euthydème peut affirmer à Clinias que celui qui sait lire et écrire connaît ce que le maître dicte, dès lors que la dictée est composée de lettres, c'est parce que l'écriture peut comporter un certain savoir<sup>3</sup>. La conception selon laquelle la connaissance que permet l'usage de l'écrit n'est pas différente de la connaissance technique de l'écriture est d'ailleurs exploitée ailleurs dans le corpus platonicien<sup>4</sup>.

Il faut également souligner que tous les écrits ne sont pas sur un pied d'égalité du point de vue des philosophes ; le caractère néfaste de la transmission écrite du savoir est d'autant plus grand qu'il s'agit d'une connaissance fondamentale. Ainsi, il serait étonnant que Platon s'attaque de manière aussi virulente aux ouvrages de cuisine, par exemple le livre (συγγραφή) de Mithaecos dont il est question dans le *Gorgias*<sup>5</sup>, qu'aux écrits philosophiques ou sophistiques, par exemple la *Vérité* de Protagoras qui est discutée dans le *Théétète*<sup>6</sup>. C'est donc plutôt à la lecture et à l'écriture d'ouvrages philosophiques que la plupart des philosophes s'en prennent.

---

<sup>2</sup> Platon montre ainsi que même Socrate cherche à s'instruire par le biais de la lecture. Voir *Gorgias* (462b) où il lit un ouvrage de Polos, et *Phédon* (98b-c) où il lit un livre d'Anaxagore : « Aussi, c'est tout plein de zèle (σπουδή) que je pris son livre (τὰς βίβλους), et je le lus (ἀνεγίνωσκον) aussi rapidement que j'en étais capable, afin d'acquérir au plus vite la science du meilleur et du pire (ἵν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον). » (trad. Dixsaut) Le fait que la tentative de s'instruire de Socrate se solde, dans ce cas, par un échec, ne met pas en cause la conception commune qui est énoncée dans ce passage et suivant laquelle il devrait être possible de s'instruire par la lecture. On retrouve cette même idée concernant l'utilité de l'écriture pour acquérir des savoirs par exemple chez Xénophon, *Art de la chasse* XIII, 7 ; voir aussi [Platon], *Axiochos*, 371a.

<sup>3</sup> 276c-277b.

<sup>4</sup> *Théétète*, 198e-199a. Nous aurons l'occasion de discuter de cette compréhension technique de la connaissance de l'écriture plus tard. Voir *infra*, p.84.

<sup>5</sup> 518b.

<sup>6</sup> 161c.

### 3.1. *La critique de la lecture.*

Les différentes critiques adressées à la lecture sont surtout liées à l'apprentissage par le biais de la lecture, autrement dit, elles sont destinées à l'usage de l'écriture qui semble le plus devoir remplacer les technologies orales, en ouvrant des possibilités similaires. C'est l'utilisation de l'écriture en vue de la transmission de connaissances qui pose problème. Quoiqu'ils aient conscience que la lecture peut poser des problèmes de déchiffrement résultant de la qualité de la calligraphie — n'oublions pas qu'il s'agit toujours d'ouvrages manuscrits, sans espaces entre les mots ni signes diacritiques ; même le sens dans lequel on doit écrire et lire n'est pas encore établi par convention, de sorte que le lecteur doit trouver seul s'il doit lire de gauche à droite ou de droite à gauche —, le simple fait de savoir décoder des caractères qu'ils savent purement contingents ne représente pas l'essentiel des critiques que les Anciens adressent à la lecture, même s'il en est l'aspect le plus évident. L'absence de contrôle de l'écrivain sur le moment auquel le destinataire lira enfin son ouvrage ou sa lettre, s'il contribue à la conception selon laquelle l'écriture n'est pas sûre<sup>7</sup>, n'en est pas non plus un aspect central. Les problèmes que la tradition philosophique grecque juge inhérents à la lecture sont essentiellement des problèmes de compréhension et d'application des connaissances qui peuvent avoir été écrites et se retrouver dans les mains d'un lecteur, que celui-ci soit compétent ou non et qu'il soit capable ou non d'en faire une interprétation valide, ainsi que des problèmes liés à l'adéquation de l'énoncé écrit à la vérité, ce qui va bien au-delà de la simple erreur de lecture mais qui n'est pas un problème exclusif à l'écriture. Ainsi, la tradition philosophique grecque semble à première vue reprocher aux livres d'être inutiles sur le chemin de la sagesse, et pire, d'être susceptibles de nuire à l'apprentissage.

---

<sup>7</sup> On trouve un exemple de ce manque de diligence du lecteur, ayant des effets catastrophiques, chez Plutarque, *Pélopidas*, X, 8-9, et *Marcellus*, IV, 4-5.

### 3.1.1. *La lecture ne mène pas à la sagesse.*

La plupart des philosophes de l'Antiquité s'entendent à ce propos : il ne suffit pas de posséder des livres ou de lire pour être sage. Cette critique repose sur deux idées. D'une part, la simple présence de livres n'en implique aucunement la lecture<sup>8</sup>. Les livres sont des objets dispendieux : on rapporte par exemple que Dion avait payé cent mines pour se procurer trois livres, à la demande de Platon<sup>9</sup>. D'un point de vue matériel, ce sont des objets précieux, et prêter un livre est considéré comme un geste de grande générosité<sup>10</sup>. Un étalage de somptueuses reliures ou de livres « bien copiés<sup>11</sup> » a également pour effet de nourrir le prestige d'une bibliothèque et par extension la réputation de lettré de celui qui la possède<sup>12</sup>, et dans certains cas des livres sacrés sont conservés précieusement en tant qu'objets sacrés et non en tant que textes, ou encore sont perçus comme dotés de pouvoirs magiques ou religieux<sup>13</sup>. Le livre en tant qu'objet matériel est tout à fait distinct du livre en tant qu'objet intellectuel. D'autre part, et c'est là une lacune plus

---

<sup>8</sup> On n'a qu'à penser ici au fameux *Contre un ignorant bibliomane* de Lucien de Samosate.

<sup>9</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 199.

<sup>10</sup> Philostrate, *Vies des sophistes*, 604 ; Plutarque, *Lucullus*, XLII, 1 : « En revanche, le soin qu'il prit des livres est bien digne d'admiration et mérite qu'on en parle. Il en rassembla beaucoup, fort bien copiés, et l'usage qu'il en fit fut plus noble encore que leur acquisition, car il ouvrit ses bibliothèques à tous. » (trad. Ozanam)

<sup>11</sup> Plutarque, *Lucullus*, XLII, 1 (dont on trouve d'ailleurs la trace plus tôt dans le texte, en I, 4-8).

<sup>12</sup> Lardet 2007, p. 509. Voir par exemple Philostrate, *Vies des sophistes*, 618, où un sophiste est reconnu comme tel grâce à ses livres. Plutarque mentionne quant à lui un débat à propos de l'authenticité d'écrits anciens qui joue sur cet usage des livres. Voir *Numa*, I, 2 : « Mais un certain Clodius [...] affirme que les écrits anciens disparurent lors du sac de Rome par les Gaulois ; ceux que l'on montre aujourd'hui seraient des faux, fabriqués pour flatter certains personnages qui voulaient s'introduire de force dans les premières familles et les maisons les plus en vue, alors qu'ils n'y avaient aucun droit. » (trad. Ozanam)

<sup>13</sup> On peut penser aux récits peut-être légendaires de la bibliothèque d'Aristote, enterrée par un de ses successeurs pour assurer sa conservation. Strabon, XIII, 608 ; Plutarque, *Scylla*, 26. Athénée, I, 3a, contredit cette histoire. De même, Plutarque rapporte l'existence d'oracles très anciens conservés par les prêtres de Delphes. Voir *Lysandre*, XXVI, 3-5. Voir aussi Goody 2007, p.222, et Ong 2002, p.92, qui renvoie aux cultes des cargos — et des divers papiers qu'ils contiennent.

considérable, le texte ne se donne pas à comprendre facilement de lui-même<sup>14</sup> et n'en a pas non plus le devoir, puisque les savoirs sont le plus souvent perçus comme l'apanage d'un groupe spécifique qui en interdit la communication aux profanes<sup>15</sup>. La lecture ne mène donc pas forcément à la connaissance dans la mesure où le lecteur n'a qu'un accès très restreint à la pensée de l'auteur, comparativement à ce qu'il pourrait tirer de celui-ci en personne. Comme l'observe Socrate dans le *Parménide*,

Je comprends, Parménide [...] que Zénon désire être inséparable de toi non seulement en amour, mais aussi par son oeuvre écrite. D'une certaine façon, en effet, il a écrit la même chose que toi, mais, en retournant l'argumentation, il essaie de nous faire accroire qu'il dit autre chose [...] et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose. C'est par-dessus nos têtes, à nous autres, que paraissent se répondre vos arguments. [...]

— Oui, Socrate, reprit Zénon. Mais tu n'as pas bien saisi le vrai dessein de mon livre<sup>16</sup>.

La lecture ne peut donc pas non plus suffire à elle seule à l'apprentissage de la vie philosophique ou politique<sup>17</sup>, contrairement à l'enseignement oral qui n'a pas besoin d'adjuvants. Ces deux critiques sont en quelques sortes reliées, dans la mesure où il en ressort l'opinion selon laquelle le livre est un objet inutile, qu'il soit lu ou non, et donc à la fois dans sa matérialité et en tant qu'objet intellectuel.

---

<sup>14</sup> Platon, *Lettre VII*, 341c-e; 343b-344a ; voir *infra* p.86. La même idée se retrouve dans [Platon], *Lettre II*, 314a-c : « Prends garde pourtant que cela ne tombe jamais dans l'oreille de gens non avertis [...] Or, la plus grande sauvegarde, c'est de ne pas écrire, mais d'apprendre par coeur, car il est impossible d'empêcher ce qui est écrit de tomber dans le domaine public. Voilà pourquoi je n'ai rien écrit, moi, sur ces questions ; de Platon, il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas non plus. » (trad. Brisson)

<sup>15</sup> On peut penser ici à la loi hippocratique en ce qui concerne la médecine. Aristophane montre bien le caractère initiatique du savoir philosophique dans les *Nuées*, en le caricaturant un peu sans doute.

<sup>16</sup> *Parménide*, 128a-b, trad. Brisson. La suite du texte expose les raisons pour lesquelles Socrate n'a pas bien saisi le texte ainsi que les éclaircissements de Parménide, illustrant ainsi l'incapacité de l'ouvrage écrit à véritablement répondre aux questions du lecteur et la nécessité de faire appel à son auteur pour le comprendre.

<sup>17</sup> Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 1 ; Platon, *Phèdre*, 228a-c ; Arrien, *Entretiens*, I, 4, 6-10 ; I, 4, 15-23 ; I, 4, 28 ; I, 10, 8 ; I, 26, 16-18 ; II, 16 ; II, 17 ; II, 19 ; II, 21 ; III, 2 ; III, 23 ; IV, 4, 4 ; 18 ; 21 ; Diogène Laërce, VI, 48 ; VI, 95.

### 3.1.1.1. *Les livres d'apparat.*

La critique de ceux qui se font passer pour savants en faisant étalage de leur ressemblance externe avec les véritables philosophes mène à une certaine méfiance à l'égard du livre, puisque si celui-ci est l'un des attributs principaux des philosophes<sup>18</sup>, il devient difficile de distinguer le vrai philosophe du faux à l'aide de ce critère. La présence de livres et tout spécialement la munificence de la bibliothèque n'est donc pas un gage de qualité pour celui qui cherche un maître compétent ; on acceptera à la rigueur le livre écrit recto-verso, plus économique, et qui ne peut donc être en lui-même prestigieux<sup>19</sup>, le livre réparé<sup>20</sup>, ou encore les supports plus fantaisistes qui, contrairement au parchemin, ne montrent pas un étalage indu de richesses et mettent davantage en valeur le contenu intellectuel de l'écrit<sup>21</sup>. L'importance du support n'est pas négligeable à une époque où celui-ci était susceptible d'impressionner : c'est le cas du papyrus<sup>22</sup>, mais aussi des tablettes d'onyx et de crystal sur lesquelles Cléopâtre, dit-on, écrivait ses lettres d'amour à Antoine<sup>23</sup>. L'achat de livres chers que les doxographes attribuent aux

---

<sup>18</sup> Lucien, *Vies de philosophes à vendre*, 9 ; *Les ressuscités ou le pêcheur*, 45, qui montre que l'absence de livre contribue à la découverte de l'imposteur : « Valets, ramassez la besace que le Cynique a jetée dans la déroute. Allons ! que je voie le contenu. Sans doute des lupins, un livre (βιβλίον), ou du pain de simple farine ? UN SERVITEUR. Non. Mais voici de l'or, du parfum, un rasoir, un miroir, des dés. » (trad. Bompaigne) Voir également *Hermotimos*, 1 ; Diogène Laërce, I, 43 ; IV, 31-32 ; sans oublier le début du *Phèdre* où Socrate cherche à convaincre Phèdre de lui lire le discours de Lysias, 228a-c.

<sup>19</sup> Lucien, *Vies de philosophes à vendre*, 9 : « Ta besace devra être pleine de lupins et de livres écrits recto-verso. » (trad. Bompaigne)

<sup>20</sup> *Lettres de Diogène*, 33, 1 : « J'étais assis au théâtre à coller de petits livres (βιβλίδια) ; survint Alexandre, le fils de Philippe, qui s'arrêta juste en face, près de moi, et m'ôta mon soleil. Ne pouvant plus distinguer les déchirures des livres (βιβλιδίων), je levai les yeux et m'aperçus alors que c'était lui qui était là. » (trad. Rombi et Deleule)

<sup>21</sup> On pense ici à Cléanthe, qui prenait des notes sur des os et des crânes de bœufs. Diogène Laërce, VII, 174.

<sup>22</sup> Plutarque, *Agésilas*, XXXVI, 11.

<sup>23</sup> Plutarque, *Antoine*, LVIII, 9.

philosophes<sup>24</sup> est difficile à concilier avec certaines vues philosophiques concernant les biens matériels. Tout cela explique que la bibliothèque prend quelquefois une dimension symbolique démesurée, qui n'est pas sans rappeler les pouvoirs magiques attribués à l'écriture dans des sociétés orales<sup>25</sup>. Le meilleur exemple en est sans doute les récits entourant la transmission de la bibliothèque d'Aristote<sup>26</sup>, dont nous savons par Diogène Laërce qu'elle a été léguée à l'intérieur de l'école péripatéticienne<sup>27</sup>.

On retrouve trois récits principaux de la transmission de la bibliothèque d'Aristote<sup>28</sup>. Celui de Strabon met en scène les descendants de Nélée, qui, après avoir hérité de la bibliothèque d'Aristote et de Théophraste, ont conservé les livres sous clé avant de les cacher dans un souterrain, puis de les vendre à un prix très élevé, malgré le mauvais état dans lequel ils se trouvaient à cause des vers et de l'humidité. Celui de Plutarque, similaire à celui de Strabon, montre que les descendants de Nélée, inconscients de la valeur de leur héritage, n'en ont pas pris soin, de sorte que même le Lycée n'avait des ouvrages d'Aristote que des exemplaires incorrects et abîmés. Cependant, Athénée rapporte que cette même bibliothèque fut vendue par les descendants de Nélée à Ptolémée Philadelphe, sans en préciser les circonstances.

Ces trois récits montrent que la bibliothèque possédait à la fois une valeur symbolique et une valeur marchande importantes, en plus de la valeur philosophique que Théophraste et Nélée semblent lui avoir accordée. La valeur

---

<sup>24</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, III, 17 ; Diogène Laërce, IV, 4 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 199.

<sup>25</sup> Voir à ce propos Goody 2007, p.222, et Ong 2002, p.92, à propos des cultes des cargos — et des divers papiers qu'ils contiennent.

<sup>26</sup> Il s'agit d'Athénée, I, 3a ; de Strabon, XIII, 1, 54 ; et de Plutarque, *Sylla*, 26, 468a.

<sup>27</sup> V, 12-13 et 51-57.

<sup>28</sup> Nous n'examinerons pas ici la véracité de ces récits : quoi qu'il en soit du véritable destin de la bibliothèque d'Aristote, la valeur accordée aux livres dans les récits n'en demeure pas moins légitime. Certains chercheurs récents seraient d'ailleurs enclins à accepter la théorie de la disparition des ouvrages au III<sup>e</sup> siècle dans la mesure où certains titres communément inclus dans le corpus aristotéliens sont absents des listes d'ouvrages de l'époque, celles de Diogène Laërce par exemple (voir Lord 1986, p.139).

symbolique des livres en tant qu'objets n'est que très peu dépendante de leur valeur intellectuelle en tant que livres, ce qui explique le comportement des héritiers de Nélée dans le récit de Strabon et leur réticence à s'en défaire bien qu'ils n'en fassent aucun usage : leur incompréhension de ses ouvrages ne les empêche pas de les traiter comme des objets précieux. Tant et aussi longtemps que la bibliothèque était transmise par l'héritage, sa valeur était en quelque sorte rehaussée par la qualité de ses propriétaires successifs, un peu comme les dons que l'on fait remonter jusqu'aux dieux chez Homère et auxquels ce parcours confère, suivant l'heureuse expression de Scheid-Tissinier, une valeur mythique<sup>29</sup> ; et même après qu'elle ait été vendue, l'importance accordée à son origine lui confère une valeur qui n'est pas qu'intellectuelle ou marchande, ce qui explique sans doute le fort prix auquel elle a pu être vendue malgré l'état lamentable dans lequel elle se trouvait. La comparaison avec les dons homériques s'arrête cependant ici, car en principe dès le moment où la bibliothèque est vendue, elle devrait perdre toute valeur symbolique ; l'échange commercial suppose en effet que l'objet est remplaçable, ce qui ne semble pas s'être produit avec la bibliothèque d'Aristote puisque l'on continue de rappeler la valeur de ses propriétaires successifs après qu'elle ait été vendue. Il semble même que l'interruption de la transmission et la perte des livres ait contribué à augmenter sa valeur symbolique et marchande.

Autrement dit, le livre a une certaine valeur intellectuelle, mais celle-ci est susceptible d'échapper à son propriétaire, qui peut en revanche être sensible à sa valeur symbolique ou à sa valeur marchande. Les récits entourant la transmission de la bibliothèque d'Aristote montrent bien que le livre a une existence propre en tant qu'objet, séparée de son contenu philosophique, et qu'il n'implique pas l'existence d'un lecteur. Lynch remarque d'ailleurs que si la bibliothèque d'Aristote avait une telle importance aux yeux des membres du Lycée, c'est que contrairement à Platon qui pouvait léguer à l'Académie une propriété, Aristote

---

<sup>29</sup> C'est le cas par exemple des chevaux de Trôs, *Iliade*, V, 265-267. Voir Scheid-Tissinier 1994, p.54 sq.

était un métèque et ne pouvait par conséquent posséder de propriété à Athènes<sup>30</sup>, ce qui montre bien que c'est la nature matérielle de la bibliothèque qui est en jeu ici. Bien que Plutarque souligne dans son récit que cette disparition de la bibliothèque d'Aristote privait le Lycée de « bonnes copies » de certains traités et le laissait en quelque sorte orphelin, Lynch remarque qu'il est peu vraisemblable que la bibliothèque de Nélée ait été constituée des uniques copies existantes des ouvrages d'Aristote, et par conséquent que ce n'est pas l'impossibilité absolue de les lire qui posait problème aux péripatéticiens, ceux-ci en possédant sans doute des copies personnelles<sup>31</sup>. En tant qu'objets intellectuels, ces ouvrages étaient peut-être accessibles ; mais ils n'avaient aucune valeur symbolique, contrairement aux copies ayant appartenu à Aristote puis à Théophraste.

On peut y voir une certaine similitude avec le récit de Diogène Laërce concernant l'oeuvre d'Héraclite, écrite volontairement de manière obscure et placée dans un temple, ce qui en fait en quelque sorte un livre que l'on assimile au sacré<sup>32</sup>. Héraclite, rappelons-le, appartenait à une grande famille sacerdotale, ce qui peut expliquer le caractère religieux de son livre dans ce récit. Il est possible que les ouvrages d'autres philosophes de la même période aient été traités de façon similaire, car ils sont plusieurs à s'enraciner dans la tradition religieuse<sup>33</sup>. Quant à Anaxagore, son traité sur la lune ne pouvait être lu que par des initiés ou par des personnes de confiance<sup>34</sup>. Le livre se retrouve ici encore traité davantage comme un objet ayant une valeur magico-religieuse que comme un texte ayant une valeur

---

<sup>30</sup> 1972, p.96.

<sup>31</sup> Lynch 1972, p.148. La remarque de Plutarque, toutefois, laisse entendre que peut-être ces copies personnelles étaient tout simplement de mauvais exemplaires, mal écrits et contenant davantage d'erreurs de copistes. Voir *infra*, p.100.

<sup>32</sup> Diogène Laërce, IX, 5-6.

<sup>33</sup> Empédocle était considéré comme capable de ressusciter les morts (voir DK 21 B 111), et Démocrite avait été le disciple de mages et de Chaldéens (D. L. IX, 34 = DK 68 A 1) ; voir Robin 1973, p.124 et 138. Quant à Pythagore, Diogène Laërce (VIII, 11) rapporte que ses disciples le prenaient pour un dieu et que selon certains, il tenait sa doctrine d'une prêtresse de Delphes (VIII, 8 = DK 14 A 3) ou des prêtres égyptiens (VIII, 3). Voir Vernant et Vidal-Naquet, 1990, p.216.

<sup>34</sup> Plutarque, *Nicias*, XXIII, 3.

intellectuelle. Caché dans un temple, écrit dans une langue obscure, il est un objet sacré qui n'a en aucun cas besoin d'un lecteur pour avoir une valeur, quelle qu'elle soit.

Certains, à l'instar de Cornford, pourraient être tentés d'expliquer ce récit du fait que chez les philosophes dits présocratiques, la philosophie n'est pas encore affranchie de la pensée mythique. Cependant, la similitude avec la bibliothèque d'Aristote cachée dans les souterrains montre que dans le cas d'Héraclite et d'Anaxagore, c'est plutôt le livre en tant qu'objet matériel ayant une valeur symbolique qui appartient encore à la sphère religieuse, et non son contenu intellectuel, et ce, bien après que la philosophie se soit éloignée du religieux. On retrouve d'ailleurs chez Aulu-Gelle encore la mention d'un livre qui se trouve dans un temple, et qu'on peut consulter<sup>35</sup> ; ce qui montre que le livre a encore à la fois une valeur en tant qu'objet sacré et en tant qu'objet intellectuel bien plus tard dans l'Antiquité.

Le livre s'attire également les critiques des stoïciens en tant qu'objet, et ce, bien que l'écriture puisse servir d'exercice pour celui qui progresse, comme en témoigne Marc-Aurèle, qui l'utilise à des fins d'introspection et dont les *Pensées* sont d'ailleurs « un recueil de notes strictement personnelles et privées<sup>36</sup> », comme en témoignent les différents titres que lui donnent les manuscrits et qui mentionnent qu'il s'agit d'écrits destinés à lui-même<sup>37</sup>. Car dans une doctrine dans laquelle le bonheur peut être atteint lorsque nous avons le souci de ce qui dépend de nous — et qui se limite à l'usage de nos représentations, autrement dit à notre perception des choses — et que nous sommes indifférents face à ce qui ne dépend pas de nous — confort matériel, regard des autres —, l'écrit doit être considéré par

---

<sup>35</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 21.

<sup>36</sup> Hadot 1997, p.52.

<sup>37</sup> On consultera avec profit Hadot (1997, p.52-53) qui inventorie ces différentes manières d'exprimer cette idée : εἰς ἑαυτόν, καθ' ἑαυτόν, *ad seipsum*, etc. Marc-Aurèle utilise par ailleurs le terme ὑπομνημάτια, un diminutif du terme ὑπομνήματα, ou encore ce dernier terme, pour désigner son ouvrage. Voir *Pensées*, III, 14, et Hadot 1997, p.62 sq.

les Stoïciens comme quelque chose qui ne dépend pas de nous et qui en ce sens n'a pas de valeur d'un point de vue philosophique. Celui qui se plaint de ne pas lire n'est pas différent de celui qui se plaint d'être incapable de se passer de ses livres : les deux cas montrent quelqu'un qui attribue aux livres des pouvoirs qu'ils n'ont pas et qui perd de vue que le bonheur est dans l'usage de ses représentations, et non dans les livres<sup>38</sup>. Marc-Aurèle, ainsi, s'exhorte à laisser de côté les activités littéraires superflues :

Laisse là les livres. Ne te laisse plus distraire, cela ne t'est plus permis<sup>39</sup>.

Rejette loin de toi la soif de lire, afin de ne pas mourir en murmurant, mais vraiment dans la sérénité et en rendant grâce du fond du coeur aux dieux [...] Que ces pensées te suffisent, si elles sont pour toi des principes de vie<sup>40</sup>.

Le problème ici est que le livre, bien qu'il se présente comme un objet intellectuel qui véhicule des pensées, demeure un objet matériel distinct du penseur et qui doit en ce sens être jugé comme tout objet matériel, alors qu'on pourrait être tenté de le rapporter à la pensée.

En ce sens, l'accessibilité que l'on attribue couramment au livre fait en sorte que le vulgaire peut prétendre adhérer à une doctrine parce qu'il l'a lue, sans l'avoir réellement comprise, au point qu'un philosophe peut avoir une certaine popularité mondaine<sup>41</sup> que certains jugent tout à fait regrettable<sup>42</sup>. Il est même

---

<sup>38</sup> Arrien, *Entretiens*, IV, 4, 2-4 : « Quelle est la différence entre le désir du consulat et celui de ne pas être consul, entre le désir des magistratures et celui de la vie privée, entre ces mots : « Cela va mal pour moi, je n'ai rien à faire ; je suis lié à mes livres (τοῖς βιβλίοις) comme un cadavre » et ceux-ci : « Cela va mal ; je n'ai pas le loisir de lire (ἀναγνῶναι) ? » Car tout autant que les visites et les magistratures, un livre (βιβλίον) est chose extérieure et ne dépend pas de notre volonté. Pourquoi en effet veux-tu lire (ἀναγνῶναι), dis-moi ? Si tu vas jusqu'au bout de ta lecture (ἐπ' αὐτὸ) pour te charmer l'esprit ou pour apprendre, tu es bien vain et misérable. Si tu rapportes la lecture au but qu'elle doit avoir, qu'est ce but sinon le bonheur ? Mais si la lecture (τὸ ἀναγινώσκειν) ne te procure pas le bonheur, à quoi sert-elle ? » (trad. Bréhier)

<sup>39</sup> *Pensées*, II, 2, 2, trad. Hadot.

<sup>40</sup> *Pensées*, II, 3, 3, trad. Hadot. Voir Hadot 1997, p.63 *sq.*

<sup>41</sup> Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 455.

<sup>42</sup> On retrouve des traces de cette opinion dans la trame narrative de quelques ouvrages de Lucien de Samosate, comme *Hermotimos* ou *Sur la mort de Pérégrinos*, par exemple.

possible qu'un ouvrage soit populaire auprès de gens qui ne l'ont pas lu, et il ne faut pas se surprendre de la remarque d'Eunape de Sardes à propos de Plotin, selon laquelle

ses livres, préférés aux dialogues platoniciens, se retrouvent non seulement entre des mains savantes, mais encore, entre celles de la majeure partie du vulgaire qui, bien qu'il comprenne de travers ses doctrines, se laisse malgré tout gagner par elles (τὰ βιβλία οὐ μόνον τοῖς πεπαιδευμένοις διὰ χειρὸς ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ τὸ πολὺ πλῆθος, ἐάν τι παρακούσῃ δογμάτων, ἐς αὐτὰ κάμπτεται)<sup>43</sup>

sous prétexte qu'il est impossible que le vulgaire comprenne quoi que ce soit à Plotin. Dans un même ordre d'idées, Synésius rapporte que certains prétendent appartenir à une certaine élite intellectuelle, puisque même s'ils ne connaissent pas mieux qu'un autre la doctrine de Platon ou d'Aristote, ils ont visité l'Académie ou le Lycée<sup>44</sup> — dont il ne restait, à l'époque, que les noms<sup>45</sup>. On voit ici l'importance de l'orientation dans la construction de l'appartenance à la communauté des savants, puisque la capacité de situer géographiquement les unes par rapport aux autres les écoles philosophiques permet à certains de prétendre y appartenir.

### 3.1.1.2. *La lecture est inutile.*

Pour les philosophes de l'époque classique, la vie philosophique ou politique s'apprend par l'expérience ou par l'enseignement d'un maître qui y est compétent. Le passage par la lecture y est vu, au mieux, comme une forme de perfectionnement pour celui qui est déjà entraîné à la vertu<sup>46</sup> ou la mise à l'épreuve de celui qui en a acquis la connaissance<sup>47</sup> ; et au pire, comme une perte de temps

---

<sup>43</sup> Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 455, trad. D'Jeranian. On pourrait peut-être mieux comprendre cette remarque d'Eunape à l'aide de la théorie littéraire de la *non-lecture* de Pierre Bayard (2007).

<sup>44</sup> Synésius, lettre 54.

<sup>45</sup> Synésius, lettre 136.

<sup>46</sup> Xénophon, *Mémorables*, I, 6, 14.

<sup>47</sup> Platon, *Parménide*, 127c-128e.

— c'est à ses propres ouvrages que Diogène le Cynique préfère une ascèse concrète<sup>48</sup> — ou une nuisance sur le chemin de la connaissance véritable<sup>49</sup>. La bonne compréhension d'un écrit suppose la connaissance préalable des notions qu'il contient ; si le néophyte comprend ce qu'il lit, ce ne peut être que par accident. Pour Aristote, cet état de fait est aussi vrai dans le cas de la politique que dans le cas plus évident de la médecine :

Or les lois sont comme les oeuvres de la politique. Comment, par conséquent, tirer d'elles de quoi devenir capable de légiférer ou discerner les meilleures lois ?

Car, visiblement, on ne tire pas non plus sa capacité de médecin des écrits (τῶν συγγραμμάτων) qui consignent des prescriptions. Pourtant, les auteurs s'efforcent bien d'y exposer non seulement les moyens de traitements, mais encore la façon de s'y prendre pour soigner et les manières dont il faut traiter chaque catégorie de malades, en distinguant leurs états respectifs. Mais alors que ces indications, pour les gens expérimentés, semblent utiles, pour les personnes étrangères à cette science, en revanche, elles ne sont d'aucun service.

Peut-être donc aussi que les recueils (αἱ συναγωγαί) de lois et de constitutions politiques sont très intéressants pour ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire, de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent avec quelle sorte de sujets ; mais pour ceux qui parcourent de tels recueils (τὰ τοιαῦτα διεξιούσι) sans être dans cet état, en bien juger ne peut être à leur portée, sauf évidemment circonstance fortuite, alors qu'ils peuvent vraisemblablement gagner en perspicacité pour les comprendre<sup>50</sup>.

Il ne s'agit donc en aucun cas d'un support matériel indissociable de l'apprentissage comme on le perçoit aujourd'hui. Le même raisonnement s'applique à l'apprentissage philosophique que celui qui nous paraît presque

---

<sup>48</sup> Diogène Laërce, VI, 48 : « Hégésias le pria de lui prêter un de ses ouvrages (τῶν συγγραμμάτων) ; il lui répondit : « Pauvre fou que tu es, Hégésias ! toi qui prends les vraies figues et non des figues dessinées (γραπτὰς), tu négliges la véritable ascèse pour te pencher sur des règles écrites (τὴν γεγραμμένην) ! » (trad. Paquet) Diogène favorise d'ailleurs un apprentissage à la dure, puisqu'il souligne que la pauvreté enseigne beaucoup plus efficacement la philosophie que les livres. Voir Stobée, W. H. IV, 32a, 11.

<sup>49</sup> Diogène Laërce, VI, 95.

<sup>50</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181b2-13, trad. Bodéüs.

évident en ce qui concerne la médecine : quand bien même quelqu'un aurait lu des recueils de symptômes et de maladies, cela ne suffit pas à en faire un médecin car il doit encore en acquérir un savoir pratique, auprès des malades et avec l'aide d'un médecin compétent<sup>51</sup>.

L'opposition que l'on trouve dans le livre IV des *Mémorables* entre l'apprentissage par la lecture et l'enseignement socratique est tout à fait instructive à ce propos. En effet, Xénophon nous montre dans les *Mémorables* un Socrate qui se présente, à mots couverts, comme un maître compétent en matière de justice et donc comme savant<sup>52</sup>, ce qui lui permet d'enseigner à Euthydème ce qu'il faut faire pour devenir un homme politique, et que celui-ci serait bien incapable d'apprendre grâce aux livres<sup>53</sup>. Les nombreuses moqueries qu'adresse Socrate à Euthydème qui perd son temps dans les livres<sup>54</sup> montrent bien que Xénophon, du moins dans ce passage, juge les livres insuffisants à l'apprentissage ; la lecture est en quelque sorte une perte de temps par rapport à l'action. Pour Xénophon, toutes les vertus s'accroissent chez les hommes « grâce à l'étude et à l'exercice (ὄσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται [...] πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτη αὐξανομένας<sup>55</sup>. » Il semble ainsi considérer que dans la mesure où la vertu est le résultat combiné de la *mathêsis* et de l'*askêsis*<sup>56</sup>, et suppose donc une pratique constante, la lecture, d'une part, n'est pas un entraînement en ce sens et ne peut par conséquent pas y mener à elle seule, et d'autre part détourne l'attention du véritable progrès. Elle pourrait à la rigueur s'inscrire dans un apprentissage du point de vue de la *mathêsis*, mais celle-ci ne suffit pas au progrès. Et encore, il semble que l'inclusion de la lecture à l'intérieur de la *mathêsis* ne soit pas évidente, puisque le

---

<sup>51</sup> Dean-Jones 2003, p.109-110.

<sup>52</sup> Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 5-6 ; 5, 12 ; 6.

<sup>53</sup> Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 23.

<sup>54</sup> *Mémorables*, IV, 2, 2-4.

<sup>55</sup> *Mémorables*, II, 6, 39.

<sup>56</sup> Dorion 2006.

corpus médical de l'Antiquité critique ceux qui prétendent acquérir du savoir à partir de « mots » (*logois*) plutôt qu'à partir d'un apprentissage (*mathêsis*)<sup>57</sup>.

De plus, dès lors que la vertu relève de l'entraînement, et que la lecture n'en fait pas partie, si l'on cesse de s'entraîner à la vertu pour lire, on risque de perdre la vertu durement gagnée. Il faut également souligner que Xénophon accorde une place privilégiée à la relation de *philia* dans l'éducation philosophique<sup>58</sup>, et que la lecture en solitaire tend à faire l'économie de cette relation de *philia* nécessaire à l'apprentissage. Cependant, nous aurons l'occasion de voir que la pensée de Xénophon, qui n'est pas systématique, n'est pas que critique à l'égard de la lecture et de l'écriture. Ses critiques sont particulièrement virulentes à l'endroit des écrits des sophistes, mais n'excluent pas la possibilité qu'un enseignement oral acquis auprès de ceux-ci soit plus dommageable qu'un enseignement écrit en provenance d'un auteur plus scrupuleux et vertueux<sup>59</sup>.

Comme, dans la pensée xénophontienne, c'est notamment parce que la vertu est le résultat d'un entraînement qu'elle ne peut s'apprendre dans les livres, on pourrait penser que chez Platon, où la vertu est plutôt associée à la connaissance<sup>60</sup>, la lecture pourrait servir de tremplin pour y accéder. Cependant, on voit le Socrate de Platon se défendre de professer un enseignement tel que celui que l'on peut lire sur un morceau de parchemin payé une drachme sur l'agora<sup>61</sup>. Il se demande même si la sagesse et la vertu peuvent être enseignées de quelque manière que ce soit<sup>62</sup>, c'est donc dire s'il est loin d'accorder à la lecture un tel mérite. Si la sagesse n'est pas dans les récits traditionnels, il n'y a aucune chance

---

<sup>57</sup> Dean-Jones 2003, p.120-121.

<sup>58</sup> Voir *infra*, p.130 *sq.*

<sup>59</sup> Presque tout le treizième chapitre de l'*Art de la chasse* est consacré à des considérations sur la vertu des auteurs et l'utilité de leurs écrits. Voir *infra*, p.157.

<sup>60</sup> Voir par exemple le *Protagoras* (349d-360e) et le *Lachès* (194d). Dorion (2006) montre que cela est une différence importante entre le Socrate de Xénophon et le Socrate de Platon.

<sup>61</sup> *Apologie de Socrate*, 26d-e.

<sup>62</sup> C'est là le propos du *Ménon* et d'une longue section du *Protagoras* (319a *sq.*).

pour qu'elle se trouve davantage dans les livres. Le livre pose par ailleurs pour Platon des problèmes spécifiques liés à la doctrine de la réminiscence et que nous aurons l'occasion d'examiner plus tard, puisque la sagesse platonicienne est intimement attachée à la mémoire<sup>63</sup>. En outre, le problème lié à la *philia* qu'observe Xénophon se pose également chez Platon : la connaissance étant en quelque sorte engendrée par l'amour divin<sup>64</sup>, il est presque impossible de concevoir que la lecture puisse être à l'origine de la connaissance, surtout que celle-ci n'est pas toujours définie comme un savoir propositionnel. Bien au contraire,

cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη); elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre<sup>65</sup>.

Autrement dit, la beauté en soi, que l'on atteint par la science du beau, ne peut pas être énoncée ; dès lors, on voit mal de quelle manière on pourrait y parvenir par le biais de la lecture.

Pour les philosophes hellénistiques en particulier, il ne suffit même pas de comprendre les écrits philosophiques. Il faut les mettre en pratique, dans la mesure où la sagesse est essentiellement conçue comme un mode de vie, et non comme une position théorique<sup>66</sup>. La lecture est un moyen et non une fin en soi ; on ne lit

---

<sup>63</sup> Voir *infra*, p.95 sq.

<sup>64</sup> *Banquet*, 209a-e.

<sup>65</sup> *Banquet*, 211a, trad. Brisson.

<sup>66</sup> Arrien, *Entretiens*, II, 4, 10 : « Épictète était en train de dire que l'homme est né pour la fidélité, et que la ruiner, c'était ruiner la qualité distinctive de l'homme. À ce moment survint un individu, qui avait la réputation de lettré (φιλόλογον), et qu'on avait surpris un jour dans la ville en délit d'adultère. [...] »

— Je suis pourtant lettré (φιλόλογος), et j'interprète (νοῶ) Archédèmos.

— Eh bien ! Interprète (νοῶν) Archédèmos, et sois adultère, sans foi ni loi ; au lieu d'un homme, sois loup ou singe. » (trad. et éd. Souilhé) Voir aussi Arrien, *Entretiens*, III, 21, 7 ; *Manuel d'Épictète*, 49.

pas « pour lire », mais bien pour appliquer par la suite ce qu'on a appris par la lecture. On retrouve également une anecdote concernant Diogène le Cynique qui critique ainsi la négligence d'une morale centrée sur l'action au profit des livres<sup>67</sup>. La position des philosophes sur la lecture est donc conforme à l'opinion courante concernant l'éducation dans l'Antiquité, et selon laquelle la lecture détourne des préoccupations plus importantes, la guerre par exemple<sup>68</sup>. Ainsi, pour celui qui lit et comprend des ouvrages philosophiques pour pouvoir en faire étalage dans le premier salon venu et sans en mettre en pratique le moindre précepte, la lecture est sans la moindre utilité réelle<sup>69</sup>. Celui qui ne peut que répéter ce qu'il a lu, sans s'approprier le savoir que l'ouvrage contient, est traité par Sénèque de manière péjorative<sup>70</sup>. La lecture, pour être valable, doit servir à intégrer les valeurs transmises par les textes, et donc à les appliquer plutôt qu'à les expliquer ; d'ailleurs, il n'y a absolument rien de méritoire au fait de pouvoir expliquer des préceptes philosophiques quand il s'agirait surtout de les mettre en pratique, et ce, même s'ils sont difficiles à saisir. C'est là ce qu'observe Épictète, comme le rapporte Arrien :

Quand un homme se vante d'être à même de comprendre et d'expliquer les livres (βιβλία) de Chrysippe, dis à part toi : « Si Chrysippe n'avait pas écrit obscurément (ἀσαφῶς ἐγγράφει), en voici un qui n'aurait pas de quoi se vanter. Quant à moi, qu'est-ce que je veux ? Comprendre la nature, et la suivre. Je cherche donc qui est celui qui l'explique ; ayant entendu dire que c'est Chrysippe, je vais à lui. Mais je ne comprends pas ses écrits (τὰ γεγραμμένα) ; je cherche donc qui les explique. Jusqu'ici, rien encore de glorieux. Mais, quand j'ai trouvé l'auteur de l'explication, il reste à mettre en pratique les

---

<sup>67</sup> Diogène Laërce, VI, 48.

<sup>68</sup> Plutarque, *Crassus*, XXXII, 4-5.

<sup>69</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 9 :

Mais si c'est uniquement pour faire parade dans un banquet de sa science des syllogismes hypothétiques, que l'on étudie (ἀναγιγνώσκει) ces arguments et qu'on fréquente les philosophes, que fera-t-on d'autre, sinon chercher à exciter l'admiration de quelque sénateur, son voisin de table ? (trad. Souilhé)

Voir aussi II, 17 ; 19 ; III, 21, 7 ; 23 ; *Manuel d'Épictète*, 49.

<sup>70</sup> *Lettres à Lucilius*, 33, 8-10.

préceptes : voilà bien la seule chose glorieuse. Si c'est l'explication même que j'admire, qu'est-ce que cela signifie, sinon que j'ai fait de moi un grammairien au lieu d'un philosophe, à cette différence près qu'au lieu d'Homère, j'explique Chrysippe. Plutôt donc que de me vanter, quand on me dit : « Commente-moi Chrysippe », je rougis, si je ne peux pas montrer une conduite qui ressemble et s'accorde à ses enseignements<sup>71</sup>.

Or, les philosophes constatent qu'il n'y a pas de relation directe entre la lecture et la vertu ; les contre-exemples sont abondants<sup>72</sup>. C'est là que le bât blesse : bien que la lecture se présente comme une voie vers la vie de sagesse, elle est incapable d'y mener systématiquement. De là vient le fait que ceux qui ont lu l'ouvrage de tel sage se figurent être devenus sages, alors que ce n'est pas nécessairement le cas<sup>73</sup>. La science que l'on acquiert par la lecture non seulement ne devrait pas se distinguer du savoir pratique, mais elle devrait même y être subordonnée. Chez Lucien, le drame d'Hermetimos qui constate la vanité de son entreprise philosophique auprès d'un mauvais maître et toujours plongé dans ses livres<sup>74</sup>, s'il est moindre que celui du père qui a confié son fils à un faux

---

<sup>71</sup> Arrien, *Manuel d'Épictète*, 49, trad. Pépin.

<sup>72</sup> Voir par exemple Arrien, *Entretiens*, I, 10, 5-9. Après avoir critiqué un homme qui se promettait de vivre en paix et en repos, mais à qui l'on « remit une lettre (πινακίδες) de César. Il la prit, oublia toutes ces résolutions et depuis, il n'a cessé d'entasser affaire sur affaire. Je voudrais bien le voir et lui rappeler les discours qu'il tenait lors de son passage, et lui dire « Combien je suis plus fin prophète que toi ! », Épictète réalise que la position de celui qui réfléchit à ses leçons philosophiques n'est pas vraiment plus sage : « Ainsi, moi le premier, dès qu'il fait jour, je me remémore brièvement (μικρὰ ὑπομνήσκομαι) l'objet de ma leçon. Et puis je ne tarde pas à me dire : « Mais qu'est-ce que cela peut me faire, comment un tel ou un tel expliquera son texte (ὁ δεῖνα ἀναγνῶ) ? L'essentiel est de dormir. » (trad. Souilhé) Les *Entretiens* mettent souvent en scène des interlocuteurs fictifs, qui ont lu sans faire de progrès, par exemple II, 16, 34-35. Voir aussi le *Manuel d'Épictète*, 49 ; Lucien de Samosate, *Hermetimos*, 82 : « Viens me voir demain, en amenant qui tu veux parmi ceux qui connaissent nos enseignements (τῶν εἰδόντων τὰ ἡμέτερα) : tu verras comme le garçon questionne, comme il répond, la quantité de science qu'il a acquise et de livres qu'il a lus (ὅσα ἤδη ἀνέγνωκε βιβλία) sur les axiomes, les syllogismes, la compréhension, les propriétés et encore mille autres questions. S'il a frappé sa mère ou enlevé des vierges, en quoi cela me regarde-t-il ? Vous n'avez pas fait de moi son pédagogue. » (trad. Ozanam) Voir aussi *Le Banquet ou les Lapithes*, 34.

<sup>73</sup> C'est l'un des principaux reproches qu'adresse Platon à l'écriture dans le mythe du *Phèdre*, 275a-b. Voir *supra*, p.21.

<sup>74</sup> *Hermetimos*, 1-2 et 82.

philosophe et qui l'a vu devenir de plus en plus mauvais<sup>75</sup>, illustre tout à fait ce reproche adressé à la lecture. Celle-ci permet sans doute d'apprendre les syllogismes et les axiomes, mais sans un maître compétent, il n'est pas possible d'apprendre à devenir meilleur<sup>76</sup>. Diogène le Cynique remarque lui aussi que l'éducation ne se mesure pas au nombre d'ouvrages lus<sup>77</sup>. De ce point de vue, la lecture n'a pas l'efficacité qu'elle prétend avoir et qu'on lui attribue, et c'est pour cette raison qu'elle est critiquée : s'il est possible — ce qui est loin d'être certain — qu'elle mène à quelque savoir, elle ne permet pas de faire l'acquisition de la véritable sagesse.

De plus, les philosophes constatent trop souvent que quand bien même on serait capable de comprendre un ouvrage utile, et l'on en approuverait le contenu au moment de le lire, il n'est pas facile de transposer cette connaissance à la vie courante et de s'y astreindre quotidiennement. En ce sens, la lecture ne remplace pas l'exercice constant, qui est le signe de la vraie progression<sup>78</sup>, dans un cadre où la philosophie est conçue davantage comme une règle de vie que comme une position théorique. La valeur de l'*askêsis*, encore une fois, prime sur les biens que l'on peut acquérir par la lecture.

Dans un contexte où ils remarquent qu'il est de toute façon nécessaire de confronter les apprentissages du lecteur dans la vie pratique afin de s'assurer que celui-ci tire réellement profit de sa lecture, les philosophes hellénistiques ne voient pas tellement pourquoi la lecture constituerait une économie de temps et mènerait plus rapidement à la sagesse que le simple enseignement oral de maître à élève. Les livres ne suffisent pas à la vertu et celui qui veut se consacrer à la philosophie

---

<sup>75</sup> *Hermotimos*, 81.

<sup>76</sup> *Hermotimos*, 82.

<sup>77</sup> Dion Chrysostome, *Discours IV : Sur la royauté*, 30 : « La majorité des gens appellent « éducation » cette formation humaine — plutôt un enfantillage, me semble-t-il — et ils croient que celui qui connaît le plus de littérature (τὸν πλεῖστα γράμματα εἰδότα), perse, grecque, syrienne, phénicienne, et qui a lu le plus grand nombre de volumes (πλείστοις ἐντυγχάνοντα βιβλίους), est l'homme le plus savant et le mieux éduqué. » (trad. Paquet)

<sup>78</sup> Diogène Laërce, VI, 48 ; Arrien, *Entretiens*, IV, 21.

devra de toute façon fréquenter des philosophes<sup>79</sup>. En effet, à elle seule, elle ne parvient pas à enseigner la philosophie et elle ne peut pas se substituer à l'enseignement oral qui demeure indispensable<sup>80</sup>. En outre, la lecture tend à distraire les élèves de la vraie vertu, en leur permettant d'apprendre les différentes sciences dans le désordre. Non seulement ceux-ci se retrouveront alors épris de logique ou de grammaire, plutôt que de sagesse<sup>81</sup>, à laquelle la lecture seule ne peut pas mener ; mais ils confondront l'une avec l'autre. Incapable de rendre sage, la lecture échoue donc surtout, ce qui est bien plus grave, à conduire au bonheur<sup>82</sup>.

### 3.1.2. *Les livres nuisibles à l'apprentissage.*

La charge contre la lecture ne se limite pas à considérer que celle-ci est inutile. Elle ajoute que la lecture peut être dommageable à celui qui souhaite devenir philosophe ou homme politique, parce qu'elle lui donne l'illusion de la connaissance. Cette charge contre l'écrit s'exprime de plusieurs manières. D'une part, il est possible que les connaissances que l'on tire d'un texte ne soient pas réelles, dans la mesure où le texte que l'on a mal compris, contrairement au maître en chair et en os, ne peut constater la méprise et rectifier le tir à l'aide de nouvelles explications, différentes des premières, jusqu'à ce que le lecteur l'ait compris

---

<sup>79</sup> C'est ainsi que Caton le Jeune, pour se consacrer à la philosophie, prend livres et philosophes avec lui et se retire à la campagne. Plutarque, *Caton le Jeune*, XX, 2.

<sup>80</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 4, 28 ; II, 16.

<sup>81</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 16-18 ; *Manuel d'Épictète*, 49.

<sup>82</sup> Arrien, *Entretiens*, IV, 4, 10-18 : « Les livres (βιβλία) ? Comment et à quelle fin ? Car sont-ils une préparation à la vie ? [...] Si nous lisons (ἀναγιγνώσκουμεν) les écrits sur la volonté (τὰ περὶ ὀρμῆς), non pas afin de voir ce qu'on dit d'elle, mais afin d'avoir une volonté bonne, les écrits sur le désir et l'aversion (τὰ περὶ ὀρέξεως δὲ καὶ ἐκκλίσεως) afin de ne jamais échouer dans nos désirs, ni rencontrer l'objet de notre aversion, enfin les écrits sur le devoir (τὰ περὶ καθήκοντος) afin de garder la pensée de nos rapports sociaux pour agir raisonnablement et selon ces rapports, nous ne serions pas irrités contre ce qui nous empêche de lire (τὰ ἀναγνώσματα), mais nous serions contents d'accomplir des tâches conformes au livre (τὰ κατ[α]άλληλα), nous ne tiendrions pas le compte auquel nous sommes habitués : « aujourd'hui j'ai lu tant de lignes, j'en ai écrit tant (σήμερον ἀνέγνων στίχους τοσοῦσδε, ἔγραψα τοσοῦσδε) » (trad. Bréhier)

correctement. Il se contente, comme le souligne Platon dans le *Phèdre*<sup>83</sup>, de toujours répéter la même chose dans les mêmes mots, et il est possible que ceux-ci soient ambigus. D'autre part, le fait d'avoir conscience de l'accès à un vaste ensemble de savoirs par le biais des livres nuit à la mémorisation de l'information : au besoin, on pourra toujours aller chercher dans le livre pour retrouver ce qu'on aura négligé d'apprendre pour soi-même, ce qui risque de causer une certaine paresse intellectuelle. Enfin, comme toute forme de langage, l'écrit pose le problème de l'adéquation au réel : il est possible qu'un livre énonce comme une vérité quelque chose qui n'est pas vrai, induisant ainsi son lecteur en erreur.

### 3.1.2.1. *Le livre illisible et incompréhensible.*

La position suivant laquelle les philosophes de l'Antiquité reprochent aux textes écrits de ne pas répondre aux questions qu'on leur adresse semble découler directement du prestige de la relation d'amitié entre le maître et l'élève dans l'enseignement de la philosophie et de l'importance que l'on accorde à la discussion dans la découverte de la vérité, thèmes que nous aurons l'occasion de traiter un peu plus loin. Cela explique sans doute en partie la critique que les socratiques adressent à l'écriture, puisque ceux-ci valorisent particulièrement la proximité par rapport à leur maître Socrate, proximité que ne permet évidemment pas l'écrit qui est incapable de personnaliser son discours en fonction de la personne à qui il s'adresse.

Le problème de l'ambiguïté des textes est intimement relié au problème précédent, en ce sens que si l'on a des questions à adresser au texte, c'est sans doute parce que celui-ci n'est pas toujours limpide. Il est en effet difficile, comme le souligne Alexandre d'Aphrodise, d'écrire un livre qui soit complet et ne laisse

---

<sup>83</sup> *Phèdre*, 275d-e.

pas de point aveugle<sup>84</sup>. Le texte peut comporter des problèmes herméneutiques qu'il ne résout pas de lui-même, laissant au lecteur le soin de faire un choix entre plusieurs interprétations possibles. C'est dans une telle situation que l'incapacité du texte à répondre au questionnement du lecteur est particulièrement grave<sup>85</sup>, surtout quand l'enjeu n'est pas le divertissement mais la quête de vérité et qu'il présente donc une importance fondamentale<sup>86</sup>. Les discussions sur le sens de textes connus — que ceux-ci soient écrits ou non, et on songe en premier lieu aux discussions concernant Homère — montrent ainsi, d'une certaine façon, toute l'importance que ces textes revêtent dans la pensée grecque<sup>87</sup>. C'est cet aspect de la critique platonicienne de l'écriture qui est à l'œuvre de manière implicite dans le *Parménide*, lorsque Parménide lit lui-même son ouvrage en public et répond aux questions de Socrate<sup>88</sup>. En effet, sans le contexte qui lui permet de mesurer sa compréhension en demandant à l'auteur d'éclaircir son propos, Socrate non seulement ne parvient pas à bien saisir le caractère essentiellement polémique du texte, mais encore à en saisir l'auteur comme personne, puisqu'il est convaincu à tort qu'il s'agit de l'œuvre d'un vieillard et projette sur le contenu du texte la personnalité qu'il lui attribue. Ce dernier problème est d'une grande importance dans une perspective où le texte n'est jamais considéré indépendamment de son auteur et où l'on ne considère pas que celui-ci, une fois publié, devient autonome

---

<sup>84</sup> *Du Destin*, I : « Si, dans votre lecture à loisir (ἐντυγχάνουσιν ὑμῖν τῷ βιβλίῳ), il vous semble que quelque chose ait besoin d'être exprimé de façon plus intelligible, j'estime devoir être honoré et par cette appréciation de votre part et si vous m'écrivez (γραφήναι) pour des demandes d'explications. Il n'est pas facile en effet de rendre tout intelligible dans un seul livre (δι' ἐνὸς βιβλίου) : et le sujet lui-même, et ce qui peut être utile à son interprétation. » (trad. Thillet)

<sup>85</sup> *Phèdre*, 275d-e.

<sup>86</sup> *Lettre VII*, 341c-e ; 344c. L'éclaircissement des textes de loi pose un problème similaire, voir Plutarque, *Solon*, XXV, 6 :

Dès que ses lois furent publiées (τῶν νόμων εἰσενεχθέντων), il [*scil.* Solon] fut sollicité chaque jour par des gens qui venaient le trouver, pour le complimenter, le blâmer, ou lui conseiller d'ajouter ou d'enlever telle ou telle chose à son texte (τοῖς γεγραμμένοις). Plus nombreux encore étaient ceux qui s'informaient, lui posaient des questions, et le priaient d'expliquer et d'éclaircir le sens et l'intention de chaque disposition. (trad. Ozanam)

<sup>87</sup> On peut penser, par exemple, à l'*Hippias mineur*.

<sup>88</sup> *Parménide*, 128b-e.

et appartient au lecteur. En ce sens, certains passages laissent entendre que l'auteur reste présent dans son écrit. C'est le cas par exemple du début du *Phèdre*, où on voit Socrate refuser que Phèdre lui raconte le discours de Lysias, puisque Lysias est avec eux<sup>89</sup>.

Il n'y a cependant pas que Platon et les autres socratiques qui se méfient des équivoques textuelles et en particulier de l'imprécision des textes philosophiques. Plusieurs philosophes soulignent le caractère énigmatique de certains ouvrages philosophiques, et au premier plan, d'Héraclite<sup>90</sup>. Aristote, à propos de la clarté des textes, souligne en particulier l'ambiguïté des textes philosophiques, qui peut provenir de divers problèmes. Pour le Stagirite, elle résulte soit des difficultés que pose leur ponctuation incertaine, comme c'est le cas d'Héraclite<sup>91</sup>, soit de l'absence d'accentuation qui ne permet pas, à l'écrit, de distinguer deux mots qui ne seraient pas confondus à l'oral<sup>92</sup>. Elle peut également être le résultat de la médiocrité de la pensée de celui qui s'exprime, et qui cherche par de tels détours à convaincre le lecteur de la richesse de sa pensée, comme c'est

---

<sup>89</sup> 228e.

<sup>90</sup> D. L. IX, 5-6.

<sup>91</sup> *Rhétorique*, III, 5, 1407b14-16 : « Cela ne va pas de soi en effet de ponctuer les dits d'Héraclite (τὰ [...] Ἡρακλείτου), parce qu'on ne voit pas bien à quoi se rattache tel mot, si c'est à ce qui suit ou à ce qui précède. » (trad. Chiron).

<sup>92</sup> *Réfutations sophistiques*, 18, 177b1-7 et 19, 177b35-178a3. Aristote remarque cependant qu'il est de plus en plus courant d'indiquer la prononciation afin d'éviter de telles ambiguïtés : « et même là on fait désormais un signe sur le côté » (177b6, trad. Dorion). On ne sait toutefois pas en quoi ce signe consistait exactement, comme le signale Dorion (1995, p.342). La remarque nous invite cependant à penser que l'évolution de l'écriture est alors susceptible de modifier les critiques qui lui sont adressées.

le cas des oracles ou d'Empédocle<sup>93</sup>, ou encore, plus simplement, de la difficulté matérielle à simplement déchiffrer un texte mal écrit<sup>94</sup>.

En ce sens, il faut souligner que l'ambiguïté dont on parle ici n'est pas seulement celle du sens d'une phrase qui est due à la polysémie des termes employés ou à la difficulté de ponctuer le texte en l'absence de signes diacritiques<sup>95</sup>. Rappelons que les ouvrages anciens, manuscrits, pouvaient présenter de ce fait tous les problèmes reliés à la compréhension de caractères mal reproduits. Ainsi, Arrien souligne que « il n'est personne qui ne lise avec plus de plaisir et plus de facilité le livre écrit en caractères plus distincts<sup>96</sup>. » Plutarque rapporte dans le même sens que Caton l'Ancien « écrivit lui-même, de sa propre main, en gros caractères, des *Histoires* », à l'intention de son fils<sup>97</sup>, ce qui montre encore une fois l'importance de la qualité de la calligraphie. La présentation matérielle de l'ouvrage est un enjeu secondaire, mais plus important que ce qu'on pourrait penser, ce qui explique l'engouement des penseurs pour les beaux ouvrages — bien calligraphiés — dont il est question souvent dans la littérature

---

<sup>93</sup> *Rhétorique*, III, 5, 1407a34-40 : « Une troisième [condition d'un style correct] est de proscrire les ambiguïtés, sauf, bien sûr, si l'on vise l'effet inverse. C'est ce que font ceux qui n'ont rien à dire et qui feignent de dire quelque chose. Les gens de cette espèce recourent à la poésie pour s'exprimer, comme Empédocle. La quantité des détours trompe et les auditeurs se comportent comme la plupart des gens chez les devins. Quand on leur tient des discours ambigus, ils approuvent d'un signe de tête : *Crésus ayant passé l'Halys causera la perte d'un grand empire*. » (trad. Chiron)

<sup>94</sup> Aristote, *Rhétorique*, 1407b10-12 : « L'écrit (τὸ γεγραμμένον) doit être facile à déchiffrer (εὐανάγνωστον) et à prononcer. » (trad. Chiron).

<sup>95</sup> Rappelons que ceux-ci sont encore nouveaux à l'époque d'Aristote. Voir *Réfutations sophistiques*, 18, 177b1-7.

<sup>96</sup> *Entretiens*, II, 23, 1, trad. Souilhé. On retrouve le même souci calligraphique, quoique exprimé différemment, dans une remarque sur la médiocrité de la main de Plotin chez Porphyre, *Vie de Plotin*, VIII, 1-6 : « Car, une fois qu'il avait écrit, il ne supportait jamais de copier une seconde fois ce qu'il avait écrit, tant s'en faut : il n'arrivait pas à le lire, à le parcourir jusqu'au bout ne serait-ce qu'une fois, parce que sa vue ne lui était pas d'un secours suffisant pour la lecture. Et quand il écrivait, c'était sans viser à la beauté dans le tracé de ses lettres, ni distinguer clairement les mots, ni se soucier de l'orthographe, mais en ne s'attachant qu'au sens. (Ἐγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαίρων οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων). » (trad. Brisson et al.)

<sup>97</sup> *Caton l'Ancien*, XX, 7, trad. Ozanam.

antique<sup>98</sup>, et peut-être l'admiration de Plotin à l'endroit des ouvrages égyptiens en hiéroglyphes<sup>99</sup>. C'est possiblement dans le même sens qu'il faut interpréter les échanges épistolaires antiques demandant de vérifier un texte dans un autre manuscrit, et dont on trouve des exemples dans la tradition péripatéticienne<sup>100</sup> ainsi que chez Porphyre :

Et je les [*scil.* les ouvrages de Plotin] possède tous autant qu'il me semble (et même ceux que tu m'as maintenant envoyés), mais je ne les possède qu'à moitié ; ils étaient en effet par trop fautifs (διημαρτημένα) ; je pensais cependant que notre compagnon Amélius allait corriger les erreurs des copistes (ἀναλήψεσθαι τὰ τῶν γραφῶν πταίσματα) ; mais il avait d'autres tâches plus importantes que de veiller à un tel travail. Je ne vois donc pas de quelle façon prendre ces écrits, bien que j'aie le plus vif désir d'examiner les traités *Sur l'âme* et les traités *Sur l'être* ; ceux-là sont effectivement les plus fautifs (μάλιστα διημάρτηται). J'aimerais beaucoup que me parviennent de chez toi les copies transcrites avec minutie (τὰ μετ' ἀκριβείας γεγραμμένα), seulement pour en faire la collation (παραναγνῶναι), et ensuite les renvoyer<sup>101</sup>.

Les erreurs de copie côtoyant les caractères mal écrits, il ne faut pas s'étonner de la recherche de la copie parfaite. Strabon rapporte lui aussi l'existence d'erreurs textuelles, dues à la commercialisation des livres, certains libraires peu scrupuleux employant de mauvais copistes<sup>102</sup>. Il faut donc penser que les Anciens avaient conscience du fait que ce problème tout matériel pouvait influencer l'interprétation d'un texte, ce qu'on perd de vue aujourd'hui à moins de travailler sur des documents manuscrits.

Le problème de la clarté du discours, pour Aristote, ne semble cependant pas exclusif aux textes écrits. En effet, rien dans le passage de la *Rhétorique* que

<sup>98</sup> Outre les passages déjà mentionnés, on retrouve cette idée chez Lucien, *Contre un ignorant bibliomane*, I, 2, et chez Libanius, *Lettres*, 580.2 et 798. Voir Norman 1960, p.124.

<sup>99</sup> V, 8, 6.

<sup>100</sup> Eudème, fr. 6 Wehrli. À propos des différentes copies des traités d'Aristote, voir Lynch (1972, p.148).

<sup>101</sup> *Vie de Plotin*, XIX, 20-29. Trad. Brisson et al. C'est là une plainte commune des philologues, comme le signalent Brisson et Segonds dans leur note sur ce passage.

<sup>102</sup> XIII, 1, 54.

nous avons examiné<sup>103</sup> ne paraît indiquer qu'une telle distinction entre discours oral et discours écrit est utile à ce propos, et un rapprochement avec un passage de la *Poétique* concernant la clarté de l'élocution irait dans ce sens<sup>104</sup>. De fait, comme le constate le Stagirite, il peut arriver qu'une phrase mal construite soit ambiguë, qu'elle soit prononcée ou non. Ce jugement porté sur le discours en général trouve écho dans la *Vie de Plotin*, où Porphyre signale que l'inexactitude de l'écriture de Plotin est intimement liée à l'inexactitude de sa prononciation<sup>105</sup>, et dans la tradition stoïcienne où l'on discutait la possibilité de l'ambiguïté du discours<sup>106</sup>. Chez les Stoïciens, qui associent discours ambigus et discours fallacieux, l'ambiguïté est d'autant plus dérangeante qu'elle compromet la possibilité de mettre en pratique la philosophie de vie qu'ils prônent<sup>107</sup>, dans la mesure où pour eux, l'assentiment est l'une des rares choses sur lesquelles l'homme détient un certain contrôle<sup>108</sup>. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que la première partie de cette critique adressée à l'écriture porte sur l'impossibilité d'interroger le texte, et c'est en ce sens que l'inexactitude du discours oral est fondamentalement

---

<sup>103</sup> Voir *supra*, p.40.

<sup>104</sup> I, 22, 1458a18 *sq.* Cela dit, on trouve ailleurs dans le corpus aristotélicien des passages qui établissent une distinction entre discours oral et discours écrit et qui montrent qu'Aristote les distinguait au besoin. Voir *Catégories*, 6, 4b34-35 : « je veux parler du discours produit avec la voix (τὸν μετὰ φωνῆς λόγον) » (trad. Bodéüs) ; on retrouve la même distinction dans *Sur l'interprétation*, 1, 16a1-8 et 16b26-33.

<sup>105</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, XIII, 2-5 : « il faisait certaines fautes d'expression : il ne disait pas *anamimnesketai*, mais il disait *anamnemisketai*, et certains autres mots incorrects qu'il gardait même en écrivant » (trad. Brisson et *al.*). On trouve un écho à cette inexactitude de l'écriture plotinienne un peu plus loin dans le même ouvrage, XIX, 20 *sq.* La description de la prononciation et de l'écriture était d'usage dans les biographies, comme le signalent Brisson et Segonds dans leur note sur ce passage.

<sup>106</sup> Aulu-Gelle, XI, 12, 1-3 (Long et Sedley, 37N) : « Chrysippe dit que tout mot est ambigu de sa nature, parce qu'on peut prendre le même mot en deux acceptions ou plus » (trad. Brunschwig et Pellegrin) Voir Atherton 1993.

<sup>107</sup> Atherton 1993, p.56-57 et 129. La question de l'assimilation des ambiguïtés aux raisonnements faux est développée p.407-470. Dans la mesure où le bonheur se définit comme la vie conforme à la vertu, et la vertu comme le fait d'être parfaitement rationnel (p.53), les arguments ambigus posent problèmes, car ils peuvent apparaître à la fois plausibles et non-plausibles (p.437), de sorte qu'ils constituent un obstacle pour le sage qui veut distinguer le vrai du faux pour atteindre le bonheur.

<sup>108</sup> Voir par exemple Arrien, *Manuel d'Épictète*, I, 1-2.

distincte de l'ambiguïté qu'on peut trouver dans un texte écrit. À l'oral, il était toujours possible de demander à l'interlocuteur de préciser sa pensée, ce qui place le discours oral sur un autre plan que le document écrit.

Alors qu'on pourrait s'attendre à ce que l'usage de la lecture et de l'écriture ait progressé et ne soit plus aussi controversé au fur et à mesure qu'on avance dans l'Antiquité, on remarque également chez certains auteurs plus tardifs que des critiques sont encore à leur époque adressées à l'écriture. Chez ceux-ci, le problème semble s'être légèrement déplacé et plusieurs, comme Lucien de Samosate ou Aulu-Gelle, critiquent non plus la capacité du texte à transmettre une information valable de manière fiable, mais la capacité du lecteur à lire correctement<sup>109</sup> ou à faire une bonne interprétation du texte. Ainsi, on reproche aux lecteurs de lire trop vite, d'être incapables de se rappeler un texte au moment d'en interpréter un autre, ou encore de s'attaquer à la lecture de textes philosophiques ardues, alors qu'ils sont incapables de même saisir un texte facile :

Mais aujourd'hui des gens qui seraient incapables d'avaler la moindre bouchée, achètent un traité (σύνταξιν) et entreprennent de le dévorer. Aussi vomissent-ils ou ont-ils une indigestion. Puis viennent les coliques, les rhumes, les fièvres. Il leur aurait fallu d'abord réfléchir sur leur capacité<sup>110</sup>.

C'est alors la facilité avec laquelle on peut se procurer un texte, doublée de l'illusion qui fait en sorte que le mauvais lecteur ne se rend pas compte de sa méprise, qui donne à la lecture son caractère nuisible<sup>111</sup>. Devant un texte ambigu, le mauvais lecteur ne peut pas se rendre compte de son erreur, et désapprend plutôt que d'apprendre. Le problème vient du fait que la lecture et l'écriture sont des savoirs techniques qui, s'ils semblent très difficiles à ceux qui ne les ont pas

---

<sup>109</sup> C'est notamment le cas de Sextus Empiricus, qui signale la difficulté à lire après avoir regardé le soleil dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 15.

<sup>110</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 16, trad. Souilhé. Il est bien question de lecture puisque l'on retrouve les termes ἀνάγνωσιν (lecture à voix haute) et ἀναγνώστη (celui qui lit à voix haute) dans les phrases qui précèdent. Voir également Lucien, *Contre un ignorant bibliomane*, 2, 4 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 21.

<sup>111</sup> Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 455.

appris, sont très faciles aux yeux de ceux qui les maîtrisent<sup>112</sup>. Ces derniers ne voient donc pas que, en-dehors de son aspect technique, la lecture peut présenter des difficultés, et qu'on peut être un bon technicien de la lecture sans être pour autant un bon lecteur. Celui-ci n'est d'ailleurs pas forcément défini comme celui qui lit bien, mais plutôt comme celui qui lit vite, comme le mentionne Platon dans le *Charmide*<sup>113</sup>, qui semble par ailleurs considérer que la connaissance de l'alphabet est suffisante à la réussite dans le domaine de l'écriture<sup>114</sup> — autrement dit, que la seule difficulté intrinsèque à l'écriture est de nature technique. Le caractère technique de la connaissance de l'écriture est également mentionné par Plotin, qui établit un parallèle entre l'usage de l'écriture et une éducation technique<sup>115</sup>.

Cette critique qui vise le lecteur plutôt que le livre paraît tout à fait similaire à celle que Platon adressait à l'écriture dans la *Lettre VII* :

Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit (σύγγραμμα), et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé (ῥητὸν) de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, 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 seul. Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement (γραφέντα ἢ λεχθέντα), c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit (γεγραμμένα) était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins de peine. Mais si je croyais qu'il fallait que la chose fût mise par écrit (γραπτέα) d'une façon qui convienne au grand nombre, et qu'elle pouvait être mise en formules (ῥητά), quelle oeuvre plus belle que celles-là eussions-nous pu réaliser au cours de notre vie : confier à l'écrit (γράψαι) ce qui représente une grande utilité pour l'humanité et amener la nature à la lumière, pour que tous puissent la voir ? Mais l'entreprise dont je parle relativement à ces questions, n'est

<sup>112</sup> [Platon] (peut-être Lucien), *Alcyon*, 7.

<sup>113</sup> 159c. Parallèlement, celui qui écrit bien, c'est surtout celui qui écrit vite, d'où l'intérêt de la tachygraphie développée par Cicéron. Voir Plutarque, *Caton le Jeune*, XXIII, 3-4.

<sup>114</sup> *Protagoras*, 345a.

<sup>115</sup> I, 3, 4.

pas, à mon avis une bonne chose pour l'humanité, si ce n'est pour un petit nombre, tous ceux à qui une courte démonstration suffit pour trouver eux-mêmes ce qu'il en est ; quant aux autres hommes assurément, on remplirait les uns, sans convenance aucune, d'un mépris injustifié, et les autres d'un espoir hautain et vain, en raison de la sainteté des enseignements qu'ils ont reçus<sup>116</sup>.

Elle se retrouve de manière particulièrement virulente dans la *Lettre II*, et de manière plus implicite dans la *Lettre XII*, qui sont toutefois considérées apocryphes : non seulement il ne vaut pas la peine d'écrire sur les matières réellement importantes, car il est peu probable, voire invraisemblable que de tels écrits soient lus par des personnes dignes de les comprendre et capables d'une telle compréhension ; mais il est même préférable de ne pas écrire, de peur que de tels écrits se retrouvent dans des mains qui en sont indignes<sup>117</sup>, ou même de détruire des ouvrages pour éviter que ceux-ci se retrouvent en de mauvaises mains :

Aristoxène, dans ses *Mémoires historiques*, dit que Platon avait voulu faire brûler les écrits (συγγράμματα) de Démocrite, tous ceux qu'il avait pu rassembler, mais que les Pythagoriciens Amyclas et Clinias l'en avaient détourné, en disant que cela ne servirait à rien, puisque ces livres (τὰ βιβλία) étaient déjà entre les mains de beaucoup de gens<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> 341c-e, trad. Brisson ; voir aussi 343d-344a, à propos de l'impossibilité à transmettre une connaissance à celui dont le naturel n'est pas bon (que ce soit à l'oral ou par écrit) : « quiconque est apte à la controverse l'emporte, dès lors qu'il le souhaite ; et, aux yeux de la plupart de ceux qui lui prêtent l'oreille, il fait passer celui qui donne des explications, que ces explications prennent la forme d'un exposé oral ou écrit (γράφειν ἢ λέγειν) ou celle d'un dialogue, pour quelqu'un qui ne connaît rien concernant la question sur laquelle il s'est proposé d'écrire ou de parler (τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται) [...] celui qui ne présente aucune affinité avec cette activité, ni la facilité à apprendre ni la mémoire ne pourront jamais faire qu'il voie, car, pour commencer, ce n'est pas quelque chose qui apparaît dans des disposition (de l'âme) étrangères (à cette activité). » (trad. Brisson)

Ce dernier texte semble expliquer pourquoi Platon considère qu'il n'est pas souhaitable que ses enseignements soient rendus accessibles à tous par le biais de l'écriture.

<sup>117</sup> Cette idée, selon laquelle des documents écrits pourraient faire en sorte que des secrets deviennent publics, ou tombent entre de mauvaises mains, n'est pas propre au champ philosophique et se retrouve également chez Plutarque. Voir *Pompée*, XX, 8 et XXXVII, 1.

<sup>118</sup> Diogène Laërce, IX, 40, trad. Brunschwig.

À la rigueur, on préférera écrire par énigmes afin d'éviter que ceux qui ne devraient pas lire un document puissent en prendre connaissance<sup>119</sup>. On retrouve d'ailleurs cette opinion chez les néoplatoniciens<sup>120</sup>. Dans un même ordre d'idées, Jamblique rapporte que les Pythagoriciens cachaient ainsi le contenu de leurs propos aux lecteurs non-philosophes, non seulement par des énigmes mais par des symboles<sup>121</sup> ; leur jugement est d'ailleurs sévère à l'endroit d'Hippase, qui avait mis à l'écrit une démonstration pythagoricienne<sup>122</sup>. Il est d'ailleurs possible que cette position néo-platonicienne ait des racines pythagoriciennes, puisque la *Lettre II* attribuée à Platon proviendrait plutôt, selon Brisson<sup>123</sup>, des néo-pythagoriciens, justement parce que le vocabulaire associé au secret et que l'on retrouve dans la lettre ne se retrouve pas ailleurs chez Platon. Il est possible, toutefois, que les récits à propos des enseignements secrets de Pythagore, comme ceux à propos de l'enseignement secret de Platon d'ailleurs, ait été forgé plus tardivement, comme nous l'avons vu précédemment avec la discussion à propos des termes ésotérique et exotérique<sup>124</sup>. L'opposition entre les philosophes et les non-philosophes n'implique pas nécessairement l'existence de doctrines secrètes. Cela dit, on peut supposer que certains ouvrages nécessitaient davantage d'explications orales que

---

<sup>119</sup> [Platon], *Lettre II*, 312d : « C'est par énigmes (αἰνυμῶν) qu'il me faut donc t'en parler, pour éviter que, « si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer », celui qui la lirait (ὁ ἀναγνῶς) ne comprenne. » (trad. Brisson) Cette lettre n'est pas sans évoquer les oracles, toujours énigmatiques ; l'auteur de la lettre semble ainsi insister sur le caractère inspiré des ouvrages platoniciens.

<sup>120</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, IV, 13-16, dont on trouve un parallèle en XVIII, 20-23 ; voir également le commentaire de Pépin, qui souligne les difficultés avec lesquelles les ouvrages de Plotin circulaient.

<sup>121</sup> Voir *Protreptique*, 21, et *Vie de Pythagore*, 1 et 104.

<sup>122</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 88.

<sup>123</sup> Voir sa notice à propos de la *Lettre II*.

<sup>124</sup> Voir *supra*, p.24 sq.

d'autres, tout simplement parce qu'ils étaient destinés à des élèves plus avancés, comme le suggère Boas<sup>125</sup>.

À l'inverse de la position de Platon, une lettre apocryphe attribuée à Aristote souligne l'inutilité de chercher à cacher des écrits à ceux qui seront incapables de les comprendre, justement parce qu'ils ne pourront en faire aucun usage<sup>126</sup>. Ce dernier aspect de la critique de la lecture rejoint donc d'une certaine façon la critique selon laquelle la lecture ne mène pas à la sagesse, dans la mesure où pour mener à la sagesse le texte doit être clair et bien compris par un lecteur compétent, ce qui est rare.

Derrière cette critique adressée à l'écriture se trouve le présupposé selon lequel le fait de savoir lire est une qualité relative, c'est-à-dire qu'elle supporte le plus et le moins. Autrement dit, savoir lire n'est pas un absolu, et c'est ce qui permet l'existence, parmi ceux qui savent lire, de mauvais lecteurs. La polysémie du terme « alphabétisation », au cœur d'un certain nombre de débats actuels<sup>127</sup>, ne date donc pas d'hier, et on retrouve d'ailleurs cet exemple dans les *Catégories* d'Aristote pour illustrer les qualités relatives<sup>128</sup>. De la même manière, il existe selon ce dernier une progression dans l'apprentissage de la lecture, c'est-à-dire que certains éléments de l'apprentissage sont antérieurs à d'autres selon un certain ordre<sup>129</sup>. Cette conception de l'alphabétisation explique que tous ne soient pas considérés égaux devant la lecture.

---

<sup>125</sup> 1953. Boas rapproche d'ailleurs les termes *protreptique*, *éoptique*, etc., du vocabulaire qu'on utilise pour désigner les groupes d'étudiants plus ou moins avancés dans les collèges américains : il serait faux de définir les *freshmen* comme un public d'ignorants à qui il faut cacher la véritable connaissance, même si de toute évidence ils ne font pas partie des rangs des savants.

<sup>126</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 5 = Fr. 662 Rose ; Plutarque, *Alexandre*, VII, 5 sq = Fr. 662 Rose. On retrouve la même idée chez Diogène Laërce, IX, 5-6.

<sup>127</sup> Voir *supra*, p.14 sq.

<sup>128</sup> 11a1-5.

<sup>129</sup> *Catégories*, 14b1 ; *Protreptique*, fr. B 36 Düring : « Car comment connaîtrait-on un mot (λόγον) en ignorant les syllabes (συλλαβάς), ou celles-ci en ne sachant aucune lettre (στοιχειῶν) ? » (trad. Follon)

Dans un autre ordre d'idées, comme ils considèrent que le livre n'a pas une existence autonome indépendamment de son auteur, il paraît absurde aux yeux de plusieurs philosophes de lire les ouvrages de leurs contemporains, à moins que ceux-ci ne se trouvent dans un endroit très éloigné — et nous avons vu que les échanges épistolaires de l'Antiquité qui nous sont parvenus doivent être pris avec un grain de sel<sup>130</sup>. En effet, pourquoi aller lire les ouvrages de Diogène, plutôt que de discuter avec lui ?

Pressé par Hégésias de lui prêter quelques-uns de ses écrits (συγγραμμάτων), il lui dit : « J'admire ta simplicité, Hégésias ; quand tu veux des figues, tu n'en prends pas de peintes (γραπτάς), mais de vraies ; comment donc négliges-tu le véritable exercice de l'intelligence pour t'attacher aux livres (γεγραμμένην)<sup>131</sup> ? »

Le livre se présente alors comme un simulacre de conversation, auquel on préférera forcément la véritable relation. On remarque un raisonnement similaire dans le *Parménide* de Platon, qui montre que la lecture de l'ouvrage doit dans tous les cas être complétée ou rectifiée par la discussion, et que par conséquent elle ne représente en rien un gain de temps pour l'élève, puisqu'elle ne rend pas inutile la discussion et ne peut s'y substituer.

On remarque, par ailleurs, que l'incapacité des textes à répondre aux questions est transposée par Platon à la critique de la rhétorique, au sens où les orateurs qui font de longs discours ne sont pas toujours capables de répondre à une question sans reprendre tout simplement une partie ou une autre de leur discours<sup>132</sup>. Ainsi, cette critique liée à la nature même de l'écriture ne lui est pas

---

<sup>130</sup> Voir *supra*, p.46.

<sup>131</sup> Diogène Laërce, VI, 48, trad. Goulet-Cazé.

<sup>132</sup> *Protagoras*, 329a. « Imaginons en effet que quelqu'un aille trouver, à propos des mêmes affaires, n'importe lequel de nos orateurs populaires, peut-être entendrait-il d'aussi beaux discours de la part de Périclès ou de n'importe lequel de ceux qui savent parler ; mais si on leur pose une question supplémentaire, n'importe laquelle, semblables à des livres (ὡσπερ βιβλία), ils n'ont rien à répondre, ni rien à demander eux-mêmes : à la moindre question supplémentaire qu'on leur pose sur ce dont ils ont parlé, comme des vases d'airain qui résonnent longuement lorsqu'on les frappe et tiennent le son jusqu'à ce qu'on les touche, de la même manière, à la moindre question, les orateurs font traîner leurs discours en longueur » (trad. Ildefonse).

pour autant exclusive, bien qu'il semble à tout le moins que de comparer son interlocuteur à un livre ne soit pas un compliment pour celui-ci.

### 3.1.2.2. *L'oubli et l'illusion de la connaissance.*

Dès lors que l'on possède un grand nombre de livres à sa disposition, ou qu'il devient possible d'enregistrer le savoir ailleurs que dans la mémoire, la tentation est grande de juger que l'enregistrement physique suffit, ce qui diminue l'attention accordée à l'apprentissage en tant que tel. L'idée selon laquelle l'écriture constitue un outil de mémoire semble être assez présente dans l'Antiquité, et on la retrouve notamment chez Eschyle<sup>133</sup>, chez Gorgias<sup>134</sup> et chez Plutarque<sup>135</sup> ; même le Socrate de Platon compare la mémoire à une sorte de livre dans le *Philèbe* :

Je crois que notre âme ressemble alors à un livre (ή ψυχή βιβλίω τινι προσεικέναι) [...] La mémoire, qui à propos d'un même objet coïncide avec les sensations, et les impressions que provoque cette coïncidence, je me les figure, moi, à peu près comme un discours qui s'écrirait dans nos âmes (οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους). Et quand ce qui est écrit (γράφη) par l'impression est vrai, le résultat est en nous une opinion vraie accompagnée de discours vrais. Mais, quand cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses (ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ), il en résulte le contraire de la vérité<sup>136</sup>.

La comparaison entre mémoire et écriture que l'on retrouve dans ce texte paraît bien éloignée de la conception de l'écriture que l'on retrouve dans le *Phèdre*, et, si ce n'est de la possibilité d'inscrire dans la mémoire des choses fausses, on y verrait une appréciation tout à fait positive de l'écriture. C'est cependant sur cette base que repose le raisonnement de Platon pour rejeter l'écriture dans le *Phèdre*,

<sup>133</sup> *Prométhée enchaîné*, 450-460.

<sup>134</sup> *Éloge de Palamède*, 30.

<sup>135</sup> *Périclès*, XXIV, 11, où Plutarque mentionne s'être souvenu d'informations concernant Aspasia tandis qu'il écrivait.

<sup>136</sup> *Philèbe*, 38e-39a, trad. Pradeau.

car s'il n'y avait pas, à première vue, cette parenté entre mémoire et textes écrits, on ne songerait pas à faire reposer la première sur les seconds. Or, la thèse selon laquelle l'écriture constitue une nuisance à l'apprentissage<sup>137</sup> suppose cette parenté : la possibilité de confier la connaissance à un support qui nous semble plus fiable et plus durable, à première vue, crée l'illusion que la mémorisation devient désuète et de peu d'intérêt et mène à la paresse. En effet, si l'on a toujours la possibilité d'aller vérifier dans le texte, pourquoi se donnerait-on la peine de l'apprendre par cœur ? Cette critique est loin d'être particulière à Platon et se retrouve chez de nombreux philosophes de l'Antiquité sous diverses formes, comme nous le verrons. Ainsi, un apophtegme attribué à Antisthène souligne qu'en prenant des notes de cours, les élèves omettent de mémoriser leur leçon, ce qui devient un drame lorsque le support matériel vient à disparaître<sup>138</sup>.

Si ce reproche que l'on adresse à l'écriture de nuire à la mémoire est aussi répandu dans l'Antiquité, c'est possiblement parce que la mémoire est en elle-même très valorisée dans la société antique<sup>139</sup>, au point où Lucrèce peut affirmer que l'absence de mémoire n'est pas loin de la mort<sup>140</sup>. Nous avons vu que les métiers liés à la mémoire, comme celui de rhapsode, étaient assez prestigieux<sup>141</sup>, et qu'il existait des spécialistes de la mémoire également dans un cadre juridique, les *mnêmones*<sup>142</sup>. Les anecdotes montrant l'accueil chaleureux que réservent les Siciliens à ceux qui sont capables de leur réciter des extraits d'Euripide montre

---

<sup>137</sup> *Phèdre*, 275a.

<sup>138</sup> Diogène Laërce, VI, 5 :

Un de ses amis se plaignait à lui (*scil.* Antisthène) d'avoir perdu ses mémoires : « Il fallait, lui dit-il, les écrire (*καταγράφειν*) dans ton esprit plutôt que sur des feuilles de papier (*ἐν τοῖς χαρτίοις*). » (trad. Paquet)

<sup>139</sup> Voir par exemple Alcinoos de Smyrne, *Épitomé de la philosophie de Platon*, 1 ; Philostrate, *Vies des sophistes*, 523.

<sup>140</sup> C'est d'ailleurs sur cette base qu'il réfute la thèse de la métempsychose : si l'âme est incapable de se rappeler de ses vies passées, c'est que l'ancienne âme est morte et que l'âme présente en est une nouvelle. Voir *De la nature*, III, 670-678.

<sup>141</sup> Voir *supra*, p.39.

<sup>142</sup> Voir *supra*, p.38.

également que la mémoire peut avoir une utilité concrète<sup>143</sup>. Certains indices nous permettent de croire qu'il existait au métier de rhapsode ou d'aède un pendant « philosophique ». Par exemple, Athénée rapporte l'existence de récitations d'Empédocle à Olympie, sur le modèle des récitations de rhapsodes<sup>144</sup>. De même, la tradition pythagoricienne rapporte l'existence des *pythagoreioi* et des *pythagoristai*, attestés notamment par Jamblique<sup>145</sup> et Théocrite<sup>146</sup>, que l'on peut rapprocher des termes désignant les rhapsodes spécialistes d'Homère, *kreôphuleioi* et *homêristai*, et qui renvoient à des lignées différentes de spécialistes de Pythagore<sup>147</sup>. Ces deux exemples montrent bien qu'une certaine tradition philosophique est plus près de la tradition orale épique que ce qu'on aurait tendance à croire. Enfin, de manière plus archaïque et moins spécifique à la philosophie, les épopées homériques insistent sur le devoir de mémoire puisque celui-ci est intimement lié à la mort héroïque<sup>148</sup> ; le héros est d'abord et avant tout celui dont on continue à chanter les exploits longtemps après qu'il soit mort au combat. On retrouve chez les doxographes des récits similaires concernant les philosophes et notamment Platon, dont les écrits, paradoxalement, serviraient à perpétuer la mémoire<sup>149</sup>.

De nombreux passages d'ouvrages philosophiques de l'Antiquité affichent une valorisation de la mémoire, tout particulièrement chez les socratiques, qui considèrent que la mémoire est l'une des caractéristiques du naturel philosophe<sup>150</sup>,

---

<sup>143</sup> Plutarque, *Nicias*, XXIX, 2-5.

<sup>144</sup> Athénée, 620c.

<sup>145</sup> *Vie de Pythagore*, 80.

<sup>146</sup> 14, 5.

<sup>147</sup> Nagy 2000, p.220.

<sup>148</sup> *Odyssée* V, 306-312 ; on remarque que si cette notion de la belle mort est remise en question par la rencontre avec Achille au chant XI, 488 *sq.*, le devoir de mémoire n'en prend que davantage d'importance.

<sup>149</sup> Voir Diogène Laërce, III, 40, à propos de Platon.

<sup>150</sup> Voir par exemple Platon, *République* VI, 486c et 487a ; *Théétète*, 144b. Voir Dixsaut 1998, p.260-261.

et chez les pythagoriciens dont l'enseignement se fonde en grande partie sur la mémoire. La mémoire est ainsi à la fois nécessaire à l'apprentissage<sup>151</sup> et sa conséquence<sup>152</sup>. Par exemple, le Socrate de Xénophon pose quelquefois à son interlocuteur des questions qui supposeraient la mémorisation d'une donnée ou d'une connaissance, particulièrement concernant des choses quantifiables<sup>153</sup>, et tente de convaincre un interlocuteur de se mettre à l'entraînement sous prétexte qu'une mauvaise condition physique cause une mauvaise condition de l'esprit et notamment l'oubli<sup>154</sup>. Dans le *Banquet*, on voit Nicératos s'enorgueillir de savoir par cœur toute l'*Illiade* et l'*Odyssée*<sup>155</sup> — quoique cette connaissance soit raillée par Antisthène parce que rien ne prouve que celui qui connaît Homère par cœur en maîtrise forcément le sens profond, sans doute parce que, comme l'observe Sénèque,

se souvenir n'est pas savoir. Se souvenir, c'est conserver le dépôt commis à la mémoire ; savoir, c'est faire sienne toute notion acquise, sans s'accrocher à un modèle, sans se retourner à tout bout de champ vers le maître. « Zénon l'a dit, Cléanthe l'a dit. » Laisse donc un peu de marge entre toi et ton livre<sup>156</sup>.

Nicératos n'est pas seul à juger méritoire de connaître les épopées homériques par cœur, puisque Alexandre se vantait également de connaître toute l'*Illiade*, si l'on en croit un discours de Dion Chrysostome<sup>157</sup>, et que Polémon connaissait par cœur de nombreux textes anciens, même s'il ne croyait pas que ce fût très utile<sup>158</sup>. Il n'en demeure par moins que ceux qui ont la meilleure mémoire sont jugés

---

<sup>151</sup> Elle est alors la marque de l'élève doué. Voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, 94.

<sup>152</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 166.

<sup>153</sup> *Mémorables*, III, 6, 9.

<sup>154</sup> *Mémorables*, III, 12, 6.

<sup>155</sup> 3, 5 ; 4, 6.

<sup>156</sup> *Lettres à Lucilius*, 33, 8-9, trad. Noblot.

<sup>157</sup> *Discours IV : Sur la royauté*, 39.

<sup>158</sup> Philostrate, *Vies des sophistes*, Polémon, 541.

davantage dignes de confiance par Xénophon<sup>159</sup>, et que plus tardivement, Flavius Josèphe associe la mémoire et l'intelligence comme étant les causes de réussite dans les études<sup>160</sup>, cette opinion n'est cependant pas celle de Plotin, qui observe que ceux qui raisonnent le mieux ne sont pas toujours ceux qui ont une meilleure mémoire<sup>161</sup>. Quant à Théophraste, il se moque de celui qui est incapable de se souvenir des vers homériques :

De toute l'oeuvre d'Homère, il (*scil.* l'oligarque) a retenu ce vers (et c'est d'ailleurs le seul qu'il connaisse) : « Ce n'est pas bien que le gouvernement de plusieurs : un seul doit commander<sup>162</sup>. »

Même si l'on voit bien que la mémoire seule n'est pas suffisante, elle est considérée importante et valorisée dans la tradition philosophique : jusqu'à Diogène le Cynique fait apprendre par cœur ses écrits aux enfants de Xéniade dont il a la charge<sup>163</sup>. Lucrèce semble également valoriser la mémorisation dans ce passage de son poème *De la nature*, où il s'adresse à l'auditeur en ces termes : « à toi de recueillir mes paroles (*tu percipe dicta*)<sup>164</sup> ». Chez Épicure, l'ataraxie est entre autres « d'avoir la mémoire constante (*μνήμην ἔχειν*) des doctrines générales et principales<sup>165</sup> », de sorte qu'il exhorte son correspondant à retenir son discours, c'est-à-dire la lettre, avec exactitude (*κατασχεθεὶς μετ' ἀκριβείας*)<sup>166</sup>.

---

<sup>159</sup> *Économique*, 9, 11.

<sup>160</sup> *Autobiographie*, 7-8.

<sup>161</sup> *Ennéades* IV, 3, 29.

<sup>162</sup> *Caractères*, XXVI, 2, trad. Navarre. Il s'agit de l'*Illiade*, II, 204. Bien que l'ouvrage de Théophraste soit humoristique, cet extrait témoigne d'une valorisation généralisée de la mémoire sans laquelle le caractère comique de la description tombe.

<sup>163</sup> D. L. VI, 31 : « Les garçons apprirent par cœur (*κατεῖχον*) maints extraits de poètes, d'historiens, et des écrits (*συγγραφέων*) de Diogène lui-même qui les entraînait à tout exercice de raccourci pour développer leur mémoire (*πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον*). » (trad. Paquet) Le texte est ambigu et on peut tout aussi bien traduire « *καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένοῦς* » par « et des autres écrivains, ainsi que ses propres ouvrages ». Nous remercions Jacques Bouchard pour avoir attiré notre attention sur cette ambiguïté du texte.

<sup>164</sup> IV, 877-880, trad. Ernout.

<sup>165</sup> *Lettre à Hérodote*, 82, trad. Conche.

<sup>166</sup> *Lettre à Hérodote*, 82. On trouve une exhortation similaire dans la *Lettre à Pythoclès*, 84-85, qui est conçue comme un abrégé plus facile à retenir que les longs traités.

De même, des dialogues platoniciens montrent cette perception positive de la mémoire. Celle-ci est présentée dans l'*Hippias mineur* comme une qualité qui résulte de l'éducation : celui qui a reçu une bonne éducation doit forcément avoir une bonne mémoire<sup>167</sup>. Hippias se flatte d'ailleurs tout particulièrement de sa maîtrise de la mnémotechnie<sup>168</sup>, qui était par ailleurs célèbre<sup>169</sup>. Le discours de Diotime dans le *Banquet* montre que la mémoire est reliée à l'immortalité : ceux qui accomplissent de grandes choses sur terre deviennent immortels dans le souvenir des hommes<sup>170</sup>. La valorisation de la mémoire se retrouve également exprimée de manière négative dans le *Gorgias*, alors que Platon, qui fait peut-être alors référence à Empédocle, compare l'âme des hommes irréflechis à une passoire, puisque ceux-ci sont incapables de retenir quoi que ce soit<sup>171</sup>, ainsi que dans *Ion*, lorsque Socrate reproche à Ion d'avoir oublié ce qu'il vient tout juste de dire<sup>172</sup>. Socrate lui-même se décrit comme oublieux de manière très ironique dans le *Protagoras* et ses interlocuteurs refusent d'ailleurs de le croire<sup>173</sup>. Enfin, Socrate souligne dans l'*Hippias mineur* l'habileté de son interlocuteur à la mnémotechnie<sup>174</sup>. Cette valorisation de la mémoire s'exprime également dans les lettres apocryphes attribuées à Platon<sup>175</sup>. Une lettre attribuée à Platon recommande à son destinataire d'en apprendre le contenu par cœur<sup>176</sup>. Socrate fait une

---

<sup>167</sup> 371d.

<sup>168</sup> 368d.

<sup>169</sup> Philostrate, *Vies des sophistes*, *Hippias*, 495.

<sup>170</sup> 209c-d.

<sup>171</sup> 493b-c.

<sup>172</sup> 539e.

<sup>173</sup> 334c-d [Socrate] : « Protagoras, il se trouve que j'ai une mauvaise mémoire, et si quelqu'un me tient un long discours, j'en viens à oublier ce dont il parle [...] puisque tu es tombé sur quelqu'un qui a une mauvaise mémoire, condense tes réponses et fais-les plus courtes, si tu veux que je te suive. » (trad. Ildefonse)

<sup>174</sup> 368d.

<sup>175</sup> [Platon], *Lettre II*, 312d.

<sup>176</sup> *Lettre XIII*, 363e.

recommandation similaire à Lysis dans le dialogue éponyme<sup>177</sup>, et les exhortations au souvenir sont courantes dans le corpus platonicien<sup>178</sup>, de même que les passages où le fait d’avoir une bonne mémoire est associé à une meilleure acquisition des connaissances, et où à l’inverse l’oubli est associé à l’ignorance<sup>179</sup>. On peut aussi penser à Phèdre qui apprend le discours de Lysias par cœur<sup>180</sup>.

Il ne faut cependant pas croire que, parce qu’on trouve dans les dialogues platoniciens des personnages qui connaissent par cœur le dialogue — comme Antiphon dans le *Parménide* ou Apollodore dans le *Banquet* — une telle mémorisation de dialogues philosophiques est banale dans l’Antiquité. On ferait là l’erreur des ethnographes qui, les premiers, ont travaillé à partir des études de Parry et Lord et s’imaginaient que la mnémotechnie permettait d’apprendre mot à mot de longues récitations<sup>181</sup>. Il est probable que ces scènes doivent plutôt être interprétées comme faisant partie des ressorts dramatiques du dialogue, dans la mesure où elles illustrent la position de Platon sur la mémoire, et sans exclure cependant qu’une certaine transmission orale de dialogues philosophiques soit possible. D’ailleurs, parallèlement à cette mémorisation, le fait de simplement raconter un dialogue dont on a été témoin apparaît également dans le corpus platonicien, ce qui serait pour le moins curieux si Platon ne considérait pas l’existence de divers degrés ou diverses formes de mémorisation possible. Par exemple, dans le *Phèdre*, Phèdre précise qu’il n’a pas appris le discours de Lysias « mot à mot<sup>182</sup> ».

---

<sup>177</sup> 211a-b. Lysis doit en effet apprendre de son mieux (*ἀπομνημονεῦσαι*) les paroles de Socrate.

<sup>178</sup> Outre celles que nous avons déjà mentionnées, voir *Ménon*, 73c et 76b ; *Parménide*, 126b-c.

<sup>179</sup> *Théétète*, 194c-d ; 198d ; *Timée*, 88b.

<sup>180</sup> *Phèdre*, 228d.

<sup>181</sup> Voir *supra*, p.31.

<sup>182</sup> En grec ἐξέμαθον. 228d, trad. Vicaire.

Dans le cas de Platon, la mémoire joue un rôle particulièrement important dans le cadre de sa théorie de la connaissance et tout spécialement de la doctrine de la réminiscence. En effet, si nous possédons les connaissances et que la démarche philosophique sert à nous permettre de nous ressouvenir de ce que l'âme a oublié<sup>183</sup>, il va de soi que dès lors que nous ne pouvons pas nous souvenir de ce que nous savons, c'est que notre âme n'est pas parvenue à se souvenir de la connaissance et donc ne l'a pas acquise. L'apprentissage consiste alors surtout à relier des opinions vraies par un raisonnement, et la connaissance n'est acquise que lorsqu'elle « reste en place », c'est-à-dire qu'elle demeure dans l'esprit de celui qui a appris<sup>184</sup>. Cette conception de la connaissance est difficilement conciliable avec la conception moderne selon laquelle nous pouvons maîtriser, en tant que société, un ensemble de savoirs, qui sont à notre disposition en tant qu'individus car écrits dans les livres, mais dont nous pouvons n'avoir jamais même soupçonné l'existence. La connaissance platonicienne semble devoir être, nécessairement, individuelle. Le livre n'est donc pas susceptible de lui servir de support, parce qu'elle n'existe pas hors de l'esprit de celui qui s'est remémoré. Ce qu'on est susceptible d'oublier appartient, dans la perspective platonicienne, non à la connaissance mais à l'opinion, ce qui rend difficile l'usage d'un aide-mémoire dans l'acquisition d'une connaissance<sup>185</sup>, et ce, même si l'on considère qu'une opinion peut être correcte. C'est pour cette raison que si l'on peut oublier temporairement, dans une certaine circonstance, ce qu'est le bien, rien ne garantit que l'on ne commettra pas le mal, car on n'en possédait pas la connaissance. À l'inverse, une connaissance est ce dont on peut toujours se souvenir, et si l'on possède la connaissance du bien, il devient impossible que l'on commette le mal. Il semble donc que les natures oublieuses partent avec une longueur de retard en ce qui concerne l'acquisition de la vertu dans la perspective platonicienne de la

---

<sup>183</sup> *Ménon*, 81c-d ; 82b sq. ; 85b-d.

<sup>184</sup> *Ménon*, 98a : « Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. » (trad. Canto-Sperber)

<sup>185</sup> *Ménon*, 97e-98a.

doctrine de la réminiscence. Cette position semble être partagée par les philosophes néo-platoniciens<sup>186</sup>, pour qui la connaissance suppose d'être en acte, sans quoi l'âme ne la possède pas réellement, comme l'affirme Plotin :

Il en est ainsi de nos connaissances scientifiques ; si nous ne les contemplons jamais actuellement, elles nous deviennent étrangères<sup>187</sup>.

Platon, en accusant l'écriture de causer l'oubli<sup>188</sup>, c'est-à-dire la disparition de la mémoire<sup>189</sup>, l'accuse également de causer la disparition de la vérité, ce qui est autrement plus grave<sup>190</sup>. La mémoire, qui joue un rôle essentiel dans l'acquisition du savoir, se trouve par là même indispensable à la vie bonne et à l'action correcte, car c'est l'âme qui dirige le corps. Admettre que l'on peut oublier une connaissance, c'est aussi admettre que l'on peut apprendre ce qu'est le mal puis l'oublier, ce qui est difficile à concilier avec la doctrine platonicienne selon laquelle seul celui qui ignore le bien peut commettre le mal<sup>191</sup>. Si l'on peut oublier une connaissance qu'on a acquise, on peut à la fois connaître le bien et commettre le mal, et la connaissance n'offre plus aucune garantie vis-à-vis de la pratique du bien.

La relation entre mémoire et connaissance, si elle est chez lui l'objet de considérations théoriques, n'est cependant pas propre à Platon, et Aristote donne cet exemple de relation nécessaire dans les *Topiques*<sup>192</sup>. La définition de l'oubli comme une perte de connaissance fait aussi l'objet d'une remarque dans ce traité, puisque cela n'est vrai que si l'objet de la connaissance demeure le même, et non s'il change<sup>193</sup>. À la toute fin des *Topiques*, Aristote exhorte d'ailleurs l'auditeur ou

---

<sup>186</sup> Voir Alcinoos de Smyrne, *Épitomé de la philosophie de Platon*, 25.

<sup>187</sup> I, 2, 4, 27-28, trad. Bréhier.

<sup>188</sup> *Phèdre*, 275a-b.

<sup>189</sup> *Philèbe*, 33d.

<sup>190</sup> *Philèbe*, 39a.

<sup>191</sup> C'est cette question qui est au cœur de l'*Hippias mineur*.

<sup>192</sup> IV, 4, 125a35-b15.

<sup>193</sup> VIII, 1, 157b12-17.

le lecteur à retenir par cœur (ἐξεπίστασθαι) les propositions concernant les problèmes les plus fréquents, puisque cela facilite la tâche lors des discussions<sup>194</sup>. Aristote, au début de la *Métaphysique*, considère par ailleurs la mémoire comme la première condition sans laquelle il est impossible d'apprendre quoi que ce soit<sup>195</sup> — et il s'agit là d'une conception plus générale de la mémoire, puisque l'homme la partage avec certains animaux. On voit ainsi que la mémoire joue un rôle important dans l'acquisition et l'utilisation subséquente de la connaissance, aux yeux d'Aristote, mais qu'il s'agit là d'un rôle bien plus élémentaire que celui que lui fait jouer Platon, car c'est la simple capacité à avoir un souvenir qui est en jeu, et non la capacité à bien se souvenir — même si l'on peut supposer que dans un tel contexte celui qui a une meilleure mémoire tirera un meilleur profit de son expérience.

On remarque aussi dans la tradition philosophique grecque des témoignages de la suprématie de la mémorisation sur la lecture, notamment chez les Cyniques. Le maître digne de ce nom, à l'instar de Diogène, devrait empêcher ses élèves de se fier à l'écrit en les poussant à apprendre par cœur leurs leçons<sup>196</sup>, et l'élève digne d'un tel maître inscrit les leçons dans sa mémoire plutôt que sur du papier<sup>197</sup>. L'éducation est alors pensée comme une vaste entreprise d'apprentissage par cœur d'un ensemble de leçons, que celles-ci soient écrites ou non, comme c'est

---

<sup>194</sup> VIII, 14, 163b18 ; on retrouve ἀπὸ στόματος ἐξεπίστασθαι en 163b28, mais selon Brunschwig, qui remarque qu'Aristote condamne habituellement l'apprentissage mnémonique d'arguments ou de discours entiers (cf. *Réfutations sophistiques*, 34, 183b36-184a8) ce passage pourrait être une interpolation. Dans le premier cas cependant, comme il s'agit d'énoncés généraux, il n'y a pas lieu de soulever ce problème, et le terme ἐξεπίστασθαι, à cause de l'ajout du préfixe ἐξ, comporte cette connotation que Brunschwig rend par la locution « sur le bout des doigts. » Voir la note de Brunschwig (2007a) à ce passage.

<sup>195</sup> A, 1, 980a27-981a4. On trouve la même idée dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, 100a3-10.

<sup>196</sup> Diogène Laërce, VI, 31.

<sup>197</sup> Diogène Laërce, VI, 5 : « Un de ses amis se plaignait à lui (*scil.* Antisthène) d'avoir perdu ses mémoires : « Il fallait, lui dit-il, les écrire (καταγράφειν) dans ton âme et non sur le papier (τοῖς χαρτίοις). » (trad. Goulet-Cazé) On peut remarquer que cette idée ne recoupe pas exactement celle d'un apprentissage par cœur, qui peut tout aussi bien évoquer l'apprentissage de celui qui, tel un perroquet, répète sans fin un texte qu'il n'a pas compris.

le cas lorsque la mémorisation des poèmes homériques se subordonne à l'apprentissage de la morale dans l'éducation athénienne. Ce *topos* semble avoir eu une assez bonne fortune dans l'Antiquité, puisque César rapporte un rejet similaire de l'écriture au profit de la mémorisation chez les druides gaulois<sup>198</sup>.

### 3.1.2.3. *La véridicité du texte écrit.*

À priori, le problème de l'adéquation entre l'énoncé et le réel ne semble pas très différent ici de ce qu'il est quand on l'applique au langage. Ce problème de la correspondance entre le discours et le réel était déjà discuté dans l'Antiquité<sup>199</sup>. Toutefois, si la possibilité du mensonge oral est assez évidente, il semble qu'il n'en soit pas de même pour le mensonge écrit. La crédibilité que l'on accorde généralement au document écrit — il n'est pas question ici des cercles philosophiques mais bien de la perception du document écrit en général — est plus forte que celle qu'on accorde à la parole. Cela s'explique, comme nous l'avons vu, par la valeur symbolique ou matérielle que l'on accorde au livre. Les récits concernant la bibliothèque d'Aristote<sup>200</sup>, par exemple, semblent concorder avec cette perception de l'écrit plus près d'une croyance magico-religieuse que d'un examen systématique et rationnel que dénoncent les philosophes de l'Antiquité. C'est en ce sens que les livres se trouvent gagner une crédibilité dont on douterait autrement, par exemple s'il ne s'agissait que de contrats privés mis à l'écrit et qui ne peuvent avoir cette valeur matérielle ou mythique.

---

<sup>198</sup> *La Guerre des Gaules*, VI, 14 : « ils apprennent par cœur, à ce qu'on dit, un grand nombre de vers : aussi certains demeurent-ils vingt ans à leur école. Ils estiment que la religion interdit de confier ces cours à l'écriture, alors que pour le reste en général, pour les comptes publics et privés, ils se servent de l'alphabet grec. Ils me paraissent avoir établi cet usage pour deux raisons, parce qu'ils ne veulent ni divulguer leur doctrine ni voir leurs élèves, se fiant sur l'écriture, négliger leur mémoire ; car il arrive presque toujours que l'aide des textes a pour conséquence un moindre zèle pour apprendre par cœur et une diminution de la mémoire. » (trad. Rat).

<sup>199</sup> Voir par exemple Aristote, *Catégories*, I, 5, 4a20-4b19 ; I, 11, 14b10-25. C'est également l'objet du *Cratyle*.

<sup>200</sup> Strabon, XIII, 608 ; Plutarque, *Scylla*, 26. Athénée, I, 3a, contredit cette histoire. Voir aussi Goody 2007, p.222, et Ong 2002, p.92, à propos des cultes liés au papier.

La durabilité du document écrit pose également problème si son contenu est susceptible de devenir désuet. C'est en ce sens que Platon dénonce dans le *Politique* le fait de se conformer aux lois écrites sans les questionner. En effet, s'il est utile de les écrire pour mieux s'en souvenir au besoin et pour pouvoir continuer à les respecter en l'absence d'un législateur compétent capable de les mettre à jour, le fait d'opposer une résistance à une législation nouvelle n'est pas moins ridicule que de continuer à suivre une vieille prescription médicale, alors que le médecin a donné un nouvel avis<sup>201</sup>. Cette remarque n'est pas sans rappeler les analyses de l'oralité qui dénie aux technologies orales la possibilité de transmettre des connaissances techniques qui évoluent. Elle peut paraître en contradiction avec la critique du *Phèdre* selon laquelle l'écriture nuit à la mémorisation<sup>202</sup> ; cependant, on remarque que dans les exemples du *Politique*, celui qui se sert de l'écriture pour mieux mémoriser une information serait de toute manière incapable de l'intégrer, dans la mesure où il ne possède pas l'art en vertu duquel la prescription est valable (soit la médecine ou la politique), mais il se trouve dans l'obligation de se souvenir. En outre, Platon semble plutôt faire état d'un usage courant de l'écriture qu'en faire l'apologie.

Aussi les philosophes reprochent-ils à l'écriture de prendre l'apparence de la vérité. Platon, particulièrement mais pas exclusivement, tient un discours, cohérent avec sa critique de l'art dans le *Sophiste*, qui tient l'écriture pour un simulacre de savoir<sup>203</sup>. Le caractère illusoire de la connaissance tirée du livre, ainsi, ne tient pas seulement à l'ambiguïté du texte ou à la mémoire déficiente du lecteur qui s'en remet à sa bibliothèque. En effet, quand bien même il aurait compris la signification profonde du texte et l'aurait mémorisée, ce qui n'est pas évident, le lecteur est susceptible de prendre pour une vérité ce qui ne l'est pas, car la lecture ne peut en aucun cas suppléer à son jugement si celui-ci fait défaut. Le

---

<sup>201</sup> Platon, *Politique*, 295c-296e ; 301a-301c.

<sup>202</sup> Platon, *Phèdre*, 274b-278e.

<sup>203</sup> *Phèdre*, 275c-d.

lecteur, même soigneux, est donc susceptible d'être induit en erreur par ce qu'il lit. C'est peut-être en ce sens qu'il faudrait comprendre la recommandation d'Antisthène de ne pas apprendre à lire, pour éviter d'être corrompu par la lecture<sup>204</sup>. Pire encore, il faut supposer que c'est le meilleur lecteur qui risque le plus d'être la victime d'un tel piège.

Ces reproches sont intimement liés au fait que l'écriture affranchit l'auteur du contexte de la performance, et rend ainsi possible l'œuvre de fiction conçue comme telle volontairement<sup>205</sup>. Comme le remarque Plutarque, certains auteurs croient pouvoir tout se permettre avec le stylet<sup>206</sup>. Les procédés qui garantissaient la validité de la composition orale, soit la relation de l'aède avec son auditoire et la qualité et la pertinence de la performance, sont évacués de l'écriture, permettant à l'auteur de dire ce qui lui plaît sans risquer d'être contredit sur-le-champ. L'œuvre de fiction n'a pas le même caractère de vérité que le mythe, qui quant à lui est considéré véridique à l'intérieur de certaines limites. Les croyances dépendent en général des paradigmes scientifiques en place, et en ce sens les mythes rapportés par la tradition orale et les ouvrages de fiction n'appartiennent pas au même régime de croyance, tout en se présentant comme tels. C'est ainsi que l'adéquation de l'écrit au réel pose problème aux yeux des anciens.

\*\*\*

Les critiques que la tradition philosophique ancienne adresse à la lecture semblent toutes intimement liées à une conception qui fait de la lecture une technologie susceptible de remplacer la transmission orale du savoir. Tout se passe alors comme si les deux technologies de l'information étaient tout à fait équivalentes et en concurrence directe l'une avec l'autre. Ce n'est donc pas relativement à ce qu'elle peut apporter de nouveau comparativement à la tradition

---

<sup>204</sup> D. L. VI., 103. On trouve un écho de cette critique chez Plutarque, puisque Marius refusa ainsi d'apprendre les lettres grecques. *Marius*, II, 2.

<sup>205</sup> Segal 1992, p.340.

<sup>206</sup> *Caton le Jeune*, XI, 7-8.

orale que la lecture est attaquée, mais bien en rapport avec la mort annoncée de l'oralité qui est jugée supérieure à celle-ci, plus fiable et plus efficace.

### 3.2. *La critique de l'écriture.*

Les critiques de l'usage de l'écriture semblent répondre du moins en partie aux critiques de la lecture. En effet, si l'on rejette l'utilisation des livres parce que ceux-ci, contrairement à une transmission orale du savoir, nuisent à la véritable acquisition de la connaissance qui implique leur mémorisation, il est vraisemblable que les véritables philosophes, qui usent de leur mémoire, défendront de cette manière leur propension à ne pas écrire. De la même manière, si la lecture d'un livre ne suffit pas à faire le philosophe, l'écriture d'un ouvrage n'est pas non plus un gage de la valeur de sa pensée. Les philosophes dénoncent ainsi de possibles mauvaises utilisations de l'écriture. Cependant, certaines écoles philosophiques développent des arguments qui leur sont propres pour expliquer qu'il est mauvais d'écrire. Dans cette perspective, les sceptiques font classe à part, puisque le refus d'énoncer un jugement est au cœur de leurs préoccupations philosophiques.

#### 3.2.1. *La prise de notes et la mémorisation.*

Si l'on peut repérer les mauvais élèves à leur incapacité à se passer de leurs notes, il paraît logique d'identifier les mauvais philosophes sur les mêmes bases. Ce qui nous ramène à l'exemple d'Antisthène dont il a déjà été question : « Il aurait fallu en effet inscrire ces notes dans ton esprit et non sur des feuilles<sup>207</sup> ». Cette critique s'exprime de façon évidente dans la tradition stoïcienne où le recours au matériel est jugé comme un signe de l'incapacité à saisir et à appliquer véritablement la doctrine philosophique<sup>208</sup>.

La mémorisation implique certaines limites quant à l'exactitude du souvenir, comme le souligne Apollodore dans le *Banquet*. Cependant,

---

<sup>207</sup> Diogène Laërce, VI, 5.

<sup>208</sup> Arrien, *Entretiens*, IV, 4, 33 : « N'as-tu pas souvent entendu dire qu'il faut que tu restreignes tes désirs et ton aversion aux seules choses qui dépendent de ta volonté, qu'il te faut laisser tout le reste, corps, biens réputation, livres, tumultes, recherches des charges publiques ou fuite devant ces charges ? » (trad. Bréhier)

contrairement à l'écriture qui met sur un pied d'égalité tous les éléments du discours pour les retenir également, la mémorisation permet d'exercer son jugement pour se concentrer sur l'essentiel d'un discours<sup>209</sup>. L'intervention de celui qui se souvient dans le contenu du souvenir est alors présentée non comme une déficience par rapport aux événements ou au discours, mais bien de manière positive comme le signe d'une capacité à distinguer les éléments les plus importants de ceux qui le sont moins.

### 3.2.2. *Le titre de philosophe.*

Bien que le livre soit un attribut habituel du philosophe, nous avons vu que l'idée selon laquelle il suffit de lire — ou de posséder — des livres pour être un philosophe est rejetée avec force par les philosophes de l'Antiquité, qui se défendent bien d'être enfermés dans leurs livres. Le même argument s'applique lorsqu'il s'agit d'écrire des livres, et l'on remarque que cette critique est très présente dans la tradition philosophique et particulièrement chez les philosophes hellénistiques — sans doute parce que la représentation des philosophes comme des personnes qui écrivent est courante à cette époque.

Ainsi, on retrouve chez Arrien des reproches et des critiques adressés à ceux qui se prétendent philosophes parce qu'ils écrivent. Encore une fois, c'est le caractère pratique de la philosophie qui pousse Épictète à rejeter ceux qui écrivent bien, mais qui sont bien incapables d'appliquer le premier mot de ce qu'ils

---

<sup>209</sup> Platon, *Banquet*, 178a : « Il faut dire qu'Aristodème n'avait pas un souvenir exact de ce que chacun avait dit, et moi non plus je ne me souviens pas de tout ce qu'il m'a raconté. Mais le plus important, ce qui m'a semblé le plus digne d'être rappelé, je vais vous le dire en rapportant le discours que chacun a prononcé. » (trad. Brisson).

écrivent<sup>210</sup>, ou alors qui font de la grammaire ou de la logique et perdent de vue le véritable savoir philosophique<sup>211</sup>. On retrouve également des critiques liées à une conception selon laquelle le savoir se mesure en termes de nombre de livres écrits : or ce qui importe, ce n'est pas le nombre de lignes<sup>212</sup> mais bien la qualité de ce qui est écrit et plus encore la valeur de son auteur qui garantit la qualité du livre. Ceux qui écrivent quantité d'ouvrages sans se soucier de faire un tri de leurs pensées et de leurs preuves sont alors l'objet de moqueries, comme en témoigne Diogène Laërce<sup>213</sup>.

Par ailleurs, le contenu des écrits qui se prétendent tels n'a pas forcément la moindre valeur philosophique. On peut penser en ce sens aux écrits faisant l'éloge de choses futiles, comme ceux de Prodicos que Platon mentionne dans le *Banquet*<sup>214</sup>. Ce n'est pas parce que l'on fait par écrit l'éloge de quelque chose que cette chose a davantage de valeur qu'une autre au sujet de laquelle on n'a rien écrit.

---

<sup>210</sup> Arrien, *Entretiens*, II, 1, 30 sq. ; II, 16, 34-35 : « Pourquoi t'intituler philosophe, alors que tu pourrais dire la vérité : « J'ai fait quelques introductions ; j'ai lu Chrysippe (ἀνέγνων) ; mais je n'ai pas dépassé la porte du philosophe [...] » (trad. Bréhier). Voir aussi II, 17, 39-40 : « Il faut donc venir à la philosophie, dépouillé de cette prétention de rien connaître d'utile ; c'est ce que nous faisons, quand il s'agit de géométrie ou de musique. Sinon, nous ne serions pas près de faire des progrès, eussions-nous parcouru toutes les introductions et tous les traités de Chrysippe, en y ajoutant ceux d'Antipater et d'Archédème. » (trad. Bréhier).

<sup>211</sup> Arrien, *Entretiens*, III, 21, 7 ; IV, 4, 16.

<sup>212</sup> Jamblique, *Protreptique*, 21 : « nous pensons ainsi fournir aux lecteurs (τοῖς ἐντευξομένοις) une exhortation à la philosophie complète et plus parfaite que si nous y consacrons bien des lignes (πλειόνων στίχων). » (trad. Des Places). Voir aussi Arrien, *Entretiens*, IV, 4, 8 : « En agissant et en pensant ainsi as-tu accompli une action pire qu'en lisant mille lignes ou en écrivant autant (χιλίους στίχους ἀναγνοῦς ἢ γράψας ἄλλους τοσοῦτους) ? » (trad. Bréhier).

<sup>213</sup> Diogène Laërce, VII, 180-181, et VI, 18. On retrouve une moquerie similaire à l'endroit de Platon, concernant la redite que constituent les *Lois* par rapport à la *République*, chez Stobée, W. H. III, 68.

<sup>214</sup> 177b-c.

### 3.2.3. *Écrire suppose d'arrêter son jugement.*

Il existe dans certaines écoles philosophiques des arguments contre l'écriture qui leur sont spécifiques et qui sont liés à la doctrine défendue par l'école. C'est le cas de la tradition sceptique, dont certains membres posent qu'écrire, c'est déjà arrêter son jugement. Dans une perspective pyrrhonienne où l'on doute de tout, il ne se trouve donc aucun sujet sur lequel on peut légitimement se prononcer. Pour les philosophes de la Nouvelle Académie, le fait d'écrire, dans la mesure où l'écrit constitue un énoncé arrêté, est contraire à l'idéal de l'*epoché*, la suspension du jugement, et ne permet donc pas l'ataraxie, la paix de l'âme. En outre, il est inutile d'écrire à propos de quelque chose dont on doute.

C'est ainsi que la tradition doxographique rapporte les critiques virulentes que certains sceptiques de la Nouvelle Académie adressent à l'écriture et leur refus radical d'en faire usage, comme on le rapporte à propos d'Arcésilas :

Certains disent qu'il n'écrivit pas un seul livre à cause de sa suspension du jugement sur toutes choses (διὰ δὲ τὸ περὶ πάντων ἐπέχειν οὐδὲ βιβλίον [...] συνέγραψεν). D'autres disent qu'on l'a vu réviser (διορθῶν) des livres (τινῶν) que, selon certains, il publia (ἐκδοῦναι), et selon d'autres, il brûla<sup>215</sup>.

Cela dit, de tels arguments pourraient être tout aussi valables pour la parole que pour l'écriture ; c'est d'ailleurs la position soutenue par Pyrrhon qui n'avait rien laissé par écrit (ἀλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν), car selon Timon, cette doctrine avait pour résultat « un usage parcimonieux de la parole (ἀφασίαν)<sup>216</sup> ». L'aphasie pyrrhonienne ne correspond pas nécessairement à l'absence de parole<sup>217</sup> ; comme l'indique Sextus Empiricus, il s'agit plutôt de l'état

<sup>215</sup> Diogène Laërce, IV, 32 = Long et Sedley 68 E, trad. Brunschwig et Pellegrin.

<sup>216</sup> Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 1-5 = Long et Sedley 1 F.

<sup>217</sup> Ce passage ne peut en effet, en l'absence d'autres témoignages concordants, indiquer que Pyrrhon avait complètement cessé de parler. À propos de l'aphasie de Pyrrhon et des néopyrrhoniens, voir Brunschwig 2007b. Polito (2007, p.341) remarque par ailleurs que l'aphasie pouvait être comprise comme un corollaire du point de vue selon lequel l'action seule importe et s'explique d'elle-même, et que son association avec la suspension du jugement n'apparaît que plus tardivement, chez les Académiciens.

dans lequel se trouve celui qui ne se prononce pas<sup>218</sup>, et qui peut être exprimé par un ensemble d'expressions signifiant qu'une chose est ou n'est pas<sup>219</sup>. Cependant, on voit mal comment il serait possible d'écrire un traité dans un état d'indifférence spéculative tel que celui de Pyrrhon, et qui est la condition de l'ataraxie<sup>220</sup>.

On remarque alors que la position défendue par la Nouvelle Académie, si elle a un résultat similaire en ce qui concerne la conception de l'écriture, se distingue de la position pyrrhonienne, plus radicale : si Pyrrhon postulait que c'est le monde lui-même qui n'est pas déterminable<sup>221</sup>, les académiciens suspendent plutôt leur jugement à cause de l'absence d'un critère de vérité sûr<sup>222</sup>. L'aphasie pyrrhonienne ne correspond pas exactement à l'*epoché* de la Nouvelle Académie, et d'ailleurs le rattachement de l'*epoché* académicienne à Pyrrhon est contesté par les commentateurs modernes<sup>223</sup>. Ces doctrines ne mènent toutefois pas nécessairement au rejet de l'écriture, car Diogène Laërce indique que des disciples de Pyrrhon ont laissé des écrits<sup>224</sup>.

Le fait d'affirmer son ignorance n'implique d'ailleurs pas forcément de ne pas écrire — on peut penser à Socrate qui n'a pas écrit, mais sans doute pas pour cette raison : il n'y a pas de rapport nécessaire entre ignorance et absence d'écriture. Ainsi, la tradition rapporte que Protagoras avait ainsi écrit

qu'il ne savait pas et ne pouvait pas

<sup>218</sup> *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 20. Voir Moreau (1979, p.309), qui souligne que l'aphasie consiste surtout à ne pas se prononcer (ἀπροσθετεῖν).

<sup>219</sup> Ces expressions que Sextus Empiricus tente d'expliquer sont : τάχα μὲν ἔστιν τάχα δ' οὐκ ἔστιν ; ἔξεστι μὲν εἶναι ἔξεστι δὲ μὴ εἶναι ; ἐνδέχεται μὲν εἶναι ἐνδέχεται δὲ μὴ εἶναι, qui sont des manières d'exprimer « peut-être que cela, est, peut-être que cela n'est pas », et donc des formules par lesquelles le locuteur refuse d'exprimer un jugement sur le sujet. Voir *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 21.

<sup>220</sup> Moreau 1979, p.311-312.

<sup>221</sup> Voir le commentaire de Long et Sedley au passage 1F.

<sup>222</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 159-165 et 176-184 = Long et Sedley 70A et 69E. Les académiciens, d'ailleurs, ne se réclament pas de Pyrrhon, comme l'observent Long et Sedley dans leur commentaire aux fragments 68E et F.

<sup>223</sup> Lévy 1992, p.255 sq.

<sup>224</sup> IX, 102 et 111. Timon aurait ainsi écrit près de 20 000 lignes.

Observer à quoi ressemble n'importe lequel des dieux ni s'il en existe  
Sauvegardant complètement son honnêteté<sup>225</sup>...

Comme le texte de Sextus qui rapporte ce fragment de Protagoras mentionne que parce qu'il avait écrit (κατέγραψ') cela, les sophistes ont voulu brûler ses écrits (τέφρην συγγράμματα θεῖναι), il faut nécessairement penser qu'il s'agissait véritablement d'un écrit, et non d'un apophtegme (véritable ou non). En outre, comme en témoignent les écrits de Sextus Empiricus contre les professeurs, on peut écrire pour montrer l'impossibilité de différents savoirs.

---

<sup>225</sup> Sextus Empiricus, *Contre les grammairiens*, IX, 57, trad. Pellegrin. = DK 80 A 12.

### 3.3. Les arguments en faveur de la tradition orale.

Les critiques de la lecture et de l'écriture ont pour corollaire un argumentaire qui vise la défense de la tradition orale, comme mode de transmission du savoir. En ce sens, il n'est pas banal qu'Aristote, au début de la *Métaphysique*, avance que la faculté d'apprendre n'est dévolue qu'aux êtres qui possèdent le sens de l'ouïe<sup>226</sup>. S'il est possible qu'Aristote fasse ici référence tout simplement aux premiers apprentissages des enfants — le passage mentionne d'ailleurs que nous partageons cette capacité avec certains animaux —, un passage similaire chez Lucrèce indique explicitement que les sourds ne peuvent apprendre des choses<sup>227</sup>, et Apulée affirme que l'ouïe permet d'apprendre la prudence et la sagesse (*prudenciam sapientiamque*)<sup>228</sup>, ce qui invite à penser qu'Aristote établit un lien entre l'ouïe et l'apprentissage oral<sup>229</sup>. On retrouve d'ailleurs chez Aristote des remarques adressées directement à l'auditeur, notamment dans les *Réfutations sophistiques* alors qu'il s'adresse à ses auditeurs à la deuxième personne du pluriel (πάντων ὑμῶν τῶν ἡκροαμένων)<sup>230</sup>. Dans un passage du livre α de la *Métaphysique*, l'auteur fait également usage du terme « auditeur » (ἰκροάσεις) pour désigner l'élève<sup>231</sup>. L'écriture ne peut exister seule ; elle est subordonnée à la parole dont elle est le signe. Ce soutien à la tradition orale s'exprime tout particulièrement en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie. C'est ainsi que la tradition philosophique antique défend énergiquement l'importance de la discussion, que ne permettent évidemment pas de manière intrinsèque les technologies de l'écriture.

<sup>226</sup> A, 1, 980b21-25 : « la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe. » (trad. Tricot)

<sup>227</sup> *De la nature*, V, 1045-1058.

<sup>228</sup> *De la doctrine de Platon*, I, 14.

<sup>229</sup> L'ouïe, en effet, se distingue dans ce passage de la vue et des autres perceptions.

<sup>230</sup> *Réfutations sophistiques*, 34, 184b6.

<sup>231</sup> [Aristote], *Métaphysique* α, 2, 994b32.

La perception selon laquelle c'est la discussion qui permet de faire des progrès relativement à l'acquisition de la sagesse est très répandue dans l'Antiquité classique et a une longue postérité durant la période hellénistique et jusque dans l'Antiquité tardive<sup>232</sup>. En effet, d'une part, la tradition socratique de l'*elenchos*, qui est défini par Platon comme la « nouvelle *paideia* » dans le *Sophiste*<sup>233</sup>, et d'autre part, l'importance d'une relation privilégiée entre le maître et l'élève dans le cadre d'une école de philosophie, ont eu pour effet de maintenir l'enseignement philosophique dans un cadre oral qui est défendu théoriquement.

### 3.3.1. *Les échanges et le progrès.*

L'idée selon laquelle il n'est pas possible de progresser en-dehors de la discussion semble assez répandue dans l'Antiquité, et s'exprime notamment par la popularité du genre du dialogue dans l'écriture philosophique<sup>234</sup>, et de façon explicite par l'éloge de la discussion chez plusieurs auteurs. Il ne s'agit pas simplement d'une conception de la connaissance impliquant la reconnaissance de l'autre comme moment nécessaire de la validation de l'apprentissage, mais plutôt d'une conception de l'apprentissage dans laquelle il est impossible d'apprendre quoi que ce soit seul alors que la discussion permet non seulement qu'un individu enseigne ses connaissances à un autre, mais également que deux ou plusieurs

---

<sup>232</sup> Le terme le plus courant pour désigner la discussion est sans doute le verbe *διαλέγεσθαι* τιμι ou *πρός τινα* (converser, discuter avec quelqu'un), que l'on retrouve par exemple chez Platon, *République* VII, 532a, *Lysis*, 211c, dans les *Lettres* de Diogène, 3 = *SSR* V B 533, etc., ou encore le verbe *λέγω* avec le datif ou *πρός* et l'accusatif, (par exemple chez Xénophon, *Mémoires*, III, 1, 1 : *ἔλεξε πρὸς τινα τῶν συνόντων*). Cependant d'autres expressions sont susceptibles d'être utilisées pour traiter de ce thème, par exemple *κοινωνεῖν λόγων* (avoir en commun des discours), que l'on retrouve notamment chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170b10. Le terme *λόγος* sert également à désigner la discussion (voir Platon, *Gorgias*, 501c ; *Théétète*, 177c) ; il est donc nécessaire de tenir compte du contexte et notamment du complément indiquant la personne avec qui l'on parle (datif ou *πρός* avec accusatif), et d'autres termes apparentés peuvent être utilisés, comme *λογάριον*, que l'on trouve par exemple chez Arrien, *Entretiens*, II, 10, 30. On trouve encore des termes qui évoquent la parole, comme *παρρησιάζεσθαι* (parler franchement, Platon, *Lachès* 178a), ou l'interlocuteur (*προσδιὰτριβων*, fréquenter, voir *Théétète*, 168a).

<sup>233</sup> 230b *sq.*

<sup>234</sup> Bien qu'il s'agisse sans doute souvent d'un artifice rhétorique. Voir *infra*, p.261 *sq.*

individus fassent progresser leurs connaissances ensemble. La voix est considérée comme l'expression de la pensée de l'âme et est en ce sens propre à l'homme<sup>235</sup>. L'enseignement oral a une force que l'écrit n'a pas ; ainsi, Sénèque rapporte avoir tiré profit d'une conversation à propos de la mort, car bien qu'il ait déjà lu ou entendu des pensées similaires, l'écrit ne possédait pas la même autorité qu'une véritable conversation avec un homme réellement touché par la mort<sup>236</sup>. La discussion philosophique est par ailleurs perçue comme un plaisir dans la doctrine épicurienne<sup>237</sup>. Cette préséance accordée à la discussion pourrait également expliquer qu'en tant que genre littéraire, le dialogue paraît avoir été particulièrement populaire dans l'Antiquité<sup>238</sup>. La faveur pour la tradition orale semble donc s'exprimer jusque dans le style des ouvrages écrits, qui cherchent à imiter la conversation, comme Aristote le fait remarquer à propos des dialogues socratiques<sup>239</sup>.

La méthode socratique telle que décrite dans les dialogues de Platon illustre très bien cette conception de l'apprentissage. En effet, si la discussion permet l'acquisition de connaissances, c'est parce que lorsque les gens parlent en leur propre nom, de manière honnête, ils se mettent à l'épreuve les uns les autres, et que ce processus garantit d'une certaine manière la validité des discours :

[Socrate —] Ainsi des réunions de ce genre [*scil.* des banquets], si elles rassemblent des hommes doués des qualités que s'attribuent la plupart d'entre nous, n'ont nul besoin d'une voix étrangère, ni de poètes, qu'il est impossible d'interroger sur ce qu'ils disent : lorsqu'on les fait comparaître dans la discussion, la plupart du temps, les uns disent que le poète pense ceci, les autres que le poète pense cela, et on s'entretient sur une affaire impossible à prouver ; ce genre de réunions, les gens de bien les envoient promener, ils s'entretiennent entre eux, seuls, par

<sup>235</sup> [Plutarque], *Les opinions des philosophes*, 902b-c.

<sup>236</sup> *Lettres à Lucilius*, 30, 7.

<sup>237</sup> D. L. X, 22 ; voir Rist 1980, p.125.

<sup>238</sup> Non seulement chez les philosophes tels que Platon, Xénophon, Plutarque... mais également dans le champ médical : voir Dean-Jones 2003, p.113.

<sup>239</sup> *Poétique*, I, 1, 1447b10-12.

leurs propres moyens, et c'est dans leurs propres discours qu'ils se mettent et se soumettent régulièrement à l'épreuve<sup>240</sup>.

La dialectique constitue ainsi la forme par excellence de l'apprentissage, parce qu'elle suppose que le répondant répondra honnêtement aux questions et sera donc capable de progresser grâce à l'aide de l'interlocuteur, ou même mieux, permettra à tous les participants à la discussion de progresser par leurs propres moyens. Même si l'honnêteté du répondant n'est pas un gage de succès<sup>241</sup>, et que bon nombre de dialogues se terminent sur une aporie, la dialectique est toujours présentée sinon comme une méthode susceptible de conduire à la connaissance, du moins une manière de se débarrasser d'opinions fausses, ce qui est déjà le premier pas vers l'acquisition de savoirs. En revanche, sans l'honnêteté du répondant, la dialectique n'est pas possible, car l'assentiment de celui-ci est nécessaire à la poursuite de la discussion, comme le note Aristote qui définit ainsi la dialectique dans les *Réfutations sophistiques* :

Mais la dialectique, elle est interrogative, alors que si elle démontrait, le questionneur ne ferait pas, sinon de toutes choses, du moins des principes premiers et des principes propres, l'objet de ses questions, parce que si le répondant ne les concédait pas, il ne disposerait plus des bases qui lui permettraient de poursuivre la discussion contre l'objection<sup>242</sup>.

L'assentiment sincère de l'interlocuteur, on le voit bien, est indispensable au bon déroulement du dialogue, et à la réfutation qui s'ensuit<sup>243</sup>.

L'acquisition du savoir philosophique est alors enracinée dans la discussion, car il est impossible, seul, d'être à la fois celui qui pose les questions et celui qui y répond, sinon dans la mesure où la pensée est comprise comme un dialogue de l'âme avec elle-même, pour reprendre la formule de Platon dans le

<sup>240</sup> Platon, *Protagoras*, 347e-348a, trad. Ildefonse.

<sup>241</sup> C'est ce que remarque l'Étranger d'Élée dans le prologue du *Sophiste*, 217d-218d.

<sup>242</sup> *Réfutations sophistiques*, 11, 172a17-21.

<sup>243</sup> Voir le commentaire de Dorion (1995, p.296) aux lignes 172a17 et 172a18, ainsi que Brisson 2001, p.212.

*Théétète*<sup>244</sup> — ce qui montre encore l'importance de l'oralité dans la conception platonicienne de la pensée. On trouve même dans un dialogue apocryphe attribué à Platon l'idée selon laquelle les progrès sont liés à la discussion et même à la proximité physique :

[Aristide] — En ce qui me concerne, je n'ai jamais rien appris de toi (ἔμαθον μὲν παρά σου οὐδὲν πάποτε) comme tu le sais bien. Pourtant je faisais des progrès (ἐπεδίδουν) quand j'étais en ta compagnie, même si ce n'était que dans la même maison, et pas dans la même pièce. Et j'avais l'impression que les progrès étaient plus grands encore quand j'étais dans la même pièce et que je te regardais parler, que lorsque je portais ailleurs mes regards. Mais là où mes progrès furent les plus considérables et les plus nombreux, c'est lorsque j'étais étendu près de toi et que je te touchais (πολὸν δὲ μάλιστα καὶ πλεῖστον ἐπεδίδουν ὅποτε παρ' αὐτόν σε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος)<sup>245</sup>.

La conception de la transmission du savoir qui est exprimée dans ce dialogue apparaît contraire à celle qui ressort de la fin du *Banquet* alors qu'Alcibiade se désole de ne pouvoir troquer sa beauté pour le savoir de Socrate<sup>246</sup>, et encore plus à ce que Socrate dit à Agathon au début du *Banquet*<sup>247</sup>.

Le caractère oral de l'enseignement de la philosophie apparaît alors comme indissociable de la méthode dialectique, qui suppose une interaction que ne permet évidemment pas le livre, mais que ne permet pas non plus l'écoute attentive d'un aède ou d'un maître. Dans la *République*, Platon définit d'ailleurs la dialectique comme la démarche suivante :

[Socrate] — chaque fois que quelqu'un entreprend *par l'exercice du dialogue* (τῷ διαλέγεσθαι), sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est, et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même, il parvient au

<sup>244</sup> 189e-190a. Chez Plotin, c'est même ainsi qu'est décrite la connaissance (ἐπιστήμην) : VI, 9, 10, 5-8.

<sup>245</sup> *Théagès*, 130d-e, trad. Brisson

<sup>246</sup> 218c-219d.

<sup>247</sup> 175d-e.

terme de l'intelligible, comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible<sup>248</sup>.

La compréhension du monde est donc intimement liée au dialogue ; celui-ci fait partie de la définition même de la démarche de l'acquisition de connaissance, qu'il s'agisse véritablement d'un dialogue parlé ou de la conception selon laquelle la pensée constitue une sorte de dialogue avec soi-même.

Une des conceptions de la dialectique chez les Stoïciens fait d'elle une partie de la logique intimement liée à la discussion et au langage, d'une part parce que, comme l'observe Gourinat,

elle procède par questions et réponses, tandis que la rhétorique est une technique d'argumentation par discours suivis. Si l'on se réfère à l'absence de toute distinction entre traités de rhétorique et traités de dialectique dans le catalogue des écrits logiques (DL, VII, 189-198), on peut penser que c'est l'application pratique (dialogue ou discours) qui distingue la dialectique de la rhétorique mais qu'il n'y a qu'une seule théorie logique<sup>249</sup>.

D'autre part, la théorie dialectique des Stoïciens, selon Diogène Laërce, comportait une première partie consacrée à la voix :

La dialectique, selon eux, se divise en deux lieux, celui des signifiés et celui des émissions vocales (τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἰς τε τὸν περὶ τῶν σημανομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον)<sup>250</sup>.

Les qualités et défauts du langage sont alors traités relativement à l'intelligibilité de la phrase, ce qui est nécessaire si la dialectique doit enseigner à dialoguer, ce qui la distingue de la grammaire qui serait plutôt une théorie de la lecture<sup>251</sup>. Alexandre d'Aphrodise rappelle quant à lui que chez les Stoïciens, la dialectique est définie comme la science de bien parler (« τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εἶ

<sup>248</sup> *République* VII, 532a-b, trad. Leroux, nous soulignons. Cela dit, il n'est pas évident que l'ascension vers le bien se fasse par un dialogue au sens le plus strict du terme ; il semble que l'on soit plus près ici de la compréhension de la pensée exprimée dans le *Théétète*, 189e-190a.

<sup>249</sup> Gourinat 2000, p.69.

<sup>250</sup> Diogène Laërce VII, 43-44 (Long et Sedley 31A), trad. Brunschwig et Pellegrin.

<sup>251</sup> Gourinat 2000, p.137-140.

λέγειν<sup>252</sup> »). La relation entre l'apprentissage et la parole semble donc chez eux encore plus évidente.

Cependant, même dans la tradition platonicienne, l'élève participe activement à son apprentissage par l'honnêteté avec laquelle il répond aux différentes questions qui lui sont posées et sans laquelle il est impossible pour lui de progresser. On voit ainsi dans *Hipparque*, un dialogue faussement attribué à Platon, Socrate qui explique à un disciple comment il doit répondre aux questions, et le texte, même s'il est apocryphe, paraît représentatif des conditions sur lesquelles reposent nombre de dialogues de Platon :

Ne réponds pas ainsi au petit bonheur, comme si on voulait te jouer un mauvais tour, mais fais-le en me prêtant attention, comme si je posais ma question en revenant au point de départ de l'entretien. [...] Allons, tu ne vas pas essayer, toi qui es encore si jeune, de me tromper, moi qui suis déjà vieil homme, en me répondant comme tout à l'heure, quelque chose dont tu n'es pas convaincu ; dis-moi ce que tu considères être vrai (ἀποκρινόμενος ὅσπερ νυνδὴ ἃ οὐδ' αὐτὸς οἶει, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπέ)<sup>253</sup>.

Celui qui répond doit en quelque sorte s'investir dans sa réponse, sans quoi l'entretien n'est pas valide. Il faut être de bonne foi, sans quoi l'entretien n'a aucune valeur, et on peut penser que c'est là l'origine du malaise et de la violence exprimées dans le *Gorgias*. Calliclès n'est pas un interlocuteur de bonne foi, comme il l'affirme lui-même : « je te concède même tout ce que tu veux, afin que notre discussion s'achève, et pour faire plaisir à Gorgias<sup>254</sup> ! », et pour cette raison, il n'y a pas de progression possible. Socrate se défend d'être lui-même un interlocuteur de mauvaise foi, alors qu'il est accusé de l'être à quelques reprises dans le corpus platonicien<sup>255</sup>. D'ailleurs, le Socrate de Platon semble considérer la

<sup>252</sup> *Sur les Topiques d'Aristote*, I, 8-14 (Long et Sedley 31d).

<sup>253</sup> 225b-226a, trad. Brisson. Brisson (2001, p.213) interprète dans le même sens deux passages du *Gorgias* : 475d-e, où Socrate demande à Polos de lui répondre sincèrement (γενναίως), comme à un médecin, et 521a, où Socrate demande à Calliclès de lui fournir une réponse acceptable et sincère (γενναίως).

<sup>254</sup> 501c-d, trad. Canto-Sperber.

<sup>255</sup> Voir par exemple *Hippias mineur*, 373b.

dialectique comme la meilleure manière d'apprendre, et souligne que c'est pour cela qu'il interroge ceux qui sont savants<sup>256</sup> : c'est en posant des questions que l'on apprend, et la nécessité de discuter de bonne foi s'applique autant à celui qui interroge<sup>257</sup> qu'à celui qui répond :

Nous pensons en effet qu'il faut parler franchement (*παρρησιάζεσθαι*), du moins avec vous. Car il y a des gens qui se moquent de ce genre de choses, et si d'aventure quelqu'un leur demande conseil, ils ne répondront pas ce qu'ils pensent, mais, cherchant à deviner la pensée de celui qui les consulte, ils tiennent des propos qui ne correspondent pas à leur opinion personnelle (*λέγουσι παρὰ τὴν αὐτῶν δόξαν*). Quant à vous, nous estimons que vous êtes en mesure aussi bien de connaître le sujet, que de nous livrer votre sentiment sur ce que vous connaissez à fond (*ικανοὺς γινῶναι καὶ γνόντας ἀπλῶς ἂν εἰπεῖν ἃ δοκεῖ ὑμῖν*) ; c'est pourquoi nous vous avons conviés à nous conseiller sur le sujet que nous sommes sur le point de vous communiquer<sup>258</sup>.

Aristote comprend également de cette manière l'habitude de Socrate de poser des questions sans y répondre, puisqu'il disait ne pas savoir<sup>259</sup>.

La dialectique n'est pas utile que de manière abstraite pour l'acquisition de la science. En effet, dans la perspective platonicienne, elle sert également à surveiller et valider l'ouvrage du législateur ; celui qui utilise les lois, c'est celui qui sait à la fois interroger et répondre, c'est-à-dire le dialecticien ; or, c'est à l'utilisateur qu'est dévolue la capacité de juger de la qualité d'un ouvrage<sup>260</sup>. Les lois justes nécessitent donc une certaine forme d'oralité qui garantit leur valeur.

---

<sup>256</sup> *Hippias mineur*, 369d-e ; 372b-373a.

<sup>257</sup> Car l'honnêteté du répondant ne peut suffire à atteindre la vérité si le questionneur pose des questions ambiguës et piégées, ce qui arrive, comme le remarque Aristote (*Réfutations sophistiques*, 17, 175b10-14). Voir Brisson 2001, p.215, qui donne notamment l'exemple de l'*Euthydème* (295a-296c), où Socrate refuse justement de répondre sincèrement à des questions piégées.

<sup>258</sup> Platon, *Lachès*, 178a-b, trad. Dorion.

<sup>259</sup> *Réfutations sophistiques*, 34, 183b7-8.

<sup>260</sup> *Cratyle*, 390c-d. C'est sans doute là une des raisons pour lesquelles il est souhaitable que les philosophes, à qui est réservé l'apprentissage de la dialectique, dirigent la cité, comme Platon l'exprime dans la *République* VI.

Par ailleurs, il semble vraisemblable que les écoles de philosophie hellénistiques, qui insistent sur le caractère pratique du savoir philosophique, considèrent les progrès philosophiques inhérents à l'action<sup>261</sup>. L'écriture n'est alors rien au regard de celle-ci<sup>262</sup>. L'apprentissage philosophique ne peut exister hors de la discussion, parce que la philosophie est un savoir pratique que l'on doit exercer dans ses interactions avec les autres<sup>263</sup>. Tant que l'on reste seul, que ce soit parmi ses livres ou dans la réflexion, et que l'on refuse de l'éprouver dans l'action, il est donc impossible de mesurer si l'on est capable d'appliquer le savoir acquis en théorie et le savoir n'est pas considéré comme acquis<sup>264</sup>. Les actes, ainsi, doivent correspondre aux écrits<sup>265</sup>. C'est d'ailleurs l'un des reproches qu'adresse Aristote aux sophistes, puisque ceux-ci prétendent enseigner ce dont ils n'ont aucune expérience pratique<sup>266</sup>. L'action a même préséance sur la parole quand il s'agit d'évaluer la progression du philosophe, comme le souligne Sénèque :

Repasse en ton esprit ces maximes que tu as souvent entendues, souvent prononcées (*saepe audisti, saepe dixisti*). Mais les entendais-tu, mais les prononçais-tu (*sed an uere audieris, an uere dixeris*) avec

<sup>261</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 4, 15-23 ; I, 10, 8 ; Lucien de Samosate, *Le Banquet ou les Lapithes*, 34.

<sup>262</sup> Plutarque, *Pompée*, X, 3.

<sup>263</sup> Arrien, *Entretiens*, II, 10, 30 : « Ainsi donc, tant que nous discutons (μέχρι τῶν λογαρίων), nous faisons des progrès, mais en-dehors de là, pas le moins du monde. » (trad. Souilhé modifiée).

<sup>264</sup> Arrien, *Entretiens*, II, 4, 1-11 ; II, 21, 9-10 : « Ne suis-je pas par hasard moi-même l'un d'entre eux ? Quelle idée dois-je avoir de moi-même ? Comment est-ce que je me conduis ? Est-ce vraiment comme un sage ? Est-ce vraiment comme un homme qui se possède ? Puis-je dire, moi aussi, que j'ai été préparé à toute éventualité ? Ai-je, comme il convient à un homme qui ne sait rien, la conscience que je ne sais rien ? Vais-je à mon maître comme aux oracles, prêt à obéir ? Ou moi aussi, plein de morve, ne vais-je à l'école que pour apprendre l'histoire (des doctrines) et pour comprendre des livres (βιβλία) que je ne comprenais pas auparavant, et, le cas échéant, pour les expliquer aux autres ? » (trad. Souilhé). On retrouve la même idée chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179a18-23 : « La vérité cependant, dans les domaines qui regardent l'action, se juge d'après les faits, c'est-à-dire sur le mode d'existence en question, car c'est là que se trouve le critère déterminant. Il faut donc considérer les propos tenus antérieurement en les rapportant aux faits, c'est-à-dire au mode d'existence en question. Et s'ils sont en harmonie avec les faits, il faut les accepter, mais en désaccord, il faut penser que ce sont des arguties (λόγους). » (trad. Bodéüs).

<sup>265</sup> Plutarque, *Lysandre*, XXVII, 7. Ce passage n'exprime pas cette pensée de manière théorique, mais laisse plutôt entendre que les actes ne suivent pas nécessairement les écrits.

<sup>266</sup> *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181a9-15.

sincérité ? Prouve-le en les mettant en pratique. Car il n'est rien de plus honteux que l'imputation, souvent dressée contre nous, de manier le langage (*uerba*) de la philosophie, non les actions (*opera*) qu'elle inspire<sup>267</sup>.

La situation est encore pire lorsqu'il s'agit de l'écriture, puisque comme Sénèque le souligne plus loin dans la même lettre, s'il est honteux de mentir à l'oral, il l'est encore plus de mentir à l'écrit<sup>268</sup>. En ce sens, la discussion constitue l'épreuve minimale à laquelle on doit soumettre les nouvelles connaissances afin de mesurer les progrès de l'élève. La connaissance pratique est valorisée au détriment de la connaissance théorique qui peut être exprimée par l'écriture ou la représentation graphique, et ce dans les domaines les plus variés : par exemple, la visite des lieux supplante aisément la lecture de cartes lorsqu'il s'agit d'acquérir une connaissance géographique<sup>269</sup>.

Enfin, aux yeux des philosophes anciens, tout n'est pas bon à écrire, parce que certaines choses supposent un contact direct avec l'interlocuteur. Comme le remarque Sénèque,

Un médecin ne saurait par correspondance préciser les heures de l'alimentation ou du bain : le pouls est à tâter. [...] La question des usages, des devoirs prête à des consultations générales et par commission verbale et par écrit ; ces sortes d'instructions sont faites pour les absents et même pour la postérité. Mais le moment opportun et le choix des moyens ne se prescriront jamais à distance : il s'agit de raisonner directement avec les faits<sup>270</sup>.

Cette comparaison avec la médecine n'est pas sans rappeler Platon, qui, dans le *Politique*, montrait que si le médecin peut laisser une prescription écrite à son patient, celle-ci est susceptible de devenir caduque et doit être révisée régulièrement<sup>271</sup>. Par ailleurs, les écrits peuvent et doivent être compris en fonction

---

<sup>267</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24, 15, trad. Noblot.

<sup>268</sup> 24, 19.

<sup>269</sup> Plutarque, *Philopoemen*, IV, 6-9.

<sup>270</sup> *Lettres à Lucilius*, 22, 1-2, trad. Noblot.

<sup>271</sup> 295c-e.

de la situation du lecteur philosophe, qui tire d'eux des indications générales sur la manière dont il doit agir et qui constitue l'essentiel de l'expression de la philosophie. Ainsi Sénèque rappelle à Lucilius que Caton d'Utique, lors de sa dernière nuit, lisait Platon, son épée sous son lit<sup>272</sup>.

On retrouve dans la tradition philosophique d'autres indices montrant que certains savoirs doivent être transmis oralement. On retrouve cette idée dans l'*Éryxias*, un dialogue de la période hellénistique qui a été attribué à Platon, où l'auteur affirme que l'acquisition de la vertu se fait dans un cadre oral<sup>273</sup>, ce qui n'est pas banal : la vertu n'est pas la première connaissance venue. Xénophon affirme quant à lui que

les meilleurs professeurs sont ceux qui se servent le plus de la parole, et que ceux qui connaissent le mieux les sujets les plus importants sont ceux qui en discutent le mieux (οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται)<sup>274</sup>.

L'apprentissage et la connaissance semblent donc s'exprimer le mieux par la parole, et il semble bien que Xénophon entend par là un enseignement oral, puisqu'il oppose la parole au fait de garder le silence. Le Socrate de Xénophon identifie en outre, dans l'*Économique*, le fait d'enseigner à celui d'interroger, puisque Ischomaque lui fait découvrir qu'il était, sans s'en rendre compte, savant en ce qui concerne l'agriculture<sup>275</sup>. Dans ce cas, l'apprentissage porte moins sur un contenu que sur la conscience de ce que l'on sait.

---

<sup>272</sup> 24, 6.

<sup>273</sup> 404c-d : « [Socrate] — Par conséquent, l'ouïe nous paraît bien être l'une des choses qui sont utiles à l'acquisition de la vertu, s'il est bien vrai que c'est au moyen de l'ouïe que la vertu est enseignée et que nous nous servons de ce sens pour apprendre. » (trad. Brisson)

<sup>274</sup> *Mémorables*, III, 3, 11, trad. Dorion.

<sup>275</sup> *Économique*, 19, 15.

### 3.3.2. *La réfutation et la progression.*

L'enseignement socratique commence le plus souvent par l'*elenchos*, une réfutation parfois publique<sup>276</sup> qui constitue une sorte d'humiliation pour l'élève. Comme on soulignait précédemment l'importance de l'honnêteté des réponses dans un processus dialectique, plusieurs auteurs de l'Antiquité soulignent l'importance d'admettre d'abord son ignorance avant de pouvoir intégrer une nouvelle connaissance. Aussi, lorsque le répondant semble très sûr de lui, est-il nécessaire de le réfuter afin qu'il admette son ignorance et puisse ainsi apprendre quelque chose. L'*elenchos* suppose que le répondant se contredise lui-même pour que la réfutation soit efficace.

Chez Xénophon, la réfutation, lorsqu'elle se produit en public, apparaît véritablement comme une punition destinée à ceux qui s'imaginent tout connaître<sup>277</sup>. Il évite par conséquent de montrer Socrate en train de réfuter ses compagnons<sup>278</sup>. Les moments où Socrate profite d'une discussion pour à la fois corriger celui qui se trouve dans l'erreur et éduquer ses compagnons, comme c'est le cas lors de la discussion avec Aristodème dit « le Petit » à propos de la piété<sup>279</sup>, ne seraient pas considérés comme des réfutations puisque l'interlocuteur de Socrate ne défend aucune thèse.

Dans la première réfutation des *Mémorables*, on voit ainsi Alcibiade qui réfute Périclès<sup>280</sup>, ce qui montre certes ses compétences de dialecticien, mais fait surtout de lui un insolent si l'on considère le respect généralement accordé à la figure de Périclès dans la société athénienne de l'époque et chez Xénophon en

---

<sup>276</sup> Comme il s'agit d'une humiliation très vive, il semble que la réfutation publique soit surtout destinée à décourager ceux qui ne seraient pas de bons élèves. Les bons élèves, eux, seront plutôt réfutés en privé jusqu'à ce qu'ils n'aient plus besoin d'être corrigés, du moins c'est ce que semble signifier le cas d'Euthydème dans les *Mémorables*, IV, 2, 40.

<sup>277</sup> *Mémorables*, I, 2, 50 ; I, 4, 1.

<sup>278</sup> Dorion 2006.

<sup>279</sup> I, 4, 2 *sq.*

<sup>280</sup> I, 2, 40 *sq.*

particulier<sup>281</sup>. Cet exemple montre que la réfutation ne suffit pas à conduire les hommes à la vertu et qu'elle n'est pas toujours valable ni même souhaitable, aussi Xénophon s'efforce-t-il de souligner que le discours de Socrate ne se réduit pas à la réfutation. Socrate, qui se présente comme un maître compétent dans une perspective xénophontienne, tient également des propos visant à rendre ses compagnons meilleurs<sup>282</sup>.

Le second cas de réfutation, toutefois, est intimement lié à l'éducation philosophique ; si celle-ci est une humiliation et doit être utilisée avec parcimonie, elle est cependant nécessaire, dans la mesure où celui qui croit qu'il sait déjà ne peut pas apprendre. Dans de tels cas, elle se produira en privé, afin de ménager l'amour-propre de l'élève<sup>283</sup> ; elle se distingue alors de la première réfutation (qui constitue plutôt une tentative d'humiliation) et est plutôt une forme de dialectique didactique. La réfutation d'Euthydème, au livre IV des *Mémoires*, est sans doute un bon exemple de la conception xénophontienne de l'usage de l'*elenchos* dans l'enseignement philosophique. Euthydème, qui admet son ignorance à plusieurs reprises<sup>284</sup>, reprend la discussion et est à nouveau réfuté par Socrate, avant de finalement avouer qu'il ne sait rien du tout<sup>285</sup>. C'est alors, seulement, que son éducation philosophique peut débiter, et que Socrate lui enseigne clairement et simplement ce qu'il doit savoir et pratiquer<sup>286</sup>. Comme cette dialectique didactique

---

<sup>281</sup> Périclès apparaît comme une figure positive chez Xénophon en ce qui concerne la capacité à se faire des amis (*Mémoires* II, 6, 13), même si les paroles de Socrate à son endroit semblent un peu moqueuses, car comme l'a bien montré Azoulay (2004, p.391-392), Socrate présente quand même Périclès comme quelqu'un qui a su charmer la cité. Périclès semble également partager l'idéal de tempérance du Socrate de Xénophon (Azoulay 2004, p.395 ; voir Plutarque, *Périclès*, VIII, 8). En outre, Tamiolaki (2008, p.27) montre que Xénophon accorde une importance particulière aux passages de Thucydide qui traitent de Périclès, et cherche lui-même à se présenter comme un nouveau Périclès. Voir par exemple *Helléniques* III, 2, 7 et VI, 1, 2.

<sup>282</sup> I, 4, 2.

<sup>283</sup> *Mémoires*, IV, 2, 8.

<sup>284</sup> IV, 2, 18 ; 20 ; 23.

<sup>285</sup> IV, 2, 39.

<sup>286</sup> IV, 2, 40.

pratiquée par Socrate est explicitement mise en opposition avec la lecture<sup>287</sup>, il semble que la nécessité de l'*elenchos* dans l'éducation philosophique milite en faveur d'un enseignement d'abord et avant tout oral, du moins chez Xénophon.

La réfutation se présente également comme une humiliation publique chez Platon, où elle est également vue comme une sorte de divertissement pour le public, qui y prend plaisir<sup>288</sup>. On est alors loin de la dialectique didactique du Socrate de Xénophon et l'*elenchos* vise alors notamment les sophistes dont on tente de faire voir qu'ils ont tort, comme Thrasymaque dans la *République*, mais également des artisans, des politiciens comme Nicias, de simples citoyens tel que Socrate l'affirme dans l'*Apologie*<sup>289</sup>.

Par ailleurs, l'*elenchos* est montré en plusieurs endroits du corpus platonicien comme une sorte de propédeutique à l'enseignement socratique : celui qui y prétend doit d'abord admettre les limites de son savoir, comme c'est le cas dans l'*Alcibiade*, où ce dernier, prenant conscience de son ignorance de ce qu'est la justice, commence à manifester un intérêt pour la connaissance<sup>290</sup>. Avant d'avoir été réfuté, l'élève ne peut tirer profit de quelque connaissance que ce soit, car la connaissance est empêchée par la présence d'opinions fausses<sup>291</sup>. Or, dans le cadre de la lecture, il est impossible qu'un maître puisse s'assurer que le lecteur ne fait pas preuve de cette forme d'ignorance qui consiste à croire que l'on sait ce que dans la réalité on ne sait pas<sup>292</sup>. Car pourquoi voudrait-on apprendre ce que l'on croit déjà connaître ? C'est là que l'*elenchos*, qui n'est possible que dans un cadre oral, s'avère indispensable à l'acquisition de toute connaissance : il fixe les limites des connaissances que l'on a déjà pour ouvrir le champ de la recherche.

---

<sup>287</sup> IV, 2, 1; 8-10 ; 23.

<sup>288</sup> *Apologie*, 33c.

<sup>289</sup> 21b *sq.*

<sup>290</sup> 135c-e.

<sup>291</sup> *Sophiste*, 230c-d.

<sup>292</sup> *Sophiste*, 229b-c.

Dans le corpus platonicien, l'*elenchos* est d'ailleurs présenté comme une pratique utile même au maître, car elle met à l'épreuve la connaissance, quelle qu'elle soit. Dans le *Gorgias*, Socrate affirme ainsi que celui qui le réfute est son plus grand bienfaiteur<sup>293</sup>, parce que l'ignorance est un mal dont il faut être délivré<sup>294</sup>, et Platon formule une position similaire dans l'*Hippias mineur*, alors que Socrate déclare à Hippias : « tu me procureras un bien beaucoup plus grand en libérant mon âme de l'ignorance que mon corps d'une maladie<sup>295</sup>. »

### 3.3.3. *La relation privilégiée entre le maître et l'élève.*

L'acquisition du savoir philosophique est représentée de manière générale dans la tradition philosophique antique comme résultant d'une relation privilégiée entre le maître et l'élève et basée sur la *philia*, car, comme le dit joliment Plotin, le philosophe, « a une disposition naturelle à s'élever [...] Mais sa marche est incertaine, et il n'a besoin que d'un guide<sup>296</sup> ». Cette relation présente un certain nombre de caractéristiques précises que nous étudierons ici. Notons d'abord l'importance de l'amitié dans la relation entre le maître et l'élève, car les Anciens s'accordent pour dire que la discussion, et par conséquent la pratique philosophique, est intimement liée à la *philia*, car comme le fait observer Aristote, les amis partagent « discussions et pensée (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας)<sup>297</sup> ». Précisons qu'il s'agit d'une relation privilégiée, et en ce sens la *polyphilia*, c'est-à-dire le fait d'entretenir des liens d'amitié avec de nombreuses personnes, est abondamment décriée dans les écrits philosophiques<sup>298</sup>, notamment parce que, comme le remarque Aristote, il est évidemment impossible de partager sa vie avec

---

<sup>293</sup> 506c.

<sup>294</sup> Voir par exemple le *Sophiste*, 230c, où Platon emploie le verbe ἀπαλλάττονται (être délivré, affranchi, guéri d'une maladie).

<sup>295</sup> 372e-373a, trad. Fronterotta.

<sup>296</sup> I, 3, 3, trad. Bréhier.

<sup>297</sup> *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1170b10-14. Voir Fraisse 1974, p.274.

<sup>298</sup> Fraisse 1974, p.44.

beaucoup de gens<sup>299</sup>. Nous verrons ensuite la critique d'une relation monétaire entre le maître et l'élève, corollaire de cette valorisation d'une amitié vraie et gratuite, avant d'examiner l'importance de la *philia* dans l'établissement des filiations philosophiques.

### 3.3.3.1. L'amitié.

L'apprentissage et la pratique de la philosophie ne semblent pas, aux yeux des philosophes de l'Antiquité, être possibles en-dehors d'une relation d'amitié (*philia*)<sup>300</sup>. Pour Épicure, « l'homme bien né s'adonne surtout à la sagesse et à l'amitié (σοφίαν καὶ φιλίαν)<sup>301</sup>. » Aristote indique quant à lui, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que les membres de la communauté philosophique sont liés par l'amitié<sup>302</sup>, et que si les hommes qui atteignent à l'auto-suffisance et à la félicité n'ont pas besoin d'amis<sup>303</sup>, il est sans doute préférable d'« exercer cette activité avec des collaborateurs (συνέργους)<sup>304</sup> ». Cette conception suivant laquelle les recherches philosophiques gagnent à être entreprises en commun trouve écho dans quelques passages des dialogues de Platon qui indiquent qu'il vaut mieux mettre l'embarras en commun<sup>305</sup> et chercher ensemble (συζητεῖν) la vérité<sup>306</sup>, et la recherche en commun (συζήτησις) apparaît également chez Épicure<sup>307</sup>.

<sup>299</sup> *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1170b20-1171a20.

<sup>300</sup> Fraisse 1974, p.18.

<sup>301</sup> *Sentences vaticanes*, 78.

<sup>302</sup> IX, 1, 1164b3 ; IX, 12, 1171b29-1172a9. Voir Lynch 1972, p.87.

<sup>303</sup> IX, 9, 1169b3 sq.

<sup>304</sup> X, 7, 1177a34, trad. Bodéüs. Voir également IX, 9, 1170a5-6.

<sup>305</sup> Voir Fraisse 1974, p.154. Dans le *Protagoras*, Socrate invite Protagoras à chercher ensemble (κοινῇ σκεψώμεθα) la nature des vertus (330b), puis tente de vérifier s'il dit vrai par un examen commun (κοινῇ) de la question (343b).

<sup>306</sup> On trouve le verbe συζητέ-ω dans le *Ménon*, 80d et 89e-90b, ainsi que dans le *Cratyle*, 384c, et le *Hippias majeur*, 295b ; On retrouve chez Platon d'autres occurrences de verbes signifiant chercher, examiner ou regarder avec un complément indiquant la personne avec qui l'on cherche ou encore le datif κοινῇ (en commun, par une recherche commune) indiquant la manière de procéder. Voir *Criton*, 48d (Σκοπῶμεν, ὃ ἀγαθόν, κοινῇ) ; *Charmide*, 158d (κοινῇ ἂν εἴη σκεπτόν)

La relation d'amitié s'instaure entre le maître et l'élève et les situe dans un cadre privilégié favorable à l'apprentissage, car il n'est possible de discuter qu'à l'intérieur d'une relation d'une certaine réciprocité. La discussion suppose en effet une ouverture de chacun des deux interlocuteurs à l'autre ; or cela est impossible si le maître occupe tout l'espace, ou s'il n'y a aucune forme de connivence entre les interlocuteurs. Diogène Laërce définit ainsi l'amitié comme une «égalité pleine d'harmonie<sup>308</sup>», et Aristote insiste sur la nécessité de l'égalité dans une relation amicale<sup>309</sup>, tout comme Apulée l'indique à propos de Platon<sup>310</sup>. Aussi, les ouvrages de Platon et Xénophon n'emploient pas le terme « disciples » (μαθηταί) mais bien « compagnons » (συνόντες) pour désigner ceux qui bénéficient de l'enseignement

---

et 165b (ζητῶ [...] μετὰ σοῦ) ; *Lachès*, 201a (κοινῆ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν) ; *Gorgias* 505e (χρῆναι πάντας ἡμᾶς [...] πρὸς τὸ εἰδέναι) ; *Théétète*, 151e (κοινῆ σκεπώμεθα).

<sup>307</sup> Fr. 74 : « Dans la recherche en commun par la discussion (φιλολόγῳ συζητήσῃ), celui qui est vaincu gagne plus, dans la mesure où il a accru son savoir. » (trad. Conche)

<sup>308</sup> Fraisse 1974, p.60.

<sup>309</sup> *Éthique à Nicomaque*, VIII, 10, 1159b1-3.

<sup>310</sup> *De la doctrine de Platon*, II, 13. On retrouve un commentaire similaire chez Alcinoos de Smyrne, *Épitomé de la philosophie de Platon*, 33.

de Socrate<sup>311</sup>, ce qui montre bien la visée de réciprocité entre Socrate et ses élèves, que ne rend pas très bien d'ailleurs les termes de maître et d'élève, et qui est une forme d'amitié<sup>312</sup>. Aristote, quant à lui, n'utilise pas la notion de *sunousia*<sup>313</sup> mais plutôt des termes dérivés de *koinônia* pour désigner la communauté philosophique, ce qui rappelle une forme de coopération plutôt qu'une relation de maître à

<sup>311</sup> Le Socrate de Platon parle ainsi de « ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples (μαθητὰς) » (*Apologie*, 33a, trad. Brisson), des disciples de Protagoras (*Protagoras*, 315a ; *Théétète*, 152c), d'Euthydème et Dionysodore (*Euthydème*, 273a ; 276e ; 278e ; 304b), de Gorgias (*Gorgias*, 455c) et de ceux des Éphésiens, d'Héraclite et d'Homère (*Théétète*, 180b-c), des poètes (*République*, X, 599c) ou des sophistes et des orateurs en général (*Sophiste*, 233b-c ; *Phèdre*, 269b-c ; *Lysis*, 211c ; *Protagoras*, 312e ; *Gorgias*, 519c ; [Platon], *Sur la vertu*, 376d) en utilisant le premier terme. Dans l'*Euthyphron*, c'est ce terme qu'il emploie pour dire qu'il souhaite devenir le disciple d'Euthyphron (5a et c) ; on le retrouve dans un irréel de sens voisin dans le *Phédon* (99c) ; de même quand Socrate veut se faire le disciple de Cratyle (*Cratyle*, 428b-c), et quand il se dit l'élève de Prodicos (*Protagoras*, 341a). Xénophon et Platon emploient ce mot pour désigner les élèves de ceux qui enseignent d'autres arts, et les élèves de manière générale (Xénophon, *Mémoires*, I, 2, 27 ; I, 6, 3 ; Platon, *Banquet*, 197b ; *Phèdre*, 275a ; *Lachès*, 180d ; *Euthydème*, 272c ; 276a ; *Protagoras*, 343a ; *Ménon*, 89d-e ; 90e ; *Ménexène*, 240e ; *Lois*, II, 659b ; VII, 796a ; 813e ; [Platon], *Clitophon*, 407b). De plus, Socrate se décrit comme l'élève de personne (μαθητῆς οὐδενός) dans le *Lachès* (186e), et dans le *Ménon*, il montre que le terme μαθητῆς ne peut être employé dans un contexte où il est question de la vertu car celle-ci ne s'enseigne pas (96c). Cependant, l'étranger d'Athènes invite les juges à devenir ses disciples dans les *Lois* (VI, 770c). Dans un autre passage, toutefois, il précise qu'il est difficile de se faire l'élève de ceux qui ont découvert quelles sciences doivent être enseignées aux gardiens (*Lois*, X, 968d). Enfin, les disciples des Pythagoriciens sont désignés par ce terme dans la *Lettre XIII*, qui est apocryphe (360c). Enfin, Goulet-Cazé (1982, p.236) souligne que jamais Porphyre n'emploie le terme μαθητῆς pour désigner les élèves de Plotin dans la *Vie de Plotin*.

Le second terme se retrouve très souvent dans les *Mémoires* : I, 1, 4 ; I, 2, 8 ; 17 ; 39 ; 49 ; 52 ; 56 ; 64 ; I, 3, 1 ; I, 4, 2 ; 19 ; I, 6, 3 (où συνόντας, employé à propos des compagnons de Socrate, s'oppose à μαθητὰς, employé dans la même phrase pour désigner les élèves des autres professeurs) ; I, 7, 1 ; 5 ; II, 1, 1 ; II, 5, 1 ; III, 1, 1 ; III, 8, 1 ; III, 12, 1 ; IV, 3, 1 ; 2 ; 18 ; IV, 5, 1 ; 2 ; IV, 6, 1 ; IV, 7, 1 ; 9 ; IV, 8, 8 ; 10. Chez Platon, on le trouve dans le *Théétète*, pour désigner les élèves de Protagoras (179a) ; dans le *Politique*, où il désigne ceux qui prennent part à la discussion (287a). Dans le *Charmide*, Charmide emploie ce terme pour décrire la relation entre Socrate et Critias (« Κριτία τῷδε συνόντα σε », 156a). Dans le *Théagès*, un dialogue attribué à Platon, c'est ainsi qu'est désigné celui qui veut devenir l'élève de Socrate (129e et 131a), alors que dans un autre dialogue suspect, l'*Hippias majeur*, Socrate nomme ainsi ceux qui fréquentent la sagesse dans un contexte où ils se distinguent des élèves d'Hippias (« πότερον ἢ σοφία ἢ σὴ οὐχ οἷα τοὺς συνόντας αὐτῇ καὶ μανθάνοντας εἰς ἀρετὴν βελτίους ποιεῖν », 283c) ; ces derniers sont toutefois nommés sous ce même vocable quelques lignes plus loin (283e). L'emploi du terme συνόντες pour désigner ceux qui s'occupent de philosophie se trouve chez Platon dans la *République*, VI, 495c.

<sup>312</sup> Il ne serait sans doute pas exact de parler d'une égalité dans de tels cas, puisque les bienfaits de Socrate à l'endroit de ses compagnons sont tels que ceux-ci ne pourraient les lui rendre, mais le lien de *philia* n'en est pas moins clair car il repose sur la reconnaissance. Voir Azoulay 2004, p.136-138, et Xénophon, *Apologie de Socrate*, 17.

<sup>313</sup> Le verbe συνεῖναι désigne souvent, chez Aristote, des relations sexuelles. Voir Lynch 1972, p.86, n.26.

élève<sup>314</sup>. Quant à Théophraste, Diogène Laërce rapporte qu'il lègue les propriétés du Lycée à ses amis qui souhaitent y pratiquer la philosophie et s'y éduquer ensemble (συσχολλάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν ἐν αὐταῖς) afin qu'ils en usent en commun (κοινῇ κεκτημένοις), et ceux-ci sont désignés par le terme de communauté (κοινωνοῦντες) ; les jeunes membres de la communauté sont invités à s'associer (μετέχειν) aux plus âgés<sup>315</sup>. On retrouve même chez Plotin une certaine proximité entre le philosophe et l'amant (ἐρωτικός)<sup>316</sup>. Dans tous les cas de figure, la relation vise l'amitié et la communauté plutôt que l'inégalité, et même si le parallèle avec la relation pédérastique montre que la relation demeure, dans les faits, asymétrique, celle-ci n'exclut pas la communauté et l'amitié. Le vocabulaire employé en témoigne, puisqu'il est impossible de déterminer un supérieur ou un inférieur tant dans une relation d'accompagnement (indiquée par le préfixe –συν) que dans le fait de mettre quelque chose en commun (κοινωνεῖν) ou de s'associer (μετέχειν). Xénophon précise d'ailleurs, dans l'*Art de la chasse*, que les philosophes se distinguent des sophistes en ce qu'ils ne recherchent pas les jeunes gens riches mais « offrent à tous leur société, leur amitié (πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι [εἰσίν])<sup>317</sup> ». Les philosophes sont ainsi représentés acquérant et transmettant leur savoir dans le cadre de relations d'amitié<sup>318</sup>.

Le dialogue est aussi pensé comme étant indissociable de l'amitié, comme en témoigne Platon, qui montre Socrate avec ses interlocuteurs

prendre à cœur de [les] faire dialoguer et devenir amis et interlocuteurs les uns des autres (διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι)<sup>319</sup>.

---

<sup>314</sup> Lynch 1972, p.86.

<sup>315</sup> D.L. V, 52-53 ; voir Lynch 1972, p.101-102.

<sup>316</sup> I, 3, 1, 9-10.

<sup>317</sup> XIII, 9, trad. Delebecque.

<sup>318</sup> Par exemple, Pythagore fréquentant Thalès et enseignant à un jeune Samien, comme le signale Jamblique (*Vie de Pythagore*, 12 et 21-22) ; ou encore, Cratès fréquentant Diogène, comme le signale Lucien de Samosate, *Dialogues des morts*, XI.

<sup>319</sup> *Théétète*, 146a, trad. Narcy.

Cette visée amicale du dialogue est encore plus visible dans le *Lysis*, car à la fin du dialogue Socrate et Lysis sont devenus amis<sup>320</sup>. Ainsi, c'est l'amitié qui initie le mouvement vers la connaissance et la présence de l'ami qui amène le désir de connaître<sup>321</sup> — et celui de faire connaître, comme en témoigne Lucrèce :

Mais ta valeur, ton amitié (*amicitiae*), doux espoir de plaisir,  
m'incitent aux plus grands efforts :  
dans le calme des nuits, je cherche les mots, le poème  
qui répandront dans ton esprit une vive lumière,  
pour te révéler enfin le profond secret des choses (*res quibus occultas  
penitus conuisere possis*)<sup>322</sup>.

Inversement, un goût commun pour les lettres et l'étude peut permettre de devenir amis<sup>323</sup>.

La *philia* semble être ce qui permet l'apprentissage correct de la philosophie, or elle s'enracine dans l'oralité. En effet, en étant avec le maître, on peut profiter de ses leçons de vive voix, et l'écriture n'a pas sa place dans une telle relation, si ce n'est pour entretenir une relation épistolaire lors de voyages ; or nous avons vu que les correspondances de l'Antiquité devraient être étudiées avec prudence<sup>324</sup>. La relation de *philia* permet également un apprentissage dialectique et catéchétique ; le maître, à l'aide de questions, amène l'élève à la connaissance, tandis que l'élève peut lui-même poser des questions au maître. En outre, le maître qui a de l'amitié pour son élève se soucie de ses progrès et se porte garant de la validité de l'apprentissage. De manière plus concrète, l'amitié entre le maître et l'élève s'exprime dans les lieux de l'apprentissage ; dans de nombreux cas, l'élève étudie chez le maître, dans sa maison<sup>325</sup>, plutôt que dans un lieu neutre, ce qui a pour effet de créer entre le maître et l'élève des liens d'hospitalité et surtout, de

---

<sup>320</sup> 223b.

<sup>321</sup> Fraisse 1974, p.161-162. Voir par exemple Cicéron, *Lélius*, XXVII, 104.

<sup>322</sup> *De la nature*, I, 140-145, trad. Kany-Turpin.

<sup>323</sup> Plutarque, *Crassus*, XIII, 5.

<sup>324</sup> Voir *supra*, p.46.

<sup>325</sup> Lynch 1972, p.174.

partager une vie philosophique<sup>326</sup>. Il apparaît donc clairement que dans le cadre de la relation entre le maître et l'élève, la *philia*, l'oralité et l'apprentissage sont intimement reliés.

La manière la plus évidente dont ils semblent défendre la nécessité de la *philia* dans leurs écrits, est lorsque Platon et Xénophon font eux-mêmes preuve de ce sentiment à l'égard de leur maître Socrate, notamment par leur ardeur à le défendre. Si les deux *Apologies* semblent de bons exemples de cette relation entre les socratiques et leur maître, il ne faut pas oublier que les *Mémorables* paraissent répondre, du moins en partie, à un pamphlet dirigé contre Socrate<sup>327</sup>, et que de nombreux autres ouvrages de l'Antiquité insistent avec vigueur sur l'importance de la relation d'amitié dans le cadre de l'enseignement philosophique. L'amitié ne pourrait-elle pas être une exception à la conception selon laquelle le sage est celui qui se suffit à lui-même<sup>328</sup> ?

On retrouve chez Xénophon un portrait fort utile de la relation entre le maître et l'élève, dans le dernier livre des *Mémorables*. On y voit Socrate qui identifie tout d'abord un élève possédant un « bon naturel<sup>329</sup> », Euthydème, pour

---

<sup>326</sup> Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 12.

<sup>327</sup> C'est du moins ce qu'on comprend du fait que Xénophon rapporte les propos d'un accusateur. *Mémorables*, I, 2, 9 sq. Voir également la note de Dorion (2000) à propos de ce passage.

<sup>328</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169b2-22. Aristote discute également de cette question dans l'*Éthique à Eudème*, VII, 12, 1244b1. Cette question du rapport entre l'amitié et l'autosuffisance était fort discutée dans l'Antiquité et est notamment l'objet d'une des *Lettres à Lucilius* de Sénèque (IX). Ce dernier rapporte par ailleurs que le sage est un ami pour lui-même, ce qui fait de lui un ami de tous les hommes (VI, 7). Quant à Cicéron, il juge que l'amitié ne repose nullement sur le besoin (*Lélius*, IX, 29-30). Cependant, ce n'est pas la position de Platon, puisque dans le *Lysis*, le sage n'a pas d'amis (215a-c) ; c'est également le point de vue de Théodore, qui, selon Diogène Laërce, « rejetait l'amitié, parce qu'elle n'existe ni chez les insensés ni chez les sages. Pour les premiers en effet, une fois éliminé l'avantage qu'on en tire, l'amitié elle aussi disparaît ; quant aux sages, puisqu'ils se suffisent à eux-mêmes, ils n'ont pas besoin d'amis » (II, 98 = SSR IV H 13, trad. Goulet-Cazé). Pour les philosophes cyniques, l'autosuffisance semble fonctionner à condition d'avoir des amis avec qui ils pourront partager — ou plutôt, qui partageront avec eux — les biens nécessaires. En ce qui concerne Antisthène, « le sage se suffit à lui-même car tous les biens d'autrui lui appartiennent. » (D. L. VI, 11 = SSR V A 134, trad. Goulet-Cazé) Voir également D. L., VI, 37 et 72 = SSR V B 353. Bref, le rapport entre l'amitié et l'autosuffisance est problématique.

<sup>329</sup> *Mémorables*, II, 1, 17 ; IV, 1, 3 ; IV, 2, 11.

ensuite réfuter, comme nous l'avons vu<sup>330</sup>, sa prétention à une soi-disant connaissance acquise par la lecture, et enfin lui enseigner ce qui lui est nécessaire de connaître afin de devenir un bon politique, à l'aide de la méthode dialectique. Euthydème y entretient avec Socrate une relation d'apprentissage privilégiée, modelée par la *philia* au nom de laquelle Socrate partage son savoir gratuitement<sup>331</sup>. L'attitude d'Euthydème à l'égard de Socrate est présentée comme une forme de comportement amoureux :

Beaucoup de ceux que Socrate avait ainsi confondus ne s'approchaient plus de lui et il les jugeait d'autant plus sots. Euthydèmes, au contraire, sentit qu'il ne pouvait devenir considéré qu'en fréquentant Socrate aussi assidûment que possible. Aussi ne le quittait-il plus (οὐκ ἀπελείπετο ἔτι αὐτοῦ), à moins d'y être forcé. Il adopta même certaines pratiques familières à Socrate (ἔνια δὲ καὶ ἐμιμεῖτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν), qui, le voyant dans ces dispositions, ne le harcela plus et lui expliqua très simplement et très clairement ce qu'il était, selon lui, indispensable de savoir et de pratiquer<sup>332</sup>.

Elle est donc tout à fait similaire à celle que l'on retrouve illustrée dans le *Banquet* par le discours d'Alcibiade, qui rapporte avoir tenté de séduire Socrate en vue d'accéder à son savoir :

Lors donc, messieurs, que la lampe fut éteinte et les esclaves sortis, je jugeai qu'il ne fallait pas biaiser avec lui, mais déclarer franchement ma pensée. Je le touchai donc en disant : « Tu dors, Socrate? — Mais non, répondit-il. — Sais-tu ce que je pense? — Explique-toi, dit-il. — Je pense, repris-je, que tu es le seul amant (ἐραστής) digne de moi, et je vois que tu hésites à te déclarer. Pour moi voici mon sentiment : ce serait montrer peu de raison de ne pas te complaire en ceci comme en toute chose où tu pourrais avoir besoin de ma fortune ou de mes amis ; car je n'ai rien plus à cœur que de me perfectionner le plus possible, et pour cela je ne crois pas que je puisse trouver d'aide plus efficace que la tienne (ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ). Aussi je rougirais beaucoup plus devant les sages de ne pas céder aux désirs

<sup>330</sup> Voir *supra*, p.71.

<sup>331</sup> *Mémorables* I, 2, 60 ; II, 7, 1.

<sup>332</sup> IV, 2, 40, trad. Chambry.

d'un homme comme toi que je ne rougirais devant la foule des sots de te céder<sup>333</sup>. »

Les sentiments, loin d'être évacués de la relation pédagogique, y jouent un rôle essentiel.

L'épisode de l'éducation d'Euthydème est particulièrement instructif à propos de la relation entre le maître et l'élève si on le met en parallèle avec d'autres cas illustrés par Xénophon dans le même ouvrage, c'est-à-dire ceux d'Alcibiade et de Critias. En effet, Xénophon souligne que ceux-ci auraient pu apprendre de Socrate dans la mesure où ils le fréquentaient, mais que malheureusement leur relation de *philia* avec Socrate était subordonnée à leurs ambitions politiques<sup>334</sup>, ce qui explique qu'ils aient abandonné celui-ci dès qu'ils se sont crus en mesure de réaliser leurs ambitions<sup>335</sup>. Le fait d'abandonner le maître est d'ailleurs vu comme le signe qu'il n'y avait pas une réelle relation d'amitié et que Socrate ne s'est pas montré utile pour Critias et Alcibiade, car pour Xénophon, l'ami qui est véritablement utile a une valeur inestimable et ne sera pas abandonné<sup>336</sup>. L'enseignement philosophique suppose ainsi la sincérité des sentiments de l'élève. L'amitié paraît parfois, chez Xénophon, se subordonner à l'utilité, et est parfois exprimée dans les *Mémoires* en des termes qui évoquent une logique marchande<sup>337</sup> ; il semblerait cependant ici que la relation de *philia* n'ait pas été compatible avec les ambitions d'Alcibiade et de Critias, alors qu'elle peut l'être avec le fait d'aider un ami dans le besoin et d'en tirer un certain profit.

Par ailleurs, les deux passages mettent en exergue le fait que pour Xénophon, le bon maître n'est pas seulement celui qui est capable d'expliquer simplement ce que sont les vertus à l'aide de la dialectique ; il est encore plus celui que l'élève peut imiter afin d'appliquer la vertu, dans la mesure où celle-ci

---

<sup>333</sup> 222b, trad. Chambry.

<sup>334</sup> *Mémoires* I, 2, 39.

<sup>335</sup> *Mémoires*, I, 2, 47.

<sup>336</sup> *Mémoires*, II, 5, 5.

<sup>337</sup> II, 10, 4-6, par exemple.

s'apprend par imitation<sup>338</sup>. Cette nécessité de l'imitation fait en sorte que la proximité avec le maître devient tout aussi nécessaire que ses leçons pour faire l'apprentissage de la vertu, car celui qui n'a plus de modèle de vertu risque fort, à l'instar de Callias et d'Alcibiade après qu'ils eurent cessé de fréquenter Socrate, de ne plus pouvoir s'exercer à la vertu et de la perdre. Il est difficile de prendre pour modèle celui qui ne sait pas se faire aimer ou avec lequel on n'a pas de contact, aussi l'enseignement philosophique nécessite-t-il une grande proximité entre le maître et l'élève. Pour Xénophon, donner l'exemple à suivre est une partie constituante de l'enseignement — pas seulement de l'enseignement socratique, mais de l'enseignement en général<sup>339</sup>, car la fréquentation de modèles vertueux a pour effet de mener à la vertu, ce que ne permet pas à elle seule l'acquisition de connaissance, car la vertu se perd lorsqu'on cesse de l'exercer<sup>340</sup>. Xénophon donne l'exemple de Critias et d'Alcibiade, qui ont réussi à exercer leur vertu tant qu'ils ont fréquenté Socrate, mais qui en l'absence de ce modèle vertueux, ont cessé de s'entraîner à la vertu et ont oublié les leçons qu'ils avaient apprises<sup>341</sup>.

Si la relation entre le maître et l'élève est exprimée de manière particulièrement explicite chez Xénophon, elle se présente comme un élément important de l'enseignement philosophique tout au cours de l'Antiquité. Ainsi, l'importance de fréquenter un philosophe afin de développer la vertu apparaît dans les lettres de Cyniques<sup>342</sup>. De même, Platon exprime semblablement l'importance de la relation entre le maître et l'élève dans le *Banquet*, où le discours de Diotime que rapporte Socrate souligne que l'amour engendre la connaissance :

---

<sup>338</sup> *Mémorables*, I, 2, 17-20 ; IV, 4, 10.

<sup>339</sup> *Mémorables*, I, 2, 18 : « Or je sais que Socrate a de même, par son exemple, montré à ses compagnons qu'il était lui-même un homme de bien. » (trad. Dorion)

<sup>340</sup> *Mémorables*, I, 2, 19-20.

<sup>341</sup> *Mémorables*, I, 2, 24.

<sup>342</sup> *Lettres de Cratès*, 12 : « si tu veux que tes enfants se tournent vers le bien et non vers le vice, envoie-les non pas à la campagne, mais chez un philosophe »; 20 : « la constance s'enseigne plus vite par l'exemple que par la parole » (trad. Rombi et Deleule).

En présence d'un tel homme, il sent aussitôt affluer les paroles sur la vertu, sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien, et il entreprend de l'instruire; et en effet, par le contact et la fréquentation de la beauté (ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ), il enfante et engendre les choses dont son âme était grosse depuis longtemps ; présent ou absent, il pense à lui et il nourrit en commun avec lui le fruit de leur union<sup>343</sup>.

La position selon laquelle l'amant a sa place sur le chemin de la connaissance est également présente chez Plotin dans le traité *De la dialectique*, qui reprend bien sûr les doctrines platoniciennes du *Banquet*<sup>344</sup>. Ce dialogue ne se contente pas, par ailleurs, de montrer cette relation de manière théorique. Il met également en scène la relation entre Socrate et Alcibiade, ainsi que la méprise commune concernant la possibilité de la transmission du savoir philosophique par simple contact :

Alors Agathon, qui occupait seul le dernier lit, s'écria : «Viens t'asseoir ici, Socrate, près de moi, afin qu'en te touchant tu me communicates les sages pensées qui te sont venues dans le vestibule (ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις) ; car il est certain que tu as trouvé ce que tu cherchais et que tu le tiens, sans quoi tu n'aurais pas bougé de place.» Alors Socrate s'assit et dit : « Il serait à souhaiter, Agathon, que la sagesse fût quelque chose qui pût couler d'un homme qui en est plein dans un homme qui en est vide par l'effet d'un contact mutuel, comme l'eau passe par l'intermédiaire du morceau de laine de la coupe pleine dans la coupe vide. S'il en est ainsi de la sagesse, je ne saurais trop priser la faveur d'être assis à tes côtés; car je me flatte que ton abondante, ton excellente sagesse va passer de toi en moi et me remplir ; car pour la mienne, elle est médiocre et douteuse, et semblable à un songe ; mais la tienne est brillante et prête à croître encore, après avoir dès ta jeunesse jeté tant de lumière et s'être révélée avant-hier avec tant d'éclat à plus de trente mille spectateurs grecs. — Tu railles, Socrate, dit Agathon; mais nous trancherons cette question de sagesse un peu plus tard, toi et moi, en prenant Dionysos pour juge; pour le moment, songe d'abord à dîner<sup>345</sup>.»

Platon, dans ce passage, semble viser une conception relativement répandue selon laquelle le savoir pourrait être transmis pas le contact physique et au premier chef

<sup>343</sup> *Banquet*, 209b-c, trad. Chambry.

<sup>344</sup> I, 3, 2.

<sup>345</sup> *Banquet*, 175d-e, trad. Chambry.

par le contact érotique, non seulement dans les couches populaires et moins bien éduquées, comme en témoigne une fable d'Ésope où une jeune fille sotte demande à un homme de lui mettre ainsi un peu de cervelle<sup>346</sup>, mais aussi dans la tradition plus philosophique. En effet, la représentation d'une scène de fellation entre Héra et Zeus dans un temple dédié à Héra a amené Chrysippe à en donner une interprétation allégorique comme d'un enseignement, puisqu'il s'agissait là d'une représentation pour le moins choquante :

Chrysippe de Soles, que l'on estime avoir orné la Stoa des philosophes avec beaucoup de traités pointus, interprète un tableau de Samos dans lequel Héra faisait une chose indicible à Zeus (ἐν ἧ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο). Le philosophe divin dit dans ses écrits que ce tableau représentait la matière (ὄλη) qui reçoit par le dieu les *logoi spermatikoi* et qui les tient en elle pour ordonner le tout ; dans le tableau exposé à Samos la matière serait Héra et le dieu Zeus<sup>347</sup>.

L'association très forte entre le sperme et le *logos*, qui permet de concevoir les relations sexuelles comme ayant une portée éducative, semble être couramment admise dans l'Antiquité — non seulement chez les stoïciens, mais chez les pythagoriciens, dans le corpus hippocratique et dans les ouvrages biologiques d'Aristote<sup>348</sup>. Inutile de dire que la lecture ne peut correspondre à un tel mode de transmission du savoir.

---

<sup>346</sup> *Roman d'Ésope*, 131 : « Une femme avait une fille sotte et priait tous les dieux qu'elle acquît de la cervelle. Souvent la fille entendait sa mère prier. Un beau jour, elles allèrent à la campagne. S'éloignant de sa mère, la fille vit, à l'écart de la ferme, une ânesse violée par un homme à qui elle demanda : « Que fais-tu ? » Et lui : « je lui mets dedans un peu de cervelle ». La sotte, se souvenant des prières de sa mère, dit : « Mets-m'en à moi aussi, de la cervelle ». Mais lui se refusait à la posséder déclarant : « Personne n'est plus ingrat qu'une femme ». Et elle : « Ne t'en fais pas. Ma mère te remerciera en te donnant la récompense que tu voudras, car elle ne fait que prier que j'aie de la cervelle ». Alors il la déflora. Toute contente, la fille courut rejoindre sa mère et lui dit : « J'ai de la cervelle, maman ! ». La mère s'exclama : « Les dieux ont exaucé mes prières ! ». La fille : « Oui, mère ! » Et la mère : « Et comment l'as tu eue ? ». Et la sotte de raconter : « Il m'a mis dedans une chose longue, rougeâtre et tendue qui sortait et rentrait rapidement ». Ayant écouté le récit de sa fille, la mère s'exclama : « Ô fille, tu as perdu jusqu'au peu de cervelle que tu avais avant ! » (trad. Barra d'après Ferrari).

<sup>347</sup> Origène, *Contre Celse*, IV, 48, trad. Barra.

<sup>348</sup> Voir Barra 2010, particulièrement n.53, qui donne de nombreuses références à ce *logos spermatikos*.

Par ailleurs, la critique d'une transmission «physique» du savoir — qui, nous l'avons vu, apparaît dans le *Théagès*, un dialogue apocryphe attribué à Platon<sup>349</sup> — n'empêche pas que la *philia* soit construite chez Platon tant sur la parole franche et la sincérité que, de manière plus concrète, sur le sourire et le regard<sup>350</sup>, que la transmission écrite du savoir ne peut qu'échouer à maintenir. Platon souligne également, dans le *Protagoras*, que si l'amitié permet le succès de la discussion, c'est que l'embarras est mis en commun<sup>351</sup>. Il rejette ainsi à nouveau la conception d'un savoir comme quelque chose qui se transmet, au profit d'un savoir qui résulte d'un accord, suscité par l'amitié, sur les questions non empiriques, c'est-à-dire sur celles qui ont de la valeur<sup>352</sup>.

La relation entre l'amitié, la discussion et l'acquisition de la sagesse s'exprime également chez Eschine de Sphettos, qui mentionne dans son *Alcibiade* que Socrate croyait pouvoir rendre celui-ci meilleur du fait de son amitié, et non du fait de son enseignement :

Et moi, qui aimais (ἐρῶν) Alcibiade, par ce désir (τὸν ἔρωτα) je me trouvais dans un état en rien différent de celui des Bacchantes. En effet les Bacchantes, lorsqu'elles étaient inspirées par le dieu, dans les puits où les autres ne pouvaient puiser que de l'eau, celles-là puisaient du miel et du lait. Et en réalité, moi qui ne connaissais aucune science grâce à laquelle j'aurais pu être utile à un homme en lui enseignant, néanmoins je croyais qu'en vivant en commun avec cet homme, je le rendrais meilleur du fait de mon amour (καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἂν, ὅμως ᾧμην ξυνὸν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι)<sup>353</sup>.

En ce sens, Fraisse observe dans la tradition philosophique antique un lien étroit entre l'amitié et la pédagogie au sens large du terme, et donc tant au point de vue

---

<sup>349</sup> 130d-e.

<sup>350</sup> Fraisse 1974, p.64 et p.435-436.

<sup>351</sup> Voir Fraisse 1974, p.154, qui renvoie à 337b ; cependant, nous sommes d'avis que 330b et 343 illustrent mieux cette conception de la recherche commune de la vérité.

<sup>352</sup> Fraisse, p.155.

<sup>353</sup> Aelius Aristide, *Pour défendre la rhétorique*, 74 = SSR VI A 53 = fr.12 Dittmar, je traduis.

moral qu’au point de vue scientifique. L’amitié joue donc un rôle essentiel dans la recherche du bonheur, et pour Épicure comme pour Aristote, elle «trouve [...] la condition de son propre achèvement dans l’activité philosophique<sup>354</sup>». Chez Plutarque, l’amour des garçons amène l’exercice de la philosophie et l’amant conduit l’aimé à l’excellence morale<sup>355</sup>. L’importance que les anciens accordent à cette relation privilégiée s’exprime également dans leur souci de rendre compte de l’identité des maîtres de philosophie de tous et chacun, qui ne sont pas moins importants que les auteurs étudiés<sup>356</sup>.

### 3.3.3.2. *Un savoir qui s’achète*<sup>357</sup>.

Dans un autre ordre d’idées, les critiques et les moqueries qu’adresse Platon aux sophistes que l’on paie pour leur enseignement<sup>358</sup> peuvent également être reliées à cette valorisation de la *philia* : en effet, la relation monétaire entre le sophiste et son élève ne paraît pas conciliable avec une relation d’amitié, qui suppose d’une part une relation plus égalitaire — indispensable à la discussion —, et qui d’autre part ne s’achète pas. Ces critiques sont reprises par des philosophes de tradition platonicienne, notamment dans les dialogues apocryphes<sup>359</sup>.

---

<sup>354</sup> Fraisse 1974, p.313.

<sup>355</sup> *Dialogue sur l’amour*, 751a.

<sup>356</sup> Plutarque, *Crassus*, III, 6-7 ; *Démosthène*, V, 7.

<sup>357</sup> À propos du salaire comme différence fondamentale entre les philosophes et les sophistes, on consultera avec profit l’étude de Blank (1985), qui répertorie les passages traitant de cette question.

<sup>358</sup> *Apologie*, 20a-c ; 33a ; *Cratyle*, 384c ; *Euthydème*, 304a-c ; *Gorgias*, 519c-d ; *Hippias majeur*, 282b-d ; *Lachès*, 186c ; *Ménon*, 91a sq. ; *Protagoras*, 310d-e ; 311d-e ; 328b ; 349a ; *Sophiste*, 222e-223a ; 231d ; 233b ; *Théétète*, 167c-d. Les salaires des sophistes nous sont toutefois connus par d’autres sources. Selon Philostrate, Protagoras a ainsi été le premier sophiste à percevoir un salaire en échange de son enseignement. *Vies des sophistes*, *Protagoras*, 494. Polus d’Agrigente, quant à lui, aurait payé très cher les leçons de Gorgias. *Vies des sophistes*, *Polus d’Agrigente*, 497. On retrouve dans le même ouvrage des indications similaires à propos de Hérode et Scopélianus (521), et sur le salaire de Lollianus d’Éphèse (526-527) ; d’autres sophistes et philosophes sont plutôt reconnus pour leurs leçons bon marché, comme Apollonios de Naucratis (600) et Proclus (604).

<sup>359</sup> *Axiochos*, 366c ; *Définitions*, 415d ; *Théagès* 121d ; 127a.

Dans le même ordre d'idées, l'*Apologie de Socrate* montre Socrate rejetant le titre de maître et affirmant qu'il n'a jamais accepté d'être rémunéré pour son enseignement. Socrate discute avec ceux qui ont envie de l'écouter, et qui prennent plaisir à passer du temps avec lui — autrement dit, des amis<sup>360</sup>. Il se défend bien d'enseigner quoi que ce soit ou de détenir des connaissances exclusives, et par là Platon dénie toute similitude entre Socrate et les sophistes qu'il critique. Après tout, le titre de maître, tout comme le fait de recevoir un salaire, instaure une dynamique marchande qui est difficilement compatible avec la réciprocité que suppose *a priori* la relation de *philia*<sup>361</sup>, une critique qui se retrouve également de manière virulente chez son contemporain Xénophon<sup>362</sup>. Cette dynamique est particulièrement évidente dans la *République*, lorsque Thrasymaque exige d'être payé par Socrate pour lui enseigner ce qu'il sait, exigence d'autant plus choquante que le contexte est à la simple conversation<sup>363</sup>. Un peu plus loin, Socrate se moque d'ailleurs des prétentions de Thrasymaque, en lui démontrant qu'aucun art ne permet de gagner un salaire, sinon l'art de gagner un salaire<sup>364</sup>. Le même rapport entre la sophistique et la perception d'un salaire s'exprime dans le *Théétète*, où Socrate rappelle à Théodore que l'on tenait Protagoras pour un savant, et que par conséquent celui-ci était considéré comme le maître des autres et percevait de ce fait un gros salaire<sup>365</sup>.

Plus tard dans l'Antiquité, cette critique d'un savoir qui s'achète se retrouve chez plusieurs philosophes, dont le plus virulent est sans doute Lucien de Samosate. Plusieurs de ses dialogues mettent en scène des élèves de philosophie de bonne foi bernés par des maîtres qui cherchent plus les pièces d'or que la

---

<sup>360</sup> 33a-c.

<sup>361</sup> Voir Azoulay (2004, p.282 *sq.*) qui observe néanmoins que l'amitié chez Xénophon apparaît comme une relation inégalitaire, qui n'en est pas moins maintenue par des liens de reconnaissance incompatibles avec une relation monétaire (p.288 *sq.* et particulièrement p.294).

<sup>362</sup> Voir *infra*, p.139.

<sup>363</sup> 337c.

<sup>364</sup> 345e-347a.

<sup>365</sup> 161d-e. À propos des coûts élevés des leçons des sophistes, voir Blank (1985, p.3-4).

vertu<sup>366</sup>, et qui, loin de pouvoir enseigner la vertu, sont même incapables de l'exercer eux-mêmes. Le mépris des philosophes pour l'or, tel qu'on le retrouve chez Lucien de Samosate, témoigne possiblement d'une critique similaire de la marchandisation du savoir, qu'il attribue notamment aux philosophes cyniques<sup>367</sup>. Il ne s'agit toutefois pas d'un thème nouveau, puisqu'on le retrouve également chez Xénophon, qui fustige les sophistes qui n'écrivent que pour tromper et visent en toute chose leur enrichissement personnel plutôt que la progression de leurs élèves<sup>368</sup>, ainsi que chez Platon, qui assimile la sophistique à une forme de chasse à l'homme en vue d'un salaire dans le *Sophiste*<sup>369</sup>. Quant à Aristote, il définit le sophiste comme celui qui s'enrichit à partir d'une sagesse apparente mais qui n'en est pas une (ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὐσίας)<sup>370</sup> et la sophistique comme l'art d'obtenir de l'argent à partir d'un savoir apparent (χρηματιστικὴ τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης)<sup>371</sup> ; enfin, il donne à la fin du traité l'exemple de Gorgias, qui recevait un salaire pour donner à ses élèves des arguments rhétoriques à apprendre par cœur (λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν)<sup>372</sup>. La sophistique est ainsi plutôt reliée à l'acquisition de richesse qu'à l'acquisition de connaissance, ce qui peut expliquer qu'à l'époque de Plutarque, le terme pouvait encore servir d'insulte<sup>373</sup>.

La critique de la marchandisation du savoir est exprimée de manière particulièrement éloquente lorsque Xénophon compare les sophistes à des prostitués en ce qu'ils vendent leur savoir de manière honteuse, alors que ceux qui

---

<sup>366</sup> Voir par exemple *Hermotimos*, 80-82 ; *Le Banquet ou les Lapithes*, 36 ; *L'Eunuque*, 3.

<sup>367</sup> *Les ressuscités ou le pêcheur*, 46 sq.

<sup>368</sup> *L'Art de la chasse*, XIII.

<sup>369</sup> 222d-223b.

<sup>370</sup> *Réfutations sophistiques*, 1, 165a21.

<sup>371</sup> 10, 171b25-30.

<sup>372</sup> 34, 183b35-38.

<sup>373</sup> *Lysandre*, VII, 5.

transmettent volontiers leur savoir à leurs amis sont vus comme de bons et honnêtes citoyens :

En effet, si quelqu'un vend sa jeunesse pour de l'argent à qui la désire, on l'appelle un prostitué (πόρνον) ; mais si quelqu'un se fait un ami (φίλον) de celui en qui il a reconnu un amant vertueux (καλόν τε κάγαθόν ἐραστήν), nous le tenons pour quelqu'un de sensé (σώφρονα). Il en va de même pour le savoir : ceux qui le vendent pour de l'argent à qui le désire, on les appelle des sophistes (σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους]) ; mais l'homme qui se fait un ami (φίλον) de celui en qui il a reconnu un bon naturel, en lui enseignant (διδάσκων) ce qu'il sait de bien, nous croyons qu'il fait ce qu'il convient à un bon et honnête citoyen (τῷ καλῷ κάγαθῷ πολίτη) de faire<sup>374</sup>.

Cette vision des sophistes se comprend un peu mieux si l'on conçoit que dans un contexte où ceux-ci sont les premiers à enseigner en retour d'un salaire, leur manière d'attirer un public à l'aide de « campagnes de publicité » agressives basées sur des démonstrations (*epideixeis*) pouvait à la rigueur être vue comme une forme de racolage<sup>375</sup> : Aristote leur reproche ainsi leurs excès publicitaires<sup>376</sup>. Sur un ton plus humoristique, cette épigramme joue sur le même thème de l'érotisme et du salaire :

Vous, les maîtres, demandez en plus des salaires ? Ingrats ! Quoi ? Regarder des garçons, ce n'est rien peut-être ? Et leur parler, les caresser, les embrasser, cela seul ne vaut pas cent pièces d'or ? Si on a de jolis petits garçons, qu'on me les envoie. Et puis que l'enfant m'embrasse. Pour salaire alors, de ma poche, tout ce qu'on veut ! (Καὶ μισθοὺς αἰτεῖτε, διδάσκαλοι; ὡς ἀχάριστοι ἐστέ. τί γάρ; τὸ βλέπειν παιδιά μικρὸν ἴσως; καὶ τούτοισι λαλεῖν ἀσπαζομένους τε φιλεῖν; τοῦτο μόνον χρυσῶν ἄξιον οὐχ ἑκατόν; πεμπέτω, εἴ τις ἔχει καλὰ παιδιά· κάμῃ φιλείτω, μισθὸν καὶ παρ' ἐμοῦ λαμβανέτω, τί θέλει.)<sup>377</sup>

La position commune à Xénophon et Platon à l'endroit des sophistes ne doit cependant pas nous induire en erreur au point de nous faire croire que

<sup>374</sup> *Mémoires*, I, 6, 13, trad. Dorion.

<sup>375</sup> Lynch (1972, p.39) insiste tout particulièrement sur l'agressivité des sophistes en quête d'élèves.

<sup>376</sup> *Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1164a24-33.

<sup>377</sup> *Anthologie grecque*, XII, 219, trad. Aubreton, Buffière et Irigoien.

l'ensemble des Socratiques rejetaient une telle pratique. En effet, il semblerait que cette opinion n'ait pas été partagée par tous, si l'on en croit le témoignage de Diogène Laërce à propos d'Antisthène et d'Aristippe<sup>378</sup>. Cependant, il ne semble pas qu'Aristote ait reçu un salaire pour son enseignement<sup>379</sup>. Par ailleurs, ce que cette critique implique, c'est qu'un certain nombre de professeurs de toutes sortes — grammairiens, maîtres d'école, etc. — recevaient normalement des salaires<sup>380</sup>, comme on en trouve la trace chez Théophraste dans le texte consacré au cupide :

Lorsque ses enfants, par suite d'une indisposition, ont manqué la classe, il retient sur la rétribution du maître une somme proportionnelle ; et, pendant tout le mois d'Anthestérion, où les fêtes sont nombreuses, il ne les envoie pas à l'école, afin de n'avoir pas à payer la rétribution<sup>381</sup>.

Il apparaît clairement que l'appât du gain et l'absence de *philia* sont vus de manière négative, et jugés non propices à l'acquisition de connaissance. La comparaison entre le sophiste et le prostitué montre clairement que l'absence de *philia* est intimement liée au paiement du salaire. Celui que l'on paie, c'est celui avec qui on n'est pas — et avec qui on ne souhaite pas être — en relation. Contrairement à celui qui donne gratuitement son savoir, le sophiste que l'on paie doit être considéré comme endetté à l'égard de son élève si celui-ci venait à constater que la leçon a été insuffisante<sup>382</sup> ; le salaire est directement relié à l'acquisition de connaissance<sup>383</sup>. Le fait de tirer un salaire de l'enseignement

---

<sup>378</sup> D. L. II, 80 ; VI, 4. Xénophon critique d'ailleurs certains d'entre eux, sans les nommer, dans les *Mémorables* 1,2,60 : « [Socrate] ne toucha jamais de salaire pour sa compagnie, mais il donnait à tous, sans retenue, son propre bien. Certains d'entre eux, qui avaient reçu gratuitement de lui des bribes < de son enseignement >, les vendirent à d'autres à prix fort, et ils n'étaient pas, comme lui, des amis du peuple, car ils refusaient de s'entretenir avec ceux qui n'avaient pas d'argent à donner. » (trad. Dorion)

<sup>379</sup> Lynch (1972, p.83) interprète en ce sens l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1164a22 sq.

<sup>380</sup> Voir Palladas, *Anthologie grecque*, IX, 174, Juvénal, *Satires*, VII, 215-243 ; Plutarque, *Sertorius*, XIV, 4.

<sup>381</sup> *Caractères*, XXX, 14, trad. Navarre.

<sup>382</sup> *Mémorables*, III, 1, 11 ; *Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1164a24-33.

<sup>383</sup> Cette conception se retrouve dans le *Théagès*, un dialogue apocryphe attribué à Platon.

philosophique a ainsi été l'objet de disputes au cours de l'Antiquité, comme le rapporte Stobée à propos des Stoïciens, parce que

Les uns [entendaient] « faire le sophiste » comme transmettre des doctrines philosophiques moyennant salaire, les autres [soupçonnaient] que « faire le sophiste » recouvrait quelque chose de mauvais, comme s'il s'agissait de faire commerce de discours<sup>384</sup>.

Le fait de tirer des revenus de l'enseignement posait donc problème à l'intérieur même des écoles philosophiques où cette pratique était courante, parce que le sage devrait tirer ses revenus de la communauté politique ou encore de ses amis qui vivent dans l'abondance<sup>385</sup>, ce qui nous ramène à l'opposition entre amitié et honoraires. Le problème du salariat chez les philosophes n'est pas non plus le même si c'est l'élève qui le paie ou si la somme provient de l'état, comme c'était semble-t-il le cas dans l'Antiquité tardive, où certains philosophes occupaient des sortes de chaires financées à même le trésor impérial<sup>386</sup>.

D'ailleurs, certains chercheurs considèrent que dans la tradition grecque, l'échange commercial n'est pas considéré comme un procédé d'acquisition valable au même titre que le don ou le pillage<sup>387</sup>, comme en témoigne ce passage de l'*Illiade* : « Les boeufs, les robustes moutons, on peut les avoir au pillage ; les trépieds, les têtes fauves des chevaux, on peut les acquérir<sup>388</sup>. » Le problème de l'acquisition de la richesse (et donc de la perception d'un salaire) hors de la relation de *philia* n'est donc pas propre à la philosophie, mais constitue un trait important de la culture grecque antique.

---

<sup>384</sup> II, 109, 10-110, 4 (Long et Sedley, 67W), trad. Brunschwig et Pellegrin.

<sup>385</sup> *Idem*.

<sup>386</sup> Dion Cassius, LXXII, 31, 3 ; Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 23 ; II, 2 ; Lucien de Samosate, *L'Eunuque*, 3. Voir Lynch 1972, p.170-171.

<sup>387</sup> Scheid-Tissinier, 1995, p.54 *sq.*

<sup>388</sup> IX, 406-408. Si l'on examine les différents objets qui constituent des dons dans les épopées homériques, on remarque que les trépieds et les chevaux en sont souvent, ce qui amène Scheid-Tissinier (1995) à penser que le verbe κτά-ομαι désigne ici l'acquisition par le don.

L'acquisition du savoir auprès d'un maître dans une relation d'amitié s'apparenterait ainsi aux dons que l'on reçoit dans une relation d'hospitalité avec un étranger. La critique du salariat se retrouve ailleurs chez Xénophon, où il est souvent jugé comme un asservissement et une corruption des liens de gratitude, ce qui rappelle à nouveau le don et le contre-don indissociables des rapports d'hospitalité<sup>389</sup>. Pour reprendre la comparaison avec l'épopée, la création de liens d'hospitalité est beaucoup plus importante que le contenu même de l'échange, comme en témoigne l'épisode de l'*Iliade* où Diomède et Glaucos échangent leurs armes — échange pour le moins inégal :

« Ainsi donc, tu es mon hôte par nos pères, un hôte ancien. [...] De nos piques évitons-nous l'un l'autre, même dans la mêlée. [...] Mais échangeons nos armes, pour que ces combattants aussi sachent que nous nous vantons d'être des hôtes, par nos pères. » Ce disant, ils sautèrent de leur char, se prirent la main et se jurèrent fidélité. Et là aussi à Glaucos Zeus, fils de Cronos, ôta le sens car il échangea avec le fils de Tydée, Diomède, ses armes, or contre bronze, et cent boeufs contre neuf<sup>390</sup>.

En effet, la disparité de valeur entre les objets échangés est entièrement compensée par le serment, l'alliance entre les deux héros qui est liée à cet échange de dons, et l'amitié qui en résulte<sup>391</sup>. On peut penser que de même, l'enseignement dispensé par Socrate est un don si grand qu'il devient presque impossible pour ses compagnons de lui rendre son don, ce qui rend le paiement d'un salaire impossible<sup>392</sup>. Le plaisir qu'apportent les richesses n'est rien comparé au fait de devenir meilleur et de se faire de meilleurs amis<sup>393</sup>, et le simple fait de traiter l'autre comme un ami amène l'amitié, et constitue un présent aussi sûr que les dons homériques, dans la perspective de Xénophon<sup>394</sup>. Pour celui-ci, il n'est

<sup>389</sup> *Mémorables*, I, 2, 6-8 ; 60 ; I, 5, 6. Voir également Azoulay 2004, p.174-177.

<sup>390</sup> VI, 210-245, trad. Lasserre.

<sup>391</sup> On trouve un exemple similaire chez Plutarque, *Agésilas*, XIII, 1-4.

<sup>392</sup> Azoulay 2004, p.134-136.

<sup>393</sup> *Mémorables*, I, 6, 9.

<sup>394</sup> *Mémorables*, II, 3, 16.

absolument pas choquant que l'amitié se paie, à condition qu'il s'agisse là d'un échange de bonne foi et non d'une simple relation commerciale<sup>395</sup>, même si le vocabulaire utilisé par Xénophon évoque parfois une telle logique marchande<sup>396</sup>.

### 3.3.3.3. *La philia et la filiation philosophique.*

L'importance accordée à la relation de *philia* apparaît également de manière frappante chez les doxographes, alors que ceux-ci établissent généralement les liens de filiation entre les différents philosophes dont ils esquissent le portrait. On retrouve ainsi de grandes « lignées » de philosophes : les Cyniques, par exemple, sont représentés par une lignée qui part d'Antisthène, passe par Diogène, et arrive à Cratès<sup>397</sup>. Les philosophes sont ainsi regroupés en petits ensembles en fonction de leur appartenance à une école<sup>398</sup>. Les biographies des philosophes insistent alors sur les liens d'amitié entre élèves et maîtres, jusqu'aux premiers chrétiens, comme c'est le cas par exemple de Grégoire de Nazianze qui souligne ses liens d'amitié avec saint Basile<sup>399</sup>. La relation de *philia* a pour effet une conception très linéaire — plutôt que pyramidale — de la circulation du savoir philosophique. En effet, si la relation d'apprentissage est suffisamment étroite et réciproque, il paraît difficile pour un seul individu d'avoir de nombreux élèves ; il en aura un petit nombre, voire un seul. C'est en ce sens que, comme nous l'avons vu, les Anciens rejettent généralement l'idée même de *polyphilia*<sup>400</sup>. L'exception à cette règle est bien sûr Socrate, que l'on considère à l'origine de plusieurs courants philosophiques ; cependant, comme plusieurs

---

<sup>395</sup> *Mémorables*, II, 9, 8.

<sup>396</sup> *Mémorables*, II, 10, 3 sq.

<sup>397</sup> Lucien de Samosate, *Dialogues des morts*, XXII.

<sup>398</sup> Outre chez Diogène Laërce qui établit systématiquement de tels liens entre les philosophes dont il présente la vie et les doctrines, on retrouve ces filiations par exemple chez le [Plutarque], *Opinions des philosophes*, 876e.

<sup>399</sup> Voir Jaeger 1962, p.77.

<sup>400</sup> Fraisse 1974, p.44.

écoles de l'Antiquité se réclament de Socrate et y attachent un grand prestige, il convient de porter un regard critique sur certaines filiations plus douteuses, comme celle des Cyniques. Par exemple, la valeur symbolique de l'association à Socrate était telle qu'elle contribuait, selon Plutarque, à la gloire d'Alcibiade, qui n'est pourtant pas un bon élève de Socrate<sup>401</sup>.

Il faut également remarquer que la reprise et l'appropriation d'une doctrine philosophique permet d'établir des filiations là où elles ne sont pas nécessairement légitimes, et de se rapprocher de quelqu'un dont on est éloigné dans l'espace ou dans le temps<sup>402</sup>. Autrement dit, la proximité de doctrine permet d'établir rétrospectivement des liens d'amitié entre des philosophes qui ne se sont pas nécessairement fréquentés, comme c'est le cas notamment d'Antisthène et Diogène dont la relation est à tout le moins douteuse. Par ailleurs, l'établissement de chaînes de filiation entre les philosophes laisse entendre que les écoles philosophiques sont des institutions au sens moderne du terme, de sorte que les chercheurs ont pu parler d'universités antiques — après tout, les termes d'académie et de lycée sont passés dans la langue courante en ce sens — alors qu'elles ne présentent pas une telle unité<sup>403</sup>.

Pouvoir se réclamer d'un prédécesseur illustre constitue également une nécessité pour celui qui veut être reconnu en tant que philosophe. En effet, il ne faut pas penser qu'en l'absence de diplômes et de modes de reconnaissance systématique de la profession<sup>404</sup>, le philosophe était peu ou prou un homme ordinaire que peu séparait du vulgaire. De la même manière que le médecin, qui en rattachant son apprentissage médical à un maître reconnu se distingue du

---

<sup>401</sup> *Alcibiade*, I, 3.

<sup>402</sup> C'est du moins ainsi que la reprise se présente dans la musique populaire, et il semble vraisemblable que si les liens amicaux permettent d'établir une filiation entre deux philosophes, la réciproque soit aussi vraie. Voir Saladin 2010, p.11.

<sup>403</sup> Lynch 1972, p.178.

<sup>404</sup> Voir Massar 2007.

charlatan<sup>405</sup>, le philosophe a besoin d'un maître en vertu duquel son savoir sera reconnu comme tel. La comparaison entre le philosophe et le médecin est d'ailleurs celle employée par le Socrate de Xénophon lorsqu'il se moque d'Euthydème, qui tente d'acquérir son savoir dans des livres plutôt qu'auprès d'un maître compétent<sup>406</sup>.

Par conséquent, la filiation philosophique résulte de la *philia*, mais on constate également que la *philia* est elle aussi le résultat d'un accord philosophique, notamment chez les Stoïciens qui considèrent que l'adhésion à la doctrine du maître est l'une des bases de l'amitié puisque les amis discutent fréquemment de cette science commune<sup>407</sup>. Ainsi, ceux-ci voient plutôt la connaissance comme source de l'amitié plutôt que l'amitié comme condition de possibilité de la connaissance, car c'est l'accord entre les sages qui est le point de départ de leur amitié<sup>408</sup>. Cependant, du point de vue de celui qui progresse, les Stoïciens rejoignent l'ensemble de la tradition, car alors l'amitié mène à la sagesse ; d'ailleurs, ce raisonnement est davantage applicable à la réalité puisque les amis des sages ne sont pas forcément sages eux-mêmes, étant donné que la sagesse est rare<sup>409</sup>. L'antériorité logique de la *philia* sur la pratique de la philosophie n'est donc pas évidente, si l'étroitesse de leur relation, elle, l'est.

\*\*\*

À la lumière de ce qui précède, on voit bien que l'enseignement philosophique, parce qu'il suppose une relation privilégiée de *philia* entre le maître et l'élève, ne peut s'exercer que dans l'oralité, car il est impossible d'établir une

---

<sup>405</sup> Dean-Jones (2003, p.107-108) remarque en ce sens que la préférence accordée au médecin par les gens éduqués dans l'Antiquité nous enseigne que la science médicale n'était pas considérée comme un savoir à la portée de tous, et que l'on pouvait distinguer les véritables médecins des charlatans sans faire appel à un diplôme en évaluant leurs succès techniques.

<sup>406</sup> *Mémorables* IV, 2, 5.

<sup>407</sup> Fraisse 1974, p.320.

<sup>408</sup> Stobée, *Eclog. Lib.* I, 7-9. Voir Fraisse 1974, p.358 et 414-415.

<sup>409</sup> Fraisse 1974, p.377-378.

telle relation de réciprocité avec le livre. Les arguments en faveur de l'oralité s'ajoutent ainsi aux critiques de l'écriture pour montrer que le savoir philosophique, du point de vue des philosophes de l'Antiquité, s'enracine dans une tradition orale basée sur la discussion et la réciprocité qui à elles seules garantissent la validité de l'apprentissage. C'est cela que ne permettent pas la lecture, qui risque en outre de nuire à l'apprentissage par des énoncés ambigus ou erronés, ni l'écriture qui néglige le caractère pratique du savoir philosophique et la nécessité de sa mémorisation. La critique de l'écriture se double d'une valorisation de l'enseignement oral, qui a pour effet de laisser entendre, paradoxalement, que l'usage de l'écriture est tout à fait dénié par les philosophes, qui paraissent se défendre d'utiliser une technologie aussi répréhensible.

Or, s'ils semblent en théorie rejeter l'écriture, les philosophes grecs écrivent d'une part, et décrivent dans leurs écrits certaines pratiques de l'écriture. Il convient donc, après avoir examiné leurs critiques de l'écriture, de vérifier s'ils ne défendent pas d'un point de vue théorique au moins certains usages de l'écriture, avant d'étudier leurs pratiques telles qu'ils les décrivent afin de les confronter à leurs positions théoriques et de voir si la théorie a un effet dans la pratique, ou si elle en est complètement détachée. Inutile de préciser que cette dernière possibilité ne serait pas très cohérente avec le discours selon lequel la philosophie doit surtout s'exprimer dans l'action.

#### 4. L'UTILITÉ RECONNUE AUX TECHNOLOGIES ÉCRITES.

Quoique cela soit plus rare que les critiques négatives que nous avons vues jusqu'à maintenant, dans certains ouvrages philosophiques de l'Antiquité, la lecture et l'écriture sont présentées de façon positive, comme la base d'un certain ensemble de connaissances. Ce n'est pas si surprenant, car nous connaissons, après tout, les critiques négatives adressées à l'écriture par le biais d'écrits. Il faut donc que les technologies écrites aient, aux yeux des philosophes anciens, quelques qualités.

Le livre est, de fait, valorisé dans la tradition philosophique. Il s'agit d'une technique qu'il convient à l'homme libre de maîtriser, au même titre que la cithare et la gymnastique<sup>1</sup> ; aussi envoie-t-on les enfants à l'école afin qu'ils apprennent l'alphabet<sup>2</sup>. Celui qui sait lire et écrire devient de ce fait une personne cultivée<sup>3</sup> ; cependant, même dans ce cas, la connaissance de la lecture et de l'écriture est toujours considérée difficile à acquérir, et suppose l'intervention d'un maître qui enseigne une telle technique, aussi bien que les efforts de celui qui souhaite apprendre. La lecture est même qualifiée par Plotin d'activité très belle<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras*, 312b : « [L'enseignement de Protagoras est-il] comparable à celui que tu as reçu du maître d'écriture, du maître de cithare et du maître de gymnastique ? En effet, tu as été instruit dans ces activités non pas en vue de l'acquisition d'une technique — pour devenir un professionnel —, mais pour ton éducation, comme il convient à un simple particulier et à un homme libre. » (trad. Ildefonse)

<sup>2</sup> Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 4.

<sup>3</sup> [Platon], *Éryxias*, 398a-e.

<sup>4</sup> I, 4, 10 : « On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles (καλὰς) que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit (ἀναγινώσκοντα) n'a pas toujours conscience qu'il lit (ἀναγινώσκει), surtout s'il lit avec attention (μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει) ; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte ; et il y a mille autres faits du même genre. » (trad. Bréhier)

Cependant, l'éloge du livre le plus significatif du corpus philosophique de l'Antiquité est sans doute celui qui se trouve au début du traité *Du Destin* d'Alexandre d'Aphrodise :

Quelle offrande en effet conviendrait mieux à ceux qui honorent sincèrement la philosophie et la mettent au premier rang qu'un livre (βιβλίου) ayant pour objet une étude de la philosophie<sup>5</sup> ?

Dans ce passage, le livre est très étroitement associé à l'activité philosophique, puisqu'il se présente comme un ouvrage de philosophie, mais aussi parce que le livre est considéré comme un cadeau approprié à ceux qui aiment la philosophie, en l'occurrence des empereurs. Nous examinerons dans ce chapitre les cas où les technologies écrites font l'objet d'une reconnaissance théorique ou sont implicitement présentées de manière positive chez les philosophes anciens.

Tout comme les attaques adressées à la lecture ne correspondent pas aux critiques négatives de l'écriture, le même phénomène se produit lorsqu'on examine les utilités qui sont reconnues à la lecture et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque. En effet, la reconnaissance théorique de l'utilité de certains aspects de la lecture ne présente que peu de parallèles avec la reconnaissance accordée à l'écriture, et c'est là que l'on constate que si les critiques adressées à l'écriture le sont en tant que l'écriture remplace l'oralité, tous les usages de l'écriture ne correspondent pas à une technologie équivalente de la tradition orale. Autrement dit, l'écriture a des usages spécifiques qui permettent des opérations mentales généralement considérées impossibles dans un cadre oral, et dont on reconnaît l'intérêt assez tôt dans la tradition philosophique antique.

Les usages spécifiques de l'écriture ne sont pas les seuls usages auxquels les philosophes reconnaissent une utilité ; en ce sens, leur acceptation de la lecture, dans des circonstances précises, est aussi reliée à l'idée selon laquelle un discours — peu importe le support — peut être utile et intéressant, et pas seulement à la possibilité qu'ouvre le livre de transmettre une pensée de manière plus étendue

---

<sup>5</sup> 1, 14-16 = 164.11-13, trad. Thillet.

dans le temps et dans l'espace que ne le pourraient les technologies orales. À l'inverse, c'est surtout dans l'usage de l'écriture — par opposition à la lecture — que cette reconnaissance des usages spécifiques des technologies écrites s'exprime de manière exclusive. Contrairement à l'oralité, l'écriture permet de faire des listes ou des démonstrations à l'aide d'illustrations, de rendre quelque chose public de manière plus efficace que par le bouche-à-oreille, de servir d'aide-mémoire, ou encore de faire l'économie d'une explication déjà donnée dans le passé. On ne reconnaît que rarement à l'écriture des vertus que les technologies orales sont susceptibles de revendiquer.

Si on trouve assez tôt dans l'Antiquité classique des témoignages de l'emploi de l'écriture dans ces sens, la reconnaissance théorique de l'utilité de certains usages de l'écriture reste assez mitigée et n'occupe que très peu de place dans le discours philosophique. Il est parfois difficile de séparer radicalement les cas où l'on remarque une critique positive implicite de l'écriture des pratiques de l'écriture, et par conséquent certains éléments de ce chapitre ne seront développés que plus tard, lorsque nous traiterons des pratiques de l'écriture. Aussi, nous verrons que les réflexions sur les vertus de l'écriture tendent à être souvent très réduites relativement à l'usage qui en est fait. Cela signifie que l'étude des pratiques de la lecture et de l'écriture doit prendre une place prépondérante par rapport au discours théorique que les philosophes grecs tiennent sur les mérites de l'écriture.

#### 4.1. *La lecture.*

La lecture se présente généralement comme une simple alternative à la transmission orale du savoir, ce qui explique que les philosophes soient généralement réticents à lui accorder une certaine valeur dans la mesure où ils n'admettent pas qu'elle soit apte à remplacer l'enseignement oral. Cependant, ils semblent avoir conscience que la lecture permet de pallier certaines lacunes de la transmission orale, et notamment le problème d'une transmission étendue et précise du savoir dans l'espace et dans le temps. Nous possédons ainsi un nombre significatif de correspondances philosophiques, ce qui signifie que l'écriture pouvait aux yeux des philosophes servir à poursuivre une discussion avec quelqu'un malgré l'éloignement géographique, et ce, même si un bon nombre de ces lettres sont apocryphes. Ces échanges épistolaires sont rarement de simples discussions privées et comportent un aspect doctrinal important, ce qui laisse entendre qu'ils pouvaient avoir une existence publique fort éloignée de notre propre usage de la correspondance — à l'exception peut-être des lettres ouvertes dans les journaux, la correspondance est habituellement destinée à rester privée, ce qui ne semble pas nécessairement être le cas dans l'Antiquité. Les usages que les philosophes anciens reconnaissent à la lecture sont donc ceux qui montrent que cette pratique présente une similitude essentielle avec la tradition orale, tout en palliant ses lacunes du point de vue d'une transmission de plus en plus indirecte du savoir.

##### 4.1.1. *Les enseignements des anciens sages.*

Les philosophes de l'Antiquité reconnaissent que l'on peut apprendre des choses utiles ou présentant un certain intérêt à l'aide des livres. Les livres, en effet, permettent de déjouer le temps et d'hériter des trésors des hommes d'autrefois, comme le rapporte Xénophon à propos des habitudes de lecture de Socrate :

Quant aux trésors des hommes d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage (κατέλιπον ἐν βιβλίῳ)

γράφαντες), que je les parcours en compagnie de mes amis (σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) ; et si nous voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et tenons pour un profit immense d'être les amis les uns des autres (καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἔὰν ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα)<sup>6</sup>.

Autrement dit, les livres permettent de se trouver en la compagnie de ceux qui ne sont plus là<sup>7</sup>, et la lecture se trouve en conséquence mimer la relation de *philia* et n'est pas détachée d'elle, même si comme nous l'avons vu on ne reconnaît pas au livre cette capacité<sup>8</sup>. Le livre se trouve ainsi permettre une transmission étendue du savoir, malgré la finitude humaine et les distances, et par conséquent atténuer les limites de la transmission orale. Cette utilité reconnue à l'écriture n'est pas sans rappeler que le livre est considéré inutile lorsqu'on a accès à son auteur<sup>9</sup>. Le simulacre de discussion que l'on peut avoir avec un livre n'est donc en aucun cas confondu avec une véritable relation de *philia*, qui suppose de véritables entretiens face-à-face mais il est suffisant pour que Plutarque, par exemple, agrmente ses *Vies* d'adresses au lecteur<sup>10</sup>. Le livre n'est pas apprécié pour lui-même ; c'est un pis-aller que l'on remplacera avantageusement par un maître compétent et autant que possible par l'auteur lui-même dès que l'occasion s'en présentera, mais on reconnaît qu'il peut toujours servir à transmettre un discours dans l'espace et dans le temps, comme le fait remarquer Critias l'Ancien dans le *Timée*<sup>11</sup> et comme le signale une lettre du corpus cynique :

---

<sup>6</sup> Xénophon, *Mémoires*, I, 6, 14, trad. Dorion. Comme il existe un subjonctif du verbe εἶμι, γίγνομαι nous semble pouvoir être traduit par le verbe devenir plutôt que par le verbe être comme le propose Dorion. Le texte suggérerait alors que Socrate et ses amis deviennent les amis des anciens sages par le biais de la lecture, car le verbe γίγνομαι (devenir) ne s'applique pas très bien à ceux qui ont déjà été définis comme des amis.

<sup>7</sup> Platon, *Ion*, 530b.

<sup>8</sup> Voir *supra*, p.123 sq.

<sup>9</sup> Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, VI, 48, voir *supra*, p.70 ; voir également le début du *Parménide* de Platon, où on voit bien qu'il eût été plus utile de passer directement à la discussion en faisant fi d'un ouvrage périmé.

<sup>10</sup> Par exemple dans *Nicias*, I, 1.

<sup>11</sup> 23a-b.

je ne t'approuve pas davantage, quand devant moi tu n'as rien montré qui fût digne d'intérêt, de croire que tu vas me persuader par l'entremise de l'écriture (διὰ γραμμάτων), qui, si elle peut conserver le souvenir de ceux qui ne sont plus, est incapable de montrer clairement la vertu d'hommes vivants, mais absents. Voilà ce que j'avais à t'écrire (γράφειν), afin que tu ne me parles pas à l'aide de caractères sans vie (διὰ τῶν ἀψύχων), mais en étant personnellement présent<sup>12</sup>.

On trouve ainsi chez quelques auteurs le désir de rendre compte de la lecture des ouvrages d'auteurs anciens à qui ils reconnaissent une certaine autorité<sup>13</sup> ; ceux-ci se posent alors comme un nouveau maillon de la chaîne susceptible de reprendre la transmission orale interrompue. Certains auteurs de la période hellénistique soulignent également l'importance de la fréquentation des ouvrages de maîtres anciens pour l'apprentissage, et n'hésitent pas à en recommander la lecture à ceux qui ont déjà fait des progrès en philosophie<sup>14</sup>. Cette fréquentation des auteurs anciens n'est donc légitime que pour celui qui sait déjà, et elle ne peut se substituer à un véritable apprentissage<sup>15</sup> ; autrement dit les ouvrages philosophiques sont réservés à ceux qui sont déjà philosophes<sup>16</sup>. En ce sens, le destinataire d'un ouvrage ne peut être que celui qui a déjà été jugé compétent et doit donc être choisi avec soin :

<sup>12</sup> *Lettres de Diogène*, 17 = *SSR V B 547*, trad. G. Rombi et D. Deleule.

<sup>13</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IX, 4 ; Porphyre, *Vie de Plotin*, XIV.

<sup>14</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 20, 14-19 ; I, 25, 6. On retrouve également cette idée, hors du champ philosophique, chez Artémidore, qui insiste, dans la préface de l'*Onirocritique*, sur la nécessité de tout lire ce que ses prédécesseurs ont écrit. Celui-ci souligne toutefois que la seule manière d'acquérir des connaissances en exégèse onirique reste de s'y exercer par le récit des rêves et de leurs accomplissements.

<sup>15</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 13-16 : « Il avait embarrassé l'étudiant qui lisait les syllogismes hypothétiques, et le maître qui avait proposé à ce dernier la lecture s'était mis à rire : C'est de toi que tu te moques, lui dit Épictète. Tu n'avais pas préparé ce jeune homme à l'exercice et tu ne savais pas s'il pourrait saisir ces syllogismes. Et tu le prends pour lecteur (ἀναγνώστη) ! [...] Mais aujourd'hui, des gens qui seraient incapables d'avalier la moindre bouchée achètent un traité (σύνταξιν) et entreprennent de le dévorer. Aussi vomissent-ils ou ont-ils une indigestion. Puis viennent les coliques, les rhumes, les fièvres. Il leur aurait fallu d'abord réfléchir sur leurs capacités. » (trad. Souilhé)

<sup>16</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 9, 58, 2 (Long et Sedley 67E) : « Les Stoïciens disent que le premier Zénon a écrit (γεγράφθαι) certaines choses qu'ils ne donnent pas volontiers à lire (ἀναγινώσκειν) à leurs élèves, tant qu'ils n'ont pas apporté la preuve qu'ils sont d'authentiques philosophes. » (trad. Brunshwig et Pellegrin)

lorsque pour la première fois moi, Porphyre, je fus admis à faire sa connaissance (*scil.* Plotin), il s'avère qu'il a écrit (γράφας) vingt et un livres (βιβλίων), dont je constate en outre qu'ils sont communiqués à un petit nombre. Car la communication n'en était pas encore facile, elle ne se faisait pas dans la bonne conscience, ni simplement et très facilement, mais en sélectionnant avec rigueur (μετὰ πάσης κρίσεως) ceux qui les recevaient<sup>17</sup>.

Porphyre rapporte par ailleurs que selon Longin, si certains philosophes avaient laissé des écrits, c'est parce qu'ils avaient cru par là être utiles à la postérité<sup>18</sup>, ce qui, comme nous le verrons, rejoint la position de Xénophon à l'endroit de ses propres écrits<sup>19</sup>.

La même analyse s'applique à l'éloignement dans l'espace ; il paraît légitime aux yeux des anciens de faire parvenir un ouvrage à un élève qui habite une cité éloignée, comme on en voit quelques témoignages dans la *Vie de Plotin* ou dans les lettres apocryphes attribuées à Platon<sup>20</sup>. Les écrits sont susceptibles de circuler dans l'espace<sup>21</sup>. De même, le corpus de lettres cyniques présente comme légitime le fait de demander à un philosophe d'écrire sur un sujet donné<sup>22</sup>. L'envoi d'un ouvrage philosophique n'est pas fondamentalement distinct de l'envoi de lettres. Les mêmes conditions s'appliquent dans le choix d'un lecteur : celui-ci ne doit pas être un débutant, sans quoi la lecture ne peut lui être profitable, et de toute

<sup>17</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, IV, 10-16, trad. Brisson et al. ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 5 = Fr. 662 Rose. On retrouve une idée similaire à propos des Épicuriens cette fois chez Clément d'Alexandrie, V, 9, 58, 2, juste avant le passage sur les écrits de Zénon mentionné dans la note précédente.

<sup>18</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, XX, 25-27 : « les uns entreprirent d'exposer également par écrit (διὰ γραφῆς) leurs opinions pour permettre à la postérité (τοῖς ἐπιγιγνομένοις) d'avoir sa part des bienfaits par eux dispensés (ὠφελείας μετασχεῖν), les autres estimèrent qu'il leur suffisait de conduire leurs disciples à la compréhension de leurs doctrines. » (trad. Brisson et al.)

<sup>19</sup> *L'Art de la chasse*, XIII, 6.

<sup>20</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, VI, 3-4 : « Plotin, qui a écrit, cinq livres, me les fait parvenir » (trad. Brisson et al.) ; XIX, 4-9 et 27-32 ; [Platon], *Lettre XI*, 359d ; *Lettre XIII*, 360b-c.

<sup>21</sup> Plutarque, *Crassus*, XXXII, 4-5, donne ainsi l'exemple de Rustius, qui transportait dans ses bagages des opuscules d'Aristide.

<sup>22</sup> *Lettres de Diogène*, 25 = SSR V B 555 : « Tu me demandais de t'écrire (ἐπιστεῖλαι) tout ce que je pense de la mort et de la sépulture dans l'idée que tu ne serais pas un parfait philosophe si tu n'apprenais pas aussi de moi ce qui se passe après la vie. » (trad. Rombi et Deleule)

évidence on n'envoie pas un ouvrage ni une lettre à un inconnu, mais plutôt à un ami. La différence fondamentale entre la transmission du savoir, grâce à l'écriture, dans l'espace et dans le temps, réside dans la possibilité d'un échange épistolaire dans le cas d'un éloignement spatial, qui mimera alors la véritable discussion qui aurait lieu à l'oral, ce qui n'est bien sûr pas possible quand le lecteur est séparé de l'auteur dans le temps.

La reconnaissance d'une certaine valeur à la pratique de la lecture semble donc le plus souvent liée au passage du temps ou à la circulation du savoir dans l'espace. L'écrit se retrouve alors servir d'aide-mémoire dans la passation du savoir d'un maillon de la chaîne à l'autre, et en ce sens cet usage de l'écriture se distingue des possibilités qu'offrent les technologies orales. Cet usage de l'écriture peut également nous paraître plutôt restreint, car il n'implique pas la publication de l'écrit qui nous semble naturelle. En somme, on ne s'improvise pas lecteur dans la tradition philosophique ancienne ; la lecture y est intrinsèquement liée à une certaine forme d'élection tout à fait éloignée de la conception généralement admise depuis le XIX<sup>e</sup> siècle selon laquelle l'écriture constitue un moment important de la démocratisation du savoir. Les dialogues aporétiques, par exemple, témoignent de cet élitisme associé à la lecture, puisqu'ils ne répondent pas à la question qu'ils posent. Le livre continue d'appartenir à une élite intellectuelle.

#### 4.1.2. *L'utilité de l'information.*

Cependant, hors cette transmission étendue de l'information que permet l'écriture, on reconnaît que ce que l'on lit est parfois utile. On retrouve dans les *Topiques* une remarque d'Aristote en ce sens, alors qu'il indique que l'introduction d'un traité doit mentionner à qui et en quoi le traité est utile, ce qui suppose que l'on accorde à l'ouvrage écrit une certaine utilité<sup>23</sup>. Dans le *Traité du sublime*, l'auteur mentionne que le but de tout homme qui veut écrire doit être d'apporter du

---

<sup>23</sup> 101a25-26.

profit au lecteur, ce qui rejoint cette conception du livre et de l'écrit<sup>24</sup>. De même, on retrouve chez Xénophon l'idée selon laquelle lire l'ouvrage d'un auteur qui visait, par ses écrits, l'enseignement de la vertu, constitue une occupation plus utile que de fréquenter un mauvais maître qui n'aurait pas à cœur de tels enseignements<sup>25</sup>, ce qui nous rappelle l'importance accordée à l'auteur dans la littérature antique et l'interprétation du texte en fonction de sa vertu. Le texte n'a aucune valeur intrinsèque qui soit indépendante de celle de son auteur ; à l'inverse, un discours trop bien écrit est généralement considéré suspect dans l'Antiquité et c'est un lieu commun que d'affirmer ne pas savoir écrire. Il va sans dire que Xénophon vise lui-même la vertu dans ses écrits et indique que pour cette raison, son style est négligé au profit du contenu, rejoignant ainsi ce *topos* de la rhétorique grecque<sup>26</sup>. Le texte, quoique long (il occupe la majeure partie du chapitre XIII de l'*Art de la chasse*), mérite d'être cité en entier :

Je m'étonne que les hommes que l'on appelle sophistes soutiennent qu'ils conduisent en général les jeunes gens à la vertu, alors qu'ils les conduisent à l'opposé : car non seulement nous n'avons vu nulle part un homme à qui les sophistes d'aujourd'hui aient donné l'honnêteté, mais encore ils n'apportent point d'écrit (γράμματα) qui oblige à l'honnêteté. Ils ont au contraire beaucoup écrit (γέγραπται) sur des sujets vains, qui donnent peut-être aux jeunes gens des plaisirs superficiels, mais où ne règne pas la vertu. À ceux qui avaient espéré apprendre d'eux quelque chose, ils fournissent l'occasion de perdre pour rien leur temps ; ils les détournent des occupations utiles et leur enseignent le mal. Par suite, je ne les blâme que plus durement de leurs graves torts ; quant à leurs écrits (γράφουσιν), je les blâme de rechercher des mots, jamais les pensées justes de nature à former les jeunes gens à la vertu.

Pour moi, je suis incompetent, mais je sais que le mieux est de chercher l'enseignement de l'honnête dans sa propre nature, à défaut, chez ceux qui ont véritablement quelque connaissance de l'honnête, et

<sup>24</sup> [Longin], *Traité du sublime*, I, 1 : « [Le traité de Cécilius] ne s'attachait nullement aux points essentiels, et ainsi n'apportait pas grand profit au lecteur, ce qui doit être le but principal de l'écrivain (ὠφέλειαν, ἧς μάλιστα δεῖ στοχάζεσθαι τὸν γράφοντα). » (trad. Lebègue)

<sup>25</sup> *Art de la chasse*, XIII, 1-8.

<sup>26</sup> On le retrouve par exemple dans l'*Apologie* de Platon, 17b-c ; le *Banquet*, 199a-b ; chez Lycophron, *Alexandra*, 1-12 ; chez Lysias, *Contre Ératosthène*, XII, 3, etc.

non pas chez ceux qui détiennent l'art de la parfaite tromperie. Je m'exprime sans doute avec des mots qui ne sont pas habilement agencés — mais je ne les cherche pas non plus ; je m'efforce de m'exprimer avec les mots dont ont besoin pour la vertu ceux qui ont reçu une formation noble, une fois reconnue leur justesse. Car ce ne sont pas les mots qui peuvent instruire mais, si elles sont belles, les pensées.

Il en est bien d'autres qui blâment les sophistes — non pas les philosophes — d'aujourd'hui de ce qu'ils font les habiles sur les mots et non dans les idées. Je sais parfaitement que des choses écrites dans une haute cohérence de pensée, l'un de ces gens-là dira peut-être qu'elles ne sont pas écrites avec hauteur ni cohésion de pensée (οὐ λανθάνει δέ με ὅτι <τὰ μὴ> καλῶς καὶ ἐξῆς γεγραμμένα φήσει τις ἴσως τῶν τοιούτων οὐ καλῶς οὐδ' ἐξῆς γεγράφθαι) ; ils n'auront pas de peine à faire dans la hâte une critique injuste. Or mon but, en écrivant (γέγραπταί), a été d'être juste et de ne pas former d'habiles sophistes, mais des hommes sages et bons : je ne veux pas que mes écrits paraissent utiles, mais qu'ils le soient, afin d'être irréfutables pour toujours<sup>27</sup> (οὐ γὰρ δοκεῖν αὐτὰ βούλομαι μᾶλλον ἢ εἶναι χρήσιμα, ἵνα ἀνεξέλεγκτα ἦ εἰς ἀεί).

De leur côté les sophistes cherchent, par leurs paroles et leurs écrits (γράφουσιν) à tromper, en vue de leur profit personnel, et ne sont utiles à qui que ce soit en quoi que ce soit<sup>28</sup>.

Cette idée selon laquelle un écrit peut mener le lecteur à la vertu semble être propre à Xénophon, et indique possiblement que celui-ci faisait davantage confiance au lecteur et à l'écrivain que son contemporain Platon, qui va jusqu'à mettre en doute les écrits de Solon et d'Homère dans le *Phèdre*, à moins que ceux-ci ne soient que de peu d'importance aux yeux de leurs auteurs<sup>29</sup>, ou qu'Aristote, pour qui les enseignements écrits ne sont d'aucune utilité pour ceux qui ne possèdent pas l'expérience de la science en question — l'*Éthique à Nicomaque* n'est d'ailleurs pas un traité qu'il suffit de lire pour devenir vertueux<sup>30</sup>. Il n'en ressent pas moins le besoin de justifier son usage de l'écriture, tout comme le fera,

<sup>27</sup> Ce εἰς ἀεί n'est pas sans rappeler Thucydide, I, 22, et témoigne d'une très grande confiance dans l'écrit de la part de Xénophon.

<sup>28</sup> *L'Art de la chasse*, XIII, 1-8, trad. Delebecque.

<sup>29</sup> 278c

<sup>30</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 11, 1181b1-7.

plus tard, Plutarque<sup>31</sup>, et ce souci de justifier le recours à l'écriture témoigne d'une réflexion sur validité de celle-ci. La confiance qu'accorde Xénophon à l'écrit dans ce passage semble faire écho à l'utilité qu'il attribue implicitement à ses *Mémorables*, soit de permettre à ceux qui n'ont pas connu Socrate de pouvoir le prendre pour modèle :

Comment [Socrate] m'a paru être utile à ses compagnons, d'une part en acte en se montrant tel qu'il était, d'autre part par sa conversation, c'est ce que je vais rapporter en exposant tout ce dont je me souviendrai à ce sujet<sup>32</sup>.

Mais parmi ceux qui ont bien connu Socrate tel qu'il était, tous ceux qui aspirent à la vertu n'ont pas cessé encore aujourd'hui de le regretter par-dessus tout, parce qu'il les aidait plus que tout autre à la pratiquer<sup>33</sup>.

On comprend de ces textes que l'ouvrage de Xénophon sert en quelque sorte à perpétuer le modèle de Socrate auprès de ceux qui l'ont connu, mais aussi possiblement à ceux qui ne l'ont pas connu et qui pourraient faire sa connaissance à travers les *Mémorables*, comme il semble que cela ait été le cas d'Épictète :

Et maintenant, Socrate mort, le souvenir de ce qu'il a fait ou dit quand il vivait n'est pas moins utile aux hommes ou même l'est encore bien plus<sup>34</sup>.

Il est possible de comprendre cette position xénophontienne en examinant dans ses ouvrages les notions de dialectique et de rhétorique. En effet, dans un passage des *Mémorables*, Xénophon, qui s'oppose en cela à Platon, laisse entendre qu'il n'y a qu'une différence de nombre, et non de nature, entre un entretien

---

<sup>31</sup> *Périclès*, II, 1-5.

<sup>32</sup> *Mémorables*, I, 3, 1, trad. Dorion.

<sup>33</sup> *Mémorables*, IV, 8, 11, trad. Chambry. Voir également la note de Dorion (2011) à ce passage.

<sup>34</sup> Arrien, *Entretiens*, IV, 1, 169.

dialectique et un discours rhétorique<sup>35</sup>. Le livre s'inscrirait ainsi dans une forme d'éducation grand public qui se rapprocherait davantage de la rhétorique que de la dialectique, du point de vue du nombre, sans être pour cela condamnable en raison de sa nature rhétorique même. Certes, la réponse de Socrate à Charmide dans ce passage est peu convaincante, car la comparaison avec le fait de compter ou de jouer de la cithare semble boiteuse dans la mesure où l'auditoire ne participe pas à de telles activités. Il n'en demeure pas moins que la conviction xénophontienne selon laquelle une compétence reste la même indifféremment du nombre auquel elle s'applique<sup>36</sup> explique la réticence de Socrate à donner raison à Charmide<sup>37</sup>, et pourrait expliquer que Xénophon ne voit pas d'inconvénient à utiliser un mode de transmission du savoir susceptible d'être accessible au grand nombre<sup>38</sup>.

Le fait d'admettre que des connaissances utiles puissent être acquises par le biais de la lecture n'est pas propre à Xénophon. Ainsi, on en trouve la trace chez

---

<sup>35</sup> *Mémorables*, III, 7, 4 : « [Charmide] Ce n'est pas la même chose, Socrate, répondit-il, de discuter en privé et de débattre devant une foule. — Et pourtant, reprit-il, celui qui est capable de compter ne compte pas moins bien devant une foule que dans la solitude, et ceux qui jouent le mieux de la cithare lorsqu'ils sont seuls sont également ceux qui y excellent en public. » (trad. Dorion)

<sup>36</sup> Voir III, 4, 12 et III, 6, 14.

<sup>37</sup> Voir la note de Dorion (2011) aux *Mémorables* III, 7, 4.

<sup>38</sup> En vertu du même raisonnement, on pourrait penser que pour Platon, qui voit une différence de nature entre la rhétorique et la dialectique, un tel support serait condamnable justement parce qu'il est accessible au grand nombre, et qu'il se situe par conséquent du côté de la rhétorique.

Platon et dans la tradition platonicienne<sup>39</sup>, ainsi que chez les Stoïciens<sup>40</sup>, quoique les exemples n'en soient pas très nombreux. Chez Apollodore, le fait d'avoir beaucoup lu fait partie des caractéristiques grâce auxquelles un philosophe anonyme réussit à fonder une école philosophique ; cependant, la première caractéristique nommée par Apollodore est plutôt sa grande expérience pratique, ce qui permet de voir que la lecture n'est pas placée au premier plan<sup>41</sup>. Le succès de l'écriture comme source de connaissance utile, s'il n'en est pas complètement absent, paraît donc plutôt mitigé dans la tradition philosophique. Dans certains cas, on concède que les belles-lettres puissent correspondre à une occupation vertueuse, digne d'un sage, mais elles sont alors vues comme une distraction et non comme une science<sup>42</sup>. La reconnaissance de l'écriture comme mode d'acquisition d'autres connaissances se trouve également chez Aristote, pour qui c'est là une des raisons d'enseigner les lettres aux enfants<sup>43</sup>.

On remarque finalement que la comparaison avec l'écrit pouvait occasionnellement servir pour qualifier positivement quelqu'un, ce qui laisse entendre que toute référence à l'écrit ne devait pas être péjorative. Ainsi, Eunape

---

<sup>39</sup> Platon, *Phédon*, 98b : « Aussi, c'est tout plein de zèle que je pris son livre, et je le lus aussi rapidement que j'en étais capable, pour acquérir la science du meilleur et du pire. » (trad. Dixsaut). Ici, c'est Socrate lui-même qui espère s'instruire par le biais de la lecture. On trouve une position similaire, quoique de manière plus implicite, dans le *Parménide*, 127c-d : « Là donc s'étaient rendus Socrate et avec lui quelques autres, qui désiraient ardemment entendre lire ce qu'avait écrit Zénon (ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων) — c'était en effet la première fois que les deux hommes apportaient cet écrit (αὐτὰ). » (trad. Brisson). Bien que le contexte soit oral, le texte met tout de même l'accent sur l'ouvrage écrit, puisque c'est la première fois qu'il est disponible. On voit aussi poindre la possibilité d'apprendre grâce à la lecture dans le *Sophiste*, 232d : « tout cela [*scil.* la technique de la contradiction] est déjà écrit et publié, à la portée de la main de celui qui veut l'apprendre. » (trad. Cordero) Bien sûr, dans ce passage, il y a une distance entre celui qui parle et celui qui pense pouvoir s'instruire par le biais de l'écriture, car l'étranger d'Élée ne considère pas la contradiction comme une véritable connaissance. Voir également [Platon], *Lettre XII*, 359c-d : « C'est avec une merveilleuse satisfaction que nous avons reçu les mémoires qui nous sont venus de ta part, et nous avons admiré on ne peut plus celui qui les a écrits. » (trad. Brisson)

<sup>40</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 25, 6 ; III, 26.

<sup>41</sup> *Index Academicus*, coll. XXXII, p.103, Mecker = Apollodore, fr. 59, Jacoby. Voir Lynch 1972, p.118.

<sup>42</sup> Stobée, II, 67, 5-12 (Long et Sedley 26H).

<sup>43</sup> *Politiques* VIII, 3, 1338a35-42.

rapporte que Longin était, à l'époque de Porphyre, considéré comme une « bibliothèque vivante, un *Musée ambulante* » et donc comme une autorité concernant les auteurs anciens<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> *Vies des philosophes et des sophistes*, 455, trad. Olivier D'Jeranian.

#### 4.2. *L'écriture.*

Le fait d'écrire n'est pas mauvais en soi : même le Platon du *Phèdre* l'admet<sup>45</sup>. Aussi, quelques utilisations de l'écriture sont défendues par les Anciens de manière théorique, de manière implicite ou explicite. Il s'agit dans tous les cas d'utilités de l'écriture qui peuvent difficilement se rattacher aux possibilités des technologies orales, contrairement à la lecture. En ce sens, ce sont les nouvelles opportunités offertes par l'écriture qui sont saluées : quelques usages spécifiques qui tiennent à la représentation graphique du langage, une utilisation comme aide-mémoire, et la possibilité de faire avancer une connaissance, sont les aspects de l'utilisation de l'écriture auxquels les philosophes semblent reconnaître une légitimité intrinsèque.

##### 4.2.1. *Les usages spécifiques de l'écriture.*

On retrouve chez les philosophes de l'Antiquité quelques passages qui laissent entendre qu'une critique positive de l'écriture serait possible, si l'on considère certains usages spécifiques à cette technologie. Ainsi, les philosophes défendent l'usage de l'écriture lorsque celle-ci permet de faire des listes et des classifications, ainsi que lorsqu'elle est utilisée dans un cadre législatif.

##### 4.2.1.1. *Les listes.*

L'écriture permet de faire certaines opérations qui ne sont pas toujours possibles à l'oral ; c'est en ce sens que Jack Goody a montré que l'écriture, parce qu'elle permet de faire des listes, amène la possibilité d'établir des classifications

---

<sup>45</sup> 258d.

et des hiérarchies<sup>46</sup> qui seraient, dans un cadre oral, difficiles à concevoir<sup>47</sup>. C'est par conséquent dans des champs qui impliquent justement d'établir des classifications et des hiérarchies que les philosophes défendent le plus volontiers l'usage de l'écriture. La valorisation de ces procédés s'exprime surtout de manière implicite lorsqu'on examine la méthode platonicienne de la division, qui paraît de ce fait tributaire de l'écriture. Cependant, Platon montre à quelques reprises dans ses ouvrages que la division méthodique est à la base de l'acquisition d'un art<sup>48</sup>, et que ce sont de telles divisions et classifications qui « permettent de parler et de penser<sup>49</sup>. » L'usage de classifications pour enseigner un art est également le propre du spécialiste<sup>50</sup>, ce qui laisse peut-être entendre que c'est celui qui a la connaissance de quelque chose qui peut le diviser et le classer. Cependant, le fait que Platon ne relie pas directement les classifications à l'usage de l'écriture nous invite à considérer avec circonspection l'usage des listes comme indice d'une certaine appréciation des technologies écrites chez cet auteur<sup>51</sup>. La compréhension moderne de la relation entre l'écriture et la liste ne peut pas servir de base pour y voir une critique positive de l'écriture si Platon n'établit pas lui-même cette relation.

---

<sup>46</sup> Goody (1979, p.148-196) consacre d'ailleurs à la liste une étude relativement longue. Par exemple, le problème de savoir si la tomate est un fruit ou un légume n'est pas pertinent dans un contexte oral (p.187) et la liste implique de manière si forte une hiérarchie entre le premier item et le dernier, que les signataires d'une lettre préfèrent parfois placer leurs signatures en cercle, et que l'on consulte quelquefois la liste des convives à une réunion mondaine pour savoir où l'on se situe dans la hiérarchie (p.224-226).

<sup>47</sup> Stubbs 1980, p.35 ; Goody 1979, p.186-187 et 191. On peut penser par exemple au catalogue des vaisseaux dans l'*Iliade*, II, 461-879, qui conserve toutefois une structure narrative : après tout, c'est là la mise en place des protagonistes, ce qui constitue une liste nettement différente de celle qui implique une compréhension abstraite des éléments qui la composent, par exemple une liste de fruits et de légumes qui suppose un questionnement sur la nature de la tomate. La même remarque s'applique aux généalogies de la *Genèse*. Voir Ong 2002, p.97-98 et 122-123.

<sup>48</sup> *Phèdre*, 263b.

<sup>49</sup> *Phèdre*, 266b, trad. Vicairie.

<sup>50</sup> *Phèdre*, 271a-b.

<sup>51</sup> Voir *infra*, p.228.

À l'inverse, on trouve un épisode de classification écrite chez Xénophon dans le livre IV des *Mémoires*<sup>52</sup>, qui laisse entendre qu'il est possible que l'écriture soit alors perçue de manière positive du moins d'un point de vue didactique, car elle a pour effet de permettre à Euthydème de se rendre compte de son ignorance. Cependant, dans ce passage, le fait qu'Euthydème ne parvient pas à définir ce qu'est le juste malgré le support écrit montre que dans la perspective xénophontienne, l'écriture n'est certainement pas utile sans réserve<sup>53</sup>, puisque si elle a le mérite de rendre patentes les contradictions d'Euthydème, elle ne peut servir de base sur laquelle il pourrait développer un nouveau savoir<sup>54</sup>.

Xénophon, par ailleurs, laisse entendre dans la *Cyropédie* qu'il conçoit les listes comme un usage légitime et efficace de l'écriture. En effet, un épisode montre Crésus, qui a fait la liste des trésors et richesses qui seront transportés par l'armée, recommander à Cyrus de s'en servir pour prévenir les vols<sup>55</sup>. Crésus n'est pas systématiquement représenté de manière positive dans la *Cyropédie*<sup>56</sup>, mais l'assentiment de Cyrus, dont Xénophon fait l'éloge, doit fort probablement être perçu comme un témoignage juste de la position du philosophe.

Aristote, quant à lui, est plus explicite en ce qui concerne cet usage spécifique à l'écriture qui consiste à faire des listes et des classifications, puisqu'il recommande à ses disciples de lire en prenant des notes :

Il faut encore recueillir des prémisses dans les livres (γεγραμμένων λόγων), et dresser des tableaux (διαγραφὰς ποιῆσθαι) pour chaque catégorie de sujets, avec des têtes de rubriques séparées, par exemple « le bien » ou « l'animal », « bien » devant être entendu dans toute son ampleur, en commençant par l'essence<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> IV, 2, 13 sq.

<sup>53</sup> Voir Johnson 2005, p.53.

<sup>54</sup> Voir *infra*, p.226 sq.

<sup>55</sup> *Cyropédie*, VII, 4, 4.

<sup>56</sup> Voir par exemple VIII, 2, 4, où l'on voit que la méthode que préconise Crésus pour s'enrichir est loin d'être aussi efficace que celle utilisée par Cyrus.

<sup>57</sup> *Topiques*, I, 14, 105b12-15, trad. Brunschwig.

Selon Brunschwig, il s'agirait là de tableaux disposés en colonnes, et donc d'une classification de l'information visant à la rendre facilement utilisable<sup>58</sup>. On peut penser dans le même sens aux recueils et aux anthologies que les penseurs de l'Antiquité constituent à partir de leurs lectures, par exemple Hippias d'Elis<sup>59</sup>. Il semble par ailleurs que les Pythagoriciens aient fait usage de listes, si l'on en croit Aristote<sup>60</sup>. Dans un contexte non philosophique, on sait que les traités médicaux de l'Antiquité comportaient de telles listes (de prescriptions, de symptômes, de médicaments) et que l'utilisation de celles-ci supposaient un savoir technique préalable<sup>61</sup>.

Ainsi, l'usage de la représentation graphique au sens large — pas seulement l'usage de l'écriture — est considérée comme une prérogative de l'homme qui permet de le distinguer de l'animal, chez Xénophane, conception dont on trouve un écho dans une anecdote à propos d'Aristippe rapportée par Galien<sup>62</sup>. Cette capacité de représenter même temporairement une figure ouvre la possibilité d'exécuter des opérations complexes : par exemple, il est difficile de faire une démonstration géométrique sans représenter au moins sommairement les figures auxquelles elle fait appel.

#### 4.2.1.2. *La loi écrite et l'usage politique de l'écriture.*

Il arrive par exemple que des philosophes défendent l'utilisation de l'écriture dans une perspective de publicité. L'idée selon laquelle la loi doit être écrite pour être connue de tous et consultable à tout moment est palpable dans

---

<sup>58</sup> Brunschwig 1991, p.416 ; voir également les notes concernant ce passage dans sa traduction des *Topiques*, qui précisent qu'il est difficile de supputer qu'il s'agissait là de fiches, puisqu'il est incertain que les notes aient été prises sur des supports distincts.

<sup>59</sup> Brunschwig 1991, p.416.

<sup>60</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096b5-7.

<sup>61</sup> Dean-Jones 2003, p.113. Dans le même ordre d'idées, on trouve un exemple d'une liste des ressources en vue de la guerre chez Plutarque, *Caton le Jeune*, LIX, 4.

<sup>62</sup> Cambiano 1992, p.252.

l'opinion généralement répandue dans l'Antiquité et selon laquelle l'un des principaux acquis des réformes soloniennes est d'avoir écrit les lois<sup>63</sup>, opinion qui semble trouver son origine dans l'usage du terme « j'écrivis » (ἔγραψα) dans les fragments de Solon qui nous sont parvenus<sup>64</sup>. La vision de Solon « écrivain » n'est cependant pas partagée par tous, et chez Hérodote, Eschine ou Aristote, on le présente davantage comme un poète<sup>65</sup>. Cette reconnaissance de l'inscription de la loi comme un usage légitime de l'écriture reste en général implicite et s'exprime surtout dans l'admiration que les Anciens semblent professer à l'endroit de Solon. Platon, dans les *Lois*, précise cependant que les écrits des législateurs sont les meilleurs et les plus beaux écrits<sup>66</sup>, ce qui place de toute évidence la loi écrite dans un tout autre registre que les fables de bonnes femmes décriées dans la *République*<sup>67</sup>. Cependant, ni Platon ni Aristote ne sont dupes de cette utilité de l'écriture : le premier constate que les lois écrites ne sont pas nécessairement davantage respectées que les lois non-écrites<sup>68</sup>, tandis que le second remarque que les lois écrites ne sont pas nécessairement meilleures<sup>69</sup>, et n'ont pas nécessairement plus d'autorité<sup>70</sup>, que les lois non-écrites fondées sur la coutume ; somme toute, qu'elles soient écrites ou non n'a pas nécessairement d'importance<sup>71</sup>. Toutefois, Aristote remarque qu'il est possible, en cas de doute, de se référer aux lois écrites, comme c'est le cas à Sparte<sup>72</sup>, et il oppose dans l'*Éthique à Nicomaque*

---

<sup>63</sup> Diogène Laërce, I, 61 ; Strabon, IX, 1, 10. Plutarque témoigne également de Solon en tant qu'écrivain ; voir le *Dialogue sur l'amour*, 751e.

<sup>64</sup> Voir *supra*, p.49.

<sup>65</sup> Loraux 1992, p.104-105.

<sup>66</sup> IX, 868c-e.

<sup>67</sup> *République* III, 391a-392a ; *Gorgias*, 527a ; *Lysis*, 205d.

<sup>68</sup> *République* VIII, 563d-e.

<sup>69</sup> *Politiques*, III, 15, 1286a10-16.

<sup>70</sup> *Politiques*, III, 16, 1287b5-10.

<sup>71</sup> *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180a35-b1

<sup>72</sup> *Politiques*, II, 9, 1270b29-31.

la loi d'une part et ce qui n'est pas écrit d'autre part, ce qui a pour effet d'associer la loi à l'écriture<sup>73</sup>.

Xénophon, dans les *Mémoires*, définit la loi comme « tout ce que le peuple [...] a couché par écrit (ἔγραψε)<sup>74</sup> » par la bouche de Périclès, ce qui laisse entendre que la relation entre la loi et l'écrit est déjà bien établie à cette époque<sup>75</sup>. Si l'on considère en outre la définition positive du droit que donne Socrate à la fin des *Mémoires*<sup>76</sup>, il semble que la position de Périclès soit bel et bien celle de Xénophon, qui, s'il reconnaît l'existence de lois non-écrites, ne semble pas juger que celles-ci entrent en contradiction avec la loi positive, qui est alors identifiée à la justice<sup>77</sup>. La même définition se retrouve d'ailleurs dans l'*Économique*<sup>78</sup>. On retrouve une conception similaire de la loi plus tard chez Sextus Empiricus, pour qui la loi est une convention écrite (νόμος δέ ἐστὶν ἔγγραφος συνθήκη)<sup>79</sup>.

L'usage légal de l'écriture ne se limite toutefois pas à l'inscription des lois et au processus d'ostracisme ; ainsi, Aristote juge utile de s'en servir dans les procès, afin que le jury puisse proposer une nouvelle sentence, qui ne soit ni celle de l'accusation, ni celle de la défense, comme le proposait Hippodamos de Milet<sup>80</sup>. Cette suggestion s'explique si l'on songe que l'utilisation de jetons pour voter lors des procès ne permettait pas une telle précision, et suppose, pour être réalisable, que les citoyens soient suffisamment alphabétisés pour pouvoir rédiger de

---

<sup>73</sup> VIII, 15, 1162b21-24.

<sup>74</sup> *Mémoires*, I, 2, 42, trad. Dorion.

<sup>75</sup> Le fait que Périclès soit réfuté ne montre pas que Xénophon rejette cette définition de la loi, puisque celui-ci cherche vraisemblablement à montrer qu'Alcibiade est un mauvais disciple ; il n'est pas un bon dialecticien, mais bien un insolent : on ne réfute pas quelqu'un de la trempe de Périclès. D'ailleurs, on retrouve plus loin en IV, 4, 13 la même définition de la loi comme ce que les citoyens ont écrit (ἐγράψαντο).

<sup>76</sup> IV, 4, 13.

<sup>77</sup> *Mémoires* IV, 4, 19 sq.

<sup>78</sup> 9, 14.

<sup>79</sup> *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 14k (sic).

<sup>80</sup> *Politiques*, II, 8, 1268a1-5.

nouvelles sentences. L'écriture est également susceptible de servir pour des accords politiques et des pactes militaires<sup>81</sup>.

En outre, il semble que l'écriture ait servi dans l'espace public en raison de son caractère matériel. On voit ainsi que l'écriture fait partie des éléments nécessaires à l'examen de la *parthénia* chez Achille Tatius :

chaque fois qu'une femme est accusée dans une affaire d'amour, elle doit se plonger dans la source; celle-ci n'a que peu d'eau et ne monte que jusqu'à mi-jambe. Voici quelle est l'épreuve décisive : la femme écrit la formule du serment sur une tablette qu'elle suspend à son cou par un lien; si le serment ne contient aucun mensonge, la source demeure telle qu'elle est; s'il y a parjure, l'eau se met à bouillonner, monte jusqu'au cou et recouvre la tablette<sup>82</sup>.

Quant à son usage dans les inscriptions funéraires<sup>83</sup>, il semble qu'il ait été régi par des normes implicites mais pas toujours respectées, comme en témoigne Théophraste dans sa description de l'empressé (περίεργος) :

Une femme vient-elle à décéder : il fait graver sur le monument, outre le nom de la défunte et son lieu de naissance, les noms de son mari, de son père et de sa mère, avec cette mention : « Tous furent des gens de bien<sup>84</sup>. »

Si l'écriture est susceptible de servir dans l'espace public, tout n'est pas bon à écrire et l'on peut supposer qu'il était particulièrement mal vu d'inscrire des noms de femmes dans l'espace public. Dans la même veine, Théophraste signale que certaines inscriptions prêtent au ridicule, autant par leur contenu, comme celles que risque de produire le « vaniteux » (μικροφιλότιμος) :

Si un petit chien de Malte qu'il possédait vient à mourir, il lui élève un monument avec une stèle minuscule où sont gravés ces mots : « Branchette, originaire de Malte<sup>85</sup>. »

<sup>81</sup> *Politiques*, III, 10, 1280a39-40.

<sup>82</sup> Leucippe et Clitophon, VIII, 12, trad. Grimal.

<sup>83</sup> Voir Plutarque, *Sylla*, XXXVIII, 6, où c'est le défunt qui écrit lui-même l'épithète.

<sup>84</sup> *Caractères*, XIII, 10, trad. Navarre.

<sup>85</sup> *Caractères*, XXI, 9, trad. Navarre.

que par leur forme, ainsi celles du parcimonieux (ἀνελεύθερος) :

Vainqueur au concours de tragédies, il consacre à Dionysos une bandelette de bois où n'est inscrit que son nom<sup>86</sup>.

Au cours de l'Antiquité, l'usage grandissant de la loi écrite rend certains philosophes soupçonneux à l'endroit d'assemblées politiques sans écriture, en ce sens où pour eux la politique est indissociable de l'écriture et ne peut lui préexister. C'est le cas de Diogène d'Énoanda, qui explique qu'il est impossible que les choses aient été à l'origine nommées par convention, puisque sans mots et par conséquent sans lettres, il est impossible qu'une telle assemblée eût été décrétée<sup>87</sup>.

On notera toutefois que loi écrite et loi non écrite ne se distinguent pas nécessairement de manière aussi radicale que ce qu'on peut observer dans l'*Antigone* de Sophocle. Ainsi, pour Porphyre, la loi est nécessairement à l'origine le résultat d'un consensus parmi ceux qui y sont liés, et ce, qu'elle soit écrite ou non écrite<sup>88</sup>.

#### 4.2.2. *L'aide-mémoire.*

La reconnaissance de l'usage de l'écriture comme aide-mémoire (ὑπομνήματα) est assez fréquente dans la tradition philosophique de l'Antiquité<sup>89</sup>, à cette seule condition que l'aide-mémoire serve à celui qui sait déjà. Ainsi, la comparaison entre l'usage de l'écriture philosophique et celui d'un texte de théâtre qui sert à apprendre par cœur un texte que l'on ne sait pas d'avance n'est pas valide. Il faut plutôt voir l'aide-mémoire comme des notes que l'on prend pour soi-

<sup>86</sup> *Caractères*, XXII, 2, trad. Navarre.

<sup>87</sup> 10, 2, 11-5, 15 = Long et Sedley 19C.

<sup>88</sup> *De l'abstinence*, I, 7, 1-9, 4 = Long et Sedley, 22M3.

<sup>89</sup> On la retrouve notamment chez Diogène Laërce, VII, 174.

même, qui sont destinées à un usage privé<sup>90</sup>, et qui permettent d'apprendre de manière exhaustive ce dont on risquerait autrement d'oublier des parties : un cours ou une discussion, par exemple. Remarquons au passage que le terme ὑπομνήματα, toutefois, ne sert pas à désigner des notes de cours prises par les élèves durant la leçon : celles-ci portent plutôt le nom de ὑποσημείωσις<sup>91</sup>. On peut penser, dans le même ordre d'idées, à l'aide-mémoire qu'utilise Déjanire dans les *Trachiniennes*, afin de mémoriser ce qu'elle croit être un philtre d'amour<sup>92</sup>. Il n'est d'ailleurs pas banal que cet usage de l'écriture soit admis comme valable par Platon, de manière générale, et particulièrement dans le *Phèdre* où l'écriture se présente davantage comme un mal que comme un bien<sup>93</sup>.

La reconnaissance de la validité de l'aide-mémoire n'est pas exclusive à celui qui prend les notes. Elle peut aussi s'étendre à ceux qui viennent après lui, et l'écrit permet alors de perpétuer la mémoire<sup>94</sup> dans le temps. Cependant, cet usage de l'écriture n'est pas, si l'on s'en tient au discours de Platon, un usage relié à la

---

<sup>90</sup> Voir Hadot (1997, p.62 *sq.*) qui donne l'exemple de Marc-Aurèle bien sûr, mais également des ὑπομνήματα d'Aulu-Gelle et de Plutarque. Voir également la note de Brisson et Segonds à la *Vie de Plotin* de Porphyre, 19.33.

<sup>91</sup> Goulet-Cazé 1982, p.272. La distinction apparaît clairement chez Jamblique, *Vie de Pythagore*, 23, 104.

<sup>92</sup> Segal 1992, p.350.

<sup>93</sup> Platon, *Phèdre*, 228a-c ; 276c-d : « Socrate — Et l'homme qui a la science du juste, du beau, du bien, dirons-nous qu'il a moins d'intelligence que le cultivateur, dans l'emploi de ses graines ?

Phèdre — Pas du tout.

Socrate — Il n'ira donc pas sérieusement (σπουδῆ) écrire (γράφει) sur l'eau ces choses-là ; il ne sèmera pas, au moyen d'encre et avec un roseau, dans des discours incapables de se défendre eux-mêmes par la parole (ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν), comme d'enseigner convenablement la vérité (ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθές διδάξαι).

Phèdre — Ce n'est guère probable.

Socrate — Non, en effet. Mais dans ces jardins de l'écriture (ἐν γράμμασι κήπους) c'est par jeu qu'il sèmera et qu'il écrira (γράφει), quand il écrira (ὅταν γράφῃ), amassant un trésor de souvenirs (ὑπομνήματα) pour lui-même *s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse*, et aussi pour quiconque suit la même voie que lui. Il aimera voir grandir ces plantes délicates. » (trad. Vicairie). Voir également *Théétète*, 143a-c.

<sup>94</sup> *Phèdre*, 276d.

connaissance. En effet, la mémoire n'est pas exclusivement le propre de la connaissance et la remémoration que permet l'écriture est davantage perçue comme un divertissement. Autrement dit, Platon reconnaît à l'écriture la capacité de remédier à une mémoire déficiente, à condition que cela ne serve qu'à des fins de divertissement — divertissement élevé, il en conviendra, mais divertissement quand même<sup>95</sup>. Il est par conséquent incertain que cet usage puisse s'appliquer à la philosophie, dans la mesure où cette activité revêt une importance fondamentale pour Platon. En effet, dans sa pensée, l'impossibilité de l'*akrasia*, cette capacité de faire le mal en toute connaissance de cause, fait en sorte que le bien est intimement lié à la connaissance, définie comme ce que l'on garde toujours en mémoire<sup>96</sup>. D'ailleurs, les écrits, dans la perspective platonicienne, ne sont valides en tant qu'aide-mémoire que si leur auteur a écrit dans la connaissance du vrai, auquel cas il possède cette connaissance, peut la répéter et ne peut être réfuté<sup>97</sup>. Auquel cas, l'écrit n'est que de peu de valeur, puisque son contenu existe tout aussi bien en son auteur, qui se méritera alors le titre de philosophe. L'écrit qui est cher à son auteur est de ce fait défini comme un mauvais écrit, parce qu'il montre de ce fait que le faiseur de discours ne possède pas la science de ce dont il traite.

Platon reconnaît également que l'écriture permet à l'écrivain de perpétuer sa mémoire dans le souvenir des hommes à venir<sup>98</sup>. Cependant, s'il reconnaît par là une certaine utilité à l'écriture, cela n'implique pas qu'il voit d'un bon œil cet usage de l'écriture : ceux qui écrivent apparaissent immortels aux yeux de la

---

<sup>95</sup> 276c-e. Faire des discours, dans ce contexte, c'est une *παιδιά*, alors que l'activité philosophique est désignée sous le vocable *σπουδή*, ce qui ne signifie bien sûr pas que les jeux des philosophes ne contribuent pas à leur développement philosophique. Voir Normandeu (2008, p.412-414 et 425-427), qui examine particulièrement l'emploi du terme *παιδιά* dans ce passage du *Phèdre*, et qui montre (p.674 *sq.*) que ces jeux qui apparaissent dans le corpus platonicien sont utiles aux philosophes. Morvan (2001, p.200) montre également que l'invention de l'écriture dans le mythe de Theuth (274c-275b) s'accompagne de deux inventions plus récréatives, soit les dés et le tric-trac, de sorte que l'écriture y apparaît comme le pendant ludique de l'arithmétique.

<sup>96</sup> *Ménon*, 98a.

<sup>97</sup> *Phèdre*, 276d-e.

<sup>98</sup> *Phèdre*, 257e-258c

postérité, et semblent donc se prendre pour l'égal des dieux<sup>99</sup>. Si une telle prétention est à la rigueur acceptable lorsqu'il s'agit de Solon ou de Lycurgue, il n'est pas évident qu'elle l'est autant quand on considère d'autres fabricants de discours. Cette ambivalence face à l'écriture nous invite à nous questionner sur la relation de Platon à ses propres écrits. S'il est loin d'être évident que celui-ci se situe lui-même aux côtés de divinités et prétend à l'immortalité par le biais de ses écrits, on pourrait toutefois penser que les mises en scène dramatiques des dialogues, grâce auxquelles Platon feint de ne pas écrire, lui servent en quelque sorte à contourner ce problème, comme le suggère P. Loraux<sup>100</sup>. La mise en scène des dialogues aporétiques nous semble également permettre d'associer de tels ouvrages à ces discours qui donnent naissance à d'autres discours et qui sont décrits de manière positive dans le *Phèdre*<sup>101</sup>.

Par ailleurs, la relation de Platon à l'écrit est ambivalente si l'on considère l'usage qu'il fait des écrits des philosophes dits présocratiques, ses prédécesseurs. En effet, si les écrits sont quelquefois considérés orphelins, de sorte que leur usage se limite à l'examen des thèses qui y sont explicitement formulées, et à une discussion herméneutique de celles-ci<sup>102</sup>, ils apparaissent le plus souvent comme une présence de l'auteur en son absence, qui se montre de manière assez claire dans le *Phèdre* :

[Socrate] — Oui, mais d'abord montre-moi mon doux ami, ce que tu tiens dans ta main gauche, sous ton manteau : je crois deviner que c'est le discours lui-même. S'il en est ainsi, dis-toi bien que je t'aime beaucoup sans doute, mais que Lysias étant ici (παρόντος [...] Λυσίου) je ne tiens nullement, à te donner l'occasion d'un exercice<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> *Phèdre*, 258c.

<sup>100</sup> Loraux 1992, p.433.

<sup>101</sup> 277a. Tous les dialogues de Platon ne sont pas aporétiques, aussi le problème demeure pour certains et notamment pour les *Lois*. Doit-on penser que Platon y voyait un ouvrage clair, capable de se tirer d'affaire tout seul ? Cela est difficile à dire et nous ne possédons que peu d'indices pour résoudre cette question, qui nous semble par conséquent insoluble.

<sup>102</sup> C'est le cas dans le *Sophiste*, 237a et 258d, ainsi que dans le *Phèdre*, 266c sq.

<sup>103</sup> 228d-e, trad. Vicaire.

Cette conception est encore plus évidente dans le *Sophiste*, où les auteurs dont il est question sont des anciens sages, qu'il est impossible d'aller interroger comme auraient pu le faire Socrate et Phèdre dans l'extrait précédent :

[L'Étranger] — Selon moi, en effet, je crois qu'il faut suivre la méthode qui consiste à supposer qu'ils sont ici, devant nous, et que nous pouvons leur poser cette question (αὐτῶν παρόντων ἀναπυθνομένου)<sup>104</sup>.

Les auteurs des écrits, dans les deux cas, se présentent comme des interlocuteurs légitimes, bien qu'ils ne soient présents que par le biais de leurs écrits<sup>105</sup>.

La valeur de l'écrit à des fins d'aide-mémoire apparaît également chez Athénée, qui remarque que les livres sont plus efficaces que la mémoire humaine lorsqu'il s'agit de détailler certains sujets<sup>106</sup>. Cependant, comme la mémoire est après tout faillible, il est possible que l'on ne se souvienne pas toujours de tout ce que l'on a lu<sup>107</sup>, ce qui montre également les limites du livre comme mode de conservation de l'information.

#### 4.2.3. *L'avancement des connaissances.*

L'écriture comporte également chez les philosophes de tradition péripatéticienne une utilité spécifique de construction du savoir. Un premier indice de cette perception positive de l'écrit dans la pensée aristotélicienne est l'invitation qu'il adresse à ses auditeurs ou à ses lecteurs, dans les *Topiques*, à prendre des notes de lecture sous forme de fiches portant sur chaque sujet, et que nous avons déjà mentionnée<sup>108</sup>. De plus, à la lecture du dernier chapitre des *Réfutations sophistiques*, où il insiste sur l'importance de Tisias et Thrasymaque dans le

<sup>104</sup> 243d, trad. Cordero.

<sup>105</sup> Dixsaut et Brancacci 2002, p.15-16.

<sup>106</sup> III, 115a ; VII, 314c.

<sup>107</sup> *Déipnosophistes*, III, 126b ; VIII, 359d-e.

<sup>108</sup> I, 14, 105b12-17.

développement de la rhétorique, on pourrait comprendre que pour Aristote, aussi longtemps qu'une discipline n'est pas codifiée par écrit, elle ne peut pas progresser, d'où l'importance capitale qu'il accorde au premier écrit d'une discipline. Même si la première découverte semble petite, elle est beaucoup plus utile, aux yeux d'Aristote, que les développements qui en découlent. Cela semble être la manière dont Aristote interprète l'adage selon lequel le début est la moitié du tout. Le passage, quoique long, mérite d'être cité en entier :

Parmi toutes les découvertes, il y en a certaines, héritées de nos prédécesseurs qui les ont à tour de rôle élaborées avec peine, qui ont progressé sous l'impulsion de ceux à qui elles ont par la suite été transmises, alors que les découvertes toutes fraîches ne connaissent habituellement au début qu'un faible développement, qui n'en demeure pas moins beaucoup plus fécond que l'accroissement dû à ceux qui prennent ensuite la relève. Car c'est sans doute le commencement, comme le dit le dicton, qui en toute chose est le plus important. Aussi est-il le plus difficile ; de fait, plus il est puissant en influence, plus il est de dimensions réduites, ce qui le rend extrêmement difficile à voir. Mais une fois le commencement découvert, il est plus facile d'ajouter et de développer ce qui vient à sa suite ; et c'est précisément ce qui s'est produit dans le cas des discours rhétoriques (ῥητορικοὺς λόγους), de même que dans presque toutes les autres techniques. En effet, ceux qui ont découvert les principes de la rhétorique n'ont fait progresser celle-ci que très légèrement, alors que les professeurs aujourd'hui réputés, après avoir reçu l'art, à la façon d'un héritage, des mains des devanciers qui l'ont développé à tour de rôle, l'ont enrichi jusqu'à son état présent ; Tisias a pris la relève des tout premiers, à Tisias a succédé Thrasymaque, Théodore est venu à la suite de ce dernier, et plusieurs autres ont mis en commun de nombreux développements partiels. Aussi, n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que cet art ait atteint une certaine ampleur. En revanche, pour ce qui est de notre recherche (πραγματείας) actuelle, il n'est pas vrai de dire qu'il y avait une partie déjà constituée, et une autre qui ne l'était pas encore, car, il n'existait absolument rien. [...] De plus, en ce qui touche la rhétorique, il y avait de nombreux et anciens exposés (λεγόμενα), tandis que sur le raisonnement déductif, nous ne pouvions mentionner absolument aucun travail (πρότερον λέγειν) antérieur, mais nous avons consacré beaucoup de temps à des recherches laborieuses. Et si vous avez l'impression, après étude, et vu que telle était la situation régnant au début, que notre recherche (μέθοδος) a atteint un niveau satisfaisant en comparaison des autres entreprises (πραγματείας) qui se sont

développées au fil de leur tradition, il ne vous restera plus comme tâche, à vous tous les auditeurs (τῶν ἡκροαμένων) de ces leçons, qu'à pardonner les oublis de notre recherche, et à témoigner une vive gratitude pour ses découvertes<sup>109</sup>.

Il est remarquable que dans ce passage, Aristote d'une part juge possible de transmettre par écrit un savoir, la rhétorique, ce qui précisément était jugé impossible par Platon dans le *Phèdre* :

Ainsi donc celui qui croit laisser après lui un art consigné dans les caractères d'écriture (ἐν γράμμασι), et, celui qui à son tour le recueille avec l'idée qu'il en sortira du certain et du solide, sont bien naïfs sans doute, et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, s'ils croient que des discours écrits (λόγους γεγραμμένους) sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler (ὑπομνήσαι), à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit (τά γεγραμμένα)<sup>110</sup>.

D'autre part, Aristote se flatte d'avoir posé les bases d'une discipline grâce à son ouvrage, autrement dit, semble-t-il, par le biais de l'écriture<sup>111</sup>. De même, au début des *Topiques*, il se propose de trouver une méthode de raisonnement déductif par le biais du traité, ce qui montre que l'écriture contribue à la recherche<sup>112</sup>. Dans le même ordre d'idées, on note qu'Aristote déplore que les hommes politiques n'écrivent pas et n'enseignent pas, puisque ce serait là bien plus beau et plus utile à leurs cités que de consacrer leur temps dans les assemblées politiques et judiciaires<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> *Réfutations sophistiques*, 34, 183b15-36 et 184b1-9, trad. Dorion.

<sup>110</sup> Platon, *Phèdre*, 275c-d, trad. Vicaire.

<sup>111</sup> Le terme employé, *πραγματεία* (183b34-35 et 184b5), souvent traduit par « traité », permet d'affirmer qu'Aristote renvoie spécifiquement à un ouvrage écrit, bien qu'il emploie par la suite le terme d'auditeur (τῶν ἡκροαμένων). En outre, l'importance qu'il accorde à Tisias, qui avait, le premier, écrit un manuel de rhétorique, laisse penser que c'est cet ouvrage écrit qui permet à la science d'avancer, dans la mesure où les découvertes peuvent être construites sur des bases déjà existantes. Voir le commentaire de Dorion (1995, p.413-414) à ce passage (183b28).

<sup>112</sup> *Topiques*, I, 1, 100a18-19 : « Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de raisonner déductivement (ἢ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι) ». (trad. Brunschwig)

<sup>113</sup> *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181a3-9.

L'écrit est en effet ce qui permet de ne pas toujours reprendre des explications qui ont été données précédemment. C'est ainsi que le corpus aristotélicien comporte un certain nombre de passages où l'auteur renvoie à d'autres ouvrages — souvent les siens, mais aussi ceux de ses prédécesseurs<sup>114</sup>, ce qui constitue vraisemblablement une avancée au sens où l'écrit permet de faire l'économie de certaines explications déjà développées ailleurs, ou même, par quelqu'un d'autre. Dans une perspective de progression de la science, Aristote procède de manière quasi-systématique à une revue des écrits de ses prédécesseurs. Cet usage aristotélicien semble correspondre tout à fait à une transposition à l'écrit de la procédure essentiellement orale que constitue la dialectique, comme il le mentionne dans l'*Éthique à Eudème*<sup>115</sup>. Dans un entretien dialectique, on doit examiner les *endoxa* de manière systématique. Il appert alors que la dialectique aristotélicienne s'affranchit du dialogue et de l'oralité, puisque Aristote n'a pas besoin de discuter en personne avec ses prédécesseurs pour faire

---

<sup>114</sup> Sur l'interprétation, X, 19b30 (*Analytiques*) ; 20b25-26 (*Topiques*) ; *Seconds analytiques*, I, 1, 71a29 (Platon, *Ménon*) ; II, 3, 91b13 (une autre partie des *Analytiques*) ; *Éthique à Eudème* I, 6, 1217a16-17 (*Analytiques*) ; II, 6, 1222b38-39 (*Analytiques*) ; II, 10, 1227a11 (*Analytiques*) ; III, 1, 1228a23-25 (renvoie à des sections précédentes du traité) ; *Poétique*, I, 15, 1454b17-18 (renvoie à ses propres traités déjà publiés, sans plus de précisions) ; *Politiques*, II, 4, 1262b10-13 (Platon, *République* et *Banquet*) ; III, 9, 1280a17 (ses propres traités éthiques, sans plus de précisions) ; V, 12, 1316a5-7 (citation exacte de la *République*, VIII, 546c) ; VIII, 7, 1341b30-32 (les oeuvres de musiciens contemporains et de philosophes sur la musique, sans plus de précisions) ; *Topiques*, VIII, 11, 162a10 (*Analytiques*) ; VIII, 13, 162b32 (*Analytiques*) ; *Réfutations sophistiques*, 1, 165b10 (renvoie à des sections subséquentes du même traité) ; 12, 173a8 (des écrits précédents, vraisemblablement les *Topiques*) ; 15, 174b27 (des écrits précédents, vraisemblablement les *Topiques*) ; *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b27 ; 1139b32 (dans les deux cas, *Seconds Analytiques*), etc. On en trouve un nombre particulièrement important dans la *Métaphysique*, mais aussi dans les premiers chapitres de la plupart de ses traités, puisque Aristote procède presque systématiquement à la critique des positions défendues par ses prédécesseurs. Ses renvois à Platon sont très nombreux : voir par exemple *Métaphysique* Δ, 1025a6-8, qui critique l'*Hippias mineur*. En outre, toute la première moitié du livre II des *Politiques* est consacrée à l'examen des constitutions de la *République* et des *Lois*. Les *Politiques*, III, 11, l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 12, 1152b8 et 18, la *Rhétorique*, I, 1, 1354a11, etc. traitent du *Gorgias* ; l'*Apologie* est examinée dans la *Rhétorique*, III, 18, 1419a8, etc. Nous renvoyons le lecteur à l'index de Bonitz (1870) pour un répertoire complet de ces renvois. Voir aussi Deman 1942 et Kahn 2001. Remarquons cependant qu'Aristote, lorsqu'il traite des positions platoniciennes, ne semble pas toujours se baser sur les dialogues, comme l'observe Robin, qui remarque que certaines doctrines rapportées par Aristote sont totalement absentes des dialogues, celle des nombres idéaux par exemple (1963, p.585 sq.).

<sup>115</sup> 1217b15-20.

l'examen des *endoxa*. Il ne semble pas, toutefois, toujours posséder une connaissance livresque des opinions de ses prédécesseurs ; ainsi, quand il parle de Thalès, au début de la *Métaphysique A*, il utilise le verbe φησίν, autrement dit il semble connaître sa philosophie seulement de source orale<sup>116</sup>. En ce qui concerne les renvois à ses prédécesseurs ou à ses propres ouvrages, il convient de se demander s'il ne s'agirait pas, dans certains cas, d'interventions des éditeurs ; cependant, leur nombre est suffisamment important pour supposer qu'une partie significative de ces renvois ne sont pas interpolés. Or, c'est cette répétition continue des mêmes bases qui fait en sorte qu'il est impossible pour une science d'évoluer, puisque le temps passé à reprendre ce qu'on sait déjà rend la construction de nouveaux savoirs impossible. L'écriture, en revanche, permet de prendre pour acquis des savoirs sur lesquels il devient possible de bâtir de nouvelles connaissances. Aristote croit d'ailleurs que les mêmes savoirs ont été découverts un grand nombre de fois<sup>117</sup>, ce qui explique peut-être sa position par rapport à l'écriture.

En ce sens, les nombreuses critiques adressées aux platoniciens ou aux pythagoriciens<sup>118</sup>, par exemple, seraient rendues possibles par l'usage de l'écriture dans la mesure où celle-ci permet l'avancement de la science, donnant raison à Aristote lorsqu'il reconnaît cette utilité à l'écriture dans les *Réfutations Sophistiques*, ce qui rapproche en quelque sorte cet usage de l'écriture du goût général des anciens pour la discussion. L'écriture polémique constitue une transposition sur papier de la discussion, mais aussi une émancipation importante par rapport à l'oralité dans la mesure où il n'est plus nécessaire d'avoir devant soi l'auteur d'une thèse pour pouvoir la discuter. Cette pratique demeure toutefois très près de l'oralité, puisqu'elle mime en quelque sorte la discussion. Outre chez Aristote qui examine systématiquement les opinions de ses prédécesseurs dans ses

---

<sup>116</sup> 984a2-3.

<sup>117</sup> *Métaphysique A*, 1074b5-10. On trouve une idée similaire dans les *Politiques*, VII, 10, 1329b25-30.

<sup>118</sup> Voir par exemple *Politiques*, II, 7, 1266b5 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096a10 sq.

traités, on retrouve notamment ce goût pour la polémique dans les écoles hellénistiques, où les philosophes se répondent les uns aux autres<sup>119</sup> et chez Xénophon, qui répond dans les *Mémorables* à un pamphlet contre Socrate<sup>120</sup>.

Bien sûr, cela ne signifie pas que de tels renvois à des explications ayant déjà eu lieu est tout à fait impossible dans un cadre oral. D'ailleurs, on en trouve des échos chez Platon, qui situe à quelques reprises ses dialogues les uns par rapport aux autres dans le temps<sup>121</sup>. Cependant, de tels marqueurs temporels ne fonctionnent que tant que les protagonistes demeurent les mêmes, et ne permettent donc pas de faire l'économie des explications précédentes dès lors que l'on change d'interlocuteur, ou que celui-ci est éloigné dans l'espace et dans le temps. Chez Platon, ces indicateurs, s'ils contribuent sans doute à enraciner les dialogues dans l'oralité par l'usage d'expressions qui n'ont aucun sens à l'écrit (par exemple, « hier » ou « demain »), témoignent également d'une conception de l'auteur et du corpus dans laquelle les œuvres doivent être lues dans un certain ordre. Dans ce

---

<sup>119</sup> Long et Sedley consacrent une section de leur ouvrage sur les philosophes hellénistiques à ces débats philosophiques (70). Diogène Laërce mentionne un bon nombre d'ouvrages dont l'intitulé débute par « contre » (πρός), avec un complément désignant une personne. De tels traités sont attribués à Aristote : *Contre les doctrines de Mélissos I*, *Contre les doctrines d'Alcméon I*, *Contre les pythagoriciens*, *Contre les doctrines de Gorgias I*, *Contre les doctrines de Xénophane I*, *Contre les doctrines de Zénon* (V, 25) ; à Théophraste : *Contre Eschyle I* (V, 50) ; à Héraclide : *Contre les doctrines de Zénon*, *Contre les doctrines de Métron* (V, 87), *Explications contre Démocrite* (V, 88) ; à Antisthène : *Contre le discours Sans témoin d'Isocrate* (VI, 15) ; à Ménippe : *Contre les physiciens, les mathématiciens, les grammairiens, les enfants d'Épicure et leur célébration de la fête du vingtième jour* (VI, 101) ; à Zénon : *Contre les lois de Platon* (VII, 36) ; à Ariston : *Contre les rhéteurs*, *Contre les réfutations d'Alexinos*, *Contre les dialecticiens*, *Contre Cléanthe* (VII, 163) ; à Cléanthe : *Contre Démocrite*, *Contre Aristarque*, *Contre Hérillos* (VII, 175) ; à Chrysippe : *Contre le traité « Sur les ambiguïtés » de Panthoïdes* (VII, 193) ; *Contre le traité « Sur les figures de raisonnements » de Philon*, à Timocrate (VII, 194), *Contre « Les syllogismes disjonctifs » d'Ameinias* (VII, 195), *Contre l'artifice d'Arcésilas*, à Sphaïros (VII, 198), *Contre les critiques littéraires*, à Diodore (VII, 200) ; à Métrodore, le frère d'Épicure : *Contre les médecins*, *Contre Timocrate*, *Contre Démocrite* (X, 24) ; à Hermarque : *Contre Platon*, *Contre Aristote* (X, 25) ; à Épicure : *Résumé des livres contre les physiciens*, *Contre les Mégariques* (X, 27). On peut également penser à l'ouvrage de Sextus Empiricus *Contre les professeurs*, à Plutarque, *Des notions communes contre les Stoiciens*, *Contre Colotès*, etc.

<sup>120</sup> I, 2, 49 sq.

<sup>121</sup> Le *Politique* (257a, 258b, 284b, 286b) renvoie ainsi au *Sophiste* comme à un dialogue antérieur. Le *Timée* (27a) mentionne le *Critias* comme sa suite. Le *Timée* (17b-19b) récapitule la *République*. Le *Sophiste* (217c) renvoie au *Parménide* et au *Théétète* (216a), et le *Théétète* (183e) renvoie au *Parménide*.

cas, « l'avancement de la science » est fondamentalement différent de celui qu'on trouve chez Aristote, car la seule progression est celle du lecteur — ou du protagoniste — et non celle de la communauté scientifique, ce qui est bien différent.

Dans une telle perspective, on ne s'étonne plus de voir Aristote se targuer d'être le premier à codifier la dialectique, bien que celle-ci ait été pratiquée de tout temps, alors que la rhétorique a déjà fait l'objet de plusieurs traités<sup>122</sup>. En effet, celui qui pose les bases d'une discipline a le mérite de permettre la construction d'un savoir, ce qui n'est pas peu dire si l'on considère le caractère encyclopédique du projet aristotélicien. D'ailleurs, l'utilisation des ouvrages des prédécesseurs sans toujours reprendre du début les explications est rendue possible par la constitution d'anthologies et de listes classifiées qui permettent de retrouver facilement l'information, et dont Aristote semble friand<sup>123</sup>. Cette habitude pourrait se situer à l'origine de la tradition doxographique et avoir suscité la naissance d'un genre qui a contribué à l'essor de la philosophie et à la connaissance que nous en avons par le biais de fragments. Laks postule ainsi que les *Opinions des philosophes* du Pseudo-Plutarque seraient des illustrations de la méthode aristotélicienne<sup>124</sup>.

Quoique cela puisse paraître étonnant, on trouve un germe de cette position sur l'écriture chez Platon, dans le *Phèdre*<sup>125</sup>. En effet, Socrate y affirme que les discours sont beaux lorsqu'ils sont clairs (qu'ils se suffisent à eux-mêmes), qu'ils

---

<sup>122</sup> Aristote, *Réfutations sophistiques*, 11, 172a1-b9 et 24, 184a8-b8 ; *Rhétorique* I, 1, 1354a1-10.

<sup>123</sup> Brunschwig 1991, p.416, renvoie vraisemblablement aux *Topiques*, I, 14, 105b12-15, cité *supra*, p.162. Cependant, Aristote, à la fin du traité, invite ses lecteurs-auditeurs à exercer leur mémoire et à retenir les définitions, les propositions, principes et hypothèses par cœur (« ἀπὸ στόματος ἐξέπιστασθαι ») afin de rendre leur utilisation plus facile, ce qui permet de voir que son utilisation de l'information ne repose pas que sur l'écriture. Voir VIII, 14, 163b17 *sq.*

<sup>124</sup> Laks 2007, p.51 *sq.*

<sup>125</sup> 276e-277a.

transmettent la connaissance<sup>126</sup>, et surtout, qu'ils suscitent à leur tour des discours, ce qui garantit leur immortalité :

les discours qui sont matière d'enseignement, faits pour instruire, réellement écrits (γραφομένοις) dans l'âme avec ce qu'ils disent sur le juste, le beau et le bien, sont les seuls qui soient clairs, complets, et méritent qu'on en fasse cas ; que de tels discours doivent être considérés comme ses fils légitimes à lui, — d'abord celui qu'il porte en lui-même, quand il vient de l'inventer, ensuite tous ceux qui, fils et frères à la fois du premier, sont nés dans telles autres âmes, chez tels autres hommes, avec tout ce qui fait leur mérite ; cet homme-là, s'il écarte tous les autres discours, a bien des chances, mon cher Phèdre, d'être ce que toi et moi nous souhaiterions d'être<sup>127</sup>.

Le fait de perpétuer son souvenir dans un écrit apparaît alors de manière positive, dénuée de toute forme d'*hubris*, car l'écrit est alors immortel à la manière de l'homme, par le biais de la génération. De plus, la fin du passage nous invite à penser que si Platon admet quelquefois être obscur<sup>128</sup>, et si l'on peut penser que des dialogues aporétiques ne se qualifient pas nécessairement comme ouvrages parfaitement clairs, il souhaite que ses dialogues correspondent à cette définition des ouvrages clairs et immortels. On retrouve ici la conception de l'immortalité

---

<sup>126</sup> L'examen de ce passage invite à reconsidérer l'hypothèse selon laquelle Platon écrit par énigmes. En effet, le passage du corpus platonicien où une telle idée apparaît provient d'une lettre (II, 312d : « c'est par énigmes qu'il me faut donc t'en parler, pour éviter que, « si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer », celui qui la lirait ne comprenne », trad. Brisson) dont l'authenticité est des plus contestables, tandis que cette valorisation du discours clair, qui se suffit à lui-même en vue de transmettre la science, pose beaucoup moins de problèmes d'attribution. Dans la balance, ces quelques phrases du *Phèdre* pèsent à notre avis beaucoup plus lourd. Cette remarque n'exclut pas la possibilité d'un enseignement oral de Platon, et ne nie pas non plus que les dialogues platoniciens constituent un défi pour le lecteur. Cependant, ce passage nous amène à penser qu'il ne s'agit peut-être pas là d'écrits volontairement énigmatiques, témoignant du souci de Platon d'obscurcir son discours pour le rendre inaccessible aux non-initiés — il s'agirait seulement de discours qui cherchent à susciter le discours. Cette thèse est d'autant plus problématique que le fait d'écrire par énigmes est très précisément ce que Platon (*République*, II, 378d) reproche aux poètes de faire !

<sup>127</sup> 278a-b, trad. Vicair. Il s'agit clairement de discours écrits, comme l'indique au début de la réplique de Socrate (277e) l'expression τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ.

<sup>128</sup> *République* III, 392d : « Apparemment, dis-je [*scil.* Socrate], je suis un maître ridicule, je ne suis pas clair ». (trad. Leroux)

qui se trouve également dans le *Banquet*<sup>129</sup>, bien qu'elle ne soit pas liée spécifiquement à l'écriture dans ce dialogue : c'est l'immortalité qui résulte de l'inscription d'une œuvre et de son auteur dans la mémoire humaine. Dans le *Phèdre*, chaque écrit est autonome, tout en étant tributaire du précédent, jusqu'au premier écrit, qui est indépendant de son auteur et n'a pas besoin de lui pour se défendre. La génération continue de discours semble apparentée à la construction d'un savoir telle qu'on la retrouve chez Aristote. Dans la perspective platonicienne, toutefois, les beaux écrits supposent la connaissance entière et totale de la vérité<sup>130</sup>, ce qui n'est pas le cas chez Aristote, puisqu'une telle position ruinerait la possibilité même de l'avancement des connaissances. En ce sens, on comprend que la perte de la bibliothèque d'Aristote a pu avoir un effet dévastateur sur le fonctionnement de l'école dans la mesure où l'avancement de la connaissance dépendait au Lycée de l'accumulation de savoirs<sup>131</sup>. Chacun peut ainsi participer au progrès d'un art en y ajoutant ce qui lui manque<sup>132</sup>. Peut-être devrait-on voir dans cet usage de l'écriture une similarité avec le champ médical, dans lequel de nouvelles découvertes étaient continuellement ajoutées aux anciennes<sup>133</sup>.

Par ailleurs, certains témoignages concernant Aristote — quoique tardifs, et donc à interpréter avec précaution — montrent que celui-ci ne partageait pas la crainte platonicienne de voir ses ouvrages mal interprétés par de mauvais lecteurs ; à la rigueur, les difficultés d'interprétation du texte peuvent tout autant servir la cause de la philosophie, dans la mesure où les véritables philosophes pourront

---

<sup>129</sup> 207d *sq.* Certains commentateurs remarquent toutefois que l'immortalité, telle que présentée par Diotime dans le *Banquet*, ne correspond pas à la thèse habituellement défendue par Platon concernant l'immortalité des âmes, mais implique plutôt la mort de l'individu. Voir Waithe 1987, p.109-111.

<sup>130</sup> 277b-c.

<sup>131</sup> Lynch 1972, p.103.

<sup>132</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098a25.

<sup>133</sup> Dean-Jones 2003, p.113-114.

ainsi avoir accès au savoir, et où les ignorants seront de toute manière incapables d'y parvenir<sup>134</sup>.

Cette conception de l'écriture comme une base permettant de faire avancer la connaissance se trouve, plus tardivement, chez Sénèque, pour qui celui qui se cantonne à ce qui a déjà été découvert n'est pas vraiment un philosophe : en effet, si les ouvrages des anciens peuvent servir de guide, ils ne doivent pas être considérés comme le terme de la recherche<sup>135</sup>. On remarque également que Plotin se permet de renvoyer à l'un de ses ouvrages<sup>136</sup>, et chez Alexandre d'Aphrodise, les renvois implicites à ses propres ouvrages<sup>137</sup> et surtout les renvois à ses prédécesseurs<sup>138</sup> se font plus nombreux, sans doute parce qu'il partage la conception qu'Aristote a de la connaissance. Un phénomène similaire se produit chez Philostrate<sup>139</sup>, chez Sextus Empiricus<sup>140</sup>, chez Plutarque<sup>141</sup> ainsi que chez

---

<sup>134</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XX, 5 = fr. 662 Rose : « Voici le texte même des deux lettres, que je prends dans un ouvrage du philosophe Andronicus. J'aime dans l'une et l'autre la précision et l'exquise élégance du style. « Alexandre à Aristote, salut. — Tu n'as pas bien fait de publier tes Leçons acroatiques. En quoi serai-je supérieur au reste des hommes, si la science que j'ai reçue de toi devient la possession de tout le monde ? J'aurais voulu l'emporter par le savoir plutôt que par la puissance. Adieu. » « Aristote au roi Alexandre, salut. — Tu m'as écrit au sujet de mes Leçons acroatiques. Tu penses que j'aurais dû les tenir secrètes. Sache qu'elles sont publiées, et qu'elles ne le sont pas : car elles ne seront intelligibles que pour ceux qui m'ont entendu. Adieu. » (trad. Charpentier et Blanchet). Outre la lettre rapportée par Aulu-Gelle, on retrouve cette idée chez Plutarque (*Alexandre*, VII, 5 = Fr. 662 Rose), et dans une biographie arabe d'Aristote, chez Mubashir, comme le signale Lynch 1972, p.92, n.37. Ce dernier texte nous semble toutefois un peu tardif et est susceptible de répéter le texte que l'on trouve déjà chez Plutarque et Aulu-Gelle. L'idée d'une obscurité intentionnelle chez Aristote se retrouve également chez son commentateur Ammonius (*In Cat.*, CAG IV 4, 7.10-11). Voir Baltussen 2007, p.267.

<sup>135</sup> *Lettres à Lucilius*, 33, 7-11.

<sup>136</sup> V, 9, 14, 5-10.

<sup>137</sup> *De l'âme*, 20.15-20.

<sup>138</sup> *De l'intellect*, 113.4 ; *De l'âme*, 26.20 ; 51.15-20 ; 53.25-30 ; 58.20-30 ; 97.25-30 ; *Problèmes moraux*, 134.30 sq. ; 136.5 ; 141.15 ; 155.30-35.

<sup>139</sup> Il renvoie à son propre ouvrage sur Apollonios de Tyane dans les *Vies des sophistes*, 570.

<sup>140</sup> Celui-ci renvoie fréquemment à ceux qu'il critique ou dont il s'inspire dans ses ouvrages contre les professeurs (*Contre les grammairiens*, I, 49 ; 57 ; *Contre les rhéteurs*, II, 2) mais il cite également ses propres écrits. *Contre les grammairiens*, I, 26 ; 29 ; 282 ; *Contre les géomètres*, III, 116 ; *Contre les musiciens*, VI, 28 ; 56 ; 58.

Jamblique, qui cite fréquemment ses prédécesseurs<sup>142</sup> et renvoie à des ouvrages à venir<sup>143</sup>. Il convient cependant de remarquer qu'il s'agit là d'ouvrages plus tardifs, et que les citations exactes, si elles ne sont pas complètement absentes du corpus philosophique pris dans son ensemble, sont loin d'être légion.

\*\*\*

On constate ainsi que si les critiques positives de l'écriture ne sont pas totalement absentes de la tradition philosophique grecque, elles y sont plutôt rares et mitigées. La reconnaissance du caractère utile de l'écriture ne constitue qu'une très maigre partie du discours philosophique si on la compare aux attaques que les philosophes portent à l'usage de la lecture et de l'écriture. Cela a pour effet d'une part de nous faire voir une image très négative des technologies écrites, et d'autre part de construire une représentation de la tradition philosophique dans laquelle l'écrit ne joue pratiquement aucun rôle. C'est ainsi que les discours écrits de l'Antiquité qui nous sont parvenus, qui se montrent hostiles à l'écrit en théorie, nous paraissent paradoxaux en ce qu'ils sont tout de même écrits.

Toutefois, cette image construite du sage qui rejette l'écriture la plupart du temps — si ce n'est systématiquement — doit absolument être nuancée, ce qui est possible si l'on considère non le discours que les philosophes tiennent sur eux-mêmes mais plutôt leurs pratiques, telles qu'elles apparaissent dans leurs discours sans être l'objet de tels discours. Déjà, les quelques opinions positives que nous avons examinées dans ce chapitre nous ont fourni quelques indices sur ce que

---

<sup>141</sup> Plutarque renvoie à ses propres ouvrages à plusieurs reprises ; voir *Romulus*, XV, 7 ; *Camille*, XIX, 12 ; *Pyrrhos*, VIII, 5. Il a par ailleurs l'habitude de citer ses sources ; voir par exemple *Pyrrhos*, VIII, 3 ; *Lysandre*, XII, 6 ; *Thésée*, XXXIV, 2 ; *Nicias* IV, 5-6 ; *Alexandre*, VI, 4, XXIII, 3.

<sup>142</sup> Voir par exemple *Protreptique*, 4, qui rapporte le contenu d'un traité d'Archytas. Cet ouvrage de Jamblique constitue d'ailleurs l'une de nos sources principales en ce qui a trait au *Protreptique* d'Aristote.

<sup>143</sup> *Protreptique*, 21.

peuvent être les pratiques de l'écriture dans la tradition philosophique grecque ; un examen systématique permettra d'en faire le portrait.

5. QUELLES SONT LES PRATIQUES DE L'ÉCRITURE DANS LES OUVRAGES  
PHILOSOPHIQUES ET DANS LES RÉCITS DE VIES DE PHILOSOPHES ?

Encore une fois, lecture et écriture sont clairement distinctes dans les pratiques de philosophes de l'Antiquité. D'une part, les ouvrages philosophiques de l'Antiquité ne rendent compte que de peu de pratiques liées à la lecture, alors que les usages reconnus à l'écriture sont multiples. D'autre part, si les pratiques de la lecture semblent devoir faire des contorsions pour réussir à correspondre aux critiques qu'on adresse à la lecture, les pratiques de l'écriture présentent une certaine originalité puisqu'elles se démarquent des possibilités qu'offraient les technologies orales. L'écriture est ainsi employée pour ses usages spécifiques, alors que la lecture ne parvient pas à s'affranchir tout à fait de la comparaison avec l'oralité. Il semblerait donc que ce soit surtout pour ses caractéristiques spécifiques et ses différences fondamentales par rapport à la tradition orale que l'écriture gagne en popularité auprès des philosophes de l'Antiquité, et non parce qu'elle constitue une simple amélioration par rapport à ce que celle-ci permettait déjà de faire.

Par ailleurs, les usages de l'écriture connaissent une certaine progression liée au développement de l'enseignement de l'écriture aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, tel que mis en lumière par Morgan<sup>1</sup>. Il convient de remarquer que lorsqu'il est question des lettres, on distinguait déjà dans l'Antiquité la représentation graphique (γράμμα) du phonème (στοιχείον), et de ce fait, l'oral de l'écrit<sup>2</sup>. On remarque ainsi que Platon utilise l'écriture comme image, voire comme paradigme permettant de comprendre des notions telles que les formes intelligibles, à

---

<sup>1</sup> 1999.

<sup>2</sup> Gyle 1960, p.433.

quelques occasions dans ses dialogues de maturité<sup>3</sup>, notamment dans la *République*, où l'analogie avec les caractères trop petits pour les lire, que l'on préférera lire ailleurs en plus grand, amène à examiner plutôt la cité juste que l'homme juste<sup>4</sup>. Platon, si l'on fait exception de ce passage de la *République* et de quelques autres, utilise plutôt des analogies reliées aux lettres en tant que phonèmes, et donc relativement à une conception plutôt orale de ces unités du langage<sup>5</sup>. En revanche, Aristote emploie fréquemment des analogies et des

---

<sup>3</sup> Voir par exemple *Cratyle*, 393a-e ; *Philèbe*, 17a-b ; *Politique*, 277e-278a ; *Timée*, 48b-c ; *République* II, 368d, où il parle de la difficulté à lire des petits caractères ; III, 387b, où il est question de raturer (διαγράφωμεν) les récits d'Homère ; *République* III, 402a-b ; VI, 501a ; *Sophiste*, 253a, où le paradigme des lettres permet d'expliquer comment les formes intelligibles peuvent dans certains cas se mélanger et dans d'autres, non : « L'Étranger. — En outre, lorsque certaines choses veulent agir de cette sorte, et d'autres non, elles opèrent comme des lettres (γράμματα). Car, parmi celles-ci, il y en a quelques-unes qui ne s'harmonisent pas entre elles et il y en a d'autres qui s'harmonisent.

Théétète. — Évidemment.

L'Étranger. — Or, à la différence des autres, les voyelles se déplacent, comme un lien, à travers toutes et, par conséquent, sans l'une d'elles, il est impossible que les autres s'accordent les unes aux autres. » (trad. Cordero). Voir également le *Théétète*, 163b-c où il est question de la forme et de la couleur ; 198e-199a, où il n'est toutefois pas question que l'on puisse apprendre quoi que ce soit grâce à l'écriture, car si on sait déjà lire on connaît déjà les lettres, or l'écrit est constitué de lettres ; *Théétète*, 202e-203d, 206a-b et 207b-208a, où l'écriture permet d'expliquer les composés. Voir également *Charmide*, 161d-e, qui n'est pourtant pas un dialogue de maturité, ainsi que Platon?, *Alcibiade*, 106e-107a ; [Platon], *Clitophon*, 407b. Remarquons cependant que l'authenticité de l'*Alcibiade* (moins que celle du *Clitophon* quand même) est sujette à débat, et que par conséquent les exemples liés à l'écriture se retrouvent chez Platon essentiellement dans les ouvrages de maturité, et donc plus tardifs. Voir Ryle 1960 ; Gallop 1963.

<sup>4</sup> *République* II, 368d : « Si, devant des gens dont la vue manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petits caractères pour qu'ils les reconnaissent de loin, et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand, je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes. » (trad. Leroux)

<sup>5</sup> C'est là la thèse de Ryle (1960) ; mais elle ne fait pas l'unanimité. Voir Gallop 1963. Cependant, si l'on accorde à Ryle qu'une part de ces références aux lettres portent plutôt sur les phonèmes que sur les caractères, on se trouve à observer tout de même une évolution dans la fréquence de l'utilisation de telles analogies et le raisonnement demeure, à peu de choses près, le même, puisque Ryle ne se préoccupait pas, de toute manière, des passages où le terme γράμμα est de toute évidence utilisé dans un sens graphique, comme le passage de la *République* que nous avons mentionné.

exemples reliés à l'écriture ou au livre pour illustrer ses propos<sup>6</sup> ; ainsi, dans la *Métaphysique*, l'Un est expliqué par analogie avec la voyelle ou la consonne<sup>7</sup>, et les notions de composé (σύνθεσις) et du lien qui lui permet de former une nouvelle substance sont exprimées grâce à l'exemple du livre (βιβλίον) et de la colle (κόλλη)<sup>8</sup>. Ces analogies sont peut-être le signe qu'à l'époque d'Aristote et déjà de Platon, l'écriture — la représentation graphique des phonèmes — était suffisamment intériorisée pour pouvoir servir de clé de compréhension pour autre chose, et que le livre était devenu un objet courant, au moins à l'intérieur du cercle restreint des écoles philosophiques. L'emploi d'analogies reliées à l'écriture se poursuit dans l'Antiquité et on en trouve des exemples notamment chez Plotin<sup>9</sup> et Jamblique<sup>10</sup>.

En outre, si l'on compare le programme éducatif platonicien tel que décrit dans la *République* avec celui d'Aristote dans les *Politiques*, on note que l'écriture est complètement absente de l'éducation platonicienne de base — il n'est à aucun endroit question de l'apprentissage de l'écriture dans le livre VII de la *République*, consacré à l'éducation des gardiens<sup>11</sup> —, alors qu'elle va de soi dans l'éducation prônée par Aristote, non seulement parce qu'on a coutume de l'enseigner<sup>12</sup> et

<sup>6</sup> *Métaphysique*, Δ 1014a25-35, 1016b20-25 ; Z, 1038a5-8, 1041b10-35 ; H, 1042b15-20 ; *Topiques*, VI, 4, 141b6-10 ; VI, 5, 142b30-143a2 ; VI, 7, 146b6-7 ; VI, 13, 150b18-21 ; VIII, 7, 160b26 ; *Réfutations sophistiques*, 4, 166a20-22 ; 166a24-30 ; 20, 178b25-30 ; *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105a20-21 ; X, 5, 1175b17-21.

<sup>7</sup> Δ, 1016b20-25. La voyelle et la consonne sont les plus petites unités du discours et sont de ce fait indivisibles, comme il le signale par ailleurs dans la *Poétique*, I, 20, 1456b20, où il est toutefois question du phonème (στοιχεῖον).

<sup>8</sup> H, 1042b15-20. La colle est ce qui permet aux feuilles de parchemin de tenir ensemble.

<sup>9</sup> I, 3, 5 ; III, 1, 6.

<sup>10</sup> *Protreptique* 6 (= Düring B 33 et 36) : « L'antérieur est plus cause que le postérieur [...] les éléments (στοιχεῖα) de ce qu'on nomme syllabes sont plus causes que les syllabes qu'ils forment. [...] comment en effet comprendrait-on un terme si l'on ignorait les syllabes, ou connaîtrait-on celles-ci sans rien savoir des lettres (στοιχεῖων) ? » (trad. Des Places)

<sup>11</sup> Possiblement pour les raisons exposées par Morgan (1999), selon qui l'emploi du terme γράμματα pour désigner l'éducation était nouveau à l'époque de Platon, comme nous l'avons déjà vu *supra*, p.45.

<sup>12</sup> VIII, 3, 1337b24-28.

qu'elle est utile dans beaucoup d'activités<sup>13</sup>, mais également parce qu'elle permet par la suite d'acquérir d'autres connaissances<sup>14</sup>. On trouve également l'écriture parmi les apprentissages de base de l'éducation des enfants dans le *Théagès*, un dialogue apocryphe attribué à Platon<sup>15</sup>.

On remarque par ailleurs que chez Aristote, les lettres et les syllabes sont étudiées isolément comme des parties du discours dans la *Poétique*<sup>16</sup>, comme des phonèmes (στοιχεῖον), ce qui est possiblement facilité par l'usage de l'écriture dans la mesure où ces sons correspondent systématiquement aux lettres de l'alphabet, et qui témoigne donc également de l'intériorisation de l'écriture. De même, il n'est pas évident que la réflexion sur la grammaire — sur les conjonctions, etc. — qui suit immédiatement ce passage de la *Poétique* était possible sans l'aide du support écrit, mais cela est moins certain que pour les lettres qui y sont vraiment étudiées isolément. L'étude systématique des sons nous paraît de manière plus claire avoir été facilitée par l'usage de l'alphabet.

Quoi qu'il en soit, cette présence de l'écrit dans les textes philosophiques écrits qui nous sont parvenus de l'Antiquité nous invite à considérer non seulement les critiques positives et négatives de la lecture et de l'écriture que les philosophes expriment dans leurs ouvrages, mais également les pratiques de lecture et d'écriture qui ressortent de leurs discours, sans toutefois en être nécessairement l'objet. Nous étudierons donc la manière dont les philosophes décrivent leurs pratiques de lecture et d'écriture. Il ne s'agit pas là d'une étude des *realia*, et il est fort possible qu'une distance existe entre l'usage général de la lecture et de l'écriture dans l'Antiquité, telle qu'étudiée dans l'historiographie récente, et la façon dont les philosophes anciens perçoivent et décrivent leurs pratiques de l'écrit.

---

<sup>13</sup> VIII, 3, 1338a15-20.

<sup>14</sup> VIII, 3, 1338a35-42.

<sup>15</sup> 122e.

<sup>16</sup> *Poétique*, I, 20, 1456b20-38.

### 5.1. La lecture.

Les ouvrages philosophiques de l'Antiquité ne sont pas exempts de passages qui montrent un philosophe lire. On notera par exemple que Socrate, dans le *Gorgias*, affirme avoir lu un écrit de cuisine (τῷ συγγράμματι ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγνω) de Polos<sup>17</sup>, et dit avoir écouté la lecture d'un livre d'Anaxagore dans le *Phédon*, puis en avoir fait l'acquisition en vue de s'instruire<sup>18</sup>, ce qui montre que même lui qui n'a rien écrit était curieux de ce qui s'écrivait. De même, les protagonistes du *Sophiste* et du *Théétète* discutent des ouvrages de Protagoras<sup>19</sup>, que Théétète admet avoir lu « souvent » (πολλάκις). Si la lecture d'un livre de cuisine ne pose pas trop de problèmes en regard des arguments du *Phèdre* — en gardant en tête la manière dont Polos est dépeint dans le *Gorgias*, on voit bien que le fait d'écrire n'implique aucunement d'être philosophe —, la lecture des ouvrages de Protagoras et d'Anaxagore est plus problématique car elle n'apparaît pas comme un divertissement<sup>20</sup>, et ces écrits ne se présentent pas non plus comme des exemples des « discours clairs, complets, [qui] méritent qu'on en fasse cas<sup>21</sup> ». Aristote, quant à lui, est surnommé « le liseur (ἀναγνώστης)<sup>22</sup> », et les dialogues de Lucien laissent également entendre que les philosophes sont communément montrés avec des livres, qui font même partie de l'attirail des Cyniques :

Valets, ramassez la besace que le Cynique a jetée dans la déroute.  
Allons ! Que je voie le contenu. Sans doute des lupins, un livre  
(βιβλίον), ou du pain de simple farine<sup>23</sup> ?

Diogène Laërce montre Zénon qui écoute la lecture des *Mémoires* de Xénophon chez un libraire ; c'est d'ailleurs après cette lecture qu'il commence à suivre

<sup>17</sup> Platon, *Gorgias*, 462b-c.

<sup>18</sup> 97b-c et 98b-c.

<sup>19</sup> *Sophiste*, 232d-e ; *Théétète*, 152a.

<sup>20</sup> À propos de la lecture comme divertissement, voir *Phèdre*, 276d-e et 277e-278b.

<sup>21</sup> 278a.

<sup>22</sup> *Vita Marciana*, 6 ; voir Lynch 1972, p.88.

<sup>23</sup> Lucien, *Les ressuscités ou le pêcheur*, 45, trad. Bompaigne. Voir également *Vies de philosophes à vendre*, IX ; *Hermotimos*, 1 ; Diogène Laërce, I, 43.

Cratès<sup>24</sup>. Plutarque rapporte notamment la lecture d'une pièce d'Euripide<sup>25</sup>, et si l'on en juge par l'importance de l'exégèse dans les écoles philosophiques et dans les commentaires, les philosophes médio-platoniciens et néo-platoniciens ont une connaissance livresque des doctrines de Platon<sup>26</sup>. Élius Aristide signale pour sa part qu'il lui semble bon de lire un ouvrage sérieux<sup>27</sup>. Enfin, Julien l'Apostat suggère à ses lecteurs désireux de se renseigner sur l'alimentation de l'homme de consulter les nombreux ouvrages qui existent à ce propos (περὶ τοῦ τοιοῦτου βιβλῶν φανήσονται<sup>28</sup>), et invite son lecteur à compléter le portrait qu'il fait de Cratès à l'aide de ce qu'a écrit (ἀναγράψαντι) Plutarque de Chéronée<sup>29</sup>. Lui-même, il s'est instruit de la vie de Diogène grâce à des livres<sup>30</sup>. Ainsi, les philosophes lisent, mais la pratique de la lecture, telle qu'ils la décrivent, semble devoir être encadrée par un ensemble de règles garantissant son utilité.

Afin d'être admise dans la tradition philosophique, il est nécessaire que la pratique de la lecture perde son caractère d'alternative à la tradition orale, et

---

<sup>24</sup> D. L. VII, 2. Voir *infra*, p.260.

<sup>25</sup> *Dialogue sur l'amour*, 756c.

<sup>26</sup> Alcinoos de Smyrne, *Épitomé de la philosophie de Platon*, 27. Charrue (1987, p.15 sq.) remarque que la pensée plotinienne repose, de manière essentielle, sur l'exégèse de Platon. Goulet-Cazé (1982) partage ce point de vue sur le caractère essentiel de l'exégèse textuelle dans les écoles philosophiques néoplatoniciennes. Hoffman (2007, p.140 sq.) souscrit également à ce postulat en ce qui concerne Simplicius, qui est cependant beaucoup plus tardif. Voir également Dorandi 2000, d'Ancona 2000 et Luna 2000. Les commentaires de Proclus, par exemple, suivent les dialogues de Platon d'assez près — celui sur l'*Alcibiade*, par exemple, se présente sous la forme d'un long prologue suivi d'une série de lemmes (introduction de Segonds, p.XLVII) pour que l'on puisse penser que Proclus les avait sous la main. Segonds remarque toutefois, dans son introduction au *Commentaire sur le premier Alcibiade* de Proclus (p.XIX), que nous n'avons pas de preuve que de véritables commentaires systématiques des dialogues de Platon existaient au II<sup>e</sup> siècle. De plus, comme le remarque Goulet (2007, p.40), la présence de citations accompagnées de références dans les textes anciens ne prouve pas que l'auteur avait le texte sous les yeux. Selon lui, il faudrait ainsi revoir notre évaluation des textes que Proclus ou Simplicius, par exemple, connaissaient directement (p.42). Plutarque, quant à lui, a pu connaître la pensée de Platon par son maître Ammonios. Voir *Thémistocle*, XXXII, 7.

<sup>27</sup> Aelius Aristide, *Discours*, XLIX, 30-33 = SSR V A 197 = Antisthène, fr. 62 Paquet (dont la référence est erronée).

<sup>28</sup> *Contre les chiens ignorants*, 9.

<sup>29</sup> *Contre les chiens ignorants*, 13.

<sup>30</sup> *Contre les chiens ignorants*, 15.

qu'elle s'inscrive plutôt dans l'oralité. Elle doit également éviter autant que faire se peut les difficultés liées généralement à la lecture et qui sont à la base des critiques que lui adressent les philosophes de l'Antiquité. Il s'agit donc de proposer une méthode de lecture qui limite les confusions qui résultent de l'ambiguïté du texte, qui ne fait pas l'économie de la mémorisation, qui permet de s'assurer que le contenu du texte est vrai et sage. Elle doit aussi correspondre à la valorisation de discussion et de la relation entre le maître et l'élève dans le cadre de l'enseignement philosophique.

#### 5.1.1. *La lecture en commun.*

En ce sens, il n'est pas étonnant que la seule pratique de la lecture que rapporte la tradition philosophique grecque soit celle de la lecture en commun, qui correspond aux critères que nous avons énoncés. Cette pratique paraît intimement liée à la préférence qu'on accorde dans l'Antiquité à la lecture à voix haute<sup>31</sup>, et en cela semble plutôt conforme à une tradition orale qu'à une tradition écrite. D'ailleurs, dans l'Antiquité, les termes employés pour désigner la lecture sont associés à la parole, de sorte que la voix du lecteur est conçue comme un simple prolongement du texte auquel elle appartient<sup>32</sup>. À première vue, cette préférence qu'on accorde à la lecture à voix haute, en commun au détriment de la lecture solitaire et muette peut être reliée à un certain goût pour la performance de l'aède, et paraît faire l'économie de l'écriture en laquelle nous avons vu que la plupart des philosophes placent une confiance mitigée.

De plus, la lecture en commun s'articule parfaitement avec les critiques que les philosophes adressent généralement à la lecture : elle permet sinon d'éliminer,

---

<sup>31</sup> Calinescu 1993. Dans un contexte non-philosophique, on en trouve la trace notamment chez Dion Chrysostome, selon qui à l'époque de Diogène de Sinope, on pouvait entendre à Corinthe les écrivains qui « lisaient à haute voix leurs oeuvres stupides ». *Discours VIII : Diogène ou de la vertu*, 9, trad. Paquet.

<sup>32</sup> Svenbro 1988, p.188. Calame (2011) montre également que l'écriture est indissociable de la voix.

du moins de limiter, les problèmes de compréhension liés au caractère hermétique de l'écriture. On lit ainsi avec des amis<sup>33</sup>, mais aussi dans le cadre des écoles philosophiques<sup>34</sup>, ou tout simplement en public ; un témoignage de Diogène Laërce montre que de telles lectures philosophiques étaient susceptibles d'être des événements courus, dans le cadre desquels les philosophes tiraient reconnaissance pour leur ouvrage :

[Démocrite] leur lut (ἀναγνῶναι) le *Grand système du monde*, le plus marquant de tous ses écrits (τῶν συγγραμμάτων), et il fut honoré d'une récompense de cinq cents talents ; et non seulement de cette somme, mais encore de statues d'airain. [...] Mais Démétrios dit que ce sont ses proches qui ont lu (ἀναγνῶναι) le *Grand système du monde*, et que l'on récompensa seulement de cent talents. Hippobote aussi dit la même chose<sup>35</sup>.

Lorsque la lecture en est faite en commun, les écrits peuvent être subordonnés à la discussion et l'épreuve de la conversation permet d'assurer d'une part l'acquisition réelle des connaissances contenues dans l'écrit, et d'autre part la vérification de la véracité de l'écrit. C'est en ce sens que la lecture en groupe — et non la lecture en solitaire — permet, pour Xénophon, d'apprendre des choses utiles : c'est parce

<sup>33</sup> La lecture en commun (συναναγιγνώσκοντος) apparaît ainsi parmi les activités que l'on fait avec des amis chez Plutarque, *Sur le grand nombre d'amis*, 97a7. Celui-ci représente d'ailleurs Alexandre lisant en commun (συναναγιγνώσκοντος) — quoique silencieusement — avec Héphaestion dans *Alexandre*, XXXIX, 8 ; dans les *Apophthegmes des rois et capitaines célèbres*, 180d ; et dans *De la fortune d'Alexandre* 333a.

<sup>34</sup> Voir Porphyre, *Vie de Plotin*, XIV, 10-14 : « Dans ses cours, il se faisait lire (ἀνεγινώσκετο) les commentaires, par exemple ceux de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaius ou d'Atticus ; et parmi les Péripatéticiens ceux d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste et d'autres auteurs en fonction du sujet. » (trad. Brisson et al.) Plutarque renvoie, dans ses *Propos de table* (8b, 700c) à ses lectures en commun de Platon (ταῖς Πλατωνικαῖς συναναγνώσεσιν). Ammonius rappelle qu'il faut se souvenir d'une recommandation suivant laquelle il faut lire en commun les *Catégories* (in *De Int.*, CAG IV 5, 1, 24 : ἀναμνησθῆναι χρῆ τῶν εἰρημένων ἐν τοῖς προλαμβανομένοις τῆς συναναγνώσεως τῶν Κατηγοριῶν). Élias (David) mentionne également ce que doit être le contenu de la lecture en commun (ἐν τῇ συναναγνώσει), soit les traités d'Aristote (τῶν Ἀριστοτελικῶν συνταγμάτων) et de Proclus (τοῦ Πρόκλου λέγοντος). Proclus indique quelles choses importantes doivent être expliquées avant la lecture en commun (πρὸ τῆς συναναγνώσεως) de la *République* de Platon (*Commentaire sur la République*, I, 1). Le verbe συναναγιγνώσκω est rare, de sorte qu'il est nécessaire de plutôt considérer les diverses occurrences des verbes qui évoquent la lecture et le complément indiquant avec qui on lit, et tenir compte du contexte qui indique parfois qu'il s'agissait d'une lecture publique.

<sup>35</sup> IX, 39-40, trad. Brunschwig.

qu'elle permet un examen valable à la fois de l'écrit<sup>36</sup> et du lecteur<sup>37</sup>, par son caractère public. Chacun des participants à la lecture se porte alors garant de la compréhension des autres participants du texte dont il est question.

En outre, la lecture à voix haute, d'une part, contribue à la mémorisation du contenu du texte grâce à la richesse accrue de l'expérience de la lecture — la possibilité de recruter la mémoire sensorielle en plaçant la lecture dans un contexte de performance donne de la profondeur à l'expérience de la lecture — et d'autre part, inscrit la lecture dans un moment privilégié qui lui donne une dimension affective d'autant plus importante que le livre est spécialement choisi en fonction du moment, de l'auditoire, etc<sup>38</sup>. Autrement dit, le lecteur donne réellement corps au texte<sup>39</sup>. La voix qui lit est susceptible de séduire et de susciter du plaisir<sup>40</sup>. Il serait également tentant de comprendre dans cette perspective les différents sens du verbe ἐντυγχάνω, qui, outre « rencontrer » signifie à la fois « lire » et « coucher avec<sup>41</sup> ». Cet aspect de la lecture en commun semble ne pas avoir été tout à fait ignoré des anciens, si l'on considère ce récit de Xénophon, où Socrate lit en compagnie de Critobule :

---

<sup>36</sup> Xénophon, *Mémorables* I, 6, 14 : « Quant aux trésors des hommes d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage (κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράμματα), que je les parcours en compagnie de mes amis (σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) ; et si nous voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et tenons pour un profit immense d'être amis les uns des autres (καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, εἴαν ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα). » (Xénophon, *Mémorables*, I, 6, 14, trad. Dorion). Voir aussi Platon, *Parménide*, 127c-d ; [Platon], *Lettre XII* ; Arrien, *Entretiens*, I, 25, 6 : « Apporte tes prénotions, apporte les démonstrations, celles de philosophes, apporte ces formules que tu as souvent entendues, celles que tu as répétées toi-même, apporte celles que tu as lues (ἀνέγνως), celles que tu as méditées. » (trad. Souilhé). Enfin, c'est la lecture en commun d'un traité de Colotès (ἀναγινωσκομένου τοῦ συγγράμματος) qui est, du moins dans sa mise en scène dramatique, à l'origine du *Contre Colotès* de Plutarque (1107e), puisque Aristodème et tous les autres assistants prient le narrateur de le réfuter (1108a-b).

<sup>37</sup> C'est du moins ce que l'on peut comprendre en rapprochant les *Mémorables*, I, 6, 14 de la critique de la lecture en solitaire exprimée en IV, 2, 8-10, où Socrate remarque qu'Euthydème a cru pouvoir se passer de maîtres en fréquentant l'écrit.

<sup>38</sup> Hibberd 2010.

<sup>39</sup> À propos du corps du lecteur qui donne du relief au texte, tel que décrit dans la tradition romaine, voir Valette-Cagnac 2002, p.306.

<sup>40</sup> Svenbro 1988, p.217.

<sup>41</sup> Svenbro 1988, p.28, n. 67.

je t'ai vu toi-même, par Apollon, un jour que vous cherchiez ensemble un passage dans le même livre (ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀμφοτέροι ἐμαστεύετε τι) 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 coeur<sup>42</sup>.

Le texte, malgré son caractère comique, constitue un témoignage à la fois de lecture en commun et de la proximité privilégiée que celle-ci suscite entre le maître et son élève. Cette dimension érotique trouve un écho, hors de la tradition proprement philosophique, mais dans un contexte d'enseignement, dans un texte de Straton :

Heureux petit livre (βιβλίδιον), je ne suis pas jaloux de toi : te lisant (ἀναγνὸς), un garçon te touchera, en te tenant sous sa joue, ou bien il te pressera contre ses lèvres, ou bien il te déroulera sur ses tendres cuisses, ô plus béni des livres ! Souvent tu iras sous sa chemise, ou bien, jeté sur sa chaise, tu oseras toucher ces choses-là sans crainte. Tu lui parleras beaucoup, seul avec lui. Mais je t'implore, ô petit livre, parle de temps en temps de nous<sup>43</sup>.

C'est alors celui qui écrit qui se trouve à vivre, par le biais du livre, une relation quasi charnelle avec son lecteur<sup>44</sup>. Le jeu érotique entre le garçon et le livre, décrit par Straton, n'est pas sans rappeler le *Phèdre*, dans lequel Socrate se moque de Phèdre à cause du discours qu'il cache sous son manteau, et dont les deux thèmes principaux, incidemment, sont *logos* et *erôs*<sup>45</sup>.

La préférence qu'exprime implicitement Xénophon pour la lecture en commun semble avoir été également attribuée par une certaine tradition à son contemporain Platon puisqu'on retrouve ce thème dans une des lettres apocryphes attribuées à Platon, dont l'auteur recommande que la lecture de sa missive soit

<sup>42</sup> *Banquet*, 4, 27-28, trad. Chambry.

<sup>43</sup> *Anthologie palatine*, XII, 208. trad. Aubreton, Buffières et Irigoien.

<sup>44</sup> Svenbro 1988, p.217-218.

<sup>45</sup> 228d. Voir Svenbro 1988, p.220.

faite en commun autant que possible, idéalement à trois, sinon à deux<sup>46</sup>. On peut en comprendre qu'un plus grand nombre de lecteurs constitue une meilleure garantie de la bonne compréhension du texte, surtout si l'on considère que d'autres lettres apocryphes de Platon indiquent une telle rédaction énigmatique<sup>47</sup>. Il faut cependant souligner que non seulement la provenance de ce passage nous invite à une certaine prudence, mais qu'il s'agit d'un passage isolé et il est donc difficile d'en tirer quelque conclusion que ce soit, sinon que la pratique de la lecture en commun n'est pas propre à Xénophon. Par ailleurs, la lecture en commun ne peut garantir la bonne compréhension de l'écrit que si l'on considère que cet écrit a une valeur philosophique, ce qui n'est pas toujours le cas des lettres ; on pourrait alors penser que l'invitation de l'auteur à la lecture commune vise plutôt une meilleure diffusion de la lettre. Toutefois, dans la mesure où cette invitation à la lecture en commun est doublée de l'exhortation à faire de la lettre en question une loi, la première interprétation nous paraît plus vraisemblable.

On retrouve ainsi de nombreux passages de philosophes et de doxographes où l'on voit la lecture servir de prétexte à la discussion. C'est le cas notamment dans le *Phèdre* et dans le *Parménide*, où Platon prend prétexte de la lecture d'un discours ou d'un ouvrage pour ouvrir l'ensemble du dialogue, et de plusieurs passages des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle où la lecture sert de prétexte à l'examen d'une notion<sup>48</sup> ou d'un usage de la langue<sup>49</sup>. Chez Isocrate, la lecture en commun

---

<sup>46</sup> *Lettre VI*, 323c.

<sup>47</sup> *Lettre II*, 312d-e : « Effectivement, tu declares, à ce qu'il rapporte, que tu n'as pas reçu assez d'éclaircissement sur la nature du « premier ». C'est par énigmes qu'il me faut donc t'en parler, pour éviter que, « si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer », celui qui la lirait ne comprenne. » (trad. Brisson). *Lettre XIII*, 363b : « Pour ce qui est du signe qui permet effectivement de distinguer, parmi mes lettres, celles que je prends au sérieux et celles pour lesquelles ce n'est pas le cas, j'imagine que tu t'en souviens. Pourtant, mets-toi-le dans l'esprit et prête-y toute ton attention. Car ils sont nombreux ceux qui me demandent d'écrire, et qu'il n'est pas facile de repousser ouvertement. Voilà : « Dieu » commence mes lettres sérieuses et « les dieux » celles qui ne le sont pas. » (trad. Brisson)

<sup>48</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, III, 1, où la lecture sert à introduire une discussion sur l'avarice.

<sup>49</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, 17.

sert également à la correction d'un discours<sup>50</sup>. Ces passages montrent en quelque sorte ce que l'on considère comme le bon usage de la lecture ; elle n'est valable que si elle permet la discussion, et même les plus réfractaires à la lecture, comme Arrien, montrent parfois des discussions sur des textes<sup>51</sup>.

Par ailleurs, Aulu-Gelle exprime de manière explicite l'idée selon laquelle la lecture et la discussion sont intimement liées, au point que celui qui ne connaît pas la véritable discussion — la discussion scientifique, il va sans dire — ne peut prendre plaisir à la lecture, et ne devrait même pas s'y risquer<sup>52</sup>. Quant à Diogène Laërce, il rapporte que Platon, tout comme Aristote, faisait la lecture de ses dialogues à ses élèves<sup>53</sup>, et que Diogène participait à de telles lectures<sup>54</sup>. Cratès, de même, lut à voix haute le *Protreptique* d'Aristote à un cordonnier<sup>55</sup>, et s'il rencontra Zénon, c'est qu'il passa juste au moment où un libraire lisait à celui-ci les *Mémorables* à voix haute<sup>56</sup>.

La lecture en commun est également possible au sein de la relation entre le maître et l'élève. Marinus rapporte ainsi que Syrianus prit en main l'éducation de Proclus et

en moins de deux années complètes, Syrianus lut (συνανέγνω) avec lui tous les traités (πραγματείας) d'Aristote [...] il l'amena peu à peu à la

---

<sup>50</sup> *Panathénaïque*, 200-201.

<sup>51</sup> Il cite Platon, *Apologie*, 38a (*Entretiens*, I, 26, 18) et suggère la lecture du *Banquet* de Xénophon (*Entretiens*, II, 12, 15) ; Épictète souligne également qu'il ne vise pas à détourner complètement de l'étude du langage et des théories, mais plutôt, par la discussion, à les amener à se rendre compte que ce n'est pas là le but ultime de la philosophie (*Entretiens*, II, 23, 44 sq.).

<sup>52</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, préface.

<sup>53</sup> III, 35 ; 37.

<sup>54</sup> D. L., VI, 38 : « Quelqu'un lisait à haute voix (τινος ἀναγινώσκοντος) depuis longtemps : approchant de la fin du rouleau (πρὸς τῷ τέλει τοῦ βιβλίου), il pointait du doigt le feuillet laissé intact (ἄγραφον) ; Diogène s'écria : « Courage, mes braves : terre en vue ! » (trad. Paquet)

<sup>55</sup> Stobée, W. H., IV, 32a, 21.

<sup>56</sup> D. L., VII, 2-3.

mystagogie de Platon, le faisant avancer d'une manière ordonnée et « non », comme dit l'Oracle, « en sautant les étapes »<sup>57</sup>.

En effet, la lecture des maîtres anciens à l'intérieur d'une école permet de perpétuer la mémoire d'un maître marquant, de le fréquenter en quelque sorte, tandis que ses descendants spirituels peuvent assurer à leurs élèves une compréhension correcte de ses écrits. On trouve quelques traces explicites de cette forme de lecture en commun chez Porphyre et chez Arrien<sup>58</sup> ; cependant, il serait peut-être juste d'y rattacher la tradition du commentaire systématique que l'on retrouve notamment chez Alexandre d'Aphrodise, ou du commentaire catéchétique tel que ceux de Porphyre ou de Dexippe aux *Catégories* d'Aristote<sup>59</sup>. Une véritable relation de *philia* entre le maître et l'élève permet également de garantir que l'élève ne lira que ce qu'il est capable de lire, et ne s'attaquera pas à des ouvrages trop difficiles pour lui à un moment ou un autre de son apprentissage<sup>60</sup>. Le mauvais maître est donc celui qui impose à son élève la lecture de ce qu'il n'est pas prêt à lire, qui n'est pas conscient de ses capacités, et qui ne fait donc pas preuve de *philia*. Après tout, si l'élève se couvre de ridicule en lisant ce qu'il n'est pas capable de lire, c'est parce que l'enseignement du maître a échoué. Le maître est ainsi responsable du choix des lectures de son élève<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Proclus ou sur le bonheur, 12-13, trad. Saffrey et Segonds.

<sup>58</sup> Arrien, *Entretiens*, II, 21, 10-11 sq. mentionne qu'Épictète commentait des livres dans ses leçons ; Porphyre, *Vie de Plotin*, XIV, 10-14 et 18-20. énumère quelques ouvrages lus (il emploie dans les deux cas le verbe ἀναγιγνώσκω) dans les conférences de Plotin.

<sup>59</sup> Non au sens où ces commentaires seraient des traces d'un enseignement oral, mais plutôt au sens où ils mettent en scène, de manière fictive, un enseignement oral, et montrent de ce fait un souci didactique évident. Voir l'introduction de Bodéüs au *Commentaire aux Catégories* d'Aristote de Porphyre, p.13 et 18-21.

<sup>60</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 13 :

Il avait embarrassé l'étudiant qui lisait (τὸν ἀναγιγνώσκοντα) les syllogismes hypothétiques, et le maître qui avait proposé à ce dernier la lecture (τὴν ἀνάγνωσιν) s'était mis à rire : C'est de toi que tu te moques, lui dit Épictète. Tu n'avais pas préparé ce jeune homme à l'exercice et tu ne savais pas s'il pourrait saisir ces syllogismes. Et tu le prends pour lecteur (ἀναγνώστη) ! (trad. Souilhé)

<sup>61</sup> Julien, *Contre Héracléios le Cynique*, 23.

En un autre sens, la lecture en commun permet d'établir une relation de *philia* avec un auteur ancien, ainsi Socrate, qui, au début de l'*Ion*, parle de passer sa vie en compagnie d'Homère<sup>62</sup>. La lecture doit ainsi, dans la perspective ancienne, être fonction de l'auteur, qui se présente comme un maître ; aussi on ne lit pas tous les ouvrages de la même façon<sup>63</sup>. Elle vise également à renforcer la relation de *philia* avec les amis qui partagent cette lecture, comme on le voit chez Xénophon lorsqu'il parle de la lecture des auteurs anciens<sup>64</sup> ; l'apprentissage commun, que permet la discussion autour d'un livre, consolide les liens d'amitié de ceux qui apprennent ensemble.

Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que les philosophes sont généralement perçus comme des gens qui lisent, et le livre fait partie de leurs attributs habituels au même titre que la barbe ou le manteau, comme nous avons pu le voir chez Lucien<sup>65</sup>. Le passage du *Maître de rhétorique* où celui-ci invite à ne pas lire les ouvrages des Anciens doit bien sûr être compris dans un sens

---

<sup>62</sup> *Ion*, 530b. Même si la remarque de Socrate semble ironique, on peut tout de même déduire de ce texte que le fait de passer sa vie avec un auteur permet d'établir une relation d'amitié avec celui-ci, et ce, même en considérant la critique platonicienne d'Homère au livre X de la *République* (595b-c) :

[Socrate] Il faut que je le dise, même si l'affection (φιλία) et le respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère me font hésiter à parler. Il semble bien en effet avoir été le premier maître et le guide de tous ces grands poètes tragiques. Mais le respect pour un homme ne doit pas passer avant le respect pour la vérité et donc, je l'ai dit, il faut parler. (trad. Leroux)

D'ailleurs, le terme de *philia* utilisé dans ce passage montre bien que c'est là la relation que l'on peut développer avec un auteur.

<sup>63</sup> Arrien, *Entretiens*, III, 23, 20 *sq.*, passage dans lequel Épictète demande à son interlocuteur s'il est « Un homme qui a écouté la raison, qui a lu (ἀνεγνώκως) les écrits socratiques (τὰ Σωκρατικά) comme des écrits socratiques, non pas comme ceux de Lysias ou d'Isocrate ? [...] Liriez-vous (ἀνεγνώκατε) autrement de petites chansons ? Si vous lisiez (ἀνεγνώσκετε) comme il faut, vous n'en viendriez pas à ces détails [*scil.* de style], vous y verriez plutôt : « Anytos et Mélètos peuvent me tuer, mais non me nuire ». (trad. Bréhier modifiée)

<sup>64</sup> *Mémorables*, I, 6, 14.

<sup>65</sup> Lucien, *Vies de philosophes à vendre*, IX ; *Les ressuscités ou le pêcheur*, 45 ; *Hermotimos*, 1. Voir aussi Diogène Laërce, I, 43 ; sans oublier le début du *Phèdre* où Socrate cherche à convaincre Phèdre de lui lire le discours de Lysias, 228a-c.

ironique, puisqu'il s'agit là d'une critique du rhéteur<sup>66</sup>. Ce n'est pas sans raison que la tradition rapporte que les philosophes achetaient des livres, comme on le voit par exemple chez Aulu-Gelle :

On dit que le philosophe Platon, quoiqu'il n'eût qu'un très modique patrimoine, acheta les trois livres (*tris libros*) du pythagoricien Philolaüs, au prix de dix mille deniers. Quelques auteurs assurent que cette somme lui avait été donnée par son ami Dion de Syracuse. Aristote acheta, dit-on encore, quelques opuscules (*libros pauculos*) du philosophe Speusippe, après la mort de l'auteur, trois talents attiques, somme qui équivaut à soixante-douze mille sesterces de notre monnaie. Timon, cet écrivain mordant, dans une satire intitulée Sille, où il donne un libre cours à sa causticité, apostrophe, en termes peu modérés, Platon, qui, comme nous l'avons dit, était fort pauvre, pour avoir acheté très cher un traité de philosophie pythagoricienne, et en avoir tiré tout le fonds de son fameux dialogue intitulé Timée. Voici les vers de Timon à ce sujet : « Et toi aussi, Platon, tu as été pris du désir de devenir un savant; tu as acheté à prix d'or un petit livre (βίβλον) à l'aide duquel tu as fait ton apprentissage d'écrivain (τιμαιογραφειν)<sup>67</sup>. »

On trouve également l'expression de cet attachement aux livres, beaucoup plus tardivement, chez Libanios<sup>68</sup>. Le portrait que les philosophes font d'eux-mêmes, ne lisant qu'avec leurs pairs, alors que la lecture sert de prétexte à la discussion, doit donc être nuancé. On retrouve aussi quelques témoignages des doxographes concernant des philosophes qui lisent, ou qui invitent à lire, dans des contextes où il est loin d'être certain que la lecture se fait de manière collective<sup>69</sup>. Sénèque critique ainsi que le fait que la lecture à voix haute soit valorisée au détriment d'une vraie discussion, alors qu'il s'agit encore de répéter la pensée d'un autre sans la faire sienne :

---

<sup>66</sup> 17. On retrouve un peu plus loin dans le texte (20) la réciproque, c'est-à-dire une exhortation à ne pas écrire.

<sup>67</sup> *Nuits Attiques*, III, 17, trad. Charpentier et Blanchet. Le terme τιμαιογραφειν semble ainsi faire écho au titre du dialogue, le *Timée*.

<sup>68</sup> *Autobiographie*, 5.

<sup>69</sup> Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, IV, 31-32 ; Arrien, *Entretiens*, II, 12, 15 : « Si vous voulez savoir combien grande était sa force (*scil.* Socrate) dans ce domaine, lisez (ἀνάγνωτε) le *Banquet* de Xénophon et vous verrez combien de disputes il a fait cesser. » (trad. et éd. Souilhé)

Eh quoi !, disciple indéfiniment ? Tiens école à ton tour. Pourquoi est-ce que j'écouterai par surcroît ce que je puis lire ? « Mais, me dit-on, la parole vivante est d'un grand effet. » Non, quand elle se prête aux paroles des autres et tient lieu de greffier<sup>70</sup>.

Aussi, Sénèque souligne que la discussion libre est d'un plus grand profit que la discussion préparée<sup>71</sup>. Toutefois, le caractère polémique d'un certain nombre d'écrits de l'Antiquité, qui semblent se répondre les uns aux autres, peut être compris dans cette perspective de lecture en commun : malgré le support écrit, on peut encore dire que la discussion se poursuit<sup>72</sup>.

Enfin, dans la mesure où l'un des reproches que l'on adresse au livre dans l'Antiquité repose sur la possibilité de parler des livres que l'on n'a pas lus, la lecture en commun et à voix haute constitue possiblement une solution. En effet, le discours oral correspond alors exactement au discours écrit, évitant l'hypocrisie de tenir une conversation erronée ou inexacte sur un livre que l'on ne connaît pas réellement. La discussion qui porte sur une lecture que l'on est en train de faire, à voix haute, en groupe, évacue la possibilité même de faire semblant et de garantir qu'aucun des participants ne parle à travers son chapeau.

---

<sup>70</sup> *Lettres à Lucilius*, 33, 9, trad. Noblot.

<sup>71</sup> *Lettres à Lucilius*, 38, 1.

<sup>72</sup> Les exemples sont innombrables. On n'a qu'à penser à tous les ouvrages qui commencent par *πρός* (contre), dont nous avons déjà parlé (voir *supra*, p.178). On peut aussi songer au début des *Mémorables* de Xénophon qui semble répondre à un accusateur qui n'est pas nommé, ou aux nombreux renvois d'Aristote aux ouvrages des Platoniciens ou des Pythagoriciens. D'ailleurs, cela n'introduit-il pas une pratique qui est encore la nôtre aujourd'hui ?

Le caractère polémique de la philosophie grecque a possiblement été facilité par le support écrit. Detienne (1988, p.10) remarque en ce sens que l'écriture, en tant que pratique sociale, est une activité cognitive qui engage des opérations intellectuelles nouvelles, et en premier lieu un travail critique de confrontation des sources qui entraîne la rectification de données mythiques, particulièrement dans les domaines de la géographie (voir Jacob 1991, p.116-120, à propos de Strabon, I, 2, 1 et I, 3, 1), de la géométrie et de la médecine (Detienne 1988, p. 21-22). Cette hypothèse remporte d'ailleurs le suffrage d'autres chercheurs. Voir Goody 2007 [2000], p.77 ; Stubbs 1980, p. 103 et 105, qui s'appuie sur Goody et Watt 1962/3 [1968] et Popper 1972, p.239. Comme l'observe Veyne (1983, p.17-23) à propos de l'histoire, on ne corrige la tradition qu'au hasard de témoignages considérés importants, ou lorsqu'elle entre en contradiction avec elle-même. Éventuellement, ce travail de confrontation et de critique des sources a eu pour effet de mettre fin à un certain nombre de croyances dont on a réalisé qu'elles étaient contradictoires (Zajko 1995, p.21-22), ce qui ne signifie pas bien sûr que les sociétés orales ne peuvent pas discerner des contradictions ou des relations logiques, mais plutôt que l'usage de l'écriture est propice à de telles opérations intellectuelles (Goody 2007 [2000], p.207, et 1979 [1977], p.105-106).

La pratique de la lecture en commun semble donc s'enraciner dans la tradition orale, tout en permettant une transmission étendue dans le temps et dans l'espace du savoir philosophique. Le livre devient ainsi prétexte à la discussion, et permet de maintenir une certaine proximité avec un maître ancien même si l'on est séparé de lui par une longue chaîne de maîtres et d'élèves. Il se trouve donc remédier d'une certaine manière aux limites la tradition orale, dans la mesure où on a conscience que celle-ci n'est pas parfaitement fiable et que sa crédibilité diminue avec le temps. Eunape souligne ainsi qu'elle est « falsifiée et corrompue par le temps<sup>73</sup> », et Plutarque se demande parfois s'il doit ajouter foi à des récits anciens<sup>74</sup>. Ainsi, la pratique de la lecture en commun chez les philosophes ne se distingue pas fondamentalement du goût général de l'Antiquité pour la lecture à voix haute, qui se présente dès lors comme une activité sociale qui suppose une communauté d'auditeurs. En ce sens, les philosophes ne semblent pas se distinguer du reste de la société, sinon en ce sens qu'ils tiennent un discours fondateur de leur pratique.

Toutefois, une grande partie des exemples de lecture à voix haute que l'on trouve dans l'Antiquité provient de la philosophie, car les philosophes constituent une part importante de la population lettrée qui tient un discours sur elle-même, et dont le discours nous est parvenu. En ce sens, il n'est peut-être pas pertinent d'étendre de telles conclusions à l'ensemble de la société antique : il est possible que la lecture demeure une activité réservée à l'élite, qu'il s'agisse de lecture solitaire ou de lecture à voix haute en société. Cependant, les effets comiques suscités par les personnages de paysans illettrés des comédies antiques, comme Strepsiade dans les *Nuées*, ainsi que l'existence de scènes comiques ou tragiques comportant des textes ou des tablettes, laissent entendre que si la population en général ne lisait pas, la lecture était une pratique suffisamment courante pour que

---

<sup>73</sup> Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 460, trad. D'Jeranian.

<sup>74</sup> *Cimon*, III, 2.

l'on puisse la comprendre facilement au théâtre, dont le public ne se limitait pas à l'élite.

Il faut également souligner qu'ailleurs dans la littérature antique, il se trouve des personnages représentés en train de lire seuls, ou encore faisant semblant de lire<sup>75</sup>, ce qui laisse entendre qu'il ne s'agissait pas là d'une pratique marginale. D'ailleurs, dès lors que nous avons vu que la lecture muette était une pratique possible et normale dans l'Antiquité, il serait bien difficile de défendre qu'il était inhabituel de lire seul, dans la mesure où une telle pratique se prête bien mal à une activité sociale. Dans un autre registre, l'*Onirocritique* d'Artémidore indique comment interpréter des rêves liés de diverses manières à l'écriture, sans jamais mentionner la lecture en commun. Toutefois, l'absence de descriptions positives de lecteurs solitaires dans le corpus philosophique, si elle ne prouve pas que les philosophes ne pratiquaient jamais la lecture seuls, trahit peut-être un malaise vis-à-vis de la pratique solitaire de la lecture, dont la critique de Socrate à l'endroit d'Euthydème dans les *Mémorables* est peut-être l'expression la plus claire<sup>76</sup>. S'il n'est pas évident qu'il s'agissait là de la pratique la plus courante, ni que les philosophes n'aient jamais lu seuls, il semble que la lecture en commun ait cependant été préférée à la lecture en solitaire au moins dans le contexte d'une acquisition de savoir philosophique. Il y a donc possiblement une distance significative entre, d'une part, la façon qu'ont les philosophes de représenter leur pratique de la lecture et, d'autre part, leur pratique réelle de la lecture et celle de leurs contemporains non-philosophes.

### 5.1.2. *Une lecture sélective.*

La pratique de la lecture, afin de maintenir les liens d'amitié, se doit également d'être sélective, car comme le souligne Xénophon, la lecture permet de

---

<sup>75</sup> Voir par exemple Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, I, 6.

<sup>76</sup> IV, 2, 1-10.

devenir sinon l'ami de l'auteur que l'on lit, du moins l'ami de ceux avec qui l'on partage la lecture :

Quant aux trésors des hommes d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage (κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες), que je les parcours en compagnie de mes amis (σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) ; et si nous voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et tenons pour un profit immense d'être amis les uns des autres (καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἐὰν ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα)<sup>77</sup>.

La même idée se retrouve chez Diogène Laërce à propos de Zénon de Kition, qui trouve ainsi le moyen de fréquenter les Anciens :

Hécaton dit [...] qu'ayant demandé à l'oracle ce qu'il devait faire pour vivre de la meilleure façon possible, le dieu lui répondit (qu'il y arriverait) s'il entrait dans la fréquentation des morts (εἰ συγχρωτίζοιτο<sup>78</sup> τοῖς νεκροῖς) ; c'est pourquoi, ayant compris, il lut les ouvrages des Anciens (τὰ τῶν ἀρχαίων ἀναγινώσκειν)<sup>79</sup>.

Or, tout comme on rejette la *polyphilia*, on rejette les lectures dispersées. Que l'on lise, soit, mais il faut plutôt fréquenter souvent un auteur bien choisi qu'aller glaner par-ci, par-là. La relation que l'on entretient avec un auteur doit, autant que faire se peut, être une relation privilégiée ; comme l'illustre Sénèque, il n'est pas bon de trop multiplier les auteurs que l'on lit, car comme le voyageur qui a des hôtes partout, on en vient à ne pas développer de réelles amitiés :

Ce que tu m'écris, comme ce que j'entends dire, me fait bien augurer de toi. Tu ne cours pas le monde et, de déplacement en déplacement, tu n'entretiens pas en toi l'agitation. Cette instabilité décèle une âme malade. Par contre, le premier indice d'une pensée en équilibre, c'est, à mon sens, de savoir se fixer et séjourner avec soi.

Il y a autre chose : tu lis beaucoup d'auteurs (*auctorum multorum*), des livres de tout genre (*omnis generis uoluminum*). Cette disposition ne supposerait-elle pas du flottement, un certain manque d'assiette ? Séjournons dans l'intimité de maîtres choisis (*certis ingeniis inmorari*

<sup>77</sup> Xénophon, Mémoires, I, 6, 14, trad. Dorion. Voir *supra*, p.152, note 6.

<sup>78</sup> Le terme sert notamment à désigner le rapport sexuel, ce qui nous ramène au caractère charnel de la lecture que nous avons déjà évoqué. Voir *supra*, p.193 *sq.*

<sup>79</sup> D. L., VII, 2.

[...] oportet) ; nourrissons-nous de leur génie, et ce que nous en aurons tiré se conservera fidèlement dans nos âmes (*in animo fideliter sedeat*).

C'est n'être nulle part que d'être partout. À passer sa vie en voyage, on se fait beaucoup d'hôtes (*multa hospitia*) et point d'amis (*nullas amicitias*). Ce sera fatalement le sort de ceux qui, au lieu de s'en tenir au commerce intime d'un grand esprit (*qui nullius se ingenio familiariter applicant*), épuisent la liste des auteurs en courant éperdument de l'un à l'autre (*omnia cursim et properantes transmittunt*).

Les aliments ne profitent pas, ils ne s'assimilent pas, quand, à peine absorbés, on les rejette. Rien n'entrave la guérison comme de changer coup sur coup de remèdes. Une blessure n'arrive pas à se cicatrifier, si l'on ne fait qu'essayer les pansements. Un végétal ne se fortifie pas, si on le transpose sans cesse. Il n'est principe si utile qui fasse son effet en passant. Abondance de livres, tiraillement pour l'esprit (*distringit librorum multitudo*). Ainsi, puisque tu serais hors d'état de lire tous ceux que tu pourrais avoir, contente-toi d'en avoir autant que tu peux en lire (*itaque cum legere non possis, quantum habueris, satis est habere, quantum legas*).

« C'est que je me plais, dis-tu, à feuilleter tantôt ce livre (*hunc librum euoluere*), tantôt cet autre. » Goûter un peu de tout ne convient qu'à un estomac blasé. Cette variété de mets dont les effets se contrarient l'engrasse et ne l'alimente pas. Lis donc toujours des auteurs d'une autorité reconnue (*probatos itaque semper lege*) ; et, si l'envie te prend de pousser une pointe chez les autres, reviens vite aux premiers. Assure-toi quotidiennement (*cotidie*) une défense contre la pauvreté, contre la mort, sans oublier nos autres fléaux. De tout ce que tu auras parcouru extrais une pensée à bien digérer ce jour-là.

C'est aussi ce que je fais. Entre plusieurs textes que je viens de lire (*ex pluribus, quae legi*), je jette sur l'un d'eux mon dévolu<sup>80</sup>.

Ainsi se développe une réelle relation d'amitié avec l'auteur, même en son absence ; tout comme avec le vrai maître en chair et en os que l'on fréquentera souvent et à qui l'on sera fidèle, c'est par la fidélité à ses écrits et leur fréquentation régulière que l'on peut entretenir les liens d'amitié.

---

<sup>80</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, II, 1-5, trad. Noblot.

### 5.1.3. *Le lecteur savant.*

La lecture chez les philosophes grecs semble donc permettre d'acquérir un certain savoir lorsque des mécanismes sont mis en place pour valider l'apprentissage correct du lecteur. S'il s'agit, le plus couramment, de la lecture en commun, une autre situation permet de tirer parti de la lecture : c'est lorsque le lecteur possède suffisamment de connaissances de base dans le domaine couvert par le traité pour pouvoir en juger correctement, ce qui correspond à la critique selon laquelle il faut éviter de lire des ouvrages trop difficiles pour nous :

Mais aujourd'hui des gens qui sont incapables d'avaler la moindre bouchée achètent un traité (σύνταξιν) et entreprennent de le dévorer. Aussi vomissent-ils ou ont-ils une indigestion. Puis viennent les coliques, les rhumes, les fièvres. Il leur aurait fallu d'abord réfléchir sur leur capacité<sup>81</sup>.

Ainsi, Aristote insiste dans l'*Éthique à Nicomaque* sur la nécessité d'être suffisamment perspicace pour comprendre les traités que l'on étudie, sans quoi ceux-ci ne peuvent permettre au lecteur d'accéder au savoir qu'ils contiennent : nul ne peut devenir médecin simplement en lisant des recueils de prescriptions médicales, cependant de tels écrits sont fort utiles à ceux qui en maîtrisent les notions de base<sup>82</sup>. L'exemple des traités médicaux est particulièrement révélateur puisque nous savons que des traités assez étendus, répertoriant les symptômes et les maladies, existaient ; cependant, il est évident que l'apprentissage des techniques chirurgicales, par exemple, nécessitaient plutôt une démonstration pratique<sup>83</sup>. Il est donc surprenant que de tels textes aient été aussi nombreux, et surtout qu'ils aient été considérés utiles, sauf à supposer que ceux qui s'en servaient possédaient déjà toutes les bases nécessaires pour en tirer parti<sup>84</sup>. Pour revenir au passage qui nous intéresse, Aristote ne propose pas, et n'a pas non plus

---

<sup>81</sup> Arrien, *Entretiens*, I, 26, 18, trad. Souilhé.

<sup>82</sup> X, 10, 1181b2-13.

<sup>83</sup> Dean-Jones 2003, p.110.

<sup>84</sup> Dean-Jones 2003, p.112-113.

à proposer de solution permettant à la lecture d'être utile, puisque de toute façon, l'affaire est entendue.

Cette stratégie qui consiste à enseigner d'abord oralement tous les éléments nécessaires à la bonne compréhension du texte trouve également écho chez Diogène Laërce<sup>85</sup>, et beaucoup plus tardivement, chez Proclus, qui aurait écrit un traité sur les dix éléments préliminaires à étudier avant de présenter un texte d'Aristote en classe<sup>86</sup>.

#### 5.1.4. *La lecture à mémoriser.*

Il semble que la lecture constitue dans certains cas un simple moment de la mémorisation, comme en témoigne Diogène Laërce à propos d'Épicure<sup>87</sup> et de Diogène<sup>88</sup>. Il faut cependant remarquer que dans les deux cas, le maître invite ses élèves à apprendre par cœur ses écrits, et que par conséquent la lecture ne se substitue pas à la transmission orale du savoir. Elle en constitue plutôt un simple moment, et l'écrit sert ainsi d'outil à l'oralité. En ce qui concerne Épicure, l'essentiel est de garder en mémoire les principaux éléments et une vue d'ensemble d'un ouvrage<sup>89</sup>. On pourrait comparer cet usage de l'écriture à l'utilisation de textes écrits au théâtre, où si le texte est nécessaire à la représentation théâtrale, le respect de la lettre du texte vise une représentation

<sup>85</sup> Celui-ci rapporte en effet ce que Thrasyllé avait écrit dans son livre (ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ) intitulé *Préliminaires à la lecture des livres de Démocrite* (Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Δημοκρίτου βιβλίων). Voir D. L. IX, 41.

<sup>86</sup> David (Élias) *In Cat.*, CAG XVIII 1, 107.24-6. Mansfeld (1994, p.22) postule que le titre de ce traité pouvait être quelque chose comme Τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν Ἀριστοτέλους ἀκροαματικῶν συνταγμάτων (ce qui <vient> avant la lecture en commun des traités acroamatiques d'Aristote).

<sup>87</sup> X, 12 : « Dioclès dit aussi qu'il [scil. Épicure] allait jusqu'à entraîner ses disciples à garder en mémoire (διὰ μνήμης ἔχειν) ses propres écrits (συγγράμματα). » (trad. Balaudé)

<sup>88</sup> VI, 31 : « Ces enfants retenaient par cœur maints passages de poètes, de prosateurs et de Diogène lui-même ; il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien. » (trad. Goulet-Cazé)

<sup>89</sup> *Lettre à Hérodote*, 35-36.

vivante de celui-ci<sup>90</sup>. Selon Akar, cependant, la performance théâtrale contribue à fixer la tradition orale et ce, tout particulièrement dans le cas de la comédie<sup>91</sup>, ce qui est plausible si l'on considère que les comédiens sont susceptibles d'influencer le texte, comme l'a montré Lanza avec les pièces de Goldoni<sup>92</sup>.

Dans un autre ordre d'idées, les anciens accordent une certaine importance au souvenir que l'on garde d'une lecture. En effet, il importe de se souvenir de ses lectures pour en appliquer les préceptes dans l'action<sup>93</sup>.

#### 5.1.5. *Les bibliothèques privées.*

L'appréciation de certains philosophes de l'Antiquité pour la lecture s'exprime par l'appropriation de livres. En effet, on pourrait voir dans la constitution d'une bibliothèque privée une perception positive de la lecture chez les philosophes grecs. Comme les témoignages concernant sa transmission sont nombreux, certains chercheurs attribuent la paternité de cette pratique à Aristote<sup>94</sup> ; cependant, on voit chez Xénophon Euthydème se constituer une bibliothèque privée<sup>95</sup> et Aristophane mentionne qu'Euripide possédait une collection de livres<sup>96</sup> ; on trouve quelques autres exemples de bibliothèques privées dans l'Antiquité<sup>97</sup>. Il semble notamment, d'après Xénophon, que les marins aient transporté des livres, que les Thraces habitant le long de la côte s'approprièrent

---

<sup>90</sup> Dupont 1994, p.93 *sq.*

<sup>91</sup> Akar 2007, p.251-252.

<sup>92</sup> Lanza 1992.

<sup>93</sup> Plutarque, *Lucullus*, XXIII, 6.

<sup>94</sup> Brunshwig (1991, p.416-417), notamment, considère qu'Euripide est le seul exemple antérieur à Aristote et attribue dès lors cette « révolution » au Stagirite. Il s'agit là d'une opinion commune, comme le signale Thompson (1940, p.20).

<sup>95</sup> *Mémorables* IV, 2, 1.

<sup>96</sup> *Grenouilles*, 943 et 1409.

<sup>97</sup> Voir Thompson (1940, p.19-20) pour une liste plus exhaustive.

lors des naufrages<sup>98</sup>, et quelques témoignages laissent entendre que Platon lui-même possédait une petite bibliothèque<sup>99</sup>. Plus tardivement, Philostrate nous informe sur la transmission de la bibliothèque de Favorinus, ce qui montre que le fait de posséder des livres n'était toujours pas considéré complètement banal à cette époque<sup>100</sup>. Le caractère révolutionnaire de la bibliothèque privée d'Aristote serait donc légèrement surfait, d'autant plus que la première bibliothèque publique de l'Antiquité daterait vraisemblablement de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et aurait été établie sur un décret de Lycurgue<sup>101</sup>, ce qui implique également que l'appropriation privée du livre est antérieure à sa position d'objet intellectuel public et que c'est plutôt l'instauration d'une bibliothèque publique qui est révolutionnaire.

En effet, le livre demeure un objet précieux, comme le laisse entendre le témoignage de Diogène Laërce qui rapporte que ceux qui possédaient les ouvrages de Platon en faisaient payer la consultation<sup>102</sup>. Quant à Plutarque, lorsqu'il écrit que Lucullus partageait sa bibliothèque, il le présente comme un acte de grande générosité, voire de munificence<sup>103</sup> ; quant à donner une bibliothèque, comme le fait Antoine, c'est là de la prodigalité<sup>104</sup>. Il indique également qu'Alexandre considérait son exemplaire de l'*Illiade* comme l'objet le plus digne d'être placé dans une cassette particulièrement précieuse<sup>105</sup>. De même, dans *Marcellus*, une lacune dans les manuscrits ne permet pas de savoir si des livres ont servi

---

<sup>98</sup> *Anabase*, VII, 5, 14.

<sup>99</sup> Diogène Laërce, III, 9 ; 18 ; voir également Thompson 1940, p.20. Le témoignage d'Aulu-Gelle déjà cité (*Nuits Attiques*, III, 17 ; voir *supra*, p.208) montre un Platon amateur de beaux livres.

<sup>100</sup> *Vies des sophistes*, 490.

<sup>101</sup> Thompson 1940, p.21. Les bibliothèques publiques seraient devenues assez nombreuses dès le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., comme en témoigne Polybe (XII, 28).

<sup>102</sup> III, 66.

<sup>103</sup> *Lucullus*, 42, 1-2.

<sup>104</sup> *Antoine*, LVIII, 9.

<sup>105</sup> *Alexandre*, XXVI, 2.

d'offrande au dieu ou de part de butin ; mais dans tous les cas, leur sort mérite mention<sup>106</sup>. Enfin, la rareté des livres ressort lorsqu'il mentionne que Caton était très âgé lorsqu'il eut accès à des livres grecs<sup>107</sup>. Il faut donc plutôt penser le livre comme un objet de valeur. En ce sens, Suétone rapporte également que Verrius Flaccus remettait à ses meilleurs élèves des livres en guise de prix<sup>108</sup>, et Pétrone rapporte l'achat de livres de manière privée dans le *Satiricon*<sup>109</sup>, ce qui montre que les livres ont continué d'être perçus comme des objets de valeur plus tard dans l'Antiquité<sup>110</sup>. L'accumulation de livres dans une bibliothèque privée est donc réservée à une élite aisée<sup>111</sup>. La relative rareté des livres s'explique d'une part par la faible demande, et d'autre part par le petit nombre de copistes<sup>112</sup>. On pourrait également comprendre en ce sens l'anecdote à propos de Diogène dans laquelle Alexandre lui ôte son soleil, alors qu'il est occupé à « coller de petits livres (βιβλίδια)<sup>113</sup> » : le souci de réparer les déchirures des livres montre bien la valeur de l'objet. Leur rareté faisait également en sorte que l'on devait parfois se déplacer pour consulter tel ou tel ouvrage<sup>114</sup> ; Thémistius rapporte en ce sens que certains ouvrages, toujours disponibles à son époque, étaient cependant considérés menacés<sup>115</sup>, ce qui s'explique d'une part par le caractère périssable des papyrus et

---

<sup>106</sup> VIII, 11.

<sup>107</sup> *Caton l'ancien*, II, 5-6.

<sup>108</sup> *Grammairiens et rhéteurs*, 17.

<sup>109</sup> 46.

<sup>110</sup> En fait, il serait sans doute plus juste de comprendre cette conception du livre comme assez stable jusqu'à l'invention de l'imprimerie, qui démocratise véritablement l'accès au livre puisqu'il est alors bien moins dispendieux à produire. D'autres innovations techniques ou légales ont pu cependant influencer sur les coûts de production et d'acquisition d'un livre. On peut penser notamment au passage du parchemin au papier au Moyen-Âge, ou beaucoup plus récemment aux débats sur la nécessité de fixer le prix de détail des livres.

<sup>111</sup> Voir Libanius, *Lettre* 428, 3. Voir Goulet 2007, p.44.

<sup>112</sup> Norman 1960, p.126.

<sup>113</sup> *Lettres de Diogène*, 33, 1 = SSR V B 563, trad. G. Rombi et D. Deleule.

<sup>114</sup> Plutarque, *Démosthène*, II, 1. C'était encore le cas à une époque plus tardive ; voir Libanius, *Lettres*, 1262 ; Norman 1960, p.123.

<sup>115</sup> *Discours IV à l'Empereur*, 59d-60c. Voir Goulet 2007, p.46.

parchemins, et d'autre part par l'économie générale de la copie, le plus souvent dépendante de milieux scolaires<sup>116</sup>. Cela dit, il convient de remarquer que ni les bibliothèques, ni les livres n'étaient si rares à l'époque impériale<sup>117</sup>.

L'acquisition de livres par les philosophes de l'Antiquité à des fins de collection nous invite à remettre en perspective leur rejet de la lecture. D'une part, leur critique des livres « décoratifs<sup>118</sup> » laisse entendre que les livres sont pour eux destinés à être lus, ce qui concorde avec l'acquisition d'ouvrages et la constitution d'une bibliothèque. D'autre part, leurs doléances concernant la difficulté de déchiffrer certains manuscrits semblent pouvoir justifier l'acquisition de beaux ouvrages, même si c'est là une pratique qui entre apparemment en contradiction avec certaines doctrines philosophiques, notamment celle des cyniques concernant les biens matériels. Dans leur cas, la simple possession de livres est révélatrice de l'importance qu'ils y accordaient, quand on pense que Diogène s'était même débarrassé de son écuelle après avoir vu un enfant boire avec ses mains<sup>119</sup>. La valeur intellectuelle du livre semble alors prendre le dessus dans les justifications de leur possession.

\*\*\*

Cet examen des pratiques liées à la lecture dans la tradition philosophique grecque nous amène à penser, avec Emmanuelle Valette-Cagnac<sup>120</sup>, que la dichotomie traditionnelle entre la lecture à voix haute et la lecture silencieuse ne recouvre pas, ni ne permet d'expliquer, toutes les pratiques de la lecture des philosophes grecs. La lecture en commun ne suppose pas nécessairement une

---

<sup>116</sup> Goulet 2007, p.24 *sq.*

<sup>117</sup> Voir Goulet 2007, p.44. À propos de la rareté relative des livres, on notera que Plutarque se moque de Colotès sous prétexte qu'il faudrait qu'il ait vécu dans un endroit bien reculé pour n'avoir pas eu accès aux ouvrages d'Aristote, Xénocrate et Théophraste avant de composer son livre (1115a).

<sup>118</sup> Voir *supra*, p.63 *sq.*

<sup>119</sup> Diogène Laërce, VI, 37 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 90, 14.

<sup>120</sup> 1997, p.305.

vocalisation du texte : dans l'exemple tiré du *Banquet* de Xénophon, par exemple, il n'est que peu probable que Critobule et Socrate, penchés sur le même document, l'aient lu à l'unisson. Il ne s'agit pourtant pas d'un exemple de lecture silencieuse et solitaire. Les pratiques de la lecture ne se définissent pas exclusivement par la vocalisation, ou non, du texte, mais également par la nature du lecteur, et la visée dans laquelle on lit. En outre, le soin que les anciens ont de leurs livres et leur préférence pour les beaux livres, laissent penser que toucher le parchemin et observer la beauté du manuscrit faisaient partie de l'expérience sensorielle de la lecture, autant que d'entendre une voix amie en faire la lecture.

## 5.2. L'écriture.

Les pratiques de mise à l'écrit dans les ouvrages philosophiques de l'Antiquité sont nettement plus variées que les pratiques de lecture qu'on y trouve. On remarque que, à l'inverse de la lecture qui doit imiter l'oralité pour être considérée comme une pratique légitime, ce sont surtout les usages propres à l'écriture, et donc les plus éloignés de l'oralité, qui intéressent les philosophes de l'Antiquité, et qu'ils défendent de façon implicite dans les pratiques qu'ils rapportent dans leurs discours. Les philosophes semblent à l'occasion admettre qu'ils écrivent, ou à tout le moins que leurs congénères écrivent ; ainsi, Plotin nous indique que Platon « a beaucoup (πολλά) écrit (ἔγραψεν) sur l'amour en plusieurs (πολλακῆ) de ses oeuvres<sup>121</sup> », et rapporte un passage du *Parménide* qui semble mettre parole et écriture sur le même plan, puisqu'il dit du Bien « qu'on ne peut ni le dire ni l'écrire (οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν)<sup>122</sup> ». De même, une anecdote de Diogène Laërce à propos d'Antisthène rapporte qu'à un garçon qui lui demandait ce qu'il lui fallait apporter à son école, Antisthène répondit « un livre neuf, un crayon neuf et une tablette neuve<sup>123</sup> », ce qui laisse entendre, au-delà du jeu de mots<sup>124</sup>, que l'utilisation de matériel d'écriture dans un tel contexte était naturelle.

### 5.2.1. L'écriture et l'avancement de la science.

Nous avons vu que l'écriture, aux yeux de certains philosophes de l'Antiquité, peut permettre les progrès scientifiques. Dans la pratique, cet usage de l'écriture s'exprime de deux manières, soit par la rectification des énoncés scientifiques à l'aide d'autres énoncés scientifiques, soit par l'accumulation de

---

<sup>121</sup> III, 5, 1, trad. Bréhier.

<sup>122</sup> VI, 9, 4, 11-12, trad. Bréhier.

<sup>123</sup> D. L. VI, 3, trad. Paquet.

<sup>124</sup> « Βιβλαρίου καινοῦ καὶ γραφείου καινοῦ καὶ πινακιδίου καινοῦ », καινοῦ signifant « neuf » et καὶ νοῦ signifant « et ton esprit ».

savoirs, permettant ainsi de ne pas toujours reprendre les mêmes explications et de prendre pour acquis que l'élève possède déjà une certaine base.

#### 5.2.1.1. *La progression à l'intérieur d'un corpus donné.*

L'usage de l'écriture permet ainsi une réelle progression de la science, au sens d'une accumulation de savoirs qui autrement risqueraient de se perdre. Aristote souligne, dans un passage de la *Métaphysique* qui traite de la tradition orale, que, dans un tel contexte, l'acquisition de connaissances est un travail de Sisyphe, toujours recommencé : « selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été développés aussi loin que possible à plusieurs reprises et chaque fois perdus<sup>125</sup> ». La tradition écrite, qui permet de faire usage des connaissances acquises par les prédécesseurs sans avoir toujours à découvrir soi-même les mêmes connaissances, présente donc l'avantage de faire progresser les connaissances de manière relativement continue. Cette position est partagée par d'autres penseurs ; c'est le cas de Lucrèce, qui accorde une place importante à l'invention de l'écriture dans le progrès des connaissances de l'humanité :

Déjà des tours solides mettaient leurs existences à l'abri ; déjà la terre cultivée était divisée et délimitée ; déjà la mer était fleurie de voiles légères... ; et l'on s'assurait déjà des secours et des alliances par des traités réguliers, quand les chants des poètes commencèrent à confier à la mémoire les exploits accomplis ; et l'on ne peut guère placer plus haut l'invention de l'écriture (*nec multo prius sunt elementa reperta*). Et c'est pourquoi les événements du passé échappent aujourd'hui à nos regards, sauf pour les traces que le raisonnement laisse entrevoir.

Navigation, culture des champs, fortifications, lois, armes, routes, vêtements, et tous les autres gains de ce genre, comme aussi tous les raffinements du luxe, poèmes, tableaux, statues d'un art achevé, c'est l'usage et aussi les efforts opiniâtres et les expériences de l'esprit qui peu à peu les enseignèrent aux hommes par la lente marche du progrès. C'est ainsi que pas à pas le temps amène au jour chaque découverte, que la science dresse en pleine lumière. Car les hommes voyaient les

---

<sup>125</sup> *Métaphysique* Λ, 1074b10-13, trad. Tricot.

idées s'éclairer l'une après l'autre dans leur âme, jusqu'au jour où leur industrie les porta au faite de la perfection<sup>126</sup>.

Le récit que fait Lucrèce de l'évolution de la science se conclut par l'invention de l'écriture, de sorte que celle-ci apparaît comme la technique qui permet de connaître le passé et avant l'invention de laquelle celui-ci n'est justement pas connaissable. Ce récit de l'invention de l'écriture est donc bien distinct de celui que rapporte Platon dans le *Phèdre*, qui la situe comme le point culminant d'un ensemble d'inventions plus disparates<sup>127</sup>.

La progression du savoir philosophique grâce à l'écriture s'exprime également par les liens que les philosophes peuvent établir entre leurs ouvrages. En effet, l'écriture permet de faire progresser une science car il n'est plus nécessaire de répéter les explications à partir du début ; le lecteur pourra toujours faire appel à un autre ouvrage pour compléter sa connaissance du domaine étudié. Le premier à expliciter un tel usage de l'écriture est sans doute Aristote, qui renvoie régulièrement à ses propres ouvrages ou encore à ceux de ses prédécesseurs, comme nous avons eu l'occasion de le voir<sup>128</sup>. Cependant, comme Platon situe ses dialogues les plus tardifs dans le temps les uns par rapport aux autres, on peut penser qu'il s'agit d'un procédé similaire, qui permet à la connaissance de progresser sans devoir reprendre l'explication du début<sup>129</sup>, mais qui suppose que le lecteur ait une connaissance préalable du corpus car les renvois ne sont pas explicites.

L'usage de l'écriture chez Aristote, puisqu'il est défendu d'un point de vue théorique, se fait moins parcimonieux que dans d'autres écoles philosophiques.

<sup>126</sup> *De la nature*, V, 1440-1457, trad. Ernout.

<sup>127</sup> *Phèdre*, 274c-d : « C'est lui qui inventa le nombre avec le calcul, la géométrie, l'astronomie, et aussi le trictrac, les dés, enfin et surtout l'écriture (καὶ δὴ καὶ γράμματα). » (trad. Vicaire)

<sup>128</sup> Voir *supra*, p.174, note 114.

<sup>129</sup> Comme nous l'avons indiqué (*supra*, p.176), le *Politique* (257a, 258b, 284b, 286b) renvoie au *Sophiste* comme à un dialogue antérieur ; le *Timée* (27a) mentionne le *Critias* comme sa suite et (17b-19b) récapitule la *République* ; le *Sophiste* (217c) renvoie au *Parménide* et au *Théétète* (216a), et le *Théétète* (183e) renvoie au *Parménide*.

Dans la pratique, cela pourrait se traduire par une production écrite beaucoup plus abondante que celle de Platon par exemple<sup>130</sup>, c'est-à-dire l'emploi plus régulier de listes et de compilations empiriques, ainsi que par le développement d'une littérature scolaire basée sur la *sunagogê*, sorte de recueil systématique de matériel sur un sujet ou un autre, qui constitue une sorte d'ouvrage sans prétention littéraire ou philosophique, ayant davantage le rôle d'un aide-mémoire et susceptible de servir lors de travaux ultérieurs<sup>131</sup>.

#### 5.2.1.2. *Le commentaire.*

Le commentaire constitue un genre philosophique majeur dans l'Antiquité, et tout particulièrement dans les périodes plus tardives. À première vue, comme il suppose le recours au texte écrit, on pourrait penser que cette tradition doit surtout être reliée à une tradition écrite. Cependant, sous certains aspects, l'exégèse telle qu'elle apparaît dans les commentaires philosophiques témoigne de la construction du savoir philosophique comme étant indissociable de la polémique, et en fait par conséquent un phénomène qui s'inscrit dans la survivance d'un goût pour la discussion, quoiqu'il suppose l'usage de technologies écrites.

En effet, l'exégèse, dont provient le commentaire, et qui avait déjà cours très tôt dans l'Antiquité<sup>132</sup>, suppose que d'une part, le texte ne se donne pas à comprendre de soi-même, et d'autre part, qu'il y a une multiplicité d'interprétations possibles du texte, parmi lesquelles il faut en choisir une ; plus encore, le commentaire se présente comme une interprétation originale du texte<sup>133</sup>. C'est ainsi que Marinus décrit le processus par lequel Proclus a écrit son

---

<sup>130</sup> Lynch 1972, p.88, n.29.

<sup>131</sup> Voir Lynch 1972, p.89-90. Düring (1950) voit dans la *sunagogê* une sorte de tradition orale mise à l'écrit, est peut-être un peu exagéré, même s'il est vrai qu'un tel usage de l'écriture n'entre pas en contradiction avec une valorisation de la tradition orale.

<sup>132</sup> Baltussen 2007, p.256.

<sup>133</sup> Baltussen 2007, p.260-261.

*Commentaire sur le Timée* : il « mettait au net sous forme résumée et en usant de critique les leçons qu'il avait entendues<sup>134</sup> ». Il ne s'agit pas de déterminer si le contenu du texte est vrai, ni de s'y objecter ; le travail de l'exégète est de clarifier la pensée de l'auteur là où celle-ci est difficile à saisir, comme le remarque Galien<sup>135</sup>. Cependant, il doit aussi réfuter les fausses interprétations du texte, ce qui en fait, en fin de compte, un genre polémique<sup>136</sup>.

En somme, le recours au commentaire se rapproche davantage de la tradition écrite, puisque celle-ci encourage à fixer à la fois le texte et son sens, en gardant à l'esprit la nécessité de tirer du texte l'interprétation correcte<sup>137</sup>. Cela dit, la tradition du commentaire demeure un produit de la discussion entre collègues et entre le maître et l'élève, telle qu'elle pouvait avoir cours dans l'Antiquité<sup>138</sup>, et en ce sens, l'usage de l'écriture conserve une certaine proximité avec la tradition orale.

### 5.2.2. *Les aide-mémoires.*

Si l'écriture de traités semble devoir correspondre au moins dans une certaine mesure à cette reconnaissance du rôle de l'écriture dans l'avancement de la science, il n'en va pas de même de l'écriture de dialogues. En effet, plusieurs philosophes insistent bien davantage sur leur volonté de rendre compte de l'enseignement du maître que sur le contenu même de cet enseignement. L'existence de tels *hupomnêmata* est attestée par exemple chez Jamblique, à propos de Pythagore<sup>139</sup>. Ceux-ci sont conservés à l'intérieur des familles et n'ont en ce sens pas de portée publique, bien qu'ils soient destinés à assurer la postérité

<sup>134</sup> *Proclus ou sur le bonheur*, trad. Saffrey et Segonds, 13, 12-13.

<sup>135</sup> *Commentaire sur Hippocrate, sur les fractures*, XVIIIb, 318-319.

<sup>136</sup> Baltussen 2007, p.265.

<sup>137</sup> Baltussen 2007, p.275.

<sup>138</sup> Baltussen 2007, p.275.

<sup>139</sup> *Vie de Pythagore*, 157 ; 161 ; 198-199.

de la philosophie<sup>140</sup>. De manière similaire, l'écriture a pour mission de faire « impression de vie<sup>141</sup> » chez Arrien ; quant à Cicéron, il invite son lecteur à imaginer qu'il entend Lélius discourir dans l'ouvrage du même nom<sup>142</sup>. La ressemblance du texte à la manière de parler et d'agir du maître revêt une importance capitale, qu'elle n'aurait pas autrement. Cette volonté de refléter parfaitement les enseignements de Socrate explique peut-être la position d'extériorité que Platon, du moins selon certains commentateurs<sup>143</sup>, tâche d'occuper par rapport à ses propres écrits. Il est cependant illusoire de penser que dans ce travail d'« édition », le disciple n'intervient pas dans la pensée du maître, et qu'il y a réellement une transmission parfaite du savoir et de la manière d'être du maître. Si l'on considère que le dialogue socratique constituait plutôt un genre littéraire dans l'Antiquité, il n'y a évidemment pas lieu de considérer qu'il s'agit là d'un aide-mémoire, dans les cas de Platon, Xénophon et Eschine de Sphettos<sup>144</sup>. Toutefois, il n'est pas exclu qu'il y ait des recoupements entre les deux genres, au moins dans la mesure où le dialogue socratique se présente comme un témoignage de la parole du maître. Or, c'est ainsi que se présentent les *Mémoires* de Xénophon, où l'auteur affirme avoir dépeint Socrate « tel qu'il était » (τοιούτος ὡν οἶον ἐγὼ διήγημαι)<sup>145</sup> :

Comment il m'a paru être utile à ses compagnons, d'une part en acte en se montrant tel qu'il était, d'autre part par sa conversation, c'est ce que je vais rapporter en exposant tout ce dont je me souviendrai à ce sujet (γράψω ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω)<sup>146</sup>.

---

<sup>140</sup> 253.

<sup>141</sup> Euclide de Mégare, cité par Patrice Loraux, 1992, p.442.

<sup>142</sup> *Lélius*, I, 5.

<sup>143</sup> Loraux 1992, p.424 et 433.

<sup>144</sup> Cette conception du dialogue socratique se défend si l'on considère qu'outre ces trois auteurs, Plutarque rapporte que Démétrios de Phalère avait écrit un *Socrate*, et que Pasiphon, un autre disciple de Socrate, avait écrit des dialogues. Voir *Aristide*, I, 2 et *Nicias*, IV, 2.

<sup>145</sup> IV, 8, 11.

<sup>146</sup> I, 3, 1, trad. Dorion.

Ce dernier passage serait peut-être à l'origine du titre de l'ouvrage<sup>147</sup>. Dans le cas de Xénophon, la tradition doxographique rapporte qu'il s'agissait de la mise à l'écrit des paroles de Socrate, que Xénophon fut le premier à faire<sup>148</sup> ; Simon aurait également pris en note (ὑποσημειώσεις ἐποιεῖτο) les paroles de Socrate<sup>149</sup>. Quant au titre des *Mémorables* (Ἀπομνημονευμάτων), il laisse également entendre assez clairement une certaine parenté entre le texte et le souvenir, et même s'il n'est pas certain que le titre soit de Xénophon lui-même, les autres indices que nous venons d'examiner montrent que le texte avait une valeur d'aide-mémoire.

Le même phénomène se retrouve dans l'*incipit* de certains dialogues de Platon, comme le *Théétète* et le *Banquet* qui expriment justement cette idée d'un souvenir quasi-exact de Socrate et validé par ce dernier<sup>150</sup>. Dans ces deux cas, il s'agit toutefois de la mise en scène du dialogue, et non d'une intervention de l'auteur dans le texte comme celle qu'on retrouve à la fin des *Mémorables* ; si ce sont là des indices que Platon cherchait à prendre Socrate à témoin du dialogue, ils ne permettent pas de dire que ces dialogues constituent des aide-mémoire destinés à préserver le souvenir de Socrate.

Dans certains cas, la conservation du souvenir est explicitement l'objectif le plus important de la rédaction, comme chez Arrien :

Je n'ai pas rédigé (συνέγραψα) les discours d'Épictète comme on pourrait rédiger (συγγράψαιε) des propos de ce genre, et je ne les ai pas publiés (ἐξήνεγκα) moi-même, puisque j'affirme ne pas même les

<sup>147</sup> Voir Dorion 2000, p.CLXXXV.

<sup>148</sup> Diogène Laërce (II, 48) emploie le verbe ὑποσημειοῦσθαι (prendre en note), qui est par ailleurs plutôt rare (une recherche dans le *TLG* montre une occurrence chez Jamblique, *Vie de Pythagore*, et la plupart des 28 autres occurrences proviennent des Pères de l'Église). À propos de ce témoignage, voir l'introduction de Dorion aux *Mémorables* de Xénophon, p.XXXVI sq. Celui-ci montre en effet que ce passage des *Vies* n'est pas jugé digne de confiance par les commentateurs de Xénophon, ni par les détracteurs de Xénophon ni par ses zéloteurs. Cependant, de notre point de vue, le témoignage de Diogène Laërce a un tout autre intérêt puisqu'il révèle que pour Diogène Laërce, la prise de note constituait une utilisation légitime de l'écriture, de sorte que de son point de vue cette représentation de Xénophon prenant des notes était vraisemblable.

<sup>149</sup> Diogène Laërce, II, 122. La même remarque s'applique que dans le cas de Xénophon.

<sup>150</sup> *Banquet* 173b, où Socrate valide le discours qu'Apollodore tient d'Aristodème ; *Théétète* 143a, où Euclide vérifie auprès de Socrate qu'il a correctement noté la conversation.

avoir rédigés (συγγράψαι). Mais tout ce que j'ai entendu de cet homme, tandis qu'il parlait, je me suis efforcé de le transcrire (ταῦτα αὐτὰ ἐπειράθην) autant que possible avec ses propres termes (αὐτοῖς ὀνόμασιν), afin de garder soigneusement pour moi (ἐμαυτῷ διαφυλάξαι) en vue de l'avenir la mémoire (ὑπομνήματα) de sa pensée et de son franc-parler<sup>151</sup>.

Ce texte ne semble pas être mis en doute par les éditeurs, et semble même servir à justifier la confiance que l'on a placée jusqu'à maintenant dans l'exactitude du témoignage d'Arrien, qui est parvenu à s'effacer des *Entretiens* au point que l'ouvrage est le plus souvent publié, de nos jours, sous le nom d'Épictète<sup>152</sup>. Il semble bien qu'Arrien ait ainsi réussi son pari et qu'on l'ait pris au pied de la lettre, surtout qu'il est le seul à avoir laissé ce type de témoignage<sup>153</sup>. Arrien se présente comme une sorte de Xénophon qui n'aurait pas eu de concurrents pour écrire à propos de Socrate<sup>154</sup>.

On trouve une conception de l'écrit comme source de mémoire similaire chez Diogène Laërce, qui rapporte que Platon souhaitait perpétuer sa propre mémoire par ses écrits<sup>155</sup>. Autrement dit, l'écrit en tant qu'aide-mémoire sert bel et bien à se rappeler de ce qu'on connaît déjà, mais cette connaissance comporte deux volets : l'un concerne le fond, l'autre la forme, et l'aide-mémoire doit, pour être valable, rendre compte des deux à la fois. L'écrit peut en ce sens servir à la conservation et à la transmission de la doctrine philosophique et du souvenir de celui qui la défend.

Nous avons déjà vu que les Anciens considéraient que l'utilisation de l'écrit comme d'un aide-mémoire était légitime et la défendaient d'un point de vue théorique, à condition que l'aide-mémoire ne vienne pas se substituer à la mémoire

---

<sup>151</sup> Arrien, *Lettre à Lucius Gellus*, trad. Souilhé.

<sup>152</sup> Voir l'introduction de Souilhé aux *Entretiens* (p.X-XVII), d'ailleurs publiés dans la collection Budé — comme dans le *TLG* — sous le nom d'Épictète !

<sup>153</sup> Voir Souilhé 1962, p.IX.

<sup>154</sup> La ressemblance avec Xénophon est patente et Souilhé (1962) la souligne à juste titre dans son introduction aux *Entretiens*.

<sup>155</sup> Diogène Laërce, III, 40.

véritable et ne serve pas à des sujets trop sérieux. Par exemple, le prologue du *Charmide* montre Charmide prêt à prendre en note une incantation destinée à mettre fin aux maux de tête, sous la dictée de Socrate (« Ἀπογράφομαι τοίνυν, ἔφη, παρὰ σοῦ τὴν ἐπωδήν<sup>156</sup> »). Sans doute ne finit-il jamais par obtenir la fameuse incantation ; surtout que Socrate affirme plus tard qu'il s'agit d'un discours sur la sagesse<sup>157</sup>. Il n'en reste pas moins que Platon montre ici l'utilisation de l'écriture comme aide-mémoire, par le biais de cette prise de notes. De plus, certains commentateurs sont d'avis que cette incantation correspondrait à l'ensemble du dialogue et des réfutations qui suivent<sup>158</sup>, de sorte que l'on peut penser que Charmide songe à prendre en note l'ensemble du dialogue.

Il semblerait ainsi que l'aide-mémoire ne soit pas simplement cantonné à des notes griffonnées à l'usage exclusif de leur auteur. Au contraire, celui-ci paraît s'affirmer comme l'expression de l'exactitude du souvenir. Le meilleur exemple de cet usage extensif de l'aide-mémoire est sans doute l'incipit du *Théétète*<sup>159</sup>, où l'aide-mémoire pris en note par Euclide est corrigé et rectifié à l'aide de Socrate jusqu'à ce qu'il rende compte parfaitement du souvenir du dialogue, ce qui correspond à notre interprétation du prologue du *Charmide*. Par ailleurs, de telles notes sont susceptibles de survivre à leur auteur, et bien que celui-ci s'en défende à l'occasion<sup>160</sup>, elles sont implicitement destinées à la postérité<sup>161</sup>. Le récit du souvenir, après avoir été écrit, peut être partagé avec d'autres personnes soigneusement choisies, comme dans le cas qui nous occupe, ou alors publié, volontairement ou non, comme c'est le cas des *Entretiens* d'Arrien.

---

<sup>156</sup> 155e-156a.

<sup>157</sup> 157a-c.

<sup>158</sup> Voir la traduction de Dorion, n. 37.

<sup>159</sup> 143a-c.

<sup>160</sup> C'est le cas notamment d'Arrien dans la *Lettre à Lucius Gellus*.

<sup>161</sup> C'est ce qu'affirme Platon dans le *Phèdre*, 276d ; on peut bien sûr penser ici à une postérité intellectuelle. Hors du corpus philosophique, on trouve cela de manière explicite chez Artémidore, dans la lettre à Cassius Maximus, qui semble constituer la dédicace de l'*Onirocritique*.

Ce dernier cas est particulièrement intéressant si l'on considère le soin avec lequel Arrien se défend d'avoir écrit lui-même l'ouvrage. Il n'y a aucune forme d'appropriation du discours dans les *Entretiens*, et Arrien se défend d'en être l'auteur, n'en ayant été, à ses dires, que le « transcripteur ». L'ouvrage fait alors figure d'enregistrement du maître, au mieux des possibilités techniques de l'époque, et Arrien rend compte à la fois de la pensée (*διανοία*) et de la manière de parler (*παρηρησία*) d'Épictète, au risque de passer pour un écrivain médiocre. Épictète est alors considéré comme le véritable auteur du texte, c'est-à-dire celui auquel s'attache la valeur de l'écrit. Arrien ne peut jouer ce rôle, puisqu'il se présente comme le subordonné d'Épictète : celui qui cherche à mieux comprendre le texte ne peut s'adresser à lui. Entre Épictète et Arrien, c'est Épictète qui possède une aura prestigieuse. On retrouve ce même souci de « tout » prendre en note dans la tradition doxographique, à propos de Cléanthe<sup>162</sup>.

On peut penser que, de la même manière, les différents dialogues socratiques, que ce soit ceux de Xénophon, de Platon — surtout les dialogues de jeunesse —, ou d'Eschine de Sphettos, semblent de la même manière se situer à la jonction de ces fonctions de l'écriture que Florence Dupont nomme « inscription » — qui désigne l'écriture « qui sert à faire parler des choses muettes<sup>163</sup> » — et « transcription<sup>164</sup> » — qui sert à enregistrer et conserver des paroles<sup>165</sup>. En effet, même si le discours socratique est recontextualisé et que les disciples se le réapproprient, il n'en reste pas moins que le genre du dialogue socratique fait précisément de Socrate le sujet de l'énonciation, dans une visée apologétique qui perpétue la mémoire de celui qui n'est plus. Dans le cas d'Arrien, si l'appropriation du discours d'Épictète est pratiquement invisible, c'est surtout parce que nous ne possédons pas au sujet de ce dernier les écrits de plusieurs

---

<sup>162</sup> Diogène Laërce, VII, 174.

<sup>163</sup> Dupont 1994, p.11.

<sup>164</sup> Dupont 1994, p.79.

<sup>165</sup> Dupont 1994, p.11.

témoins différents comme c'est le cas pour Socrate. Il ne paraît donc pas nécessaire de voir davantage les *Entretiens* comme une « inscription » que les dialogues socratiques, malgré le fait qu'il y prétende. En ce sens, la distinction établie par Florence Dupont paraît ténue dans de tels contextes où le témoignage est imprégné d'un devoir de mémoire, car l'auteur montre une certaine volonté d'éviter de s'approprier le discours qui est instructive en elle-même, même s'il est difficile de savoir à quel point elle est effective.

Par ailleurs, il n'est pas dans la nature intrinsèque de l'aide-mémoire de rendre compte de manière précise du ton et du style du discours. On sait que certains de ces aide-mémoire de l'Antiquité, les catalogues de philosophes, ne pouvaient être utiles qu'à ceux qui avaient déjà une certaine connaissance de la philosophie<sup>166</sup>; aux yeux de Sénèque, de tels aide-mémoire sont indispensables à ceux qui possèdent le savoir<sup>167</sup>. Les notes peuvent servir à en retenir les grandes lignes, à éviter qu'un aspect du discours tombe dans l'oubli, mais on ne leur demande pas forcément de répéter intégralement le discours. Ce caractère de l'écrit est bien illustré dans le *Lélius*, alors que Cicéron rapporte avoir mémorisé les discours de Scévola<sup>168</sup>, et tout particulièrement la *substance* du récit des réflexions de Lélius sur l'amitié<sup>169</sup>. Un résumé peut suffire à faciliter le travail de la mémoire<sup>170</sup>, et on peut également vouloir en noter seulement les extraits qui présentent le plus d'intérêt<sup>171</sup>, ce qui rend l'aide-mémoire difficilement utilisable pour un tiers, à moins qu'il n'ait été fait expressément à son intention ou qu'il partage avec son auteur toutes les connaissances nécessaires pour le comprendre. C'est d'ailleurs la concision inhérente à la prise de notes, jumelée à son caractère

---

<sup>166</sup> *Lettres à Lucilius*, 39, 2.

<sup>167</sup> 39, 1.

<sup>168</sup> I, 1.

<sup>169</sup> I, 3. « *Eius disputationis sententias memoriae mandavi, quas hoc libro eui arbitrato meo.* »

<sup>170</sup> Diogène Laërce, VI, 31.

<sup>171</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, préface.

personnel, qui rend si difficile la lecture des traités d'Aristote : comment savoir ce que l'auteur n'a pas jugé nécessaire de prendre en note ?

Ainsi, la prise de notes en vue d'un aide-mémoire apparaît comme une pratique impossible pour celui qui ne possède pas la connaissance préalablement à la mise à l'écrit. Pour pouvoir écrire, il faut d'abord connaître ce que l'on souhaite noter. Marinus rapporte que Proclus « mettait au net (ἀπογραφόμενος) sous forme résumée (συνοπτικῶς) et en usant de critique (μετ' ἐπικρίσεως<sup>172</sup>) les leçons qu'il avait entendues (τὰ λεγόμενα)<sup>173</sup> », ce qui signifie que les notes ne servent pas à apprendre mais découlent plutôt du processus d'apprentissage. Un peu plus loin dans le même passage, les ouvrages composés par Proclus, parmi lesquels son *Commentaire sur le Timée*, sont d'ailleurs appelés aide-mémoires (ὕπομνήματα)<sup>174</sup>. Chez Xénophon, on trouve la trace de cette conception de l'écriture selon laquelle la connaissance lui est préalable, lorsque Socrate suggère à Glaucon, à défaut de pouvoir les lui citer de mémoire, de lui apporter ce qu'il aurait écrit sur les forces militaires de la cité. Glaucon doit alors admettre qu'il n'a rien écrit non plus à ce propos, ce qui sous-entend qu'il ne possède pas une telle connaissance, d'aucune façon<sup>175</sup>. Xénophon admet ainsi que l'on puisse prendre en note des informations et avoir besoin du support écrit pour pouvoir en faire usage ; ainsi, un personnage de la *Cyropédie* promet de partager les bons mots qu'il a écrits avec celui qui deviendra son gendre<sup>176</sup>. On retrouve la même idée dans un dialogue de Plutarque, alors qu'un personnage demande à son interlocuteur de lui rapporter un dialogue, qu'il l'ait « couché par écrit ou [...] gravé en [sa] mémoire

---

<sup>172</sup> Ce terme mérite d'être souligné, car il désigne le choix que fait l'exégète parmi les différentes solutions qui s'offrent à lui pour résoudre un problème, comme le soulignent Saffrey et Segonds dans leur note sur ce passage.

<sup>173</sup> Marinus, *Proclus ou du bonheur*, 13, 10-13, trad. Saffrey et Segonds.

<sup>174</sup> 13, 17.

<sup>175</sup> *Mémorables*, III, 6, 9.

<sup>176</sup> VIII, 4, 5.

à force de questions souvent posées à [son] père (εἶτε γραψάμενος εἶτε καταμνημονεύσας)<sup>177</sup> ».

La prise de notes semble également gagner en popularité avec le temps, car on trouve chez des philosophes plus tardifs des exhortations à l'écriture. Sénèque semble admettre qu'il est possible que l'on oublie ce que l'on a soi-même écrit et écrit par conséquent à Lucilius:

Souffre qu'à cet endroit je cite un de tes vers, non sans t'avoir engagé à reconnaître que tu écrivais ceci moins encore pour les autres que pour toi. S'il est honteux de dire une chose et d'en penser une autre, combien ne l'est-il pas plus d'écrire autrement qu'on ne pense ? [...] Relis-toi plutôt que de lire ma lettre (*Malo te legas quam epistulam meam*)<sup>178</sup>.

Beaucoup plus tardivement, chez Damascius, la prise de notes de cours permet à l'auditeur de constater que le professeur renouvelle son enseignement, puisqu'il ne trouve rien de commun entre deux commentaires du même dialogue<sup>179</sup>.

On remarquera que de manière générale, les qualités attribuées à l'aide-mémoire dans la tradition philosophique semblent se confondre avec les règles de la composition orale. On essaie dans la mesure du possible de rendre compte adéquatement de la structure de l'argumentation et du style général de l'œuvre, sans pour autant faire intervenir une « textualisation », ou une fixation mot à mot du discours. Cependant, une certaine appropriation du discours fait en sorte que, comme c'est le cas de façon évidente dans les dialogues socratiques à cause du grand nombre de témoins, l'auteur y introduit un discours qui lui est propre. Ce phénomène se produit de manière nettement plus marquée en ce qui concerne l'écriture que dans le cas de la composition orale où la créativité joue un rôle plutôt limité, et qui s'exprime surtout dans la relation entre le conteur et l'auditoire.

<sup>177</sup> *Dialogue sur l'amour*, 748e, trad. Gotteland et Oudot.

<sup>178</sup> 24, 19 et 21, trad. Noblot.

<sup>179</sup> *Vie du philosophe Isidore*, dans Photius, *Bibliothèque*, 242, 338b-339a.

### 5.2.3. *Les écrits sont destinés à ceux qui savent déjà.*

Il résulte de cette utilisation de l'écriture comme aide-mémoire la conception selon laquelle les écrits d'un auteur sont destinés à ceux qui savent déjà. Autrement dit, même quand l'aide-mémoire est destiné à un autre que l'auteur, il conserve sa nature d'aide-mémoire suivant laquelle une connaissance préalable est nécessaire à son bon usage. Selon Plotin, c'est ainsi que les écrits des philosophes sont destinés à ceux qui savent déjà, ce qui montre que les pratiques de l'écriture et de la lecture se présentent de manière similaire à ce point de vue : autant, comme nous l'avons vu, la lecture peut s'avérer utile au savant, mais pas au néophyte, autant les philosophes, quant ils écrivent, destinent leurs ouvrages aux savants et n'ont donc pas le souci, voire la volonté d'être compréhensibles aux néophytes.

En ce sens, Plotin déplore que les ouvrages des philosophes soient difficiles à comprendre :

Nous ne les comprenons pas sans doute parce qu'ils ne font pas connaître dans leurs écrits ce qu'il est (*scil.* le temps), s'il est ce qui mesure ou bien celui qui est mesuré, et qu'ils écrivent comme pour des gens au courant qui ont suivi leurs leçons (Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ συνιέναι ἡμᾶς, ὅτι τί ὄν εἴτε μετροῦν εἴτε μετρούμενον οὐκ ἐδήλουν διὰ τῶν συγγραμμάτων ὡς εἰδόσι καὶ ἠκροαμένοις αὐτῶν γράφοντες)<sup>180</sup>.

Il est possible que cette conception de l'écriture philosophique explique l'importance pour Plotin du commentaire textuel qui occupe une place significative dans ses traités<sup>181</sup>. Elle ne suppose pas pour autant que l'on peut faire appel à des notions extra-textuelles pour comprendre les doctrines philosophiques, puisque le commentaire doit respecter la lettre du texte<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> III, 7, 13, 15-18, trad. Bréhier.

<sup>181</sup> Tous les traités des *Ennéades* pourraient illustrer cette question puisque l'exégèse occupe une place centrale dans l'enseignement de Plotin ; voir Goulet-Cazé 1982, p.266 *sq.*

<sup>182</sup> III, 9, 1, 10-15.

Un autre exemple de cet usage spécifique de l'écriture est l'adresse d'Alexandre d'Aphrodise à ses destinataires, Sévère et Antonin, dans le traité *Du Destin*. En effet, l'auteur destine son livre à des hommes qui aiment et honorent la philosophie — ce ne sont donc pas des néophytes — et s'engage à répondre aux questions qu'ils lui soumettront par écrit, ne laissant pas ainsi son ouvrage orphelin<sup>183</sup>.

Par ailleurs, du moment que les écrits sont destinés à ceux qui savent déjà, il n'est pas nécessaire qu'ils soient parfaitement limpides, puisque les ambiguïtés textuelles en garantissent le secret. C'était, comme le rapporte Plutarque, le cas des écrits acroamatiques d'Aristote, comme en témoigne le traité de métaphysique, inutile à ceux qui n'ont pas été initiés :

Apparemment Alexandre ne reçut pas seulement un enseignement moral et politique, mais il eut part aussi aux enseignements secrets, plus profonds, auxquels les spécialistes donnaient le nom d'« acroamatiques » et d'« époptiques » et qu'ils ne divulguaient pas à la foule. Alors qu'Alexandre était déjà passé en Asie, il apprit qu'Aristote avait publié certains traités dans des livres consacrés à ces sujets. Il lui écrivit au nom de la philosophie avec franchise un lettre dont on a gardé copie : « Alexandre à Aristote salut ! Tu as eu tort de publier tes enseignements acroamatiques. Car en quoi différons-nous des autres hommes si tous peuvent avoir part aux enseignements qui nous ont formé ? Pour ma part, je préférerais l'emporter par la connaissance des plus grands biens plutôt que par la puissance. Porte-toi bien. » Pour consoler cette ambition jalouse, Aristote se défend en disant que ces écrits ont été publiés sans l'être vraiment. Et en vérité son traité de métaphysique, dépourvu de toute utilité pour qui souhaite enseigner ou s'instruire, a été écrit comme un aide-mémoire pour des gens qui avaient déjà reçu une formation<sup>184</sup>.

Dans une autre perspective, on remarque que le destinataire de l'écrit n'est pas indifférent. Si Plutarque, par exemple, avoue avoir d'abord rédigé ses *Vies* pour autrui, il finit par poursuivre son ouvrage plutôt pour lui-même, parce que la

<sup>183</sup> *Du Destin*, I, 165.10-13; voir *supra*, p.148.

<sup>184</sup> Plutarque, *Alexandre*, VII, 5-9 = Fr. 662 Rose, trad. Ozanam. Il pourrait être tentant de voir dans ce passage l'influence du platonisme, mêlé d'une tentative d'explication de la difficulté à lire les traités d'Aristote, de sorte que ce témoignage perdrait un peu de sa valeur.

rédaction de biographies lui permet de nouer des liens amicaux avec les grands personnages dont il rapporte les hauts faits et le caractère. L'ouvrage, s'il n'a pas une fonction d'aide-mémoire, devient alors un outil d'introspection, puisque Plutarque se sert alors de ses sujets comme modèles de vertu<sup>185</sup>.

#### 5.2.4. *Les usages spécifiques de l'écriture.*

Comme nous l'avons vu, l'écriture présente certaines caractéristiques qui lui permettent d'être utilisée de manière spécifique dans des rôles que l'oralité ne peut remplir. C'est le cas pour la publication de documents d'intérêt général, tels que les lois ou les décisions politiques. On retrouve également dans les ouvrages philosophiques et la tradition doxographique ancienne la description de certaines pratiques de l'écriture qui sont propres à cette technologie, que sont les listes, les classifications et la hiérarchisation d'éléments pris hors de leur contexte.

##### 5.2.4.1. *Démonstrations et classifications.*

On remarque chez plusieurs philosophes de l'Antiquité l'utilisation de l'écriture à des fins de démonstrations. Pour plusieurs commentateurs, Aristote employait souvent le terme *γράφειν* au sens de prouver, ce qui montre bien la relation entre la figure que l'on trace et la preuve<sup>186</sup>. Jamblique rapporte que Pythagore faisait ainsi des démonstrations d'arithmétique et de géométrie sur une

---

<sup>185</sup> *Timoléon*, préface, 1-3.

<sup>186</sup> Cambiano 1992, p.255 et Heath, 1949, p.76-78. Heath insiste sur la nécessité de comprendre en ce sens *γράφειν* et de comprendre, par conséquent, *ψευδογραφεῖν* au sens d'une fausse preuve géométrique. Comme le remarque Dorion, si le savant se laisse tromper, ce n'est pas seulement par la figure fausse, mais aussi et surtout par le raisonnement faux qui en découle, car le terme s'applique parfois à des raisonnements qui ne sont pas basés sur des démonstrations géométriques. Voir le commentaire de Dorion (1995) aux *Réfutations Sophistiques* 11, 171b13 (p.281) et 171b34 (p.288). Brunschwig, par exemple, traduit *ὁ ψευδογραφῶν* par « celui qui raisonne sur des figures fausses » (*Topiques*, I, 1, 101a10). Ross comprend également le terme *διαγράμμα* au sens de preuve mathématique, dans son commentaire aux *Premiers Analytiques*, I, 24, 41b14, et Bodéüs le traduit par « proposition géométrique » dans les *Catégories* 12, 14a39-14b1.

tablette, démonstrations qu'il distingue de la représentation des figures de géométrie<sup>187</sup>. Par exemple, on trouve dans le dernier livre des *Mémorables* de Xénophon un exemple de classification qui montre les possibilités qu'ouvre l'usage de l'écriture pour l'apprentissage. Socrate, qui interroge Euthydème sur ce qu'est la justice, lui propose de placer dans un tableau les actions justes et les actions injustes :

« Crois-tu donc, dit Euthydèmos, que je ne puisse t'énumérer les oeuvres de la justice ? Je pourrais même, par Zeus, t'énumérer celles de l'injustice ; car on a chaque jour mille occasions d'en voir et d'en entendre parler. — Eh bien, veux-tu, dit Socrate, que nous écrivions ici un delta, là un alpha, puis que nous placions sous le delta tout ce qui nous paraîtra une oeuvre de la justice, et sous l'alpha ce qui nous paraîtra une oeuvre de l'injustice ? — Si tu crois que nous avons besoin de cela, dit-il, fais-le. » Alors Socrate, ayant écrit les lettres comme il l'avait proposé, reprit : « Est-ce que le mensonge n'existe pas chez les hommes ? — Assurément si, répondit Euthydèmos. — Alors, de quel côté le placerons-nous ? demanda Socrate. — Evidemment, répondit-il, du côté de l'injustice. — Est-ce que, dit Socrate, la tromperie n'y existe pas aussi ? — Bien sûr, dit-il. — Alors, de quel côté faut-il la mettre ? — Evidemment aussi, dit-il, du côté de l'injustice. — Et la malfaisance ? — Elle aussi, dit-il. — Et la vente des hommes libres ? — Elle aussi, dit-il. — Et du côté de la justice, Euthydèmos, nous ne mettrons rien de tout cela ? — Cela serait étrange, dit-il. — Supposons maintenant qu'un homme qui a été élu général asservisse une cité injuste et ennemie, dirons-nous qu'il est injuste ? — Non certes, dit-il. — Ne dirons-nous pas au contraire qu'il n'a rien fait que de juste ? — Assurément dit-il. — Et s'il trompe les ennemis à la guerre ? — Cela aussi est juste, dit-il. — Et s'il dérobe et ravit leurs biens, ses actes ne seront-ils pas justes ? — Certainement si, dit-il ; mais j'ai cru d'abord que tes questions ne regardaient que les amis. — Maintenant, reprit Socrate, tout ce que nous avons attribué à l'injustice, ne faudrait-il pas aussi l'attribuer à la justice ? — Il me le semble, dit-il. — Alors veux-tu, demanda Socrate, qu'après avoir ainsi placé ces actions, nous révisions notre classification et que nous disions que des actions comme celles-là sont justes à l'égard des ennemis et injustes à l'égard des amis, et qu'il faut avec ceux-ci se comporter avec la plus grande droiture possible. — C'est tout à fait mon avis, dit Euthydèmos. — Maintenant, reprit Socrate, supposons qu'un général, voyant son armée découragée, lui fasse accroire qu'il va recevoir des renforts et que, par

---

<sup>187</sup> *Vie de Pythagore*, 22.

ce mensonge, il relève le courage de ses soldats, de quel côté mettrons-nous cette tromperie ? — À mon avis, dit-il, du côté de la justice. — Supposons encore qu'un enfant ait besoin d'un remède et qu'il refuse de le prendre, qu'ensuite son père le trompe en lui donnant ce remède comme un aliment et que, par ce mensonge, il lui rende la santé, où placerons-nous aussi cette tromperie ? — À la même place, il me semble, répondit le jeune homme. — Et si, voyant un ami désespéré et craignant qu'il ne se suicide, on lui dérobe ou lui arrache, soit une épée, soit n'importe quelle arme, de quel côté faut-il placer encore cette action ? — Celle-là, aussi, dit-il, il faut, par Zeus, la mettre du côté de la justice. — C'est-à-dire, d'après toi, que, même avec des amis, la droiture n'est pas toujours obligatoire ? — Non, par Zeus, elle ne l'est pas et je rétracte ce que j'ai dit, si cela m'est permis. — Il vaut certainement mieux, répartit Socrate, en prendre la permission que de faire une classification fautive. Mais parmi ceux qui trompent leurs amis par des supercheries nuisibles, car je ne veux pas laisser ce point sans l'examiner, lequel est le plus injuste, de celui qui le fait volontairement ou de celui qui le fait involontairement ? — Ah ! Socrate, je n'ai plus confiance en mes réponses ; car tout ce que j'ai dit avant me paraît à présent tout différent de ce que je croyais d'abord<sup>188</sup>.

À l'oral, de telles contradictions auraient pu passer inaperçues, mais à l'écrit, elles deviennent évidentes, car il est absurde que le même élément se retrouve dans les deux colonnes. Socrate peut alors démontrer à Euthydème qu'il est incapable d'énumérer les actes de la justice et donc, *a fortiori*, qu'il est incapable de la définir, l'impossibilité dans laquelle il se trouve à distinguer les actions justes des actions injustes en faisant foi. Il semble curieux que le fait de se dédire et de pouvoir rectifier son propre discours, qui est l'une des caractéristiques des technologies orales, soit ici perçu comme un signe d'ignorance ; cependant, il ne faut pas perdre de vue que ce passage est un exemple de dialectique didactique où l'une des fins de Socrate est de démontrer à Euthydème son ignorance, fin qui serait difficile à atteindre s'il était possible pour Euthydème de constamment modifier ses affirmations. Xénophon montre donc dans ce passage à la fois l'utilité de l'écriture pour réfuter Euthydème, et les limites des listes écrites pour définir ce qu'est la justice, puisque, comme le constate Johnson, les listes en viennent à se

---

<sup>188</sup> IV, 2, 12-19, trad. Chambry.

contredire et ne sont pas suffisamment précises<sup>189</sup>. La concession faite aux technologies écrites dans ce passage est donc réelle, mais limitée : elles peuvent bien servir d'outil didactique, mais la liste présuppose néanmoins la connaissance préalable des catégories utilisées pour la classification.

Or, la recherche récente en anthropologie a montré que dans les sociétés sans écriture, les listes sont très rares, lorsqu'elles ne sont pas pratiquement inexistantes<sup>190</sup>. La liste est l'un des premiers endroits où s'exerce la rectification que permet l'écriture par la confrontation systématique de différentes affirmations, ce qui apparaît de manière particulièrement évidente dans ce passage. Cela ne signifie pas qu'il est impossible, à l'oral, d'établir des relations logiques entre des éléments similaires, mais plutôt que l'écriture favorise de telles opérations intellectuelles<sup>191</sup>, car elle rend les contradictions internes de la liste plus faciles à discerner, et de telles contradictions deviennent encore plus évidentes lorsqu'elles apparaissent dans des listes ou des classifications. La liste permet ainsi de vérifier un savoir qui lui préexiste, mais pas d'en créer un nouveau.

On pourrait prétendre que ce n'est pas l'écriture mais bien l'usage des représentations graphiques en général qui est essentiel ici, en invoquant d'autres démonstrations reposant sur des dessins et ne supposant pas l'écriture au sens strict, telles que l'analogie de la ligne dans la *République*<sup>192</sup>. Le mérite de l'écriture est cependant plus grand, car celle-ci permet de mettre au jour les contradictions, alors que les dessins permettent seulement d'illustrer un propos pour le rendre plus compréhensible au lecteur ou à l'auditeur, et d'établir des similarités entre des éléments qui sont autrement vus comme étant essentiellement

---

<sup>189</sup> Johnson 2005, p.53.

<sup>190</sup> Stubbs 1980, p.35 ; Goody 1979, p.186-187 et 191. Comme nous l'avons déjà mentionné, on peut penser au catalogue des vaisseaux dans l'*Illiade*, II, 461-879, qui conserve toutefois une structure narrative, tout comme les généalogies de la Genèse. Voir Ong 2002, p.97-98 et 122-123.

<sup>191</sup> Veyne 1983, p.17-23 ; Zajko 1995, p.21-22 ; Goody 2007, p.207 ; et 1979, p.105-106.

<sup>192</sup> VI, 509d-511a.

différents : par exemple l'homme et le cheval, qui appartiennent tous deux à la catégorie des vivants.

Par ailleurs, on remarque que plus les philosophes écrivent, plus leur goût pour la classification semble présent. Rappelons que dans la littérature récente, on attribue le développement de la pensée abstraite à l'usage de l'écriture, et notamment des listes et des classifications : si l'on peut par exemple trouver l'intrus dans une liste quelconque, c'est parce que l'on est parvenu à définir de manière abstraite ce que l'on cherche à classer, par exemple des matériaux comme du bois ou de la pierre par rapport à des outils comme un marteau ou une scie, qui seraient autrement considérés ensemble, comme des éléments d'une même narration, par exemple la construction d'une maison. La classification est donc intimement liée à la capacité de définir le monde.

Dans la philosophie antique, cette relation entre l'usage de l'écrit, la classification et la capacité d'abstraction semble s'exprimer d'abord timidement dans le cas de la méthode par division qu'emploie Platon dans ses dialogues de *vieillesse* afin de parvenir à une définition. Par exemple, dans le *Sophiste*, la sophistique est définie comme

la chasse qui consiste dans la technique de l'appropriation, de la capture, de la chasse aux animaux qui marchent et qui sont apprivoisés, aux hommes, aux particuliers, pour un salaire et avec l'apparence de l'éducation, qui s'exerce à l'égard des jeunes riches et de bonne réputation<sup>193</sup>.

Chacun des éléments est ici conçu de manière abstraite, sans quoi la similitude entre la sophistique et la chasse n'apparaîtrait pas, et est divisé en deux parties dont on approfondit l'une et laisse de côté l'autre afin de préciser l'élément que l'on cherche à définir. Il ne s'agit pas d'une véritable classification, car on peut très bien, par exemple, scinder les animaux en « terrestres » et « aquatiques », puis entre « dotés de pieds » et « sans pieds », sans que ces catégories soient mutuellement exclusives, de sorte qu'il ne s'agit pas là d'une taxinomie digne de

---

<sup>193</sup> 223b, trad. Cordero.

ce nom<sup>194</sup>. Certains commentateurs croient que ces dichotomies seraient tributaires de l'écriture, ou du moins facilitées par l'usage des technologies écrites<sup>195</sup>. Nous ne savons pas si ces dichotomies étaient faites à l'écrit ; dans le fragment d'Épicrate que nous possédons et qui décrit les élèves de l'Académie faisant des dichotomies, ceux-ci ne semblent pas avoir recours à l'écriture<sup>196</sup>. En revanche, Aristote, dans les *Parties des animaux*, traite de dichotomies écrites (αἰ γεγραμμένοι διαίρεσεις) et l'on s'entend généralement pour dire qu'il pense ici à Speusippe<sup>197</sup>. De plus, le vocabulaire employé par Platon dans ces dichotomies semble devoir faire référence à l'écrit, ou à tout le moins à une représentation graphique : dans le *Politique*, la méthode est décrite comme un « procédé [qui

<sup>194</sup> El Murr (à paraître). À propos des catégories mutuellement exclusives comme critère d'une taxinomie digne de ce nom, voir *supra*, p.18.

<sup>195</sup> Par exemple, pour Vuillemin (1998-1999), ces dichotomies sont inspirés par les modèles mathématiques grâce auxquels les anciens tentent de résoudre le problème des nombres irrationnels, ce qui sous-entendrait une relation étroite avec l'usage de l'écriture.

<sup>196</sup> Epicrate, fragment 11 Koch = 10 Kassel-Austin :

« Que font Platon, Speusippe et Ménédème ?

À quoi présentement passent-ils leur temps ?

Que souci, quel problème occupe leurs recherches ?

Dis-moi cela du fond de ta sagesse, si tu en sais quelque chose, par la terre...

B. Mais je peux en parler avec exactitude, car, aux Panathénées, j'ai vu un troupeau de jeunes garçons dans les jardins de l'Académie, et j'ai ouï des choses ineffables, effarantes. Ils définissent, en effet, les êtres de la nature, distinguaient les animaux d'après leur genre de vie, les arbres d'après leur nature, les légumes d'après leurs familles. Et, parmi ceux-ci, c'est la citrouille qu'ils examinaient, cherchant de quelle famille elle est.

A. Et qu'ont-ils bien pu définir ? dans quelle famille rangeaient-ils cette plante ? Explique, si tu sais.

B. Tout d'abord, tous ensemble sans souffler mot, ils la considèrent et, penchés sur elle, songèrent assez longtemps. Puis soudain, alors que, toujours penchés, les jeunes garçons poursuivaient leur recherche, « C'est un légume rond », dit l'un. « Une herbe », l'autre. « Un arbre », le troisième. Oyant cela, un médecin venu de la terre sicilienne, leur pète et rie au nez, en disant qu'ils déraisonnent.

A. Quelle terrible colère ils durent prendre, et crier qu'on les insulte, car, faire cela en compagnie, c'est inconvenant !

B. Nos jeunes gars n'y prirent même pas garde, et Platon, qui était là, en toute suavité, sans une ombre d'humeur, leur donna l'ordre de recommencer l'examen de la citrouille et de déterminer à quelle famille elle appartient. Eux, alors, de diviser. » (Trad. Diès)

<sup>197</sup> 642b10-11. Voir El Murr (à paraître)

prescrit] autant que possible de couper par le milieu (μεσοτομῆν)<sup>198</sup> », et d'autres renvois à une représentation graphique de la division apparaissent çà et là dans le *Politique* et le *Sophiste*<sup>199</sup>. En revanche, la division en deux reste assez facile à suivre pour l'interlocuteur à l'intérieur du dialogue, ce qui ne serait pas le cas si les catégories en venaient à se multiplier. Par ailleurs, le caractère arbitraire des critères de coupe que l'on retrouve dans ces dialogues montre bien que contrairement à ce que prétend l'Étranger, celui qui mène une enquête ne découvre rien, et ne démontre rien non plus, puisqu'il connaît à l'avance le chemin qu'il suivra<sup>200</sup>.

On note aussi la présence dans le corpus attribué à Platon d'un texte qui repose sur la classification — plutôt que la méthode par division ou la définition —, le dialogue *Sur le juste*, qui est assez similaire au passage des *Mémorables* où Xénophon montre Socrate et Euthydème tâchant de classer les actions justes et injustes, à cette différence près que les personnages ne font pas usage de l'écriture.

Cet usage de procédés propres à l'écriture est plus présent et plus certain chez Aristote, qui, comme nous l'avons vu précédemment, invite ses élèves à prendre des notes et à faire des listes<sup>201</sup>. Dans le cas des *Catégories*, la classification en catégories est doublée d'une hiérarchisation des sens du verbe être, qui lui permet de placer la substance au-dessus des autres catégories, la substance première au-dessus de la substance seconde, de l'espèce et du genre. On sait par ailleurs qu'Aristote était reconnu pour faire des listes, et ce, même à l'extérieur de cercles philosophiques puisqu'avec son neveu Callisthène, il fut

---

<sup>198</sup> 265a, trad. Brisson et Pradeau.

<sup>199</sup> Platon parle ainsi des parties supérieures et inférieures de la division, par exemple τὸ κάτωθεν (*Sophiste*, 221b) ; il est question de découper par moitiés dans le *Politique* (262b), etc.

<sup>200</sup> El Murr (à paraître).

<sup>201</sup> Voir *supra*, p.162.

honoré à Delphes pour avoir fait la liste des vainqueurs aux Jeux Pythiques<sup>202</sup>. On retrouve également un passage fort instructif témoignant de l'usage qu'Aristote faisait des listes dans l'*Éthique à Eudème*, et qui mérite un examen approfondi. En effet, le livre II de l'*Éthique à Eudème*, qui porte sur les vertus, utilise des listes pour montrer que la vertu correspond à une médiété. Deux colonnes du tableau désignent les deux extrêmes entre lesquels se situe chacune des vertus ; la troisième, possiblement interpolée<sup>203</sup>, indique les vertus. Le passage se présente comme suit :

|                          |                            |                                   |
|--------------------------|----------------------------|-----------------------------------|
| Irascibilité (ὀργιλότης) | Impassibilité (ἀναλγησία)  | Douceur (πραότης)                 |
| Témérité (θρασύτης)      | Lâcheté (δειλία)           | Courage (ἀνδρεία)                 |
| Impudence (ἀναισχυντία)  | Embarras (κατάπληξις)      | Pudeur (αἰδώς)                    |
| Intempérance (ἀκολασία)  | Insensibilité (ἀναισθησία) | Tempérance (σωφροσύνη)            |
| Haine (envie) (φθόνος)   | Anonyme (ἀνόνημον)         | Indignation vertueuse (νέμεσις)   |
| Gain (κέρδος)            | Perte (ζημία)              | Le juste (δίκαιον)                |
| Prodigalité (ἀσωτία)     | Illibéralité (ἀνελευθερία) | Libéralité (ἐλευθεριότης)         |
| Fanfaronnade (ἀλαζονεία) | Dissimulation (εἰρωνεία)   | Vérité (ἀλήθεια)                  |
| Flatterie κολακεία       | Hostilité (ἀπέχθεια)       | Amitié (φιλία)                    |
| Complaisance (ἀρέσκεια)  | Égoïsme (αὐθάδεια)         | Dignité (σεμνότης)                |
| Mollesse (τρυφερότης)    | Grossièreté (κακοπάθεια)   | Endurance (καρτερία)              |
| Vanité (χαυνότης)        | Pusillanimité (μικροψυχία) | Magnanimité (μεγαλοψυχία)         |
| Ostentation (δαπανηρία)  | Mesquinerie (μικροπρέπεια) | Magnificence (μεγαλοπρέπεια)      |
| Fourberie (πανουργία)    | Niaiserie (εὐήθεια)        | Sagesse (φρόνησις) <sup>204</sup> |

Considérons donc les deux premières colonnes du tableau — qui, précise Aristote, doit servir d'exemple, ce qui sous-entend qu'il ne vise sans doute pas à l'exhaustivité — et laissons de côté la troisième colonne. D'une part, si l'on examine les lignes du tableau, la formation de paires opposées montre bien que les vices sont des extrêmes, soit des excès et des défauts correspondants, ce qui constitue la base de l'argumentation aristotélicienne. Autrement dit, le tableau facilite la distinction de paires opposées qu'Aristote peut par la suite reprendre<sup>205</sup>.

<sup>202</sup> D. L. V, 26. Cette liste est également attestée par une inscription découverte à Delphes (inv. 2829) étudiée par Homolle (1898). Voir Lynch 1972, p.87-88.

<sup>203</sup> C'est l'opinion de Décarie (1978, n.61, p.90), qui suit Allan (1966). Toutefois, le commentaire de Woods (1992) ne fait pas état d'une telle possibilité.

<sup>204</sup> 1220b36-1221a12, trad. Décarie.

<sup>205</sup> 1228a27-28.

D'autre part, si l'on considère les colonnes du tableau, les paires permettent par analogie de comprendre les notions anonymes (comme le défaut d'envie en 1221a3), de même que celles qui sont désignées par un terme qui n'est pas employé dans son sens le plus habituel<sup>206</sup>. Enfin, la troisième colonne, constituée en fait des termes que l'on cherche à définir, n'est pas indispensable d'un point de vue didactique, car Aristote, par cette courte liste, montre que si le vice se situe dans les extrêmes, la vertu est un juste milieu entre l'excès et le défaut. L'élève pourra alors, à partir des deux premières colonnes, compléter la troisième, ce qui facilitera possiblement l'application de la vertu. Ainsi, chez Aristote, l'identification des extrêmes et des médiétés est facilitée par l'utilisation de l'écriture, ce qui montre bien qu'il existe une différence radicale entre la position aristotélicienne sur l'écriture et celle d'une majorité de philosophes de l'Antiquité.

Il faut par ailleurs souligner que le passage parallèle de l'*Éthique à Nicomaque* (II, 7, 1107a30-b1), s'il ne contient pas une telle liste, invite à s'inspirer du tableau (ἐκ τῆς διαγραφῆς) pour comprendre comment les vertus particulières sont des médiétés. Il convient donc de se demander si la liste présentée dans l'*Éthique à Eudème* correspond au moins en partie au « tableau » évoqué dans l'un et l'autre textes, ce qu'il est impossible de savoir, d'autant plus que les textes ne reprennent pas exactement la liste de l'*Éthique à Eudème* (1220b36-1221a12)<sup>207</sup>. Quoi qu'il en soit, s'ils n'en sont pas véritablement des exemples, ces deux passages témoignent de l'utilisation de tableaux tels que ceux qu'Aristote invite à établir dans les *Topiques*<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> Woods (1992) remarque dans son commentaire à ce passage que c'est là le cas d'un bon nombre de termes du tableau, qui nécessitent par conséquent des traductions fort éloignées du sens habituel du terme.

<sup>207</sup> Voir la note 2 de la traduction de Bodéüs, p.119.

<sup>208</sup> I, 14, 105b13-15. On pourrait également être tenté de rapprocher les *Opinions des philosophes* du Pseudo-Plutarque de cette entreprise de classification du savoir qu'Aristote invite à faire dans les *Topiques*, puisque cet ouvrage rassemble les doctrines et les arguments des philosophes par thème comme le suggère Aristote. Les *chreia* de l'Antiquité tardive décrites par Théon d'Alexandrie (Krueger 1993, p.31) semblent également tributaires de cette méthode, puisqu'elles sont classées et apprises par coeur par les élèves.

Un autre indice de l'utilisation de l'écriture à des fins d'avancement de la science chez Aristote est l'utilisation de schémas et de variables dans les *Premiers Analytiques*, afin d'expliquer les différentes formes du syllogisme<sup>209</sup>, comme l'a souligné Ross dans son commentaire à ce passage<sup>210</sup>. L'analyse des différents cas de figure de manière abstraite semble difficilement possible sans le support écrit, qui facilite de beaucoup l'opération, ce qui correspond sans doute à ce que Goody nommait la raison graphique. Le degré d'abstraction nécessaire semble difficile à atteindre dans un cadre oral. C'est donc dire que la représentation graphique joue vraisemblablement un rôle dans le développement de la logique aristotélicienne et de la méthode platonicienne de la définition par division, comme le postule d'ailleurs la littérature récente sur les effets de l'usage de l'écrit sur le développement de la pensée abstraite<sup>211</sup>.

Ces classifications seront plus tard associées aux *hupomnēmata* dont nous avons déjà traité<sup>212</sup> ; Olympiodore les définit ainsi :

Sont hupomnématiques tous les écrits (ᾠσα) qui ne sont que des notes personnelles (ἀπογεγραμμένα), classés seulement selon l'ordre des sujets et auxquels on n'a pas donné l'ornement du style. Il faut savoir que les Anciens, lorsqu'ils voulaient composer un traité (συγγράψασθαι), commençaient par rassembler sous forme de notes personnelles classées selon l'ordre des sujets (κεφαλαιωδῶς ἀπεγράφοντο), tout ce qu'ils trouvaient d'utile pour la démonstration du traité (συγγράμματος) qu'ils projetaient<sup>213</sup>.

Ces *hupomnēmata*, lorsqu'on les considère du point de vue de leurs auteurs, qui sont par la même occasion leurs lecteurs naturels, semblent donc présupposer une connaissance préalable du sujet traité.

---

<sup>209</sup> Voir I, 4, 25b26-36.

<sup>210</sup> Ross 1949.

<sup>211</sup> Goody 1979, p.135-136.

<sup>212</sup> Voir *supra*, p.167.

<sup>213</sup> *Prolégomènes à la philosophie d'Aristote*, p.6, 24-29 Busse, trad. I. Hadot. C'est apparemment dans ce sens que Longin appelait les traités de Plotin des *hupomnēmata*, parce qu'ils étaient peu soignés. Voir la note de Brisson et Segonds à la *Vie de Plotin*, XIX, 33.

#### 5.2.4.2. *L'écriture dans l'espace public.*

Bien que nous ayons vu que les philosophes de l'Antiquité sont peu enclins à reconnaître de manière théorique l'écriture comme un progrès, et même lorsqu'il s'agit, de manière plus particulière, de l'écriture législative, on remarque dans leurs écrits politiques un usage généralisé de la loi écrite qui n'est pas loin d'être présentée comme une panacée contre l'arbitraire et la mauvaise législation. L'écriture des lois, qui investissent alors l'espace public, est considérée comme un progrès majeur dans l'histoire politique de l'Antiquité. D'ailleurs, l'inscription des lois a été l'un des premiers usages connus de l'écriture : on peut penser par exemple au Code d'Hammourabi ou aux tables de la loi dans la Bible. En effet, la loi écrite peut être consultée et contestée par tous — du moins en théorie : ce n'est pas parce qu'on sait où la trouver qu'on la consultera nécessairement — ce qui met fin, ou du moins promet de mettre fin à l'application arbitraire des règles, toutes les parties étant en mesure de la vérifier à tout moment<sup>214</sup>. La loi est alors reconnue comme neutre, ce qui n'est pas évident dès lors que la connaissance qu'on en a repose sur ce qu'on nous en dit ; sa neutralité est assurée par son caractère public<sup>215</sup>. Il n'est d'ailleurs pas banal que dès l'Antiquité, on associe la loi aux technologies écrites. Périclès, dans les *Mémoires* de Xénophon, définit ainsi la loi comme « tout ce que le peuple [...] a couché par écrit (ἔγραψε)<sup>216</sup> » ce qui

---

<sup>214</sup> Detienne 1992, p.16.

<sup>215</sup> Il n'est pas banal, en ce sens, que Plutarque souligne l'importance de la publication des lois de Solon. *Solon*, XIV, 8 ; XXV, 6 ; XXXI, 4.

<sup>216</sup> *Mémoires*, I, 2, 42, trad. Dorion. On retrouve la même définition dans la bouche de Socrate en IV, 4, 13, ce qui indique que cette position pourrait très bien être celle de Xénophon.

laisse entendre que la relation entre la loi et l'écrit est déjà bien établie à cette époque<sup>217</sup>.

En ce sens, il importe peu que les citoyens soient réellement capables de lire la loi, et le fait que les lois soient écrites n'implique aucunement la nécessité d'une alphabétisation massive des citoyens. Les propositions, d'ailleurs, pouvaient être orales aussi bien qu'écrites<sup>218</sup>. Comme le souligne Giorgio Camassa d'après l'heureuse formule de Marcel Detienne, les lois rendues publiques sont destinées à être vues plutôt que lues<sup>219</sup>. L'écriture de la loi montre en outre une certaine efficience que n'a pas la législation orale : de la même manière que la mise à l'écrit des connaissances permet de rectifier les unes au contact des autres et de faire progresser la science, la mise à l'écrit permet de changer la législation<sup>220</sup>, de remettre en question les lois, ce qui est loin d'être banal. On peut interpréter en ce sens la remarque d'Aristote selon laquelle les lois écrites ont moins d'autorité que celles qui sont fondées sur la coutume<sup>221</sup>.

Ce sont probablement ces raisons qui expliquent que la plupart des projets politiques des philosophes de l'Antiquité paraissent étroitement liés à l'usage de l'écriture. Les *Lois* de Platon, notamment, comportent de nombreux passages où le

---

<sup>217</sup> Le fait que Périclès soit réfuté ne montre pas que Xénophon rejette cette définition de la loi, puisque celui-ci cherche vraisemblablement à montrer qu'Alcibiade est un mauvais disciple ; il n'est pas un bon dialecticien, mais bien un insolent : on ne réfute pas quelqu'un de la trempe de Périclès (voir l'introduction de Dorion aux *Mémoires*, p.CLX sq.). Cependant, cette association entre l'écriture et la loi ne semble pas avoir de tout temps suscité l'unanimité, comme en témoigne une moquerie d'Anacharsis adressée à Solon, et qui nous est connue par Plutarque (*Solon*, V, 4) : que l'anecdote soit véridique ou apocryphe, elle témoigne d'un courant de pensée réticent à l'usage de l'écriture dans un cadre légal : « Ayant appris ce qu'il faisait, Anacharsis se moqua de lui : « Tu penses pouvoir réprimer l'injustice et la cupidité de tes concitoyens par des lois écrites. Mais celles-ci ne diffèrent en rien des toiles d'araignée : elles garderont captifs les plus faibles et les plus petits de ceux qui s'y feront prendre ; mais les riches et les puissants les déchireront. » (trad. Ozanam)

<sup>218</sup> Plutarque, *Solon*, VIII, 1.

<sup>219</sup> Camassa 1992, p.151.

<sup>220</sup> Detienne 1992, p.16.

<sup>221</sup> *Politiques*, III, 16, 1287b5-10.

philosophe stipule que les règles et les décisions doivent être écrites<sup>222</sup>, sans doute dans l'intention d'éviter les abus. En outre, les lois écrites, visibles des juges sur les lieux des procès<sup>223</sup>, servent en quelque sorte à les surveiller ; elles ont, dans la perspective platonicienne, une efficacité qui va bien au-delà de la limitation de l'arbitraire. L'inscription des lois dans le dernier ouvrage de Platon n'est pas le seul exemple d'un usage public de l'écriture chez celui-ci. En effet, on trouve une certaine similitude entre les *Lois* et le *Critias*, lors de la description des procès sur l'île d'Atlantide, où l'on sacrifie un taureau directement sur la stèle sur laquelle la loi est écrite, et où les sentences sont gravées sur des tablettes d'or qui sont ensuite consacrées<sup>224</sup>. Les lois sont investies d'une mission quasi-divine, et l'écriture a dans cette perspective une valeur magico-religieuse efficace et utile. Cet usage matériel de l'inscription des lois dans l'espace public est encore plus évident dans le cas de l'Atlantide. Si Platon soutient que sur le plan idéal, les lois doivent être mobiles — selon toute vraisemblance, le dirigeant du *Politique* n'a pas plus besoin de lois que le philosophe-roi de la *République*<sup>225</sup> —, il est en revanche prêt à admettre que dans une cité réelle, elles doivent être fixes, de sorte que les lois écrites constituent un pis-aller acceptable dans la cité réelle<sup>226</sup>.

On trouve une argumentation qui paraît similaire dans les *Politiques* d'Aristote, lorsque celui-ci souligne la similitude entre la démocratie qui gouverne par décret (et non suivant la loi) et la tyrannie<sup>227</sup>. En effet, c'est parce que les règles — qu'elles soient écrites ou non<sup>228</sup> — ne sont pas stables et changent du jour au lendemain que de tels régimes politiques sont condamnables ; tant que l'on respecte la loi, il existe une certaine justice à l'intérieur d'un régime politique, qui

---

<sup>222</sup> Platon, *Lois* V, 741c ; VI, 753c ; 755a ; IX, 856a ; XI, 917e-918a ; 923c.

<sup>223</sup> *Lois* IX, 917e-918a.

<sup>224</sup> *Critias*, 119c-120b.

<sup>225</sup> *Politique*, 294b sq.

<sup>226</sup> Brunschwig 1980, p.525.

<sup>227</sup> IV, 4, 1292a4 sq.

<sup>228</sup> VI, 5, 1319b40-1320a2.

ne peut exister si les lois changent constamment. Cependant, Aristote ne fait pas preuve d'une préférence explicite pour la loi écrite comme celle que montre Platon ; s'il soutient que le paradigme de la technique qu'emploie Platon dans le *Politique* ne s'applique pas au droit, dont la stabilité repose sur l'autorité<sup>229</sup>, il n'est pas certain que cela corresponde chez lui à une différence entre la loi écrite et la coutume<sup>230</sup>, ni que le terme *nomos* soit toujours réservé à la loi écrite<sup>231</sup>.

Cependant, si l'on accorde une certaine valeur à la règle générale lorsqu'elle est inscrite, la méfiance envers l'écriture s'applique aux cas particuliers : les témoignages écrits, par exemple, sont sujets à précaution dans la tradition juridique de l'Antiquité, comme nous avons eu l'occasion de le voir<sup>232</sup> : les contrats écrits sont rejetés par Lycurgue<sup>233</sup> et on trouve la trace de faux témoignages écrits accusant les Pythagoriciens chez Jamblique<sup>234</sup>. En outre, l'utilisation de l'écriture dans des procédures légales, contrairement à la main levée, pouvait être employée afin de tricher, en multipliant indûment les votes<sup>235</sup>. La différence réside possiblement dans le fait que la loi écrite, connue de tous, est

---

<sup>229</sup> *Politiques* II, 8, 1269a19-24. Voir Brunschwig 1980, p.532-533.

<sup>230</sup> Pour Brunschwig (1980, p.538), une telle distinction n'apparaît pas dans les *Politiques*, II, 8, 1268b25-1269a28. Or, ce passage discute justement du bien-fondé de la fixité ou de la mobilité des lois.

<sup>231</sup> Aristote distingue pourtant la loi écrite de la coutume (*Rhétorique* I, 13, 1373b4-11 et 15, 1375a27-35). Newman remarque cette opposition entre la loi écrite et la coutume non écrite dans son commentaire au passage des *Politiques*, VII, 2, 1324b20-23. Brunschwig (1980, p.540) signale que cette distinction se trouve atténuée du fait qu'Aristote constate que la coutume varie tout autant que la loi écrite d'une société à l'autre. Voir *Politiques*, III, 16, 1287b6 ; VI, 4, 1319b40 sq. Aubenque (1980, p.151) souligne que le terme νόμος sert occasionnellement à Aristote pour désigner les « lois des peuples » (*Rhétorique* I, 4, 1360a25 ; *Politiques*, VII, 2, 1324b22), mais qu'il favorise le terme νόμιμα lorsqu'il s'agit des coutumes barbares.

Selon Svenbro, cette association entre les notions de loi (νόμος) et d'écriture apparaît d'autant plus évidente si l'on remarque la parenté étymologique entre νόμος (loi) et νέμω (je lis, mais d'abord et avant tout, je partage). Toutefois, le sens fondamental de νόμος n'est pas « lecture », et le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine ne mentionne pas ce sens du verbe νέμω non plus. Voir Svenbro 1988, p.124 sq.

<sup>232</sup> Voir *supra*, p.49 sq.

<sup>233</sup> Plutarque, *Lycurgue*, XIII, 1-3.

<sup>234</sup> *Vie de Pythagore*, 258-259.

<sup>235</sup> Plutarque, *Lycurgue*, XLVI, 2-3.

plus difficile à modifier subrepticement que la loi orale apprise par cœur, tandis que le mensonge est plus facile à dissimuler à l'écrit. Par ailleurs, il existe une différence majeure entre le témoignage écrit et la loi : le témoignage, lui, n'appartient pas à l'espace public, car il n'existe pas à Athènes de système public d'authentification des documents écrits<sup>236</sup>. Il est possible que la règle selon laquelle les témoignages et preuves que l'on prévoyait utiliser lors d'un procès devaient être déposés à l'avance au tribunal<sup>237</sup>, de sorte qu'ils puissent être consultés avant le procès, ait servi à atténuer cette méfiance envers le témoignage écrit en le rendant davantage public. Platon ne semble d'ailleurs pas en mesure, dans les *Lois*, de pallier ce problème que pose le document privé — ou peut-être n'est-il pas intéressé à cette question —, puisqu'il ne propose aucune mesure servant à authentifier le testament, qui est pourtant un document privé ayant une valeur légale, mais plutôt des règles servant à encadrer les héritages<sup>238</sup>.

L'usage de l'écriture à des fins de publicité chez les philosophes grecs ne se limite pas à l'inscription de la loi ; ainsi, deux anecdotes similaires rapportées par Diogène Laërce montrent des philosophes cyniques, après avoir reçu des coups, porter un écriteau accusateur<sup>239</sup>. Cette stratégie semble efficace, puisque l'un des deux récits montre que les coupables ont été ainsi couverts d'outrages<sup>240</sup>. De même, Jamblique rapporte qu'un Pythagoricien, au moment de mourir dans une auberge, inscrivit un symbole sur une tablette afin d'être reconnu par les autres Pythagoriciens, ce qui fonctionna<sup>241</sup>. Quant à Plutarque, il signale des cas où l'écriture publique a pu servir des fins moins nobles, telles que la vantardise des

---

<sup>236</sup> Maffi 1992, p.205.

<sup>237</sup> Il n'est cependant pas certain qu'il ait été interdit d'apporter au procès de nouvelles preuves qui n'avaient pas été examinées à l'instruction. Voir Maffi 1992, p.198-199.

<sup>238</sup> XI, 922a *sq.* L'encadrement des héritages par la loi, remarquons-le, ne les rend pas complètement caducs puisque celui qui a plusieurs fils peut choisir à qui il léguera son lot (923c) ; le testament peut servir à désigner des tuteurs (924a-b), etc.

<sup>239</sup> VI, 33 ; 89.

<sup>240</sup> VI, 33.

<sup>241</sup> *Vie de Pythagore*, 237-238.

chefs<sup>242</sup>, et il juge que certains documents politiques, comme les traités de paix, gagnent à être écrits<sup>243</sup>.

#### 5.2.5. *La correspondance philosophique.*

Bien que l'on puisse supposer qu'un bon nombre d'entre elles sont apocryphes<sup>244</sup>, la tradition attribue aux philosophes un nombre important de lettres qui nous sont parvenues. Rappelons qu'outre l'existence d'un corpus épistolaire attribué aux philosophes — on songera notamment à Sénèque, Platon, Épicure, Cratès et Diogène —, on remarque dans le corpus philosophique des passages dans lesquels des personnages envoient des lettres, ce qui semble indiquer que la pratique d'échanges épistolaires était courante dans l'Antiquité et qu'il n'y a donc pas lieu de rejeter à priori la possibilité de correspondances philosophiques. On retrouve de tels exemples de l'usage de lettres notamment chez Théophraste<sup>245</sup> et chez Plutarque<sup>246</sup>, et chez Xénophon<sup>247</sup>, qui montre toutefois dans *Agésilas* que les lettres ne sont pas toujours reçues favorablement par ceux qui sont sages lorsqu'elles proviennent d'ennemis<sup>248</sup>, ce qui montre peut-être seulement que l'on doit toujours se méfier de ses ennemis et non que l'écriture est susceptible de véhiculer une tromperie ou d'être utilisée contre soi. Les correspondances philosophiques se présentent toutefois davantage comme un genre littéraire que comme de simples missives, à tout le moins à partir du III<sup>e</sup> siècle, ce qui signifie qu'en ce qui concerne notre corpus, seules posent problème — du point de vue du

---

<sup>242</sup> *Timoléon*, XXXI, 1.

<sup>243</sup> *Cimon*, XIII, 5.

<sup>244</sup> C'était d'ailleurs déjà l'opinion de Plutarque, qui s'en méfiait. Voir *Lycurque*, XIX, 13.

<sup>245</sup> *Caractères*, XXIII, 4 et XXIV, 13.

<sup>246</sup> Plutarque, *Lysandre*, XX, 3-5 ; XXX, 4 ; *Sertorius*, XXVII, 3-5 ; *Agésilas*, XX, 4-5 ; *Pompée*, II, 12.

<sup>247</sup> *Cyropédie*, IV, 5, 5 ; VIII, 2, 4.

<sup>248</sup> VIII, 2.

genre littéraire — celles de Platon<sup>249</sup>. Il s'agit là peut-être de l'utilisation de l'écriture qui mime l'oral de la manière la plus évidente, car la lettre, qui vise un destinataire précis, n'est pas nécessairement conçue pour être transmise à la postérité.

Dans quelle mesure les correspondances philosophiques sont-elles authentiques ? Il suffit qu'une seule lettre d'un philosophe soit véritable pour déterminer que celui-ci faisait usage de la correspondance, et il paraît pour le moins invraisemblable que toutes les lettres attribuées à des philosophes soient fausses : les commentateurs s'entendent généralement pour reconnaître par exemple que la *Lettre VII* pourrait réellement être de Platon<sup>250</sup>, et il en va de même pour les lettres d'Épicure, de Sénèque et de Cicéron<sup>251</sup> dont on ne questionne pas, de manière générale, l'authenticité.

Cet usage de l'écriture présente un intérêt particulier, puisque contrairement aux traités qui sont rédigés en tant que tels, les échanges épistolaires témoignent en principe d'une utilisation plus anodine de l'écriture<sup>252</sup>, puisque la lettre mime en quelque sorte la présence de l'ami :

Tu m'écris (*scribis*) souvent et je t'en sais gré, car <ainsi> tu te montres à moi par le seul moyen dont tu disposes. Chaque fois que ta lettre m'arrive, nous voilà tout de suite ensemble (*numquam epistulam tuam accipio, ut non protinus una simus*). Si nous sommes contents d'avoir les portraits de nos amis absents, par les souvenirs qu'ils renouvellent, si cette consolation mensongère et vaine allège le regret d'être loin d'eux, comme une lettre (*litterae*) nous réjouit davantage,

<sup>249</sup> Voir l'introduction de Brisson aux *Lettres* de Platon, p.12-13.

<sup>250</sup> Voir le tableau récapitulatif des prises de position à propos de l'authenticité des lettres de Platon dans l'introduction de Brisson aux *Lettres* de Platon, p.72.

<sup>251</sup> La correspondance de Cicéron, bien qu'elle constitue une source importante dans l'étude de la philosophie hellénistique, occupe une place à part dans notre corpus dans la mesure où il s'agit par ailleurs d'un personnage politique romain, qui est en ce sens dans la marge de la tradition philosophique grecque, et où ses lettres ne comportent pas aussi ouvertement une valeur philosophique que celles de Sénèque ou d'Épicure, par exemple.

<sup>252</sup> Voir par exemple Plutarque, *Démosthène*, XXIX, 4 et *Brutus*, V, 4. L'utilisation de lettres à des fins triviales n'est cependant pas sans étonner les Anciens : voir Plutarque, *Alexandre*, XLII, 1.

puisqu'elle apporte des marques vivantes de l'absent (*vera amici absentis vestigia*), l'empreinte authentique de sa personne ! La trace d'une main amie (*amici manus*) imprimée sur les pages (*epistulae*) assure ce qu'il y a de plus doux dans la présence (*quod in conspectu dulcissimum est*) : retrouver<sup>253</sup>.

De plus, nous possédons un traité sur la rédaction de lettres et qui éclaire bien la relation que les Anciens voyaient entre le genre épistolaire — qu'il s'agisse de lettres réelles ou fictives — et les notions de discussion et d'amitié. L'auteur de ce traité, qui nous est parvenu sous le nom sans doute incorrect de Démétrios, rapporte que les lettres sont vues comme une moitié de conversation<sup>254</sup> qui révèle l'âme de l'auteur<sup>255</sup>. Pour sa part, il les voit moins comme une moitié de discussion que comme un présent que l'on offre à un ami et qui, en ce sens, mérite d'être soigné et ne doit donc pas trop ressembler au langage parlé<sup>256</sup>. D'ailleurs, lorsque ce n'est pas le cas, la lettre perd toute crédibilité, selon le Pseudo-Démétrios. Tous les sujets ne conviennent pas à la lettre, qui « veut être un bref témoignage d'amitié (φιλοφρόνησις) et l'exposé d'un sujet en termes simples<sup>257</sup> ». La lettre sera donc ratée lorsque l'auteur de la lettre semble discourir plutôt que de converser<sup>258</sup>, ou lorsque la lettre est dépourvue de procédés phatiques qui témoignent de son caractère amical<sup>259</sup>, et ressemble plutôt à un traité qui

<sup>253</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 40, 1, trad. Noblot.

<sup>254</sup> *Du style*, 223 : « Artémon, l'éditeur des lettres d'Aristote, dit qu'il faut rédiger de la même façon les lettres et le dialogue, la lettre étant en quelque sorte l'une des deux parties du dialogue. » (trad. Chiron)

<sup>255</sup> *Du style*, 227 : « La lettre doit faire une large place à l'expression des caractères, comme d'ailleurs le dialogue. Car c'est presque l'image de son âme (εἰκόνα [...] τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς) que chacun trace dans une lettre (γράφει τὴν ἐπιστολήν). S'il est possible que toute autre espèce de texte laisse voir le caractère de son auteur, on ne le voit nulle part aussi bien que dans une lettre. » (trad. Chiron). Chiron remarque dans son introduction à ce traité que la formule selon laquelle la lettre est une image de l'âme semble avoir eu une bonne fortune dans l'Antiquité et qu'on la retrouve chez Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, 1 (1993, p.XCVII).

<sup>256</sup> *Du style*, 224. On trouve un écho de cette conception de la lettre comme un cadeau (δῶρον) chez Grégoire de Nysse, *Lettres*, XIV, 2.

<sup>257</sup> *Du style*, 231, trad. Chiron.

<sup>258</sup> *Du style*, 225.

<sup>259</sup> *Du style*, 232 : « Sa beauté tient à la fois aux marques d'amitié et aux nombreux proverbes qu'on y met ». (trad. Chiron)

commencerait par une salutation<sup>260</sup>, par exemple. Ces critères lui permettent d'ailleurs de critiquer les lettres d'Aristote, Platon et Thucydide.

En ce sens, il semble qu'un nombre significatif de lettres de l'Antiquité, par exemple celles d'Épicure ou encore les lettres de Sénèque à Lucilius, soient plus littéraires<sup>261</sup> et comportent au contraire une dimension philosophique et publique évidente, alors que Sénèque indique que « la question des usages, des devoirs prête à des consultations générales et par commission verbale et par écrit ; ces sortes d'instructions sont faites pour les absents et même pour la postérité<sup>262</sup> ». Celui-ci, dans la même missive, invite d'ailleurs son correspondant à lire une lettre d'Épicure, ce qui montre bien que sa remarque à propos des absents et de la postérité n'est pas sans fondement concret<sup>263</sup>. Le même phénomène se retrouve dans le corpus cynique, où l'auteur du texte cite une lettre d'Antisthène<sup>264</sup>. Dans un même ordre d'idées, la *Lettre VII* de Platon, comme le souligne Brisson, forme une sorte de récit autobiographique portant essentiellement sur des éléments publics, tels que le régime des Trente et les troubles politiques à Syracuse<sup>265</sup>. Dans le cas d'Épicure, la *Lettre à Hérodote* se présente comme un résumé de ses ouvrages plus longs (ἐπιτομήν τῆς ὅλης πραγματείας)<sup>266</sup> qui permet aux néophytes de découvrir sa doctrine hors de l'enseignement oral (κατὰ τὸν ἄνευ φθόγγων

---

<sup>260</sup> *Du style*, 228.

<sup>261</sup> Poster 2007, p.39.

<sup>262</sup> 22, 2, trad. Noblot.

<sup>263</sup> 22, 5.

<sup>264</sup> *Lettres de Diogène*, 28, 8 = *SSR V B 558* : « Je les ai pleinement acquis au contact du sage Antisthène, qui réserva ses explications à ceux qui le connaissaient et les refusa aux étrangers qui ne connaissaient pas la nature, la raison ni la vérité, car il n'avait qu'indifférence à l'égard d'animaux infantiles incapables, comme il le dit dans une lettre (ἐπιστολῆ), de comprendre la pensée d'un chien. » (trad. Rombi et Deleule) Il est cependant paradoxal que la citation d'Antisthène porte sur la nécessité de réserver les explications philosophiques à ceux que l'on connaît, ce qui entre en contradiction avec le caractère public de sa correspondance implicite dans l'extrait.

<sup>265</sup> Brisson 2000, p.22.

<sup>266</sup> *Lettre à Hérodote*, 35.

τρόπον)<sup>267</sup>. La lettre se présente alors comme une alternative convenable au véritable enseignement, qui est oral. Ces différents exemples montrent que contrairement à ce que recommande notre Démétrios, la lettre n'est pas toujours simplement destinée à entretenir des liens d'amitié entre celui qui la rédige et son destinataire, bien qu'elle ait cet effet.

De là à dire que les relations épistolaires antiques sont fondamentalement distinctes des nôtres, il y a un pas, puisque les lettres des Anciens n'ont pas forcément une valeur philosophique à proprement parler et ne servent pas toujours à transmettre des connaissances profondes, mais visent parfois un échange d'informations à caractère utilitaire<sup>268</sup> ; c'est alors indirectement qu'elles peuvent nous renseigner sur leur auteur — et encore, à condition d'être authentique, ce qui est loin d'être évident. On remarque cependant que dans la plupart des cas, ces lettres rendent compte de la doctrine de ceux à qui elles sont attribuées et comportent une charge philosophique importante, bien éloignée des simples politesses et informations pratiques qui pourraient bien s'y trouver. Par exemple, le *Protreptique* d'Aristote, qui consiste en une lettre à Thémison dont des fragments nous sont parvenus, comporte un contenu philosophique évident<sup>269</sup>. Il faut cependant songer que les missives utilitaires risquent peu d'être transmises à la postérité, tandis que l'on publie encore de nos jours les échanges épistolaires jugés plus « intéressants », que ce soit d'un point de vue historique ou littéraire<sup>270</sup>. De plus, comme l'observe Brisson, il est bien plus vraisemblable que des lettres ouvertes, destinées à un public plus large que le destinataire, soient conservées et

---

<sup>267</sup> *Lettre à Hérodote*, 83.

<sup>268</sup> On peut penser par exemple à l'énumération de dépenses et à la description de la situation familiale et financière de Platon que l'on trouve dans la *Lettre XIII* attribuée à Platon (361a sq.), ou encore, sur un ton plus léger, à la lettre 47 attribuée à Diogène le Cynique, destinée à une prostituée à qui il fait ainsi savoir que sa présence n'est plus requise — quoique cette dernière lettre comporte de ce fait un aspect doctrinal.

<sup>269</sup> Cette lettre constitue en quelque sorte une exhortation à la philosophie, et la lettre d'exhortation est l'un des principaux types de lettres philosophiques de l'Antiquité. Voir Stower 1986, p.92.

<sup>270</sup> Songeons par exemple à la publication récente des échanges entre Martin Heidegger et Hannah Arendt, ou des missives des patients internés à l'hôpital psychiatrique Saint-Jean-de-Dieu.

publiées, et par conséquent authentique, que cela ne risque d'être le cas en ce qui concerne des lettres personnelles, dont il faut toujours expliquer pourquoi elle a été sauvegardée afin d'en montrer l'authenticité<sup>271</sup>. D'ailleurs, si des lettres plus ordinaires nous sont parvenues, ce n'est pas par le biais de copies mais bien parce les papyri se sont conservés tels quels<sup>272</sup>. Dans tous les cas, il faut se souvenir que l'écriture de lettres suppose un certain degré de littératie et d'éducation auquel tous n'accédaient pas, et qu'un certain nombre de lettres fictives qui nous sont parvenues sont possiblement le résultat d'exercices scolaires, puisque les élèves apprenaient à écrire des lettres en imitant des missives modèles<sup>273</sup>.

Ces remarques nous amènent à examiner la perception que les philosophes pouvaient avoir de leur correspondance : est-elle tout simplement assimilée à une conversation qui a lieu à distance de l'interlocuteur, ou bien se construit-elle autrement dans la pensée de l'auteur ? Chez Épicure, elle est conçue comme un mélange de démonstration d'amitié et de résumé des traités philosophiques, qui peut être partagé avec plusieurs lecteurs :

Épicure à Pythoclès, salut. Cléon m'a apporté une lettre de toi, dans laquelle tu demeures en amitié (φιλοφρονούμενος) avec nous, juste retour de notre intérêt pour toi ; tu essaies, non sans succès, de te rappeler les raisonnements qui tendent à la vie heureuse, et enfin tu me demandes de t'envoyer, au sujet des météores, un exposé concis et récapitulatif, afin de t'en souvenir facilement (ἵνα ῥαδίως μνημονεύης). Mes autres écrits (γεγραμμένα), en effet, sont difficiles à retenir, bien que, dis-tu, tu les aies continuellement en main. Quant à nous, nous avons reçu ta demande avec plaisir, et nous en avons conçu d'agréables espérances. Aussi, après avoir écrit (γράψαντες) tout le reste, je complète, comme tu l'as demandé, par cet exposé sommaire (τὰ διαλογίσματα ταῦτα), qui doit être utile aussi à beaucoup d'autres, et surtout à ceux qui n'ont que récemment goûté à l'authentique science de la nature, et à ceux qui sont pris trop profondément dans le

<sup>271</sup> Voir l'introduction de Brisson aux *Lettres* de Platon, p.15.

<sup>272</sup> Poster 2007, p.39.

<sup>273</sup> Stowers 1986, p.33. Nous possédons une trace de ces exercices dans le *Papyrus Bononiensis* 5, qui rassemble différents types de lettres dont chacune est transcrite en grec et en latin.

cercle de quelqu'une des occupations courantes. Tâche donc de bien saisir ce qui suit, et, le tenant en mémoire (διὰ μνήμης ἔχων), fais-en l'objet d'une étude diligente, ensemble avec les autres points traités dans le petit abrégé (ἐν τῇ μικρᾷ ἐπιτομῇ) envoyé à Hérodote<sup>274</sup>.

Du point de vue de Sénèque, si tout ne peut se dire par correspondance<sup>275</sup>, il semble bien que la correspondance soit par ailleurs conçue comme une sorte d'extension de la conversation. En ce sens, une lettre du corpus cynique affirme que « l'efficacité des lettres (ἐπιστολαὶ) est grande et n'est pas moindre que celle du dialogue direct (πρὸς παρόντας διαλέξεως)<sup>276</sup> », de sorte que Hipparchia est invitée, dans cette lettre, à correspondre fréquemment avec Diogène. Cette conception de la relation épistolaire comme une sorte de conversation s'exprime également par la présence de procédés phatiques à l'intérieur des lettres, qui sont considérés nécessaires et dont l'absence témoigne, aux yeux des anciens même, d'une méconnaissance des règles du genre épistolaire, comme nous l'avons vu. Ces formules sont, comme aujourd'hui, l'objet de conventions auxquelles peu de lettres dérogent<sup>277</sup>. En outre, bien qu'il s'agisse d'une lettre apocryphe, l'invitation à lire en commun à la fin de la *Lettre VI* attribuée à Platon laisse entendre que cette lettre a une valeur doctrinale, si l'on considère que la lecture en commun sert généralement à garantir la bonne compréhension du contenu philosophique d'un ouvrage : « cette lettre, il vous faut la lire tous les trois et surtout ensemble (ἄθροους) ; sinon deux à deux ; en commun (κοινῇ) autant que possible<sup>278</sup> ». La conception selon laquelle une lettre peut avoir un intérêt philosophique et servir à transmettre des idées devait donc déjà avoir cours à l'époque de la rédaction de cette lettre.

<sup>274</sup> *Lettre à Pythoclès*, 84-85, trad. Conche.

<sup>275</sup> *Lettres à Lucilius*, XXII, 1-2.

<sup>276</sup> *Lettres de Diogène*, 3 = SSR V B 533, trad. G. Rombi et D. Deleule.

<sup>277</sup> Poster 2007, p.40. Les formules de salutation, par exemple, sont sensiblement les mêmes d'une lettre à l'autre.

<sup>278</sup> 323c, trad. Brisson. On remarque une recommandation similaire dans la *Lettre II*, 314b-c.

Quant à la relation entre l'échange épistolaire et la relation d'amitié, elle semble d'autant plus évidente dans les cas des corpus de lettres réelles — celles de Sénèque par exemple — que l'envoi d'une lettre constitue, indépendamment de son contenu, un acte performatif qui contribue à entretenir les liens d'amitié. Comme l'observe Poster, une correspondance plus fréquente rend les liens d'amitié plus étroits<sup>279</sup>. Après tout, en principe, comme le remarque Eco, « le propre de la lettre *privée*, c'est de vouloir exprimer sincèrement la pensée de celui qui écrit<sup>280</sup> », et nous avons vu à quel point la sincérité était un élément constituant de la discussion philosophique<sup>281</sup>. Cela dit, ce n'est pas parce qu'une lettre est privée, au sens où l'entend Eco, qu'elle ne sera pas partagée par son destinataire ; un peu de la même manière que la *Lettre VI* attribuée à Platon devait être partagée par une communauté de destinataires, Synésius rapporte qu'il a rassemblé un public pour leur lire une lettre qu'il avait reçue de Pylémène :

Un homme de Phykous — Phykous est la base navale de Cyrène — m'a apporté et remis une lettre (ἐπιστολήν) revêtue de ta signature (τὸ σὸν ἐπιγεγραμμένην ὄνομα). À la lire (ἀνέγνω), j'ai éprouvé à la fois de la délectation et de l'admiration, que je devais en premier lieu à tes dispositions de pensée, ensuite à la beauté de ta langue. Aussi t'ai-je procuré un auditoire (θέατρον), celui des Hellènes de Libye, que j'ai invités à venir écouter la lecture (ἀπαγγείλας ἤκειν ἀκροασομένοις) d'une lettre (γραμμάτων) remarquable. Et maintenant, dans les cités de notre province, le nom de Pylémène, l'auteur de cette divine épître (ἐπιστολῆς), revient souvent sur leurs lèvres [...] Écris-nous (γράφε) donc aussi souvent que possible et régale les Cyrénéens de tes propos, car aucune lecture (ἀνάγνωσμα) ne leur procurerait plus de plaisir que celle des lettres (γραμμάτων) de Pylémène maintenant qu'ils sont sous l'emprise de leur morsure<sup>282</sup>.

Ainsi, la lettre en principe privée peut par ailleurs être jugée intéressante pour un public plus large que son seul destinataire<sup>283</sup>. Ce partage d'une lettre a pour effet

<sup>279</sup> Poster 2007, p.27.

<sup>280</sup> Eco 1985, p.84.

<sup>281</sup> Voir *supra*, p.111 sq.

<sup>282</sup> Synésius, *Lettres*, 101, 1-9 et 21-24, trad. Roques.

<sup>283</sup> Stowers 1986, p.35.

de créer un sentiment de communauté parmi ceux qui sont invités à la lire ou à l'entendre lire ensemble, car après tout, on ne partage pas sa correspondance avec le premier venu. Il contribue ainsi à développer un lien d'amitié non entre l'auteur de la lettre et son destinataire, mais à l'intérieur du groupe restreint de ses lecteurs.

Il semble donc que dans la mesure où la correspondance, qu'elle soit réelle ou fictive, imite la conversation, entretient l'amitié — que ce soit l'amitié entre l'auteur et le destinataire ou à l'intérieur d'un groupe de destinataires qui partagent ce cadeau que constitue la lettre<sup>284</sup> — et suppose un lecteur dont on connaît les aptitudes, elle soit admise comme usage de l'écriture dans la tradition philosophique de l'Antiquité<sup>285</sup>. Le fait de transmettre ainsi par écrit des notions philosophiques ne semble pas poser problème puisqu'en principe, et malgré le caractère apparemment public, et dans certains cas résolument fictif, des lettres qui nous sont parvenues, l'auteur a une certaine prise sur les destinataires de ses missives, au même titre qu'il peut choisir son interlocuteur. La lettre risque surtout d'être partagée avec l'ami d'un ami, ce qui confine donc les destinataires à l'intérieur des limites de l'amitié. Les exhortations, admonestations et conseils qu'on y trouve visent un destinataire en particulier<sup>286</sup>. Le passage par le genre épistolaire, d'une certaine façon, rend la relation entre l'auteur et le lecteur moins impersonnelle, et contribue ainsi au maintien des liens d'amitié dans la formation philosophique.

---

<sup>284</sup> Cette conception de la lettre comme un présent (*δῶρον*), rappelons-le, était mise de l'avant dans le traité *Du style* attribué à Démétrios (224).

<sup>285</sup> Stowers 1986, p.39.

<sup>286</sup> Stowers 1986, p.39.

### 5.3. Les pratiques liées à l'oralité.

Cependant, les pratiques de l'écriture décrites par les philosophes sont doublées de la description de pratiques liées à l'oralité, et le fait d'observer chez eux l'usage de l'écriture n'implique pas nécessairement qu'ils aient relégué aux oubliettes la tradition orale ; l'examen des pratiques décrites dans les ouvrages des philosophes grecs montre également que ceux-ci semblent adhérer à une tradition orale dans leur enseignement et dans leur vie quotidienne. L'exemple le plus probant de cette supériorité de l'interaction avec une vraie personne sur la rencontre avec son équivalent livresque se trouve sans doute chez Diogène Laërce et concerne Zénon de Kition :

Étant monté à Athènes, déjà âgé de trente ans, il s'assit chez un libraire (βιβλιοπώλην). Comme celui-ci faisait lecture du deuxième livre des *Mémorables* de Xénophon (ἀναγινώσκοντος δ'έκεινου τὸ δεύτερον τῶν Ξενοφῶντος Ἀπομνημονευμάτων), charmé, il lui demanda où vivaient de tels hommes (οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες). Cratès se trouva à passer juste au bon moment. Le libraire (βιβλιοπώλης) le lui désigna et dit : « C'est lui qu'il te faut suivre ». De ce jour, il devient auditeur de Cratès (ἤκουσε τοῦ Κράτητος)<sup>287</sup>.

Le texte montre bien que si l'homme dont parle Xénophon — Socrate — n'est plus accessible, Zénon juge préférable de devenir l'auditeur d'un homme qui lui ressemble plutôt que de continuer à le fréquenter seulement par le biais des livres.

Ainsi le goût pour l'oralité s'exprime à la fois de manière affirmative, alors que les philosophes décrivent explicitement des activités inhérentes à un cadre oral, et par la négative, puisque certains d'entre eux rejettent radicalement l'écriture.

#### 5.3.1. En faveur de la tradition orale.

Il peut sembler de prime abord que l'on ait fait, jusqu'à maintenant, un portrait assez juste des pratiques de l'oralité chez les philosophes grecs. Cependant,

---

<sup>287</sup> D. L. VII, 2-3, trad. Goulet.

celui-ci serait incomplet si l'on négligeait d'y inclure les mises en scène et références à des éléments propres à la tradition orale, et qui relèvent davantage des pratiques sociales et religieuses que de l'enseignement philosophique à proprement parler. En ce sens, le goût des philosophes de l'Antiquité pour les réunions sociales enracinées dans l'oralité, ainsi que pour les histoires associées à la tradition orale, montre que ceux-ci affichent en quelque sorte leur appartenance à une société de l'oralité. On remarque ainsi qu'une bonne part des genres littéraires employés par les philosophes sont tributaires de la tradition orale : la poésie didactique, le commentaire, le dialogue et le banquet<sup>288</sup>.

### 5.3.1.1. *Le dialogue et le symposion.*

Tout d'abord, il est impossible de passer sous silence la popularité et la longévité du dialogue en tant que genre philosophique<sup>289</sup>. Le dialogue socratique, notamment, était déjà dans l'Antiquité considéré comme un genre littéraire à part entière, d'après le témoignage d'Aristote<sup>290</sup>, qui en attribuait la paternité à Alexamenos de Téos<sup>291</sup>. Outre les dialogues bien connus de Platon et Xénophon, nous possédons des traces de dialogues socratiques attribués à Antisthène, Eschine de Sphettos, Phédon et Euclide, ainsi qu'un témoignage selon lequel Aristippe en aurait également écrit<sup>292</sup>. Bien sûr, il n'est pas exclu que ces auteurs aient voulu

---

<sup>288</sup> Voir Cherniss (1977) qui consacre un article aux différentes formes littéraires adoptées par les philosophes dans l'Antiquité.

<sup>289</sup> Le dialogue, comme genre littéraire, joue d'ailleurs un rôle de premier plan dans l'histoire de la philosophie, et pas seulement dans l'Antiquité : on le retrouve chez Descartes, Leibniz, Diderot, etc.

<sup>290</sup> *Poétique* 1447b11. Les *sokratikoi logoi* sont également mentionnés dans la *Rhétorique* III, 16, 1417a21 et dans les *Politiques* II, 6, 1265a11 (où c'est toutefois l'expression οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι qui est employée). Sur la nature exacte de ces discours socratiques, dont il n'est pas sûr qu'elle se limite au genre du dialogue, voir Ford 2010, p.226.

<sup>291</sup> Athénée XI, 505c = Rose 72.

<sup>292</sup> Les fragments sont répertoriés dans le *SSR* (Giannantoni 1990). Le cas d'Aristippe est moins sûr ; c'est ce que rapporte Kahn (1996, p.1-2), mais sans citer la source. Renvoie-t-il à Diogène Laërce, II, 83 ? Celui-ci fait bel et bien mention de dialogues mais il ne précise pas qu'il s'agit de dialogues socratiques.

faire œuvre de mémoire, comme nous l'avons vu dans le cas de Xénophon<sup>293</sup> ; d'ailleurs Aelius Aristide rapporte qu'Eschine faisait un portrait particulièrement juste de Socrate<sup>294</sup>. Cependant, cela ne signifie pas que ces ouvrages n'étaient pas perçus comme des fictions par leurs auteurs, et en ce sens, comme des œuvres littéraires, des mises en scène dramatiques de réflexions philosophiques<sup>295</sup>. Une fois que l'on a constaté cela, il reste à expliquer le choix de ce genre littéraire, puisque d'une part, le traité semble plus à première vue correspondre aux besoins du discours philosophique, et que d'autre part, le dialogue n'est pas le seul genre littéraire qui permette le recours à la fiction ; la fable ou la poésie, par exemple, auraient très bien pu connaître une bonne fortune. Ce choix semble donc être lié à la nature du savoir philosophique et du problème de la transmission de ce savoir<sup>296</sup>, ce qu'une courte analyse de la nature même du dialogue devrait permettre de mettre en lumière.

Les dialogues philosophiques se présentent généralement sous la forme d'énoncés attribués à des énonciateurs et des destinataires distincts, dont le nombre doit être d'au moins deux. On parlera alors d'hétérogénéité énonciative, puisque la relation entre l'énoncé et sa véritable source, soit l'auteur du dialogue, tend à s'effacer, que celui-ci emploie des locuteurs fictifs (les personnages du dialogue), des énonciateurs intertextuels (des personnages qui n'apparaissent pas eux-mêmes dans le dialogue mais dont le discours est rapporté par les personnages<sup>297</sup>), ou encore une instance virtuelle qui intervient dans le dialogue, et qui peut être interne (sorte d'*alter ego* du locuteur, dont l'identité est assumée dans le texte, comme dans les *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle) ou externe (comme les

---

<sup>293</sup> Voir *supra*, p.214.

<sup>294</sup> *De Rhetorica*, II, p.24 Dindorf.

<sup>295</sup> L'emploi de fictions narratives dans les dialogues socratiques apparaît notamment grâce à des mises en scène peu plausibles ou carrément anachroniques lorsque l'on considère la date dramatique du dialogue. *Ion* et *Ménexène*, par exemple, se situeraient après la mort de Socrate. Voir Kahn 1996, p.32-35, et Solère-Queval 2001, p.58.

<sup>296</sup> Laks 2001, p.116.

<sup>297</sup> Par exemple, Diotime dans le *Banquet*.

Lois de la Cité dans le *Criton*)<sup>298</sup>. Ce plurilinguisme permet notamment d'introduire dans le texte « un auteur supposé, personnifié et concret (parole écrite) ou [un] narrateur<sup>299</sup> ». Les travaux d'Andrieu sur les signes diacritiques et la forme des dialogues platoniciens, ainsi que sur ceux de Xénophon, Lucien et Cicéron, ont bien montré que ces textes, même s'ils comportent des parts de récits plutôt que des didascalies et ne semblent donc pas être destinés à être mis en scène au même titre que des pièces de théâtre, se présentent néanmoins en grande partie sous forme de discours direct<sup>300</sup>, ce qui montre bien qu'ils s'enracinent dans l'oralité. Les personnages, ainsi, nous sont connus parce qu'ils sont nommés à un moment ou un autre par leur interlocuteur ou encore par le biais de procédés phatiques, soit des vocatifs, des pluriels, ou encore par l'alternance des voix<sup>301</sup>.

Le fait de recourir au genre du dialogue n'empêche pas du tout l'auteur d'employer des procédés rhétoriques qui seraient impossibles dans le cadre d'un dialogue authentique, car il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit d'une fiction<sup>302</sup>. Andrieu remarque par exemple l'effet de surprise créé par Lucien dans les *Dialogues des Morts*, lorsque Diogène ne révèle son identité qu'à la toute fin de sa conversation avec Héraclès<sup>303</sup>. Rossetti signale quant à lui que la structure et

---

<sup>298</sup> Nous devons cette analyse des différentes formes du dialogue philosophique à Cossuta 2004, p.31-34. En ce qui concerne le *Criton*, il s'agit du passage 50a-54c.

<sup>299</sup> Bakhtine 1978, p.133.

<sup>300</sup> Andrieu (1954, p.284-285) donne notamment l'exemple du *Théétète*, dans lequel Euclide restitue au récit sa « forme dramatique primitive », c'est-à-dire que le dialogue n'est pas rapporté sous forme de récit par du discours indirect. Pour Andrieu, c'est là un indice que la forme du dialogue dramatique était considérée par Platon plus expressive que la forme du dialogue en récit. À propos du style direct dans les dialogues de Platon qui ne mettent en scène que deux personnages (*Criton*, *Euthyphron*, *Hippias majeur*, *Ion*, *Ménexène*, *Phèdre*), voir Solère-Queval (2001), qui remarque dans ceux-ci l'absence de médiation entre le dialogue et le lecteur : les textes sont introduits par une formule de salutation entre les protagonistes qui se rencontrent de manière inattendue dans des circonstances précises, plutôt que par un prologue dans lequel leur narration serait justifiée.

<sup>301</sup> Voir Andrieu 1954, p.304 sq.

<sup>302</sup> Rossetti 2001.

<sup>303</sup> *Dialogues des morts*, XVI. Voir Andrieu 1954, p.310-311. La présence de sigles permettant d'identifier les personnages ne nuit cependant pas au plaisir du lecteur, qui le tire alors d'un quiproquo duquel il est informé.

l'atmosphère des dialogues platoniciens parviennent à tromper le lecteur, afin d'obtenir son assentiment<sup>304</sup>. Par conséquent, le recours à une fiction orale n'évacue pas toute écriture des dialogues, et l'on ne peut pas dire que de tels ouvrages appartiennent entièrement à une tradition orale.

Par ailleurs, l'effacement de l'auteur derrière cette hétérogénéité énonciative, particulièrement efficace chez Platon<sup>305</sup> et encore plus chez Arrien<sup>306</sup>, semble gênant lorsqu'on le considère du point de vue du lecteur, qui voudrait bien pouvoir tenir l'auteur pour responsable de ce qu'il dit, plutôt que ses personnages<sup>307</sup>. À titre d'exemple, les interprètes des dialogues de Platon ont le plus souvent cherché à identifier le point de vue de Platon sous les différents personnages<sup>308</sup>, et Cicéron salue la propension d'Aristote à se montrer comme le personnage principal de ses propres dialogues, en train de diriger la conversation, et indique dans une lettre à Atticus qu'il tente d'imiter ce style<sup>309</sup>. Or, le problème est tout autre lorsqu'on se situe du côté de l'auteur philosophique, qui ne se considère pas nécessairement comme l'auteur de ses énoncés, dans la mesure où

---

<sup>304</sup> Rossetti (2001) identifie quatre procédés qui permettent à Platon d'obtenir l'assentiment du lecteur là où les dialogues achoppent. Il remarque tout d'abord l'établissement d'une connivence entre le lecteur et Socrate dans les dialogues aporétiques ; par exemple, le rejet en 8a-b de la validité de la définition donnée par Euthyphron au début du dialogue (5d), alors que celle-ci n'était justement pas le cas particulier que Socrate l'accuse d'être. Ensuite, l'utilisation de formules de transitions — du type « examinons maintenant ceci » — qui provoquent la curiosité sur la suite du discours a pour effet d'évacuer le contrôle de la légitimité de ce passage vers un nouvel argument (*République* X, 598a ; *Philèbe*, 34c ; *Politique*, 297e, etc.). Rossetti remarque également que le locuteur prend parfois la décision de ne pas analyser davantage certains éléments (*République* IV, 430c ; *Timée*, 40d ; *Théétète*, 185e, etc.), ainsi que le repli du locuteur sur les limites de l'argumentation, qui justifie que celle-ci ne soit pas complète (*Phèdre*, 257a ; *Philèbe*, 63c, etc.).

<sup>305</sup> P. Loraux (1992, p.423-424 et p.429-431) montre ainsi que Platon, par le biais du prologue, se positionne comme l'éditeur de son propre texte. Desclos (2001, p.79-80) rappelle que parmi les nombreux « anonymes » qui peuplent les dialogues platoniciens, se trouvent notamment Socrate et Platon, dont la subjectivité est évacuée au profit du « nous » du dialogue.

<sup>306</sup> Celui-ci a si bien réussi à s'effacer que l'on publie les *Entretiens* et le *Manuel* sous le nom d'Épictète. Voir *supra*, p.216.

<sup>307</sup> Laks 2001, p.109.

<sup>308</sup> Laks 2001, p.115.

<sup>309</sup> XIII, 19, 3-4. Cicéron rappelle qu'il tente dans ses ouvrages d'imiter les dialogues d'Aristote dans un passage des *Lettres à des familiers*, I, 9, 23.

ceux-ci prétendent à une certaine universalité<sup>310</sup>. Du moment qu'un discours est vrai, son auteur importe assez peu et il semble que Platon, qui semble pourtant attacher une certaine importance à l'auteur dans la mesure où l'écrit a besoin du secours de son père<sup>311</sup>, partage néanmoins ce point de vue :

les gens de ce temps-là, qui n'étaient point savants comme vous autres les jeunes, se contentaient dans leur simplicité d'écouter le langage d'un chêne ou d'une pierre, pourvu qu'il dît la vérité<sup>312</sup>.

Ce paradoxe semble pouvoir être résolu si l'on considère que l'entretien dialectique, contrairement à l'enseignement, ne suppose pas que le questionneur possède un savoir<sup>313</sup>, de sorte que les dialogues débouchant sur une aporie ne posent pas de problème, non plus que les dialogues qui avancent des réponses si l'on considère que le philosophe n'est justement pas défini par Platon comme celui qui sait, mais comme l'amateur de savoirs, et qu'il ne revendique donc pas nécessairement la connaissance exposée dans le dialogue. Si l'on ajoute que le lecteur, dans le cadre d'un dialogue philosophique, tend à s'identifier au répondant, on remarque que le dialogue, en tant que genre littéraire, favorise l'« activité propre » du lecteur, ce qui expliquerait par ailleurs le maintien de la forme dialoguée et de la présence de répondants dociles même lorsque les

---

<sup>310</sup> Laks 2001, p.114 ; Desclos 2001, p.77.

<sup>311</sup> *Phèdre*, 275e.

<sup>312</sup> *Phèdre*, 275b-c.

<sup>313</sup> Aristote, *Réfutations sophistiques*, 172a21-27.

interventions de ceux-ci sont si limitées qu'elles semblent artificielles<sup>314</sup>. Outre l'imitation évidente de la discussion réelle — le dialogue exprime en ce sens « la nécessité tout humaine d'un "philosopher ensemble"<sup>315</sup> » — c'est, semble-t-il, cette participation du lecteur qui fait du dialogue un genre près de l'oralité et propice à la réflexion philosophique. Le dialogue, ainsi conçu, permettrait à l'auteur de solliciter « un réel dialogue avec son lecteur, et [en] l'écrivant, c'est aussi bien un texte qu'il écrit, qu'un disciple qu'il forme à la lecture<sup>316</sup>. » L'originalité d'Aristote et de ses successeurs, qui écrivent des traités, par rapport non seulement à Platon, mais aussi à beaucoup d'autres philosophes de l'Antiquité

---

<sup>314</sup> Voir Laks 2001, p.117-118. Cette identification du lecteur au répondant ne fait toutefois pas l'unanimité chez les chercheurs. En effet, Desclos (2001, p.92-93) suggère que le lecteur pourrait plutôt s'identifier aux personnages anonymes et muets qui peuplent les dialogues platoniciens. On pourrait ajouter à ces interventions artificielles qui permettent néanmoins au dialogue de se poursuivre les interventions de Calliclès dans le *Gorgias*, qui laisse Socrate poursuivre malgré son désaccord (506c, 510a, 516b, 522e). À ce propos, voir Rossetti (2001) qui ajoute que le recours à un répondant qui ne fait pas le poids face à son interlocuteur — dans plusieurs cas, un adolescent qui n'a pas l'habitude de telles joutes intellectuelles — force l'admiration pour le maître de manière illégitime et grossière : « l'adhésion intellectuelle est toujours un peu forcée, et forcée avec adresse » (p.109). Rossetti ne souscrit donc pas à la thèse selon laquelle le dialogue favorise l'« activité propre du lecteur », puisque selon lui l'atmosphère des dialogues platoniciens fait obstacle à l'autonomie intellectuelle du lecteur puisqu'elle « conditionne l'acte de réception du texte » (p.109), de sorte qu'il parle même de la « capitulation » du lecteur (p.114).

Cela dit, les réponses brèves sont souvent posées comme une nécessité du dialogue (*Gorgias*, 475d-e, *Euthydème*, 295a sq., *Protagoras*, 336a), car lorsque l'interlocuteur et son répondant sont sincères et loyaux, il n'y a pas lieu de rectifier la question, ce qui serait le cas s'il fallait débusquer une ruse du questionneur par exemple (voir Aristote, *Réfutations sophistiques*, 17, 175b10-14). Brisson (2001) remarque en ce sens que le dialogue exemplaire, chez Platon, serait celui entre Parménide et le jeune Aristote dans la seconde moitié du *Parménide*, dans lequel, justement, près de la moitié des réponses ne comportent qu'un seul mot et presque la totalité ne contiennent pas plus de trois mots. La réponse brève apparaît également comme une caractéristique du dialogue qui permet de l'opposer à la performance oratoire (Narcy 2001, p.227).

<sup>315</sup> Desclos 2001, p.77.

<sup>316</sup> Morvan 2001, p.207-208.

qui favorisent l'écriture de dialogues<sup>317</sup>, apparaît ici tout à fait remarquable, et ce, même si nous savons qu'Aristote avait écrit des dialogues<sup>318</sup>. Le fait que le traité philosophique soit devenu un genre plus courant avec le temps pourrait constituer une trace de l'influence aristotélicienne sur les pratiques de l'écriture, mais il est loin d'être sûr que ce gain se soit fait au détriment du dialogue, qui demeure un genre littéraire très utilisé en philosophie.

Mais le dialogue n'est pas le seul genre littéraire qui exprime le goût pour l'oralité dans la tradition philosophique de l'Antiquité, puisqu'on constate dans le corpus philosophique de l'Antiquité un bon nombre de récits intitulés « Banquet » (*sumposion*). Or, en tant que pratique, un *sumposion* appartient clairement à la tradition orale. C'est une occasion de partage et de discussion — et de beuverie bien sûr, comme le laisse entendre son nom — qui n'a sa place que dans la tradition orale. Or ces « banquets », pourtant si éloignés de l'écriture dans leur nature, font l'objet d'ouvrages de philosophes, qui y rapportent — peu importe que ce soient là des fictions — les discussions philosophiques qui s'y déroulent. Le témoignage de Plutarque indique que cette pratique était répandue<sup>319</sup>. Cette popularité du « banquet » comme genre littéraire nous invite à réfléchir au cadre dans lequel pouvait se produire l'enseignement de la philosophie. Bien sûr, toutes

---

<sup>317</sup> Songeons à Lucien et ses *Dialogues des morts* ou ses *Vies de philosophes à vendre*, Cicéron, dont le *Lélius* est un dialogue, Plutarque et son *Dialogue sur l'amour*, Arrien et ses *Entretiens*, ou encore plus tardivement, à Boèce et son entretien avec « Dame Philosophie » dans la *Consolation de Philosophie*, etc. Nous remarquerons également que Marc-Aurèle, dans ses *Écrits pour lui-même* (I, 6, 7), se félicite d'avoir écrit des dialogues (τὸ γράψαι διαλόγους) alors qu'un peu plus loin (I, 7, 2), il se félicite de « ne pas composer de traités sur des principes théoriques (τὸ συγγράφειν περὶ τῶν θεωρημάτων) » (trad. Hadot), ce qui montre bien que ces deux genres d'écrits étaient perçus différemment — et différemment, aussi de ses propres *hupomnēmata*.

<sup>318</sup> Voir Rose 1886, p.23-24 ; la première section des fragments est introduite par une série de témoignages non numérotés concernant les dialogues d'Aristote. Voir par exemple Cicéron, *Lettre à Atticus*, IV, 16 ; Basile, *Lettre* 135 ; Ammonius, *in Cat.*, CAG IV 4, 4.15-20 et 7.1. Cicéron fournit d'autres témoignages concernant les dialogues d'Aristote qui n'apparaissent pas dans le recueil de Rose ; voir *Lettres à des familiers* I, 9, 23 et *Lettres à Atticus* XIII, 19, 3-4.

<sup>319</sup> *Caton le Jeune*, VI, 2-3.

les beuveries ne sont pas propices à l'acquisition de connaissances<sup>320</sup>, mais on remarque qu'une telle concomitance n'était peut-être pas pensée radicalement impossible par les Anciens. Même chez Platon, les débats philosophiques sont décrits comme des sortes de fêtes, à l'aide du vocabulaire propre au *symposion*<sup>321</sup>, et les banquets — dans leur forme idéale du moins — sont intimement associés à l'éducation<sup>322</sup>, à l'amitié<sup>323</sup>, et à la discussion :

En effet, les discussions sur la poésie me paraissent tout à fait semblables à des banquets entre les hommes médiocres et grossiers : 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, ils font grimper le 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 ; 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 : ils sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces amusements stupides, 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<sup>324</sup>.

Le banquet apparaît ainsi, dans sa forme idéale, soit lorsqu'il réunit des gens de bien, comme un lieu privilégié d'échange et de discussion. Bien avant d'être transposée à l'écrit sous forme d'un genre littéraire similaire au dialogue, la beuverie est considérée comme un lieu possible de l'apprentissage philosophique.

---

<sup>320</sup> Tecuşan (1990, p.239 *sq.*) remarque en ce sens que Platon ne manque jamais une occasion de signifier son désaccord avec ces célébrations éthyliques. Voir par exemple le *Phèdre*, 276d ; *Théétète*, 173d ; *Protagoras* 347c, qui vise les banquets rassemblant des convives peu éduqués, incapables de trouver un terrain de discussion.

<sup>321</sup> Tecuşan 1990, p.243-244. Voir *Lysis*, 211c-d ; *Phèdre* 227b, *République* 354a-b.

<sup>322</sup> Tecuşan 1990, p.255. Voir *Lois* I, 641c-d : « Clinias — Il nous semble, Étranger, que tu dis du temps passé à boire ensemble qu'il joue, si on l'emploie comme il convient, un rôle dans l'éducation.

L'Étranger d'Athènes — Et combien ! » (trad. Brisson et Pradeau)

<sup>323</sup> *Lois* I, 640c-d.

<sup>324</sup> Platon, *Protagoras*, 347c-d, trad. Ildefonse.

Le banquet se distingue toutefois du dialogue par son ton plus léger, par la nature des thèmes auxquels il se prête ainsi que par la multiplicité des voix<sup>325</sup>, dont nous avons vu qu'elle était limitée dans le dialogue, dans la mesure où l'identité du locuteur nous est connu par le contenu de sa réplique, ou encore grâce aux interventions qui précèdent ou qui suivent la sienne<sup>326</sup>.

Cette sorte de récits, que l'on associerait plus spontanément à l'Antiquité classique (en songeant aux *Banquet* de Platon et de Xénophon) et à une proximité avec la période archaïque, continue à avoir un certain succès dans l'Antiquité plus tardive, comme en témoignent le *Banquet des sept sages* de Plutarque ou les *Déipnosophistes* d'Athénée<sup>327</sup>. On peut bien sûr, à l'instar de Dupont, suggérer que ces « banquets » n'ont pas l'authenticité des véritables banquets archaïques, et témoignent d'une « textualisation » de la pratique du *sumposion*, dont serait évacuée toute dimension festive ; que les banquets philosophiques ne répondent plus, justement, à cette légèreté du véritable *sumposion* archaïque, dont l'ivresse aurait été évacuée<sup>328</sup>. Il n'en demeure pas moins que la survivance du genre témoigne d'un goût pour l'oralité qui est indéniable, et que le caractère un peu artificiel du banquet philosophique, où chacun intervient de manière relativement ordonnée, n'est pas si différent entre Platon et Athénée.

En somme, l'emploi de genres littéraires fortement associés à l'oralité pour exprimer la réflexion philosophique montre que les philosophes de l'Antiquité sont sensibles à la relation entre le contenu et la forme, et que pour eux, la pensée philosophique, qui s'incarne préférentiellement dans l'oralité, ne s'accommode que des genres littéraires qui sont près d'elle. Le choix du genre littéraire nous amène également à voir Aristote et les péripatéticiens comme radicalement différents de

---

<sup>325</sup> Lukinovich 1990, p.264.

<sup>326</sup> Voir Andrieu 1954, p.314-315.

<sup>327</sup> Malgré le rattachement au genre du *deipnon* que laisse entendre le titre, les spécialistes s'entendent généralement pour dire qu'Athénée semble fusionner les deux genres et se rattache en ce sens au genre du banquet. Voir Lukinovich 1990, p.263-264.

<sup>328</sup> Voir Dupont 1994, p.184 *sq.*

Platon — et par la même occasion des autres philosophes qui emploient le dialogue, le banquet, le genre épistolaire, etc. — car si le choix de la forme n'est pas innocent, le recours au traité est significativement distinct du recours au dialogue<sup>329</sup>.

5.3.1.2. *L'omniprésence d'Homère, des Muses et de l'auditeur : la poésie didactique comme genre philosophique.*

Ensuite, on remarque de nombreuses références à Homère dans les ouvrages philosophiques de l'Antiquité. Cette omniprésence du représentant par excellence de la tradition orale grecque dans les écrits philosophiques tout au long de l'Antiquité, que d'autres ont déjà étudiée avant nous<sup>330</sup>, nous amène à penser que les philosophes étaient attachés aux récits hérités de la tradition orale. Les usages attachés aux textes homériques sont des plus variés, ceux-ci servant notamment des desseins thérapeutiques<sup>331</sup>, mais constituant aussi une base commune sur laquelle se fonde toute discussion. D'ailleurs, Homère est régulièrement cité dans les ouvrages philosophiques comme argument d'autorité, afin de justifier les affirmations les plus diverses<sup>332</sup>. Rappelons qu'à l'époque de Platon encore, les épopées homériques n'étaient pas fixées, et que l'on retrouve dans le corpus platonicien un bon nombre de vers homériques qui ne font pas

---

<sup>329</sup> Sur la relation entre la forme littéraire et la nature de la pensée philosophique, voir Lavery 2007.

<sup>330</sup> Notamment Havelock dans le cas de Parménide (1958) et de Platon (1953), ou encore Labarbe (1949) qui compare les références de Platon et Xénophon aux textes des épopées qui nous sont parvenus, etc.

<sup>331</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 163.

<sup>332</sup> On peut penser par exemple au tout début du *Protagoras*, lorsque Socrate et son interlocuteur discutent de la beauté d'Alcibiade, qui en est à l'âge de la première barbe, mais il est tout à fait courant de voir Homère intervenir ici et là dans les discussions des philosophes. Il est également question de concours de rhapsodie évidemment au début de l'*Ion*, 530a-b, mais aussi dans le *Timée*, 21a-b.

partie des textes qui nous sont parvenus<sup>333</sup> ; toutefois, il n'est pas impossible que plus tard dans l'Antiquité, ces textes aient été transmis par écrit, ou même que plusieurs versions concurrentes aient circulé par écrit assez tôt dans l'Antiquité. Même si à l'époque de Platon les aèdes étaient déjà chose du passé, la popularité des concours de rhapsodes jusqu'à une époque beaucoup plus tardive<sup>334</sup> montre que l'engouement pour les récits oraux a perduré bien avant dans l'Antiquité tardive<sup>335</sup>. On remarque également le recours à des récits de tradition orale, et présentés comme tels, dans le corpus platonicien<sup>336</sup>.

L'imitation de la tradition orale est également bien présente dans certains ouvrages qui se présentent pourtant comme des ouvrages écrits ; c'est le cas par exemple de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, le successeur de Zénon, qui, comme le remarque Schuhl dans sa notice, possède une structure liturgique mais n'en est pas moins un texte philosophique. Examinons un cas un peu plus en détail : celui du poème *De la nature* de Lucrèce, dans lequel l'auteur affirme écrire (« *te sociam studeo scribendis uersibus esse quos ego de rerum natura pangere conor*<sup>337</sup> »)

<sup>333</sup> Voir Labarbe 1949, qui en a fait l'analyse formelle systématique. Par exemple, dans le *Hippias mineur*, 365a-b, qui comporte plusieurs vers consécutifs, les meilleurs manuscrits omettent le vers I, 311, ce qui, selon Labarbe, s'explique le plus simplement si l'on postule que Platon ne le connaissait pas ; le texte comporte de plus quelques variantes par rapport aux manuscrits de l'*Illiade* que nous possédons. Voir p.50 sq.

<sup>334</sup> Plutarque rapporte notamment qu'Alexandre en avait instauré. *Alexandre*, IV, 11.

<sup>335</sup> Lentz 1989, p.42, cite Enos 1978, p.142.

<sup>336</sup> On peut penser aux mythes proprement platoniciens : le mythe d'Er, dans la *République*, X, 614b sq. ; le mythe de l'androgyne dans le *Banquet* (189d sq.) ; ceux du *Gorgias* (523a-524a) et du *Phédon* (107c sq.), le récit de l'âme ailée (*Phèdre*, 246a-257a), le mythe de Theuth (*Phèdre*, 274c-275e), celui du *Politique* (268e-270a), des *Lois* (903b-905b). La mise en scène du *Timée*, 20d sq., est particulièrement éloquente puisque la mise en scène dramatique dans laquelle le récit mythique intervient rappelle également la tradition orale : « [Critias] — Prête donc l'oreille, Socrate, à un récit qui, même s'il est tout à fait étrange, reste absolument vrai, comme l'a affirmé il y a longtemps le plus sage des sept Sages, Solon. [...] Devant Critias, mon grand-père, il raconta — récit que celui-ci à son tour dans sa vieillesse me fit de mémoire — [cet exploit]. [...] Je vais raconter cet exploit, d'après l'antique récit que j'ai entendu de la bouche d'un homme qui n'était pas jeune. » (trad. Brisson). Il y a en tout 87 occurrences du terme *μῦθος* dans les dialogues, dont 27 font référence aux mythes d'invention platonicienne. Platon emploie par ailleurs des mythes traditionnels dans le *Protagoras*, 320c sq. (Prométhée), la *République*, II, 359d-360b (Gygès), le *Timée* 22c (Phaéton), les *Lois*, VII, 804e (Amazones), etc. Voir Partenie 2009 ; Brisson 2000, p.113-205, et Brisson 1982, p.177-183.

<sup>337</sup> *De la nature*, I, 24 ; nous soulignons.

mais imite certains éléments de la tradition orale. En effet, l'ouvrage est rédigé dans un style poétique, et l'auteur dit avoir « voulu l'exposer dans la langue harmonieuse des Muses, comme pour l'imprégner du doux miel de la poésie<sup>338</sup> », ce qui invite à penser qu'il s'agit là d'un choix essentiellement esthétique. L'incipit de l'ouvrage comporte ainsi une adresse à Vénus<sup>339</sup> dans laquelle la déesse est invitée à tendre l'oreille, un peu à la manière de l'invocation des Muses dans les épopées homériques ; la Muse est d'ailleurs invoquée plus loin dans le texte<sup>340</sup>. Les renvois à la tradition épique sont ainsi nombreux dans l'oeuvre<sup>341</sup>. Le poème comporte plusieurs adresses à l'auditeur<sup>342</sup>, qui est exhorté à « tendre l'oreille » à l'aide de formules qui exploitent le champ sémantique de l'audition et de la sensation<sup>343</sup>. La philosophie est d'ailleurs présentée comme appartenant à la tradition orale par le biais de comparaisons et de métaphores relatives au son<sup>344</sup>. Enfin, la dédicace à Memmius<sup>345</sup>, rappelée tout au long du poème, contribue à enraciner celui-ci dans une relation d'amitié. Ainsi, l'ouvrage de Lucrèce montre un goût certain pour la tradition orale.

De même, l'étude des *Ennéades* de Plotin — qui n'appartiennent pourtant pas au genre du dialogue et ne montrent pas explicitement leur appartenance à une tradition orale — nous permet de constater des renvois à Homère<sup>346</sup> et l'usage important des verbes φημι et λέγω dans la première *Ennéade*<sup>347</sup> qui ont pour effet

---

<sup>338</sup> I, 945-947, trad. Kany-Turpin.

<sup>339</sup> I, 1-43.

<sup>340</sup> VI, 92-95.

<sup>341</sup> I, 1-43 ; I, 124 ; I, 945-947 ; VI, 92-95.

<sup>342</sup> I, 267 ; 333 ; 410-417 ; 624-626 ; 907 ; 921 ; II, 66 ; 277 ; 744 ; 755 ; III, 135 ; IV, 115 ; 880 ; 912-915 ; VI, 536.

<sup>343</sup> I, 50 ; 410-417 ; 921 ; III, 135 ; IV, 115 ; 880 ; 912 ; VI, 536.

<sup>344</sup> Voir I, 643 (« ce qui flatte leur oreille ») ; 657 (« ils se taisent ») ; 732 (« clament fort et clair ») ; III, 14 (« ta doctrine se met à proclamer »), trad. Kany-Turpin.

<sup>345</sup> I, 26.

<sup>346</sup> I, 1, 12 ; Ulysse est le modèle du sage en I, 6, 8 ; Plotin cite Homère en VI, 7, 31, 25-30 ; VI, 9, 7, 23-24.

<sup>347</sup> I, 1, 4, 26 ; 8, 11 ; 12, 12 ; 2, 2, 14 ; 8, 4, 7.

de montrer sinon la relation étroite qu'entretient le texte écrit avec l'oralité, du moins la consubstantialité entre le fait de dire et celui d'écrire. Le raisonnement par questions et réponses, utilisé hors d'un contexte dramatique de dialogue, montre également que cette méthode est conçue comme étant propice à la pensée philosophique<sup>348</sup>. Le texte comporte par ailleurs un passage à la deuxième personne du pluriel, ce qui laisse entendre qu'il s'agit d'adresses à l'auditeur<sup>349</sup>. Aux yeux de Plotin, le langage parlé est l'image du langage de l'âme, ce qui situe l'écriture au troisième degré par rapport au véritable langage<sup>350</sup>. Enfin, les descriptions de l'enseignement de Plotin que l'on trouve chez Porphyre, par exemple, mentionnent des auditeurs, des cours dans lesquels Plotin favorisait plutôt le dialogue que le cours magistral, et même des célébrations et des banquets<sup>351</sup>, de sorte que l'on se situe bel et bien dans un cadre scolaire et oral, mais aussi dans une communauté unie, ce qui est assez cohérent avec ce goût pour la tradition orale que l'on trouve dans les *Ennéades*<sup>352</sup>.

### 5.3.1.3. *Les descriptions de l'enseignement philosophique.*

Enfin, l'enseignement des philosophes est souvent décrit comme un enseignement oral, notamment chez les biographes et les doxographes plus tardifs. Par exemple, Apulée emploie le terme d'auditeur (*auditor*) pour désigner les élèves des philosophes<sup>353</sup>, tout comme Jamblique emploie ἀκούουσι<sup>354</sup>, les

---

<sup>348</sup> Plotin emploie fréquemment ce mode d'écriture. On le trouve notamment dans les *Ennéades* VI, 1, 12, 30-40 ; 17, 1-5 ; 18, 10-15 ; les chapitres 19 et 20 de ce traité (42) ; VI, 2, 3 ; 12 ; VI, 3, 6 ; 7 ; 18 ; VI, 4, 6 ; etc.

<sup>349</sup> VI, 7, 42, 1-10.

<sup>350</sup> I, 2, 3. Nous serions tentée de voir là un renvoi au début du traité d'Aristote *Sur l'interprétation*, 16a3-8.

<sup>351</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 40-43.

<sup>352</sup> Voir Goulet-Cazé 1982.

<sup>353</sup> *De la doctrine de Platon*, I, 3 et I, 4.

<sup>354</sup> *Protreptique*, 21.

disciples de Pythagore étant appelés « co-auditeurs »<sup>355</sup>. Jamblique signale par ailleurs que l'enseignement pythagoricien prenait la forme de maximes orales<sup>356</sup>. Plutarque décrit l'enseignement philosophique comme des conférences<sup>357</sup> ou un enseignement que l'on écoute<sup>358</sup>. De même, Julien l'Apostat décrit son apprentissage de la philosophie comme ce qu'il a entendu de ses maîtres (« ὑπὲρ τῶν Κυρικῶν [...] τῶν διδασκάλων ἠκούσαμεν<sup>359</sup> »), ce qui rappelle le caractère oral de cet enseignement. Le *Traité du sublime* laisse également entendre que les ouvrages sont plus souvent entendus que lus, puisque l'auteur établit comme critère de la qualité d'un ouvrage l'impression que celui-ci laisse à un homme de bien qui l'aurait entendu souvent (λόγων πολλάκις ἀκούμενον). Bien qu'il s'agisse d'ouvrages d'orateurs et de poètes, par définition faits pour être entendus, le fait que ceux-ci soient entendus « souvent » suggère qu'ils ne sont pas placés dans leur contexte d'origine : en effet, un discours politique ou judiciaire n'est pas en principe destiné à être lu « souvent ». Tous ces exemples montrent, en somme, à quel point l'oralité demeure omniprésente dans l'enseignement philosophique au cours de l'Antiquité.

### 5.3.2. *Le rejet de l'écriture.*

L'examen des pratiques de l'écriture chez les philosophes de l'Antiquité comporte cependant certaines limites évidentes à qui est familier avec les caractéristiques de la période axiale chère à Marcel Gauchet : en effet, il laisse de côté le fait qu'un nombre appréciable de philosophes n'ont pas laissé d'écrits, et donc n'ont pas laissé de traces de leur refus d'écrire qui pourraient être étudiées

---

<sup>355</sup> *Vie de Pythagore*, 73.

<sup>356</sup> *Vie de Pythagore*, 82.

<sup>357</sup> *Pélopidas*, IV, 1.

<sup>358</sup> *Caton l'Ancien*, II, 3.

<sup>359</sup> *Contre les chiens ignorants*, 2.

ici. On pense spontanément à Socrate, bien sûr<sup>360</sup>, mais il n'est pas seul à n'avoir fait aucun usage de l'écriture dans la tradition philosophique antique : on peut penser à Pyrrhon, à Épictète, etc. Plutarque rappelle le cas d'Archimède<sup>361</sup> et Diogène Laërce, celui d'Arcésilas<sup>362</sup> ; le prologue du traité *Sur la fin* de Longin distingue ainsi les philosophes écrivains des philosophes sans oeuvre écrite<sup>363</sup>. Eunape indique que le philosophe Alypios, moins connu, n'écrivait pas non plus et se contentait de transmettre son savoir oralement<sup>364</sup>. Ceux-là nous sont connus, mais il ne nous est évidemment pas possible d'affirmer que les philosophes qui n'écrivent pas représentent telle ou telle proportion de la population philosophique de l'Antiquité. Cependant, le simple fait de savoir que de telles figures ont existé nous permet de remettre en question la relation entre la pratique de l'écriture et la pensée philosophique, ce qui n'est quand même pas banal si l'on considère les limites à l'intérieur desquelles nous avons vu que les philosophes grecs faisaient usage de l'écriture, et qui montre d'autant plus une cohérence avec les critiques de l'écriture que nous avons étudiées dans le corpus philosophique.

Par ailleurs, les récits des biographes permettent de voir que certains philosophes ont pu rejeter l'écriture dans la pratique et de manière virulente ; c'est notamment le cas de Bion de Borysthène, qui, selon Diogène Laërce, aurait brûlé les écrits de son premier maître (un rhéteur) avant de se convertir à la philosophie<sup>365</sup>. Même si l'on peut penser que la critique de Bion porte d'abord et avant tout sur la rhétorique — le domaine du maître en question — le fait d'avoir brûlé ses écrits semble porter une charge symbolique forte. Aulu-Gelle rapporte que chez les Pythagoriciens, il était d'abord interdit aux élèves de noter ce qu'ils

---

<sup>360</sup> Le fait est bien connu, mais on peut consulter par exemple le témoignage de Dion Chrysostome, *Discours sur Homère et sur Socrate*, 8.

<sup>361</sup> *Marcellus*, XVII, 5.

<sup>362</sup> IV, 32.

<sup>363</sup> Cette liste est analysée en profondeur par Goulet-Cazé (1982, p.274-276).

<sup>364</sup> *Vies de philosophes et de sophistes*, 460.

<sup>365</sup> IV, 46-47.

avaient entendu, de même que de poser des questions : ils devaient se taire et écouter<sup>366</sup>. De manière générale, les pythagoriciens sont réputés confier plutôt leurs enseignements à la mémoire qu'à l'écriture<sup>367</sup>. Le fait d'avoir trouvé des façons de faire un usage de l'écriture qui soit compatible avec une préférence marquée pour l'oralité n'implique donc pas que tous les philosophes aient utilisé l'écriture, loin de là, ni que ceux qui utilisaient l'écriture l'aient fait en toute situation. Selon Marinus, Proclus, dans une journée,

rassemblait tous [ses cours] dans ses écrits (ἐν συγγράμμασιν), [...] écrivait le plus souvent environ sept cents lignes (ἔγραφε στίχους τὰ πολλὰ ἀμφὶ τοὺς ἑπτακοσίους), [...] et le soir, donnait encore d'autres leçons qui, elles, n'étaient pas mises par écrit (ἀγράφους)<sup>368</sup>.

Enfin, Julien l'Apostat affirme que Platon désavouait ses propres écrits, parce que le plus important était la pratique, et non la théorie<sup>369</sup>, et décrit de manière générale le Cynique comme un illettré (ἀγράμματος)<sup>370</sup>. Ce témoignage, bien sûr, nous en apprend bien davantage sur Julien l'Apostat que sur Platon : il s'agit là d'un des textes le plus tardif de notre corpus, il est en ce sens remarquable qu'il reprenne une critique radicale de l'écriture dont on aurait pu penser qu'elle s'était éteinte avec le temps.

Bien qu'il soit difficile d'étudier ces figures qui n'ont pas écrit, sinon de manière bien incomplète à partir des écrits de leurs disciples, il semble, dans un certain nombre de cas — celui de Pyrrhon, en ce sens, est un peu particulier — que l'écriture ait été rejetée non parce qu'étant mauvaise en soi, mais parce qu'elle se trouve être à la fois éloignée de l'action qui caractérise la plupart des projets philosophiques de l'Antiquité, et parce que le maître ne peut exercer correctement

---

<sup>366</sup> *Nuits attiques*, I, 9. On retrouve un autre témoignage en ce sens chez Apulée, *Florides*, XV, de même que chez Jamblique, *Vie de Pythagore*, 72. De manière générale, l'étude du silence demeure un point aveugle de l'étude de l'oralité. Voir Liuzzo 2010.

<sup>367</sup> Plutarque, *Numa*, XXII, 3-4.

<sup>368</sup> *Proclus ou sur le bonheur*, 22, éd. et trad. Saffrey et Segonds.

<sup>369</sup> *Contre les chiens ignorants*, 7.

<sup>370</sup> *Contre les chiens ignorants*, 14.

son rôle vis-à-vis de l'élève dès lors qu'il est occupé à écrire. L'écriture, en quelque sorte, ne fait pas partie de ses prérogatives en tant que maître ; c'est plutôt à l'élève d'employer ce moyen de perpétuer la mémoire de celui qui l'a éduqué. Par ailleurs, l'écriture, en plaçant le maître dans une position d'autorité — celle de l'auteur — creuse l'écart entre le maître et l'élève, évacuant ainsi la dimension amicale et réciproque de la relation entre le maître et l'élève.

Quant à Pyrrhon, nous avons déjà vu que son refus d'écrire est doctrinal, et que sa critique s'adresse indifféremment à l'oral ou à l'écrit. On retrouve la même idée chez Arcésilas, quoique sa critique ne soit pas construite à partir de celle de Pyrrhon. Énoncer quelque chose, c'est toujours, déjà, émettre un jugement, et en ce sens il s'agit d'un acte incompatible avec le scepticisme, soit la renonciation à l'*epoché* et à l'ataraxie. Le cas de Pyrrhon et d'Arcésilas est particulier, mais ne se distingue pas dans son essence du rejet général de l'écriture que l'on peut observer chez des philosophes non sceptiques.

\*\*\*

Les différentes pratiques liées aux technologies écrites que décrivent les philosophes grecs montrent que l'usage de l'écriture, s'il n'est pas rejeté entièrement, comme les critiques de l'écriture auraient pu le laisser entendre, est à tout le moins circonspect. Par ailleurs, on observe la mise en place d'un certain nombre de mécanismes visant à réguler l'usage des technologies écrites, qu'il s'agisse de la confrontation des interprétations d'un texte comme c'est le cas lors de la lecture en commun ou de l'examen de la *doxa* dans les ouvrages d'Aristote, ou de pratiques spécifiques à l'écriture et qui supposent à la fois que l'auteur et le lecteur possèdent la connaissance préalable de ce qu'ils écrivent et lisent.

Cet ensemble de dispositifs qui limitent les dégâts causés par les nombreux défauts de l'écriture nous permet de dire que si la méfiance des philosophes à l'égard des technologies écrites ne semble pas s'estomper au cours de l'Antiquité, ceux-ci ne sont pas non plus imperméables au gain de popularité de l'écriture et cherchent à bénéficier de ses avantages tout en évitant ses écueils.

## 6. CONCLUSION.

### 6.1. *De la critique à la pratique.*

Dans l'ensemble, les pratiques de la lecture et de l'écriture correspondent aux critiques que les philosophes de l'Antiquité adressent aux technologies écrites. En essayant d'exercer le plus grand contrôle possible sur la circulation et la lecture des textes, les philosophes de l'Antiquité se trouvent à limiter l'utilisation de l'écriture là où elle ne fait que remplacer la transmission orale du savoir, et à enraciner la pratique de la lecture et de l'écriture dans la tradition orale. Il y a donc une grande cohérence entre les critiques de l'écrit énoncées par les philosophes telles que je les ai analysées et l'utilisation que ceux-ci en font. Il n'y a pas par conséquent de contradiction générale entre le fait de critiquer les technologies écrites et celui de s'en servir, ni même de contradiction entre des critiques précises de l'écriture et leurs pratiques — du moins telles qu'ils les décrivent dans leurs ouvrages.

La lecture n'est jamais présentée comme une pratique permettant d'acquérir seul des connaissances, mais plutôt comme une pratique sociale permettant de simuler une relation d'amitié avec l'auteur, en partageant sa pensée entre amis. D'une part, c'est de cette manière qu'elle parvient à imiter la tradition orale — en ce sens qu'elle reste enracinée dans des relations de *philia* et qu'on lui dénie par le fait même la possibilité de se substituer à un véritable enseignement en faisant l'économie de la relation privilégiée entre le maître et l'élève. D'autre part, cette pratique sociale de la lecture permet de mettre à l'épreuve à la fois le texte et le lecteur, par le biais d'un travail herméneutique et dialectique commun. En groupe, il devient possible d'atténuer le caractère hermétique du texte, grâce à une discussion sur son sens et sur sa valeur, et de s'assurer que l'on a bien lu. Par ailleurs, cette pratique permet de maintenir d'une certaine manière la chaleur de la

culture orale ; comme on peut le voir dans le *Phèdre* ou dans le *Théétète*, la lecture en groupe est aussi l'occasion d'une réunion entre amis, un peu comme le chant de l'aède pouvait être le prétexte d'un banquet, et elle est en ce sens porteuse d'émotions et de sensations qui dépassent le simple contenu du texte. On pourrait ainsi voir dans cette valorisation de la lecture en commun et dans l'absence de témoignages concernant la lecture en solitaire le triomphe posthume de la position platonicienne telle qu'elle est exprimée dans le *Phèdre*, à la fois dans la mise en scène dramatique du dialogue et dans son contenu philosophique même.

Qu'on se le dise : le « plaisir du texte », dans l'Antiquité, n'a rien du plaisir solitaire<sup>1</sup> moderne décrit par Roland Barthes, et n'est surtout pas décuplé par la possibilité de presser sa lecture, d'accélérer le rythme d'un passage pressenti comme ennuyeux en négligeant une phrase par-ci, par-là, rendant les lecteurs

semblables à un spectateur de cabaret qui monterait sur scène et hâterait le strip-tease de la danseuse, en lui ôtant prestement ses vêtements, *mais dans l'ordre*, c'est-à-dire : en respectant d'une part et en précipitant de l'autre les épisodes du rite (tel un prêtre qui *avalerait* sa messe)<sup>2</sup>.

En ce sens, Brunschwig suggère que si Aristote avait été surnommé l'« anagnoste », le liseur<sup>3</sup>, c'est parce qu'il lisait silencieusement et aurait donc inventé le plaisir solitaire de la lecture — mais Brunschwig, au contraire de Barthes et de Svenbro pour qui la lecture silencieuse résulte d'un besoin d'accélérer le rythme de la lecture<sup>4</sup>, parle plutôt de la possibilité de ralentir le rythme pour relire des passages du texte. De manière générale dans l'Antiquité — sans exclure que l'on ait à cette époque lu seul et silencieusement — la lecture solitaire n'est pas représentée, n'est pas valorisée : la lecture a quelque chose de

---

<sup>1</sup> Brunschwig 1991, p.415.

<sup>2</sup> Barthes 1973, p.21.

<sup>3</sup> Brunschwig ne donne pas la source de ce témoignage, qui semble cependant devoir être la *Vita Marciana*, 6. Il est curieux que les discussions sur la lecture silencieuse dont nous avons déjà traité n'aient jamais abordé cette question, ce qui s'explique sans doute par le caractère méconnu de ce texte possiblement plus tardif.

<sup>4</sup> 1988, p.196.

convivial. Pour reprendre les termes de Valette-Cagnac, la lecture, telle que la pratiquent les philosophes, est une *lecture pour les autres*, dans laquelle la relation du lecteur avec le destinataire prend une importance capitale, plutôt qu'une *lecture pour soi*, visant l'appropriation d'un contenu<sup>5</sup>. C'est un plaisir social, et la pratique de la lecture en solitaire sert en ce sens à tromper sa solitude plutôt qu'à en profiter, comme on peut le voir chez Aulu-Gelle, qui dit avoir composé ses *Nuits Attiques* pour se distraire lors des longues nuits d'hiver. Celui-ci souligne d'ailleurs que le plaisir que l'on prend à la lecture est indissociable de celui que l'on prend à la discussion : l'un ne va pas sans l'autre :

ceux qui n'ont jamais expérimenté les plaisirs ni les fatigues de la lecture assidue, de la composition littéraire, de la méditation ; ceux qui n'ont pas connu ce genre de veille ; ceux qui ne se sont point aiguisé l'esprit au cours de discussions entre adeptes, rivaux d'une même science, mais qui sont tout entiers à leurs passions et à leurs affaires, ceux-là doivent laisser de côté mes *Nuits* et aller chercher d'autres plaisirs<sup>6</sup>.

Une telle remarque prend tout son sens si l'on considère les critiques que les Anciens adressent à l'écriture et les pratiques de lecture en commun que nous avons pu observer : la lecture et la discussion deviennent deux aspects d'une même activité de connaissance.

Le lecteur antique, loin d'approuver la pratique de parcourir un texte — que ce soit de manière linéaire comme le cas de figure présenté par Barthes, ou de manière circulaire comme le faisait Sylvain Lelièvre pour qui la poésie n'était pas faite pour être lue mais bien pour être fréquentée — rejette un tel rapport au livre, et ne conçoit aucunement que l'on puisse ainsi visiter un ouvrage sans que celui-ci n'en soit dévalorisé<sup>7</sup>. Après tout, cette pratique n'aurait aucun sens dans un

---

<sup>5</sup> Valette-Cagnac 2002, p.290.

<sup>6</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, préface, trad. Charpentier et Blanchet.

<sup>7</sup> Bayard 2007, p.41. On trouve une trace de cette critique de la lecture approximative chez Marc-Aurèle, qui dit « étudier (*ἀναγγνώσκειν*) les textes avec une précision rigoureuse (*ἀκριβῶς*), sans se contenter de les parcourir approximativement dans leurs traits généraux. » (*Écrits pour lui-même*, I, 7, 7, trad. Hadot)

contexte oral : on ne peut pas commencer une conversation par la fin et celui qui somnole ou arrive en plein milieu n'a pas la légitimité nécessaire pour y participer. Pour le lecteur antique, une telle chose que la non-lecture, cette pratique qui consiste à parcourir plus ou moins attentivement un texte, et qui se distingue de l'absence complète de lecture, n'est pas une pratique acceptable. Curieusement, c'est la constatation même de son existence qui dévalue la pratique de la lecture dans son ensemble, car elle sème le doute sur la valeur du travail du lecteur. La lecture en commun, parce qu'elle a pour effet de garantir d'une certaine manière l'intégrité du texte, assure par le fait même l'intégrité de la pratique de la lecture.

Quant à l'écriture, son usage est subordonné à la connaissance ; même en considérant les usages spécifiques que permet l'écriture et qui ne sont pas possibles dans un cadre oral, l'écriture est utilisée surtout en tant qu'aide-mémoire, et donc par celui qui sait déjà. Cette connaissance préalable à tout usage de l'écriture évacue complètement la critique selon laquelle il ne suffit pas d'écrire pour être philosophe, puisque, pour écrire, encore faut-il savoir quelque chose, ainsi que la critique selon laquelle le véritable philosophe n'écrit pas parce qu'il préfère mémoriser ce qu'il sait, dans la mesure où l'aide-mémoire ne se substitue pas à la mémorisation mais se contente d'en faciliter la précision. De plus, dans la pratique, l'aide-mémoire n'est jamais exclusivement destiné à soi-même, mais bénéficie des caractéristiques propres à l'écriture pour être transmis dans le temps et dans l'espace. Il est bien sûr destiné à celui qui sait déjà, mais qui peut encore tirer profit de l'aide-mémoire pour développer sa connaissance. C'est ainsi qu'il est transmis dans le temps, que ce soit à l'intérieur d'une école ou à des amis — auquel cas il fait l'objet d'une lecture en commun, ce qui nous ramène aux pratiques de lecture ; ou alors il est transmis dans l'espace sous forme épistolaire et le même phénomène de discussion se produit ; il est d'ailleurs toujours possible pour le correspondant, s'il devait lire seul, d'adresser à son tour une missive pour

demander des explications, comme on le voit dans l'échange apocryphe entre Aristote et Alexandre<sup>8</sup>.

Quant aux autres usages spécifiques de l'écriture, ils sont encore davantage éloignés d'une conception de l'écriture comme substitut médiocre à la mémoire, ainsi le cahier de notes que l'on place, le cours terminé, au fond d'un tiroir, pour mieux l'oublier. L'écriture que l'on place dans l'espace public a une certaine efficacité que ne peut pas avoir la transmission orale du savoir ; c'est en tant qu'objet qu'elle a son utilité, et non en tant que texte — bien que son contenu lui soit essentiel, elle est surtout destinée à être vue. En ce qui concerne l'usage de l'écriture à des fins de démonstrations, on retiendra que c'est là que la subordination de l'écriture à la connaissance est la plus évidente. En effet, comment établir une liste si l'on ne sait pas quels éléments y ont leur place ? En ce sens, la classification du juste et de l'injuste que font Socrate et Euthydème au livre IV des *Mémorables* est particulièrement révélatrice : en effet, si Euthydème avait possédé la connaissance du juste et de l'injuste, il eût été capable sans problème de mettre par écrit sa classification. Sans la connaissance, il devient évident que cette forme d'écriture ne peut pas être utile ; elle est dénuée de sens car rien ne garantit la cohérence de la liste, qui, constituée d'objets hétéroclites sans aucun lien entre eux, ne sert strictement à rien. Il est par conséquent impossible que l'écriture se substitue à la vraie connaissance pour nuire à quelque mémorisation que ce soit, car il n'est, de toute façon, pas possible de mémoriser ce qu'on n'a pas appris.

Ce passage des *Mémorables* constitue en quelque sorte le pendant écrit des diverses classifications décrites dans les dialogues platoniciens, ou de celles qu'Aristote invite à faire dans les *Topiques*. La différence réside dans le caractère plus pédagogique de l'usage de l'écriture : en effet, si l'interlocuteur du Socrate de Platon est habituellement confus sans être pour autant capable de mettre le doigt sur le problème, Euthydème est quant à lui capable de se rendre compte tout seul

---

<sup>8</sup> Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XX, 5 = Fr. 662 Rose.

de son erreur, car celle-ci devient explicite dans le tableau. L'écriture favorise en ce sens l'apprentissage de celui qui en maîtrise les usages spécifiques. Le même phénomène se présente, quoique de manière moins évidente, chez Aristote, dans les listes de vertus et de vices que l'on trouve dans les traités éthiques et dans l'invitation à classifier et prendre en note les connaissances que l'on acquiert que l'on trouve dans les *Topiques*, puisque l'écriture ne peut y servir que sur la base d'une connaissance préalablement acquise. Celui qui n'a aucune connaissance du sujet dont il est question sera incapable de classifier ce qu'il apprend de telle manière qu'il pourrait s'en resservir plus tard, et le fait d'établir une liste de vertus et des vices au milieu desquels elles se situent suppose au moins de connaître deux termes de l'équation. Il n'en reste pas moins que de telles fiches sont destinées à faciliter l'acquisition de connaissances et la mémorisation, ce qui constitue un moment assez antiplatonicien dans la pensée d'Aristote sur l'écriture. La distance entre Aristote et Platon, encore une fois, est significative et Aristote se distingue radicalement non seulement de Platon, mais de bon nombre de philosophes plus tardifs dont nous avons vu qu'ils adoptent plutôt les critiques de Platon à l'endroit de l'écriture.

On remarque toutefois que la méfiance à l'endroit de l'écriture est loin d'être doublée d'une confiance aveugle en la tradition orale ; les limites de la crédibilité d'un témoignage oral dans le temps et dans l'espace sont déjà bien saisies dans l'Antiquité<sup>9</sup>, et pas seulement chez les philosophes : Thucydide, par exemple, tire une certaine fierté du fait de raconter des événements dont il a lui-même été témoin et critique ses prédécesseurs qui n'ont rapporté que des ouï-dire, ce qui permet de remettre en question leur méthodologie<sup>10</sup>. La critique concernant la crédibilité mitigée d'un témoignage oral transmis dans le temps se retrouve chez Aristote, qui souligne que les divers récits qui composent les mythes se sont

---

<sup>9</sup> Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 460.

<sup>10</sup> I, I,1 ; XXII, 1-4 ; XXIII, 3.

ajoutés à de véritables connaissances avec le temps<sup>11</sup> ; ainsi, il serait possible d'épurer la tradition jusqu'à ce qu'on en tire l'essence, dont la véracité ne fait aucun doute. L'idée qui se trouve à la base d'un tel jugement est qu'il se trouve dans la poésie un fond de réalité, sur lequel brode le poète pour rendre son œuvre intéressante, plaisante pour l'auditeur<sup>12</sup>. Toutes les mesures des distances doivent, à cet égard, être mises en doute, mais pas l'existence des lieux, par exemple. Cette démarche critique, mais qui ne dénie pas à la poésie la possibilité de comporter un fondement scientifique, est bien celle de Thucydide et d'Aristote. Thucydide ne remet pas en question l'historicité de la guerre de Troie, non plus qu'Aristote ne nie la divinité des astres.

En outre, les mêmes problèmes de l'adéquation de l'énoncé au réel se posent, que l'énoncé soit oral ou écrit ; en ce sens, la critique que les philosophes sceptiques adressent à l'écriture vise en fait toute forme de langage. Les critiques que portent les philosophes de l'Antiquité sur l'héritage des aèdes montrent bien que le mode de transmission du savoir n'est pas forcément garant de sa validité : les attaques de Xénophane contre la conception des dieux que véhiculent les poètes<sup>13</sup> et celles de Platon contre les contes de bonnes femmes<sup>14</sup> en sont témoins. Aristote, quant à lui, fait état d'une certaine contamination des vérités transmises dans la tradition orale par les récits qui l'accompagnent ; la tradition est donc

---

<sup>11</sup> *Métaphysique* Λ, 1074b1-15 : « Une tradition, venue de l'antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants, nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, dans une forme mythique, en vue de persuader la multitude et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables à certains animaux, et l'on y ajoute toutes sortes de précisions de ce genre. Si l'on sépare du récit son fondement initial, et qu'on le considère seul, savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on s'apercevra que c'est là une tradition vraiment divine. Tandis que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été développés aussi loin que possible à plusieurs reprises et chaque fois perdus, ces opinions sont pour ainsi dire des reliques de la sagesse antique conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens prédécesseurs. » (trad. Tricot)

<sup>12</sup> Voir à cet effet Jacob 1991, p.22-24. Dans le même sens, à propos de Ctésias, Auberger 1992, p.45.

<sup>13</sup> DK I, 19-24 ; XI.

<sup>14</sup> Platon, *Gorgias*, 527a ; *Lysis*, 205d ; *République* 377e-381e.

acceptée sous réserve de la possibilité de l'épurer pour pouvoir l'intégrer dans un cadre théorique jugé valable<sup>15</sup>.

Il résulte de ces critiques de l'oralité et de l'écriture un usage circonspect des technologies de la communication dans la tradition philosophique de l'Antiquité, que celles-ci soient orales ou écrites, puisque, en l'absence d'un autre moyen de transmettre des connaissances, la critique ne peut exclure la pratique. Cependant, on constate que les critiques sont plus virulentes à l'endroit des technologies écrites, de sorte que la préférence, le plus souvent, va à la tradition orale, dont les limites sont peut-être plus facilement circonscrites, ou à tout le moins sont mieux connues.

### *6.2. Pourquoi préfère-t-on l'oralité ?*

Le constat d'une préférence marquée pour l'oralité dans les pratiques philosophiques de l'Antiquité nous amène à nous questionner sur les motivations des philosophes à maintenir leur enseignement dans un contexte oral. En effet, les travaux récents en anthropologie montrent que l'usage de l'écriture a pu contribuer de manière significative au développement des connaissances scientifiques, parmi lesquelles nous situons la philosophie, et notre étude montre bien que les philosophes grecs sont conscients de cette contribution de l'écriture à l'avancement des connaissances. Il convient donc d'interroger les raisons pour lesquelles les philosophes se montrent tout de même réticents à faire un usage étendu des technologies écrites, dans la mesure où ils reconnaissent que celles-ci leur sont utiles. L'hypothèse suivant laquelle la préférence accordée à un enseignement oral pourrait avoir pour effet la reproduction d'un certain ordre social et le maintien d'une élite intellectuelle en place, en empêchant tout un chacun de s'approprier les nouvelles connaissances dont la mise à l'écrit risquerait d'amener la démocratisation, a déjà été explorée dans le cas des astronomes

---

<sup>15</sup> *Métaphysique* Λ, 1074b1-15.

mésopotamiens<sup>16</sup>. Dans le cas des philosophes, s'il nous est impossible de vérifier une telle hypothèse, il convient de remarquer que le recours à la tradition orale se teinte d'une forme d'élitisme qui repose sur une conception bien précise de la formation et de la pédagogie et qui suppose un rapport privilégié au maître et que l'on n'a plus dans le cas de l'écriture, qui se présente comme un support accessible destiné à démocratiser le savoir. Toutefois, cela n'est pas toujours le cas : par exemple, les dialogues aporétiques de Platon déjouent cette accessibilité de l'écriture, et lui permettent de choisir son lecteur<sup>17</sup>.

Ainsi, le souci que les philosophes grecs ont de leur destinataire nous permet d'expliquer ainsi le goût des philosophes antiques pour l'enseignement oral. Comme nous l'avons vu, s'ils écrivent parfois pour la postérité, les ouvrages des philosophes grecs doivent en principe être lus par ceux qui possèdent déjà une certaine connaissance de la philosophie ; dans certains cas, ils sont même considérés inutiles à ceux qui n'auraient accès qu'à l'écrit<sup>18</sup>. Il faut alors penser qu'à leurs yeux, tous ne peuvent aborder avec profit l'étude des textes philosophiques et que la lecture de ces derniers suppose préalablement de séparer le bon grain de l'ivraie et donc une certaine forme d'élitisme.

L'étude de l'amitié dans le contexte de l'enseignement philosophique nous fournit également des indices de cet élitisme sous-jacent à l'usage de l'oralité. Tous ne peuvent être amis ; l'amitié est réservée à une classe particulière d'hommes honnêtes et bons, et à ceux chez qui l'on a reconnu un « bon naturel<sup>19</sup> ». Il serait injuste de dire que cette notion correspond seulement à une forme d'immobilisme social maintenant en place une sorte d'aristocratie intellectuelle basée sur la qualité de la naissance — après tout, Socrate était d'origine modeste, Épictète était un esclave, sans compter le nombre important de métèques parmi les

---

<sup>16</sup> Robson 2007.

<sup>17</sup> Voir l'introduction de Dorion au *Charmide* et au *Lysis*, p.14.

<sup>18</sup> Plutarque, *Alexandre*, VII, 5-9 = Fr. 662 Rose.

<sup>19</sup> Voir par exemple Apulée, *De la doctrine de Platon*, II, 3.

intellectuels de l'Antiquité, de sorte qu'il serait erroné d'assimiler les philosophes à une classe sociale élevée — mais elle paraît malgré tout en faire partie, puisque les origines sociales des jeunes hommes ainsi décrits chez Platon et chez Xénophon sont souvent mentionnées. En effet, le mythe platonicien des races métalliques dans la *République*, s'il met l'accent sur la possibilité pour l'individu d'appartenir à une race différente de celle de ses parents, inscrit dès la naissance la race à laquelle l'individu appartient, race qui sera reconnue par les dirigeants. L'élitisme de Platon se veut exclusivement basé sur les aptitudes philosophiques de l'élève<sup>20</sup>, mais il n'en est pas moins un. L'enracinement de l'enseignement philosophique dans l'oralité permet de conserver cette sélection d'une élite intellectuelle et d'écarter du domaine de la pensée et de la connaissance scientifique un groupe important d'« ignorants », renforçant ainsi l'influence et le prestige que les philosophes pouvaient avoir à l'intérieur de la cité. Il est en ce sens significatif que les biographies de philosophes montrent souvent les liens familiaux existant entre eux : l'importance pour les philosophes de prendre femme à l'intérieur de leur cercle social, si elle n'est pas surprenante outre mesure, puisque les philosophes ne sont pas différents en cela des autres corps de métiers et regroupements sociaux de l'Antiquité, met l'accent sur le caractère héréditaire et familial de la pratique philosophique<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Celles-ci sont décrites notamment par Alcinoos de Smyrne, *Épitomé de la philosophie de Platon*, 1.

<sup>21</sup> Voir Waithe 1987, p.11. Dans les ouvrages anciens, les noms des femmes pythagoriciennes apparaissent accompagnés de ceux de leurs époux, par exemple Jamblique mentionne Deinô, tout en précisant qu'il s'agit de la femme de Brontinos (*Vie de Pythagore*, 132), et Damô et Vitalia en précisant de même leurs liens avec des pythagoriciens (146). En ce qui concerne Thémistocleia, que l'on retrouve chez Diogène Laërce (VIII, 8 et 21), elle pourrait correspondre à la Théocleia de la *Suda* et à la Aristocleia de Porphyre (*Vie de Pythagore*, 41), et serait donc la soeur de Pythagore. La condition familiale des femmes philosophes nous est par ailleurs souvent bien connue : ainsi, parmi les plus célèbres femmes que l'on rattache à la philosophie, Hypathia se trouve être la digne successeure de son père à la Bibliothèque d'Alexandrie. Nous connaissons la fille d'Aristippe, Arété, comme une figure de proue de l'école Cyrénaïque, qu'elle dirigea (Strabon, XVII, 3, 22) ; Timoxéna, la femme de Plutarque (Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 145a) ; Amphicleia, la belle-fille de Jamblique, qui suivait les leçons de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 9) ; Hipparchia, la fille de Métroclès, est mariée au Cynique Cratès. Voir D.L. V, 12-15; VI, 93; 94. Simmias avait épousé la fille de Stilpon (D.L. II, 114).

Enfin, les pratiques concernant la circulation des livres semble appuyer la thèse d'une forme d'eugénisme intellectuel où le savoir est réservé à un petit nombre d'élus présentant de bonnes dispositions — le « naturel philosophe » de Platon —, puisque la circulation des livres par le biais de dons<sup>22</sup>, de prêts<sup>23</sup> et de legs<sup>24</sup> semble plus valorisée que l'achat ; les achats de livres par les philosophes sont d'ailleurs soulignés à grands traits par leurs biographes<sup>25</sup>. De même, les Anciens s'expliquent mal comment il est possible que les héritiers de Nélée aient mis la main sur la bibliothèque d'Aristote, et déplorent que celle-ci n'ait pas été transmise au Lycée<sup>26</sup>. Il semble que, dans ce cas, la conservation des ouvrages philosophiques aurait dû être confiée à l'école plutôt qu'à la famille ; c'est la confusion entre ces deux sphères qui mène à la dégradation et à la perte des ouvrages.

La préférence des philosophes grecs de l'Antiquité pour la tradition orale semble donc relever en partie d'une forme d'élitisme dans laquelle le choix d'un successeur intellectuel est une décision de la première importance — et ce, même si l'importance accordée aux liens d'amitié et à la valeur de la relation

---

<sup>22</sup> [Platon], *Lettre XII*, 359c-d. Par ailleurs, Socrate emploie le verbe λαμβάνω (qui signifie prendre, mais aussi recevoir en cadeau) lorsqu'il prend et lit un ouvrage d'Anaxagore (*Phédon* 98b-c), de sorte que si l'on doit peut-être relier cet ouvrage aux écrits à une drachme mentionnés dans l'*Apologie* (21d-e), rien n'indique que Socrate ait effectivement acheté le sien. Voir également Marc-Aurèle, *Écrits pour lui-même* (I, 7, 8), qui signale qu'il a pu « lire (ἐντυχεῖν) les notes (ὑπομνήμασιν) prises aux cours d'Épictète [que Rusticus] me communiqua de sa propre bibliothèque (ὄν οἴκοθεν μετέδωκεν) » (trad. Hadot). L'emploi du verbe μεταδίδωμι avec le génitif comporte cette notion de don, et signifie « communiquer » au sens de « donner une part ».

<sup>23</sup> Quoique ceux-ci ne soient pas toujours gratuits (voir D.L. III, 66) les livres qui circulent dans l'espace semblent bien être des prêts, comme c'est le cas par exemple de Porphyre à qui Longin avait demandé de lui prêter de bonnes copies des traités de Plotin (*Vie de Plotin*, 19, 7-42).

<sup>24</sup> Le meilleur exemple est sans doute celui de la bibliothèque d'Aristote, dont nous savons qu'elle a circulé de cette manière avant d'être perdue et retrouvée. Voir Strabon, XIII, 1, 54 ; Athénée, I, 3a ; Plutarque, *Sylla*, 26, 468a ; D. L. V, 52 et 62 ;

<sup>25</sup> Voir D.L. IV, 4, qui rapporte qu'Aristote aurait acheté les livres de Speusippe pour trois talents, et Aulu-Gelle qui ajoute que Platon avait fait l'acquisition d'ouvrages de Philolaüs pour des sommes mirifiques (III, 17), ce qui lui avait attiré des moqueries de la part de Timon : « Et toi aussi, Platon, tu as été pris du désir de devenir un savant; tu as acheté à prix d'or un petit livre à l'aide duquel tu as fait ton apprentissage d'écrivain. » Aulu-Gelle lui-même indique avoir acheté des livres (IX, 4).

<sup>26</sup> Plutarque, *Sylla*, XXVI, 2.

pédagogique orale entre le maître et l'élève nous paraît bien plus significative. Il conviendrait également de se demander si cette conception de la circulation du savoir n'intervient pas dans les querelles liées à la nomination de successeurs à l'intérieur des écoles philosophiques, dans la mesure où le titre de successeur ne devrait, en principe, n'avoir que peu de valeur aux yeux des membres d'une communauté d'égaux liés entre eux par des liens d'amitié, et que pourtant les sources montrent que la concorde ne règne toujours dans ces histoires de succession.

### *6.3. L'influence des doctrines philosophiques sur l'hétérogénéité des critiques et pratiques de l'écriture.*

Les philosophes anciens, en ce qui concerne la lecture, semblent former un groupe plutôt homogène, si l'on excepte quelques commentaires de Xénophon. Cependant, l'écriture est l'objet de critiques et de pratiques particulières liées à la doctrine des philosophes, notamment à la théorie aristotélicienne concernant l'avancement de la science et à la suspension du jugement chez les philosophes sceptiques et la nouvelle Académie.

Xénophon semble être seul à croire que la vertu peut s'enseigner par les livres, au moins dans certaines circonstances, comme il l'affirme dans *l'Art de la chasse*<sup>27</sup>. Cependant, cette attitude positive à l'égard des technologies écrites doit être nuancée par la manière dont celui-ci traite de l'écriture dans d'autres écrits, et notamment dans les *Mémorables*, où Euthydème est l'objet de moqueries de la part de Socrate parce qu'il semble croire que tout savoir peut s'acquérir par le biais de la lecture<sup>28</sup>. Par ailleurs, Xénophon fait confiance à ses propres écrits, par opposition à ceux des sophistes, et sa critique virulente à l'endroit des écrits de ceux-ci laisse entendre que la proportion des ouvrages susceptibles d'enseigner la

---

<sup>27</sup> XIII, 1-12.

<sup>28</sup> *Mémorables* IV, 2, 1-6.

vertu parmi l'ensemble des livres disponibles n'est pas si grande. Ainsi, le fait d'admettre que la lecture peut parfois mener à la vertu n'implique aucunement une confiance aveugle dans tous les ouvrages, et se double d'une méfiance accrue à l'égard de livres qui semblent enseigner la vertu mais qui ne visent que la tromperie et l'enrichissement de l'auteur.

Le cas des philosophes sceptiques est un peu plus simple, puisque ceux-ci rejettent l'écriture de même qu'ils rejettent toute forme d'énoncé. Contrairement à l'énoncé oral, qui peut être compris comme un assentiment au témoignage des sens destiné simplement à pouvoir fonctionner dans le monde — encore que Pyrrhon ait, en toute logique, cessé de s'en servir — l'énoncé écrit, qui n'est pas nécessaire, constitue un accroc à la doctrine qui empêche d'accéder à l'ataraxie. On remarque d'ailleurs que les détracteurs des sceptiques en ont fait leurs choux gras, puisque tout énoncé, quel qu'il soit, entre en contradiction avec la théorie : comment peut-on en effet savoir que l'on ne sait pas ? C'est déjà énoncer un jugement sur quelque chose... La critique des technologies écrites ne vise plus que le médium, mais bien la notion même d'information à transmettre.

Enfin, et c'est sans doute là l'une des conclusions les plus importantes de notre thèse, la position d'Aristote, qui juge que l'écriture a pour effet de permettre aux sciences de progresser, constitue également un rapport original à l'écriture, qui semble d'une certaine manière se poursuivre chez ses successeurs au Lycée par le biais de la tradition du commentaire et par la conception du savoir comme une accumulation de connaissances. Les listes d'ouvrages attribuées aux philosophes que l'on trouve chez Diogène Laërce font également état d'une utilisation beaucoup plus importante de l'écriture, ce qui ne serait peut-être pas si significatif — après tout, bien des variables peuvent expliquer une production littéraire plus ou moins grande — si la différence en termes de nombre n'était pas aussi

significative pour tout le livre consacré au Lycée, qui est de loin l'école la plus prolifique de toutes celles qu'examine Diogène Laërce<sup>29</sup>.

Cette position vis-à-vis de l'écriture n'est sans doute pas étrangère à la façon dont le Stagirite conçoit le savoir, c'est-à-dire une construction à partir d'une accumulation de connaissances. Aristote partage toutefois certaines méfiances de ses contemporains vis-à-vis des technologies écrites<sup>30</sup>, puisqu'il est sensible à l'existence de mauvais manuscrits et que certaines des pratiques de l'écriture qu'il prône supposent la connaissance préalable de ce qui sera écrit et de ce que l'on lira<sup>31</sup>. Il est d'ailleurs remarquable que, alors que la littérature récente présente généralement Platon comme occupant une position particulière face à l'écriture, ce soit plutôt l'originalité d'Aristote qui ressorte de notre étude. Celui-ci, en effet, considère possible de transmettre un savoir par le biais de l'écriture<sup>32</sup>, alors que pour Platon, qui semble en cela avoir eu une influence considérable sur ceux qui l'ont suivi, l'écrit ne pouvait pas faire une telle chose<sup>33</sup>. Une telle analyse est possiblement due à une compréhension de l'histoire en termes de ruptures et de continuités, qui a tendance à occulter les situations où, à l'intérieur d'un même champ, une position nouvelle à un point A et que l'on retrouve plus tard à un point B n'occupe pas tout l'espace entre A et B : la proximité que nous ressentons entre la position d'Aristote et la nôtre n'implique pas que celle-ci ait été la seule à avoir existé entretemps. Les critiques positives et les pratiques de l'écriture distinctes que l'on observe chez Aristote et les péripatéticiens montrent que l'évolution de ces pratiques, loin d'être linéaire, a suivi plusieurs chemins parallèles dont celui

---

<sup>29</sup> Voir les indications quantitatives en V, 27 (Aristote) ; 50 (Théophraste) et 60 (Aristote), même si Nancy est d'avis que ces chiffres sont peu crédibles (voir sa note à V, 27).

<sup>30</sup> Voir *supra*, p.80 sq.

<sup>31</sup> Outre l'usage des sortes de fiches décrites dans les *Topiques* (I, 14, 105b12-15) qui ne semblent pas pouvoir être basées sur des savoirs qui n'ont pas été acquis, cette limitation implicite de l'écriture apparaît dans l'*Éthique à Nicomaque* lorsqu'Aristote précise que de telles notes ne sont utiles qu'à ceux qui savent déjà (X, 10, 1181b2-13). Voir *supra*, p.70.

<sup>32</sup> *Réfutations sophistiques*, 34, 181b29-34. Voir *supra*, p.172.

<sup>33</sup> *Phèdre* 275c-d. Voir *supra*, p.23.

qui nous est connu d'abord par Platon et que l'on prenait à tort pour le plus original est sans doute le plus fréquenté.

Ces quelques cas particuliers nous invitent à voir que, malgré une certaine homogénéité des critiques et pratiques de l'écriture au cours de l'Antiquité, celles-ci sont conçues de manière différente en fonction des doctrines que les philosophes défendent. Cette hétérogénéité des explications et des justifications concernant la restriction des usages de l'écriture nous amène toutefois à penser que les réserves à l'endroit des technologies écrites constituaient un *topos* très fort dans la littérature philosophique de l'Antiquité puisqu'elles sont partagées au-delà de toute différence doctrinale. Nous sommes alors à même de mieux comprendre que l'on puisse observer une continuité culturelle de ce rapport ambigu à l'écriture sur une très longue période et possiblement tout au long de l'Antiquité, malgré la prolifération d'œuvres écrites et la banalisation de l'usage des technologies de l'écriture.

#### *6.4. La différence entre la lecture et l'écriture.*

Les différences fondamentales entre la lecture et l'écriture, à la fois en ce qui concerne les critiques et les pratiques des philosophes grecs, laissent le lecteur moderne perplexe, sauf à comprendre, avec Emmanuelle Valette-Cagnac, que la lecture « constitue un objet à part entière, un acte dissociable de l'écriture, ayant des spécificités culturelles<sup>34</sup> », ou encore que les Anciens mettaient déjà en cause « l'assimilation de la lecture à une passivité<sup>35</sup> » comme le font les théoriciens modernes. Alors que l'écriture devrait essentiellement servir à être lue, il semble que la conception que les Anciens ont de la lecture se distingue de leur conception de l'écriture. Le seul cas où ces deux aspects de l'utilisation de l'écriture sont perçus de manière similaire se trouve résulter de la conception selon laquelle la

---

<sup>34</sup> Valette-Cagnac 1997, p.10.

<sup>35</sup> De Certeau 1980, p.285.

lecture ne peut être utile qu'à celui qui possède déjà la connaissance de ce qu'il lit : puisque de toute manière la lecture n'est pas utile au néophyte, il ne sert à rien d'écrire de manière à ce que celui-ci comprenne. Dans tous les autres cas, il faut penser soit que la pensée ancienne considère la lecture comme étant radicalement inessentielle au livre, ce qui est possible, soit que le livre n'est jamais pensé indépendamment de son auteur, auquel cas une simple lecture sans interaction préalable avec l'auteur est vue comme une impossibilité d'un point de vue herméneutique.

Dans une perspective où le texte appartient réellement à son auteur, au même titre qu'un discours oral, le lecteur ne peut légitimement s'approprier le texte, ce qui n'est plus un problème dans la critique littéraire récente, dans la mesure où le lecteur est considéré comme un acteur essentiel de l'herméneutique du texte. La question fondamentale est la même : toute lecture est-elle légitime ? Alors que la réponse que l'on trouve généralement dans la tradition philosophique grecque — l'exception majeure étant Aristote et les péripatéticiens — est : non, car il ne peut y avoir qu'une seule bonne interprétation et par conséquent toute lecture qui dérogerait à cette interprétation n'est pas une activité légitime, la position moderne serait plutôt : toute lecture n'est pas légitime, mais plusieurs le sont ; il existe un ensemble de critères de validation qui autorisent ces lectures du texte<sup>36</sup>, qui doivent être cohérentes en elles-mêmes, correspondre à ce que l'on sait du texte, et respecter autant que possible les consignes données par l'auteur à l'intérieur du texte<sup>37</sup>. Le texte n'existe plus en soi, mais seulement à travers la lecture ; dès sa publication, il cesse d'appartenir à son auteur pour s'inscrire dans l'espace public. Dans la perspective qui est la nôtre, comme le remarque Sartre, « la lecture est création dirigée [...] l'objet littéraire n'a d'autre substance que la subjectivité du lecteur<sup>38</sup> » Pour Sartre, le lecteur collabore à la création de

---

<sup>36</sup> Nous devons cette synthèse à Jouve 1993, p.15-16.

<sup>37</sup> Eco 1985, p.64 *sq.* Pour Eco, l'auteur contribue ainsi à construire son lecteur modèle (p.72), un peu à la manière du général qui élabore sa stratégie en fonction d'un adversaire modèle.

<sup>38</sup> Sartre 1948, p.52.

l'ouvrage. D'autres vont encore plus loin, et voient le livre comme une construction du lecteur<sup>39</sup>. C'est cette perte de pouvoir sur leurs propres discours que dénoncent les philosophes de l'Antiquité, et Platon le premier, qui déplorait dans le *Phèdre* ces écrits orphelins<sup>40</sup> ; car après tout, le lecteur qui n'interprète pas correctement le texte — que l'on prenne « correctement » dans son sens le plus large, comme les théoriciens littéraires modernes, ou dans un sens plus restreint comme sans doute Platon — lui fait violence<sup>41</sup>, et c'est en raison de cette possible violence que le texte a besoin du « secours de son père<sup>42</sup> ». La critique devient particulièrement virulente lorsqu'ils constatent qu'aucun mécanisme ne permet de distinguer le lecteur compétent du mauvais lecteur. Autrement dit, rien ne leur fait plus peur que la théorie littéraire de Valéry, comme la décrit Bayard :

Cette pratique de la critique sans auteur ni texte n'a rien d'une absurdité. Elle repose chez Valéry sur une conception argumentée de la littérature, dont l'une des idées principales est que non seulement l'auteur est inutile, mais que l'œuvre est en trop<sup>43</sup>.

En effet, dans un tel contexte, la perte de pouvoir sur son propre discours est totale, et la crédibilité d'un ouvrage fondée sur celle de son auteur est compromise. La conception antique de la lecture est bien loin de voir celle-ci comme un

---

<sup>39</sup> De Certeau 1980, p.285 ; Charles 1977, p.61 ; sur un ton plus léger, on peut penser à la nouvelle de Borges *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*. Comme le dit si bien Eco (1985, p.76-77), « le *Quichotte* de Pierre Ménard [...] est très différent de celui de Cervantès, auquel il correspond pourtant accidentellement mot pour mot ».

<sup>40</sup> 275e.

<sup>41</sup> Eco 1985, p.74. C'est par exemple ce qui arrive avec la lecture révolutionnaire des *Mystères de Paris* de Sue. Ou encore, comme le suggère Eco (p.77-78) afin de distinguer clairement une utilisation du texte plus ou moins légitime : « Prenez les histoires policières de Rex Stout et interprétez le rapport entre Nero Wolfe et Archie Goodwin comme un rapport « kafkaïen » : c'est tout à fait possible. Le texte supporte très bien cette utilisation, on ne perd ni le divertissement de la *fabula* ni le goût final de la découverte de l'assassin. Prenez maintenant *le Procès* de Kafka et lisez-le comme une histoire policière. Légalement c'est permis mais textuellement cela produit un piètre résultat. »

<sup>42</sup> *Phèdre*, 275e, trad. Vicaire.

<sup>43</sup> Bayard 2007, p.40.

pacte de générosité entre l'auteur et le lecteur [dans lequel] chacun fait confiance à l'autre, chacun compte sur l'autre, exige de l'autre autant qu'il exige de lui-même<sup>44</sup>.

Au contraire, c'est justement l'absence de ce lien de confiance entre l'auteur et le lecteur qui pose problème, et qui doit être rétabli par le biais de pratiques de lecture et d'écriture strictement encadrées et enracinées dans l'oralité et l'amitié. Bref, la conception que nous avons aujourd'hui de l'auteur et du lecteur, où le second se substitue au premier pour déterminer le sens de l'oeuvre, constitue un renversement total de la position platonicienne.

La lecture est également une pratique beaucoup plus révolutionnaire d'un certain point de vue, au sens où elle semble signer la fin de la tradition orale qu'elle prétend pouvoir remplacer. Elle vient donc bien plus bousculer les habitudes que l'usage de l'écriture, même si celui-ci permet de nouvelles opérations intellectuelles. Sans pour autant que cette critique de la lecture et les pratiques qui y sont associées montre le conservatisme de la tradition philosophique grecque, on peut penser que cette réticence des philosophes à l'égard de l'écriture témoigne d'un certain immobilisme social, ou tout simplement d'un attachement à la tradition orale. En effet, tant que les épopées homériques constituent la base de l'éducation, et que la tradition des concours de rhapsodes se poursuit, on peut penser que les pratiques reliées à la tradition orale jouissent encore d'un certain succès, ce qui explique le succès mitigé de la lecture. La pratique de la lecture en commun et à voix haute invite à suivre cette voie.

En outre, les sources les plus crédibles n'appartiennent-elles pas à la tradition orale<sup>45</sup> ? La géographie antique, par exemple, s'en remet souvent à Homère pour rectifier des auteurs plus récents, même si le débat est ouvert et qu'il n'y a pas consensus au sujet des connaissances géographiques du poète. Ainsi, si Cratès met fortement en doute bon nombre des affirmations d'Homère, concernant

---

<sup>44</sup> Sartre 1948, p.62.

<sup>45</sup> C'est du moins l'opinion de Plutarque, qui s'en remet, en ce qui concerne les dieux, aux paroles des anciens. Voir *Pélopidas*, XVI, 7-8.

l'embouchure du Nil ou le peuple Éthiopien « coupé en deux », Strabon, quant à lui, en s'appuyant sur les travaux d'Aristarque et d'Éphore, insiste sur le caractère véridique des affirmations homériques<sup>46</sup>. Ce statut spécial accordé à des récits particulièrement anciens a dû jouer un rôle dans la stagnation des connaissances géographiques. En effet, il a eu pour effet la possibilité dans laquelle se trouvait, par exemple, Strabon, de corriger Ératosthène à partir de données géographiques tirées de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*. Ce qui constituerait pour nous, et de manière évidente, une régression et non une rectification utile, était à l'époque la méthode ordinaire pour parvenir à la vérité géographique. Dans un tel cadre, il apparaît naturel de privilégier une transmission orale plus traditionnelle de la connaissance par rapport à une transmission écrite, et en ce sens de rejeter davantage l'usage de la lecture que celui de l'écriture : c'est la crédibilité de la connaissance acquise qui est en jeu.

Pour reprendre l'exemple de la géographie antique, les récits oraux récents, c'est-à-dire ceux des voyageurs ou des marchands, sont discrédités à partir de critères psychologiques, car ils sont considérés comme des menteurs<sup>47</sup>. Il est donc même inutile d'examiner leurs récits, qui sont jugés indignes d'être intégrés dans le discours, même pour les critiquer : c'est une perte de temps, et il n'y a pas grande gloire à tirer d'avoir corrigé les dires d'un menteur. À l'inverse, il est tout à fait gratifiant de rectifier les erreurs des bons auteurs, car celles-ci sont dues à l'ignorance. Leur désir d'exclure le merveilleux et l'irrationnel de la géographie a donc eu pour résultat de priver les géographes des sources nouvelles que constituaient les voyageurs et explorateurs de l'époque hellénistique, par exemple ceux qui avaient été prisonniers chez les Perses, comme c'est le cas de Ctésias de Cnide, ou encore ceux qui avaient suivi Alexandre jusqu'en Inde. Ces divers

---

<sup>46</sup> Ce débat nous est connu grâce à Strabon, qui rapporte les arguments des uns et des autres avant de se positionner. *Géographie* I, 2, 20 sq. et jusqu'à la fin du chapitre 2.

<sup>47</sup> Strabon critique d'ailleurs Ératosthène de s'être donné la peine de faire une chose aussi futile. C'est un tort d'évoquer seulement le témoignage de ces menteurs. Strabon, *Géographie*, I, 2, 1 ; I, 3, 1.

voyageurs, jugés a priori comme des menteurs recherchant la gloire et non la vérité, étaient disqualifiés par la méthode des géographes anciens, qui pour cette raison ne se donnaient pas la peine de les considérer de quelque manière que ce soit. Ainsi, les géographes, en plaçant les auteurs fiables d'un côté et les auteurs non crédibles de l'autre, en arrivaient à une acceptation massive de la majorité du travail des uns — à l'exception des erreurs dues à l'ignorance qui devaient être rectifiées —, et au rejet en bloc des autres sans égard aux renseignements exacts et nouveaux qu'ils pouvaient contenir<sup>48</sup>.

L'absence de cloisonnement entre les disciplines au cours de l'Antiquité nous invite à penser qu'un phénomène similaire, surévaluant la tradition orale au détriment de la tradition écrite toute neuve, pouvait se produire chez les philosophes. D'ailleurs, nous l'avons vu, certains philosophes, comme Plutarque ou Diogène Laërce, se font un point d'honneur de rapporter les différentes versions d'un même événement que rapportent les historiens, et Aristote et les péripatéticiens font habituellement une sorte de revue de littérature avant d'entreprendre une étude. Dans la mesure où nous avons remarqué qu'Hésiode, Homère ou d'autres appartenant assez certainement à la tradition orale étaient hautement valorisés et reconnus chez les philosophes, on peut penser que le fait de leur accorder une telle crédibilité est le témoignage d'un attachement à l'oralité, qui se trouve justement menacée par la pratique de la lecture.

### *6.5 De l'oralité à l'écriture.*

Il ressort par ailleurs de cette étude que si les critiques de l'écriture sont restées plutôt stables au cours de l'Antiquité — exception faite de la tradition aristotélicienne qui, comme nous l'avons vu, se démarque de l'ensemble du corpus grec sous certains aspects, et de l'école sceptique qui présente des particularités

---

<sup>48</sup> Jacob 1991, p.116-120. Voir également Strabon, *Géographie*, I, 2, 1 ; I, 3, 1.

doctrinales influençant son usage du langage<sup>49</sup> —, et que les pratiques qui leur sont liées peuvent de manière générale être observées de manière continue au cours de l'Antiquité, il serait inexact de voir dans cette continuité culturelle la preuve qu'une conception « évolutionniste » du rapport entre l'oralité et l'écriture, selon laquelle la société grecque serait en l'espace de quelques siècles passée des technologies orales aux technologies écrites, doit être définitivement mise au rancart. Bien sûr, nous l'avons montré, les usages reliés à la lecture et à l'écriture demeurent circonspects tout au long de l'Antiquité, et en ce sens il faut cesser de voir Platon comme le dernier représentant d'une époque révolue dans laquelle dominait l'oralité<sup>50</sup> : d'un point de vue théorique, ses thèses concernant les méfaits de l'écriture semblent encore recevoir l'assentiment des classes lettrées de l'Antiquité tardive. Toutefois, qu'il s'agisse là de l'influence d'Aristote ou d'un effet de la popularité grandissante des technologies écrites, il convient de reconnaître que les philosophes sont de moins en moins réticents à faire usage de ces technologies.

À l'intérieur de cette continuité que nous avons observée, la modulation des pratiques au cours de l'Antiquité s'exprime essentiellement par le recours de plus en plus fréquent aux renvois précis à tel ou tel ouvrage dans les textes qui nous sont parvenus. De tels renvois sont rares et flous chez Platon<sup>51</sup> et même chez Aristote — dans la mesure où ce dernier, si je puis m'exprimer ainsi, ne donne que rarement les références complètes des ouvrages qu'il cite<sup>52</sup>. Sans que cela soit systématique, elles sont toutefois plus présentes chez des auteurs plus tardifs, tels

---

<sup>49</sup> Voir *supra*, p.106 *sq.*

<sup>50</sup> Rappelons que c'était l'hypothèse de Havelock.

<sup>51</sup> Comme nous l'avons indiqué (*supra*, p.176 *sq.*), le *Politique* (257a, 258b, 284b, 286b) renvoie au *Sophiste* comme à un dialogue antérieur ; le *Timée* (27a) mentionne le *Critias* comme sa suite et (17b-19b) récapitule la *République* ; le *Sophiste* (217c) renvoie au *Parménide* et au *Théétète* (216a), et le *Théétète* (183e) renvoie au *Parménide*.

<sup>52</sup> Voir *supra*, n.114, p.174.

que chez Philostrate<sup>53</sup>, chez Sextus Empiricus<sup>54</sup>, chez Plutarque<sup>55</sup> ou chez Jamblique<sup>56</sup>, qui ne se contentent plus de donner le nom de l'auteur, mais précisent à l'occasion le titre de l'ouvrage et la section qu'ils commentent. Le souci de citer ses sources paraît à tout le moins prendre de l'importance durant la période hellénistique et romaine. Sans voir là le signe que la lecture s'affranchit de la vocalisation et que la transmission du savoir repose désormais sur l'écriture, il faut admettre que sur une longue période de temps et dans un ensemble géographique relativement vaste, la continuité culturelle n'implique pas que les pratiques y soient parfaitement homogènes, et que la tendance est à l'adoption des technologies écrites, considérées alors comme un mode de transmission du savoir sinon valable, du moins de plus en plus usuel. Il est cependant possible que certaines de ces précisions soient le fait d'interpolations plus tardives, auquel cas la tendance à un usage plus étendu des technologies écrites serait encore plus fine, du moins chez les philosophes.

Par ailleurs, notre étude, qui ne portait que sur les philosophes, ne permet pas d'affirmer qu'il en va différemment chez d'autres auteurs de l'Antiquité. Cette opposition entre philosophes et non-philosophes suppose que les philosophes se définissaient eux-mêmes comme tels, et vice-versa ; or, rien n'est moins certain. Le problème du cloisonnement entre les disciplines, ou plutôt de son absence, constitue certainement l'une des limites de notre thèse, puisque rien ne permet d'avancer que les philosophes se distinguaient radicalement des autres intellectuels

<sup>53</sup> Il renvoie à son propre ouvrage sur Apollonios de Tyane dans les *Vies des sophistes*, 570.

<sup>54</sup> Celui-ci renvoie fréquemment à ceux qu'il critique ou dont il s'inspire dans ses ouvrages contre les professeurs (*Contre les grammairiens*, I, 49 ; 57 ; *Contre les rhéteurs*, II, 2) mais il cite également ses propres écrits. *Contre les grammairiens*, I, 26 ; 29 ; 282 ; *Contre les géomètres*, III, 116 ; *Contre les musiciens*, VI, 28 ; 56 ; 58.

<sup>55</sup> Plutarque renvoie à ses propres ouvrages à plusieurs reprises ; voir *Romulus*, XV, 7 ; *Camille*, XIX, 12 ; *Pyrrhos*, VIII, 5. Il a par ailleurs l'habitude de citer ses sources ; voir par exemple *Pyrrhos*, VIII, 3 ; *Lysandre*, XII, 6 ; *Thésée*, XXXIV, 2 ; *Nicias* IV, 5-6 ; *Alexandre*, VI, 4, XXIII, 3.

<sup>56</sup> Voir par exemple *Protreptique*, 4, qui rapporte le contenu d'un traité d'Archytas. Cet ouvrage de Jamblique constitue d'ailleurs l'une de nos sources principales en ce qui a trait au *Protreptique* d'Aristote.

de l'Antiquité. Il serait donc tout à fait souhaitable de poursuivre nos recherches dans cette direction, en élargissant notre corpus au plan disciplinaire.

Enfin, il convient de mesurer les résultats de notre étude à l'aune des affirmations de nos prédécesseurs. Bien sûr, de plus en plus de chercheurs sont réticents à l'idée d'une dichotomie radicale entre la tradition orale et la tradition écrite. Toutefois, si la conception selon laquelle il y a eu une influence réciproque des technologies orales et des technologies écrites durant une certaine période de temps est de plus en plus courante, les chercheurs ont continué dans les dernières années à tenter d'établir à quel moment la culture écrite a pris le dessus sur la culture orale, ce qui implique la recherche d'un point de rupture entre deux modes d'être considérés inconciliables. Notre étude, parce qu'elle montre qu'il y a eu une certaine homogénéité des critiques et des pratiques de l'écriture chez les philosophes grecs sur une longue période de temps, et que les éléments hétérogènes du corpus sont davantage liés à des différences doctrinales qu'au simple passage du temps, montre qu'une telle question n'est peut-être pas pertinente, car la rupture attendue n'a pas réellement eu lieu.

Notre constatation d'une continuité dans les critiques et les pratiques de l'écriture au cours de l'Antiquité permet ainsi de rejeter une analyse de la critique platonicienne de l'écriture qui, à l'instar de Havelock, négligerait de situer cette critique dans l'ensemble de la perspective philosophique antique sur l'écriture ; elle en est sans doute l'expression la plus virulente, mais elle n'y est pas exceptionnelle. Une fois situées dans la continuité culturelle que représente l'ensemble des critiques et des pratiques étudiées ici, les thèses platoniciennes paraissent moins originales que lorsqu'on se contente de les comparer à la position aristotélicienne, qui nous est moins étrangère — mais qui est de loin plus originale lorsqu'on la situe dans l'ensemble du corpus antique. De même, la popularisation des technologies écrites n'implique certainement pas une telle rupture que

l'invention de l'auteur littéraire — que Lentz (1989) attribuait à Isocrate — non plus que l' « invention de la littérature », pour reprendre l'expression de Dupont<sup>57</sup>.

L'examen des pratiques de la lecture et de l'écriture au cours d'une période aussi vaste montre que de tels termes ne rendent pas compte de la lenteur infinie d'une mutation somme toute assez restreinte. Notre perception de vivre actuellement dans une culture du livre, si elle est correcte dans son ensemble, accuse une certaine négligence d'un ensemble pourtant vaste d'éléments oraux, dont certains ont été mis en lumière dans les dernières années : pensons par exemple aux séries télévisées<sup>58</sup>, ou même à la soutenance de thèse<sup>59</sup>. Il convient de conclure que, bien qu'elle ait vu la mise à l'écrit des poèmes homériques et l'émergence d'une religion du livre, et en dépit d'un usage somme toute évident des technologies écrites, la tradition philosophique de l'Antiquité témoigne d'un refus de rejeter définitivement l'oralité, et que peut-être les technologies écrites ne parviennent-elles jamais à faire disparaître la tradition orale.

---

<sup>57</sup> Dupont 1994.

<sup>58</sup> Dupont 1990.

<sup>59</sup> Lardet 2007.

## BIBLIOGRAPHIE.

### 1. *Ouvrages anciens.*

ALCINOOS DE SMYRNE, *Épitomé de la philosophie de Platon.*

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Problèmes moraux.*

*De l'âme.*

*De l'intellect.*

*Du destin.*

APULÉE, *De la doctrine de Platon.*

ARISTOTE, *Catégories.*

*Constitution d'Athènes.*

*De la mémoire.*

*Éthique à Eudème.*

*Éthique à Nicomaque.*

*Métaphysique.*

*Poétique.*

*Politique.*

*Protreptique.*

*Réfutations sophistiques.*

*Rhétorique.*

*Seconds Analytiques.*

*Sur l'interprétation.*

*Topiques.*

ARRIEN, *Entretiens d'Épictète.*

*Manuel d'Épictète.*

ATHÉNÉE, *Les Déipnosophistes.*

AULU-GELLE, *Nuits Attiques.*

CICÉRON, *Lélius.*

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres.*

DION CHRYSOSTOME, *Sur Homère et sur Socrate.*

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée.*

*Lettre à Hérodote.*

*Lettre à Pythoclès.*

*Maximes capitales.*

*Sentences vaticanes.*

ESCHINE DE SPHETTOS, fragments.

EUNAPE DE SARDES, *Vies des philosophes et des sophistes*.

GALIEN, *Que le bon médecin est philosophe*.

HOMÈRE, *Iliade*  
*Odyssee*

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*.  
*Protreptique*.

JULIEN L' APOSTAT, *Contre les chiens ignorants*.

PSEUDO-LONGIN, *Traité du sublime*.

LUCIEN, *Contre un ignorant bibliomane*.  
*Démonax*.  
*Hermotimos*.  
*L' Eunuque*.  
*Le lexiphane*.  
*Le Banquet ou les Lapithes*.  
*Le maître de rhétorique*.  
*Le Navire ou les Vœux*.  
*Les Ressuscités ou le Pêcheur*.  
*Le Rêve ou le Coq*.  
*Sur la mort de Pérégrinos*.  
*Vies de philosophes à vendre*.

LUCRÈCE, *De la nature*.

PHILOSTRATE, *Vies des sophistes*.

PLATON : *Oeuvres complètes* (incluant les dialogues apocryphes et douteux, ainsi que les lettres).

PORPHYRE, *Vie de Plotin*.  
*Vie de Pythagore*.

PLOTIN, *Ennéades*.

PLUTARQUE, *L' art de lire les poètes*.  
*Banquet des sept sages*.  
*Contre le bonheur épicurien*.  
*Dialogue sur l' amour*.  
*Vies parallèles*.

PSEUDO-PLUTARQUE, *Les opinions des philosophes*.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius, 22-41*.

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les grammairiens*.  
*Contre les rhéteurs*.  
*Contre les géomètres*.

*Contre les arithméticiens.*  
*Contre les astrologues.*  
*Contre les musiciens.*  
*Esquisses pyrrhoniennes.*

THÉOPHRASTE, *Caractères.*

XÉNOPHON, *Agésilas .*  
*Apologie de Socrate.*  
*Art de la chasse.*  
*Banquet.*  
*Cyropédie.*  
*Économique.*  
*Hiéron.*  
*Mémorables.*

## 2. Recueils de fragments ou d'ouvrages anciens.

DIELS, H. ET KRANZ, W., *Les présocratiques* (édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier), Paris, Gallimard, 1988.

GIANNANTONI, G. 1990. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Naples: Bibliopolis.

LONG, A. A. ET SEDLEY, D. N., *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, 2001.

PAQUET, L. *Les Cyniques grecs*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

PERNOT, L., *À l'école des anciens*, Paris, Les Belles-Lettres, 2008.

ROMBI, G. ET DELEULE, D., *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès* (trad. D. Deleule et G. Rombi), accompagnés d'une Lecture (*La besace et le bâton*) de D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998.

## 3. Littérature secondaire.

Akar, P., 2007. « Les Romains de la République », dans V. Sebillotte Cuchet et N. Ernoult (éd.). *Problèmes Du Genre En Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, p.247-259.

Andrieu, J., 1954. *Le dialogue antique. Structure et présentation*. Paris: Les Belles Lettres.

Arewa, E.O. et Dundes, A., 1964. « Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore. » *American Anthropologist*, 66(6), p.70-85.

Atherton, C., 1993. *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Aubenque, P., 1980. « La loi selon Aristote. » *Archives de philosophie du droit*, 25, p.147-157.
- Aubenque, P., 2009. *Problèmes aristotéliens*. Paris: Vrin.
- Auberger, J., 1992. « L'Inde de Ctésias », dans J.-C. Carrière, E. Geny, M.-M. Mactoux, et F. Paul-Lévy (éd.), *Inde, Grèce ancienne : Regards croisés en anthropologie de l'espace*. Besançon: Les Belles Lettres, p.39–59.
- Azoulay, V., 2004. *Xénophon et les grâces du pouvoir*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Babbi, A.M., 2004. « Le grec de Boèce et les clercs médiévaux », dans J. Leclant et M. Zink, éd., *La Grèce antique sous le regard du Moyen-Âge occidental: Actes*. Cahiers de la villa « Kérylos ». Paris: Académie des inscriptions et Les Belles Lettres, p.23-38.
- Bakhtine, M., 1978. *Esthétique Et Théorie Du Roman*. Paris: Gallimard.
- Baltussen, H., 2007. « From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary. » *Poetics Today*, 28(2), p.247-281.
- Barra, E., 2010. « "Faire des choses que l'on ne peut pas nommer". Fellation et cunnilingus en Grèce ancienne. » *Clio* 31, p.53-78.
- Barthes, R., 1973. *Le Plaisir Du Texte*. Paris: Éditions du Seuil.
- Baslez, M.-F. et al. (dir.), 1993. *L'invention de l'autobiographie : d'Hésiode à Saint Augustin: Actes du colloque*. Paris: Presses de l'École normale supérieure.
- Bayard, P., 2007. *Comment parler des livres qu'on n'a pas lus ?* Paris: Éditions de Minuit.
- Ben-Amos, D., 1971. « Toward a Definition of Folklore in Context. » *The Journal of American Folklore*, 84(331), p.3-15.
- Benveniste, E., 1958. « Catégories de pensée et catégories de langue », repris dans *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, p.63-74.
- Bidez, J., 1894. *La biographie d'Empédocle*. Gand: Clemm.
- Blank, D., 1985. « Socratic versus Sophists on Payment for Teaching. » *Classical Antiquity*, 4(1), p.1-49.
- Boas, G., 1953. « Ancient Testimony to Secret Doctrines. » *The Philosophical Review*, 62(1), p.79-92.
- Bodéüs, R., 1982. *Le philosophe et la cité*, Paris: Les Belles Lettres.
- Bodéüs, R., 1984. « Aux origines de la doctrine aristotélienne des Catégories. » *Revue de Philosophie ancienne*, 1, 1984, p.121-137.
- Bonitz, H., 1955 [1870 pour la première édition]. *Index Aristotelicus*. 2<sup>e</sup> éd. Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt.

- Borges, J. L., 1957. *Fictions*, Paris: Gallimard.
- Brancacci, A. et Dixsaut, M., 2002. *Platon. Source des présocratiques*. Paris: Vrin.
- Bergman, J., 1974. « Synesius of Cyrene: Early Life and Conversion to Philosophy. » *California Studies in Classical Antiquity*, 7, 55-88.
- Brisson, L. et al., 1982. *Porphyre, La vie de Plotin, travaux préliminaires et index grec complet*. Paris: Vrin.
- Brisson, L. et al., 1992. *Porphyre, La vie de Plotin, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Paris: Vrin.
- Brisson, L., 1982. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero.
- Brisson, L., 1987. *Platon, Lettres. Traduction, introduction et notes*, Paris: Flammarion.
- Brisson, L., 1998. « Présentation », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.1-9.
- Brisson, L., 2000. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.
- Brisson, L., 2001. « Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.209-226.
- Brunschwig, J., 1967. *Aristote, Topiques. Traduction, introduction et notes, livres I-IV*, Paris: Les Belles lettres.
- Brunschwig, J., 1980. « Du mouvement et de l'immobilité de la loi. » *Revue internationale de philosophie*, 133-134, p.512-540.
- Brunschwig, J., 1991. « Le lecteur », dans M.A. Sinaceur, éd., *Penser avec Aristote*. Toulouse: Erès, p.415-417.
- Brunschwig, J., 2007a. *Aristote, Topiques. Traduction, introduction et notes, livres V-VIII*, Paris: Les Belles lettres.
- Brunschwig, J., 2007b. « L'aphasie pyrrhonienne », dans C. Lévy et L. Pernot, dir., *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*. Paris et Montréal: L'Harmattan, p.297-320.
- Burns, A., 1981. « Athenian Literacy in the Fifth Century B.C. » *Journal of History of Ideas*, 42, p.371-387.
- Calame, C., 2011. « Rythme, voix et mémoire de l'écriture en Grèce classique. » *Rhuthmos*, 11 janvier 2011 [en ligne]. <http://rhuthmos.eu/spip.php?article254>
- Calinescu, M., 1993. « Orality in Literacy : Some Historical Paradoxes of Reading. » *Yale Journal of Criticism*, 6(2), p.175-190.

- Camassa, G., 1992. « Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.130-155.
- Cambiano, G., 1992. « La démonstration géométrique », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p. 251-272.
- Canfora, L., 1992. « Discours écrit/discours réel chez Démosthène », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.211-220.
- Carpenter, R., 1938. « The Greek Alphabet Again. » *American Journal of Archaeology*, 42(1), p.58-69.
- de Certeau, M., 1980. *L'invention du quotidien*. Paris: Union générale d'éditions.
- Chadwick, H., 1990 [1981]. *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Charles, M., 1977. *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil.
- Charrue, J.-M., 1987. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Belles-Lettres.
- Chase Greene, W., 1951. « The Spoken and the Written Word », *Harvard Studies in Classical Philology*, 60, p.23-59.
- Cherniss, H., 1977. « Ancient forms of philosophic discourse », dans L. Tarán, éd., *Harold Cherniss. Selected Papers*, Leiden: Brill, p.14-35.
- Clark, W., 2007. « Les trois épreuves de la quête du diplôme en Europe », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.77-98.
- Cossutta, F., 2001. « Le dialogue comme genre philosophique. Analyse comparée de son emploi chez Platon, Descartes et Leibniz », dans F. Cossutta, dir., *Le Dialogue, introduction à un genre philosophique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Couch, C.J., 1989. « Oral Technologies: A Cornerstone of Ancient Civilizations? » *The Sociological Quarterly*, 30(4), p.587-602.
- Cusset, C., 1999. *La Muse Dans La Bibliothèque: Réécriture Et Intertextualité Dans La Poésie*. Paris: CNRS Éditions.
- Dana, M., 2007. « Centre et périphérie. La mobilité culturelle entre la mer Noire et le monde méditerranéen dans l'Antiquité », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p. 924-941.
- D'Ancona, C., 2000. « Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote », dans M.-O. Goulet-Cazé, dir., *Le Commentaire entre tradition et innovation: Actes du colloque*. Paris: Vrin, p.311-327.
- Davison, J.A., 1962a. « Literature and Literacy in Ancient Greece. » *Phoenix*, 16(3), p.141-156.

- Davison, J.A., 1962b. « Literature and Literacy in Ancient Greece: II. Caging the Muses. » *Phoenix*, 16(4), p.219–233.
- Dean-Jones, L., 2003. « Literacy and the Charlatan in Ancient Greek Medicine », dans H. Yunis, éd., *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press. p.97-121.
- Deman, T., 1942. *Le Témoignage d'Aristote Sur Socrate*. Paris: Les Belles lettres.
- Demers, J., Gauvin, L., et Cambron, M., 1982. « Quand le conte se constitue en objet(s). » *Littérature*, (45), p.79-113.
- Desclos, M.-L., 2001. « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.69-97.
- Detienne, M., 1992. « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.7-26.
- Detienne, M., 1992. « L'espace de la publicité, ses opérateurs intellectuels dans la cité », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.29-81.
- Dixsaut, M., 1998. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin.
- Donoghue, D., 1996. « Orality, Literacy, and Their Discontents. » *New Literary History*, 27(1), p.145–159.
- Dorandi, T., 2000. « Le commentaire dans la tradition papyrologique : quelques cas controversés », dans M.-O. Goulet-Cazé, dir., *Le Commentaire entre tradition et innovation: Actes du colloque*. Paris: Vrin, p.15-27.
- Dorion, L.-A., 1995. *Aristote, Les Réfutations Sophistiques, introduction, traduction et commentaire*. Paris: Vrin.
- Dorion, L.-A., 2000. *Xénophon, Mémorables, introduction, traduction et commentaire*. Paris: Les Belles lettres.
- Dorion, L.-A., 2006. « Xenophon's Socrates », dans S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar (éds.), *A companion to Socrates*, Oxford, Blackwell, p.93-109.
- Dupont, F., 1990. *Homère et Dallas : introduction à une critique anthropologique*. Paris: Hachette.
- Dupont, F., 1994. *L'invention de la littérature : de l'ivresse grecque au livre latin*. Paris: Éditions La Découverte.
- Düring, I., 1950. « Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings. » *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 56, p.37-70.
- Eco, U., 1985. *Lector in fabula*. Paris: Grasset.

El Murr, D., (à paraître). « Logique ou dialectique ? La puissance normative de la division platonicienne. »

Finnegan, R.H., 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford, UK: Blackwell.

Ford, A. L., 2010. « ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ in Aristotle and Fourth-Century Theories of Genre. » *Classical Philology*, 105(3), p.221-235.

Foucault, M., 1966. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Fraisse, J.-C., 1974. *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique: Essai sur un problème*. Paris: Vrin.

Gaiser, K., 1963. *Platons Ungeschriebene Lehre; Studien Zur Systematischen Und Geschichtlichen*. Stuttgart: Klett.

Gaudin, C., 1990. *Platon et l'alphabet*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gavrilov, A.K., 1997. « Techniques of Reading in Classical Antiquity. » *The Classical Quarterly*, 47(1), p.56–73.

Georgoudi, S., 1992. « Manières d'archivage et archives de cités », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.221-247.

Giard, L. et Jacob, C. (dir.), 2001. *Des Alexandries I: Du livre au texte*. Paris: Bibliothèque nationale de France.

Gilliard, F.D., 1993. « More Silent Reading in Antiquity: Non Omne Verbum Sonabat. » *Journal of Biblical Literature*, 112(4), p.689–694.

Glassner, J., 2007. « Les échelles du savoir », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.917–923.

Goff, B.E., 1990. *The Noose of Words: Readings of Desire, Violence and Language in Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J.R., 1994. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presses universitaires de France.

Goody, J.R., 2006. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.

Goody, J.R., 1986. *La Logique de l'écriture: Aux origines des sociétés humaines*. Paris: Colin.

Goody, J.R., 1979. *La Raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Éditions de Minuit.

Goody, J.R., 2007. *Pouvoirs Et Savoirs De L'écrit*. Paris: Dispute.

Goold, G.P., 1960. « Homer and the Alphabet. » *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 91, p.272–291.

- Goulet, R., 2007. « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs », dans C. d'Ancona, dir., *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, p.29-62.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1982. « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans L. Brisson et al., éd., *Porphyre. La Vie de Plotin. Travaux préliminaires et texte grec complet*. Paris: Vrin, p. 231-327.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1986. « Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6,95 ». *Hermès* 114(2), p.247-252.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1999. *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé*, Paris: Librairie Générale Française.
- Gourinat, J.-B., 2000. *La dialectique des Stoïciens*. Paris: Vrin.
- Gallop, D., 1963. « Plato and the alphabet », *Philosophical Review*, 72, p.364-375.
- Graff, R., 2001. « Reading and the "Written Style" in Aristotle's "Rhetoric" ». *Rhetoric Society Quarterly*, 31(4), p.19–44.
- Gulley, N., 1964. « Review: Homer, Plato, and the Two Cultures. » *The Classical Review*, 14(1), p.31–33.
- Hadot, P., 1997. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris: Fayard.
- Halverson, J., 1992a. « Goody and the Implosion of the Literacy Thesis. » *Man*, 27(2), p.301–317.
- Halverson, J., 1992b. « Havelock on Greek Orality and Literacy. » *Journal of the History of Ideas*, 53(1), p.148–163.
- Hanfmann, G.M.A., 1953. « Ionia, Leader or Follower? » *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, p.1–37.
- Harris, W.V., 1991. *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, F.D., 1966. « Literacy in the Athenian Democracy. » *Revue des études grecques*, 79(2), p.585–635.
- Havelock, E.A., 1958. « Parmenides and Odysseus. » *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, p.133–143.
- Havelock, E.A., 1963. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press, Harvard University Press.
- Havelock, E.A., 1981. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Paris: Maspero.
- Havelock, E.A., 1982. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

- Havelock, E.A., 1984. « Oral Composition in the "Oedipus Tyrannus" of Sophocles. » *New Literary History*, 16(1), p.175–197.
- Havelock, E.A., 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity*. New Haven: Yale University Press.
- Heath, T., 1970. *Mathematics in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Henrichs, A., 2003. « "Hieroi Logoi" and "Hierai Bibloi": The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece. » *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, p.207–266.
- Hibberd, L., 2010. « Being of the Book: Reading Aloud, Memory and Spaces of Social Engagement », *Conference on the Book*, St-Gall, Suisse, 7 novembre 2010.
- Hoekstra, A., 1957. « Hésiode et la tradition orale. Contribution à l'étude du style formulaire. » *Mnemosyne*, 10(3), p.193–225.
- Hoffman, P., 2007. « Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles », dans C. d'Ancona, dir., *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, p.135-154.
- Homolle, T., 1898. « Inscription de Delphes. Un ouvrage d'Aristote dans le temple de Delphes. » *Bulletin de correspondance hellénique*, 22, p.260-270.
- Innis, H.A., 1964. *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jacob, C., 2007a. « Alexandrie, III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.1120–1145.
- Jacob, C., 2007b. « Circuits et dynamiques de la mobilité », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.779–785.
- Jacob, C., 1992. « Inscrire la terre habitée sur une tablette. Réflexions sur la fonction de la carte géographique en Grèce ancienne », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.273-304.
- Jacob, Christian. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin.
- Jaeger, W. W., 1964. *Paideia: la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard.
- Jaeger, W. W., 1962. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Jeanmart, G., 2003. « Boèce ou les silences de la philosophie », dans É. Bonnefous, P. Magnard, et A. Galonnier, éd., *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Louvain, Paris, Dudley: Peeters Publishers, p.113-130.
- Johnson, D. M., 2005. « Xenophon at his most Socratic (*Memorabilia* 4.2). » *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, p.39-73.

- Johnson, W. A., 1994. « Oral Performance and the Composition of Herodotus' "Histories". » *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 35(3), p.229–254.
- Jousse, M., 1925. *Études de psychologie linguistique. Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*. Paris: Gabriel Beauchesne.
- Jouve, V., 1993. *La lecture*. Paris: Hachette.
- Kahn, C. H., 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H., 2001. « La philosophie de Socrate selon Platon et Aristote. » Dans J.-B. Gourinat et G. Romeyer-Dherbey, éd., *Socrate et les socratiques*, Paris: Vrin, p. 207-239.
- Kelber, W.H., 1991. *Tradition Orale Et Écriture*. Paris: Éditions du Cerf.
- Kellogg, R., 1977. « Literature, Nonliterature, and Oral Tradition. » *New Literary History*, 8(3), p.531–534.
- Kellogg, R., 1973. « Oral Literature. » *New Literary History*, 5(1), p.55–66.
- Kingsley, P., 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Kingsley, P., 2007. *Dans Les Antres De La Sagesse: Études Parméniennes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Knox, B.W., 1968. « Silent reading in Antiquity. » *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9(4), p.421–436.
- Koch-Piettre, R., 2007. « Vie et savoir dans les écoles philosophiques antiques », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p. 279–301.
- Krämer, H. J., 1959. *Arete Bei Platon Und Aristoteles*. Amsterdam: P. Schippers.
- Krämer, H. J., 1998. « La doctrine non écrite de Platon », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.31-56.
- Krueger, D., 1993. « Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers. » *Vigiliae Christianae*, 47(1), p.29-49.
- Kurke, L., 2006. « Plato, Aesop, and the Beginnings of Mimetic Prose. » *Representations*, 94, p.6–52.
- Labarbe, J., 1949. *L'Homère De Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lafrance, Y., 1994. *Pour interpréter Platon*. St-Laurent: Bellarmin.
- Laks, A., 2001. « "Qu'importe qui parle." Remarques sur l'anonymat platonicien et ses antécédents », dans F. Cossutta, dir., *Le Dialogue, introduction à un genre philosophique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Laks, A., 2007. *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*. Louvain-la-Neuve: Peeters.

- Lanza, D., 1992. « Le comédien face à l'écrit », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p. 359-384.
- Lardet, P., 2007. « Les conditions de la mise en texte », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p. 507–514.
- Lavery, J., 2007. « Philosophical Genres and Literary Forms: A Mildly Polemical Introduction », *Poetics Today*, 28(2), p.171-189.
- Lavoie, J., 1995. « La femme dans le Cantique des Cantiques », dans G. Caron et al., éd., *Des femmes aussi faisaient route avec Lui*. Nicolet: Médiaspaul, p.103-112.
- Leary, J.P., 1975. « A Misplaced Tale-Teller Gets It in the Neck. » *New York Folklore Journal*, 1(3-4), p.203-210.
- Legras, B., 2007. « Les contrats de mariage grecs », dans V. Sebillotte Cuchet et N. Ernoult, éd., *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, p.109-121.
- Lentz, T.M., 1989. *Orality and Literacy in Hellenic Greece*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Lentz, T.M., 1978. « The Oral Tradition in Transition: A Bibliography Relevant to the Study of Reading in Hellenic Greece. » *Rhetoric Society Quarterly*, 8(2), p.82–98.
- Lévy, C., 1992. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome : École Française de Rome.
- Lévy, C., 2007. « De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.1019–1048.
- Lévystone, D., 2005. « La figure d'Ulysse chez les Socratiques : Socrate polutropos ». *Phronesis* 50(3), p.181–214.
- Liuzzo, P., 2010. « Reported performance and narrated conversation in Herodotos », *Orality and Literacy IX : Composition and Performance*, Canberra, Australie, 30 juin 2010.
- Lloyd, G.E.R., 1964. « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy. » *The Journal of Hellenic Studies*, 84, p. 92-106.
- Lombardo, M., 1992. « Marchands, économie et techniques d'écriture », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.159-187.
- Loroux, N., 1992. « Solon et la voix de l'écrit », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p. 95-129.
- Loroux, P., 1992. « L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p. 420-455.

- Lord, A.B., 1976. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum.
- Lord, C., 1986. « On the Early History of the Aristotelician Corpus. » *The American Journal of Philology*, 107(2), p. 137-161.
- Lukinovich, A., 1990. « The Play of Reflections between Literary Form and the Symptotic Theme in the *Deipnosophistae* of Athenaeus », dans O. Murray, éd., *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press.
- Luna, C., 2000. « Syrianus dans la tradition de la Métaphysique d'Aristote », dans M.-O. Goulet-Cazé, dir., *Le Commentaire entre tradition et innovation: Actes du colloque*. Paris: Vrin, p.301-309.
- Luthra, S., 1994. « Reforming Relativists: Debates over Literacy and Difference. » *Cultural Critique*, 29, p.183–208.
- Lynch, J. P., 1972. *Aristotle's School ; a Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- Maffi, A., 1992. « Écriture et pratique juridique dans la Grèce classique », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.188-210.
- Mansfeld, J., 1994. *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Marenbon, John, 2003. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press.
- Marrou, H., 1950. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil.
- Massar, N., 2007. « Les maîtres itinérants en Grèce : techniciens, sophistes, philosophes », dans C. Jacob, éd., *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p.786–804.
- Mattéi, J.-F. et al. (dir.), 1990. *La Naissance de la raison en Grèce: Actes du congrès de Nice, mai 1987*. Paris: Presses universitaires de France.
- McDiarmid, J.B., 1953. « Theophrastus on the Presocratic Causes. » *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, p.85–156.
- McLuhan, M., 1971. *La Galaxie Gutenberg: La genèse de l'homme typographique*, Montréal: Éditions Hurtubise HMH.
- de Meyer, L., 1997. *Vers l'invention de la rhétorique: une perspective ethnologique sur la communication en Grèce ancienne*. Leuven: Peeters.
- Migliori, M., 1998. « De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents. Évolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milan », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.91-114.
- Moors, K. F. 1978. « Plato's Use of Dialogue ». *The Classical World* 72(2), p. 77-93.

- Millender, E.G., 2001. « Spartan Literacy Revisited. » *Classical Antiquity*, 20(1), p.121-164.
- Moreau, J., 1979. « Pyrrhonien, Académique, Empirique ? » *Revue Philosophique de Louvain*, 77(35), p.303-344.
- Morgan, T.J., 1999. « Literate Education in Classical Athens. » *The Classical Quarterly*, 49(1), p.46-61.
- Morvan, T., 2001. « Le problème des règles d'écriture pour le dialogue », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.189-208.
- Movia, G., 1998. « Les doctrines non écrites de Platon et la métaphysique de la transcendance », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.115-130.
- Nagy, G., 2000 [1996]. *La Poésie en acte: Homère et autres chants*. Paris: Belin.
- Narcy, M., 2001. « Y a-t-il une dialectique après Socrate ? », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.227-236.
- Ngal, M.A.M., 1977. « Literary Creation in Oral Civilizations. » *New Literary History*, 8(3), p.335-344.
- Nightingale, A. W., 1995. *Genres in dialogue. Plato and the construction of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, A. F., 1960. « The Book Trade in Fourth-Century Antioch », *The Journal of Hellenic Studies*, 80, p.122-126.
- Norton, D.F., et Popkin, R.H., 1965. *David Hume: philosophical historian*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- O'Brien, D., 1982. « Comment écrivait Plotin ? Étude sur *Vie de Plotin* 8.1-4 », dans L. Brisson et al., éd., *Porphyre. La Vie de Plotin. Travaux préliminaires et texte grec complet*. Paris: Vrin, p. 331-367.
- Ong, W.J., 2002. *Orality and Literacy. The Technologizing of The Word*, London: Routledge.
- Ong, W.J., 1971. *Retrouver la parole. Introduction à l'histoire de la culture et de la religion*. Montréal: HMH.
- Peabody, B., 1975. *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition*, Albany: State University of New York Press.
- Partenie, C. (éd.) 2009. *Plato's myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pernot, L., 2008. *A L'École des anciens: professeurs, élèves et étudiants*. Paris: Les Belles Lettres.

- Pigeaud, J., 1992. « Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.305-329.
- Polito, R., 2007. « Was Skepticism a Philosophy? Reception, Self-Definition, Internal Conflicts. » *Classical Philology*, 102(4), p.333-362.
- Popper, K., 1972. *Objective Knowledge; an Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Poster, C., et Mitchell, L. C., 2007. *Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to Present*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Powell, B.B., 1991. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
- Pucci, P., 1992. « Inscriptions archaïques sur les statues des dieux », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.480-497.
- Reale, G., 1991 [1984 pour la première version]. *Per Una Nuova Interpretazione Di Platone: Rilettura Della Metafisica Dei*. Milano: Vita e pensiero.
- Reale, G., 1998. « Le "Phèdre" : manifeste programmatique de Platon "écrivain" et "philosophe" », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.131-148.
- Richard, M.-D., 1998. « La critique d'A. Boeckh de l'*Introduction générale* de F. Schleiermacher aux *Dialogues* de Platon », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.11-30.
- Richard, M.-D., 2005. *L'Enseignement oral de Platon: Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Cerf.
- Richard, M., 1950. « Ἄπο φωνῆς. » *Byzantion*, 20, p.191-222.
- Rizzerio, L., 1993. « Platon, l'École de Tubingen et Giovanni Reale. L'émergence d'un «nouveau paradigme» pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes ». *Revue Philosophique de Louvain* 91 (89), p.90-110.
- Robb, K., 1994. *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York: Oxford University Press.
- Robin, L., 1908. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: Alcan.
- Robin, L., 1973. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel.
- Robson, E., 2007. « Secrets de famille : prêtres et astronomes à Uruk à l'époque hellénistique », dans C. Jacob, éd. *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, p. 440–461.

- Rosenbloom, D., 2005. « Review: Literate Culture. » *The Classical Review*, 55(1), p.308–311.
- Rossetti, L., 2001. « Le côté inauthentique du dialoguer platonicien », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.99-118.
- Pickens, R. T., éd., 1978. *The Songs of Jaufré Rudel*. Toronto [Ont.]: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Ruzé, F., 1992. « Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.82-94.
- Ryle, G., 1960. « Letters and syllables in Plato. » *Philosophical Review*, 69, p.431-451.
- Saladin, M., 2010. « Play it again, Sam. » *Volume! La Revue des Musiques Populaires*, 7 (1), p.7-18.
- Sartre, J.-P., 1948. « Pourquoi écrire ? », dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris: Gallimard.
- Scheid-Tissinier, E. 1994. *Les Usages du don chez Homère: vocabulaire et pratiques*. Nancy: Presses universitaires de Nancy.
- Scheub, H., 1977. « Body and Image in Oral Narrative Performance. » *New Literary History*, 8(3), p.345-367.
- Scheub, H., 1975. « Oral Narrative Process and the Use of Models. » *New Literary History*, 6(2), p.353-377.
- Schneider, P., 2004. *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rome: École française de Rome.
- Segal, C., 1992. « Vérité, tragédie et écriture », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, pp. 330-358.
- Shorey, P., 1932. « On Plato Phaedrus 250 D ». *Classical Philology* 27(3), p.280-282.
- Smith, M. F., 1996. « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, p. 120-130.
- Solère-Quéval, S., 2001. « Les entretiens en tête-à-tête dans l'œuvre de Platon », dans F. Cossuta et M. Narcy, éd., *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, p.49-68.
- Souilhé, J. 1962. *Epictète, Entretiens : Texte établi et traduit par Joseph Souilhé*. Paris: Les Belles Lettres.
- Soulez, A., 1991. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: Presses universitaires de France.

- Steinthal, H., 1998. « L'enseignement oral dispensé par Platon », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.57-68.
- Stewart, Z., 1958. « Democritus and the Cynics. » *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, p.179–191.
- Stock, B., 1994. « The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages. » *New Literary History*, 25(4), p.839–852.
- Stubbs, M., 1980. *Language and literacy*. London: Routledge.
- Svenbro, J., 1988. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Svenbro, J., 1992. « J'écris, donc je m'efface. L'énonciation dans les premières inscriptions grecques », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.459-479.
- Svenbro, J., 1996. « Le théâtre et l'invention de la lecture silencieuse en Grèce ancienne », dans D. Goy-Blanchet et R. Marienstras, éd., *Variations sur la lettre, le mètre et la mesure : Shakespeare*. Paris: Société française de Shakespeare, p.177-186.
- Szlezák, T. A., 1998. « Note sur le débat autour de la philosophie orale de Platon », *Les Études philosophiques*, 1998(1), p.69-90.
- Tamiolaki, M., 2008. « Les Helléniques entre tradition et innovation. Aspects de la relation intertextuelle de Xénophon avec Hérodote et Thucydide. » *Cahiers des études anciennes* 45, p.15-52.
- Tecuşan, M., 1990. « *Logos Symptikos*: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking : Plato Outside the *Symposium* », dans O. Murray, éd., *Symptica. A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press.
- Tedlock, D., 1977. « Toward an Oral Poetics. » *New Literary History*, 8(3), p.507–519.
- Thompson, J.W., 1962. *Ancient Libraries*. Hamden: Archon Books.
- Tziovas, D., 1989. « Residual Orality and Belated Textuality in Greek Literature and Culture. » *Journal of Modern Greek Studies*, 7(2), p.321–336.
- Usher, M.D., 2003. « The Reception of Homer as Oral Poetry », *Oral Tradition*, 18 (1), p.79-81.
- Valette-Cagnac, E., 1997. *La lecture à Rome. Rites et pratiques*. Paris: Belin.
- Valette-Cagnac, E., 2002. « Corps de lecteurs » dans P. Moreau, éd., *Corps romains*. Grenoble: Jérôme Millon, p.289-312.
- Valette-Cagnac, E., et F. Dupont, éd., 2005. *Façons de parler grec à Rome*. Paris: Belin.

- Vandendorpe, C., 1999. *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*. Montréal: Boréal / Paris: La Découverte.
- Vegetti, M., 1992. « Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon », dans M. Detienne, éd., *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille: Presses universitaires de Lille, p.387-419.
- Vernant, J.-P., 1974. « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. II. En Grèce », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, p. 91–103.
- Vernant, J.P., et Vidal-Naquet, P., 1990. *La Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vet, T.D., 1996. « The Joint Role of Orality and Literacy in the Composition, Transmission, and Performance of the Homeric Texts: A Comparative View. » *Transactions of the American Philological Association*, 126, p.43–76.
- Veyne, P., 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? : Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vlastos, G., 1981 [1973]. *Platonic Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Vuillemin, J., 1998-1999. « La méthode platonicienne de division et ses modèles mathématiques. » *Philosophia scientiae*, 3(3), p.1-62.
- Waithe, M. E. 1987. *Ancient Women Philosophers, 600 B.C. - 500 A.D. A History of Women Philosophers*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- Walcot, P., 1993. « Review: Literacy and Orality. » *The Classical Review*, 43(2), p.323–324.
- Watt, I. et Goody, J., 1968. « The Consequences of Literacy. » dans *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, p.27-68.
- Wes, M.A., 1972. « Quelques remarques à propos d'une "lettre d'Aristote à Alexandre". » *Mnemosyne*, 25(3), p.261–295.
- West, M.L., 1973. *Textual Criticism and Editorial Technique: Applicable to Greek and Latin*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Whitley, J., 1997. « Cretan Laws and Cretan Literacy. » *American Journal of Archaeology*, 101(4), p.635–661.
- Woodard, R.D., 1997. *Greek Writing from Knossos to Homer*. New York: Oxford University Press.
- Wycherley, R. E. 1963. « The Scene of Plato's "Phaidros" ». *Phoenix* 17(2), p.88-98.
- Yamagata, N., 2005. « Plato, Memory, and Performance. » *Oral Tradition*, 20(1), p.111–129.

Yunis, H., 2003. *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zajko, V., 1995. « Speaking Myth. » *Arethusa*, 28(1), p.21–39.

Zetzel, J., 1993. « Religion, Rhetoric and Editorial Technique : Reconstructing the Classics », dans G. Bornstein et R. G. Williams, éd., *Palimpsest. Editorial Theory in the Humanities*, Ann Arbor: University of Michigan Press, p.99-120.

