

ACCADEMIA TOSCANA DI SCIENZE E LETTERE
«LA COLOMBARIA»

«STUDI»
CLXXXVI

WILFRIED KÜHN

LA FIN DU *PHEDRE* DE PLATON
CRITIQUE DE LA RHETORIQUE
ET DE L'ECRITURE



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MM

I

INTRODUCTION

1. LE SUJET

Trop vite classée sous l'aspect de la seule critique de l'écriture, la fin du dialogue platonicien *Phèdre* est d'une importance particulière pour ce qu'on a pris l'habitude d'appeler l'interprétation ésotériste de Platon.* Il s'agit en effet du seul passage dans l'ensemble des dialogues où, selon les tenants de cette interprétation, H. Krämer, K. Gaiser, G. Reale et Th. A. Szlezák, est explicitée l'idée suivante: le philosophe se distingue d'autres auteurs en réservant à l'enseignement oral un savoir de plus grande valeur (τιμιώτερα) – un savoir qu'il ne confie donc pas à ses écrits.¹ Ce qui est dit du philosophe et de ses écrits doit inévitablement concerner Platon lui-même et les dialogues, et l'évocation d'un savoir de plus grande valeur vise la théorie des principes dont Aristote et des auteurs plus tardifs nous ont transmis des résumés. Voilà la thèse que les exégètes cités voient confirmée dans l'autre texte de Platon qui est à la base de leur interprétation: la partie centrale de la *Lettre VII*.²

Dans les pages qui suivent, je n'entends pas entrer dans le débat concernant la *Lettre VII* et les témoignages transmis par d'autres auteurs. Je me bornerai plutôt à mettre en cause l'interprétation ésotériste de la fin du *Phèdre* et à en proposer une autre.

* Je tiens à exprimer ma reconnaissance sincère à Luc Brisson et à Bernhard Milz qui ont bien voulu lire et critiquer une première ébauche de mon étude. En plus, Luc Brisson a eu la grande gentillesse de relire la dernière version et de me suggérer bon nombre de clarifications et de rectifications linguistiques; je l'en remercie très vivement. Par ailleurs, la responsabilité pour toute sorte de défauts reste entièrement la mienne.

¹ Pour chaque référence, v. la bibliographie. KRÄMER, 1959, 393-396; 1964, 148-153; 1990, 98; 1993, 101-102; GAISER, 1984, 77-97; REALE, 1987, 89-105; 1998 a, 146-147; SZLEZÁK 1985, 7-48 (=1988, 53-100); 1989, 352-353; 1990; 1992; 1994.

² 340b-345 c; v., par ex., KRÄMER, 1959, 460-461; SZLEZÁK, 1985, 399 (=1988, 483); REALE, 1987, 107. 111-112; 1998 a, 147.

I. INTRODUCTION

Les étapes de ma démarche seront les suivantes.

I. Dans l'introduction je ferai d'abord mention des critiques qui ont déjà été adressées à l'interprétation ésotériste de la fin du *Phèdre*; ensuite je dirai un mot de ma méthode.

II. Le deuxième chapitre sera consacré à l'étude du texte 278 b 8 – e 4 qui est le passage-clé pour l'exégèse ésotériste: c'est là que Platon avance l'idée d'un discours oral ayant pour sujet des choses de plus grande valeur. Puisque cette idée serait fondée sur la critique de l'écriture qui précède et que le passage-clé présente l'allure d'un résumé, on ne saurait se contenter d'une analyse de ce texte.

III. J'examinerai donc, dans le troisième chapitre, les sections du dialogue qui sont résumées dans le passage-clé pour relever cinq distinctions autour desquelles s'articule l'argument de Socrate à propos des discours oraux ou écrits. Par le biais de ces distinctions, je compte montrer que, dans son résumé, Socrate fait la liaison entre sa critique de l'écriture et sa critique de la rhétorique traditionnelle. Et cela m'amène à rejeter l'interprétation ésotériste qui ne tient pas suffisamment compte de la critique de la rhétorique.

IV. Ensuite (chap. 4) j'entends discuter certaines conséquences qu'entraîne, suivant l'exégèse ésotériste, la critique de l'écriture, conséquences qui concernent aussi bien le contenu et la fonction des écrits philosophiques que la relation entre maître et disciple qui découle de la logique propre à l'enseignement oral.

V. Dans le dernier chapitre, je critiquerai d'abord l'approche herméneutique ésotériste qui vise à tirer du *Phèdre* des instructions pour la lecture de tous les dialogues. Cela me donnera l'occasion d'opposer, à l'exégèse ésotériste, ma propre interprétation suivant laquelle Socrate s'emploie à nouer des relations entre, d'une part, la philosophie et, d'autre part, la pratique et la théorie de la rhétorique.

2. CRITIQUES PRÉCÉDENTES DE L'INTERPRÉTATION ÉSOTÉRISTE

Je ne suis pas le premier à contester le sens que les écoles de Tübingen et de Milan prêtent aux dernières pages du *Phèdre*. Je reviens pourtant sur le sujet, parce que personne n'a encore, sauf erreur de ma part, fondé cette critique sur une interprétation cohérente de la seconde partie du *Phèdre* – qui se trouve tout de même résumée dans ces dernières pages. Je ne voudrais cependant pas passer sous silence les critiques antérieures que j'ai pu adopter comme point de départ.

(1) Dans son compte rendu du livre de H. Krämer *Arete bei Platon und Aristoteles*, H.-D. Voigtländer a observé le premier que le passage-clé 278 b 8 – e 4 a pour but de critiquer certains écrivains non-philosophes – et non d'établir des degrés de valeur entre différents sujets philosophiques (c'est ainsi que je complérais l'observation de H.-D. Voigtländer, 206). Il a pourtant brusquement élargi cette perspective exégétique en proposant de voir, dans les «choses de plus grande valeur» (τιμιώτερα) des contacts de l'âme avec les formes intelligibles.

(2) Dans un premier temps, E. Heitsch insistait également sur le fait que le passage-clé s'adresse à trois catégories d'écrivains pour expliquer dans quelles conditions ils peuvent être appelés 'philosophes'.³ Mais il ne s'est pas aperçu que, dans le contexte du dialogue, la condition qui consiste à posséder des «choses de plus grande valeur» signifie la maîtrise d'un savoir dialectique.⁴

(3) C'est enfin Mme M. Isnardi Parente qui a nettement exposé les deux côtés d'une interprétation non-ésotériste du passage-clé. (a) Se trouve 'condamné' le rédacteur de discours – et l'écrivain en général – qui reste fixé sur son texte écrit parce qu'il ne sait ni le dépasser de façon dialectique, donc philosophique ni, par conséquent, le justifier sur la base d'une connaissance supérieure. (b) Ainsi ne s'agit-il ni de critiquer l'écrit du philosophe ni de lui opposer la communication uniquement orale de sujets supérieurs.⁵ Cette interprétation est cependant avancée sous la forme d'une thèse qui n'est pas explicitement justifiée par une analyse détaillée du passage-clé et de son contexte.

3. UNE REMARQUE SUR LA MÉTHODE SUIVIE

C'est une banalité que de dire qu'une interprétation implique des préalables qui concernent aussi bien le sens philosophique de l'œuvre en ques-

³ 1987, 48; 1991, 143, n. 3, et 148-149. Plus récemment, en revanche, il semble soutenir que le même passage porte sur tout auteur de n'importe quel écrit (1992, 178; 1993, 214 et n. 495). Est-ce à dire que sont visés aussi les philosophes écrivains et leurs écrits éventuellement dialectiques?

⁴ En 1987 il n'était pas loin de cette solution en identifiant les «choses de plus grande valeur» avec la faculté de justifier le texte écrit (47-48). Mais par la suite, il voyait dans les «choses de plus grande valeur» surtout l'attitude philosophique à l'égard de l'écriture, à savoir son évaluation critique (1989, 281-283; 1993, 216).

⁵ 1992, 117; 1993, 79. Par ailleurs, l'auteur s'éloigne d'une exégèse immédiate du texte du *Phèdre*, lorsqu'elle propose, comme sens du terme «choses de plus grande valeur», non seulement des connaissances dialectiques, mais aussi l'âme, l'intellect et la nature philosophique.

tion que la méthode exégétique à suivre. Etant donné que les préalables divergent considérablement d'un exégète à un autre, deux positions extrêmes peuvent être adoptées: (1) proposer l'interprétation qui soit la seule valide ou (2) avancer une interprétation à titre d'hypothèse pour que les lecteurs puissent juger de sa validité en fonction de ce qu'elle permet de comprendre au(x) texte(s).

Comme leurs lecteurs le savent bien, H. Krämer, Th. A. Szlezák et G. Reale prétendent avoir définitivement dépassé toute interprétation non-ésotériste de Platon.⁶ Puisque leur propre exégèse consiste à prêter à Platon une théorie cohérente qui sous-tend tous les dialogues – mais qui aurait été explicité dans l'enseignement oral –, leur lecture d'un passage particulier s'insère dans une reconstitution globale de sens pour laquelle sont invoqués d'autres passages lus dans la même perspective. Une méthode de ce genre est loin d'être l'apanage de l'école de Tübingen. Mais il faut noter qu'en répliquant à la critique de E. Heitsch concernant la fin du *Phèdre*, H. Krämer lui a reproché de s'être refusé à cette méthode qu'il qualifie de «cercle herméneutique de l'interprétation».

Il s'agit en fait du cercle herméneutique de l'interprétation ésotériste, car ce qui importe pour H. Krämer (1990, 105) dans ce contexte, ce sont les parallèles dans l'œuvre de Platon qui confirment, à ses yeux, l'exégèse ésotériste de la fin du *Phèdre*. Si on fait abstraction du parti pris concernant le contenu de l'interprétation, encore faut-il, selon les exégètes ésotéristes, ne pas isoler les derniers paragraphes du *Phèdre* ni du reste du dialogue ni de l'œuvre de Platon dans son ensemble.

Avec d'autres interprètes de Platon, par exemple N. Tigerstedt, A. Bowen, M. Frede, je n'accepte pas le préalable fondamental de la lecture que propose l'école de Tübingen: lire les dialogues de Platon, c'est reconstruire la doctrine philosophique de Platon. Car, si on prend au sérieux la forme des dialogues, on assiste, en les lisant, à des entretiens entre des personnages auxquels Platon ne s'identifie pas, à des entretiens qui se distinguent entre eux par leurs points de départ et leurs arguments chaque fois différents. Dans la mesure où les dialogues masquent leur auteur et reviennent souvent sur des sujets déjà traités de façon critique, ils donnent à entendre au lecteur ce qu'est l'usage philosophique du texte: déceler ses prémisses et peser ses arguments pour avancer dans son propre discours rationnel –

⁶ SZLEZÁK, 1985, 329-330 = 1988, 418-419; REALE, 1987, 123. 140-141; KRÄMER, 1993, 95-96. Récemment, Th. A. Szlezák s'est présenté comme quelqu'un qui n'oppose pas une 'option' exégétique à l'option habituelle, mais qui veut «laisser parler le texte de Platon» (1996a, II. IV). Qui s'inscrirait en faux contre ce que dit le texte de Platon?

mais non chercher à faire la synthèse de ce qui pourrait être la doctrine de l'autorité que risque de devenir l'auteur.

C'est pourquoi je ne suis enclin à interpréter le *Phèdre* ni en y cherchant une conception générale de la philosophie platonicienne ni en incorporant dans son argument des emprunts tirés d'autres dialogues. En m'en tenant au seul *Phèdre* qui se distingue des autres dialogues par la personne de l'interlocuteur de Socrate et par une thématique particulière, je suis tout à fait conscient de suivre une méthode parmi d'autres. Par conséquent, mon interprétation ne saurait être qu'une hypothèse: si on adopte un autre point de vue sur les dialogues et si on applique la méthode qui s'y attache, on arrive à un autre résultat que l'interprétation ésotériste. Au lecteur de juger des deux procédés en adoptant comme critère la meilleure élucidation du texte.

Une autre question soulevée par H. Krämer est celle de savoir sous quels aspects il faut replacer la fin du *Phèdre* dans le contexte du dialogue tout entier. Pour ce qui est de la seconde partie du dialogue, j'ai déjà annoncé que j'allais tenir compte – davantage que les représentants de l'interprétation ésotériste – de la critique faite par Socrate de la rhétorique traditionnelle. Quant à la première partie, je m'y reporterai en fonction des questions que me semble poser la fin du dialogue. Cela n'implique pas, bien sûr, que je partage l'optique ésotériste dans laquelle le second des longs discours de Socrate, la palinodie, qui appartient à la première partie donne, grâce à son contenu métaphysique, la clé pour l'interprétation de la seconde partie et de la critique de l'écriture en particulier (Krämer, 1993, 102; Szlezák, 1994/95, 267). Car, si l'on choisit, comme point de vue, la méthodologie, on peut bien inverser le rapport des deux parties: sous cet aspect, la seconde partie établit les normes auxquelles devraient se conformer aussi les discours de la première partie.

II

QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS SONT VISÉS DANS LE PASSAGE-CLÉ 278 B 8 – E 4?

Parmi les passages de la fin du *Phèdre* qui sont invoqués dans le débat sur les rapports de l'oralité et de l'écriture, aucun ne joue un rôle plus décisif que le texte 278 b 8 – e 4. Selon l'interprétation ésotériste, ce passage explique que le philosophe, à la différence de tous les autres auteurs, dispose d'objets qui dépassent en valeur ceux de ses écrits et qu'il réserve à leur défense orale.

Avec Mme M. Isnardi Parente, en revanche, je suis d'avis que le texte établit des critères pour l'appréciation d'auteurs qui passent pour des écrivains célèbres: si, au contraire de ce que trahissent leurs écrits, ils disposent de savoir dialectique, ces auteurs méritent d'être considérés comme des philosophes. Avant d'expliquer cette thèse, je traduis le passage en question.¹

1. TRADUCTION DU TEXTE

- T 1 278 b 8 <Socrate:> A toi donc d'aller chez Lysias pour lui expliquer ceci:
«Lorsque nous sommes tous les deux descendus à la source des Nymphes et à leur sanctuaire, nous avons entendu des discours qui < nous >
c envoient dire < ce qui suit > à Lysias et à tout autre qui compose des discours, à Homère et à tout autre ayant composé de la poésie – qu'elle soit sans musique ou destinée à être chantée – et, en troisième lieu, à Solon et à quiconque a rédigé des écrits consistant en discours politiques qu'il appelle 'lois':

¹ Toutes les traductions de cette étude sont les miennes, souvent inspirées par d'autres, mais faites dans le souci de rester le plus proche possible du grec. Pour faciliter la vérification, j'ai mis entre crochets pointus ce qui est sous-entendu dans le texte de Platon. Mon édition de référence est celle de L. Robin, Paris, 1970, mais je tiens compte aussi de celle de C. Moreschini, Paris, 1985.

II. QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS?

- 5 'Si c'est en sachant ce qu'il en est du vrai qu'il a composé ces <discours-> là, si c'est en étant en mesure de <leur> venir en aide, quand il devait affronter, à l'égard de ce qu'il a écrit, la réfutation, et <si c'est> en étant en mesure de prouver, par son propre discours oral, que ses écrits étaient de peu de valeur, un tel auteur ne doit en rien être appelé comme celui qui tient sa dénomination de ces <écrits>, mais
- d <comme celui qui la tient> de ces choses-là pour lesquelles il s'est donné du mal'».
- Phèdre: Quelles sont donc les dénominations que tu lui attribues?
Socrate: <L'> appeler 'sage', Phèdre, me semble être excessif et ne convenir qu'à un dieu. Mais <l'appeler> ou bien 'ami de la sagesse'
- 5 ou bien quelque chose de ce genre serait aussi bien plus approprié à lui que plus à propos.
- Phèdre: Et pas du tout incongru.
Socrate: En revanche donc, celui qui ne dispose pas de choses d'une valeur plus grande que celles qu'il a composées ou écrites, changeant pendant longtemps leur suite, les attachant les unes aux autres et séparant
- e <les unes des autres>, tu l'appelleras, à juste titre sans doute, 'poète' ou 'rédacteur de discours' ou 'rédacteur de lois'.
- Phèdre: Bien sûr.
Socrate: Eh bien, explique cela à ton ami!

2. LE SENS IMMÉDIAT DU PASSAGE-CLÉ

Pour interpréter le passage-clé de façon vérifiable, il convient de procéder par étapes en commençant par une question des plus simples. De quels auteurs est-il question dans ce passage (plus précisément 278 c 4 – e 2) et qu'est-ce qui est dit de ces auteurs?

Ma réponse sera: (1) s'agissant (de 278 c 4 à d 1) du message que les discours prononcés auparavant auraient chargé Socrate et Phèdre d'adresser à Lysias et aux autres rédacteurs de discours, à Homère et aux autres poètes, à Solon et aux autres rédacteurs de lois, il est question de ces destinataires; (2) pour tous ces écrivains, sont établis les critères qui permettent de décider s'il faut considérer chacun d'entre eux comme un philosophe ou comme un pur représentant de l'un des trois genres littéraires concernés. Je reviendrai sur ce second aspect plus loin, II 3-4.

D'après Th. A. Szlezák (1994, 6), en revanche, le message est adressé à l'ensemble des auteurs qui comprend aussi des philosophes; par conséquent, tous les auteurs sont aussi le sujet du passage. Pourtant, en ce qui concerne les destinataires, Socrate prend soin de les limiter selon leurs ca-

tégories, lorsqu'il dit: «[...] et, en troisième lieu, à Solon [...]» (278 c 7); il n'y a donc pas d'autres groupes de destinataires que les trois nommés. Et les destinataires ainsi définis sont aussi ceux dont il est question dans le message; c'est ce que je voudrais montrer en utilisant les arguments suivants.

(1) Etant donné que le début du passage (278 b 7-8) marque une coupure nette, il ne faut pas remonter plus loin en cherchant le référent de «il» (278 c 5), «un tel auteur» (278 c 8) et «celui» (278 d 8). Et dans le contexte du passage même on n'arrive pas à trouver d'autres candidats à cette fonction que les personnes auxquelles s'adresse expressément le discours contenant ces termes «il», «un tel auteur» et «celui».

(2) Avec le mot «ceux-là» (ταῦτα, 278 c 5), le texte du message renvoie grammaticalement aux écrits (σγγράμματα, 278 c 4) politiques, mais quant au sens, sont visés les écrits des trois genres littéraires qui viennent d'être évoqués, à savoir ceux qui sont propres aux orateurs, aux poètes et aux rédacteurs de lois.

(3) En complétant le message, Socrate suggère d'appeler «poète», «rédacteur de discours» ou «rédacteur de lois» ceux qui ne satisfont pas aux critères établis (278 e 1-2). Il devrait prévoir pour eux encore d'autres catégories – comme, par exemple, celle du sophiste –, s'il voulait concevoir un dispositif théorique pour mettre à l'épreuve l'ensemble des auteurs.

Le message et le complément que Socrate y ajoute apprennent donc aux trois groupes de destinataires bien identifiés non ce qui concerne tous les auteurs y compris les philosophes, mais ce qui les concerne eux-mêmes.²

² Cela semble être aussi l'avis de R. Ferber à la p. 27, mais à la p. 22, il a l'air de faire de l'ensemble des auteurs le référent du même passage. Voilà comment Th. A. Szlezák, lui aussi, comprend le passage (1985, 16 = 1988, 64; 1994, 6). Pour confirmer son interprétation, il invoque deux autres textes qui doivent témoigner du fait que la critique des discours a une portée générale: (1) 258 d 8-11, (2) 277 d 6-7 (1985, 31, n. 13 = 1988, 81, n. 13). Même si ce qui est dit dans d'autres contextes ne saurait servir à réfuter une analyse soignée du passage-clé, je voudrais expliquer pourquoi, à mon avis, les deux autres passages n'inclinent pas à associer les philosophes écrivains aux trois groupes d'auteurs traditionnels.

(1) Lorsque Socrate demande à Phèdre s'il faut poser des questions à tous les auteurs, par exemple à Lysias, aux auteurs politiques et aux poètes, il est peu probable qu'il ait choisi de s'exprimer de la sorte pour faire comprendre, au profane dans le domaine philosophique qu'est Phèdre, qu'il faut penser avant tout aux philosophes écrivains.

(2) Il n'y est question que des auteurs pris dans l'illusion (ἡγοούμενος, li. 9, est subordonné à ἔγραψεν et γράφει, li. 6-7, et qualifie ces verbes), tandis que les auteurs intelligents, les philosophes, sont évoqués par la suite (277 e 5 – 278 b 4, v. le balancement de μέν, 277 d 9, et de δέ, 277 c 5). V. plus loin, T 13, 26 (cf. la liste des textes traduits à la fin du volume).

3. LE MESSAGE ADRESSÉ AUX AUTEURS CONNUS DANS LE CONTEXTE DU DIALOGUE

Le fait que, vers la fin du dialogue, Socrate résume ses discours ou arguments (λόγοι) en proposant des critères pour l'appréciation de Lysias et de ses semblables s'accorde très bien avec l'action du *Phèdre* et la thématique qui en découle. Car, d'un côté, l'action du dialogue consiste en ceci que Socrate, pour gagner l'admiration de Phèdre, rivalise, par ses discours improvisés et ses arguments, avec Lysias qui n'est présent que par son discours écrit (235 b-d). C'est par deux longs discours, en s'adaptant donc au genre rhétorique que pratique Lysias, que Socrate l'emporte et fait changer d'avis Phèdre à tel point que ce dernier raconte avec approbation le blâme d'un homme politique qui a reproché à Lysias précisément le fait d'être un rédacteur de discours (257 c).

De l'autre côté, Socrate saisit cette occasion pour faire remarquer à Phèdre que ce n'est pas l'écriture en tant que telle qui prête à un jugement de valeur, mais la qualité de l'écrit, comme c'est aussi le cas des discours oraux (258 d). Et lorsque, pour cette raison, il en vient à soulever la question de savoir comment on parle et comment on écrit, bien ou mal (cf. 259 e 1-3), il étend le champ de la référence à d'autres rhéteurs que Lysias et, d'autre part, aux poètes et aux hommes politiques qui rédigent des projets de lois.³ Il est donc tout à fait naturel que, à la fin du dialogue, Socrate rappelle le reproche fait à Lysias, qu'il évoque la question concernant la qualité des discours (277 a 9 – b 2, v. plus loin, T 23) et qu'il rapporte la réponse à laquelle il est parvenu avec Phèdre à Lysias et aux autres rhéteurs, aux poètes et aux rédacteurs de lois.

Si on s'interroge sur le contenu de la réponse, il faut se rendre compte que le texte présente en fait deux réponses, une première que Socrate ne livre qu'à Phèdre (277 d 6 – 278 b 4) et une seconde qui contient le message destiné à Lysias et ses semblables (278 c 4 – e 2). D'après la première, Lysias et ses collègues méritent d'être blâmés, s'ils écrivent dans l'ignorance des valeurs (positives et négatives) et en surestimant l'écriture, alors qu'il faut imiter celui qui ne se fait pas d'illusion sur l'écriture et qui s'applique à enseigner lesdites valeurs oralement. La seconde réponse, en revanche, a l'air un peu plus diplomatique, car elle met en regard les conditions dans lesquel-

³ Les autres rhéteurs ne sont pas invoqués tout de suite avec les politiques et les poètes (258 d 8-11), mais ils le seront de façon collective un peu plus loin (259 e 8 – 260 a 5) et individuellement à partir de 266 c 3.

les Lysias et les autres écrivains sont à considérer ou bien comme des philosophes ou bien comme des représentants de leur genre littéraire respectif.

Ces réponses reprennent des sujets qui auparavant ont été évoqués au regard de Lysias ou d'une catégorie d'auteurs.

(a) La pratique des rhéteurs porte sur ce qui est chaque fois juste, bon et admirable. S'ils convainquent, c'est, selon eux, parce qu'ils s'y connaissent en opinions courantes, mais Socrate ne saurait expliquer leur succès éventuel que par un savoir qui porte sur la réalité (260 a 1-5, 261 e 7 – 262 c 3). La familiarité avec les opinions n'est pour lui rien d'autre que de l'ignorance blâmable.

(b) Les hommes politiques adorent écrire des projets de lois, parce que, une fois adoptés par l'assemblée, ces écrits confèrent à leurs auteurs un honneur public comparable à celui des dieux (257 d 9 – 258 c 5). Ce renom porte certainement sur la sagesse (258 a 8) des rédacteurs des lois. Voilà la prétention à laquelle répond Socrate dans le passage-clé en réservant l'attribut 'sage' aux dieux (278 d 3-4).

(c) Lysias a composé un discours paradoxal disant qu'il faut accorder ses faveurs à celui qui n'est pas amoureux plutôt qu'à celui qui l'est; par là, il fait intervenir le concept controversé du désir amoureux (ἔρως) (263 c 7-12). Pour savoir s'appuyer sur un concept controversé – ce qui est la pratique courante des orateurs – Lysias devrait se consacrer à la philosophie (261 a 3-5, 266 b 3-5). Voilà pourquoi Socrate prie Eros qu'il convertisse Lysias à la philosophie (257 b).

Ce n'est donc pas à l'égard de chacune des trois catégories d'auteurs que tous ces thèmes sont traités dans le dialogue; ils ne le sont pas du tout à propos des poètes. Dans son résumé, cependant, Socrate met les trois catégories sur un pied d'égalité du fait que leurs représentants sont tous des écrivains, susceptibles de surestimer l'écriture et qui passent pour des sages – ce qui, selon Socrate, signifie qu'ils disposent du savoir des valeurs. Pour tenir compte du fait qu'il est question, dans le *Phèdre*, de la communication du savoir et de l'apparence de cette communication, on peut aussi dire ceci. Dans la première réponse de son résumé (277 d 6 – e 3, cf. plus loin, III 4), Socrate considère que les représentants des trois catégories exercent, par leurs écrits notamment, une influence sur la vie publique telle qu'ils devraient disposer d'un certain savoir, s'ils veulent que leur fonction soit légitimée. Au cas où ils n'en disposent pas, ils méritent donc d'être blâmés.

Le passage-clé, la seconde réponse du résumé, contient au fond le même jugement à propos des auteurs traditionnels. A leur prétention de sagesse, Socrate répond en leur donnant la possibilité purement théorique

d'être reconnus comme des philosophes. Pour y arriver, ils devraient faire preuve de compétence réelle en défendant, avec de meilleurs arguments, ce qu'ils ont soutenu dans leurs ouvrages médiocres. Socrate a déjà donné lui-même l'exemple d'une telle défense en justifiant, dans le premier de ses longs discours (237 a – 241 d), la thèse qui fait l'objet du discours de Lysias.

4. LE SENS DE L'OPPOSITION ENTRE «LES ÉCRITS DE PEU DE VALEUR» ET LES «CHOSSES DE PLUS GRANDE VALEUR»

a) *L'opposition porte aussi sur le contenu des discours*

De même que le texte 278 b 8 – e 4 est devenu le passage-clé du débat autour de la fin du *Phèdre*, de même l'expression «choses de plus grande valeur» (τιμιώτερα, 278 d 8) – par opposition à «ses écrits [...] de peu de valeur» (φαῦλα, 278 c 7) – est devenue le terme-clé de ce passage. Depuis la thèse de H. Krämer (1959, 395), les représentants de l'interprétation ésotériste soutiennent le plus souvent que ce terme désigne les objets plus précieux auxquels le philosophe – Platon – se consacre avec tout son sérieux et qu'il réserve à son enseignement ésotérique; par rapport à ces objets et à cet enseignement, les écrits que le philosophe rédige comme une sorte de jeu ont une valeur nettement moindre.⁴ On a objecté que, par «choses de plus grande valeur», il fallait entendre plus formellement l'activité de la discussion orale, l'attitude du philosophe vis-à-vis des discours, la capacité intellectuelle du philosophe ou l'enseignement oral en tant que tel.⁵

⁴ Dans ses 'rétractations' (1964, 150-151), en revanche, H. Krämer identifie les «choses de plus grande valeur» qu'il oppose aux écrits des auteurs ordinaires, d'abord à la dialectique platonicienne et aux objets sur lesquels elle porte. Ensuite il fait pourtant de l'oral et de l'écrit l'opposition principale et range l'œuvre de Platon parmi les écrits - ce qui le ramène à sa première thèse. V. aussi GAISER 1988, 87-88; SZLEZÁK 1985, 19-22. 46 = 1988, 67-70. 98; 1989, 346; 1994, 15; REALE 1987, 102, et 1998b, LXV. Cf. plus loin, II 5 a.

⁵ Vlastos, 654; HEITSCH 1989, 282-283; ISNARDI PARENTE 1991, 444; BRISSON 1993, 482. Le seul texte du passage-clé ne me semble pas permettre de trancher en faveur de l'une des deux interprétations. Car les expressions «ses écrits étaient de peu de valeur» et «choses d'une valeur plus grande que celles qu'il a composées ou écrites» sont parfaitement ambiguës: il peut y être question ou bien de la pensée exprimée par écrit ou bien des écrits en tant que tels. Socrate incline tout de même à préférer la seconde branche de l'alternative, lorsqu'il décrit avec un certain mépris les activités techniques de l'écrivain, pour caractériser les «choses composées ou écrites» (278 d 9 – e 1). Pour leur opposer l'activité de la discussion, il ne serait donc pas obligé de dire τιμιώτερόν τι τοῦ γράφειν, comme l'a soutenu Th. A. Szlezák (1988a, 104, n. 16). Pourtant, le renvoi aux techniques de l'écriture ne me paraît pas décisif pour le choix de la bonne interprétation, d'autant que d'autres considérations portent à croire que Socrate vise aussi l'aspect thématique des écrits et des discours oraux.

Je ne souscris pas à cette objection pour la raison suivante. Il est évident que, pour Socrate, celui qui dispose de «choses de plus grande valeur» remplit les conditions qui permettent, comme on vient de le voir, de considérer comme philosophes les auteurs des trois genres littéraires. Or, en établissant ces conditions, il fait le point, comme je voudrais le montrer dans le chap. III, de ses critiques de la rhétorique et de l'écriture; et sa critique de la rhétorique concerne la méthode et le contenu des discours. C'est par conséquent sous ces deux aspects et par une défense orale engagée de leurs écrits que les auteurs devraient se qualifier pour le titre de 'philosophe'. Autrement dit, pour y arriver, ils sont appelés à dépasser leurs écrits aussi du point de vue du contenu.

b) *Lysias rédige des «écrits de peu de valeur»*

Dans la même perspective exégétique, je n'accepte pas non plus l'idée ésotériste suivant laquelle le terme «choses de plus grande valeur» désigne des sujets supérieurs à ceux qui sont traités dans les écrits des philosophes, notamment de Platon lui-même. Je m'oppose à cette interprétation précisément parce que j'acquiesce à la démarche de Th. A. Szlezák qui consiste à rapprocher le terme «choses de plus grande valeur» d'autres termes similaires dans le *Phèdre*, et de leur contexte (1985, 28-29 = 1988, 77-79). En fait, cette thématique remonte à l'expression de l'admiration que Phèdre éprouve, dans un premier temps, pour Lysias et pour son discours.

- T 2 235 b 3 <Phèdre:> Par conséquent, comparées avec les choses que celui-là a exprimées, personne au monde ne pourra jamais en exprimer d'autres qui soient plus nombreuses et <aient> plus de valeur. (235 b 5 3-5 Moreschini, cf. 234 e 3, 235 c 1)

Même si, pour signifier la supériorité de valeur, Phèdre emploie ici le terme *πλείονος ἄξια*, il est plausible que, en utilisant à la fin du dialogue le terme *τιμώτερα* synonyme, Socrate renvoie à cette remarque de son interlocuteur, pour lui confirmer une dernière fois ceci. Si Lysias veut mériter l'admiration de Phèdre, il lui faut dépasser lui-même ses propres écrits au sens – entre-temps précisé – où Phèdre croyait que personne ne saurait les dépasser. En même temps, Socrate semble retourner contre Lysias le défi que Phèdre, encore entiché du discours de Lysias, avait lancé contre lui. En effet, par suite des réticences de Socrate à partager son engouement, le jeune homme lui demande de composer un discours différent, mais meilleur (*βελτίω*, 235 d 6) ou ayant plus de valeur (*πλείονος ἄξια*, 236 b 2).

II. QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS?

Ce qu'il s'agit donc de dépasser en valeur, ce sont, comme on le voit dès le début du dialogue, les discours des rhéteurs – ou d'autres autorités littéraires et politiques –, qu'ils soient prononcés oralement ou écrits. En improvisant deux longs discours, Socrate relève le défi et, en les comparant ensuite au discours de Lysias (262 c 5 – 266 c 8), il montre à Phèdre en quoi réside la valeur supérieure de ses discours. C'est que – à tout le moins – ils expriment une amorce du savoir dialectique qui consiste à définir le sujet dont on parle et les critères d'évaluation (le bien, le juste etc.) qu'on emploie (263 a 10-11, 273 e 1-2, 276 c 3-4, 277 b 5-8). Lorsque, en résumant, Socrate revient à des «choses qui ont plus de valeur» que les écrits ordinaires, il peut supposer que Phèdre a compris entre-temps que cette idée – vague au début – se concrétise dans le savoir dialectique. Et en promettant à celui qui dispose de ce savoir, non seulement le nom «philosophe», mais aussi un autre nom du même genre, il pense probablement au nom de «dialecticien» (278 d 4-5, cf. 266 b 3 – c 1).

c) *Isocrate: discours traditionnels ou philosophiques*

Que «des choses de plus grande valeur» soient telles par rapport à des discours traditionnels, cela est manifeste encore dans le paragraphe qui suit le passage-clé. Je veux parler des remarques que Socrate fait sur Isocrate et qui sont dès le début placées sous le signe du parallélisme entre Isocrate et Lysias: tous les deux sont orateurs, l'un l'ami de Socrate, l'autre celui de Phèdre. Et Phèdre a évidemment demandé à Socrate son opinion sur Isocrate pour déterminer si, aux yeux de Socrate, Isocrate se tire mieux d'affaire que Lysias (278 e 5-9). En répondant, Socrate prédit d'abord à Isocrate, lorsqu'il aura atteint sa maturité, une perfection extraordinaire dans le domaine des discours traditionnels. Ensuite il va plus loin.

- T 3 279 a 7 <Socrate:> <Il n'y aurait rien d'étonnant à ce> que, en outre, si ces choses ne lui suffissent pas, un élan plus divin le porte sur des choses plus importantes; car, de nature, mon ami, un certain amour du savoir habite la pensée de cet homme-là. Ces choses-ci donc, c'est moi
b qui les annoncerai, de la part des dieux d'ici, à Isocrate comme à mon bien-aimé, alors que ces choses-là, c'est toi <qui les annonceras> à Lysias comme à ton <bien-aimé>. (279 a 7 – b 3)

Ce texte a le grand avantage de dire en toute simplicité quels sont les

deux degrés de valeur que Socrate distingue dans le domaine des discours: les discours «dont < Isocrate > s'occupe actuellement» (279 a 6), c'est-à-dire les discours traditionnels, sont ceux qui apparaissent relativement médiocres, dès qu'on les compare avec les «choses plus importantes» (μείζων, 279 a 8), à savoir les discours auxquels tend le philosophe – qui sont donc fondés sur le savoir. Voilà une troisième réponse à la question de savoir comment il faut parler et écrire (cf. plus haut, II 3), une réponse qui doit refléter la même conception qu'implique le message destiné à Lysias; sinon Socrate ferait usage de deux poids, de deux mesures à l'égard de son propre ami et à l'égard de l'ami de Phèdre.

En effet Phèdre voulait savoir comment Socrate caractérisait Isocrate en fonction de sa conception de la rhétorique qu'il venait d'appliquer à Lysias. Pour répondre, Socrate propose une nouvelle ébauche de la conception et termine en confirmant que lui aussi, comme Phèdre, doit transmettre un message à son ami orateur. La prédiction favorable pour la personne d'Isocrate fait une différence entre les deux messages («ces choses-ci – ces choses-là») qui, en revanche, doivent s'accorder dans les évaluations fondamentales qu'ils comportent. Si cette thèse est plausible, on peut se permettre d'élucider le sens de l'expression «choses de plus grande valeur» par l'expression parallèle «choses plus importantes». Or cette dernière désigne manifestement ce à quoi quelqu'un comme Isocrate se voit porté par «un certain amour du savoir», par «une certaine philosophie» – l'expression désigne donc le savoir et, comme il est question des activités d'un orateur, les discours fondés en savoir. Par conséquent, le terme-clé «choses de plus grande valeur» désigne également des discours savants par contraste avec les discours courants.

L'identité de sens entre les deux expressions «choses plus importantes» et «choses de plus grande valeur» est ce que conteste Th. A. Szlezák qui a commenté le passage T 3 aussi bien que les autres où les discours sont jugés selon la valeur de leur contenu. En effet l'interprète fait valoir que l'expression «de plus grande valeur» constitue un terme relatif qui porte, dans le *Phèdre*, sur deux différences de valeur thématique: (a) celle entre les écrits ordinaires et les écrits philosophiques et (b) celle entre les écrits philosophiques et les discours oraux du philosophe (1985, 28-30. 40. 46 = 1988, 77-80. 91. 98). Mais le seul texte dans lequel l'expression «de plus grande valeur» est censé revêtir le sens (b) est le passage-clé. Il faudrait donc de très bons arguments pour prouver cela contre ce qu'inclinent à penser les autres occurrences de l'expression.

5. LE PASSAGE-CLÉ CONCERNE-T-IL IMPLICITEMENT 'LE PHILOSOPHE'?

Pour ce qui est du sens immédiat du passage-clé, H. Krämer en a donné en un endroit un résumé qui s'accorde parfaitement avec mon analyse: «Dans la mesure où les écrivains cités savent appliquer, dans le dialogue, la dialectique à leurs ouvrages, ils sont des philosophes au sens platonicien du terme» (1964, 150).

Comment, à partir de cette observation, l'exégète passe-t-il à l'interprétation ésotériste? D'abord, il précise que la dialectique en question est celle qui aboutit nécessairement à la connaissance du bien et au bonheur évoqué plus haut dans le *Phèdre* (277 a 3-4). Ensuite, il distingue, de cette dialectique transmise oralement, tout ce que «ces écrivains» ont écrit. Et il explique que cette distinction fait l'objet de la critique de l'écriture qui aurait amené Platon à classer son œuvre principale à lui – voilà ce qui est nouveau – comme jeu et comme conte; cela veut dire que la *République* serait visée en *Phèdre* 276 e 1-3.⁶ Puis il enchaîne:

⁶ Par là, H. Krämer fait sienne l'interprétation qu'a donnée W. Luther (536) de cette observation de Phèdre: «Tu décris, Socrate, [...] <le jeu> de celui qui est capable de jouer dans <le domaine des> discours, en racontant des histoires sur la justice et les autres choses que tu invoques» (276 e 1-3 en T 12). Selon W. Luther, ce passage qui confirme le caractère ludique de l'écriture philosophique renvoie en même temps à la *Rép.*, parce que, là aussi, Socrate qualifierait comme 'mythiques' ses explications concernant la justice (*Rép.* II, 376 d 9-10; VI, 501 e 4-5). Le renvoi est donc censé résulter du fait que, dans la *Rép.* et dans le passage du *Phèdre*, deux éléments sont conjugués: l'activité de raconter des histoires (μυθολογῆν) et l'objet sur lequel porte cette activité, la justice. Cette démarche exégétique m'inspire les objections suivantes.

(1) S'il est vrai que la *Rép.* toute entière est consacrée à la question de savoir ce qu'est la justice, la justice ne fait pas pour autant l'objet des histoires que Socrate raconte, à l'en croire lui-même. En effet, cet objet est, d'après le premier des deux passages, l'éducation des gardiens et, d'après le second, la cité (πολιτεία) qui ne saurait être mise en œuvre avant que les philosophes ne prennent le pouvoir. En invoquant les deux passages, W. Luther fait état de ces thèmes sans expliquer comment ils peuvent s'identifier avec celui de la justice. En réalité, la cité que 'raconte' Socrate est une entité temporelle et, sous maints aspects, sensible qui, dans certaines conditions – dont l'éducation des gardiens –, participe à la forme de la justice. Dans le passage du *Phèdre*, en revanche, il est question de la justice et 'des autres choses' qu'invoque Socrate. Par cette formule, Phèdre renvoie de toute façon aux objets du savoir que Socrate vient de prêter au créateur de discours: les choses justes, admirables et bonnes (276 c 3 en T 11). Dans les deux textes, la justice – ou encore ce qui est juste – précède d'autres valeurs, mais cet ordre ne donne lieu à aucune précision complémentaire. Cela veut dire que Phèdre envisage de mettre sur le même plan, comme thèmes des histoires que raconte l'auteur compétent, la notion de justice et les notions des autres valeurs. Il s'ensuit que le verbe «raconter des histoires» n'a pas du tout le même complément dans le *Phèdre* et dans les deux passages de la *Rép.*

(2) Ce qui est commun aux trois passages se réduit donc à l'expression «raconter des histoires». Au lieu de voir, dans ce fait, un renvoi qui suggère d'appliquer à la *Rép.* la critique de l'écriture, on peut aussi expliquer cette expression dans ses différents contextes. Quant aux

II. QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS?

Dans le passage *Phdr.* 278 c sqq., Platon ne saurait s'exclure lui-même pour la simple raison qu'il rattache, à la distinction faite dans ce passage, le titre et la notion de philosophe qu'il revendique pour lui-même. De là suit avec quelque certitude que, de son côté, Platon disposait de *τιμώτερα* ayant trait au contenu < doctrinal > et qu'il réservait à l'enseignement de l'Académie et que, par conséquent, l'activité enseignante de Platon au sein de l'Académie jouissait, par rapport à l'œuvre écrite, d'une prééminence non seulement sur le plan méthodologique, mais aussi sur le plan thématique. (*Ibid.*, 151-152)

Aux yeux de H. Krämer, le passage-clé porte explicitement sur «les écrivains cités», à savoir les trois groupes d'auteurs. Pour montrer que le même texte concerne aussi Platon lui-même, l'interprète invoque trois arguments: (1) la portée de la dialectique, (2) le fait que la *République* tombe sous le coup de la critique de l'écriture, (3) la notion de philosophe employée dans le passage-clé. L'argument (1) ajoute, au texte du *Phèdre*, un aspect, à savoir le problème de la connaissance du bien, un problème qu'il faut traiter dans le contexte de la *République* et de la *Lettre VII*. L'argument (2) ne répond pas à la question de savoir si la critique de l'écriture ne se rapporte qu'à la forme écrite des ouvrages philosophiques ou bien à leur contenu également. Cela se trouve être précisé, en revanche, par l'argument (3). Cet argument se fonde sur

deux passages de la *Rép.*, le premier se distingue par le fait que Socrate *compare* la façon, dont il va exposer l'éducation des gardiens, avec la manière courante de raconter des histoires à loisir (376 d 9-10). Et cette comparaison s'explique dans la mesure où Socrate s'attend à ce que l'exposé soit long (*ibid.*, 6-7). De plus, la comparaison revêt un sens quelque peu ironique, puisque le fait de raconter des histoires ne cesse d'intervenir dans le projet éducatif de Socrate. Il s'agit de remplacer les mythes traditionnels par de nouveaux mythes qui incitent à l'excellence morale (378 c 4, e 3, 392 d 2). L'ironie de Socrate consiste à ne pas prêter à son programme pédagogique plus de valeur qu'aux histoires qui, suivant le même programme, doivent être racontées aux jeunes gens. D'après le deuxième texte (501 e 4-5), la cité est l'objet de l'histoire que raconte Socrate. En s'exprimant de la sorte, il relativise à nouveau son discours, mais il revendique aussi, quand il décrit la cité, la même fonction politique que celle qu'exerçaient en fait les mythes traditionnels.

Dans le *Phdr.* (276 e 1-3), c'est non pas Socrate qui utilise l'expression «raconter des histoires» mais Phèdre. C'est Phèdre qui ne fait pas la distinction entre les histoires racontées et les notions qui font l'objet du savoir dialectique. Cela s'explique par le fait que Phèdre vient d'entendre dire que l'écriture du dialecticien est un jeu comparable au semis dans les jardins d'Adonis. C'est pourquoi Phèdre, amateur de la littérature, espère pouvoir identifier le jeu de l'écriture philosophique avec celui qui est propre à l'écriture littéraire. Par ailleurs, son ignorance de la philosophie met Phèdre à l'abri du soupçon d'avoir lu la *Rép.* de Platon et d'y faire allusion.

Les objections (1) et (2) m'amènent à identifier, dans la *Rép.* et dans le *Phdr.*, deux démarches bien différentes qui n'ont pas entre elles le rapport supposé par W. Luther et H. Krämer. Comme ces objections font valoir les différents contextes de l'expression «raconter des histoires», les deux savants seraient obligés, pour maintenir leur interprétation, d'attribuer à cette expression une fonction hors contexte. Cette démarche ne reviendrait-elle pas à effacer les contextes spécifiques dans lesquels se trouve l'expression? Ou bien est-ce qu'une expression peut avoir deux sens à la fois, l'un par rapport à son contexte, l'autre hors contexte?

le fait que le passage-clé implique une certaine notion de philosophe. Je voudrais examiner l'argument de H. Krämer en distinguant deux modes (a, b) d'implication.

a) *Peut-on tirer du passage-clé la notion de philosophe?*

H. Krämer ne s'exprime pas avec précision en disant que Platon «rattache la notion de philosophe à la distinction faite dans ce passage». Pour retraduire cela dans la démarche du texte, il faut commencer par résumer le message adressé aux écrivains traditionnels.

(A) Si des représentants des trois genres littéraires satisfont à certains critères relatifs au savoir et à sa communication, dans ce cas, ils sont des philosophes.

Dans cette proposition hypothétique, H. Krämer voit apparemment impliquée la notion de philosophe qu'il n'explique cependant pas. C'est pourquoi j'essaie de l'inférer de la phrase suivante de son texte, tout en mettant en relief le point décisif.

(B) Est philosophe celui qui satisfait aux critères établis dans le passage-clé, notamment en dépassant en valeur thématique ses écrits dans ses discours oraux.

Ensuite, si Platon adopte (B) à titre de prémisse majeure et que Platon se croit philosophe (conclusion), il doit tenir pour vrai aussi la prémisse mineure de cette conviction:

(C) Platon satisfait les critères [...], notamment en dépassant en valeur thématique ses écrits dans ses discours oraux.

Voilà en quelque sorte le noyau de la thèse ésotériste (C). Mais (C) ne découle pas du passage-clé, résumé en (A), parce que (B) n'en découle pas. (B) ne découle pas de (A), parce que les critères du passage-clé peuvent tenir ou bien à la notion du philosophe – pourvu que Platon en ait une – ou bien aux qualités de ceux qui doivent se qualifier comme philosophes. Sans aucun doute, la deuxième branche de l'alternative est la bonne s'agissant du critère qui demande que le candidat dépasse ses écrits. Car, comme on le sait, certains philosophes n'ont jamais écrit. Qui tient Socrate pour un philosophe, doit rejeter (B).

Pourtant, contrairement à ce qu'ils disent, les tenants de l'interprétation ésotériste n'ont pas besoin de la notion de philosophe, ils peuvent se contenter de la notion de philosophe écrivain, parce qu'ils visent Platon et ses écrits (C). Ils devraient donc remplacer (B) par la notion de philosophe écrivain, notion à tirer de (A). Le plus simple

semble être de substituer, dans (B), au terme 'philosophe' le terme 'philosophe écrivain'; pour arriver à (C), il faudrait alors supposer que Platon se considérait comme 'philosophe écrivain'. Mais ce petit sacrifice sur l'autel de la logique n'empêcherait pas que l'objection ressurgisse sous une autre forme. En effet, l'exigence de dépasser les écrits par l'oral peut tenir, dans (A), à la qualité médiocre des écrits que les représentants des trois genres littéraires ont publiés. Cette possibilité suffit à elle seule à ne pas charger la notion du philosophe écrivain de ladite exigence. Mais à ce moment-là, on ne saurait plus inférer, du passage-clé, la thèse ésotériste (C).

Si Th. A. Szlezák insiste tout de même pour tirer la même conclusion, c'est qu'il modifie, par rapport à l'article de H. Krämer que je viens de citer, le point de départ, la compréhension du passage-clé (1994, 6-7). Dans le but d'y déceler «une sorte de définition» du philosophe – rectifions tacitement: du philosophe écrivain – Th. A. Szlezák soutient que le message est destiné à tous les auteurs (indépendamment de la qualité de leurs ouvrages); par conséquent, il concernerait Platon aussi bien que Lysias. Cela veut dire que l'interprète modifie (A) si bien qu'il peut en conclure (B) et (C) sans tomber sous le coup de l'objection qui frappe l'argument de H. Krämer. C'est pourquoi mon objection est différente: le texte de Platon ne nous permet pas de supposer que le message du passage-clé est destiné à tous les auteurs et les concerne. Le texte identifie les représentants des trois genres littéraires comme ses destinataires et, par là, comme ses sujets (v. plus haut, II 2).

Mes objections contre les interprétations de H. Krämer et de Th. A. Szlezák me permettent de conclure que du passage-clé ne *découle* pas la notion de philosophe que l'interprétation ésotériste prête à Platon.

b) *Quelles prémisses précèdent le passage-clé dans le texte?*

Si, dans le passage-clé, le résumé que Socrate fait de la seconde partie du *Phèdre* atteint son comble, comme écrit Th. A. Szlezák (1985, 16 = 1988, 64), on peut penser que, en résumant, Socrate implique une certaine notion du philosophe écrivain au sens où cette notion serait *supposée* et se trouverait expliquée dans la partie du dialogue qu'il s'agit de résumer. Allant dans le sens de l'interprétation ésotériste, la supposition en question pourrait être la suivante.

(T) Les philosophes qui, en dehors de leur enseignement oral, écrivent des ouvrages (= PE) sont les seuls auteurs qui dépassent en valeur, dans leur savoir et dans leur enseignement, les sujets qu'ils mettent par écrit.

II. QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS?

Pour passer de cette supposition au message destiné à Lysias et à ses semblables, Socrate aurait dû rendre (T) plus concret de cette façon.

(S) Les philosophes (PE) sont les seuls auteurs

- (1) qui, en écrivant, possèdent du savoir de leur sujet;
- (2) qui sont capables de défendre oralement leurs ouvrages;
- (3) tout en révélant, par là, l'infériorité relative de leur contenu;
- (4) qui ne s'appliquent sérieusement qu'à cette défense, à l'enseignement oral et à ce qui en fait l'objet (cf. 278 c 4 – d en T 1).

De cette prémisse détaillée, Socrate aurait pu conclure à ce que des gens connus comme des écrivains traditionnels se révèlent être des philosophes dès qu'ils satisfont les critères (1-4).

Une conclusion de ce genre, cependant, peut aussi découler d'autres prémisses. On est amené à chercher ces prémisses en s'apercevant que les auteurs traditionnels et leurs ouvrages ne sont pas du tout évoqués dans les prémisses (T/S). Cela soulève la question de savoir si les prémisses (T/S) permettent de fonder le passage-clé sur l'essentiel de la seconde partie du *Phèdre*. Car là, il est non seulement question de deux mesures de la valeur des discours, à savoir celle ayant trait au contenu et celle qui relève de la différence entre l'oral et l'écrit, mais aussi de deux types d'orateurs et d'auteurs, des traditionnels et des dialecticiens. C'est pourquoi je propose de remplacer les prémisses (T/S) par les suivantes.

(K) Les écrits des auteurs traditionnels présentent ces caractéristiques:

- (1) ils n'expriment pas de savoir;
- (2) ils ne présentent même pas d'amorce de la méthode dialectique;
- (3) leurs auteurs ne sauraient donc les défendre par des discours tels qu'ils sont contenus dans ces écrits mêmes.

(L) Des philosophes on peut dire généralement ceci:

- (1) ils enseignent par des entretiens en employant la méthode dialectique;
- (2) sérieusement ils ne s'appliquent qu'à cet enseignement oral, même les philosophes écrivains qui rédigent aussi des ouvrages fondés sur leur savoir;
- (3) grâce à leur savoir, ils sont capables de défendre leurs discours, qu'ils soient prononcés ou écrits.

Ce qui distingue essentiellement ces deux ensembles de prémisses, c'est que, dans un cas, la différence de valeur concernant le contenu ne remplit pas la même place que dans l'autre. Suivant (T) et (S), en effet, cette différence sépare les écrits philosophiques et leur défense orale, suivant (K) et (L), en revanche, elle sépare les compétences des auteurs traditionnels telles qu'elles s'expriment dans leurs ouvrages et les compétences des philosophes ou dialecticiens. Pour juger de cette alternative, il faut remonter aux textes que Socrate veut résumer dans le passage-clé.

III

QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

C'est uniquement au regard de la thématique présente que je propose de diviser la seconde partie du *Phèdre* en quatre sections.

257 c - 274 b 5 Critique de la rhétorique (à propos des discours oraux et des manuels de la rhétorique).

274 b 6 - 277 a 5 Critique de l'écriture (quelle est la fonction que l'écriture exerce pour le savoir?).

277 a 6 - 278 b 7 Résumé des critiques de la rhétorique et de l'écriture I.

278 b 8 - 279 b 5 Résumé des critiques de la rhétorique et de l'écriture II.

Comme on le sait, la seconde partie du *Phèdre* est consacrée à la question de savoir comment on prononce ou écrit des discours bien et admirablement (258 d 1-7, 259 e 1-3). Dans la première section, Socrate substitue à la rhétorique ordinaire, qui vise à tenir des propos *plausibles* et à utiliser certaines formes linguistiques du discours oral, une autre rhétorique qui repose sur trois sortes de *connaissances*: connaissance des sujets, c'est-à-dire des thèmes, mais aussi des valeurs (telle la justice) auxquelles fait appel le discours, connaissance des âmes des auditeurs et connaissance des genres du discours.¹ On accède à ces connaissances par le biais de la méthode dialectique.²

Dans la deuxième section, Socrate passe à la critique de l'écriture, et il est très important de se rendre compte que ce changement thématique entraîne un autre. Il ne s'agit plus, en effet, d'opposer la dialectique aux formes traditionnelles du discours oral ou écrit, mais il s'agit d'examiner

¹ 259 e 5 - 260 a 5, 262 b 6 - c 3, 263 d 7 - e 2, 265 c 8 - 266 c 1, 266 d 5 - 267 d 7, 270 e 2-5, 271 b 1-5.

² Socrate ne le dit expressément qu'à propos de la connaissance thématique comme, par exemple, celle du désir amoureux. Mais en demandant que l'on divise l'âme et le discours en plusieurs genres, il suggère d'appliquer au moins l'un des deux volets du procédé dialectique.

si les écrits sont susceptibles de transmettre le *savoir*; les discours plausibles n'entrent donc pas dans le champ de référence de la critique de l'écriture.³

Le thème change à nouveau, dès qu'on passe à la troisième et à la quatrième section. Car il s'agit là de résumer, sous deux formes différentes, les résultats des deux critiques précédentes, celle de la rhétorique et celle de l'écriture; dans la quatrième section, les aspects des deux critiques sont encore plus imbriqués que dans la troisième. Puisque Socrate revient à la critique de la rhétorique, le contraste entre le savoir et l'ignorance dans le domaine des valeurs se trouve à nouveau évoqué (cf. surtout 277 b 5-8 avec 277 d 10 – e 3). C'est en supposant que le texte présente cette structure que je propose, pour identifier les prémisses du passage-clé, de relever cinq distinctions concernant les discours – écrits ou prononcés – et leurs créateurs.

1. DISCOURS ÉCRITS DANS LES ÂMES – OU BIEN ÉCRITS DANS DES LIVRES

Cette distinction résume la critique de l'écriture de la manière la plus générale, alors que les autres distinctions en concernent des aspects particuliers ou ajoutent des compléments établissant un lien avec la critique de la rhétorique. C'est pourquoi je me borne à ne considérer la première distinction que d'un point de vue qui a été jusqu'ici négligé dans les commentaires, et à traduire quelques textes qui portent sur le sujet.

Si Socrate fait la critique de l'écriture pour dissiper certaines illusions à propos de sa valeur, il vaut la peine d'observer que son argument n'est pas sans valoriser cette activité qu'est l'écriture. C'est qu'elle est prise dans un sens élargi, quand Socrate compare les discours oraux aux ouvrages écrits. En effet il distingue alors, de l'écriture prise au sens ordinaire, le fait qu'un discours oralement transmis est *écrit* dans l'âme de l'auditeur qui apprend quelque chose. Le premier passage qui sera traduit vient après la critique des écrits au sens courant, à savoir des livres (v. plus loin, T 25).

- T 4 276 a Socrate: Eh bien! Concernant un autre discours, frère de celui-là, qui est de naissance légitime, voulons-nous considérer de quelle façon il naît et à quel point il devient meilleur et plus puissant que celui-là?

³ Il suffit de rappeler que d'abord est raconté le mythe de Theuth selon lequel l'écriture était censée rendre plus sage (274 e 5-7) et qu'ensuite l'examen de l'écriture s'ouvre en évoquant l'erreur de celui qui croit déposer une science pratique dans l'écrit (275 c 6). Si l'écriture produit une pure apparence de sagesse (275 a 6 – b 3), il s'agit d'une apparence propre à elle et que Socrate ne met pas en rapport avec l'imposture rhétorique.

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

Phèdre: Par celui-ci, quel < discours > entends-tu et quelle naissance lui prêtes-tu?

- 5 Socrate: Celui qui, accompagné de savoir, est *écrit* dans l'âme de celui qui s'instruit, < le discours > capable, certes, de se défendre lui-même, mais tout en sachant parler et se taire devant ceux devant qui il faut le faire chaque fois.

Phèdre: Tu entends le discours de celui qui sait, < discours > vivant et animé, dont le < discours > écrit serait à juste titre appelé un reflet. (276 a 1-9)

Dans le texte suivant, l'emploi ordinaire du terme d'écriture se double de la métaphore des semailles, qui provient de la comparaison des deux écritures avec deux semailles, celle dans un champ et celle dans les jardins d'Adonis (sur ce sujet, v. plus loin, III 3).

- T 5 276 d 1 Socrate: Non, en effet. C'est plutôt pour le jeu il sèmera, comme il semble, et *écrira* les jardins en caractères écrits. (276 d 1-2)

Plus loin, Socrate reprendra l'usage métaphorique du terme 'écrire'.

- T 6 278 a 2 < Socrate: > [...] mais que c'est uniquement dans les < discours > qui sont enseignés et prononcés en vue de l'instruction et qui, au sujet des choses justes, belles et bonnes, sont réellement *écrits* dans l'âme, que se trouve la clarté, la perfection et le fait d'être digne
5 d'application. (278 a 2-5)

Dans ces textes je note d'abord que le fait d'être écrit – au sens littéral ou métaphorique – s'avère être la caractéristique commune aux deux sortes de discours dont il s'agit d'estimer la valeur relative. Cette estimation, pour sa part, s'exprime immédiatement dans la façon dont les effets des deux écritures sont mis en rapport (je fais la distinction entre l'activité de l'écriture et son effet, l'écrit). C'est que, d'après Phèdre, le discours écrit sur papyrus n'est que la copie ou le reflet (εἰδωλον) du discours animé de celui qui sait; par ce dernier discours, Phèdre entend ce que l'auditeur a compris de l'enseignement.⁴ Autrement dit, l'effet que représente le discours écrit

⁴ 276 a 8-9 en T 4. C'était déjà l'interprétation de H. Krämer (1964, 149), alors que Th. A. Szlezák a prêté le savoir en question au maître (1985, 10 = 1988, 57), Chr. Gill (164) et F. De Luise (227) à l'élève ou au maître. Mais Phèdre identifie expressément le discours de celui qui *sait* (276 a 8) avec le discours dont Socrate vient de dire qu'il est écrit, accompagné de savoir, dans l'âme de celui qui *s'instruit* (276 a 5-6; en traduisant μετ' ἐπιστήμης par «mediante la scienza», G. Reale, lui aussi, attribue le savoir en question au maître, 1987, 95; 1998b, LXIII et 161). Par là, Phèdre fait preuve d'avoir compris ce que cela signifie que d'être un élève.

sur papyrus reflète l'effet que constitue le discours écrit dans une âme. Par suite, on est fondé à considérer les deux activités correspondantes, les écritures, dans le même rapport: l'écriture sur papyrus qui, par le biais de la métaphore, donne l'idée commune de la comparaison, n'est que le reflet de l'écriture qui agit sur l'âme. Par là, Platon suggère de prêter un rôle primordial à l'écriture dans l'âme et un rôle dérivé à l'écriture sur papyrus, mais il n'est pas dit explicitement dans quelles qualités *communes* cet ordre se concrétise; je reviendrai sur cette question (v. plus loin, III 4).

Pour apprécier correctement les deux écritures, Socrate met au premier plan ce qui oppose le discours écrit sur papyrus et le discours écrit dans l'âme – sans tenir compte de ce qui leur est commun.

– Le discours écrit sur papyrus ne comprend rien, ne sait donc pas répondre à des questions; il se trouve accessible aussi bien à des lecteurs compétents qu'à des profanes; il a besoin, pour sa défense, du secours de son auteur; il est incapable de communiquer la vérité, comme il le faut (275 d 7 – e 6 en T 9 et 25; 276 c 7-9 en T 11).

– Le discours écrit dans l'âme s'accompagne de savoir; il est capable de se communiquer aux gens compétents exclusivement et d'assurer non seulement sa propre défense mais aussi celle de son créateur, le maître (276 a = T 4; 276 e 7 – 277a 1 en T 10).

2. INCAPACITÉ DE L'ÉCRIT SUR PAPYRUS – SAVOIR DE L'ÉCRIT DANS L'ÂME

Les deux genres de discours écrit sont liés entre eux de double façon: par le rapport entre l'original et sa copie et par le contraste multiple que Socrate établit entre eux. En décrivant l'un, il faut donc chaque fois renvoyer à l'autre.

a) *L'incapacité du discours écrit sur papyrus*

Socrate ne dit pas expressément que l'écrit sur papyrus ne sache rien, mais il suggère la chose par ce qu'il en dit. En effet, pour caractériser l'écriture qui produit ce discours, il fait mention, d'une part, de deux éléments matériels, l'encre et le roseau, et, d'autre part, du résultat, des signes graphiques et des discours que suscite ce genre d'écriture (*μετὰ λόγων*, 276 c 7 – d 2 en T 11), alors que l'autre genre d'écriture suscite un certain savoir (*μετ' ἐπιστήμης*, 276 a 5-6 en T 4).⁵ Cela dit, l'auteur dé-

⁵ Le premier des textes invoqués (276 c 7 – d 2 en T 11) présente la difficulté suivante. Au début, Socrate ne fait pas mention des signes graphiques qu'on met sur le papyrus et qui

pose dans les signes graphiques un discours accessible à ceux qui savent déchiffrer les signes, mais, en un sens à préciser, ce discours ne leur apprend rien. Cela découle non seulement du contraste avec l'autre écriture qui apporte le savoir à son destinataire, mais aussi du fait que l'écrit sur papyrus déçoit son lecteur qui veut apprendre quelque chose. C'est le lecteur pour qui l'écriture aurait été inventée par Theuth.

- T 7 274 e 5 Cette connaissance, ô roi, dit Theuth, rendra les Egyptiens plus instruits et plus forts quant à leur mémoire, car elle a été inventée comme remède pour la mémoire aussi bien que pour le savoir. (274 e 5-7)

Trop fier de son invention, Theuth la présente comme un moyen d'ac-

véhiculent en quelque sorte le discours. Au lieu de cela, il dit dans un premier temps (276 c 7) que c'est sans application que l'auteur compétent écrit dans l'eau pour y déposer les semences qui sont les siennes (αὐτὰ = τὰ ἐαυτοῦ σπέρματα, li. 4-5); dans l'analogie avec l'agriculture, «des semences qui sont les siennes» signifie «ses connaissances» (li. 3-4). Ensuite il précise comment l'auteur 'sème' sans répéter ce qu'il sème (li. 7-8); en général, les traducteurs sous-entendent encore: les semences qui sont les siennes. Mais l'idée selon laquelle un savoir peut être déposé dans l'écrit a déjà été rejetée par Socrate (275 c 6 – d 2 = T 14). C'est pourquoi le texte me semble poser l'alternative suivante à l'interprétation. – (a) On comprend comme les autres traducteurs, en sous-entendant «des semences qui sont les siennes» comme objet de l'écriture sur papyrus. C'est avantageux pour la traduction, parce que cela met, à la disposition de qui veut traduire μετὰ λόγων (276 c 8) par «accompagnées de discours», un substantif auquel le participe se rattache. Mais l'inconvénient consiste à faire dire à Socrate qu'en écrivant l'auteur dépose ses connaissances sur le papyrus. Pour atténuer l'incohérence avec d'autres passages, on pourrait supposer qu'il s'agit ici d'une autre façon de dire que l'auteur met en code ses connaissances; autrement dit, que, en produisant des signes, il se laisse guider par ses connaissances; voilà ce qu'on pourrait appeler «exprimer ses connaissances par écrit». – (b) Si on tient pour acquis que des connaissances ne sauraient nullement être inscrites sur le papyrus, on sous-entend, comme complément de σπείρων (276 c 8), non «des semences qui sont les siennes» mais les traces d'encre, autrement dit, les caractères écrits. Cela peut se justifier par le fait que, quelques lignes plus loin (276 d 1-2), Socrate va dire explicitement que l'homme compétent «sème et écrit... les jardins en caractères écrits». Même si cette interprétation me semble être la bonne, je n'en tire pas ma traduction de 276 c 8, mais je m'en tiens à ce que dit le grec en rendant σπείρων par «en jetant des semences» (T 11); sans pouvoir l'exprimer dans la traduction, je suppose que ces semences sont autres que «des semences qui sont les siennes» (276 c 4-5). Cela suscite l'objection selon laquelle cette distinction est invraisemblable étant donné que, une ligne plus haut (276 c 7), Socrate vient de dire que l'auteur compétent n'écrira pas sur l'eau αὐτὰ, à savoir «des semences qui sont les siennes»; cela incline à sous-entendre le même complément à la li. 8. Ma réponse consiste à dire que, à la li. 7, «des semences qui sont les siennes» est le complément non du verbe 'écrire' au sens concret, mais de l'expression idiomatique 'écrire dans l'eau' qui signifie ce qu'on fait en vain. Cela voudrait dire que Socrate n'hésite pas à faire des connaissances l'objet de l'activité de l'écrivain, qui est vaine justement par rapport à cet objet, tout en évitant de dire par la suite que, avec le roseau et l'encre, les connaissances sont mises sur papyrus; car il peut supposer que tout le monde sait ce que l'on met sur papyrus avec de l'encre et avec le roseau.

quérir le savoir au sens éminent (σοφία). Socrate met la première critique de cette prétention dans la bouche du roi Ammon (ou Thamous).

- T 8 275 a 6 Quant au savoir, tu en procures l'illusion à tes disciples, non la réalité, car, du fait d'être devenus, grâce à toi, des gens qui, sans instruction, b ont entendu parler de beaucoup de choses, ils se feront l'illusion de savoir beaucoup, tout en manquant de savoir dans la plupart des cas [...]. (275 a 6 – b 2, cf. plus loin, p. 46, n. 14, 2)

Loin de nier que le texte écrit parle à son lecteur, Ammon reproche à Theuth de ne pas distinguer entre, d'une part, l'instruction ou la transmission d'un savoir dont l'écrit est incapable, et, d'autre part, ce que dit le texte au lecteur, idée que L. Robin, dans sa traduction, désigne par le terme d'information (cf. Mulhern, 184-186). Mais Ammon n'explique pas en quoi consiste la différence entre information et instruction, c'est Socrate lui-même qui reprendra la question un peu plus loin, en imaginant un lecteur qui veut apprendre comme les disciples de Theuth, mais dont le comportement tranche nettement sur le leur.

- T 9 275 d 4 Socrate: En effet, Phèdre, l'écriture me semble avoir ceci d'étonnant et 5 de réellement semblable à la peinture. De fait, aussi les rejets de celle-ci se tiennent debout comme s'ils étaient vivants; mais si tu <leur> demandes quelque chose, ils gardent un silence très solennel. Les discours aussi <présentent> le même <caractère>: tu pourrais croire qu'ils parlent en ayant une certaine intelligence eux-mêmes, mais si tu poses une question concernant quelque chose de ce qui est dit, parce que tu veux <le> comprendre, <le discours écrit> signifie une seule chose, toujours la même. (275 d 4-9)⁶

Le nouveau lecteur, lui aussi, succombe à une illusion, mais elle est passagère. Alors que, à l'instar de leur maître, les disciples de Theuth étaient censés confondre informations écrites et vrai savoir, le lecteur de Socrate distingue les deux dans sa pratique. En effet, ce lecteur ne se contente pas de laisser le texte lui parler, mais pose au texte une question sur un sujet qu'il traite. Cette démarche n'est pas sans implications concernant l'idée que le lecteur se fait de sa propre activité. En effet, en posant une question, il laisse entendre que son activité dépasse la simple réception

⁶ A l'exception de E. Heitsch, on traduit la fin du passage (275 d 9) comme si «les discours» (li. 7) était le sujet de la phrase, mais σημαίνα est au singulier. Platon semble anticiper sur le sujet de la phrase suivante, πᾶς λόγος (275 e 1), dont il est explicitement dit qu'il est écrit.

d'informations, qu'elle vise à une instruction par le biais de la compréhension (toutes les deux sont exprimées, on le sait, par le verbe *μανθάνειν* 275d 9). Guidé par cette idée, il ne pose effectivement une question que lorsqu'il ne comprend pas le texte, c'est-à-dire, lorsqu'il n'arrive pas à faire le lien pressenti entre ce qu'il est en train de lire et ce qu'il a déjà lu ou bien ce qui lui semble être vrai ou possible.

Il est pris dans une illusion, dès qu'il pose la question non à lui-même, mais au discours écrit. Car il ne peut agir de la sorte qu'en attribuant au texte précisément la compréhension et le savoir qu'il cherche lui-même. Cela dit, en interrogeant l'écrit, il lui demande d'aller au-delà de ce qu'il dit.⁷ C'est précisément ce que le texte refuse de faire, en présentant au lecteur toujours le même discours. Du fait de ne pas s'adapter aux questions du lecteur, le texte se révèle être incapable d'enseigner, c'est-à-dire de faire comprendre quoi que ce soit; le lecteur peut en conclure que le texte ne sait rien de ce qu'il dit. Voilà l'incapacité de l'écrit sur papyrus qui se manifeste encore dans les défauts que j'ai résumés à la fin du paragraphe précédent (III 1, cf. plus loin, IV 1 a-b).

b) *Le savoir de l'écrit dans l'âme*

L'illusion du lecteur de Socrate consiste à confondre l'écrit sur papyrus avec l'enseignant compétent que son savoir rend capable de répondre à des questions et donc d'établir de nouveaux liens conceptuels. On pourrait penser que cette idée que se fait le lecteur de l'enseignant ne contribue

⁷ Que ce soit en prêtant une intelligence au texte que le lecteur se trompe, cela est signalé par le balancement du *μήν* (275 d 7) qui accompagne cette supposition et du *δέ* (275 d 8) qui ouvre la phrase portant sur la question et la 'réponse' inutile.

Si le dialogue fait de questions et de réponses pertinentes est essentiel pour la transmission du savoir, les grands discours que Socrate fait dans la première partie du *Phèdre* ne transmettent pas de savoir (cf. ROWE, 11). Th. A. Szlezák est de l'avis contraire, parce que ce qui compte à ses yeux, c'est que l'orateur possède un savoir, sait expliquer son discours et l'adapter à l'âme de l'auditeur et aux circonstances (1994, 26; cf. HERRSCH 1993, 194, à propos de l'écrit sur papyrus 'personnalisé').

Pour R. Ferber, 24, la faiblesse principale de l'écrit sur papyrus réside dans le fait que, à la différence de l'âme, il est mort et invariable. Prenant appui dans le texte (275 d 5-7, 276 a 8), je voudrais répondre que cette thèse indique une condition nécessaire de l'enseignement, mais non une condition suffisante. Autrement dit, il n'y a pas d'enseignement sans vie psychique, mais l'enseignement demande à être expliqué en termes bien plus spécifiques que celui de la vie. – D'après M. Narcy, 79-81, Socrate reproche à l'écrit sur papyrus rien d'autre que ce qu'il met en exergue à sa propre activité philosophique: dire toujours les mêmes choses (*Ap.* 29 d 5-6, 30 a 2-4; *Go.* 490 e 10). Le contexte n'est pourtant pas le même: si quelqu'un pose à Socrate une question à propos de ce qu'il vient de dire, il ne répond pas du tout la même chose (v., par ex., *Phdr.* 235 b-c).

en rien à la notion de discours écrit dans l'âme, parce que Socrate et Phèdre attribuent le savoir de ce discours, comme je l'ai dit (III 1), non à l'enseignant, mais à l'élève (276 a 5-9). Ne pas vouloir conclure du maître à l'élève, comme s'ils étaient définitivement inégaux, cela peut cependant impliquer une nouvelle confusion, celle des deux écrits. En effet, au regard de leurs qualités, ils se rapportent à leur créateur de façon contrastée: alors que l'écrit sur papyrus reste largement en retrait par rapport à l'auteur compétent, l'écriture dans l'âme tend à surmonter l'inégalité que comportent les rôles de l'auteur et de l'écrit.

- T 10 276 e 4 <Socrate:> Mais beaucoup plus admirable, je crois, devient l'application à ces sujets, quand quelqu'un, faisant usage de l'art dialectique
 5 <et> ayant pris une âme qui est faite pour cela, plante et sème <en elle> des discours accompagnés de savoir, qui suffisent à porter secours tant à eux-mêmes qu'à celui qui les a plantés, et <qui> ne sont pas sans fruit, mais ont une semence grâce à laquelle d'autres discours qui grandissent en d'autres naturels suffiront à rendre cela toujours immortel et qui auront pour effet que celui qui <les> possède sera heureux au plus haut degré qui est possible pour l'homme. (276 e 4 – 277a 4)

A l'image de la reproduction naturelle, l'enseignement oral crée des discours qui permettent à l'âme ainsi instruite de passer du rôle de l'élève à celui de l'enseignant et ainsi de suite. Cela implique que l'écriture dans l'âme transmet la compétence de répondre à des questions, d'établir donc les liens conceptuels qu'elles rendent nécessaires. La même intelligence est supposée, lorsque Socrate prête à l'écrit dans l'âme la capacité de se défendre (cf. 276 a 6 en T 4). Enfin, tout comme l'enseignant sait trouver l'âme qui se prête à ce genre d'écriture, elle apprend, de son côté, à distinguer entre les interlocuteurs, en se livrant aux uns et se gardant des autres (276 a 6-7 en T 4). Bref, à l'opposé de l'écriture sur papyrus, l'écriture dans l'âme consiste à communiquer tout le savoir que demande cette communication elle-même.

Par conséquent, de la compétence du maître, on peut conclure à celle de «son écrit dans l'âme». Et cela jette une nouvelle lumière sur l'erreur de celui qui veut apprendre quelque chose de la lecture d'un écrit sur papyrus en lui posant des questions. Car ce lecteur ne fait que s'adresser à l'écrit sur papyrus comme si c'était l'écrit dans l'âme, donc l'élève instruit, d'un enseignant compétent; autrement dit, il confond la copie avec l'original (v. plus haut, III 1). Voilà la forme classique de l'erreur, à laquelle le lecteur du *Phèdre* peut réduire la surestimation par les lecteurs de toute sorte d'écrit sur papyrus, sans que Platon fasse tirer cette conséquence à Socrate lui-même.

c) *Ce que la critique de l'écriture ne dit pas*

De la confrontation des deux écrits, que peut-on tirer pour l'interprétation controversée de la fin du *Phèdre*, que j'ai résumée en deux séries de thèses (T/S, K/L, v. plus haut, II 5 b)?

(1) La prétention de Theuth établit la perspective dans laquelle se déploie la critique de l'écriture. Cela dit, il s'agit de distinguer l'écriture dans l'âme qui transmet du savoir, de l'écriture sur papyrus qui ne le transmet pas. Le savoir à transmettre est donc présupposé, le discours des ignorants n'entre pas en ligne de compte. C'est ainsi que la critique de l'écriture concerne immédiatement ceux qui savent quelque chose, les philosophes ou les dialecticiens suivant le *Phèdre*; en conséquence, la lecture ésotériste de la fin du *Phèdre*, résumée dans les thèses (T/S), s'appuie surtout sur la critique de l'écriture. Indirectement, en revanche, la critique de l'écriture concerne les auteurs, qui feignent de savoir ce qu'ils écrivent et qui adorent l'écriture sur papyrus, et leurs lecteurs crédules qui ne posent pas de questions aux textes qu'ils lisent (v. plus loin, III 4 a et d).

(2) La confrontation des deux écrits ne confirme pas la thèse distinctive (S 3) suivant laquelle l'écrit sur papyrus est, dans son contenu, inférieur à l'écrit dans l'âme. La seule chose dite expressément est l'observation d'après laquelle tout écrit sur papyrus est figé et, par là, incapable de répondre à des questions et – pourrait-on ajouter – de se défendre; alors que l'écrit dans l'âme ne connaîtrait pas ce défaut. Mais cela n'implique pas que les deux écrits représentent, sous l'aspect de leur contenu, deux niveaux différents. Les tenants de l'interprétation ésotériste affirment d'ailleurs cette différence non par rapport à la capacité de répondre à des questions, mais par rapport à celle de se porter secours à soi-même, parce que ce motif est lié à celui des différents niveaux du contenu. Il l'est cependant non dans le contexte de la critique de l'écriture, mais dans le passage-clé (T 1 = 278 b 8 – e 4, notamment c 5-7) où cette différence de niveau peut s'expliquer aussi par l'impossibilité, pour les écrivains traditionnels, de se défendre, s'ils ne passent pas de leur discours sans art au discours dialectique.

3. LE SAVOIR DU DIALECTICIEN – L'IGNORANCE DES AUTEURS TRADITIONNELS

S'agissant de l'enseignement oral, ce qui est dit de l'écrit dans l'âme permet de conclure, certes, à la compétence du maître. Mais en général, il faut distinguer entre la comparaison des deux écrits et la question de

la compétence – ou encore de l'incompétence – des auteurs. Car, d'un côté, en évoquant les auteurs en général, on dépasse la seule critique de l'écriture où il faut présupposer un savoir à transmettre, donc un auteur compétent. De l'autre, j'ai déjà signalé que, même dans le cadre de la critique de l'écriture, il n'y pas de correspondance biunivoque entre les créateurs et leurs écrits. Par là, j'entends le cas de figure où, de même que l'écrit dans l'âme est revêtu de savoir grâce au savoir de son créateur, de même l'incapacité de l'écrit sur papyrus serait due à l'ignorance de son auteur.

Tout au contraire, le créateur des deux écrits est le même, et son savoir est évoqué juste avant qu'il ne soit présenté comme un auteur d'écrits sur papyrus (276 c 3 – d 4 en T 11 et 24). Si, par son écriture, il transmet son savoir ou rien d'autre qu'un discours, cela ne dépend que du mode d'écriture choisi. Chacun des deux modes exige que certaines conditions soient remplies: que les instruments de l'écriture sur papyrus soient disponibles ou que se présente une «âme qui est faite pour cela», à savoir d'être instruite (276 e 6 en T 10). Il appartient à l'homme compétent de décider s'il veut déposer son discours dans un ensemble de signes graphiques ou communiquer son savoir; il choisira alors le mode d'écriture que sa décision demande.

a) *Le savoir du dialecticien élargi: l'analogie avec l'agriculteur*

Pour décider quelle écriture est la bonne, le rhéteur compétent qui est en même temps écrivain doit savoir ce qu'explique la critique de l'écriture. Or, la compétence dont il a été question jusqu'ici dans le dialogue est celle du dialecticien qui connaît aussi l'art de la rhétorique, c'est-à-dire qui sait instruire ou persuader les différentes âmes par un discours chaque fois approprié (271 c 10 – d 7, 273 d 8 – e 4). Le dialecticien, on le sait, est celui qui fonde son discours sur une analyse conceptuelle de la réalité dont il parle (τὰ ὄντα, 273 e 1) et dont font partie, d'après Socrate, les critères de valeur positive et négative. En tant que rhéteur avisé, il emploie l'analyse dialectique en distinguant les différentes espèces d'âmes – et donc de destinataires de ses discours – et de discours, parce qu'il veut savoir par le moyen de quel discours il peut persuader quel auditeur.

Socrate aurait pu élargir cette notion de rhéteur en y ajoutant le savoir qui concerne la distinction entre les discours écrits dans une âme et ceux écrits sur papyrus. Mais au lieu d'attribuer au rhéteur encore un savoir dialectique particulier, Socrate s'en remet lui-même à un moyen rhétorique, à

une comparaison, pour convaincre Phèdre que la pratique de l'homme compétent correspond d'une certaine façon à ce que montre la critique de l'écriture.

- T 11 276 b Socrate: [...] Alors, dis-moi ceci! Les semences auxquelles tient l'agriculteur qui a de l'intelligence et dont il veut qu'elles deviennent fructueuses, est-ce avec application qu'il les sèmerait en plein été en des jardins d'Adonis, pour se réjouir de voir < ces jardins > devenir jolis dans
- 5 huit jours? Ou bien ferait-il cela < effectivement > pour le plaisir et pour la fête, quand il < le > ferait donc? Quant aux < semences >, en revanche, qui font l'objet de son application, est-ce que, après < les > avoir semées, en employant l'art de l'agriculture, dans le < terrain > approprié, il serait content, si toutes celles qu'il a semées arrivent à la maturité au bout de huit mois?
- c Phèdre: Probablement de cette façon, Socrate: il ferait l'un avec application, l'autre de l'autre manière, comme tu dis.
Socrate: De celui, en revanche, qui possède les connaissances des choses justes, admirables et bonnes, devons-nous affirmer que, au sujet de ses semences à lui, il possède moins d'intelligence que l'agriculteur?
- 6 Phèdre: Pas du tout, vraiment.
Socrate: Ce n'est donc pas avec application qu'il les écrira sur l'eau, en jetant avec de l'encre, à l'aide d'un roseau, des semences accompagnées de discours qui sont incapables aussi bien de se porter secours, au moyen de l'argument, à eux-mêmes que d'enseigner la vérité comme il faut.
- 10 Phèdre: Ce n'est, de toute façon, pas probable.
- d Socrate: Non, en effet. C'est plutôt pour le jeu qu'il sèmera, comme il semble, et écrira les jardins en caractères écrits. (276 b 1 - d 2)

Ce texte joue un rôle important pour l'exégèse ésotériste et a été interprété en détail par Th. A. Szlezák.⁸ Selon cette lecture, en effet, le fait que l'agriculteur ne gaspille pas tous les grains dans le jeu que représentent les jardins d'Adonis, mais réserve ceux auxquels il tient pour les semer sur les champs selon l'art, cela signifie pour le philosophe qu'il réserve lui aussi à l'enseignement oral les sujets qu'il prend au sérieux et la méthode dialectique. Il ne semble pas que cette interprétation adopte la perspective qui se dégage de l'évolution du dialogue et du contexte immédiat. Si je reviens, par la suite, sur cette perspective, je ne veux pas dire que cela suffise pour décider de la bonne interprétation; mais ceci ne me semble pas inutile pour autant.

⁸ Pour ma traduction des li. c 7-8, v. p. 30, n. 5. Chez Szlezák, v. 1985, 13-15. 43 = 1988, 60-62. 94; 1994, 11-12; 1996, 115-116; cf. GAISER 1984, 81; REALE 1987, 104; KULLMANN, 8.

b) *Fonction et limites de l'analogie avec l'agriculteur*

Dans la démarche de la seconde moitié du dialogue, la critique de l'écriture n'interrompt pas complètement la réflexion sur les rhéteurs et sur les autres créateurs de discours (poètes et législateurs), même si Socrate marque le début de cette critique en observant que l'art des discours – prononcés – et le manque de cet art sont suffisamment traités et qu'il convient d'aborder le problème de l'écriture (274 b 3-7). Une certaine continuité apparaît tout de même au moment où Socrate, après avoir raconté la critique de l'écrit par Ammon, évoque celui qui croit erronément qu'il peut déposer dans l'écrit un art, donc un savoir pratique (275 c 6 en T 14). Car, par là, il rappelle l'ambition des rhéteurs célèbres qui veulent décrire leur art dans des manuels de rhétorique (266 d 2-6).

Mais, au lieu de développer tout de suite les conséquences pratiques que ces auteurs devraient tirer de la critique d'Ammon, Socrate poursuit en mettant en regard les écrits sur papyrus et ceux dans l'âme. Ce faisant, il se détourne de leur créateur et les présente ou bien de leur propre point de vue – à propos de leur défense, par exemple – ou bien du point de vue des lecteurs ou de l'élève (v. plus haut, III 1 et 2). Suit alors le retour à la perspective précédente qui porte sur le créateur de discours: il se trouve comparé avec l'agriculteur. Cette comparaison, qui vise à décrire et à rendre plausible un certain comportement de ce créateur, remplace le *raisonnement* qui aurait consisté à montrer qu'il appartient au créateur de connaître la différence entre les deux écrits et d'en tirer les conséquences pratiques.

Pour compléter en ce sens la notion de bon créateur de discours, Socrate utilise l'analogie avec le métier de l'agriculteur, de même qu'en recourant à l'analogie avec le médecin, connaisseur du corps, il a fait comprendre à Phèdre que le rhéteur doit connaître les âmes (270 b). Qu'il doive être conscient aussi des défauts de l'écriture sur papyrus, c'est la thèse que Socrate rend plausible en supposant que, par rapport à ses 'semences' à lui, l'homme compétent en matière de valeurs s'avérera ne pas avoir moins d'intelligence que l'agriculteur par rapport aux semences ordinaires. Quelles sont les 'semences' de l'homme compétent? Ce n'est de toute apparence rien d'autre que les connaissances qu'il a des valeurs ou encore les discours qui expriment ces connaissances (276 c 6-7, T 10). Mais parler de l'intelligence à propos de ce genre de semences ne va pas sans ambiguïté, car cette intelligence peut être le savoir dialectique à propos des choses justes et injustes, par exemple, et elle peut concerner le mode approprié de la

propagation de ce savoir. Le problème caché de la démarche de Socrate réside dans le fait que la première acception d'«intelligence» n'implique pas la seconde.

La même chose n'est pas vraie pour les semences de l'agriculteur: l'intelligence qu'il en a ne concerne que leur propagation. Voilà justement pourquoi Socrate compare le dialecticien avec ce spécialiste de la propagation dont la réputation sociale est bien plus modeste: en matière d'intelligence, c'est-à-dire de technique de la propagation, le dialecticien ne saurait rester en retrait par rapport au paysan. Ce que cela veut dire découle pour Socrate de la prétendue affinité de l'écriture sur papyrus avec le semis dans les jardins d'Adonis, d'un côté: on fait cela pour le plaisir, et de l'écriture dans l'âme avec les semences ordinaires, de l'autre: on fait cela avec application. Pas davantage que l'analogie entre les deux intelligences, Socrate n'examine de plus près celle entre les éphémères jardins d'Adonis et les écrits sur papyrus matériellement durables. D'où le caractère hautement rhétorique – au sens traditionnel – de la comparaison dans son ensemble – une qualité qui ne risque guère d'avoir échappé à Platon.

c) *La lecture ésotériste de l'analogie avec l'agriculteur*

Pour en revenir à l'interprétation ésotériste, je voudrais d'abord rappeler que, d'après elle, Socrate conclut non seulement au caractère ludique de l'écriture sur papyrus, mais aussi à une restriction concernant son contenu: la méthode dialectique et les sujets les plus importants en seraient bannis. Qu'est-ce que cela veut dire dans la perspective que j'ai adoptée? Cela signifierait que se répercute, sur le *contenu* de l'une des deux sortes d'écrit, l'analogie avec l'agriculture qui, à vrai dire, est destinée à montrer, de façon plausible, comment le bon créateur de discours tient compte, dans *la pratique de la communication*, de la différence entre les deux écrits. Un tel effet en retour n'est pas à exclure d'entrée de jeu, mais il faut noter qu'il modifie considérablement, après coup, le rapport des deux sortes d'écrit et cela sur la base d'un propos moins fondé que ne l'est la précédente comparaison entre l'écrit dans l'âme et celui sur papyrus. Cela dit, si l'analogie avec l'agriculture, comme le veut l'interprétation ésotériste, appartenait pleinement à la critique de l'écriture, Socrate devrait s'attendre, de la part des défenseurs de l'écriture sur papyrus, à la réplique suivante: ta critique est déloyale, parce qu'elle rabaisse l'écrit sur papyrus, par rapport à ses possibilités réelles, en lui retirant, dans la dialectique et les sujets les plus importants, les meilleurs moyens thématiques de sa défense et de l'instruction.

Eu égard au contexte, on peut donc avoir des doutes concernant l'interprétation ésotériste de l'analogie avec l'agriculture. Plus importants, cependant, me paraissent être les points de détail auxquels je passe par la suite.

(1) Pour Th. A. Szlezák (1994, 11-12; cf. 1985, 13 = 1988, 60), l'analogie englobe le fait que, du côté du paysan comme du côté du philosophe, seule une partie des grains est semée dans les jardins soit d'Adonis soit de l'écriture et que l'autre partie est réservée aux semences sérieuses – même si, comme l'admet l'exégète, «dans le texte, l'aspect du jeu et du sérieux recouvre l'aspect de la quantité (suivant lequel tout ne peut être semé dans les jardins d'Adonis, 276 c 7)». Et si c'était à bon escient que Socrate évite d'étendre l'analogie sur la répartition des grains? En effet, alors qu'un grain naturel ne saurait être semé qu'une seule fois, ou bien dans les jardins ou bien sur le champ, le même discours peut être prononcé et mis par écrit. Que voudrait donc dire 'quantité' à l'égard des discours? En fait, Th. A. Szlezák pense à une certaine qualité qui devrait être réservée aux discours oraux. Mais pour une différence qualitative, les semences de l'agriculteur ne présentent pas de pendant (cf. Heitsch 1993, 199) – elles ne doivent même pas en présenter, si, historiquement, le semis dans les jardins d'Adonis servait à tester les grains destinés aux prochaines semences ordinaires (Szlezák 1994, 11). J'en conclus qu'il n'y a pas lieu de faire porter l'analogie sur des aspects – tels la répartition quantitative des semences – que le texte ne lui soumet pas expressément.

(2) Th. A. Szlezák rend la phrase principale de 276 c 7 (Ὅκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει) en disant qu'il – l'homme compétent – ne confiera pas à l'écrit *ce qu'il prend au sérieux* (1985, 43 = 1988, 94). Mais la phrase dit que l'homme en question ne *les* – à savoir, ses 'semences' – écrira pas sur l'eau avec application. La négation porte de toute évidence sur l'application, ce qui se confirme quelques lignes plus bas (276 d 2) par l'affirmation faisant écho: il sèmera et écrira pour le jeu.⁹ Le grec ne

⁹ C'est ainsi que Phèdre a déjà distingué les deux semis de l'agriculteur, en résumant le propos de Socrate: «Il – à savoir l'agriculteur – ferait l'un avec application, l'autre de l'autre manière – à savoir pour le plaisir et pour la fête –, comme tu dis» (276 c 1-2, cf. 276 b 5). Si Phèdre ne se trompe pas, Socrate veut en venir à cette distinction, lorsqu'il fait intervenir l'agriculteur. Th. A. Szlezák s'écarte du résumé de Phèdre en affirmant tout récemment qu'il s'agit de faire la distinction entre l'agriculteur dépourvu d'intelligence qui gaspille toutes ses semences dans les jardins d'Adonis et l'agriculteur raisonnable qui n'y consacre qu'une petite partie des semences et en garde la plupart pour le semis au champ (1999, 261). Mais où l'agriculteur incompetent est-il mentionné dans le texte?

Par ailleurs, Th. A. Szlezák continue à soutenir que, dans la phrase Ὅκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει (276 c 7), la négation porte sur le verbe et non sur σπουδῆ, mais il ne maintient plus

comporte donc nullement l'idée d'une rétention de 'semences' intellectuelles, l'idée que l'exégète prête au texte (pour l'interprétation de la phrase 276 c 7-9, v. plus haut, p. 30, n. 5).

(3) Il me semble exact de dire que, d'après le texte, le philosophe ne propage que de façon orale les 'semences' qu'il veut voir fructifier (Szlezák 1994, 12; v. 276 e 4 – 277 a 2 en T 10). Et son application sérieuse ne porte que sur cette *activité* (276 e 5) – tout comme celle du paysan sur les vraies semences (276 b 6-8 en T 11) –, non sur l'écriture. Pourtant, seul l'agriculteur transfère l'exclusivité de son intérêt sérieux sur les semences, parce que leur seule fonction consiste à fructifier; celles auxquelles il tient sont précisément celles qu'il veut voir fructifier (276 b 2-3 en T 11). Comme je l'ai déjà dit, cela n'est pas vrai pour les 'semences intellectuelles'. Au contraire, ce sont les mêmes notions dignes d'intérêt sérieux en elles-mêmes qui font l'objet aussi bien de l'activité ludique, l'écriture, que de l'activité sérieuse, l'enseignement oral. Ce que montre le passage suivant.

- T 12 276 e 1 Phèdre: Tu décris, Socrate, un jeu très admirable en regard du jeu banal, <à savoir le jeu> de celui qui est capable de jouer dans <le domaine des> discours, en racontant des histoires sur la justice et les autres choses que tu invoques.
Socrate: Effectivement, il en est ainsi, mon cher Phèdre. Mais beaucoup plus admirable, je crois, devient l'application à ces sujets, quand quelqu'un [...] (v. la suite en T 10). (276 e 1-5)¹⁰

(4) L'analogie porte, suivant Th. A. Szlezák, aussi sur les méthodes: de

expressément sa paraphrase qui veut que l'homme compétent ne confiera pas à l'écrit *ce qu'il prend au sérieux*. Comme Th. A. Szlezák réagit ainsi à une première critique que je lui ai adressée (1998), il faut maintenant choisir entre deux possibilités. (1) En dépit des apparences, Th. A. Szlezák maintient sa paraphrase. Il devrait alors expliquer comment *σπουδῆ αὐτά* peut vouloir dire «ce qu'il prend au sérieux». (2) Il traduit «Il ne les écrira donc pas sur l'eau avec application» (276 c 7), et comprend que l'homme instruit ne met pas ses connaissances par écrit (c'est ce qui ressort de la négation du verbe). Mais, faute de précision dans le texte, ce seraient alors toutes les connaissances que l'homme raisonnable met à l'écart de l'écriture et non une partie d'elles, comme le veut Th. A. Szlezák (l.c.). A mes yeux, (1) et (2) constituent un dilemme.

¹⁰ On peut se demander si les notions sont vraiment, en tant que telles, dignes d'application, lorsqu'on lit plus loin (278 a 2-5 = T 6) que les discours le sont uniquement à condition d'être enseignés oralement. Cependant, cette forme orale du discours ne s'y trouve pas opposée au discours en soi – ou encore à la notion en soi – mais au discours écrit sur papyrus ou prononcé en vue de la seule persuasion (277 e 5 – 278 a 2 en T 26); les discours ne sont donc ici considérés que sous l'aspect de leur communication. Pour ce qui est de la valeur des notions en soi, il suffit de rappeler le célèbre passage (266 b 3-5) où Socrate se dit amoureux des diérèses et des synthèses conceptuelles pour être à même de faire des discours et de penser vrai (*φρονεῖν*).

même que l'agriculteur n'emploie son savoir pratique que pour les semailles ordinaires (276 b 6-7 en T 11), de même le philosophe n'emploie la dialectique que dans l'enseignement oral (276 e 5-6 en T 10) (1985, 14-15 = 1988, 61-62; 1996, 115-116). En fait, Socrate n'invoque l'art de l'agriculture qu'à propos des semailles ordinaires, et, dans la section du texte consacrée à la critique de l'écriture (274 b 6 – 277 a 5), il n'invoque la dialectique qu'à propos de l'enseignement oral; mais il n'affirme pas que les deux savoirs connaissent ces deux emplois exclusivement.¹¹ Quoi qu'il en soit des semailles dans les jardins d'Adonis, le discours écrit sur papyrus, quant à lui, est une image du discours oral (276 a 9 en T 4). Comme ce dernier est dialectique, l'écrit sur papyrus comporte une image de la dialectique, comme Th. A. Szlezák l'a admis récemment (1996, 116). Sur ce que cela veut dire compte tenu de l'ensemble du contexte, je reviendrai plus loin, III 5 b.

d) *L'ignorance des auteurs traditionnels*

Alors que c'est par l'analogie – incomplète sous maints aspects – avec l'agriculteur que Socrate fait admettre que le dialecticien sait aussi distinguer la valeur des deux écrits, il ne se sert pas de la même analogie pour montrer que les orateurs traditionnels qui sont aussi des écrivains surestiment l'écrit sur papyrus par rapport à l'écrit dans l'âme. C'est que, mis à part le passage 275 c 6 – d 2 = T 14, l'examen de ces gens et de leurs discours est absent de la section du texte consacrée à la cri-

¹¹ E. Heitsch (1997, 132-133) soutient que l'expression «τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ» (276 e 5-6 en T 10) désigne non pas la dialectique qui consiste à trouver, pour différents termes, une unité conceptuelle et à diviser ensuite cette unité, mais la compétence rhétorique telle que Socrate l'expose en 269 d – 274 b; cette compétence porte sur les rapports entre les discours, leurs destinataires et les situations dans lesquelles la communication peut avoir lieu. Pour justifier sa thèse, l'exégète avance deux arguments. (1) Il s'agit pour Socrate d'indiquer l'élément qui distingue l'oralité par rapport à l'écrit (sur ce point, il y a donc accord entre E. Heitsch et Th. A. Szlezák); mais posséder un savoir – dialectique – est la prémisses commune des bons discours écrits et prononcés; par conséquent, l'expression en question signifie non pas ce savoir mais la compétence rhétorique. (2) Puisque la distinction entre τέχνη et ἐπιστήμη est stricte chez Platon, «τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ» ne désigne pas le savoir suprême, mais prend son sens dans l'activité du dialogue. L'argument (1) m'apparaît comme une thèse qui exige une justification ultérieure. D'autant que Socrate appelle généralement la compétence rhétorique «λόγων τέχνη» (v., par ex., 270 a 7, 271 c 2, 272 b 4, 273 d 7, cf. 266 d 3, 273 e 3) et non «τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ», alors que le dialecticien est présenté comme celui qui sait rassembler et diviser les concepts (266 c 1 et 8). L'argument (2) semble être mis en cause par le passage où Socrate énonce son intérêt pour la capacité de faire usage du rassemblement et de la division conceptuels τέχνη, c'est-à-dire en vertu d'une compétence qui ne peut être que celle du dialecticien (265 c 9 – d 1).

tique de l'écriture (274 b 6 – 277 a 5). Que cette absence ne manque pas de raison – ce qui ne revient pas à supposer que cette raison soit celle de Platon –, on peut s'en rendre compte, lorsqu'on essaie de compléter l'argument rhétorique en appliquant l'analogie avec l'agriculteur aux créateurs de discours traditionnels. Pour les opposer au dialecticien, on devrait affirmer que, au sujet de la communication de leurs discours, ils ont moins d'intelligence que l'agriculteur n'en a en ce qui concerne l'utilisation de ses semences. Cela voudrait dire concrètement que, en prenant l'écriture au sérieux, ils se sont investis dans la rédaction de textes écrits qui leur ont rapporté aussi peu que les jardins d'Adonis à l'agriculteur. Un tel jugement ne serait même pas incontestable à propos de Lysias qui s'est vu reprocher le fait d'être un rédacteur de discours (257 c 4-6) mais qui passait aussi, aux yeux de ceux qui s'intéressaient aux textes, pour le meilleur écrivain de son temps (228 a 1-2). Evoquer la futilité des jardins d'Adonis, c'est moins plausible encore à l'égard des rédacteurs de lois et des poètes qui sont vénérés, parce qu'on lit toujours, même après leur mort, leurs écrits. En face de cette difficulté, Socrate ne pourrait pas sauvegarder l'analogie avec l'agriculteur. Pour la sauvegarder, il faudrait affirmer que la gloire qui ne se fonde pas sur une véritable compréhension n'est pas celle qu'auraient souhaitée les auteurs. Mais cet argument implique qu'on distingue entre deux sortes de fruits produits par le créateur de discours: la connaissance du discours et la connaissance du sens que l'auteur lui donne. Cette distinction n'a aucun pendant du côté de l'agriculture.

Socrate ne se prive pas pour autant de critiquer – hors du contexte de la critique de l'écriture – les auteurs traditionnels en fonction des critères qu'il utilise pour caractériser le bon créateur de discours: connaissance des notions-clé – comme, par exemple, les valeurs positives et négatives – et appréciation adéquate des deux écritures. C'est par contraste avec cet idéal qu'il interprète comme une double ignorance (275 c 9 en T 14, 277 d 10 en T 13) ce que sont certaines opinions des auteurs qu'il veut critiquer. Le verdict de l'ignorance frappe ainsi Lysias pour ne pas faire l'analyse dialectique du terme-clé controversé de désir amoureux (ἔρως) mais d'en suggérer un sens partisan (231 a 7 – b 5, d 2-4; 263 d 7 – e 2 = T 18). Et il frappe également tous les auteurs qui surestiment la valeur de l'écriture au point d'y voir un moyen de s'immortaliser (258 b 10 – c 5, cf. 277 a 2-3 en T 10).

Puisque le reproche d'une double ignorance ne dépend pas de l'analogie avec l'agriculture, il permet de revenir sur la question du lien entre le savoir conceptuel et le discernement entre les deux types d'écri-

ture; la lettre du texte 277 d 6 – e 3 (= T 13) oblige même à se poser la question complémentaire concernant le lien entre les ignorances respectives. En consacrant à ces questions le paragraphe suivant, j'espère montrer que, en faveur des deux liens, le *Phèdre* contient, sous une forme peu développée, un argument moins rhétorique que ne l'est l'analogie avec l'agriculture.

4. L'IGNORANCE DES AUTEURS CONNUS: À PROPOS DE L'ÉCRITURE – À PROPOS DES NOTIONS

L'intérêt de cette thématique, celle de la double ignorance – et du double savoir –, réside avant tout dans une meilleure compréhension du *Phèdre*. Ma démarche s'inspire cependant du désir de suggérer une alternative à la lecture qu'a proposée E. Heitsch du passage dont je vais partir (277 d 6 – e 3). Et, à l'égard de l'exégèse ésotériste, ce passage et les lignes qui suivent (277 e 5 – 278 a 5 = T 26) sont importants, parce que, du fait qu'elle établit un lien entre la critique de la rhétorique et la critique de l'écriture, cette section du texte préfigure le passage-clé (cf. plus loin, III 6 b). Voici la traduction des lignes 277 d 6 – e 3 qui concernent la double ignorance.

- T 13 277 d 6 Socrate: La manière dont Lysias ou qui que ce soit d'autre a jamais écrit ou écrira dans le domaine privé ou dans le domaine public, en faisant des lois, en écrivant un ouvrage politique et en croyant que, dans cet <ouvrage>, <il y a> une grande solidité et une grande clarté,
10 cette manière d'agir fait honte à l'auteur, que quelqu'un <le> dise ou non. Car le fait d'être ignorant, tant dans la veille que dans le rêve, au
e sujet des choses justes et injustes, mauvaises et bonnes ne protège en vérité pas de la honte, même dans le cas où la foule dans son ensemble fait l'éloge de cette <manière d'agir>. (277 d 6 – e 3)¹²

A juste titre, E. Heitsch a soulevé la question de savoir comment la seconde phrase du passage («Car le fait [...]») peut justifier la première, si l'on fait porter l'ignorance dont il est question dans la seconde sur les va-

¹² A la différence de la plupart des traducteurs, je suppose que la phrase $\Omega\zeta$ [...] $\sigma\alpha\phi\eta\upsilon\sigma\iota\alpha\upsilon\upsilon$ (277 d 6-9) est une subordonnée de comparaison, parce qu'à $\Omega\zeta$ (d 6) répond $\sigma\upsilon\tau\omega$ (d 9). Par conséquent, $\sigma\iota\tau\epsilon$ ne fait pas le lien entre la subordonnée et la principale, mais marque, conjointement avec η , une alternative à l'intérieur de la subordonnée.

leurs positives et négatives, alors que la première met en cause une certaine opinion concernant l'écrit sur papyrus.¹³

Pour éviter cette divergence entre ce qui justifie et ce qui est justifié, E. Heitsch suggère de sous-entendre, comme objet de l'ignorance (seconde phrase), le caractère équivoque du texte écrit et de considérer les valeurs (les choses justes etc.) comme une qualification ultérieure de l'ignorance. Cela donne comme traduction:

Car avoir une opinion fautive, que ce soit de façon consciente ou inconsciente, s'agissant du juste et de l'injuste, du mauvais et du bon, cela ne serait vraiment pas susceptible d'échapper au reproche de la honte, même si tout le monde approuve cela.

Cette traduction n'exprime pas l'objet prétendument sous-entendu de l'ignorance, à savoir la valeur de l'écrit. Pour l'interprétation, cependant, il est plus intéressant de noter que E. Heitsch ne se contente pas de dire que, en raison de leur lien logique, la seconde phrase doit traiter de la même ignorance que la première. En effet, il justifie sa lecture du passage en affirmant en plus que Socrate, à la suite du passage précédent 277 b 5 – c 7, prend pour acquise la compétence thématique de l'auteur, c'est-à-dire son savoir des valeurs (1993, 209). Cette interprétation revient à nier le lien entre le savoir thématique que l'auteur possède et le discernement entre les deux écritures qui lui manque.

Je n'accepte pas l'argument de E. Heitsch pour deux raisons. (1) Dans le passage précédent (277 b 5 – c 6) qu'invoque E. Heitsch, Socrate résume les critères des discours prononcés ou écrits qui sont créés *selon l'art* (τὸ ἐντεχνόν, 277 b 2; τέχνη, 277 c 4). Ensuite il indique une coupure nette (Τί δ' αὖ [...], 277 d 1) en passant à la question de savoir dans quelles conditions la création des deux sortes de discours est admirable ou *blâmable* (277d 1-3). J'en conclus qu'on ne saurait transférer, à la réponse que Socrate lui-même va donner à sa question, ce qui est dit avant la coupure. Autrement dit, on ne saurait supposer que les orateurs et les auteurs dont il est question dans le passage T 13 possèdent le savoir thématique évoqué avant

¹³ 1991, 148; 1992, 176 avec la n. 29; 1993, 209 avec la n. 474, cf. 1997, 134. On peut se demander si les deux phrases divergent autant que cela. En effet, si Socrate met dans la première l'accent sur la manière d'écrire propre aux écrivains connus, cette manière peut comprendre, outre la surestimation de l'écrit, la reproduction de pures opinions, donc ce que Socrate appelle 'ignorance'. Cela voudrait dire que Socrate explicite dans la seconde phrase ce qu'il n'a désigné auparavant que très globalement par le terme 'manière'. Si c'était la bonne lecture des deux phrases, leur rapport serait plus aisé à comprendre, mais la question du rapport entre les deux ignorances resterait toute entière.

la coupure. (2) Comme représentant de ce genre de créateurs de discours, Socrate nomme Lysias qui ne possède très vraisemblablement pas de savoir dialectique à propos des valeurs.

Tout porte donc à croire que, dans le passage T 13, Socrate reproche aux auteurs traditionnels deux choses: l'ignorance des valeurs et l'illusion qui consiste à prêter à l'écrit sur papyrus une grande clarté et solidité ou certitude (βεβαιότης, v. LSJ ad loc.). Au lieu de suivre E. Heitsch, je préfère admettre le lien – étonnant à première vue, certes – que le texte établit entre l'illusion et l'ignorance: l'auteur qui succombe à l'illusion se couvre de honte, parce qu'est honteuse l'ignorance des valeurs. Cela semble vouloir dire que l'illusion n'est pas honteuse en soi, mais entachée par la honte inhérente à l'ignorance. Ce n'est possible que si l'ignorance est la condition nécessaire de l'illusion. A défaut d'en trouver une explication immédiate, je prends appui sur d'autres passages pour justifier la thèse du lien entre l'ignorance et l'illusion en question.

a) *La tromperie de l'écrit sur papyrus*

Je pars de l'observation selon laquelle Phèdre considère l'écrit sur papyrus qui fait l'objet de l'illusion comme la copie ou le reflet (εἰδωλον) de l'écrit dans l'âme (276 a 8-9 en T 4). Cela incline fortement à penser que l'illusion consiste justement à confondre ce qui est pur reflet avec la réalité même, c'est-à-dire à prêter au reflet qui n'est pas reconnu en tant que tel ce qui ne revient qu'à la réalité.¹⁴

¹⁴ Conformément au contexte, Phèdre doit viser les écrits de l'auteur compétent. Je voudrais pourtant justifier ma démarche, qui consiste à expliquer l'illusion des écrivains traditionnels, donc ignorants, par le fait que, en tant que tel, l'écrit reflète le discours accompagné de savoir. J'avance deux arguments pour montrer que tout écrit est censé avoir ce caractère de reflet.

(1) En contrepartie, Socrate établit un lien entre l'écriture en général et l'enseignement dialectique en considérant cet enseignement comme une écriture dans l'âme (v. plus haut, III 1, et plus loin, III 4 d 3). Pour que la métaphore ait un sens, il doit y avoir une certaine affinité, indépendante des sujets thématiques, entre l'écriture et l'instruction, l'écrit et le savoir.

(2) Suivant le mythe de Theuth, l'invention de l'écriture est déjà accompagnée de l'illusion. Theuth présente l'écrit, qui aide à se souvenir de ce que, en fait, on a déjà une fois remis à la mémoire (ἰσομνήσας φάρμακον, 275 a 5-6), comme une sorte de supplément à la mémoire (μνήμης φάρμακον, 274 e 6-7 en T 7; L. Robin traduit: «remède» pour «le défaut de mémoire»). Et comme la mémoire passe pour la source de la sagesse, Theuth prête la même fonction à l'écrit (cf. J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire*, in: J.-P. V., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985, 111-112). Son critique Ammon dévoile son erreur et semble l'expliquer en même temps. En effet, il laisse penser qu'elle repose sur la dépendance de la remémoration par rapport à la mémoire: en servant, de fait, à la remémoration, l'écrit se substitue fallacieusement à la mémoire qui nourrit en réalité la remémoration. L'écrit n'est donc pas sans une vraie affinité avec la source de la sagesse, et cette affinité donne lieu à l'illusion. En faisant remonter cette caractéristique à l'invention de l'écriture, Socrate la détache de la compétence dialectique dans laquelle doit se réaliser l'ancienne aspiration à la sagesse.

Or, le texte ne nous dit pas sous quel aspect l'écrit dans l'âme se reflète dans l'écrit sur papyrus, mais il est dit ailleurs sur quelles qualités porte l'illusion; ce sont elles qui font de l'écrit sur papyrus une tromperie ou un reflet. Ces qualités sont au nombre de trois, les unes liées aux autres: l'écrit sur papyrus a l'air de contenir et de transmettre (1) du savoir, des discours (2) clairs et (3) stables. Voici le passage qui invoque toutes ces qualités.

- T 14 275 c 6 Socrate: Celui donc qui croit avoir déposé un savoir pratique dans des caractères écrits et celui, d'autre part, qui <les> reçoit comme si quelque chose de clair et de solide allait sortir de caractères écrits, <ils> sont sans doute remplis de beaucoup de naïveté et ignorent réellement la prophétie d'Ammon en croyant que des discours écrits sont
 d quelque chose de plus qu' <un moyen de> rappeler à l'homme savant les choses dont traitent les écrits. (275 c 6 – d 2; cf. 274 e 5-7 = T 7; 275 a 6 – b 2 = T 8; 275 d 7-8 en T 9; 277 d 8-9 en T 13)

D'après ce texte, les illusions sur les différentes qualités de l'écrit se répartissent entre l'auteur qui prête à l'écrit la qualité (1) et le lecteur qui lui attribue les qualités (2) et (3). Mais cette répartition n'est pas du tout exclusive, comme on peut s'en convaincre en relisant les passages parallèles. En effet, Socrate a déjà fait affirmer à Ammon que les lecteurs se croient instruits (275 a 6 – b 2 = T 8), et il reprochera plus loin (277 d 8-9 en T 13) aux auteurs de croire qu'il y a du solide et du clair dans les écrits. La triple illusion se trouve donc des deux côtés. Cependant, le *Phèdre* étant consacré à l'art de la rhétorique et de l'écriture, l'interprète est plutôt amené à chercher une explication pour l'illusion des auteurs.

Que les qualités illusoire correspondent à certains intérêts des auteurs, Socrate le montre en citant l'exemple des hommes politiques qui essaient de devenir des auteurs par le biais de la législation. S'ils désirent léguer des lois à la postérité, c'est que ce genre d'écrit fait apparaître – croient-ils – leur sagesse dans deux conditions favorables: (1) elle y est certifiée par l'assemblée qui approuvait le texte et (2) elle y est représentée aussi longtemps que la loi reste en vigueur (257 e 1-3, 258 a 4 – b 5). A la limite, ils passent, à leurs propres yeux et aux yeux des générations suivantes, pour les égaux des dieux, s'ils s'immortalisent par des lois qui ne cessent d'être respectées (258 b 10 – c 5). Dans ce contexte, le terme de solidité n'est pas prononcé pour caractériser l'apparence de l'écrit, mais il est dit que c'est en considérant ses écrits, les lois, que les gens de la postérité confirmeront l'estime que l'auteur a pour lui-même (258 c 3-5); si la gloire répond à la sagesse qui s'exprime apparemment dans les lois, la gloire pos-

thume présuppose la stabilité des lois. Bref, aux hommes politiques qui veulent se voir reconnaître comme compétents, l'écrit semble être le moyen adéquat ayant l'air de communiquer de façon stable leur savoir.¹⁵

Pour ce qui est de la qualité illusoire de l'écrit qu'est la clarté, Socrate soupçonne, dans son premier résumé, les auteurs politiques d'y croire (277 d 9 en T 13). Mais dans le passage précédent que je viens de parcourir (257 d 9 – 258 c 6), il n'en est pas question. Cependant, après avoir écouté Phèdre lire le discours de Lysias, Socrate suppose que l'auteur veut être loué pour avoir dit ce qui est clair et pour s'être exprimé de façon précise (234 c 6-7). La clarté est donc une des ambitions des créateurs de discours traditionnels. Et s'il n'est pas dit que la rédaction écrite aide à réaliser cette ambition, Lysias semble être confiant dans la capacité de l'écrit de conserver de toute façon la clarté du discours. C'est que Lysias ne se doute probablement pas que la clarté pourrait dépendre de la possibilité, pour l'auditeur, de poser des questions et de recevoir des réponses – comme il ne s'est pas rendu compte non plus que l'écriture a dépourvu de sens la dernière phrase de son discours, par laquelle il invite le jeune, justement, à lui poser une question (234 c 5-6).

b) *Le discours traditionnel: ses thèmes et son double échec*

Socrate répond aux différents auteurs qu'ils se méprennent au sujet du moyen en choisissant l'écriture pour transmettre clairement leur prétendu savoir et pour se rendre immortels d'une façon ou d'une autre (cf. *Symp.* 209 c 8 – d 7). C'est en critiquant le discours prononcé et mis par écrit par l'un d'entre eux, Lysias, qu'il introduit la dialectique, c'est-à-dire la méthode du discours d'abord oral qui permet d'atteindre réellement les objectifs que les auteurs sont censés poursuivre. Pour suggérer à ses rivaux d'adopter, dans leur propre intérêt, sa méthode à lui, Socrate valorise dès le début l'aspect dialogique de leurs discours en les représentant comme faisant partie de délibérations.

¹⁵ On peut se demander si, d'après Socrate, l'homme politique entend vraiment transmettre du savoir. N'est-il pas dit que l'auteur des lois fait une démonstration (*ἐπιδεικνόμενος*) de sa sagesse devant ses partisans (258 a 7-8)? Serait-ce, pour Socrate, la même chose que de vouloir communiquer des connaissances? Ce qui m'amène à supposer cette identité, c'est le fait que, sans elle, Socrate ne serait pas fondé à revenir aux rédacteurs de lois ainsi qu'il le fera dans le passage 277 d 6 – e 3 = T 13. Selon ce texte, les auteurs en question croient que leurs écrits sont solides et clairs (277 d 8-9). Mais la clarté est en fait réservée aux écrits dans les âmes, seuls résultats d'une transmission de savoir (278 a 2-5 = T 6). Si les auteurs politiques traditionnels ne visaient pas à cette transmission, il n'aurait pas de sens de leur supposer l'illusion d'en créer le moyen essentiel, un écrit clair.

- T 15 237 b 8 <Socrate: > Il existe un seul point de départ, mon garçon, pour ceux qui veulent bien délibérer à propos de toute chose: il faut savoir <l'objet > sur lequel porte la délibération; sinon il est nécessaire de manquer tout. Il échappe à la plupart des gens qu'ils ne savent pas ce qu'est la réalité de chaque chose. Comme s'ils savaient donc cela, ils ne se mettent pas d'accord au début de leur recherche. Mais en avançant ils paient le prix normal, car ils ne s'accordent ni entre eux ni avec eux-mêmes. (237 b 8 – c 6)

Le fait d'incorporer les discours dans des délibérations souligne non seulement qu'ils servent à la communication, mais implique aussi une réduction du champ thématique, parce qu'on ne délibère pas de n'importe quoi. Sans reprendre le terme de délibération, Socrate explique la chose dans la seconde partie du dialogue (263 a 2 – c 12). C'est qu'il distingue, d'un côté, les termes désignant des objets sensibles comme, par exemple, le fer et l'argent (263 a 7-8) et, de l'autre, les termes désignant ou bien des critères de valeur, le juste, le bien, ou bien quelque chose comme le désir amoureux (263 a 10, c 7-9) . Et le critère de cette distinction est le fait que les termes de la première catégorie sont entendus par tout le monde de la même façon, tandis que ceux de la seconde font l'objet de dissensions intersubjectives et même de désaccords d'une personne avec elle-même (263 a 7-12). Il est clair que cette délimitation ne recouvre pas exactement celle qui sépare ce qui est sujet à délibération et ce qui ne l'est pas, parce qu'on peut bien délibérer d'un nouvel usage technique du fer, par exemple. Traitant la question non du point de vue de la délibération mais de celui, assez apparenté, de la rhétorique, Socrate va dans le même sens, lorsqu'il admet que la rhétorique porte elle aussi sur des sujets non controversés (263 c 3-5). Il souligne pourtant qu'elle peut davantage manipuler les esprits, lorsqu'il s'agit de sujets controversés (263 b 3-5). C'est là où la dialectique a vocation d'éclairer les orateurs.¹⁶

¹⁶ Dans ses travaux publiés avant 1993 (1989, 281; 1991, 144; 1992, 173, n. 15) et dans son article de 1997 (136), E. Heitsch a rapporté la «nouvelle rhétorique» du *Phèdre* à toute sorte de sujets, mais dans son commentaire du *Phèdre* (1993, 200), il admet que le problème de la communication ne se pose que dans le domaine des appréciations morales et politiques générales. Il rejette cependant l'idée de Socrate qui constitue le point de départ de cette délimitation, à savoir la distinction entre les termes que tout le monde entend de la même façon et les termes à sens controversé (263 a 7 – b 5; Heitsch 1993, 137-139). Plus précisément, il conteste que cette distinction puisse, comme le veut Socrate, orienter suffisamment le rhéteur qui veut suggérer à son auditoire ce qui bon lui semble. Car, objecte E. Heitsch, c'est en jouant sur les termes univoques de cheval et d'âne (260 b) que Socrate lui-même vient de faire la démonstration du fait que ce ne sont pas forcément les termes équivoques qui induisent à des décisions erronées. – Pour répondre, je voudrais indiquer que, dans les deux textes, il n'est pas du tout question

Le passage traduit (T 15) est le premier parmi ceux qui doivent montrer que la rhétorique traditionnelle mérite d'être remplacée par une nouvelle qui se fonde sur la dialectique. L'argument de Socrate consiste à dire que le discours traditionnel s'empêtre dans des incohérences *et* mène dans le désaccord l'orateur et son public, présentés comme les participants d'une délibération; cette thèse ne se trouve d'ailleurs pas matérialisée dans la critique du discours de Lysias que Phèdre vient de lire (cf. la critique de ce discours, 263 d 5 – 264 e 7). Pour expliquer le double échec des discours traditionnels, Socrate distingue d'abord trois éléments: (1) le thème (comme, dans le discours de Lysias, la thèse selon laquelle il faut donner ses faveurs plutôt au non-amoureux qu'à l'amoureux); (2) la réalité principalement mise en cause («l'objet sur lequel porte la délibération» d'après la lettre du texte – c'est le désir amoureux chez Lysias); (3) la recherche ou l'examen qui se développe dans le discours (cf. 237 c 7 – d 3).

Ensuite, Socrate ramène l'échec, qui se manifeste dans le développement et dans ses résultats, à l'ignorance cachée concernant la réalité principalement touchée. Dans cette thèse, deux éléments donnent à réfléchir: d'une part, le rapport entre l'ignorance cachée et les incohérences du développement et, d'autre part, l'ignorance elle-même. Pour ce qui est du rapport, Socrate se contente de le signaler en parlant du 'prix normal' que représentent les différents désaccords; cela veut dire que ces désaccords sont dus à l'ignorance cachée. A-t-il pensé ce rapport par analogie avec le discours du dialecticien qui, en développant son sujet, prend constamment comme point de référence sa définition de la réalité principale? (237 d 1-3, 263 e 1-2 en T 18). Dans cette hypothèse, Socrate a l'air de signaler que, à son insu et contre son gré, l'orateur traditionnel établit certains liens entre son point de départ non réfléchi et les défauts que le développement révélera par la suite. Ces liens ne sont pourtant pas accessibles à l'orateur traditionnel et à son public qui s'aperçoivent tout au plus du double désaccord propre à ce genre de développement.

du caractère univoque ou équivoque des termes, mais uniquement de l'ignorance qui, dans les deux cas, est censée caractériser le public de l'orateur. S'agissant des deux bêtes, l'auditeur se méprend sur le référent du mot 'cheval' en croyant que ce mot désigne l'âne. Et ce que Socrate veut montrer, c'est que l'orateur échoue – et ne convainc pas son auditeur, comme E. Heitsch a l'air de comprendre –, s'il s'adapte à cette fausse opinion; car l'auditeur n'ignore pas les propriétés de cet animal qu'il appelle 'cheval'. Dans l'autre passage (263 a 7 – b 5) en revanche, Socrate est en train d'expliquer ce que l'orateur doit savoir pour manipuler son public ignorant en matière de notions controversées (l'ignorance est signifiée par la métaphore de l'errance, 263 b 5 et 9). Et la première chose qu'il lui faut connaître est justement la différence entre les termes controversés et les termes qui ne font pas l'objet de dissensions.

Quant à l'ignorance cachée, elle ne se trouve décrite que de façon elliptique et négative. Socrate affirme que les orateurs se laissent guider par leur ignorance qui s'ignore, lorsqu'ils prennent le point de départ logique de leur recherche, à savoir lorsqu'ils supposent une certaine compréhension de la réalité principale; parce qu'ils ne se savent pas ignorants à ce sujet, ils ne cherchent pas l'accord de leurs auditeurs.

Voilà la façon socratique de décrire, du point de vue de la réflexion dubitative et éclairée, l'état d'esprit qui se caractérise par le fait qu'une certaine prémisses va tellement de soi qu'elle n'est même pas perçue comme telle; c'est ainsi que, pour Lysias, le désir amoureux (ἔρως) est un appétit (ἐπιθυμία, par exemple: 233 b 1, d 3). A l'égard de ce qui va ainsi de soi, l'orateur n'imagine pas que cela pourrait être différent pour ses auditeurs; par conséquent, la question de l'accord avec eux ne lui vient pas à l'esprit. Etre à ce point sûr de son fait, cela ne revient, du point de vue de la réflexion, qu'à celui qui connaît bien ce qu'il prend comme point de départ. C'est pourquoi Socrate interprète l'état d'esprit de l'orateur comme un savoir imaginaire. Puisque la dialectique doit permettre à l'orateur de parvenir au savoir réel, cette interprétation de l'état d'esprit de l'orateur traditionnel est censée légitimer la dialectique du point de vue de cet orateur même: elle réalise ce qu'il ne fait que prétendre dans sa pratique de la communication. Et il ne dépasse pas la prétention, parce qu'il n'est même pas conscient de ses prémisses – comment pourrait-il les examiner et justifier éventuellement?¹⁷

c) *La dialectique: définir pour transmettre*

Pour montrer que la dialectique évite le double échec des discours traditionnels, Socrate n'oppose pas point par point ces discours et le

¹⁷ Il est évident que Socrate s'intéresse plutôt aux aspects qui annoncent la dialectique qu'au fonctionnement et à l'échec du discours traditionnel. Ainsi ne distingue-t-il pas les deux schémas qui peuvent expliquer le désaccord avec le public et l'incohérence du discours. (1) L'orateur part d'une certaine acception courante du terme principal, en accord apparent avec ses auditeurs; l'inexistence d'un accord réel se manifeste, dès que l'orateur se met à tirer certaines conclusions de son acception du terme. (2) En développant son propos, le rhéteur passe, pour quelque raison que ce soit, à une autre acception du terme principal que celle supposée au début. L'incohérence que cela signifie peut également entraîner le désaccord avec le public. Puisque Socrate s'attend à cette incohérence et semble supposer qu'il n'y a pas d'accord réel à propos du point de départ, il prend probablement pour acquis que les deux schémas se conjuguent dans le discours traditionnel.

discours dialectique. Ainsi, il ne répète pas dans la seconde partie du *Phèdre* qu'il faut tout d'abord distinguer entre le thème du discours projeté et le terme principal que le thème engage. Il n'explique pas non plus que, au sujet du terme principal, mais en fait aussi au sujet des critères de valeur, l'orateur doit se rendre compte de sa propre ignorance; c'est ce point de départ typiquement socratique qui donne à la dialectique son caractère investigateur. Mais si le bon discours exige la définition du terme principal à tout le moins et que la définition pré-suppose la recherche qui apporte des connaissances à propos de la réalité que désigne ce terme, le projet de faire un bon discours amène à chercher du savoir.

(1) La définition fait savoir.

A propos de la valeur cognitive de la définition, Socrate s'explique le plus clairement dans le second de ses longs discours.

- T 16 249 b 8 <Socrate:> Car l'homme doit comprendre ce qui est dit suivant <sa> forme, venant de bon nombre de perceptions, <mais> rassemblé dans une unité par le raisonnement. Or, voilà une réminiscence des choses que notre âme a vues une fois, lorsqu'elle voyagea avec le dieu et qu'elle regarda d'en haut les choses dont nous affirmons maintenant qu'elles existent et qu'elle leva la tête en direction de ce qui existe réellement. (249 b 8 - c 4)

Sans évoquer explicitement la dialectique, ce passage semble établir un lien entre elle et le savoir, lien indispensable, si la dialectique doit réaliser ce qui est une pure prétention dans la bouche des orateurs traditionnels. Que la réminiscence des formes soit le recouvrement du savoir, ce n'est pas sujet à discussion. Mais qu'est-ce que le texte dit des conditions de la réminiscence? A propos d'un objet que pourrait être le désir amoureux, il distingue entre les perceptions qui en donnent des expériences individuelles, le terme (*λεγόμενον*) unique ('désir amoureux') qui désigne chacun des objets de ces expériences suivant la forme qui leur est commune et, enfin, le raisonnement qui fait la synthèse des désirs amoureux par rapport à une unité autre que celle du pur terme. Autrement dit, pour acquérir le savoir de ce qu'est le désir amoureux, l'homme doit avoir désigné, par ce terme, les objets de nombreuses perceptions et il doit ensuite ramener à l'unité par le raisonnement ce qui a déjà une unité terminologique. Trouver l'unité rationnelle, est-ce alors autre chose que de comprendre le sens du terme? Par conséquent, l'unité rationnelle, est-elle

autre chose que la définition dont Socrate dira plus loin qu'elle présente l'objet comme une unité parmi les choses qui existent (263 d 2-3, d 7 - e 2 = T 18)?¹⁸

Si tout porte donc à croire que, dans le passage T 16, il est question de la définition, on apprend deux choses à son propos. C'est qu'elle fait savoir, pourtant pas de façon immédiate, mais grâce à un raisonnement, donc à la suite d'une recherche. Cela dit, le texte oppose implicitement, à l'ignorance des orateurs traditionnels qui s'ignore, la recherche du dialecticien qui part de l'aveu de son ignorance. Et en même temps, Socrate oppose au savoir imaginaire de l'orateur traditionnel le savoir réel qu'acquiert le dialecticien en définissant les termes que le rhéteur ne fait qu'employer.

Si l'orateur a besoin de savoir, cela peut être pour deux raisons. (1) S'il retient l'objectif de la rhétorique traditionnelle, qui est de tromper et de manipuler le public, il doit connaître les rapports de ressemblance qui rendent possibles les quiproquos (261 c 10 - 262 b 10). (2) Si, en revanche, il veut instruire ses auditeurs qui sont aussi ses interlocuteurs, il doit en premier lieu leur proposer une définition du terme principal de son discours - ce qui comporte du savoir (pour l'alternative de 1 et 2, v. plus loin, V 2 c 2-3).

¹⁸ Par rapport aux exposés que donnent le *Ménon* et le *Pbédon* de la théorie de la réminiscence, le passage extrêmement succinct du *Phèdre* me semble donc présenter la particularité d'évoquer trois conditions de la réminiscence: (a) les perceptions qui apparaissent comme seule condition dans le *Pbd.* (74 b 3-5, 75 a 3-6, e 1-5), (b) les termes du langage dont il n'est pas fait mention ailleurs, (c) le raisonnement que l'on peut considérer comme la forme méthodique de la recherche dont il est beaucoup question dans le *Me.* (81 c 7 - e 2, 84 b 9 - d 2, 86 b 1 - c 3). On peut penser que c'est précisément la différence entre les multiples perceptions et le terme unique qui incite à la recherche de l'unité conceptuelle.

Dans son commentaire (111-112), E. Heirsch semble rapprocher le passage de la conception du *Pbd.* (cf. 1997, 145). En effet, il ne distingue pas entre le terme et la notion qu'il appelle tous les deux ou bien 'Begriff' ou bien 'begrifflicher Ausdruck'. D'après lui, Socrate veut dire que l'homme parvient à former, avec compréhension, des expressions comme 'arbre', en faisant, par la réflexion, la synthèse de multiples perceptions. Mais cela voudrait dire, premièrement, que toute dénotation linguistique soit précédée d'un raisonnement et, deuxièmement, que chacun qui sait désigner les choses connaît leur réalité grâce à la réminiscence. La rhétorique traditionnelle montre cependant que le contraire est vrai.

Dans sa traduction de 249 b 8 (Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ζυγιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον), Ch. L. Griswold (111) fait de κατ' εἶδος le complément de ζυγιέναι tout en laissant sans complément λεγόμενον. Cette conséquence rend peu plausible la traduction, parce que les participes ἴόν et ζυγισρούμενον, parallèles à λεγόμενον, ont chacun leur complément. Le parallélisme des trois participes a pourtant échappé à Ch. L. Griswold, parce qu'il rattache le participe neutre ἴόν à ἄνθρωπον (comme le font aussi L. Robin et L. Brisson). Dans son interprétation, en revanche, Ch. L. Griswold place le discours non-philosophique entre la perception et le processus de la réminiscence philosophique: puisque le discours ordinaire appartient à une âme qui a vu la vérité, il comporte une certaine compréhension dont peut partir la réminiscence (112-115). En faisant le lien entre le discours ordinaire et la vision des formes, Ch. L. Griswold n'est plus très loin de dire que, de quelque façon que ce soit, ce discours correspond aux formes (en grec: κατ' εἶδος λεγόμενον).

(2) La définition crée accord et cohérence.

Par 'définir' (ὀρίζεσθαι) Socrate entend la découverte de l'unité (par exemple, la folie) qui, étant commune à plusieurs entités qu'on a coutume de distinguer (par exemple, la prophétie et le désir amoureux), permet de savoir, pour chacune d'entre elles, ce qu'elle est (qu'est-ce que le désir amoureux? C'est une folie, 265 a 6-7). La définition ne comprend donc pas la diérèse, la division de l'unité en ses composantes (cf. 277 b 6-8 en T 23). Ce n'est pas la seule observation que l'on peut faire en lisant le texte que je traduirai par la suite. Ce qui frappe aussi, c'est que, par rapport à l'exactitude de la définition, Socrate attache plus d'importance à ses deux fonctions relatives à l'accord: assurer l'accord de l'orateur aussi bien avec ses auditeurs qu'avec lui-même, ce qui fait la cohérence du discours.

- T 17 265 d 3 Socrate: Saisir d'un regard ce qui est dispersé dans bien des endroits et le mettre dans une forme unique, pour rendre clair, en définissant chaque chose, quelle est celle sur laquelle on veut chaque fois faire porter l'enseignement; ainsi que justement tout à l'heure, à propos du désir amoureux – qu'ait été dit bien ou mal ce qu'il est, une fois défini –, le discours était, grâce à cela, en mesure d'énoncer un < message > qui est tout au moins clair et qui s'accorde avec lui-même. (265 d 3-8)

Quant à l'exactitude, Socrate la remettra au premier plan tout de suite après, lorsqu'il aborde le second volet de la dialectique, la division de la forme unique, qui doit suivre l'articulation de ses composantes (265 e 1-3). Le premier volet, en revanche, sert à montrer comment le discours dialectique peut éviter le double échec du discours traditionnel. Etant donné que ce dernier consiste dans le désaccord de l'orateur avec ses auditeurs et avec lui-même, Socrate attend de la définition du terme principal qu'elle conduise aux accords correspondants. Pour ce qui est de l'ordre des deux accords, il se conforme au développement du discours et à l'ordre des désaccords qui accompagnent le discours traditionnel. En effet, comme les orateurs traditionnels omettent au départ de chercher l'accord avec leurs auditeurs, l'orateur éclairé commence par définir le terme-clé pour établir, avec ses auditeurs, une compréhension commune de ce terme. Que cet aspect qui concerne la communication préside à la définition, cela est plus explicite dans la critique que Socrate a déjà adressée au discours de Lysias.

- T 18 263 d 7 <Socrate:> Ou est-ce que je me trompe, étant donné que Lysias, lui aussi, nous a obligés, en commençant son discours sur l'amour, d'accepter l'amour comme cette unité particulière parmi les êtres, qu'il avait

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

- e voulue lui-même? Et est-ce en composant dorénavant tout par rapport à cela qu'il acheva le discours suivant? (263 d 7 – e 2; cf. 263 d 2-4 où il est question de la définition que Socrate a mise en tête de son discours)

Autrement que dans le passage (265 d 3-8 = T 17), Socrate nomme ici les destinataires de la définition – ‘nous’ – qu'il s'agit, pour l'orateur, de familiariser avec la connaissance à laquelle il est parvenu lui-même. Même si Socrate ne reprend pas l'idée de la délibération dans les deux derniers des textes traduits, il prête une telle importance à l'accord entre l'orateur et ses auditeurs qu'il met la définition avant tout au service de cet accord. Si la définition vise à élucider le sens du terme principal (265 d 4-5 en T 17), c'est que l'orateur dialecticien souhaite que ses auditeurs soient au clair sur le point de départ de son discours.¹⁹

Quant au second critère qui distingue le discours dialectique, à savoir la clarté et la cohérence de ce discours même, Socrate le considère comme la conséquence (*διὰ ταῦτα* = grâce à cela, 265 d 7) de la clarté initiale que la définition a établie en vue de l'accord intersubjectif (265 d 5-8 en T 17). On pourrait penser que la clarté du développement ne fait que prolonger la clarté initiale, pour que l'accord intersubjectif soit maintenu, de même que l'orateur assure la cohérence des parties de son discours en les rapportant systématiquement à la définition du terme principal (263 e 1-2 en T 18). En tout cas, la cohérence du discours dialectique n'apparaît pas comme une qualité indépendante, mais comme l'effet médiateur de la recherche primordiale de l'accord intersubjectif.

(3) Dialectique et oralité.

Il peut paraître superflu de vouloir prouver, textes à l'appui, que la dialectique réunit les aspects de la communication et de la logique dans la mesure où le dialecticien fonde son discours sur une structure conceptuelle

¹⁹ Lorsqu'il présente, dans une première ébauche, le discours dialectique comme faisant partie d'une délibération, Socrate propose même, en conséquence, de s'entendre sur une définition du désir amoureux (237 c 8 – d 1). D'après les passages T 17-18, l'orateur demande l'accord des auditeurs sans laisser entendre qu'il prendrait éventuellement en compte leur avis; cela leur permet de ne donner que provisoirement leur accord. La différence entre les passages s'explique par le contexte respectif. C'est qu'en 237 b-d il s'agit du discours amoureux qui s'adresse au bien-aimé; il convient donc de chercher en tout l'accord de l'interlocuteur. La conception du dialecticien, en revanche, est développée par rapport au rhéteur traditionnel qui s'adresse au grand public. A cet aspect du contexte différent ne correspond pourtant pas la forme que Platon a donnée aux textes respectifs. En effet, l'entente à propos de la définition se trouve préconisée dans un long monologue incluant une définition (238 b 9 – c 4), alors que c'est en dialoguant avec Phèdre que Socrate présente la définition comme une proposition du rhéteur (T 17-18).

pour être en phase avec ses auditeurs. Si cela n'apporte rien de nouveau aux recherches platoniciennes en général, il faut noter que les interprétations du *Phèdre* ne tiennent pas toujours compte de la complexité de la dialectique. C'est ainsi que, dans l'exégèse ésotériste, prévaut l'idée que, suivant Platon, la dialectique et la philosophie se définissent par le contenu doctrinal qui leur est propre, à savoir celui qui concerne les principes universels.²⁰ Et E. Heitsch prend pour acquis que celui qui s'engage dans la démarche de la dialectique logique n'a pas besoin d'un interlocuteur (1997, 133). En conséquence, cet exégète sépare le savoir des notions et le discernement des modes de communication, comme je l'ai rapporté au début de ce paragraphe (III 4).

Quant à ce discernement, il faut admettre qu'il ne figure pas parmi les *sujets* que Socrate assigne à la dialectique. Il n'empêche que le dialecticien *pratique* le discernement dans la mesure où il se consacre en premier lieu à la communication orale qui lui permet de s'assurer de l'accord avec ses auditeurs. Si, dans les passages T 17-18, il n'est pas question des réactions éventuelles du public, cela peut s'expliquer par le fait que ces textes sont des réflexions sur les monologues de Lysias et de Socrate (cf. 265 c 8 – d 2). En conséquence, l'idée de la délibération (237 c 1 en T 15) n'est ni reprise ni remplacée par un autre concept de dialogue. C'est seulement dans le cadre de la critique de l'écriture que le principe du dialogue sera établi, non du point de vue de l'orateur, mais du point de vue de celui qui veut comprendre quelque chose: il doit pouvoir poser des questions (275d 7-9 en T 9). Ainsi se consomme la dialectique au sens où elle vise à l'accord intersubjectif, car, à travers les questions de l'élève, l'enseignant se rendra compte jusqu'à quel point il a été compris et il pourra adapter son discours à la pensée de l'élève, tout en gardant la cohérence.

Il y a cependant deux autres éléments dans le *Phèdre* qui inclinent à établir un lien entre la dialectique et la possibilité d'interroger le créateur du discours. (a) Même Lysias qui n'a pas pensé à chercher l'accord sur son

²⁰ Le lien que la dialectique établit entre le dialogue instructif, la méthode de l'analyse des notions et les sujets que cette méthode permet de concevoir n'est que rarement mis en valeur par l'interprétation ésotériste; v. KRÄMER 1964, 151 en haut, où l'objet même est dit être impliqué dans la méthode dialectique. Plus souvent, H. Krämer et Th. A. Szlezák – sans doute dans le souci de se démarquer de leurs adversaires tels Vlastos, Heitsch, Isnardi Parente et Brisson – voient Platon distinguer la rhétorique et la philosophie uniquement par le 'contenu' différent de leurs discours ou par les 'objets' hétérogènes de ces derniers (KRÄMER 1959, 395; 1964, 151 en bas; SZLEZÁK 1985, 29-30 = 1988, 78-80; 1989, 345; 1990, 82 – particulièrement net; 1994, 22). K. Gaiser, par contre, comprend la théorie des principes de manière non-objectiviste (1984, 82).

idée du désir amoureux, encourage, à la toute fin de son discours, le jeune destinataire à lui poser une question, si quelque chose lui manque dans le discours (234 c 5-6). Comment le dialecticien qui est tellement plus attentif au problème de l'accord pourrait-il rester en retrait par rapport à Lysias? (b) En prenant la relève de la rhétorique traditionnelle, la dialectique porte sur les termes controversés, c'est-à-dire ceux qui sont compris de façon différente par différentes personnes et même par une personne dans différents contextes – des termes comme 'désir amoureux' ou 'le juste', 'le bien' (263 a 10-11, c 7-9). Si, dans ces conditions, le dialecticien veut que ses auditeurs suivent son développement, il doit leur donner l'occasion de l'interroger et d'avancer des objections. C'est, en plus, dans son propre intérêt d'avoir l'occasion de répondre et de se défendre, car sinon les malentendus et les critiques risquent de se faire entendre en son absence et d'aboutir à des calomnies (cf. plus loin, IV 1).

d) *L'illusion sur l'écrit accompagne l'ignorance thématique*

Ce qui fait le lien, dans le cas de l'orateur traditionnel, entre son incompetence en matière de termes controversés et sa surestimation de l'écrit, c'est le fait de vouloir transmettre pour longtemps du savoir – imaginaire –, mais de ne pas reconnaître ni de pratiquer la dialectique, la seule méthode qui serve sa fin; en ignorant ou en méconnaissant la dialectique, l'orateur n'acquiert pas de savoir et tombe dans le piège de l'écriture pour devenir écrivain. L'écriture est un piège pour lui, puisqu'elle lui fait miroiter, sans lui demander l'effort de la recherche des notions, les qualités de l'instruction dialectique (que je vais résumer). C'est pourquoi il a beaucoup d'estime pour l'écriture tout en restant dans son ignorance accoutumée des notions principales et des critères de valeur. Et inversement, le dialecticien cherche à savoir ce qu'est la réalité que nous voulons chaque fois désigner par les termes du langage, parce que ce n'est que ce savoir qui lui permet de communiquer durablement sa pensée à ses auditeurs; comme la communication ou l'instruction est son objectif primaire, il tient à son caractère oral, aux questions et réponses.

Voilà comment je résume brièvement, au regard de l'argument de E. Heitsch et des questions que soulève l'analogie avec l'agriculteur, le résultat des pages précédentes (III 4 a-c). En conséquence, il faut bien nuancer l'idée, prononcée plus haut (III 3 b), selon laquelle l'intelligence thématique n'implique pas l'intelligence concernant la diffusion du savoir. Elle l'implique au sens où l'intelligence thématique est cherchée et effectuée

dans le but de la communication. En consacrant le *Phèdre* à la critique de la rhétorique, Platon a pris pour acquis cet objectif et a mis la dialectique à son service.

Pour le lecteur que le résumé bref ne satisfait pas, je voudrais le prolonger en mettant en regard, selon le texte, les qualités apparentes de l'écrit et les qualités réelles de l'instruction dialectique. Cela doit préciser que, aux yeux de Socrate, l'orateur traditionnel ne se trompe pas en retenant, comme critères de son moyen de communication, l'aptitude de transmettre du savoir, la clarté et la solidité, mais qu'il se trompe, fût-ce de manière explicable, en croyant que l'écrit sur papyrus remplit ces critères.

(1) Quant à la transmission du savoir, l'écrit est dit, par son inventeur, Theuth, l'assurer, en suppléant aux défauts de la mémoire limitée, mieux que la seule mémoire (274 e 5-7 = T 7; cf. plus haut, p. 46, n. 14, 2).

Cette promesse semble se confirmer par l'expérience selon laquelle les générations postérieures reconnaissent la sagesse des grands législateurs en lisant les lois écrites (258 b 10 – c 5). En faisant fond sur ce moyen de communication, l'orateur ne se pose cependant pas de questions à propos des termes qu'il emploie, il ne parvient ni à la conscience de son ignorance ni au savoir qu'il croit transmettre; il ne transmet donc pas de savoir (275 a 6 – b 2 = T 8; 275 c 6 – d 2 = T 14). C'est uniquement par ses recherches conceptuelles que le dialecticien surmonte l'ignorance thématique et acquiert du savoir dans le but de le transmettre oralement (249 b 8 – c 4 = T 16; cf. 277 b 5 – c 7 et plus loin, III 5 b 1). Par conséquent, l'intelligence thématique va de pair avec le désenchantement à propos de l'écriture.

(2) Si Socrate prête aux auteurs l'idée qu'il y a une grande clarté dans l'écrit, il peut penser à la forme visible des caractères qui les rend éventuellement plus clairs que les sons de la voix; c'est à une clarté visible qui est pourtant trompeuse que renvoie la comparaison de l'écrit avec la peinture (275 d 4-6 en T 9; 277 d 9 en T 13). A propos de la clarté, la confrontation de l'écrit sur papyrus et de l'enseignement dialectique est particulièrement nette. Car ce ne sont que quelques lignes qui séparent le passage où Socrate évoque l'illusion de clarté par rapport à l'écrit et le passage suivant où, comme s'il voulait dissiper définitivement l'illusion, il attribue la clarté exclusivement aux discours écrits dans l'âme (277 d 9 en T 13; 278 a 2-5 = T 6). Cela dit, la clarté du discours à laquelle aspirent aussi les orateurs (234 e 6-7, cf. plus haut, III 4 a), n'est pas de caractère sensible, mais réside dans l'analyse conceptuelle, dans la définition (265 d 3-8 = T 17).

(3) La stabilité du discours, enfin, a l'air d'être mieux garantie, dès que ce discours est mis par écrit; c'est dans cette conviction qu'on a

écrit les lois pour les perpétuer dans la plus grande exactitude (257 d 9 – 258 c 5, 277 d 8-9 en T 13; cf. De Luise, 43 et 226). Aux auteurs pris dans la même confiance, Socrate reproche implicitement d'avoir oublié qu'ils veulent transmettre *le sens* qu'exprime leur discours; c'est ce qu'il laisse entendre en observant que l'écrit sur papyrus ne comprend rien de ce qu'il symbolise (275 d 7-9 en T 9). C'est pourquoi cet écrit ne sait ni répondre à des questions ni se défendre contre des critiques (275 d 8 – e 6 en T 9 et 25).

Puisque la capacité de se défendre découle de l'intelligence de ce que dit le discours, on peut observer que, à la fin de la critique de l'écriture, Socrate établit implicitement un lien entre l'intelligence thématique et la perpétuité de l'écrit dans l'âme (276 e 4 – 277 a 3 en T 10). En effet, il annonce dans ce texte que les discours transmis par le biais de la dialectique sauront se défendre et se transmettre, de leur côté, à d'autres âmes, et cela dans une suite illimitée. C'est donc encore la dialectique qui permet de donner réalité à l'objectif des auteurs, à savoir la transmission durable de leur pensée et non seulement d'une certaine expression d'elle.

Sous chacun des trois aspects, Socrate semble donc vouloir dire ceci: en se laissant guider par les bons critères de la communication, les auteurs traditionnels surestiment l'écriture sur papyrus en attendant d'elle qu'elle remplisse ces critères – ce qui n'est vrai que de la dialectique; cette erreur leur arrive, puisqu'ils ne connaissent pas la dialectique. Autrement dit, celui qui n'a pas de savoir dialectique à propos des termes fondamentaux de son discours, attribue les qualités de la dialectique à l'écriture sur papyrus. Voilà la prémisse de la phrase qui a étonné E. Heitsch en disant que la surestimation de l'écrit sur papyrus est une honte pour l'auteur, *parce que* l'ignorance en matière des valeurs positives et négatives l'est (277 d 6 – e 3 = T 13). Probablement, Socrate préfère reprocher à l'auteur son illusion sur l'écrit de cette manière dérivée, parce qu'il est plus plausible au premier abord qu'il blâme le même auteur pour son ignorance thématique.

Le blâme n'est pourtant pas le seul traitement que Socrate réserve aux auteurs traditionnels. De façon plus subtile, il fait un geste, me semble-t-il, à leur endroit en concevant la communication qu'il prône lui-même, l'instruction dialectique, comme une sorte d'écriture. Tout se passe comme s'il avait aménagé son vocabulaire pour adresser aux écrivains le message suivant. Si vous êtes désireux de pratiquer l'écriture sur papyrus pour les motifs que je devine, vous pouvez en fait satisfaire votre intérêt en écrivant – vous ne vous êtes pas complètement trompés –, mais faites-le, s'il vous plaît, sur un autre mode, à savoir en écrivant dans les âmes. A ce moment-

là, votre écrit sera clair et durable, puisque vous aurez transmis du savoir dialectique, donc aussi la compétence de retransmettre le même savoir, une façon de surmonter la mort des individus.²¹

5. ÉCRITS RÉDIGÉS PAR DES AUTEURS TRADITIONNELS – PAR DES AUTEURS SAVANTS

Dans les paragraphes précédents (III 3-4), il a été question des deux objets communs au savoir du dialecticien et à l'ignorance des auteurs traditionnels: les réalités signifiées par les termes fondamentaux du discours, la valeur de l'écrit pour la communication. Tout en les distinguant, j'ai voulu montrer qu'ils sont liés entre eux à titre d'objets d'ignorance et de savoir. En revanche, la liaison ne sera pas maintenue, lorsqu'il s'agira désormais de passer à une autre question: comment faut-il apprécier, selon le *Phèdre*, les écrits sur papyrus des auteurs traditionnels et ceux des dialecticiens? En effet, ma réponse consistera à dire que, même si aucun de ces écrits ne saurait instruire personne (valeur pour la communication), Socrate les distingue d'après le critère de leur valeur thématique: sous cet angle, les ouvrages du dialecticien dépassent ceux des auteurs traditionnels. Si cette thèse se vérifie au vu des textes, c'est en faveur des prémisses hypothétiques K (1-3)/L (2) et cela ne confirme pas la prémisse hypothétique ésotériste S (3) (v. plus haut, II 5 b).

a) *Les écrits traditionnels et l'alternative que propose Socrate*

(1) Description et critique des discours et des manuels.

Le lecteur du *Phèdre* apprend deux choses à propos des écrits traditionnels: (a) comment se présentent certains d'entre eux, notamment le discours de Lysias dans sa forme écrite et les manuels de rhétorique, et (b) comment Socrate les critique; la critique débouche sur une conception de ce que Socrate attend d'un bon ouvrage.

²¹ Aux yeux de Th. A. Szlezák (1996, 127), l'action du *Phèdre* se solde par deux victoires: celle de la philosophie sur la rhétorique et celle du discours oral sur le discours écrit. Pour gagner tant de victoires, ne faut-il pas payer de prix? Concrètement, n'est-ce pas pour répondre aux rhéteurs en tenant compte de leurs intérêts que Socrate ne traite guère, dans le *Phèdre*, l'enseignement dans les mêmes termes que dans le *Ménon* et dans le *Théétète*? (Cf. plus loin, IV 3 c 3).

Du point de vue descriptif, les discours ordinaires se distinguent des discours des auteurs savants par le fait qu'il est tout à fait indifférent qu'ils soient prononcés oralement ou fixés par l'écrit sur papyrus. C'est ce qu'illustre le cas du discours de Lysias. Pour répondre aux prières de Phèdre, Lysias récite son discours à plusieurs reprises, tout comme l'écrit dit toujours la même chose à son lecteur (228 a 6 – b 1, 275 d 8-9 en T 9). Puisque ce genre de discours est prononcé pour frapper l'auditeur par son style et notamment par le choix des mots, son objectif n'est pas remis en cause, quand il est rédigé par écrit, pour permettre à n'importe qui de l'apprendre par cœur (228 b 1-6, 234 c 7-8, e 6-7, 277 e 8-9 en T 26).

Quant aux règles de la rhétorique que les orateurs célèbres ont fixées dans les manuels, on peut observer deux choses. (1) Ne se fondant apparemment pas sur des termes controversés, elles ne gagneraient ni ne perdraient en valeur pour la communication, si leurs inventeurs les enseignaient oralement. (2) En jugeant les manuels sur la base de quelques mots-clé, donc sans faire référence à quelque précision éventuellement réservée à l'expression écrite, Socrate laisse entendre que ce n'est pas la forme écrite de ces livres qui compte à ses yeux, mais leur contenu (266 d – 267 d). Dans les deux sens, peut-on dire donc, les discours traditionnels prononcés oralement et mis par écrit se valent: en aucun cas, ils n'apprennent à leurs destinataires quoi que ce soit sur les thèmes controversés.

En critiquant les discours traditionnels, Socrate les mesure également à l'aune du discours dialectique, qu'il s'agisse du discours de Lysias, destiné à la communication orale, ou des manuels rédigés pour être lus. Cette démarche n'est pas très étonnante au regard du discours de Lysias, si l'on suppose avec Socrate que, d'une part, Lysias veut instruire ou persuader et que, d'autre part, l'instruction et la persuasion passent par le discours dialectique – la dialectique étant mise en valeur très différemment dans les deux cas (cf. plus loin, V 2 c 2-3). En revanche, la même démarche peut surprendre, dès qu'elle porte sur des livres, étant donné que la critique de l'écriture expliquera que, de toute façon, ils n'apprennent rien au lecteur. D'après les textes, cela n'empêche pas Socrate d'être assez exigeant à leur égard. Après leur avoir reproché d'être passés à côté de leur sujet, il se demande si des orateurs célèbres pourraient, pour défendre les manuels, lui répliquer ceci.

- T 19 269 b 5 <Socrate faisant parler Adraste ou Périclès:> Il faut, Phèdre et Socrate, non pas se fâcher, mais être indulgent, s'il arrive que quelques-uns, parce qu'ils ne savent pratiquer la dialectique, soient incapables de définir ce qu'est la rhétorique. C'est en raison de cet état qu'ils

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

c croyaient avoir découvert la rhétorique, en dépit du fait qu'ils <ne> possédaient <que> les connaissances qui sont nécessaires avant <d'aborder> l'art. (269 b 5 – c 1)

On demande à celui qui porte un jugement sur les manuels de se montrer indulgent, c'est-à-dire de ne pas les condamner mais d'expliquer plutôt l'erreur de leurs auteurs qui y décrivent certains procédés rhétoriques sans aborder la question de leur application (268 b 6-8). Aux yeux de Socrate, cela revient à confondre l'art rhétorique avec certaines connaissances préliminaires dont cet art fait usage. D'où l'explication selon laquelle le fait de passer à côté de ce qu'on prétend enseigner provient de l'ignorance de ce qu'est la rhétorique. Et cette ignorance, elle, est identifiée avec l'incapacité de définir la rhétorique, laquelle incapacité émanerait de l'incompétence dialectique. Cette explication du défaut fondamental des manuels disponibles a pour prémisses que la dialectique devrait orienter la démarche des auteurs des manuels de rhétorique. En effet, l'argument implique que ces manuels ne contiendraient pas autre chose qu'une description de la rhétorique, si leurs auteurs étaient partis de la définition de la rhétorique. Le texte dit – non pas que cette définition doive faire partie de la présentation écrite de la rhétorique, mais – que la présentation écrite dépend essentiellement de la définition du sujet considéré.

(2) Le programme de Socrate pour les manuels.

Socrate explique plus loin comment un livre peut être organisé à partir de la définition de son sujet, en rappelant sa définition de la rhétorique: puisqu'elle est un art pour guider les âmes par des discours, le futur orateur doit savoir combien de formes possède l'âme (271 c 10 – d 2, cf. 261 a 8-9). Cela dit, Socrate est entre-temps passé de la critique des manuels disponibles à la conception de ce qu'il attend d'eux. De cette partie du texte (269 d 3 – 272 b 6), je voudrais traduire deux passages.

T 20 270 e 2 <Socrate:> Il est au contraire évident que, si quelqu'un transmet avec art les discours à quelqu'un <d'autre>, il doit <lui> montrer avec exactitude la réalité de ce à quoi <l'élève> adressera ses discours. Et cela sera sans doute l'âme. (270 e 2-5)

En invoquant celui qui «transmet les discours», Socrate veut parler de l'enseignement de la rhétorique, comme il le confirmera un peu plus loin

(διδάσκων, 271 b 3). Le lecteur de la section sur la critique de l'écriture se demandera s'il est toujours question des manuels et si oui, il s'interrogera sur la cohérence de ce passage avec la critique de l'écriture qui suivra quelques pages plus loin.

Avant de m'attaquer à ces questions, je voudrais faire remarquer que, dans le passage T 20, il est demandé à celui qui enseigne la rhétorique exactement ce qui, tout en manquant aux hommes selon Socrate, devrait fonder leurs discours: la connaissance de ce qui est chaque fois en cause (237 b 8 – c 6, T 15). S'agissant de la rhétorique, cette connaissance doit porter, d'une part, sur l'âme qui est le destinataire des discours et, d'autre part, sur le discours lui-même, comme Socrate le dira un peu plus loin (271 b 1-2, d 3-5). Et la connaissance requise est de type dialectique: à propos de l'âme, elle concerne la question de savoir si l'âme est d'une seule forme ou de plusieurs et, dans ce cas, de combien de formes et de quelles formes; à propos du discours, elle concerne le nombre de ses formes et la spécificité de chacune d'entre elles (271 a 4-8, c 10 – d 5). S'il est dit que ces formes sont connues par le procédé de la division (271 d 3-4), cela renvoie au second volet de la méthode dialectique. Le premier vient d'être évoqué, à propos de l'âme, sans que soit cependant mentionnée la recherche d'une unité à partir de plusieurs entités distinctes; je me réfère à la formule célèbre suivant laquelle il faut comprendre la nature du tout pour comprendre celle de l'âme (270 c 1-2).

Tout ce savoir dialectique à propos de l'âme et du discours, Socrate demande que l'enseignant le «montre» à son élève, comme il est dit dans le passage traduit (T 20). Il est donc question de la dialectique comme structure du bon enseignement, et l'extrait pris dans le même contexte, que je vais traduire prouve que Socrate n'est pas du tout passé du domaine des manuels à l'enseignement oral. Pour en comprendre le début, il faut savoir que ce passage fait suite à une première présentation de l'enseignement rhétorique fondamental concernant l'âme et le discours.

- T 21 271 b 7 Socrate: Ce qui donc est présenté ou prononcé de manière différente, mon ami, cela ne sera jamais, c'est sûr, prononcé ou écrit suivant l'art, qu'il s'agisse d'un autre < sujet > ou de celui-ci. Pourtant, ceux qui
 c écrivent aujourd'hui des *Arts des discours*, < les gens > dont tu as entendu parler, sont malins et dissimulent qu'ils ont un savoir parfait à propos de l'âme. Avant donc qu'ils ne parlent et écrivent de cette manière, ne les croyons pas < en affirmant > qu'ils écrivent selon l'art.
 5 Phèdre: De quelle manière?

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

Socrate: <Il> n'est pas facile d'énoncer les formules mêmes. Mais comment il faut écrire, si <cela> doit se conformer à l'art dans la mesure du possible, je veux <le> dire. (271 b 7 – c 8)

Par la suite, Socrate met à exécution sa promesse en dressant une sorte de programme de l'enseignement rhétorique, un programme où l'accent est mis sur la division (*διηρημένων*, 271 d 4) des formes de l'âme et des formes du discours (271 c 10 – d 7). D'après le texte traduit, il est indéniable que Socrate fait ainsi l'esquisse de ce qu'il exige de l'enseignement oral *et* des manuels de la rhétorique. Il attend aussi des manuels qu'ils suivent la méthode dialectique «avec une exactitude totale» (271 a 5-7), parce que, d'après l'extrait T 21, il met sur un pied d'égalité l'enseignement oral et les manuels: il ne laisse pas planer l'ombre d'un doute sur la capacité des manuels à transmettre la partie théorique de l'art rhétorique – l'entraînement pratique restant réservé à des exercices (271 d 7 – 272 a 7).²²

Certes, les passages en question font partie de la critique que Socrate porte contre les manuels disponibles. Et, en anticipant la critique de l'écriture, le lecteur pourrait penser qu'il ne s'agit que d'explicitier hypothétiquement par quel effort thématique les auteurs devraient prouver qu'ils veulent réellement, comme ils prétendent (266 d 5-6), transmettre l'art rhétorique dans des livres. Cependant, cette tentative pour harmoniser les passages cités et la critique de l'écriture ne résiste pas au fait que, sans oublier les manuels existants, Socrate répond, dans lesdits passages, à Phèdre qui lui a demandé ceci:

- T 22 269 c 9 <Phèdre:> En revanche, l'art donc de celui qui est réellement orateur et persuasif, comment et à quelle source pourrait-on l'acquérir? (269 c 9 – d 2)

C'est cette source du savoir rhétorique que Socrate développe par la

²² La description de ces exercices interdit elle aussi un doute, celui qui concerne le caractère oral des discours qu'enseignent les manuels. Il n'empêche, G. Reale croit que, dans les passages 270 d – 271 c et 277 b-c, il est question de discours écrits (1998a, 144, 146; 1998b, 250). L'interprète veut que cela lui permette d'appliquer aux dialogues de Platon l'enseignement rhétorique qui doit porter, selon Socrate, sur les rapports entre différents types d'âmes et différents types de discours (271 b 3-5, d 5-7). Les dialogues se conformeraient aux exigences de la rhétorique du *Phdr.* dans la mesure où ils traitent leur sujet chaque fois dans les limites que l'âme de l'interlocuteur pose à la compréhension. Cela peut être vrai, mais dans la fiction du dialogue l'interlocuteur est le destinataire d'un discours oral (le destinataire de l'écrit est le lecteur). Pour en arriver là où il veut, G. Reale aurait donc pu faire l'économie de la thèse selon laquelle la rhétorique enseigne les discours écrits.

suite à son propre compte sans distinguer, ni quant à la valeur pour la communication ni quant au contenu, entre l'enseignement oral et les manuels. Faut-il, pour cette raison, supposer avec Mme M. M. Mackenzie (66) que, par rapport aux passages cités, la critique de l'écriture constitue une volte-face radicale? Avant d'examiner cette thèse, je voudrais noter qu'elle a des conséquences non seulement pour la manière dont Socrate développe sa pensée – ce qu'a vu l'exégète –, mais aussi sur le caractère de sa critique des manuels – ce qu'elle ne semble pas avoir vu. Car, selon son interprétation, Socrate doutera plus loin que l'on puisse écrire des manuels du genre de ceux qu'il demande aux auteurs des manuels disponibles. Il s'avérerait donc après coup que son exigence n'était pas fondée – ce qui ne manquerait pas de mettre en cause la critique qu'il a portée contre les manuels de la rhétorique: sur quelle conception positive pourrait-elle s'appuyer alors?

b) *Après la critique de l'écriture: les écrits des dialecticiens*

(1) La dialectique, fondement de discours écrits.

Il n'y a pas lieu, bien sûr, de remettre en cause l'argument suivant lequel l'écrit, à défaut de répondre à des questions, ne saurait transmettre du savoir. Je ne vois donc pas comment, de ce point de vue, la critique de l'écriture ne corrigerait pas la réponse que Socrate a donnée auparavant à Phèdre. Reste à savoir si la critique de l'écriture touche aussi à la conception que Socrate a présentée à propos du contenu approprié des manuels. À ce sujet, j'aimerais invoquer d'abord le texte suivant qui marque le passage de la critique de l'écriture au premier résumé des critiques.

- T 23 277 a 6 Socrate: Ce n'est que maintenant, Phèdre, une fois qu'un accord concernant ces choses-ci a été établi, que nous pouvons décider de ces choses-là.
 Phèdre: Lesquelles?
 Socrate: Eh bien, les choses à propos desquelles nous voulions voir – ce qui nous a fait arriver à ce point-ci – examiner aussi bien
 10 le blâme <qui a frappé> Lysias pour avoir écrit des discours que
 b <la question de savoir>, à l'égard de ces discours, lesquels sont écrits avec art et <lesquels le sont> sans art. Or, ce qui provient de l'art et ce qui n'<en provient> pas, cela, me semble-t-il, a été montré convenablement.
 Phèdre: Il <m'> a semblé ainsi de toute façon. Mais rappelle-moi encore comment.

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

- 5 Socrate: Avant que quelqu'un ne sache la vérité de chaque chose sur laquelle il parle ou écrit et qu'il ne devienne capable de définir chaque chose en elle-même et qu'il ne sache, après l'avoir définie, la diviser, à l'inverse, suivant <ses> formes jusqu'à <ce qu'il atteint> la <forme> indivisible [...]. (277 a 6 – b 8)

Socrate poursuit en rappelant un autre préalable du discours fait avec art: le discernement à propos de l'âme et à propos du discours qui convient aux différents types d'âme – et en confirmant enfin que ce sont là les éléments de la compétence à manier les discours en vue de l'enseignement ou en vue de la persuasion (277 b 8 – c 7). Ensuite, comme s'il s'apercevait qu'il était passé à une thématique plus générale, il reprend la question de savoir dans quelles conditions il est soit louable soit blâmable d'écrire des discours et, ajoute-t-il, de les prononcer (277 d 1-3). Sa réponse, finalement, consiste à opposer l'auteur traditionnel, qui mérite le blâme pour son ignorance thématique et sa surestimation de l'écrit, et le dialecticien qui doit être loué, parce qu'il sait la fonction limitée de l'écrit et pratique l'instruction orale (277 d 6 – 278 b 4, v. T 13, 26, 27).

Suivant l'interprétation ésotériste, Platon voulait réserver la dialectique ou tout au moins sa partie principale à l'enseignement oral, l'exclure donc de toute présentation écrite. Cette interprétation, elle aussi, implique donc la thèse suivant laquelle la critique de l'écriture signifie une volte-face radicale par rapport au programme qui est relié à la critique des manuels (v. plus haut, III 5 a 2).²³ Comment lire le premier résumé (277 a 6 – 278 b 4) que je viens de parcourir au regard de ces deux thèses?

(a) Il est incontestable que Socrate commence son résumé en reprenant la question du grief fait à Lysias d'être un rédacteur de discours (277 a 6 – b 1). Il est important de noter que, dans ces lignes, il est fait allusion par deux fois à la critique de l'écriture formulée précédemment et qui n'est

²³ Th. A. Szlezák a soutenu le plus vigoureusement la thèse suivant laquelle Platon voulait écarter la dialectique de l'écrit (1985, 14-15 = 1988, 62; 1996, 116; 1999, 262; cf. Gaiser 1988, 87-88). Cependant, cette thèse me semble poser un problème de cohérence aussi à l'interprète lui-même. Comment, en effet, saurait-elle s'accorder avec ses affirmations suivantes? (1) Le discours écrit est une image du discours de celui qui sait, et les dialogues contiennent une image de Socrate, vrai philosophe (1985, 20 = 1988, 68). (2) Pour se prévaloir de la méthode philologique, l'interprétation du *Pédagogue* doit se vérifier à travers l'œuvre de Platon (1985, 21 = 1988, 69 et n. 24) – laquelle présente un certain nombre d'analyses dialectiques (cf. 1985, 34 = 1988, 84). (3) Le critère du bon usage du discours parlé et écrit est la forme méthodique que Platon appelle 'dialectique' (1994, 23-24). – Th. A. Szlezák essaie de rendre compatibles ces propos en considérant que le dialogue écrit contient une imitation de la dialectique mais non la dialectique elle-même (1999, 262). Est-ce que cette différence se répercute sur le contenu de l'écrit par rapport à l'oral?

donc pas absente du raisonnement («ces choses-ci», 277 a 7; «à ce point-ci», 277 a 9). Ensuite Socrate rappelle la question plus générale qui concerne toujours l'écriture: qu'est-ce qui fait l'art de l'écriture? (277 b 1-3) Les questions initiales ont donc pour seul objet l'écriture.

(b) La réponse est à coup sûr différente. En effet, elle consiste à résumer d'abord le programme attaché à la critique des manuels (277 b 5 - c 7), puis la critique de l'écriture (277 d 6 - 278 b 4). Comme dans le programme pour l'enseignement de la rhétorique, se trouvent établies les conditions des discours prononcés et des discours écrits, tout à la fois. Parfois, seuls les discours prononcés peuvent être visés: s'agissant du rapport entre les âmes qui sont les destinataires des discours et les discours (277 b 8 - c 3), ou de la valeur du discours écrit dans l'âme (278 a 2 - b 2). Mais ce qui frappe celui qui pense à la thèse d'une volte-face radicale, c'est que, après l'exposé de la critique de l'écriture, le programme lié à la critique des manuels se trouve résumé, à une seule modification près cependant: il n'est plus affirmé que l'écrit peut instruire. Si l'enseignement est évoqué sans plus d'explication (277 c 5), le lecteur le considère maintenant comme l'effet exclusif du discours oral.

(c) L'interprète qui croit que la dialectique ne peut se retrouver dans le discours écrit devrait soutenir cette thèse: au début de sa réponse, quand, dans le passage 277 b 5-8 en T 23, Socrate évoque brièvement la dialectique, il fait uniquement référence au discours oral – comme c'est aussi le cas du point suivant, le rapport entre les âmes et les discours. Par conséquent, Socrate ne répondrait à la question du départ, qui concerne l'écriture exclusivement, qu'en résumant plus loin (277 d 6 - 278 b 4) la critique de l'écriture. Mais cette exégèse se heurterait au fait que, dès le début, Socrate exige, de celui qui parle *ou écrit* sur un sujet quelconque, qu'il en sache la vérité. Et s'il enchaîne en demandant la maîtrise des deux volets de la dialectique, la définition et la division, il ne fait que rappeler les conditions du savoir (cf. plus haut, III 4 c 1; pour la division, v. 266 b 3 – c 1). Par conséquent, la dialectique fait partie de l'art de l'écriture comme de la rhétorique (cf. 277 c 4-7).

Celui qui voudrait tout de même sauvegarder la thèse ésotériste sur la séparation de la dialectique et de l'écriture, ne pourrait faire valoir que le texte demande à l'auteur de posséder le savoir dialectique et non de l'exprimer dans son ouvrage. Car, comme le discours prononcé est mis sur le même pied que le discours écrit, l'exégète ne peut s'appuyer sur ce texte pour priver la communication écrite de la méthode et des sujets de la dialectique sans faire de même pour la communication orale; par conséquent, l'argument finirait par supprimer tout enseignement (276 e 4-7 en T 10). Le passage T 23 exige donc d'incorporer la dialectique aussi bien à l'écrit qui n'instruit pas qu'au discours oral qui transmet le savoir.

(2) Ce qu'explique le concept d'écriture dialectique.

A la suite de la critique de la rhétorique et de la critique de l'écriture qui sont toutes les deux reprises dans la partie du texte que j'ai appelée «Résumé... I» (277 a 6 – 278 b 7), on peut cerner ainsi la place à donner à la dialectique.

Un discours dialectique peut transmettre ou non un savoir.

Un discours dialectique peut être prononcé ou écrit.

Seul le discours dialectique oral peut transmettre un savoir.

Le discours dialectique écrit ne saurait transmettre un savoir.

Les auteurs des manuels, qui se voient reprocher l'absence de la dialectique dans leurs livres, seraient donc certainement les premiers à demander pour quelle raison ils devraient, en écrivant, suivre la méthode dialectique, si ce n'est pour instruire. Comme s'il se doutait de cette réplique, Socrate met en tête de la critique qu'il fait de l'écriture l'idée suivant laquelle l'écrit, à défaut de transmettre un savoir, est un moyen de se le remémorer; c'est ce qu'il fait dire succinctement à Ammon (275 a 5-6) et ce qu'il va lui-même dire plus explicitement à propos du dialecticien.

- T 24 276 d 2 <Socrate:> Mais chaque fois qu'il écrit, c'est en amassant un trésor de souvenirs aussi bien pour lui-même, s'il atteint l'oublieuse vieillesse, que pour quiconque suit la même piste. (276 d 2-4; cf. 275 c 9 – d 2 en T 14; 278 a 1-2 en T 26)

En chargeant l'écrit de remédier à l'oubli, Socrate lui confie une fonction à la fois pour l'auteur lui-même, comparable à la fonction d'un journal intime, et une fonction pour la communication, sur laquelle je reviendrai (v. plus loin, IV 1). Pour aider, dans les deux fonctions, à la remémoration, l'écrit présuppose, d'un côté, une première connaissance; il ne saurait donc empiéter sur la fonction instructrice du discours oral.²⁴ De l'autre côté, l'écrit ne doit pas rester en retrait par rapport au discours oral pour ce

²⁴ Tout comme Ammon (v. plus haut, p. 46, n. 14, 2), Socrate doit prendre pour acquis que l'oubli n'est pas total, mais un certain état de ce qui est confié à la mémoire. Pour M. Nancy, le stockage de discours par l'écrit «est un peu la même chose, cela vise en tout cas le même effet» que l'enseignement oral (90). Si par l'effet est entendue la compétence – qu'elle soit renouvelée ou instaurée pour la première fois –, j'approuve ce point. Mais l'identité de l'effet n'entraîne pas pour autant – même pas «un peu» – l'identité des moyens. Non seulement est-il dit essentiel pour l'enseignement que l'élève pose des questions, mais un passage antérieur distingue nettement entre deux choses: (1) déposer une compétence rationnelle dans un écrit – ce qui est illusoire; (2) rappeler des connaissances déjà acquises par des discours graphiquement fixés – ce qui est possible (275 c 6 – d 2 = T 14).

qui est de l'expression précise de la pensée, parce qu'on ne sait pas par avance quels termes ou quelles étapes d'un raisonnement seront frappés par l'oubli. Par conséquent, le dialecticien, qui fait oralement comprendre à son élève ce qu'est la rhétorique ou n'importe quel autre sujet controversé, ne fabrique, en écrivant, un instrument fiable et efficace contre l'oubli qui les guette, lui et son élève, que s'il retrace le plus fidèlement possible leur dialogue. La fonction mnémonique de l'écrit exige donc du dialecticien qu'il applique, pour tout sujet controversé, sa méthode aussi bien en écrivant qu'en enseignant oralement.²⁵ Cette exigence va dans le même sens que l'importance que doit présenter la dialectique pour l'écriture, à en croire le début de la section du texte «Résumé.. I» (277 b 5-8) et le programme lié à la critique des manuels (269 d 3 – 272 b 6).

Le fait que les écrits de l'auteur savant soient fondés sur la dialectique amène aussi à donner un sens précis à cette observation de Socrate: les discours écrits qui permettent aux gens compétents de se remémorer sont les meilleurs des écrits (278 a 1-2 en T 26). Cela veut dire que la critique de l'écriture qui est résumée dans ce contexte n'efface pas la différence de qualité entre les ouvrages traditionnels et les mémoires dialectiques que Socrate conçoit – si l'on adopte l'interprétation que je suis en train de soutenir; si, en revanche, on considère que la dialectique est exclue de l'écrit, on a du mal à expliciter en quoi consiste la différence de qualité.

S'il est vrai que la critique de l'écriture ne change rien au caractère dialectique des écrits philosophiques, deux autres points déjà évoqués se comprennent aisément. Premièrement je veux rappeler le fait que les mêmes sujets, à savoir les notions des critères de valeur, se trouvent assignés à l'écriture par Phèdre et tout de suite après à l'enseignement oral par Socrate (276 e 1-5 = T 12). Cette identité des sujets est solidaire de l'application de la méthode dialectique dans les deux genres de discours, parce que la dialectique amène à discerner correctement les sujets dont on veut parler ou sur lesquels on veut écrire, comme Socrate le montre en critiquant les manuels de la rhétorique (269 b 5 – c 1 = T 19). En revanche, le texte ne donne nulle part les termes dans lesquels il faudrait penser l'identité

²⁵ K. Gaiser soutient que Platon assigne aux écrits la fonction mnémonique et qu'il déclare en même temps de ne pas vouloir leur confier ce qu'il a de plus important (1984, 93). Si l'expression «en même temps» renvoie à la critique de l'écriture, cela veut dire que K. Gaiser partage l'interprétation de 276 e 7 que j'ai critiquée plus haut, III 3 c 2. Sinon, K. Gaiser a l'air de penser aux «choses de plus grande valeur», dont il est question dans le passage-clé, mais qui ne sont pas forcément plus importantes que ce que le *philosophe* traite par écrit. Th. A. Szlezák fait mention de la fonction mnémonique de l'écrit sans aborder la question de savoir ce que cela signifie pour la thématique des ouvrages philosophiques (1985, 13 = 1988, 60; 1994, 14).

III. QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?

des sujets, si le discours oral devait être dialectique, alors que l'écrit ne pourrait l'être.

Deuxièmement, Socrate reproche ironiquement aux auteurs des manuels disponibles de retenir, en écrivant, leur savoir sur l'âme (271 c 1-3 en T 21).²⁶ Mais il ne leur permet pas cette attitude, il refuse de reconnaître leurs livres comme des manuels d'art rhétorique, tant qu'ils n'expriment pas leur savoir supposé par une présentation dialectique écrite (271 c 4 – d 7, texte dont une partie est traduite en T 21). S'il excluait, par la critique de l'écriture, la dialectique du discours écrit, il sanctionnerait après coup l'attitude supposée des auteurs traditionnels qui pourraient de fait se réclamer d'un savoir réservé à l'enseignement oral. Inversement, si la critique de l'écriture ne touche pas au caractère dialectique du discours écrit par l'auteur compétent, la critique des manuels et l'exigence à leur égard ne se trouvent pas mises en doute par une volte-face radicale; de fait, elles sont confirmées au début de la section «Résumé... I» (277 b 5-8).

Bref, les considérations précédentes reviennent à dire que la dialectique n'est rien d'autre que le critère recherché par Socrate et qui doit permettre de distinguer entre les discours créés avec art et sans art, qu'ils soient écrits ou prononcés à haute voix. Sauf erreur de ma part, l'interprétation ésotériste n'identifie ni ce critère commun aux deux genres de discours ni un critère particulier de l'écrit créé avec art; mais Socrate affirme avoir trouvé le critère de la bonne écriture (277 b 1-3 en T 23).

6. SUR QUELS DISCOURS PORTE LA THÈSE DE LA DIFFÉRENCE DE VALEUR THÉMATIQUE?

a) *Le passage-clé sur le fond de la seconde partie du dialogue*

Je reviens à la question de savoir quelles sont les prémisses dont il convient de supposer l'existence dans le passage-clé (278 b 8 – e 4 = T 1). J'ai proposé deux ensembles de prémisses, celles qui correspondent à l'interprétation ésotériste (T et S) et celles que j'adopte moi-même (K et L) (cf. plus haut, II 5 b). Ce qui distingue ces deux ensembles au premier

²⁶ On peut même douter s'il s'agit de pure ironie en ce qui concerne le savoir des auteurs. Étant donné qu'ils sont en même temps des orateurs qui parviennent à manipuler leur public en diagnostiquant ses tendances et ses humeurs, Socrate pourrait être tenté de supposer chez eux certaines connaissances à propos de l'âme et non seulement de l'expérience (270 b 5-6; cf. plus loin, V 2 c 2; contre: REALE 1998b, LVI et 259).

abord, c'est que (T et S) ne concernent que les philosophes écrivains et leurs discours oraux et écrits, alors que (K) porte sur les écrits des auteurs traditionnels et (L) sur les philosophes. En limitant aux seuls philosophes la portée de (T et S), je ne veux pas dire que l'exégèse ésotériste ne tient pas compte, de façon générale, de la critique de la rhétorique, mais plutôt qu'elle ne la fait pas intervenir dans l'argument du passage-clé.²⁷ Si, à la différence des prémisses (K et L), les prémisses (T et S) n'englobent pas la critique de la rhétorique, cela ne se répercute pas sur ce qu'on peut appeler, faute de mieux, l'aspect formel des discours des philosophes: il est de toute façon vrai que, dans la mesure où il est le seul à pouvoir transmettre le savoir, le discours oral a plus de valeur que l'écrit. En revanche, le fait que les prémisses (T et S) ne portent pas sur la critique de la rhétorique se répercute bien sur l'aspect thématique (méthode, sujets) des discours *philosophiques*: suivant les prémisses (T et S) l'oral a, sous cet aspect aussi, plus de valeur que l'écrit. Tandis que, d'après les prémisses (K 1. 2, L 1.2) que je préconise, les discours philosophiques, oraux ou écrits, ont plus de valeur thématique que les discours ordinaires, oraux ou écrits.

Après avoir examiné les critiques portées contre la rhétorique et l'écriture, je ne crois pas que, suivant la seconde partie du *Phèdre*, les discours oraux des philosophes dépassent en valeur leurs écrits aussi sous l'aspect thématique. Je résume les principales raisons de cette conclusion.

(1) S'il s'agissait d'indiquer l'infériorité thématique des écrits philosophiques par rapport à l'enseignement oral, cela devrait faire partie de la critique de l'écriture. Mais dans cette section du texte, il n'est question que de la faiblesse 'formelle' de l'écrit sur papyrus qui consiste dans le fait de ne rien savoir et, par conséquent, d'être incapable de transmettre le savoir de son auteur (v. plus haut, III 1-2).

(2) Les écrits philosophiques présentent en principe la même valeur thématique que les discours oraux des philosophes, parce qu'ils sont rédigés suivant la méthode dialectique. Et cela, même si, dans le contexte de la critique de l'écriture et dans les sections suivantes, ils ne sont pas appelés expressément 'dialectiques'. Mais la critique des manuels de rhétorique revient à fonder l'art de l'écriture sur la dialectique – plus exclusivement même que l'art du discours oral, qui exige aussi un entraînement pratique (271 d 7 – 272 a 7). En conséquence, Socrate confirme, après avoir res-

²⁷ Th. A. Szlezák (1985, 16 = 1988, 63) voit dans 277 a 6 – 278 e 4 (pourquoi pas 277 a 6 – 279 b 3?) le résumé de la seconde partie du *Phèdre*, mais il n'en fait pas valoir la plus grande section (257 c – 274 b 5) dans son interprétation du résumé.

treint la valeur formelle de l'écrit, qu'il faut parler et écrire en exprimant le savoir qui s'acquiert à travers la définition et la division. En donnant cette règle à l'art de l'écriture, Socrate fait comprendre que les ouvrages des philosophes sont les meilleurs des écrits, que ces ouvrages traitent des mêmes sujets que les discours oraux des philosophes, que les écrits philosophiques sont faits pour rappeler ces discours oraux (v. plus haut, III 5).

(3) En critiquant la rhétorique – dans les performances et dans les manuels –, la seconde partie du *Phèdre* n'établit qu'une seule différence de valeur thématique, celle entre deux ordres de discours, qu'ils soient prononcés ou écrits: les discours ordinaires, créés sans art, d'un côté, et les discours créés selon l'art dialectique, de l'autre (277 b 1-8 en T 23). Cette différence n'entre cependant pas dans les prémisses (T et S). Par conséquent, si, sur la base de ces prémisses, le passage-clé est dit résumer la seconde partie du *Phèdre* en traçant la différence thématique entre les écrits et les discours oraux des philosophes, le résumé laisse tomber une des deux distinctions essentielles du texte qu'il s'agit de résumer.

Voilà pourquoi les prémisses (T/S) ne reflètent pas l'argumentation de la seconde partie du *Phèdre*. Les prémisses (K/L), en revanche, y parviennent mieux en tenant compte de la différence thématique entre discours ordinaires (K) et discours dialectiques (L).

b) *Comparaison du premier et du second résumé*

Alors que l'examen des prémisses (K, L) et (T, S) a porté sur la seconde partie du *Phèdre* et parfois sur la première, on peut aussi conclure au sens de la différence de valeur thématique qui est évoquée dans le passage-clé, en partant d'une unité textuelle bien plus restreinte. Il est en effet probable que, puisqu'il est le second de deux résumés, le passage-clé dit en substance la même chose que la section que j'ai appelée «Résumé... I» (277 a 6 – 278 b 7). Or, plus manifestement que le second, le premier résumé consiste en une synthèse des résultats de la critique de la rhétorique et des résultats de la critique de l'écriture (v. plus haut, III 4). Car ce texte reproche aux auteurs ordinaires à la fois leur incompetence thématique (référence à la critique de la rhétorique) et leur faiblesse pour l'écriture (référence à la critique de l'écriture) (277 d 6 – e 3 = T 13). En même temps, Socrate caractérise le maître admiré à la fois par sa compétence dialectique et par son appréciation lucide de l'écrit et de l'oral (277 b 5-8 en T 23; 277 e 5 – 278 a 5 = T 26; cf. plus haut, III 3). Ce résumé traite donc de deux différences de valeur inhérentes aux discours: la différence 'formelle' –

concernant la transmission du savoir –, qui justifie la distinction entre les discours oraux et les discours écrits des philosophes, et la différence thématique, qui amène à distinguer entre les discours ordinaires et les discours dialectiques.

Il en va de même dans le passage-clé (T 1) qui répète le premier résumé en guise de message adressé à Lysias et à ses semblables, en condensant plus encore les résultats des deux critiques. C'est ainsi que Socrate offre aux destinataires le choix suivant. (1) Ou bien ils acceptent de se laisser nommer et apprécier en fonction de leurs œuvres connues – ce qui revient, sans qu'il soit besoin de le dire, à les considérer comme incompetents dans les domaines qu'ils abordent. (2) Ou bien ils peuvent passer pour des philosophes ou des dialecticiens à condition d'aller par l'oralité au-delà du contenu de leurs écrits et de préférer l'explication orale à l'écriture.

En rappelant que Socrate laisse, à Lysias et à ses semblables, le choix de dépasser en valeur le contenu de leurs ouvrages en défendant leurs propos, je signale cependant une différence entre le premier et le second résumé. Car un tel dépassement thématique n'aurait pas de place dans l'économie du premier résumé que donne Socrate de ses critiques. En effet, même s'il vise là aussi Lysias et ses collègues (277d 6-8 en T 13), il oppose nettement les écrivains qui sont incompetents sur le plan thématique et qui surestiment l'écriture aux dialecticiens qui accordent plus d'importance à l'enseignement oral qu'à l'écriture. Pourtant, en s'adressant par la suite directement à Lysias et aux autres auteurs, Socrate leur donne la possibilité théorique de se révéler, contrairement à ce qu'ils apparaissent dans leurs livres, compétents en les matières qu'ils traitent. Cependant, en priant Eros de convertir Lysias à la philosophie, Socrate a déjà laissé entendre qu'il ne le tenait pas pour compétent (257 b). En outre, ces auteurs devraient se montrer plus attachés au discours oral qu'à l'écriture – ce dont ils n'ont pas fait preuve jusque là.

Ceux donc qui pourraient être des philosophes et qui sont les écrivains destinataires du message se distinguent du philosophe ou du dialecticien, tel qu'il apparaît dans les critiques de la rhétorique et de l'écriture, par les caractéristiques suivantes. (1) En défendant leurs écrits oralement, ils se montreraient plus compétents sur le plan thématique qu'ils ne paraissent l'être à travers leurs ouvrages. (2) Il faudrait supposer qu'ils ont rédigé leurs ouvrages en tant qu'auteurs compétents, mais sans exprimer leur savoir (ce qui ne correspond pas à la prémisse L 2, justifiée plus haut, III 5). (3) Pendant longtemps, ils ont laissé croire qu'ils préféreraient l'écriture à la communication orale.

Ce décalage entre le véritable philosophe et ceux qui pourraient l'être s'explique par la courtoisie ironique de Socrate qui, au lieu de jeter fran-

chement le blâme de l'incompétence sur les auteurs (277 d 10 – e 3 en T 13), a déjà une fois soupçonné les mêmes d'opérer une rétention de leur savoir en écrivant (271 c 1-3 en T 21). C'est de cette ironie que naît l'idée – qui fourvoie les tenants de l'exégèse ésotériste – d'une différence de valeur thématique entre les écrits bien connus des auteurs en question et leur défense éventuelle par des discours oraux qui révéleraient tout à coup leur compétence.²⁸

Le passage-clé applique donc les résultats des deux critiques de façon plus compliquée que le résumé précédent. Mais en s'adressant directement aux intéressés, Socrate leur promet de reconnaître éventuellement leur compétence en fonction des mêmes critères qui figurent dans le premier résumé: savoir dialectique (qui implique la faculté de se défendre dans le débat) et préférence pour le discours oral. Alors que le critère de la préférence pour l'oral renvoie à la critique de l'écriture, le critère du savoir dialectique renvoie à la critique de la rhétorique. Comme on l'a vu, c'est uniquement en fonction de ce dernier critère que les discours sont distingués suivant la différence de valeur thématique («les écrits médiocres» face aux «choses de plus grande valeur», 278 c 7/d 8 en T 1). Issue de la critique de la rhétorique, cette différence est donc rapportée avec cohérence aux représentants de la rhétorique traditionnelle – et à des auteurs assimilés – pour caractériser la relation entre leurs ouvrages connus et l'hypothétique défense dialectique de ces derniers. En revanche, la différence de valeur thématique ne décrit pas le rapport entre les deux sortes de discours que crée le philosophe: des entretiens et des écrits dialectiques. En conséquence, le message final du *Phèdre* (278 c 4 – 279 b 3) ne s'adresse pas à des philosophes ni n'a de réels philosophes pour sujet (cf. plus haut, II 2-3).

²⁸ Cf. plus loin, p. 119, n. 8. Conformément à son exégèse du passage tout entier, H. Krämer prête au philosophe la rétention du savoir (1993, 102).

IV

COMMUNICATION ÉCRITE OU ORALE DE LA PHILOSOPHIE: QUELQUES CONSÉQUENCES

L'interprétation ésotériste de la fin du *Phèdre* porte aussi sur quelques aspects de la communication philosophique qui semblent découler de sa forme écrite, d'une part, et de son perfectionnement par l'oral, de l'autre. Puisque, de ces aspects, les représentants de cette interprétation concluent au caractère de l'œuvre de Platon, l'examen de leurs arguments est particulièrement intéressant pour celui qui comprend autrement la critique de la rhétorique et la critique de l'écriture.

1. COMMENT TENIR COMPTE DE L'INSUFFISANCE DE L'ÉCRIT SUR LE PLAN DE LA COMMUNICATION?

a) *L'incapacité de choisir son lecteur et de se défendre*

Socrate reproche à l'écrit son manque d'intelligence non seulement à propos de ce qu'il dit au lecteur, mais aussi par rapport aux lecteurs très différents auxquels il s'adresse sur un pied de parfaite égalité.

- T 25 275 d 9 <Socrate:> En outre, s'il a été écrit une fois, chaque discours roule
e partout, aussi bien auprès de ceux qui s' <y> connaissent qu'auprès de ceux qu'il ne concerne point, et il n'a pas la compétence de parler à qui il <le> faut vraiment et <de se taire devant ceux à qui il ne faut> pas <parler>. Et puisqu'il est offensé et décrié injustement, il a toujours besoin de son père <pour qu'il lui vienne> en aide, car lui-même,
5 il n'est capable ni de se défendre ni de venir en aide à lui-même. (275 d 9 - e 6)

Ce texte s'ajoute à l'observation de Socrate suivant laquelle le discours écrit sur papyrus ne saurait répondre à des questions (275 d 7-9

en T 9). L'ensemble du passage décrit ce que K. Gaiser a appelé «l'insuffisance de l'écrit sur le plan de la communication». Socrate en tire manifestement une conséquence en demandant que celui qui veut transmettre un savoir s'engage dans des dialogues et tienne pour un jeu l'écriture; voilà le choix que semble imposer l'incapacité de répondre, propre à l'écrit. Comme le montre le texte T 25, l'insuffisance de l'écrit sur le plan de la communication va plus loin, elle comprend aussi l'incapacité de choisir le bon destinataire et de se défendre. Ces faiblesses supplémentaires de l'écrit par rapport à ses lecteurs sont liées: sans la première, la seconde ne constituerait pas une nuisance, mais avec la première, elle est particulièrement fatale; car ce sont les lecteurs incompréhensifs qui attaqueront l'ouvrage. Et inversement, la première serait moins grave sans la seconde.

Or, le lecteur du *Phèdre* peut bien se demander si Socrate, pour parer à ces faiblesses, fait encore une proposition. Question à laquelle l'interprétation ésotériste répond par l'affirmative en expliquant que, d'après le texte du *Phèdre*, le philosophe ne livre pas une partie de sa pensée aux lecteurs de ses livres, mais la réserve à l'enseignement oral; cette partie est bien sûr celle qui concerne «des choses de plus grande valeur» (Krämer 1959, 394; Gaiser 1984, 84). Cela dit, le passage-clé (T 1), le seul où il soit question de ces choses, revêt, tout en s'adressant à des auteurs apparemment non philosophes, le sens pratique qui est de proposer aux philosophes une mesure d'autodéfense intellectuelle. Et, par là, le même passage se transforme, toujours du point de vue ésotériste, en une sorte de mode d'emploi des dialogues de Platon qui avertirait ses lecteurs à lui de ne pas chercher dans ses ouvrages le plus profond de sa pensée.

Si, en revanche, le passage-clé ne traite pas d'une différence thématique entre les discours écrits et prononcés par les philosophes, il y a lieu de reposer la question d'une éventuelle autodéfense intellectuelle du philosophe. Avant de le faire, il convient d'établir une distinction entre ce problème d'ordre pratique et la question de savoir comment les deux faiblesses de l'écrit se présentent dans le contexte de la seconde partie du *Phèdre*. Cette question trouve une réponse assez différente pour chacune des deux faiblesses. Quant à l'incapacité de se défendre, elle devrait s'expliquer par le même biais conceptuel que l'incapacité de répondre aux questions. Car on peut supposer que les compétences correspondantes consistent toutes les deux dans le fait de savoir chaque fois dépasser le premier discours en établissant de nouveaux liens conceptuels, pour tenir compte des termes que la question ou l'attaque font intervenir (cf. plus haut, III 2). Alors que l'intelligence d'un sujet permet ces dépassements, l'écrit figé même d'un discours dialectique révèle son manque d'intelligence

en ne sachant pas s'adapter aux termes d'une attaque. Quant à l'incapacité de choisir le bon destinataire, elle a trait à des questions d'un autre ordre.

b) *Le risque de la calomnie*

Pour situer dans le *Phèdre* l'incapacité de trouver le bon destinataire, il convient de tenir compte aussi de l'effet de cette incapacité, c'est-à-dire du malentendu dans lequel tombent certains lecteurs et du dénigrement du livre qui en découle. D'une part, en effet, Socrate ne dit même pas que le dénigrement est une conséquence de l'accessibilité générale au livre publié – ce que l'on a tout de même tendance à inférer en supposant qu'il y a toujours des lecteurs incompetents et malveillants pour quelque raison que ce soit. D'autre part, le dénigrement semble peser particulièrement dans l'ensemble de l'argumentation – destinée à tempérer l'enthousiasme pour l'écriture sur papyrus –, parce que les calomnies dirigées contre les livres sont le seul élément invoqué qui frappe indirectement les auteurs. A vrai dire, ils sont aussi personnellement mis en cause, comme Socrate le laissera entendre plus loin en attribuant au discours écrit dans l'âme de l'élève la compétence de venir en aide à son créateur (276 e 7 – 277 a 1 en T 10); cela suppose que le maître est attaqué.

Sans être prévenu en faveur d'une interprétation focalisée sur l'auteur qu'est Platon, le lecteur du *Phèdre*, qui comprend que la calomnie est le risque auquel l'écriture sur papyrus expose son auteur, se souviendra avant tout de l'observation de Phèdre qui a déclenché le dialogue sur les discours écrits et prononcés. C'est que, comme le note Phèdre, un homme politique a décrié Lysias, parce qu'il exerce l'activité d'un rédacteur de discours qui peuvent être vendus à ceux qui veulent les prononcer au tribunal ou à d'autres occasions (257 c 4-6). A cette étape de l'entretien, la réaction de Socrate revient à déplacer le discrédit de la rédaction de discours – au sens général du terme – à l'écriture blâmable, à savoir incompetente (258 c 7 – d 7). Après avoir ensuite, dans la critique de la rhétorique, formulé les critères d'une écriture qu'on puisse admirer du point de vue thématique, Socrate apporte, dans la critique de l'écriture, une nuance à sa première réaction. En effet, il admet que même le livre écrit avec art, à cause de sa forme écrite, court le risque de se trouver en butte à une calomnie injuste et pénible pour son auteur. Tout de même, il ne faut pas oublier de comparer cet auteur compétent avec Lysias. Puisque ce dernier n'a pas de critère pour juger du bien-fondé de l'attaque dirigée contre lui, il est possible qu'il se laisse intimider par l'impact public qu'elle aura et qu'il abandonne sim-

plement l'écriture (257 c 7 – d 2). Sachant, en revanche, que les invectives qui risquent de frapper son livre et lui-même sont injustifiées, l'auteur compétent est en mesure de concevoir et d'organiser son écriture en tenant compte de ses qualités et de ses faiblesses.

c) *Le thème de la rétention de savoir dans la critique de la rhétorique*

Pour en revenir à l'incapacité propre à l'écrit de choisir les bons destinataires, je voudrais partir de la thèse ésotériste suivant laquelle cette incapacité amenait Platon à écarter de l'écrit «les choses de plus grande valeur». Un défaut qui concerne le rapport avec les destinataires du discours provoquerait donc, dans la pratique du philosophe, une intervention au niveau du contenu du discours. Le résultat, la rétention partielle du savoir, correspondrait, sur le plan de l'écrit, à la rétention totale, dans le domaine oral, pour la partie du public qui ne comprend pas. Alors que le passage en question (T 25) et le paragraphe suivant (276 a = T 4) n'évoquent pas une rétention partielle, ils présentent la capacité d'une rétention totale, impliquant que l'on se taise devant les auditeurs non préparés, comme un des avantages qui ressortissent au seul écrit dans l'âme; faute d'autres explications, le texte incline à penser que c'est un avantage, parce que cela évite les calomnies. Pour y voir un peu plus clair, peut-on se reporter à la critique de la rhétorique? De fait, loin de garder un silence total sur le sujet, cette critique donne les trois points suivants.

(1) La seule rétention de savoir qui, expressément, fasse partie de l'art de l'orateur est totale, mais temporaire. C'est que l'orateur doit savoir, entre autres, à quel moment parler et à quel moment se taire (272 a 3-4). Ayant trait à des circonstances passagères, cette rétention se distingue nettement de celle qu'évoque le passage T 25, 275 e 3, et qui concerne définitivement certains destinataires potentiels.

(2) Une analogie avec la rétention de savoir pourrait éventuellement être repérée dans le contexte de la critique des manuels de rhétorique disponibles. Je veux parler du premier argument de cette critique qui consiste à comparer les manuels avec une personne qui prétend posséder et enseigner l'art médical, parce qu'elle sait provoquer artificiellement certains effets sur le corps humain, comme, par exemple, la fièvre et la diarrhée (268 a 8 – b 5). Interrogé par Socrate, Phèdre affirme que les gens réagiraient à une telle présentation en posant la question suivante à celui qui se veut médecin. Sait-il aussi à quelles personnes il faut faire subir chacun de ces effets, à quel moment et dans quelle mesure (268 b 6-8)?

Voilà que l'art médical, exemple privilégié pour illustrer ce qu'est la bonne rhétorique (270 b), est dit comporter un choix des personnes auxquelles il s'applique. Est-ce que cela veut dire que l'orateur, lui aussi, sélectionne ses auditeurs? A ce sujet, deux questions méritent d'être soulevées.

Premièrement, est-ce que le choix des personnes, choix que Phèdre compte parmi les compétences du médecin, comporte la distinction entre les malades et les gens qui se portent bien ou bien est-ce que Phèdre ne vise que la faculté d'administrer le bon traitement à chacun de ceux qui sont malades? L'on pourrait conclure à une sélection de l'orateur – même s'il choi-sissait plutôt les auditeurs qui se portent mentalement bien – uniquement si la première branche de l'alternative était vraie. Mais c'est plutôt la seconde qui semble l'être, dans la mesure où Phèdre reprend l'idée que le prétendu médecin s'y connaît en traitements divers. D'après Phèdre, en effet, on exigera de ce candidat qu'il sache en plus à quelle personne il faut proposer quel traitement. Cela implique que le candidat identifie les malades en général, mais l'accent est mis sur la faculté d'appliquer chaque fois des soins spécifiques aux maladies que l'on peut guérir ainsi.

Deuxièmement, comment faut-il comprendre l'analogie de la compétence rhétorique avec la compétence médicale? Plus précisément, est-ce que tout ce qui est dit ou seulement sous-entendu à propos de l'art médical doit se refléter dans la conception de la rhétorique? Je crois que non. D'une part, en effet, Socrate expose deux autres exemples de fausses compétences, celui d'un poète tragique et celui d'un musicien – deux exemples qui ne présentent pas du tout le thème de la sélection de certaines personnes (268 c 6 – e 8). Au contraire, Socrate laisse entendre que le point où il veut en venir n'est rien d'autre que la distinction entre l'art et certaines techniques dont l'art se sert (269 b 5 – c 1 = T 19). D'autre part, l'exemple médical comporte un élément qui, à coup sûr, n'a pas de parallèle dans la description que donne Socrate de la rhétorique: c'est la connaissance de la mesure qui convient dans l'application des traitements (268 b 7-8, cf. 271 a 10 – b 6, 271 d 5-7, 271 e 3 – 272 a 7).

Le lecteur n'est donc pas autorisé à découvrir, dans le domaine de la rhétorique, un parallèle avec chaque aspect que présentent les exemples et notamment celui de l'art médical. C'est pourquoi il faut s'en tenir aux parallèles explicites. (a) De même que le médecin doit connaître le moment où il faut administrer chaque traitement, de même l'orateur doit savoir quand il faut parler et quand il faut se taire. (b) De même que le médecin doit traiter chaque malade de façon appropriée, de même l'orateur doit distinguer les âmes selon certains types ('formes') et assigner à chacun

d'entre eux le discours qui lui est approprié (271 a 10 – b 6, d 5-7). Mais il n'est pas justifié d'aller plus loin et de raisonner de la manière suivante: le médecin distingue, avant le diagnostic proprement dit, les malades de ceux qui ne le sont pas et ne s'occupe que des premiers, donc l'orateur, lui aussi, devrait commencer par reconnaître et sélectionner les âmes qui sont aptes à comprendre ses discours.

(3) Seul le troisième élément concerne l'écriture, mais sans légitimer la rétention de savoir dans ce domaine, bien au contraire. Je veux parler du reproche ironique que Socrate adresse aux auteurs des manuels et par lequel il affirme qu'ils cachent leur savoir relatif à l'âme au lieu de l'exprimer dans leurs livres (271 c 1-4, v. T 21). Alors que les tenants de l'interprétation ésotériste sont hantés par l'idée du philosophe écrivain que serait Platon, Socrate revêt ici le rôle du lecteur qui juge les écrivains en fonction de ce que lui livrent leurs ouvrages. Ce jugement ne porte pas sur le savoir des auteurs, mais sur leur écriture: tant qu'elle ne représente pas de savoir dialectique, elle n'est pas conforme aux règles de l'art et doit être blâmée. En conséquence, Socrate ne se prive pas de réprimander les auteurs des manuels pour avoir manqué leur sujet (269 b 1-4, cf. 268 e 3-5). Ainsi montre-t-il concrètement comment les écrivains acquièrent une mauvaise réputation non du fait de leur activité mais du fait qu'ils l'exercent mal. Et si c'était à raison que Socrate suppose chez eux un savoir sur l'âme, leur mauvaise réputation se justifierait en particulier par la rétention de leur savoir.

Ce regard vers la critique de la rhétorique a donc un double résultat. D'un côté, on ne trouve pas exprimée l'idée selon laquelle le discours oral savant écarte, en choisissant ses destinataires, ceux qui ne sont pas préparés à le comprendre et qui risquent de le dénigrer publiquement pour cette raison. C'est donc la critique de l'écriture qui fait en premier lieu valoir cet avantage du discours oral. Par ailleurs, la critique des manuels ne confirme pas l'idée suivie laquelle il convient de compenser l'accessibilité aux livres qui est égale pour tous par la rétention de ce qu'il y a de plus précieux dans les discours. Bien au contraire, Socrate exige de la bonne écriture qu'elle traduise le savoir de l'auteur. En joignant la critique de l'écriture à la critique des manuels, le *Phèdre* ne donne pas de leçon aux auteurs, mais – ce qui est bien plus intéressant – il les place devant le dilemme suivant. Ou bien ils écrivent comme des gens incompetents – Thrasymaque par exemple (266 c 2-5; 267 c 7 – d 3) – et ils acquièrent un grand renom auprès des profanes (266 c 5), mais une mauvaise réputation auprès des connaisseurs tel Socrate. Ou bien ils écrivent selon les règles de l'art – ce qui leur confère l'estime des connaisseurs, mais les expose aux malentendus et aux invectives du grand public. De ce dilemme, ils pourraient tirer la conséquence de

IV. COMMUNICATION ÉCRITE OU ORALE DE LA PHILOSOPHIE

renoncer à l'écriture. Mais cela voudrait dire qu'ils prennent la même décision que pourrait inspirer la peur à Lysias. Alors, les explications de Socrate sur l'art de l'écriture auraient le même effet pratique que le mépris que certains manifestent pour l'écriture. Cette considération qui va au-delà des textes rend tout de même plausible le fait que Socrate propose une autre solution.

d) *La diffusion restreinte, le remède que propose Socrate*

A la différence de la démarche que l'interprétation ésotériste prête à Platon, Socrate ne préconise pas, pour parer à l'insuffisance de l'écrit sur le plan de la communication, la rétention de savoir, mais la limitation du cercle des lecteurs; au lieu d'une intervention au niveau thématique, il favorise un nouveau mode de communiquer l'écrit (276 d 2-4 = T 24). Il faut préciser tout de suite que Socrate n'établit pas de lien explicite entre le constat que l'écrit ne saurait choisir son destinataire et la proposition qui revient à ce que l'auteur choisit les lecteurs. Mais comment peut-on éviter de faire le lien, d'autant que ce que j'appelle 'proposition' fait partie des conséquences pratiques – à commencer par l'analogie avec l'agriculteur – que Socrate tire de la description de l'écrit sur papyrus et de l'écrit dans l'âme?

Après avoir conclu au caractère ludique de l'écriture, Socrate explique son objectif en disant que les écrits serviront de moyen de remémoration aux auteurs et à ceux qui «suivent la même piste» qu'eux-mêmes (276 d 2-4 = T 24). Cela signifie que l'auteur évite la publication qui rend son écrit accessible à tous et que, dans un premier temps, il se considère lui-même comme un futur lecteur, pour remettre ensuite son livre à ceux qu'il pourra également aider à se rappeler un savoir déjà acquis, qu'ils soient ses élèves ou ses interlocuteurs.¹ Evidemment, ce mode de diffusion restreinte procure à l'auteur ce que la critique des manuels laisse entrevoir comme avantage, à savoir la reconnaissance des hommes compétents, sans qu'il doive subir l'inconvénient de la calomnie que fait remarquer la critique de l'écriture. Compte tenu du fait que la proposition de Socrate se présente ainsi comme le fruit des deux critiques qui précèdent, l'exégète n'est pas fondé,

¹ D'après W.J. Verdenius (113), sont visés tous ceux qui se consacrent à la philosophie sur le mode socratique ou qui veulent s'y consacrer. Mais comment les écrits leur pourraient-ils rappeler ce qu'ils ont compris autrefois? Puisque la fonction mnémonique de l'écrit implique le critère des lecteurs potentiels, je limite leur cercle davantage que Verdenius.

me semble-t-il, à inventer de son propre chef d'autres mesures de précaution comme la rétention de savoir.²

On pourrait pourtant répliquer que même l'auteur qui cherche à restreindre la diffusion de ses livres suivant la suggestion de Socrate ne saurait éviter avec certitude que quelques exemplaires passent entre les mains de lecteurs mal préparés auxquels il ne faut pas livrer le cœur de la réflexion philosophique. Quant au texte du *Phèdre*, il n'évoque pas ce problème, mais il contient un élément susceptible de compenser d'éventuels préjudices que pourraient provoquer des lectures incompetentes. Je veux parler de la faculté que l'élève a reçue avec l'enseignement oral et qui consiste à savoir défendre ses connaissances et son maître (276 e 7 – 277 a 1 en T 10, cf. plus loin, IV 3 c). Or, si un philosophe s'engage principalement dans l'enseignement oral, il est très vraisemblable qu'un certain nombre de ses élèves prendront sa défense le cas échéant. Il ne doit donc pas craindre que quelques lecteurs incompetents puissent l'exposer à des calomnies qui resteraient sans réfutation. Qui plus est, on peut se demander si les élèves pourraient un jour arriver à exercer leur faculté de défense, si les discours philosophiques n'étaient lus que dans le cercle restreint des dialecticiens.

2. À PROPOS DE LA FONCTION PROTREPTIQUE DES ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Les tenants de l'exégèse ésotériste n'affirment plus comme autrefois que Platon n'attribuait à ses dialogues écrits qu'une fonction protreptique. Mais ils ne cessent de décrire l'œuvre écrite de Platon comme quelque chose de préliminaire qui renvoie essentiellement à son achèvement tel qu'il se trouve réalisé dans la doctrine enseignée oralement. Et puisqu'ils invoquent, pour cette thèse, la fin du *Phèdre*, il peut être intéressant de revenir sur un argument de K. Gaiser qui croyait trouver, dans le passage 277

² Cf. FERBER, 23; CAMBIANO, 103. La raison des exégètes ésotéristes réside, bien sûr, dans le lien qu'ils établissent entre la critique de l'écriture et l'activité littéraire de Platon. Apparemment Platon n'a pas respecté la suggestion de son Socrate, mais a diffusé ses écrits publiquement. Est-ce que cela peut amener l'interprète du *Phèdre* à prêter au texte un propos, celui de la restriction thématique, qui ne s'y trouve pas exprimé? Que les écrits rédigés comme une sorte de jouets dès qu'une science est achevée reflètent l'ensemble des connaissances de cette science, c'est aussi l'avis d'un lecteur antique du *Phèdre*, un lecteur assez familier d'ailleurs avec la question de la rétention ou de la publication du savoir philosophique: v. PLOTIN, *Enn.* III 8 [30], 5, 6-9; cf. PORPHYRE, *Vita Plot.* 3, 24-38; 4, 9-14. Cf. D. ROLOFF, *Plotin. Die Großschrift III 8 – V 8 – V 5 – II 9*, Berlin, 1970, 11.

IV. COMMUNICATION ÉCRITE OU ORALE DE LA PHILOSOPHIE

d-e, une allusion au caractère protreptique des dialogues (1959, 15; 1984, 91; cf. Krämer, 1959, 462). Je traduis les lignes décisives de 277e et les suivantes.

- T 26 277 e 5 Socrate: Celui, en revanche, qui est d'avis (1) que, dans le discours écrit, quel qu'en soit le sujet, il y a nécessairement une grande part de jeu et (2) que jamais aucun discours, qu'il soit en vers ou en prose, méritant beaucoup d'application n'a encore été écrit ou prononcé ainsi que les discours récités par les rhapsodes ont été prononcés – sans examen du détail et sans transmission de savoir – en vue de la persuasion, mais
 278 a (3) qu'en fait les meilleurs d'entre eux sont finalement, pour les gens compétents, <un moyen> de se souvenir; (4) que, en revanche, uniquement dans les <discours> qui sont enseignés et prononcés en vue de la compréhension et qui sont réellement écrits dans l'âme à propos des choses justes, admirables et bonnes, existe ce qui est clair, parfait et digne d'application; [...]. (277 e 5 – 278 a 5)

La partie (2) du passage sert de base à l'interprétation ésotériste qui part sans doute de la supposition incontestable selon laquelle les discours philosophiques sont inclus dans l'expression «aucun discours, qu'il soit en vers ou en prose». D'après K. Gaiser, Socrate ne se borne pas à l'affirmation négative suivant laquelle aucun discours écrit ne mérite d'application. En plus, il caractériserait tout écrit par sa fonction persuasive. Il n'a pas échappé à K. Gaiser que, d'après le texte, la persuasion (*πειθώ*) est l'objectif que le rhapsode poursuit avec sa récitation, donc avec un discours prononcé oralement. Mais l'interprète arrive à établir un lien avec l'écrit en faisant remarquer que le rhapsode s'appuie sur un discours écrit (1959, 15 - uniquement). Il en conclut que toute sorte de littérature, y compris les ouvrages philosophiques, vise à persuader, non à instruire le lecteur, en exerçant une influence sur les niveaux de l'âme qui sont sensibles aux images. Cela dit, si le philosophe écrit, c'est pour persuader, par des images, les lecteurs qu'ils doivent se consacrer à la philosophie.

Malheureusement le fait dont l'exégète se réclame, à savoir le lien de la récitation rhapsodique avec un texte écrit, n'est pas évoqué dans le passage en question. De plus, K. Gaiser omet de préciser comment il lit ce passage. Et surtout il n'explique pas pourquoi l'appel à la récitation du rhapsode vaut pour l'ensemble des écrits et non seulement dans le cas de ceux qui font l'objet de la récitation des rhapsodes. Mais il est hors de question qu'il adopte cette interprétation qui lui permet de prêter le but du rhapsode, la persuasion, à tous les écrivains. A cette lecture je préfère l'autre selon la-

quelle Socrate invoque la récitation pour discerner certains discours oraux uniquement; en voici mes raisons.³

(a) La chose est indiquée sur le plan textuel par le fait que précisément le verbe «a [...] été [...] prononcé» (λεχθῆναι, 277 e 8) qui précède immédiatement la comparaison («ainsi que») et qui porte sur «aucun discours» est littéralement repris par le verbe «ont été prononcés» (ἐλέχθησαν, 277 e 9) qui se rattache au sujet «des discours récités». La comparaison avec la récitation sert donc à marquer une certaine manière de prononcer le discours – et non son écriture en général.

(b) Pour en venir au sens que prend la partie (2) dans son contexte, je voudrais d'abord compléter ce que j'ai traduit: Socrate se ralliera plus loin aux jugements de celui qu'il présente à Phèdre comme une sorte de porte-parole (278 b 2-4). Evidemment, il s'agit de résumer la critique de l'écriture, de mettre en regard les discours oraux et écrits. Sous l'angle de leur fonction pour le savoir, c'est de manière différente que les deux classes de discours se divisent en sous-classes. Quant aux écrits, ils se valent tous en présentant un caractère largement ludique (partie 1) – ce qui s'explique par le fait que Socrate, pour évaluer les discours, applique comme premier critère la capacité de transmettre un nouveau savoir. Si tous les écrits font défaut face à ce critère, ils se divisent tout de même en ceux qui rappellent du savoir (3) et les écrits traditionnels. Les discours oraux, en revanche, se divisent par rapport au critère même de la transmission de savoir: les discours dialectiques le satisfont, comme le dit la partie (4), les traditionnels comme celui de Lysias ne le satisfont pas. Voilà ce que le texte explique dans la partie (2): ne méritent beaucoup d'application ni les écrits en général ni ceux des discours oraux qui sont prononcés sur le mode des récitations, c'est-à-dire en visant à la seule persuasion, donc sans examen du détail ni effet d'instruction.

(c) A titre de contre-épreuve, je fais l'hypothèse suivant laquelle le renvoi aux récitations sert non seulement à discerner les discours oraux traditionnels, mais aussi à caractériser tous les écrits – ce qui est syntaxiquement possible en rattachant la subordonnée de comparaison «ainsi que [...] persuasion» (ὥς... ἐλέχθησαν, 277 e 8-9) aux deux verbes «n'a été écrit ou prononcé» (γραφήναι οὐδὲ λεχθῆναι, 277 e 8). Cette lecture présente deux inconvénients. Le premier réside dans le fait que l'exemple de la récitation aurait deux fonctions opposées à un certain égard: il représenterait l'ensemble des écrits y compris les livres philosophiques et il distinguerait,

³ Cf. SZLEZÁK 1985, 16-18 = 1988, 64-66, et la traduction de Rowe.

des discours oraux dialectiques (4), tous les autres discours oraux; cette opposition serait carrément dissimulée par la juxtaposition des participes «écrit ou prononcé». Le second inconvénient concerne l'objectif de l'écriture, point essentiel pour l'interprétation ésotériste. En effet, si tous les écrits avaient le même objectif que les récitations, aussi les meilleurs d'entre eux, les ouvrages philosophiques, ne viseraient qu'à la persuasion. Mais dans la partie (3) Socrate va tout de suite dire qu'ils servent à autre chose, à la remémoration de ce que quelques-uns savent déjà. Cela ne semble pas poser problème à K. Gaiser qui soutient que les fonctions protreptique et mnémonique peuvent se concilier (1959, 15; 1984, 94). Il avance pourtant cette thèse sans tenir compte du fait que Socrate introduit la partie (3) par le mot 'ἀλλά' (mais, 278 a 1), en opposant donc son propos sur la fonction mnémonique des écrits philosophiques à sa thèse (en 2) concernant le peu de valeur de tous les écrits.⁴

Par conséquent, il est très probable que l'exemple de la récitation doive distinguer les discours oraux traditionnels de l'enseignement dialectique (4) et non représenter la spécificité de tout écrit par rapport à l'enseignement dialectique. Si tel est le cas, on n'est fondé ni à supposer que les écrits du dialecticien, comme tout écrit, visent à la persuasion ni à prêter à Platon l'intention de faire allusion, dans le passage examiné, au caractère prétendument protreptique de ses écrits publiés.

3. L'ASPECT INTERSUBJECTIF DE L'ENSEIGNEMENT

a) *La défense du discours et l'autorité du maître*

La façon dont Socrate décrit la tâche des auteurs traditionnels qui voudraient se montrer plus estimables que leurs ouvrages critiqués joue un rôle crucial dans la conception de la philosophie que Th. A. Szlezák attribue à Platon. Le point de départ de cette démarche consiste, bien sûr, à considérer que, dans le passage-clé (278 b 8 – e 4), il est question du rapport entre les écrits des philosophes – ceux de Platon notamment – et leur enseigne-

⁴ Pour justifier sa thèse suivant laquelle les fonctions protreptique et mnémonique peuvent se concilier dans l'écrit philosophique, K. Gaiser se reporte sur les dialogues de Platon qui seraient au fond visés. C'est qu'il détache progressivement leur lecture de l'enseignement préalable qu'exige, pour les écrits les meilleurs, la critique de l'écriture du *Pbár*. (GAISER 1984, 93-94). Il en vient à prêter aux dialogues – même s'il s'exprime au conditionnel – la fonction de rappeler au lecteur *tout* le savoir qu'il possède, suivant la théorie de la réminiscence, sous la forme de l'oubli. C'est peut-être l'idée que Platon avait de son œuvre. Mais cela contredit ce que, dans la critique de l'écriture, Socrate explique à propos de la priorité cognitive et temporelle de l'oral.

ment oral. Ce rapport serait caractérisé ici – et ici seulement – par la réunion de deux termes fondamentaux: à la différence d'auteurs comme Lysias, le philosophe sait «venir en aide» (βοηθεῖν, 278 c 6) à ses écrits, quand ils sont mis en cause, en ayant recours à «des choses de plus grande valeur» (1985, 18-20 = 1988, 66-68). De ce procédé, Th. A. Szlezák fait l'élément structurant par excellence du discours platonicien, (1) en comprenant que «de plus grande valeur» signifie: plus fondamental et (2) en voyant dans le fait de «venir en aide» la fonction typique des interventions principales de Socrate dans les dialogues; en dépassant donc largement le rapport de l'oral et de l'écrit, le fait de venir en aide serait le trait fondamental de la dialectique (*ibid.*, 20-22, 38, 40 = 68-71, 88, 91). Par conséquent, le discours dialectique consisterait à remonter, étape par étape, à des fondements toujours plus importants pour aboutir à la connaissance des premiers principes (*ibid.*, 42, 46 = 93, 98).

Cette interprétation revient à instaurer, sur le plan thématique, une hiérarchie détaillée des arguments, des sujets et des dialogues (par ex., *ibid.*, 43-46 = 94-98). A cette hiérarchie correspond non seulement celle des interlocuteurs de Socrate – où Phèdre occupe une place assez modeste – mais aussi l'idée que les relations entre l'enseignant et l'élève sont toujours de caractère strictement hiérarchique. C'est que l'enseignant, parce qu'il a parcouru toutes les étapes de la justification dialectique jusqu'aux principes, guiderait l'élève moins avancé qui, pour apprendre, se soumettrait complètement au langage, à la pensée et aux avis (*sic*) du dialecticien. Ce serait uniquement en s'approchant de l'objectif lointain, l'assimilation à dieu, que l'élève deviendrait lui-même libre et créateur (1988a, 109).

Ce cas limite à part, on peut résumer la thèse de Th. A. Szlezák dans les deux phrases suivantes.

(1) Venir en aide à un discours signifie le justifier par un savoir plus fondamental.

(2) Par rapport à l'élève, le maître se distingue en disposant du savoir chaque fois plus fondamental.

b) *Sur le rapport entre l'orateur et son discours*

Si on essaie de vérifier cette vue d'ensemble des dialogues en relisant la fin du *Phèdre*, on trouve des raisons non seulement pour douter de son point de départ, à savoir l'idée que le philosophe justifie ses écrits par des propos de plus grande valeur, prononcés oralement. Le texte résiste aussi à la thèse selon laquelle les relations du maître et de l'élève sont mar-

quées par leur supériorité et leur infériorité respective, tant que l'élève n'est pas sur le point de passer à la connaissance la plus profonde. En effet, comme je l'ai observé plus haut (III 2 b), du discours écrit sur papyrus, le discours transmis oralement à une âme se distingue précisément par le fait de comporter du savoir et d'être en mesure de se défendre (276 a 5-9 en T 4). Qui plus est, Socrate tire plus loin la conséquence que les discours de l'élève instruit savent venir en aide aussi au maître (276 e 7 – 277 a 1 en T 10); ils sont donc non seulement les rejetons du discours de ce dernier, mais aussi ses frères.

- T 27 278 a 5 <Socrate:> et qu'il doit être dit, des discours de cette nature, qu'ils sont comme ses fils légitimes: d'abord le <discours> qui est en lui-même – à condition qu'il le trouve étant en <lui> –, ensuite les <discours> qui, éventuellement, ont poussé, comme il faut, dans d'autres âmes d'autres <hommes>, étant, de celui-là, les rejetons et les frères à la fois [...]. (278 a 5 – b 2; cf. 276 e 7 – 277 a 2 en T 10)⁵

Ce texte qui enchaîne sur T 26 expose la dernière des estimations auxquelles Socrate va souscrire; il est donc sur le point de terminer le premier résumé des critiques de la rhétorique et de l'écriture. Il s'agit de préciser le rapport entre les discours oraux instructifs («les discours de cette nature») et le dialecticien qui revêt le rôle de l'enseignant. Socrate aborde cette question non par des moyens conceptuels mais par la métaphore de la paternité qu'il a déjà employée à plusieurs reprises; en dernier, il a nommé l'écrivain 'père' de son livre (275 e 4 en T 25; cf. 257 b 3, 261 a 3-4). Il a l'air de procéder, à propos de cette métaphore, d'une façon analogue à celle dont il traite l'écriture et l'écrit: il reprend un élément de l'attitude courante à l'égard des discours, pour placer cet élément dans un nouveau contexte qui lui confère un autre sens.

Si l'on se demande ce que Socrate veut signaler en considérant les auteurs en général comme les pères de leurs écrits, il paraît probable qu'il vise le fait que les écrivains se sentent personnellement concernés – comme s'il s'agissait de leurs fils – par l'accueil public réservé à leurs ouvrages. C'est ainsi que, d'une part, Phèdre exalte Lysias pour son discours (234 e 1-3) et que, d'autre part, les écrivains sont amenés à défendre leur livres, s'ils subissent des calomnies (275 e 3-5). Comme l'auteur

⁵ Ces passages sont loin d'avoir échappé à Th. A. Szlezák (1985, 13, 15, 37, 81 = 1988, 60, 63, 87, 137), mais il ne les invoque pas, quand il se prononce sur les relations de l'enseignant et de l'élève.

a créé le discours (242 b 1-2), la réputation de ce dernier se répercute sur le premier.

Pour expliquer ce qu'est le discours instructif par rapport à l'enseignant, Socrate répète ce qu'il a déjà laissé entendre, à savoir qu'il est véritablement ce que l'écrit est censé être: le fils en quelque sorte de l'orateur. Pour exprimer la différence entre l'authentique et l'apparent, Socrate se sert chaque fois de la métaphore de la progéniture légitime qui représente le discours instructif – une façon de faire comprendre que l'écrit, issu de la liaison avec le papyrus, n'est pas à la hauteur de ce que l'homme veut et peut produire (276 a 1-2 en T 4; 278 a 6). Pour y parvenir, il faut d'abord se préparer par une longue et difficile formation qui laisse apparaître l'écriture comme un raccourci commode (272 b 5 – c 3, 274 a 2-4), pour engendrer ensuite, avec une âme qui est faite pour cela, des discours accompagnés de savoir.

Cependant, tout en résumant cette conception en T 27, Socrate y met une nuance très importante. Après avoir présenté tous les discours instructifs, dans un premier temps (278 a 5-6), comme les fils légitimes du rhéteur dialecticien, il précise ensuite (278 a 7 – b 2) que, parmi ces discours instructifs, certains sont les rejetons du discours de l'enseignant: ceux qui naissent dans les âmes des auditeurs (T 27, cf. 276 e 7 – 277 a 2 en T 10). Malgré ce que l'on pourrait penser, cela ne revient pas à dire que l'enseignant produit d'abord son propre discours et ensuite, par l'intermédiaire de celui-ci, les discours des autres. Car, bien que Socrate invoque le discours de l'enseignant en le subsumant sous la notion des discours qui sont les fils de ce dernier (πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ), il poursuit en précisant que l'enseignant *trouve* son discours tel qu'il est en lui (ἐὰν εὖρεθεὶς ἐνῆ).⁶ Or, s'il

⁶ 278 a 5-7. Quant à la syntaxe, il convient d'inverser les fonctions du participe et du verbe (εὖρεθεὶς ἐνῆ). Un problème sémantique crucial pour l'interprétation est de savoir s'il faut traduire εὖρεσκαι par 'trouver' ou par 'inventer' (L. Brisson), comme c'est le cas en 236 a 4-6. En effet, si le discours est inventé, il est d'une certaine manière la création de l'orateur. Dans cette hypothèse, le discours n'est 'dans' l'enseignant que grâce à son invention, alors que, dans l'autre hypothèse, il y est de toute façon, mais peut être découvert ou non. Il s'ensuit que, dans les deux hypothèses, la protase (ἐὰν εὖρεθεὶς ἐνῆ) prend un sens différent ce qui permet d'évaluer les hypothèses. Si, en effet, le discours était le fruit de l'invention, la protase poserait la condition non seulement du fait d'avoir des fils légitimes, mais aussi du fait déjà affirmé (τὸν ἐν αὐτῷ) que le discours est dans l'enseignant: «[...] d'abord le < discours > qui est en lui-même, si tant est qu'il soit en lui du fait d'être inventé». Le contexte n'incline pourtant pas à cette lecture, parce que Platon enchaîne avec une protase qui a un sens analogue, mais est formulée différemment: «[...] ἐπειτα εἴ τις [...] ἐνέψυσαν» (278 a 7 – b 2). Ici il est parfaitement clair que le fait même de 'pousser' dans d'autres âmes n'est qu'une éventualité. Par effet en retour, on aurait du mal à prêter ce sens à la première formule tant différente. Il me paraît plus plausible de comprendre que l'enseignant a, comme fils légitime, d'abord le discours qui est de toute façon en lui (τὸν ἐν αὐτῷ), pourvu qu'il soit non seulement

le trouve, il ne l'engendre pas, et s'il n'engendre pas le discours dont les discours transmis par son enseignement sont les 'rejetons', il n'est ni le père ni le grand-père des discours de l'élève; ces derniers ont pour seul 'père' le discours de l'enseignant qui est un même temps leur 'frère'.

Pourtant, en parlant de frères, Socrate ne réinstalle-t-il pas l'enseignant dans le rôle du père? J'essaie de sauvegarder mon interprétation par l'argument suivant. Mon point de départ est l'hypothèse selon laquelle la trouvaille du discours est le fruit de la recherche dialectique et repose donc sur deux éléments: l'activité du chercheur et le fait qu'il existe quelque chose de caché qu'il peut trouver; voilà ce que la théorie de la réminiscence veut dire (249 b 8 – c 4, cf. plus haut, III 4 c 1). Par conséquent, après avoir mis l'accent d'abord sur le fait que l'enseignant trouve en lui-même son discours – ne l'engendre donc pas –, Socrate peut ensuite, pour signaler autre chose encore, reconnaître implicitement la double activité du maître, celle de la recherche et celle de la communication; sans les deux, il n'y aurait pas de discours oraux dialectiques. L'autre chose qu'il veut exprimer est évidemment l'égalité de rang qui, à côté de la dépendance, caractérise le rapport entre le discours de l'enseignant et celui des élèves. En s'en tenant donc, pour la formule appropriée à cette fin, au registre des relations familiales, Socrate appelle les deux sortes de discours 'frères', quitte à valoriser implicitement le rôle de l'enseignant qui peut en fait prétendre que ses activités sont des conditions nécessaires des discours.⁷

c) *Le discours appartient et au maître et à l'élève*

Jusqu'ici l'examen de T 27 montre que Socrate (1) modifie le rapport entre l'orateur et son discours et (2) qu'il met sur un pied d'égalité les discours du maître et de l'élève. Un troisième point saute aux yeux. En évoquant le discours que l'enseignant a trouvé en lui-même, Socrate admet qu'il existe un accès au savoir qui ne passe pas par l'enseignement – ce qui contribue à réduire encore l'importance des maîtres. Tout cela met

en lui-même, mais qu'il soit aussi découvert (*ὅταν εὐρεθῆις ἐνῆι*). En distinguant le fait sûr d'être dans l'enseignant et le fait éventuel de l'être sur un certain mode (*εὐρεθῆις*), cette lecture ne permet guère de traduire *εὐρίσκων* par 'inventer', mais seulement par 'découvrir' ou 'trouver'. Contra: F. De Luise qui traduit *εὐρεθῆις* par 'trouvé', mais ne traduit pas *τὸν ἐν αὐτῷ*.

⁷ Dans le contexte d'une interprétation allant dans le même sens, F. Trabattoni (70) soutient que la métaphore 'les frères' doit exprimer l'indépendance des discours des élèves par rapport à l'enseignement; ce serait une façon de signaler que ces discours naissent dans les âmes des élèves. Pourtant, pour être les frères des discours du maître, ne faut-il pas qu'ils aient le même père que ces discours?

en cause l'idée que Th. A. Szlezák s'est faite du rapport entre maître et élève.

(1) La supériorité du discours raisonné en tant que tel.

Chr. Gill a déjà objecté à Th. A. Szlezák que, en prêtant le rôle prépondérant au maître, il ne tient pas compte du fait que le dialogue instructif s'articule autour du discours raisonné (*λόγος*) auquel participent l'enseignant et l'élève de façon égale.⁸ Mon argument doit confirmer cette objection en faisant remarquer que Socrate modifie considérablement la notion du rapport entre l'orateur et son discours. En effet, l'attitude courante consiste à traiter le discours comme l'œuvre de l'orateur ou de l'écrivain, donc à faire porter à son créateur la gloire ou la honte que le discours semble mériter. Inversement, la même idée du rapport entre orateur et discours permet de substituer, à l'examen critique d'un discours, la connaissance de l'orateur, pour conclure à la qualité du discours (275 b 6 – c 3). Socrate rejette la dernière de ces conséquences en général et la première au cas où il risque de faire son propre éloge à travers l'évaluation de son discours (263 d 5-7). A propos des discours dialectiques il va plus loin en contestant la prémisse commune, l'idée suivant laquelle l'orateur crée son discours. Si, au contraire, il est dit le trouver en lui-même, cela ne concerne pas le détail des formules qu'il prononcera, mais l'essentiel du raisonnement, notamment les définitions.

Par rapport à cette démarche de Socrate, l'idée d'une relation hiérarchique entre maître et élève (Th. A. Szlezák) représente un retour en arrière. Car elle présuppose que le discours de l'élève a pour origine la personne du maître, alors que cette origine, c'est le discours du maître, si l'on s'en tient à la précision que donne Socrate. A supposer qu'il doive y avoir soumission pour qu'il y ait enseignement, cette soumission ne saurait se rapporter au langage, à la pensée et aux avis d'un guide individuel, mais au discours raisonné qui n'est pas l'apanage de l'enseignant. C'est justement de ce point de vue que Phèdre est mieux partagé en se ralliant à Socrate qu'en restant parmi les admirateurs de Lysias dont il faut apprendre les discours par cœur (soumission au langage!). Car, comme les points suivants doivent le montrer, ce ralliement rend l'élève indépendant, maître de lui-même en matière de discours. Dans la mesure où il se comprend lui-même

⁸ 164 avec la n. 29. W.-J. Verdenius (112) a rassemblé un certain nombre de passages de différents dialogues, qui expriment la même idée.

me par l'intermédiaire de son discours, il est non pas subordonné au maître mais de rang égal, son 'frère'.

(2) Le rôle de l'élève valorisé.

Cette égalité se manifeste, entre autres, dans la capacité de se défendre contre des attaques, et dans celle de défendre même son maître (276 e 7 – 277 e 1 en T 10). Puisqu'il n'est pas dit, dans ce contexte, que l'élève, pour acquérir cette capacité, doit parcourir tout le savoir y compris les premiers principes, je considère qu'est sans fondement dans le *Phèdre* la thèse de Th. A. Szlezák (1/2, v. plus haut, IV 3 a) suivant laquelle le maître, grâce à son savoir compréhensif, a le monopole de la défense avant que l'élève n'accède à la même perfection. A ce propos il convient de rappeler ce que plusieurs interprètes ont souligné, à savoir le fait que Socrate n'attribue pas à l'orateur compétent un savoir englobant, mais des savoirs au pluriel (276 c 3 en T 11).⁹ Le texte est donc loin d'évoquer l'idée – fondamentale pour la hiérarchisation tous azimuts que soutient Th. A. Szlezák – d'un système du savoir où chaque élément ne s'expliquerait qu'en remontant aux principes de l'ensemble. Par conséquent, une fois acquis un certain savoir particulier, l'élève peut défendre les discours qui concernent le sujet, qu'ils soient les siens ou ceux de l'enseignant.

Il y a cependant un élément d'égalité aussi dans le processus de l'enseignement même, à savoir les questions de l'élève (cf. plus haut, III 2). Dans son schéma du dialogue platonicien, Th. A. Szlezák n'en tient pas compte, mais décrit comme attaque le type des interventions importantes auxquelles se livrent les interlocuteurs de Socrate (1985, 37-38. 41 = 1988, 87-88. 92; 1989, 343); ce seraient les attaques qui amènent ce dernier à venir en aide à son propos en le justifiant par des raisons supérieures. C'est ainsi que l'exégète incorpore l'action des interlocuteurs dans son concept systématique de la philosophie platonicienne. Je n'entre pas dans un débat sur les dialogues en général, bien sûr, mais j'insiste sur le fait que, du point de

⁹ On peut se demander si ce fractionnement du savoir est compatible avec la thèse suivant laquelle, pour connaître, comme il le lui faut, la nature de l'âme, l'orateur doit connaître la nature de l'ensemble (270 c 1-2). La réponse dépend, bien sûr, de ce qu'il faut entendre par 'ensemble'. Or, même si on ne suit pas l'interprétation de Hackforth, De Vries et Rowe qui comprennent qu'est visé l'ensemble de l'âme, on ne supposera guère que Socrate fasse allusion à un savoir comprenant tous les sujets philosophiques. Il est plus probable qu'il pense à une conception de la réalité telle qu'il vient de l'esquisser, sous forme mythique, dans sa palinodie (cf. BRISSON 1989, 228, n. 396). Même devenue savoir – ce qui n'est pas acquis –, une telle conception resterait particulière, ne portant pas, par exemple, sur le domaine politique.

vue de celui qui veut comprendre et apprendre, la possibilité de poser des questions est ce qui distingue le dialogue avec l'enseignant de la lecture de ses livres. En observant cela dans le *Phèdre*, Socrate accorde à l'élève le droit d'influer sur le déroulement du dialogue au même titre que le maître; voilà ce que j'entends par «élément d'égalité». Et quant à l'affinité éventuelle du dialogue avec la structure prétendument systématique de la 'doctrine', tout ce qu'on peut dire des questions, c'est que l'orateur compétent ne saurait les anticiper, pas plus que ses réponses, même s'il essaie de répondre toujours sur la base de son savoir.

(3) S'instruire soi-même.

En faisant remarquer que l'enseignant a trouvé son discours en lui-même, qu'il ne l'a donc pas appris d'un autre maître, Socrate relativise manifestement l'importance qu'a pour l'acquisition du savoir l'instruction dispensée par quelqu'un d'autre. Car il admet que, en principe, certaines âmes, à tout le moins, peuvent s'instruire elles-mêmes et que cette «auto-instruction» est une prémisse pour l'enseignement intersubjectif. Le lecteur peut en conclure que, si le *Phèdre* met au centre de la réflexion la transmission du savoir, ce n'est pas dans une optique objectiviste – comme si la communication était vraiment la source essentielle de la connaissance –, mais parce que ce dialogue part de la question de savoir comment peut se pratiquer une rhétorique raisonnée.

Les rôles du maître et de l'élève risquent également de s'en trouver relativisés. Pourquoi, en effet, l'élève n'aurait-il pas en lui, caché mais susceptible d'être découvert, le même discours raisonné que celui que le maître lui apprend? Etant donné que l'élève doit être une âme qui se prête à être instruite, on peut se demander si elle ne se distingue de l'âme qui enseigne que par le fait de n'avoir pas encore cherché le discours caché. Si tel était le cas, l'enseignement ne ferait que remplacer cette recherche que l'élève pourrait en principe aussi entreprendre tout seul. Par conséquent, le fait que l'un est l'enseignant et l'autre l'élève et que les discours de l'un sont les rejetons des discours de l'autre serait dû à des circonstances d'ordre secondaire comme, par exemple, la différence d'âge.¹⁰

¹⁰ Comme on le sait, Socrate précise davantage, dans le langage mythique de la palinodie, ce qu'est une âme qui se prête à l'instruction: celle qui a vécu, avant de s'incarner, une vie semblable à celle de l'âme maîtresse, à savoir une vie sous l'influence du même dieu (252 d 6 – e 5). Si cette vie la préparait à chercher le savoir (φιλόσοφος, 252 e 3), elle n'est pas – en principe – plus mal placée, pour le chercher en elle-même, que l'âme de son maître amoureux.

IV. COMMUNICATION ÉCRITE OU ORALE DE LA PHILOSOPHIE

En rapprochant la théorie du *Phèdre* de celle du *Ménon* et du *Théétète*, cette hypothèse explique l'indépendance de l'élève qui lui permet d'aller au-delà du discours qu'il a écouté en le défendant et en répondant à des questions: par l'enseignement, il a été simplement initié à la recherche des vrais discours qui sont en lui. Inutile de dire que cette perspective est incompatible avec l'idée d'une soumission de l'élève sous l'autorité du maître.

V

LES SENS DU PHÈDRE ET LA PORTÉE DE LA PHILOSOPHIE

1. L'INTENTION DE PLATON

Après avoir critiqué dans le détail l'interprétation ésotériste de la fin du *Phèdre*, je ne résiste pas au besoin de repérer un petit nombre de points de vue qui permettent de saisir l'essentiel de la divergence qui sépare l'interprétation ésotériste et celle que je propose. Dans ce but, je reviens sur la question de savoir comment il faut comprendre globalement la seconde partie du *Phèdre* – question que je voudrais aborder sous un autre angle que dans l'introduction (I 3).

K. Gaiser (1984, 97) me semble avoir bien exprimé le propre de l'approche ésotériste en disant que, tout en renvoyant aux dialogues de Platon, la fin du *Phèdre* fait l'ébauche d'une théorie du dialogue littéraire philosophique; en s'en inspirant, on pourrait arriver à comprendre les dialogues de Platon conformément aux intentions de leur auteur (G. Reale a récemment réaffirmé cette approche exégétique, 1998a, 145). K. Gaiser ne dit pas expressément qu'en rédigeant la critique de l'écriture, Platon *voulait* indiquer aux lecteurs les intentions pour lesquelles il écrit les dialogues, dans le but de donner à ses lecteurs la possibilité de les comprendre conformément à ses intentions. Mais cela s'accorde bien avec la pensée de K. Gaiser compte tenu de son double dessein: (1) prendre l'intention de Platon comme fil conducteur de l'exégèse – ce qui devrait donc s'appliquer aussi à l'exégèse de la fin du *Phèdre*; (2) prêter à ce texte une fonction explicative pour tous les dialogues – la fonction que Platon lui-même assignait à la fin du *Phèdre*. Quoi qu'il en soit, la thèse de K. Gaiser contient précisément ces deux éléments: (a) à travers des remarques générales sur le dialogue littéraire philosophique, la fin du *Phèdre* vise les dialogues de Platon; (b) par conséquent, c'est en lisant la fin du *Phèdre* que l'interprète des dialogues apprend les intentions dans lesquelles Platon écrit tous les dialogues.

a) *Etablir le rapport entre la fin du Phèdre et les dialogues*

Pour ce qui est du renvoi aux dialogues de Platon, j'aimerais d'abord noter que le terme intermédiaire de ce rapport, à savoir «le dialogue littéraire philosophique», ne se trouve pas dans le *Phèdre*; il y est toujours question du discours écrit (λόγος γεγραμμένος, τὸ γεγραμμένον, σύγγραμμα). Il faut donc proposer un argument exégétique pour conclure à ce que ces termes, de fait, ne désignent pas n'importe quelle forme d'écrit philosophique, mais des dialogues. Comme, encore une fois, l'interprétation ésotériste ne comporte pas l'argument nécessaire, je suis obligé de l'inventer moi-même. Ce qui ne pose pas problème étant donné que, d'une part, Socrate exige des ouvrages philosophiques qu'ils servent à la remémoration de discours oraux et que, d'autre part, les discours instructifs sont censés se faire sous la forme du dialogue, en donnant lieu aux questions et réponses. On peut en inférer que, selon la critique de l'écriture, les ouvrages du philosophe écrivain doivent retracer fidèlement ses discours oraux et revêtir eux-mêmes, de ce fait, la forme du dialogue. Par conséquent, on est fondé de dire que la critique de l'écriture a pour résultat non seulement de restreindre la valeur des livres sur le plan de la communication, mais aussi de leur imposer la forme dialoguée.

C'est ou bien cet argument ou bien un autre (cf. plus haut, p. 22, n. 6) qui permet de supposer que la critique de l'écriture porte avant tout sur les dialogues de Platon lui-même. Si c'est l'argument que je viens de proposer, il faut bien définir la prémisse qu'on adopte pour établir un lien entre le dialogue, forme de l'écrit philosophique d'après le *Phèdre*, et les dialogues de Platon. En effet, on peut prendre pour acquis ou bien qu'il y a un accord parfait entre la théorie de l'écrit dialogique et les dialogues réellement publiés ou bien que cet accord ne concerne que quelques caractéristiques. La première branche de l'alternative n'est cependant pas réaliste, parce qu'il y a des différences entre la théorie de l'écrit dialogique et les dialogues de Platon. C'est que, suivant la théorie, le dialogue écrit doit retracer un dialogue oral, qui a eu lieu réellement, et doit être diffusé uniquement parmi ceux auxquels il rappelle le dialogue oral, tandis que les dialogues de Platon retracent des entretiens fictifs – ce qui ne manque pas d'incidence sur le contenu des questions et des réponses – et ont été diffusés comme les livres ordinaires. Il faut par conséquent supposer la seconde branche de l'alternative, c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle la théorie du dialogue écrit et les dialogues de Platon ne s'accordent que sur certains points. Mais lesquels? L'interprète devrait répondre à cette question pour préciser lesquelles des intentions qui ont présidé à la rédaction des dialogues se trou-

vent révélées à la fin du *Phèdre*. Puisque je ne sais même pas comment une réponse éventuelle pourrait être justifiée par les textes, je ne poursuis pas cette piste plus loin.

Pour soutenir que la critique de l'écriture vise au premier chef les dialogues de Platon lui-même, il faut donc s'appuyer sur un autre argument. Le seul que j'aie pu repérer dans les études ésotéristes consiste à présumer que Phèdre (!) fait allusion à la *République*, lorsqu'il évoque l'écriture ludique du dialecticien qui «raconte des histoires sur la justice et les autres choses» que vient d'évoquer Socrate (276 e 2-3 en T 12). J'ai déjà critiqué cette thèse plus haut (p. 22, n. 6) en arguant du fait que cette interprétation arrache le terme de «raconter des histoires» (μυθολογεῖν) de ses contextes très différents dans le *Phèdre* et dans la *République* (VI, 501 e 4). Je propose maintenant d'accepter l'argument à titre d'hypothèse pour établir son effet sur l'interprétation des dialogues, conformément à l'idée de K. Gaiser. Provisoirement je prends donc pour acquis que Platon, en faisant allusion à la *République* dans *Phèdre* 276 e 2-3, veut signaler que ses propres dialogues écrits tombent sous le coup de la critique de l'écriture.

b) *L'intention de Platon: un concept qui fait problème*

Si K. Gaiser tient à ce que la théorie du dialogue littéraire philosophique porte sur les dialogues de Platon, c'est pour tirer, de la théorie formulée dans ce texte du *Phèdre*, l'intention de l'auteur des dialogues et pour interpréter les dialogues plus fidèlement, c'est-à-dire conformément à cette intention. D'après l'interprétation ésotériste, l'intention du philosophe écrivain, que livre la fin du *Phèdre*, est d'intéresser le lecteur à la philosophie et de le préparer à l'enseignement oral qui, seul, lui fera connaître les «choses de plus grande valeur» et, par elles, l'achèvement de la doctrine. Par leurs interprétations des autres dialogues, les tenants de l'exégèse ésotériste font la démonstration de ce que cela veut dire que d'interpréter l'œuvre de Platon conformément à l'intention tirée de la fin du *Phèdre*.

Pourtant ce texte, si ma lecture est la bonne, ni n'énonce explicitement ni n'implique que l'intention du philosophe écrivain est celle que l'exégèse ésotériste attribue à Platon. Au contraire, la seule intention que Socrate suppose au dialecticien qui se met à écrire est loin de justifier l'interprétation ésotériste des dialogues. Je veux parler de l'objectif explicitement invoqué qui est de créer pour soi-même et pour d'autres un moyen servant à

la remémoration de discours oraux, donc de dialogues philosophiques réellement tenus. Si on pouvait présumer que cet objectif présidait aussi à la rédaction des dialogues de Platon, on serait obligé de conclure que les dialogues retracent fidèlement les dialogues oraux que Platon menait auparavant ou certains d'entre eux à tout le moins; il n'y aurait pas le moindre argument pour exclure du dialogue écrit des sujets qui ont été traités oralement. A moins que l'on rappelle que les dialogues ont été accessibles non seulement aux élèves de Platon mais aussi à n'importe quel profane. Mais ce cas de figure n'est pas prévu dans la conception que Socrate développe de la pratique du dialecticien. Au contraire, c'est tout au plus implicitement qu'il fait allusion à ce que les écrits dialectiques pourraient être connus en public *contre l'intention de leur auteur*. L'allusion peut se cacher dans l'idée que l'élève, par les discours qu'il a appris, sait défendre le maître contre les attaques des ignorants (276 e 7 – 277 a 1 en T 10; cf. plus haut, IV 1 d). Il n'en reste pas moins que, si *l'intention* prêtée par Socrate au philosophe écrivain était bien celle de Platon, le lecteur trouverait dans les dialogues le reflet de certains des entretiens que Platon a menés avec application à l'Académie.

Le résultat de cette réflexion n'a rien d'étonnant: dès qu'on conteste, à propos du détail du texte, l'interprétation ésotériste de la fin du *Phèdre*, on peut tourner le concept général de K. Gaiser contre l'exégèse ésotériste des autres dialogues. De la même façon, chaque interprète pourrait attribuer l'intention, qu'il trouve prononcée dans le *Phèdre*, comme celle du philosophe écrivain, à l'auteur des dialogues, pour se régler, en faisant l'exégèse de ces derniers, sur l'objectif que leur créateur se serait fixé d'après son propre témoignage. Je préfère cependant ne pas adopter le concept de K. Gaiser pour deux raisons. Non seulement je doute fort que Platon ait mis dans la bouche du novice qu'est Phèdre une allusion à la *République* (v. plus haut, p. 22, n. 6). De plus, je ne suis pas convaincu de deux autres choses: (1) de l'accord entre l'intention du philosophe écrivain tel qu'il est présenté dans le *Phèdre* et l'intention de Platon, auteur du *Phèdre*; (2) de la prémisse de K. Gaiser suivant laquelle l'interprétation d'une œuvre philosophique, en l'occurrence celle de Platon, devrait se laisser guider exclusivement – ou principalement? – par ce que l'interprète tient pour l'intention de l'auteur.

(1) Socrate, porte-parole de l'auteur des dialogues?

Je n'ai pas encore tenu compte du dernier mot de Socrate concernant l'écriture, un mot bref et généralement omis par les interprètes.

Il s'agit aussi du dernier élément dans la description que donne Socrate de l'homme dont il veut devenir le semblable: le dialecticien qui connaît le peu de valeur des écrits (277 e 5 – 278 a 2 en T 26) et qui pratique, conscient de sa valeur éminente, l'instruction orale (278 a 2 – b 2 = T 26-27).

T 28 278 b 2 <Socrate:> [...] tout en disant 'au revoir' aux autres <discours> [...].

«Les autres discours» sont les discours qui viennent d'être invoqués sauf le discours dialectique oral: les discours oraux qui visent à la pure persuasion, les ouvrages traditionnels, les écrits les meilleurs, à savoir les ouvrages dialectiques. Or, le fait de se séparer des discours traditionnels, oraux ou écrits, est une condition nécessaire pour celui qui veut transmettre du savoir. Mais Socrate va jusqu'à affirmer que le dialecticien se sépare aussi de l'écriture qui – il vient de le dire – s'inspire de savoir dialectique (277 b 5-8 en T 23). Voilà le dernier mot sur l'écriture philosophique – étant donné que les écrits qui seront invoqués tout de suite après dans le passage-clé sont, suivant mon interprétation, les ouvrages connus des auteurs traditionnels.

Que le dialecticien doive se séparer de l'écriture, cela peut surprendre le lecteur qui croit avoir compris que les livres philosophiques ont leur fonction légitime dans la vie des dialecticiens. Mais, d'un autre point de vue, Socrate est tout à fait fondé à préconiser l'abandon de l'écriture philosophique. C'est qu'il n'a promis rien moins que le bonheur à celui qui instruit une âme en la rendant capable de proférer des discours porteurs de savoir qui se propageront sans interruption dans le temps qui vient (276 e 4 – 277 a 4 = T 10). Et si les dialogues philosophiques réels suffisent à rendre heureux, il n'y a aucune raison de se consacrer à une autre occupation, que ce soit avec application ou de façon ludique. Dans la perspective du bonheur – qui n'est d'ailleurs rien d'autre que la satisfaction du désir amoureux – l'écriture philosophique n'a donc pas de place.

Quel est alors le 'message' que Platon veut faire passer en écrivant la fin du *Phèdre*? Comment peut-on soutenir avec K. Gaiser que, tout en visant l'œuvre de Platon lui-même, elle contient certains éléments d'une théorie du dialogue écrit, si ce dialogue-là se trouve finalement banni de la vie du philosophe? Il faut répondre, me semble-t-il, que Platon évite justement de faire passer un message que le lecteur pourrait appliquer aux autres dialogues. Et cela dans la mesure où il fait esquisser une théorie du dialogue écrit à quelqu'un qui finit par déconseiller raisonnablement l'écriture phi-

losophique. A quel propos le lecteur serait-il censé s'en tenir? A aucun – laquelle réponse veut dire que la question est mal posée face à ce qui se passe dans la fin du *Phèdre*. C'est que Platon met une critique de l'écriture dans la bouche de Socrate qui, nonobstant son autorité de penseur, n'a jamais écrit une ligne et qui termine son développement, comme cela peut paraître naturel, par le rejet de l'écriture. Quelle pourrait être l'intention de l'auteur, Platon, si ce n'est celle de lancer au lecteur le défi d'examiner les arguments de ce Socrate?

Pour permettre à la critique de l'écriture de garder une fonction d'orientation, on pourrait comprendre le message de Socrate en ce sens qu'il est raisonnable d'abandonner l'écriture, mais que ceux qui ne peuvent pas s'y résoudre font bien de tenir compte des limites de l'écriture, que révèle sa critique, principalement de son incapacité de transmettre du savoir. Cela peut bien être la position de Socrate, mais ce n'est pas forcément la conviction de Platon. Comment, en effet, cela se ferait-il que le fait d'écrire tant de dialogues ne change rien à l'appréciation de l'écriture par rapport au jugement de celui qui n'a jamais écrit et qui défend le rejet de l'écriture? Et pour ce qui est de la critique de l'écriture, n'apparaît-elle pas sous un jour un peu différent, dès qu'il s'avère que celui qui la propose à son interlocuteur préfère en fin de compte ne pas écrire du tout? Plus concrètement, on peut se demander si l'idée selon laquelle l'écriture philosophique n'est rien qu'un jeu ne découle pas de la même analyse qui débouche sur le rejet complet de l'écriture. En effet, si l'enseignement oral suffit pour faire le bonheur du dialecticien (277 a 3-4 en T 10), ce dernier ne saurait justifier une autre activité philosophique, et le terme de jeu ne fait que désigner ce que la raison pratique ne saurait justifier, ce que l'on fait par plaisir sans être à même d'en rendre raison. Par conséquent, celui qui veut vivre en ne se laissant guider que par la raison ne saurait finalement accepter les jeux, fussent-ils dialectiques. Au lecteur attentif qui s'en rend compte, il n'échappera pas non plus que l'écriture se trouve qualifiée de jeu uniquement en vertu de la comparaison rhétorique avec le semis dans les jardins d'Adonis (276 b 5, d 2 en T 11, cf. plus haut, III 3 b). Sur le fond du rejet final, cette comparaison a l'air de ménager à l'écriture une place dans la vie qui connaît encore d'autres activités ludiques. Le lecteur a donc sujet de se poser la question suivante. Peut-on pratiquer l'écriture philosophique au même titre que l'on joue à d'autres jeux – ce qui limiterait la fonction directive que la raison peut exercer dans la vie – ou bien faut-il dépasser avec Socrate l'acceptation de l'écriture comme jeu, acceptation qui s'avère n'être qu'une étape inter-

médiaire du raisonnement, pour se consacrer décidément à ce qui procure le bonheur: l'enseignement dialogique de la philosophie?

Un lecteur plus critique, en revanche, se verra sollicité à repenser l'argumentation de Socrate toute entière, parce qu'elle débouche sur le rejet de l'écriture. Par exemple, on pourrait soulever une question à laquelle j'ai déjà fait allusion (cf. plus haut, p. 48, n. 15; p. 60, n. 21; p. 92). C'est que Socrate, pour convaincre les orateurs traditionnels suivant les critères qu'il suppose être les leurs, est amené à fixer, comme objectif de la communication philosophique, la transmission d'un savoir; face à cet objectif, l'écriture fait défaut. Elle se présenterait, en revanche, sous un autre jour, si l'objectif de la communication était défini autrement, en disant, par exemple, qu'elle doit inciter les participants à découvrir les discours raisonnés qu'ils possèdent déjà sans en être conscients – une idée pas tout à fait absente d'ailleurs du *Phèdre* (v. plus haut, IV 3 c 3). Qui risque d'être opposé à ce genre de lecture du *Phèdre*, pourrait-il montrer, textes à l'appui, qu'elle est contraire aux intentions de Platon?

(2) L'herméneutique de l'intention de l'auteur.

Ce qui rend attirante l'exégèse ésotériste, c'est non seulement le fait qu'elle promet de concilier ce que dit la tradition indirecte de la philosophie de Platon et ce que l'on trouve dans les dialogues. C'est aussi la simplicité relative et la systémativité de «la nouvelle image» que les écoles de Tübingen et de Milan dressent de Platon et de sa philosophie. A cette fin on se sert de l'idée d'après laquelle, à la fin du *Phèdre*, Platon dévoile l'intention qui l'a conduit dans la rédaction de son œuvre toute entière. Car, en jetant les bases d'une double synthèse, cette idée ne fait rien moins que de justifier la systémativité de l'interprétation ésotériste. Premièrement, en effet, l'intention de l'auteur semble être une sorte d'unité synthétique qui, une fois saisie, permet à l'exégète d'expliquer de façon systématique n'importe quel texte de l'œuvre; comment, en effet, l'auteur aurait-il créé un texte, sans l'avoir voulu conformément à son intention générale? Le concept herméneutique de l'intention de l'auteur pourrait rendre ce service à qui ne voudrait interpréter qu'une seule unité textuelle: comme celui qui essaierait de comprendre le *Phèdre* à partir de l'intention de Platon qu'il croit trouver énoncée à la fin du dialogue. C'est pourquoi j'aimerais distinguer, de cet emploi herméneutique du concept d'intention portant sur un seul texte, une deuxième fonction synthétique qui établit un lien entre tous les dialogues, écrits en l'espace d'une cinquantaine d'années, en les subor-

donnant à la même intention exprimée une fois pour toutes à la fin du *Phèdre*.

Il est évident que c'est une conception herméneutique des plus simples, donc séduisantes au premier abord. On se rend compte de sa simplicité en se rappelant tous les autres facteurs qui concourent à la rédaction d'un texte philosophique: les traditions linguistiques et conceptuelles dont il est tributaire, les positions adverses qu'il s'agit chaque fois de comprendre et de réfuter, les attentes des lecteurs, que même l'auteur le plus audacieux ne saurait négliger complètement, l'évolution intellectuelle de l'auteur que l'on ne saurait nier que contre toute vraisemblance, que l'auteur s'appelle Platon ou autre. Je ne crois pas que, face aux théories herméneutiques qui mettent en avant l'impact des facteurs échappant à l'intention, une interprétation puisse se défendre qui fait fond exclusivement ou principalement sur la prétendue intention de l'auteur. Au lieu d'exposer cela en termes méthodologiques généraux, je voudrais plutôt signaler les raisons qui me semblent suggérer que l'approche 'intentionnaliste', justement dans sa simplicité, est en porte-à-faux par rapport aux textes de Platon.

Tout d'abord il faut préciser le terme d'intention. Si K. Gaiser évoque les intentions de Platon, il ne vise pas, bien sûr, un objectif universel — comme le fait Kant en envisageant une 'intention de la nature' — mais l'objectif que se fixe consciemment l'individu qu'est Platon; le caractère subjectif et individuel est inhérent à cette notion d'intention. En plus, les intentions en question sont définies par certains sujets doctrinaux qu'il s'agit de transmettre par étapes: la protreptique, la théorie des formes, la dialectique, la théorie des principes; autrement dit, il ne faut pas penser à des intentions de second degré comme celle qui est de ne pas livrer au lecteur ses intentions.

Le premier problème que rencontre l'approche de K. Gaiser dans le texte de Platon réside dans la difficulté de tirer de la fin du *Phèdre* les intentions de l'auteur. Comme je viens de l'expliquer (V 1 b 1), le personnage de Socrate et le rôle que Platon lui fait jouer suscitent plutôt des interrogations au sujet de la critique de l'écriture. Loin donc d'explicitier les intentions de Platon qui pourraient servir de base pour l'exégèse de son œuvre, la fin du *Phèdre* met le lecteur attentif dans l'embarras de ne pas savoir s'il faut suivre les arguments de Socrate ou non. Si, dans ces conditions, le lecteur peut conclure à une intention de Platon ne dépassant pas le *Phèdre*, ce sera plus vraisemblablement celle de poser les questions qui découlent de l'approche de Socrate et de ses arguments.

L'idée que l'œuvre de Platon s'explique à partir de ses intentions ne s'accorde pas mieux avec d'autres thèmes bien connus des lecteurs des dia-

logues. Le premier de ces thèmes est la conviction suivant laquelle ce qu'on appelle 'enseignement' ne fait qu'aider l'élève à remplacer ses fausses opinions par des vraies qui sont également les siennes et qu'il reconnaît lui-même comme vraies. Si la pratique de l'auteur qu'est Platon doit s'accorder avec cette théorie de l'enseignement, il ne peut s'agir pour Platon de réaliser, dans ses ouvrages, ses intentions à lui, mais de faire avancer dans la mesure du possible la prise de conscience de chacun de ses lecteurs. Le second thème est celui du discours raisonné auquel participent le maître et l'élève à part égale (cf. plus haut, IV 3 c 1). Si Platon fait très souvent dire à Socrate que le discours raisonné ou l'argument sont en quelque sorte le maître souverain du dialogue, il devrait renier lui-même cette référence à une autorité pour ainsi dire objective, pour pouvoir imposer consciemment, comme instance formatrice des dialogues, ses propres intentions qui sont, je le répète, essentiellement individuelles.

Au lieu de soutenir la thèse de ce reniement, l'interprète 'intentionnaliste' préfère peut-être affirmer ceci: même si Platon voulait consciemment mettre en avant le discours raisonné et, chez l'élève, la réminiscence au sens technique, inconsciemment il aurait pu écrire les dialogues en partant de ses intentions individuelles. Quoiqu'on dise de cette hypothèse en elle-même, elle interdit de supposer que Platon pouvait exposer ses intentions cachées à la fin du *Phèdre*. Par conséquent, l'approche 'intentionnaliste' de K. Gaiser ne s'accorde pas avec l'idée selon laquelle Platon réalise ses intentions à son insu.

Inévitablement, l'interprétation 'intentionnaliste' de la fin du *Phèdre* implique donc trois hypothèses difficiles à défendre: l'hypothèse suivant laquelle Socrate qui va rejeter tout simplement l'écriture énonce auparavant les intentions de l'auteur qu'est Platon; l'hypothèse disant que cet auteur, pour organiser et développer son écriture conformément à ses intentions individuelles à lui, abandonne intentionnellement l'idée de l'auto-instruction de tout 'apprenti'; l'hypothèse finalement d'après laquelle l'auteur des dialogues, dans le même but, se sépare aussi de la théorie du dialogue dirigé non par des individus mais par le discours raisonné.¹

Au lieu de soutenir ces hypothèses, ne ferait-on pas mieux de réfléchir au fait que les trois thèmes qu'écarte le défenseur de ces hypothèses se tiennent au point de laisser reconnaître en filigrane une conception: parce que l'élève et le lecteur peuvent découvrir 'en eux-mêmes' la vérité des sujets

¹ L'exégèse 'intentionnaliste' pourrait aussi revenir à supposer que Platon *se sert* du concept de discours raisonné pour mieux réaliser ses intentions individuelles. Cela signifierait adopter l'approche exégétique de Nietzsche et lancer, par conséquent, le défi d'un débat de tout autre ordre.

contestés en se laissant guider par le discours raisonné, l'enseignant et l'auteur ont pour tâche – non pas d'exposer cette vérité en formules toutes faites mais – d'inciter à sa recherche en proposant des arguments pertinents et en invitant à leur examen.

2. LA PHILOSOPHIE, DOCTRINE OU CRITIQUE?

a) *Platon ésotérique ou la tendance à l'introversion*

Pour terminer, je voudrais évoquer ce qui me paraît l'enjeu majeur du désaccord concernant la fin du *Phèdre*. Je veux parler de la visée qu'il convient de prêter à l'auteur de ce texte et qui se présente très différemment selon qu'on adopte ou non l'interprétation ésotériste. D'après les écoles de Tübingen et de Milan, en effet, la fin du *Phèdre* est une sorte de texte à clefs où l'auteur vise ce qu'il ne désigne pas expressément: sa propre pratique d'écrivain et d'enseignant. La conséquence en est qu'il ne vise pas – ou de façon secondaire tout au plus – les autres créateurs de discours, qui ne sont pas des dialecticiens, mais qui dominent dans la vie politique, pédagogique et culturelle. L'exclusivité de la visée se manifeste surtout dans l'interprétation du terme-clé de «choses de plus grande valeur» qui signifie l'opposition aux «choses médiocres» (cf. plus haut, II 4, III 6). Il s'agit donc de tracer une ligne de partage entre deux domaines de valeurs opposées. Et cette division ne peut s'opérer que de deux façons: ou bien elle oppose les discours oraux des philosophes à leurs écrits ou bien les discours philosophiques aux discours ordinaires; l'interprète est donc obligé de trancher. Et l'exégèse ésotériste a tranché en faveur de la première branche de l'alternative. Par conséquent, elle refuse de voir, dans ce que disent les discours ordinaires, le référent du terme «choses médiocres» et l'un des objets sur lesquels porte le résumé de la seconde partie du *Phèdre*.

Selon les écoles de Tübingen et de Milan, Platon ne veut décrire, à la fin du *Phèdre*, que sa propre pensée et les deux formes de sa communication. G. Reale va même jusqu'à soutenir que le *Phèdre* dans son ensemble est un manifeste programmatique par lequel Platon veut faire passer le message suivant: parce que je suis un vrai philosophe, je suis le plus grand 'écrivain' de la Grèce.² Cette façon de présenter Platon tourné vers son ac-

² 1998a, 134, cf. 143. L'interprète confond la motivation qu'il suppose à Platon avec ce que Platon veut faire entendre à ses lecteurs. En effet, si Platon amène Socrate à mettre au premier plan le discours raisonné qui n'est l'apanage de personne (cf. plus haut, IV 3 c 1), c'est qu'il veut

tivité philosophique et ses formes, même vers sa propre grandeur, est emblématique pour la tendance qui distingue l'interprétation ésotériste des dialogues en général. Car, comme on le sait, les dialogues sont censés renvoyer, pour une justification ultérieure de leurs arguments, à l'enseignement oral que Platon aurait dispensé à l'Académie. Cette lecture s'accompagne de l'idée également connue d'après laquelle Platon soutenait une doctrine systématique, fondée sur les principes qui ne faisaient l'objet que de l'enseignement oral.

De ces deux aspects, celui de la méthode de la communication et celui concernant la doctrine, se compose une vue d'ensemble, «la nouvelle image de Platon» qui oriente l'interprétation des dialogues. Cela veut dire que le débat ou l'examen d'une question qui se déroulent dans un dialogue écrit prennent leur vrai sens non seulement dans les termes de ce texte particulier mais aussi et surtout par rapport à la toile de fond que doit constituer «la nouvelle image de Platon». Même si la référence ou bien à cette toile de fond ou bien à l'interlocuteur et ses opinions ne se présente pas toujours comme une stricte alternative – à l'image de la référence qu'il faut donner aux termes de 'choses de plus grande valeur' et de 'choses médiocres' –, il est inévitable de prendre, si j'ose dire, à l'interlocuteur et aux thèmes spécifiques de chaque dialogue, la part de la fonction explicative qu'on attribue à la vue d'ensemble qui dépasse largement les limites du texte en question et de l'ensemble des textes de Platon.

La méthode qui consiste à expliquer les dialogues à partir d'un système les dépassant est lourde de conséquences non seulement pour chaque interprétation mais aussi à un niveau plus général, parce qu'elle amène à poser la question suivante: si le système fait comprendre le sens des textes, qu'est-ce qui justifie le système? A ce sujet, la position ésotériste est nette: les théorèmes du système se déduisent des principes, les principes, eux, sont connus grâce à leur «évidence noétique» (H. Krämer 1990, 93-94). Cette évidence, cependant, est loin d'être partagée par tout le monde. Puisqu'elle n'est que le dernier fruit de l'instruction philosophique, le novice est dit être obligé de suivre le maître jusque dans ses avis et dans son langage en se fiant à sa seule autorité (cf. plus haut, IV 3 a).

Cet aspect subjectif de l'initiation à la doctrine platonicienne a pour

surmonter l'approche des sophistes en renonçant à rivaliser avec eux à leur manière, c'est-à-dire en apparaissant lui-même plus compétent qu'eux (*Prot.* 335 a 6-8, cf. 317 c 6 – d 1). Si Platon n'allait pas jusqu'à ne rien écrire en son propre nom, il pourrait faire sien non le message que lui attribue G. Reale mais plutôt celui d'Héraclite (B 50): «ceux qui ont prêté l'oreille non à moi-même mais au discours raisonné».

contrepartie objective que la doctrine se trouve tout simplement posée à côté des opinions courantes, sans que soit mis en valeur le lien conceptuel qui justifie que, des opinions, on passe raisonnablement à la doctrine et qui, par ricochet, rapporte la doctrine aux opinions, par le biais du langage, par exemple (cf. plus haut, III 4 c 1). Les représentants de l'exégèse ésotériste ne soutiennent pas explicitement qu'il ne faut pas établir de lien entre les opinions courantes et la pensée de Platon. Mais indirectement, l'interprétation ésotériste revient à nier ce lien. Je veux parler du fait que, suivant les exégètes ésotéristes, «des choses de plus grande valeur» enseignées oralement sont «d'autres objets» que «des choses de moindre valeur» qui sont traitées dans les dialogues (cf. plus haut, p. 56, n. 20). En réduisant à la pure altérité le rapport entre les thèmes des dialogues et les sujets de la doctrine non écrite, les interprètes laissent entendre que la doctrine non écrite n'était pas à la portée de ceux qui, en lisant les dialogues, s'interrogeaient sur la justification de la pensée de Socrate; les seules ressources, parfaitement inadéquates, pour nourrir leurs réponses étaient leurs opinions. Pour expliquer et défendre les dialogues, il fallait recourir à quelque chose d'autre – par rapport aux thèmes des dialogues et, à plus forte raison, par rapport aux opinions des lecteurs. C'est ainsi qu'il revenait au seul Platon de révéler oralement les principes qui justifient ce qui est dit dans les dialogues. Or cet enseignement devait consister à établir, entre les principes et les thèses des dialogues, des liens précis du genre 'prémisse – conclusion' si bien que le rapport entre les deux domaines théoriques, celui des dialogues et celui de l'enseignement oral, ne se réduisait plus, pour l'élève, à la pure altérité. Au contraire, les propos des dialogues devaient dès lors apparaître comme la conséquence des principes qui constituent leur fondement. Autrement dit, l'élève devait rattacher, comme le font les interprètes ésotéristes, la pensée du Socrate des dialogues à la doctrine des principes qui restait cependant quelque chose d'autre que les opinions courantes. Par conséquent, l'ensemble de la doctrine, les prémisses et les conséquences, se présentait comme quelque chose d'autre que les opinions des non-philosophes.

Si ce sont là les implications de «la nouvelle image de Platon», sa philosophie, devenue doctrine, n'a plus de lien conceptuel avec la vie non-philosophique, et, par conséquent, elle présente pour les non-philosophes autant d'intérêt que n'importe quelle religion pour les non-croyants. Ce n'est pas le fruit du hasard, si les tenants de l'interprétation ésotériste mettent l'accent sur les aspects religieux des dialogues, en comprenant ces aspects au pied de la lettre et non dans le contexte d'une conception philosophique du religieux.

Voilà mon interprétation de l'interprétation ésotériste. Elle peut paraître extrême, mais est-elle incohérente, c'est-à-dire, représente-t-elle comme incohérente l'interprétation ésotériste? Sinon, ou bien je me trompe en décrivant comme cohérente une interprétation qui ne l'est pas – ce que n'admettraient guère ses auteurs qui tiennent beaucoup au caractère systématique de la philosophie de Platon telle qu'elle se reflète dans leur interprétation. Ou bien, si le pensée de Platon ainsi interprétée est cohérente et que je me suis réclamé à raison de quelques-uns de ses éléments, une modification de ce que j'en ai inféré, à savoir l'introversion de cette pensée, devrait entraîner une modification des éléments dont je suis parti.

Au lieu de revenir sur les liens entre les éléments de «la nouvelle image de Platon», je préfère signaler brièvement que les éléments du concept que j'oppose à l'exégèse ésotériste ont aussi leur cohérence. En effet, si la philosophie de Platon concerne les non-philosophes dans leur pensée et dans leur pratique, le rapport que désigne le verbe 'concerner' doit se prêter à une exposition argumentative; sinon Platon ne ferait qu'assurer vainement l'intérêt que sa pensée a pour autrui. En revanche, exposer cet intérêt veut dire que le philosophe fait comprendre au non-philosophe qu'il arrive à mieux réaliser ses intérêts rationnels en examinant avec Socrate ses opinions et ses concepts qu'en restant pris dans les opinions courantes qu'il est habitué à tenir pour vraies. Si le philosophe procède de la sorte – comme le fait Platon réellement dans les dialogues –, ce n'est pas en faisant confiance à l'autorité qu'il faut que le non-philosophe le suive, mais le débutant se voit proposer, à chaque étape, suffisamment de raisons pour trouver la recherche philosophique prometteuse par rapport à – certains de – ses intérêts.

Et dans ces conditions, il faut aussi modifier l'idée qu'on se fait de l'économie des justifications autour desquelles s'articule la philosophie de Platon. Car parmi ces justifications il faut compter aussi le fait que, dans les dialogues, au lieu de raconter des histoires à propos de l'être (*Soph.* 242 c 8 – d 7), on réfléchit aux présupposés de ce qu'on dit. C'est ainsi que Socrate explique de quelle notion de désir amoureux Lysias est parti sans s'en rendre compte – c'est-à-dire la notion selon laquelle il s'agit d'un appétit déraisonnable du plaisir (*Phdr.* 238 b 9 – c 1) – et de quelle notion du même désir pourrait partir un adversaire de Lysias – à savoir la notion d'après laquelle il s'agit d'une folie divine (265 b 2-6). Dans cette perspective, la philosophie des dialogues se justifie par la fonction d'explication qu'elle exerce pour la vie ordinaire tout en mettant en cause les opinions et finalement aussi les pratiques qui prédominent dans cette vie.

Si aussi bien «la nouvelle image de Platon» que le concept que je lui

oppose présentent une certaine cohérence de leurs éléments, cela incline à croire que, dans une interprétation de Platon, les thèmes suivants sont liés entre eux: le souci de Platon pour la systémativité de sa propre pensée ou alors pour sa portée sur la vie humaine (laquelle fonction doit s'accorder, bien sûr, avec la recherche de cohérence conceptuelle); la méthode de l'enseignement philosophique, qui implique, comme H. Krämer le dit une fois (1964, 151), les objets ou les thèmes enseignés; finalement le genre des justifications des théorèmes et des arguments. Cela dit, en optant pour la systémativité d'une doctrine, fondée sur des évidences noétiques, H. Krämer et Th. A. Szlezák ont payé un prix élevé: ils mettent au second plan ce qui rattache la pensée de Platon à son environnement historique – exceptée la tradition philosophique, surtout pythagoricienne – et la justifie par les lumières qu'elle jette, tout en les sapan, sur les opinions et les pratiques. Voilà comment je m'explique la démarche exégétique qui, s'agissant de la fin du *Phèdre*, consiste à rapporter, aux discours écrits et oraux de Platon lui-même, la différence de valeur thématique qui doit en fait distinguer les discours ordinaires et les discours philosophiques. Comment ne pas y reconnaître la tendance caractéristique d'une interprétation qui met la doctrine repliée sur elle-même à la place d'une théorie qui se construit dans l'examen des opinions et des pratiques courantes?

b) *Comment avoir quelque chose à dire aux non-philosophes?*

Ma contre-proposition ne portera pas sur l'ensemble des dialogues dont on sait la diversité, mais sur le *Phèdre* en tant qu'entretien littéraire sur le discours. A mon avis, l'interprétation ésotériste fait écran justement à l'effort théorique le plus remarquable de cet entretien, à savoir l'établissement de liens conceptuels entre les discours traditionnels et, d'autre part, la recherche dialectique et les discours qui en découlent. C'est que Socrate s'emploie à montrer deux choses à propos des discours traditionnels: (1) un objectif de leurs créateurs, à savoir la transmission de connaissances – un objectif qui se manifeste dans le passage à l'écriture –, ne peut se réaliser que dans l'enseignement dialectique; (2) le moyen dont doit impérativement se servir toute rhétorique qui réussit n'est rien d'autre que le savoir dialectique.

(1) L'isolement social du philosophe.

Pourquoi l'argumentation concernant les discours sous ces deux aspects est-elle d'une importance particulière? Parce qu'elle a pour enjeu

la place de la philosophie dans la vie individuelle et sociale. Abstraction faite de bien des questions que ce thème peut englober au regard des dialogues, je ne veux parler que du problème que Socrate soulève dans le *Théétète* (172 c – 175 e) en opposant nettement la vie pratique et les discours qui lui sont propres – devant les tribunaux, par exemple –, d'une part, et la vie théorique ou philosophique et ses discours, de l'autre. C'est la première fois dans l'histoire de la philosophie que la forme de vie qui rend possible l'activité philosophique soit décrite par le terme de loisir (σχολή) et distinguée de la vie pratique dont les conditions contraignantes sont résumées dans le terme opposé de non-loisir (ἀσχολία).

Socrate n'hésite pas à prononcer la conséquence qui frappe le philosophe: il ne connaît pas la vie du commun des mortels et ne saurait s'y débrouiller, pire, il est ignorant de cette ignorance – étonnante contrepartie de l'ignorance des non-philosophes, qui s'ignore également.³ Ce penseur, qui fait songer à «la nouvelle image» que les écoles de Tübingen et de Milan s'ingénient à donner de Platon lui-même, aurait-il quelque chose à dire à ses concitoyens? Probablement pas, parce qu'ils ne sont les concitoyens que de son corps, alors que sa raison se consacre à la recherche de la nature au sens physique et métaphysique du terme (*Thé.* 173 e 2 – 174 a 2). Et même s'il avait quelque chose à leur dire, comment arriverait-il à rendre plausible, à leurs yeux, précisément ce fait que lui qui vit dans des conditions tellement différentes des leurs ait quelque chose à leur dire? A cette question dont on ne saurait affirmer qu'elle soit devenue obsolète en théorie ou dans la pratique, Socrate répond indirectement dans un prolongement éthique du paragraphe: les philosophes ne sauraient, en leur dépeignant les peines de l'au-delà, ébranler les hommes injustes dans leur conviction qu'ils ont affaire à des imbéciles (177 a 3-8). Ce n'est donc pas en faisant des discours – du type du monologue – que les philosophes parviennent à convaincre les non-philosophes qu'ils ont quelque chose à leur dire.

Mais Socrate n'en reste pas là dans le *Théétète*. Au contraire, il indique les conditions dans lesquelles les non-philosophes, des orateurs présomptueux, voient s'évanouir leur art et prennent, mécontents d'eux-mêmes, l'attitude des enfants; cela veut probablement dire qu'ils

³ 173 e 1. En renvoyant à cette section du *Thé.*, P. Bourdieu considère que le loisir au sens antique est la condition sociale dans laquelle se développe le savoir théorique de l'Occident. Cela signifie que le savoir théorique implique l'ignorance de la condition qu'est la vie pratique et, en plus, l'ignorance de ce que le savoir doit à sa propre condition sociale, le loisir (*Méditations pascaliennes*, Paris, 1997, notamment p. 25).

sont prêts à apprendre quelque chose de ceux qui leur parlent (177 b 1-7). Pour y arriver, il faut avant tout que les non-philosophes soient amenés à parler eux-mêmes sur un certain mode, à savoir en rendant raison des reproches qu'ils adressent aux philosophes;⁴ il faut aussi qu'ils écoutent les objections des philosophes et qu'ils persévèrent dans ce débat. Cela dit, pour que soient surmontés la simple juxtaposition du domaine théorique et de la vie pratique et le mépris réciproque de leurs représentants, il faut partir d'un exercice qui réunit des éléments venant des deux: les non-philosophes doivent appliquer à leur pensée non-philosophique la méthode philosophique qui consiste à rendre raison de ce qu'on affirme.

(2) La philosophie sur les pas de la rhétorique.

Dans le *Théétète*, Socrate ne poursuit pas cette réflexion plus loin. D'autant plus importante apparaît sa démarche dans le *Phèdre* étant donné qu'elle consiste à faire la double démonstration du fait que le discours non-philosophique se transforme en quelque sorte par lui-même en discours dialectique. Cette démonstration est importante, parce qu'elle rejoint la solution que Socrate trouve finalement, dans le *Théétète*, au problème crucial, de nos jours encore, celui de savoir comment le philosophe qui vit dans des conditions particulières peut avoir quelque chose à dire aux non-philosophes et les convaincre que c'est dans leur intérêt de dialoguer avec lui. De la solution signalée dans une seule phrase du *Théétète*, l'argument du *Phèdre* ne se distingue pas uniquement par sa longueur, mais aussi par son objet bien plus compréhensif. En effet, alors qu'il s'agit, dans le *Théétète*, d'examiner les reproches qu'on a coutume d'adresser aux philosophes, mais qui ne jouent pas un grand rôle dans la vie non-philosophique, le Socrate du *Phèdre* s'occupe de tous les discours, qu'ils soient prononcés oralement ou mis par écrit, qu'ils soient poétiques, juridiques ou politiques. Cela signifie que son approche

⁴ C'est ainsi que j'interprète l'expression «λόγον δέη δοῦναι [...] περί ὧν ψέγουσι» (177 b 2-3). Littéralement, cela veut dire que les non-philosophes «sont obligés de rendre raison des choses qu'ils avancent à titre de reproche». Cela dit premièrement que je rapporte le complément (ὧν) du verbe ψέγουσι au contenu du reproche et non à son objet, probablement les recherches et les convictions du philosophe, parce que je ne crois pas que le non-philosophe puisse être sollicité à rendre raison de ces dernières (c'est tout de même ainsi que comprennent les traducteurs Schleiermacher, Robin et Nancy); par là, je suis tenu à rapporter au contenu du reproche aussi les arguments que le non-philosophe doit accepter (λόγον δέη δοῦναι τε καὶ δέξασθαι περί ὧν ψέγουσι *ibid.*). Deuxièmement, je suppose que l'objet non explicite de la critique des non-philosophes est ce que cherchent ou tiennent pour vrai les philosophes. Cf. PLATON, *Théétète*, trad. par M. Nancy, Paris, 1994, p. 347, n. 284.

n'implique pas déjà, comme c'est le cas dans le *Théétète*, la philosophie par le biais des opinions qu'on a d'elle, mais que le philosophe fait parler le non-philosophe, fût-ce sur le mode de la récitation, pour réfléchir ensuite avec lui sur son discours à lui, sur le discours non-philosophique. A ce stade initial, le sujet de la philosophie n'est pas du tout extérieur à la vie pratique dans la mesure où celle-ci passe par le discours.

Pourtant, le non-philosophe parle d'un sujet autre que le discours lui-même, par exemple des avantages que présente un prétendant qui n'est pas un amoureux, et cela dans un but pratique particulier, en l'occurrence celui de séduire. Le philosophe, en revanche, évoque le discours en tant que tel pour apprendre à discourir généralement avec art. Mais pour être inventée, cette attitude réflexive par rapport au discours n'a pas dû attendre les philosophes. La rhétorique 'traditionnelle', y compris les recherches linguistiques d'un Prodikos, semble être, avant Socrate, la seule démarche consistant à établir des règles pour tout un domaine non-technique – à la différence de la médecine, par exemple – de la pratique humaine. Dans le *Phèdre*, Socrate ne fait donc que se glisser, par le biais aussi bien de la performance que de la théorie, dans le rôle – plus ou moins accepté socialement – de l'orateur; il reprend son attitude réflexive à l'égard des discours, pour proposer une meilleure rhétorique.

Si je mets l'accent sur la manière dont Socrate attache son approche philosophique à la pratique et à la théorie non-philosophique des discours, je ne veux pas soutenir qu'il réussit, dans le *Phèdre*, à combler le fossé qui sépare philosophes et non-philosophes d'après le *Théétète*, mais je voudrais attirer l'attention sur les efforts qu'il fait en ce sens et sur l'intérêt que présente leur examen. Pour supposer que ces efforts caractérisent l'argument du *Phèdre*, on peut prendre comme indice le fait que Socrate ne s'emploie pas, comme il le fait dans le *Gorgias*, à proscrire la pratique des orateurs, mais considère, jusque dans le premier résumé, la dialectique et la connaissance des âmes comme fondement aussi bien de l'enseignement que de la simple persuasion ([...] οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι, οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, 277 c 5-6). Cela me semble montrer que Socrate veut tout d'abord établir la dialectique et la théorie de l'âme comme prémisses de la pratique rhétorique *telle qu'elle est* à certains égards, pour enraciner son approche philosophique dans la culture des discours – quitte à accepter que la pratique des rhéteurs ne s'en trouve pas forcément renversée tout entière (cf. note de Chr. Rowe, 213). Autrement dit, on peut lire le *Phèdre* comme un exercice d'innovation en matière de théorie des discours, exercice qui combine deux approches: doter de nouvelles bases les discours qui se prononcent ordinairement et les critiquer. Comment faut-il lier ces deux approches,

si on veut introduire la philosophie comme la meilleure théorie des discours par rapport à la rhétorique traditionnelle?

c) *Confirmer et surmonter la rhétorique de la persuasion?*

Après avoir ainsi esquissé la perspective dans laquelle je propose d'interpréter la théorie du discours développée dans le *Phèdre*, je dois tout de suite m'expliquer sur ce que je viens de dire. Comment, en effet, puis-je dire que Socrate ne veut pas renverser complètement la pratique rhétorique, s'il est évident pour le lecteur du texte que seul le discours instructif, donc dialectique – et non celui qui vise à la seule persuasion – mérite d'être pratiqué (277 e 6 – 278 b 2 = T 26. 27. 28)? J'ai effectivement contredit ce jugement en me réclamant d'un passage précédent (277 c 5-6) où le nouvel art du discours est présenté comme la prémisse aussi bien de l'enseignement que de la persuasion. La critique de la rhétorique débouche donc sur deux attitudes à l'égard de la pratique de la persuasion: en lui donnant un meilleur fondement, Socrate la confirme en principe, mais en lui préférant l'enseignement, il la rejette.

Cette juxtaposition de deux attitudes contradictoires vis-à-vis de la persuasion peut même s'expliquer par le biais du double rôle que doit jouer la dialectique. En effet, dans la mesure où la théorie philosophique du discours revient à proposer la dialectique pour le perfectionnement de l'art de la persuasion, la persuasion, objectif traditionnel de la pratique rhétorique, loin d'être mise en cause, s'en trouve confirmée. Dans la mesure, en revanche, où, pour une première fois dans l'histoire – selon le *Phèdre* –, la dialectique rend possible un tout autre type de discours, le discours instructif, l'objectif de la persuasion est dépassé et éventuellement remplacé par celui de l'instruction. Je vais essayer de retracer brièvement les deux aspects, l'acceptation et la suppression de la persuasion, dans les démarches qu'entreprend Socrate pour critiquer la théorie traditionnelle du discours.⁵

⁵ C'est ainsi que je m'engage dans une interprétation qui se situe entre les deux extrêmes suivants: (1) la nouvelle rhétorique de Platon n'est que la bonne technique mise à la disposition des orateurs qui peuvent l'utiliser aussi bien pour instruire le public que pour le désabuser (HERTSCH 1997, 149 – j'y reviendrai à la toute fin de mon étude); (2) la critique de la rhétorique débouche sur une fusion de la rhétorique et de la philosophie, parce qu'il s'avère que la persuasion repose sur la connaissance dialectique de ses objets et que la dialectique n'a de valeur que si elle sert à persuader les âmes (TRABATTONI 1994, 51-51. 53. 58. 69. 73). De toute évidence, F. Trabattoni propose un autre emploi du terme 'persuasion' (πείθειν) que le mien. Aux yeux de F. Trabattoni, la persuasion doit être le genre de deux es-

(1) La différence par rapport au *Gorgias*.

L'approche du *Phèdre* se distingue par le fait que, dans un premier temps, Socrate reprend l'attitude de la théorie traditionnelle qui consiste à procurer à l'orateur les moyens de sa performance sans mettre en cause le but de son activité, la persuasion. Que, à propos de cette finalité, Socrate se conforme à la tradition et que cela corresponde à une intention de Platon, cela ressort d'une comparaison avec le *Gorgias*. Comme on le sait, Socrate, dans ce dialogue, part de la description que Gorgias donne de l'orateur en disant qu'il est en mesure de persuader (πειθαιν) tout public de profanes sur le sujet traité (*Go.* 452 d 9 – 453 a 7, cf. 459 a 2-8). En partant de cette idée, Socrate fait une analyse dialectique du terme de persuasion pour montrer que, alors que la persuasion peut avoir le caractère d'une croyance ou d'un savoir, l'orateur ne produit que la persuasion qui est croyance et qui, de ce fait, peut être vraie ou fausse (*ibid.*, 454 c 7–455 a 8). Et Socrate profite de cette analyse pour établir une confrontation entre les discours des orateurs et l'enseignement des spécialistes comme les mathématiciens qui communiquent un savoir, une persuasion donc qui est toujours vraie – et, par conséquent, d'une plus grande valeur (*ibid.*, 453 d 7 – 454 a 4).

Ce n'est pas de cette façon que Socrate s'y prend dans le *Phèdre*. Au contraire, s'il accepte ce que Phèdre désigne comme objectif de l'orateur, à savoir la persuasion, il ne saurait la comprendre autrement que Phèdre, c'est-à-dire comme pure croyance. Au lieu d'évaluer cet *objectif*, la critique de Socrate se dirige contre la thèse traditionnelle selon laquelle le *moyen* dont le rhéteur doit se servir est la connaissance des opinions courantes – et non des réalités (260 a 1-5). Socrate se contente de mettre en cause l'efficacité de cette démarche en arguant du fait que l'orateur qui l'adopte, au lieu de gagner l'assentiment de son public, se ridiculise (260 a 6 – c 2, 262 c 1-3).⁶ Et

pèces: la persuasion que produit sans art le rhéteur traditionnel, l'enseignement (διδασκαλία, TRABATTONI, p. 70) que donne le philosophe. Pour défendre cette approche, F. Trabattoni devrait expliquer comment elle s'accorde avec le fait que, dans le passage dont je suis parti (277 c 5-6), Socrate *juxtapose* l'enseignement et la persuasion. Au-delà de l'aspect terminologique, j'avance deux objections. (a) Si la bonne pratique rhétorique repose sur la dialectique, cela n'implique pas que l'orateur doive soumettre à ses auditeurs l'ensemble de ses présupposés conceptuels, autrement dit, qu'il doive viser à l'enseignement et non à la supercherie. (b) Socrate ne soutient pas que la dialectique tiende sa valeur de sa fonction pour la persuasion; au contraire, il l'apprécie aussi parce qu'elle rend capable de penser le vrai (φρονησιμ, 266 b 5).

⁶ Ce n'est qu'une seule fois que Socrate dépasse les limites de la critique qui se borne à un examen d'efficacité (260 c 3 – d 2). Dans ce passage, il est question d'un orateur qui s'est fami-

même lorsqu'il définit l'art rhétorique comme une façon d'entraîner les âmes par des discours (*ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*, 261 a 9), Socrate ne saisit pas l'occasion pour expliquer que cela se fait le mieux ou exclusivement en communiquant un savoir.

(2) La persuasion qui repose sur un savoir.

Pour opposer à la théorie traditionnelle de la rhétorique une nouvelle conception, Socrate s'engage dans une première démarche qui réunit deux éléments (pour la seconde démarche, v. § 3). D'une part, il s'agit de montrer que l'orateur qui veut effectivement persuader ou plutôt tromper doit savoir «ce qui est vrai à propos de chaque chose» (*ἀλήθεια ἐκάστου*) (262 a 5 – b 1). De l'autre, Socrate déploie le concept de discours dialectique que j'ai exposé plus haut (III 4 c): pour assurer l'accord avec le public et la cohérence du discours, il faut que, dans son discours même, l'orateur définisse la réalité qui est au centre de ses propos et se laisse guider constamment par cette définition. Si l'on essaie de résumer cette approche d'une nouvelle rhétorique, on se rend compte que Socrate n'explique pas à Phèdre comment les deux éléments s'articulent l'un à l'autre.

L'argument qui constitue le premier élément a pour conséquence que la fonction de la dialectique est limitée à celle d'un pur instrument de la persuasion. Pour assurer à la dialectique cette fonction, Socrate interprète la persuasion qu'évoque Phèdre (260 a 4) comme une façon de tromper les auditeurs (*ἀπάτη*, 261 e 7-8). Les tromper consiste à les détourner de ce qui est chaque fois réel et les faire passer au contraire (262 b 7-8). Cette définition s'explique à partir de la pratique rhétorique telle que Socrate vient de la décrire: faire apparaître, aux mêmes personnes, la même chose tantôt juste, tantôt injuste ou tantôt utile, tantôt nuisible etc. (261 c 10 – d 9). Le rhéteur qui trompe le public est donc celui qui fait croire que, par exemple, un comportement réellement injuste est juste. C'est en exposant les préalables de cette manœuvre que Socrate fait intervenir le savoir qui sera matérialisé plus loin par la méthode dialectique. Les préalables sont

liarisé avec les fausses opinions que ses concitoyens ont à propos de ce qui est utile et de ce qui est préjudiciable. Et ce qui est étonnant au regard du reste de l'argumentation, c'est que Socrate admet que le rhéteur en question réussira à convaincre une assemblée politique. Dans ce cas, la critique ne porte pas sur l'efficacité de la démarche rhétorique, mais sur ses conséquences: comme les opinions sur lesquelles l'orateur se fonde sont fausses, il convaincra l'assemblée de faire ce qui est préjudiciable – ce qui ne tardera pas à émerger au grand jour dans les faits. En s'écartant de l'argument général du *Phèdre*, cette critique rappelle celle que Socrate a adressée, dans le *Gorgias* (515 c 4 – 517 c 4) aux célèbres hommes politiques de son époque.

au nombre de deux: savoir ce qui est semblable et ce qui est dissemblable pour être en mesure de passer d'un jugement (comme: ce comportement est injuste) à son contraire par le biais de multiples termes intermédiaires qui se ressemblent les uns aux autres et permettent ainsi ce passage trompeur; connaître la vérité de chaque chose pour savoir établir les rapports de ressemblance et de dissemblance entre les réalités (261 e 7 – 262 b 4).

En exigeant un tel savoir de l'orateur, Socrate nous permet de comprendre pourquoi il veut que la persuasion relève de la supercherie. En effet, lorsqu'il décrit auparavant la persuasion par le fait d'amener le même public à croire tout et son contraire, il ne présuppose ni l'idée du savoir ni celle de la réalité. Le concept de supercherie, en revanche, implique celui de réalité, si l'on s'en tient à la définition de Socrate (faire croire le contraire de ce qui est réel), et, de façon plus médiate, celui de savoir, si l'on accepte les préalables que Socrate établit pour la persuasion trompeuse (on pourrait aussi rappeler que, tout simplement, l'orateur ne saurait tromper que sciemment). C'est donc probablement pour pouvoir faire intervenir le savoir de la réalité que Socrate est passé de la persuasion à la supercherie.

De façon plutôt discrète, Socrate fait remarquer un troisième préalable de la tromperie rhétorique: il appartient à la compétence de l'orateur de déceler les ressemblances qu'un autre rhéteur exploite subrepticement (261 e 4-5). C'est pourtant non à cet aspect de la compétence rhétorique où je veux en venir, mais plutôt à sa contrepartie, à savoir la dissimulation du savoir (des ressemblances). Car, si l'orateur communiquait son savoir portant sur ce qui est réel, il ne saurait en détourner ses auditeurs. Par conséquent, aussi longtemps que la pratique rhétorique vise à la persuasion trompeuse, l'orateur doit cacher son savoir qui lui sert de moyen. Voilà l'aspect de la nouvelle rhétorique qui entre en conflit avec le caractère dialectique du discours.

Dans la section du texte que je viens de commenter (260 a – 262 c), il n'est pas question de dialectique, mais on est fondé à croire qu'elle est la forme du savoir dont se nourrit la pratique trompeuse de l'orateur. C'est ce que Socrate confirme en passant à la section suivante qui, consacrée à l'examen des longs discours de la première partie du dialogue, se terminera sur l'exposé de ce qu'est la méthode dialectique (262 c – 266 c). En effet, après avoir proposé d'examiner, à titre d'exemples, le discours de Lysias et ses propres discours à lui, Socrate affirme que deux de ces discours illustrent la façon dont l'orateur qui sait la vérité est capable d'égarer ses auditeurs par le jeu du discours (262 c 5 – d 2). Comme Lysias n'est même pas encore, aux yeux de Socrate, à la recherche du savoir (257 b 1-5), son dis-

cours ne fait pas partie des deux que vise la remarque de Socrate. Ce sont plutôt ses discours à lui, dont il va tout de suite refuser la paternité pour la conférer aux cigales, interprètes des Muses (262 d 2-6). Cela pose deux problèmes.

Premièrement, le savoir du désir amoureux est-il utilisé pour tromper l'auditeur dans l'un comme dans l'autre des deux discours qu'a prononcés Socrate? Puisque Socrate présente son second discours comme palinodie (243 b 5) et lui donne le contenu important qu'on connaît, on a du mal à y voir une supercherie. C'est pourquoi Chr. Rowe (197) a proposé de faire porter la remarque concernant la tromperie sur le premier discours de Socrate uniquement. Pourtant, deux textes situés à la fin de l'examen des longs discours (265 a 6-11, 266 a 2 – b 1) confirment indirectement que, du point de vue de la méthode, les deux discours présentent le même genre de défaut. Pour préciser cette observation, il faudra d'abord expliquer comment un discours dialectique peut éventuellement tromper; je reviendrai là-dessus.

Le deuxième problème réside dans le fait que, dans les deux discours de Socrate, le savoir dialectique n'a pas été caché, comme il est typique du discours trompeur. Que Socrate tienne à ce trait atypique de ses discours, on peut le noter dans le passage où il distingue les sujets incontestés comme le fer ou l'argent et les sujets contestés tels les critères de valeur qui font l'objet des supercherie rhétoriques (263 a 7 – b 5). En effet, après que Phèdre a rangé le désir amoureux parmi les sujets contestés – en se référant aux discours de Socrate ayant attribué des valeurs contraires à ce même désir –, Socrate se laisse confirmer qu'il a bien défini le désir amoureux (263 c 7 – d 4); ce qu'il a fait plus explicitement dans le premier discours (238 b 9 – c 4) que dans la palinodie (244 a 4-9, 245 b 5 – c 1). Et il en infère d'avoir parlé avec bien plus d'art que Lysias (*τεχνικωτέρως*, 263 d 5-7). Parler avec art comprend donc deux caractéristiques apparemment incompatibles: cacher le savoir pour réussir la tromperie et énoncer le savoir en définissant le sujet du discours.

Voilà les deux éléments que Socrate réunit dans la première démarche de son exposé de la nouvelle rhétorique. L'un des éléments, le fait de viser à la tromperie, vient de la pratique traditionnelle des rhéteurs telle que Socrate l'interprète; plus loin il reviendra au terme habituel en parlant de persuasion au lieu de supercherie (270 b 8, 271 a 2, 275 e 1, 277 c 6). L'autre élément, la définition, fait partie de la conception dialectique du discours, conception que Socrate justifie en analysant l'échec qui menace les discours traditionnels (v. plus haut, III 4 b). Comme je l'ai dit, le lecteur du *Phèdre* n'apprend pas si, malgré les apparences, les deux éléments peuvent être conjugués et, si oui, de quelle façon.

Si on peut essayer de résoudre le problème en revenant sur les longs discours de Socrate, on dira que l'orateur dialecticien trompe en ne révélant qu'une partie de son savoir: il part d'une définition incomplète. En effet, le premier discours de Socrate se fonde sur une définition qui rapproche le désir amoureux de la folie naissant d'une maladie humaine.⁷ Cette définition n'est pas fautive en soi, mais elle occulte une autre espèce de désir amoureux: celui qui est une folie d'origine divine et qui est exposé dans le second discours. Puisque ce dernier est consacré uniquement à cet exposé, il présente le défaut inverse: il occulte le désir amoureux d'origine humaine et laisse croire que *tout* désir amoureux est d'origine divine. Autrement dit, les définitions qui sont à la base des deux discours passent chacune à côté de la réalité complète du désir amoureux telle que Socrate la présente à la fin de son examen des discours (265 a 6-11, 266 a 2 – b 1). En détournant l'auditeur de la réalité, chacun des deux discours est donc trompeur, tout en se fondant sur une définition. Selon les critères de Socrate, cette démarche trompeuse est d'autant plus efficace qu'elle met l'orateur à l'abri de l'échec qui découle du désaccord avec l'auditeur et de l'incohérence du discours lui-même. Par conséquent, le savoir dialectique concourt le mieux à la persuasion trompeuse, si l'orateur ne cache pas tout son savoir, mais le révèle en partie en construisant son discours sur une définition incomplète.

Socrate ne met pas en cause cette conception de supercherie savante. Il indique tout de même la démarche dialectique par laquelle la tromperie se laisse surmonter. Étant donné que l'orateur propose, en définissant, un genre comme la folie, il faut le diviser pour déceler ce que le rhéteur cache sciemment, ou bien la folie divine ou bien celle humaine. Socrate ne dit pas que l'auditeur parvient mieux à cette découverte si l'orateur explicite sa définition incomplète que s'il s'en laisse guider implicitement. Ce serait là l'argument susceptible de montrer que la dialectique, une fois incorporée dans le discours persuasif par le biais de la définition incomplète, tend à rendre instructif le discours (dans la mesure où l'orateur serait amené à devancer la découverte d'un auditeur averti).

⁷ J'adopte la formule que Socrate emploie rétrospectivement en faisant la synthèse de ses deux discours (265 a 9-10). Dans le premier discours lui-même, il a défini le désir amoureux et par le fait de vaincre sans raison les bons mobiles et par son objet, le plaisir de la beauté corporelle (238 b 9 – c 4); Phèdre lui avait cependant suggéré de partir de l'idée selon laquelle le désir amoureux est une maladie (236 a 8 – b 1). Les éléments de la définition ne se retrouvent évidemment guère dans la formule rétrospective, mais on peut penser que celle-ci doit interpréter la première définition à la lumière du point de départ du second discours.

(3) L'enseignement de l'art rhétorique.

De même que la première démarche, la seconde concerne les moyens de la persuasion, mais plus particulièrement leur enseignement, c'est-à-dire un discours sur le discours. En effet, s'il faut des connaissances à propos de la réalité pour persuader, celui qui prétend enseigner l'art de la persuasion, doit enseigner ces connaissances ou la méthode qui permet réellement d'y parvenir. Autrement dit, enseigner la bonne méthode de la persuasion ne relève pas de la persuasion, mais c'est la transmission d'un savoir. Voilà l'idée que je suppose fondamentale pour établir un lien entre l'argument, qui fonde le discours persuasif sur le savoir, et la critique de l'écriture, qui détermine ce qu'est la vraie transmission de savoir. En fait, Socrate entame le parcours entre les deux arguments en demandant à Phèdre si la dialectique est l'art par lequel les célèbres rhéteurs apprennent à discourir à leurs élèves (266 c 2-5). En d'autres termes, Socrate prend acte du fait que les rhéteurs, outre leur pratique de persuasion, prétendent aussi enseigner cette pratique – pour supposer que l'objet de cet enseignement n'est rien d'autre que le moyen du discours persuasif, c'est-à-dire le savoir de la réalité ou le savoir de la méthode de sa connaissance. Par la suite, des savoirs plus particuliers sont mis au premier plan, ceux des types des âmes et des discours, mais c'est toujours dans le même contexte de l'examen critique de l'enseignement rhétorique.

Dans cette critique, la démarche philosophique de Socrate se distingue de la rhétorique traditionnelle d'une façon plus fondamentale que dans la théorie du discours persuasif. Car, au sujet de ce dernier, Socrate et les théoriciens traditionnels ont en commun l'attitude réflexive qui consiste à s'interroger sur les moyens qui rendent un discours persuasif, même si la réponse philosophique met le savoir à la place de la connaissance des opinions. Au sujet de l'enseignement rhétorique, en revanche, Socrate est le seul à porter le même regard réflexif. C'est que, dans un premier temps, il considère la rhétorique comme un art, à l'instar de la médecine, pour déterminer sur quels sujets doit porter l'enseignement de cet art du discours (269 d – 272 b). Dans un second temps, il soulève, probablement par rapport à cet enseignement, la question de savoir quel type de discours peut transmettre un savoir: les manuels de rhétorique le provoquent à réserver ce genre de communication au discours dialectique oral (274 b 6 – 277 a 4, cf. plus haut, III 3 b, T 14).

Quand les rhéteurs affirment qu'ils prononcent leurs discours devant ceux qui sont chaque fois des profanes pour les persuader, Socrate accepte cet objectif. De leur enseignement, les mêmes rhéteurs ne semblent

pas déterminer clairement la finalité. En supposant qu'il s'agit d'enseigner un art, Socrate comble cette lacune et attribue aux orateurs qui instruisent des élèves l'intention de transmettre un certain nombre de connaissances. Grâce à son ébauche de l'illusion que comporte l'écriture, l'illusion de la clarté, de la stabilité et de la transmission d'un savoir, Socrate peut en plus présumer que les rhéteurs décrivent dans des manuels ce qu'ils tiennent pour leur art, parce qu'ils veulent transmettre un savoir (cf. plus haut, III 4 d). Et cette supposition concernant l'intention des orateurs enseignants permet à Socrate de soutenir que seul le discours dialectique oral, autrement dit, seule la pratique par excellence de la philosophie peut réaliser l'objectif de la rhétorique, conçue comme un art qui s'enseigne.

Voilà mon explication du fait que, dans le *Phèdre*, la philosophie, plus précisément la dialectique, se rapporte au discours persuasif de deux manières contradictoires: elle lui fournit les moyens de son succès, à savoir les notions, et elle le remplace par le dialogue instructif. En procurant aux orateurs les moyens pour persuader et pour tromper, la dialectique emboîte le pas à la rhétorique traditionnelle, même si Socrate profite de ce perfectionnement de la rhétorique pour introduire des éléments dialectiques dans le discours persuasif.⁸ En revanche, la dialectique se substitue à l'ancienne

* Si on admet que Socrate maintient le point de vue propre à la théorie traditionnelle, le point de vue qui confirme la pratique du discours persuasif, on ajoutera cet aspect à l'interprétation de deux passages que j'ai proposés plus haut (T 23, v. III 5 b 1; T 1, v. III 6 b).

Le premier texte est précisément celui qui résume les composantes de la faculté 'oratoire', qu'elle soit employée pour l'enseignement ou pour la persuasion (277 b 5 - c 7). Le premier élément étant le savoir dialectique du sujet chaque fois en cause, j'ai soutenu que ce savoir devait aussi s'exprimer dans les écrits du philosophe, de même qu'il s'exprime dans son discours oral instructif (v. III 5 b 1 c). Sans toucher à cette conception des discours philosophiques, j'ajoute maintenant que le texte concerne aussi les discours persuasifs en exigeant de leur créateur les mêmes compétences; mais il n'exige pas que l'orateur ou l'écrivain qui veut persuader son public lui livre son savoir dialectique sur le sujet ou encore l'ensemble de ce savoir.

Le second texte est celui que j'ai appelé le passage-clé (278 b 8 - e 2) et plus particulièrement les li. 278 c 4 - d 1. Du point de vue de la théorie de la persuasion, on peut mieux comprendre que Socrate laisse ouverte la possibilité hypothétique que les écrivains traditionnels ont rédigé leurs ouvrages en sachant à quoi s'en tenir sur les sujets qu'ils traitaient, mais sans exposer leur savoir (278 c 4-5). Leur comportement, si l'on prend pour exemple le discours de Lysias, ne serait qu'un cas-limite de ce que Socrate attend de l'orateur qui veut persuader: alors que ce dernier est censé opérer une rétention sur son savoir en ne communiquant, par exemple, que l'une des deux définitions qui sont possibles, Lysias ne donne pas de définition du tout. En plus, si une certaine rétention de savoir caractérise le rhéteur qui se sert de la dialectique pour persuader, un tel rhéteur pourrait, pour se défendre, s'en remettre à son savoir pour s'expliquer de façon plus raisonnée; voilà l'échappatoire dont Socrate ne veut pas priver, explicitement à tout le moins, les auteurs traditionnels (278 c 5-7). En revanche, même si ces auteurs étaient des partisans de la persuasion fondée en dialectique, il reste difficile à comprendre que, *en tant que ces partisans*, (1) ils ne s'appliquent sé-

théorie du discours dans la mesure où Socrate fait de cette théorie le sujet de sa réflexion: pour être le savoir de l'orateur, la rhétorique ne doit rien cacher, mais suivre entièrement la méthode dialectique et être enseignée oralement.

(4) Convertir les écrivains au discours instructif.

L'argument de la seconde démarche n'engage que le discours théorique des enseignants, non le discours public persuasif qui, même s'il se fonde sur un savoir, ne l'exprime pas ou pas complètement et qui n'est pas destiné à instruire. Faut-il donc admettre que, au vrai, Socrate n'arrive pas à convaincre les orateurs de la nécessité de changer de méthode dans leurs discours publics? Il en serait ainsi, me semble-t-il, si le *Phèdre*, dans sa deuxième partie, ne comprenait que la critique des discours persuasifs et des manuels de rhétorique examinés sous l'aspect thématique. Mais il contient en plus la critique de l'écriture qui, directement, ne s'adresse qu'à ceux qui veulent transmettre un savoir. Toutefois, les discours persuasifs sont également concernés à condition qu'ils soient mis par écrit comme le discours de Lysias, s'il est vrai que l'illusion de l'écriture sur papyrus consiste à insinuer à chaque écrivain qu'il communique sa sagesse de façon claire et durable (cf. plus haut, III 4 a et d). Dans la mesure où les rédacteurs de discours et les autres auteurs visent précisément à cette communication, ils tombent sous le coup de l'argument de Socrate: pour réaliser leur intention, ils sont obligés d'enseigner oralement ce qui n'est sagesse que sous la forme de la dialectique.

Mon interprétation revient donc à dire que c'est uniquement par le biais de l'écriture et de sa critique que Socrate arrive à remplacer le discours persuasif par le discours dialectique. Probablement il doit emprunter ce détour, parce qu'il était convenu que l'on tenait des discours oraux pour tromper les auditeurs, alors qu'un tel procédé n'était pas entendu s'agissant de la rédaction d'écrits. Quoi qu'il en soit, Socrate, pour sa part, réserve, jusqu'à la fin du dialogue, au discours oral la possibilité d'être persuasif, donc éventuellement trompeur, mais il ne suppose nulle part que les écrivains ont l'intention de tromper leurs lecteurs. Tout se passe comme si le

rieusement qu'à la discussion orale (278 c 7 - d 1) et (2) méritent d'être appelés 'philosophes' ou 'dialecticiens' (278 d 3-6). Si (1) et (2) font partie de la possibilité hypothétique que Socrate laisse ouverte pour les trois genres d'écrivains, cela ne s'explique pas par la nouvelle théorie de la persuasion, mais par la thèse de Socrate d'après laquelle les écrivains tendent à transmettre du savoir, donc, s'ils sont conséquents, à dialoguer en dialecticiens.

fait que l'écriture trompe et les auteurs et les lecteurs, sans que les auteurs en aient l'intention, permettait à Socrate de profiter de l'intérêt des auteurs de ne pas se *laisser* leurrer par l'écriture, pour les convertir au discours dialectique qui, seul, correspond à leurs intentions d'écrivain – et à l'intérêt qu'a leur public de ne pas se laisser tromper.⁹

Cette thèse exégétique peut paraître recherchée dans la mesure où elle réserve une fonction purement instrumentale à l'écriture et à sa critique: Socrate s'en sert pour substituer la dialectique orale aux discours des rhéteurs, des poètes et des hommes politiques. Pour défendre ma thèse, je rappelle trois éléments du texte qui, en soi, sont plutôt étonnants, mais se comprennent dans la perspective de mon interprétation. (a) L'écriture sur papyrus est le reflet ou la copie de l'enseignement dialectique qui, pour rendre plausible cette thèse, est présentée comme une écriture dans les âmes (cf. plus haut, III I et 4 d). Cela veut dire que l'écriture sur papyrus n'intéresse Socrate que dans la mesure où elle renvoie à son prétendu archétype, la dialectique orale. (b) Phèdre lit à haute voix le discours de Lysias qu'il pourrait avoir déjà appris par cœur. C'est le moyen de faire entrer Lysias, l'orateur, dans les rangs des écrivains qui n'échapperont pas – à la différence des rhéteurs qui n'écrivent pas – à la conversion idéale au discours dialectique. (c) Socrate finit par dire adieu à l'écriture (278 b 2 = T 28). De cette façon, il est non seulement personnellement crédible, mais il laisse aussi entendre que, dans sa théorie, il n'a plus besoin de l'écriture dès qu'elle a joué le rôle qui lui était dévolu.

⁹ Si cette interprétation n'est pas sans fondement, la critique de l'écriture a une portée morale: elle incite les rhéteurs à ne plus tromper leur public, mais à lui transmettre les vérités qu'ils arrivent à connaître eux-mêmes. A cet égard, je n'accepte pas le jugement de E. Heitsch suivant lequel Platon laisse les orateurs employer, comme ils le veulent, la méthode qu'il met à leur disposition (1997, 149).

BIBLIOGRAPHIE

- A. C. BOWEN, *On Interpreting Plato*, in *Platonic Writings, Platonic Readings*, éd. par Ch. L. Griswold, New York-London, 1988, 49-65.
- L. BRISSON, *Platon, Phèdre*, trad., introd. et notes par L. B., Paris, 1989.
- *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, «Les Etudes philosophiques», 1993, 475-495.
- G. CAMBIANO, *Sulla scrittura nel Fedro di Platone*, in *Voce di molte acque*, Mélanges E. Corsini, Torino, 1994, 91-104.
- F. DE LUISE, *Platone, Fedro. Le parole e l'anima*, a cura di F. D. L., Bologna, 1997.
- G. J. DE VRIES, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969.
- R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, Sankt Augustin, 1991.
- M. FREDE, *Plato's Arguments and the Dialogue Form*, in *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, éd. par J. C. Klagge, N. D. Smith (*Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Vol.* 1992), 201-219.
- K. GAISER, *Protrepitik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, 1959.
- *Platone come scrittore filosofico*, Napoli, 1984.
- *Platonische Dialektik - damals und heute*, in *Antikes Denken - moderne Schule* («Gymnasium», Beiheft 9), Heidelberg, 1988, 77-107.
- CHR. GILL, *Dogmatic Dialogue in 'Phaedrus' 276-7?*, in *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, éd. par L. Rossetti, Sankt Augustin, 1992, 156-172.
- CH. L. GRISWOLD, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-London, 1986.
- R. HACKFORTH, *Plato, Phaedrus*, transl. by R. H., Cambridge, 1952.
- E. HEITSCH, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart, 1987.
- *Τιμίωτατα*, «Hermes», 117 (1989), 278-287.
- *Πλημμελοῦμενος καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λαιδορῆθεις*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft», 17 (1991), 143-151.
- *Phaidros 276 A 6 – B*, «Hermes», 120 (1992), 169-180.
- *PLATON, Phaidros*, Übers. u. Komm. v. E. Heitsch, Göttingen, 1993.
- *Dialektik und Philosophie in Platons 'Phaidros'*, «Hermes», 125 (1997), 131-152.
- M. ISNARDI PARENTE, *Platone e il discorso scritto*, «Rivista critica di storia della filosofia», 46, (1991), 437-461.
- *Phdr. 274 C ss., o il discorso orale come autoelenchos*, in *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin, 1992, 108-121.

BIBLIOGRAPHIE

- *Platone e il problema degli Agrapha*, «Methexis», 6 (1993), 73-93.
- H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.
- *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, «Museum Helveticum», 21 (1964), 137-167.
- *Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons*, «Perspektiven der Philosophie», 16 (1990), 85-107.
- *Altes und neues Platonbild*, «Methexis», 6 (1993), 95-114.
- W. KÖHN, *Welche Kritik an weissen Schriften? Der Schluss von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 52 (1998), 23-39.
- W. KULLMANN, *Platons Schriftkritik*, «Hermes», 119 (1991), 1-21.
- W. LUTHER, *Die Schwäche des geschriebenen Logos*, «Gymnasium», 68 (1961), 526-548.
- M. M. MACKENZIE, *Paradox in Plato's Phaedrus*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 28 (1982), 64-76.
- J. J. MULHERN, *Socrates on Knowledge and Information (Phaedrus 274 B-277 A 5)*, «Classica et Mediaevalia», 30 (1969), 176-186.
- M. NARCY, *La leçon d'écriture de Socrate dans le Phèdre de Platon*, in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Chercheurs de sagesse, Mélanges J. Pépin*, Paris, 1992, 77-92.
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1987.
- *Le 'Phèdre': manifeste programmatique de Platon, 'écrivain' et 'philosophe'*, «Les Etudes philosophiques», 1998, 131-148 (= 1998a).
- *Platone, Fedro*, a cura di G. R., Milano, 1998 (= 1998b).
- CHR. ROWE, *Plato, Phaedrus*, with translation and comm. by C. R., Warminster, 1986.
- TH. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985.
- *Platons 'undemokratische' Gespräche*, «Perspektiven der Philosophie», 13 (1987), 347-368.
- *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, 1988.
- *Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, «Antike und Abendland», 34 (1988), 99-116 (= 1988a).
- *Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs*, «Elenchos», 10 (1989), 337-357.
- *Zum Kontext der platonischen *υπόσπασα*. Bemerkungen zu Phdr. 278 b-e*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft», 16 (1990), 75-85.
- *Was heißt 'Dem Logos zu Hilfe kommen'? Zu Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, in *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin, 1992, 93-107.
- *Tre lezioni su Platone e la scrittura della filosofia*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 86 (1994), 3-43.
- *Das Wissen des Philosophen in Platons 'Phaidros'*, in *Mélanges Schwabl, 1^{ère} partie*, «Wiener Studien», 107-108 (1994-95), 259-270.
- *Mündliche Dialektik und schriftliches 'Spiel': Phaidros*, in *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, éd. par Th. Kobusch, B. Mojsisch, Darmstadt, 1996, 115-130.
- *Le plaisir de lire Platon*, Paris, 1996 (= 1996a).
- *Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge?*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 53 (1999), 259-266.

BIBLIOGRAPHIE

- N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stockholm, 1977.
- F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, 1994.
- W. J. VERDENIUS, *Der Ursprung der Philologie*, «*Studium Generale*», 19 (1966), 103-114.
- G. VLASTOS, *Compte rendu de H. Krämer, 'Arete'...*, «*Gnomon*», 35 (1963), 641-655.
- H.-D. VOIGTLÄNDER, *Compte rendu de H. Krämer, 'Arete'...*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 45 (1963), 194-211.

LISTE DES TEXTES TRADUITS

T 1: 278 b 8 – e 4	P. 13	T 15: 237 b 8 – c 6	P. 49
T 2: 235 b 3 – 5	» 19	T 16: 249 b 8 – c 4	» 52
T 3: 279 a 7 – b 3	» 20	T 17: 265 d 3 – 8	» 54
T 4: 276 a 1 – 9	» 28	T 18: 263 d 7 – e 2	» 54
T 5: 276 d 1 – 2	» 29	T 19: 269 b 5 – c 1	» 61
T 6: 278 a 2 – 5	» 29	T 20: 270 e 2 – 5	» 62
T 7: 274 e 5 – 7	» 31	T 21: 271 b 7 – c 8	» 63
T 8: 275 a 6 – b 2	» 32	T 22: 269 c 9 – d 2	» 64
T 9: 275 d 4 – 9	» 32	T 23: 277 a 6 – b 8	» 65
T 10: 276 e 4 – 277 a 4	» 34	T 24: 276 d 2 – 4	» 68
T 11: 276 b 1 – d 2	» 37	T 25: 275 d 9 – e 6	» 75
T 12: 276 e 1 – 5	» 41	T 26: 277 e 5 – 278 a 5	» 83
T 13: 277 d 6 – e 3	» 44	T 27: 278 a 5 – b 2	» 87
T 14: 275 c 6 – d 2	» 47	T 28: 278 b 2	» 99

INDEX DES TEXTES CITÉS ET INTERPRÉTÉS

- Héraclite, B 50: 105
- Platon,
- Apologie*, 29 d 5-6: 33
30 a 2-4: 33
- Banquet*, 209 c 8 - d 7: 48
- Gorgias*, 452 d 9 - 453 a 7: 113
453 d 7 - 454 a 4: 113
454 c 7 - 455 a 8: 113
459 a 2-8: 113
490 e 10: 33
515 c 4 - 517 c 4: 114
- Ménon*, 81 c 7 - e 2, 84 b 9 - d 2,
86 b 1 - c 3: 53
- Phédon*, 74 b 3-5, 75 a 3-6, 75 e
1-5: 53
- Phèdre*, 228 a 1-2: 43
228 a 6 - b 6: 61
231 a 7 - b 5: 43
233 b 1, d 3: 51
234 c 5-6: 48, 57
234 c 7-8: 61
234 e 1-3: 87
234 e 6-7: 48, 58, 61
235 b-d: 16, 33
235 b 3-5: 19
236 a 4-6: 88
236 a 8 - b 1: 117
237 a - 241 d: 18
237 b-d: 55
237 b 8 - c 6: 48-51, 63
237 c 1: 56
237 c 7 - d 3: 50, 55
238 b 9 - c 4: 55, 107, 116, 117
242 b 1-2: 88
243 b 5: 116
244 a 4-9: 116
245 b 5 - c 1: 116
249 b 8 - c 4: 52, 53, 58, 89
249 b 8: 53
252 d 6 - e 5: 92
257 b: 17, 73, 115
257 c: 16
257 c 4-6: 43, 77
- 257 c 7 - d 2: 78
257 d 9 - 258 c 5: 17, 48, 59
257 e 1-3: 47
258 a 4 - b 5: 47
258 a 7-8: 48
258 b 10 - c 5: 43, 47, 57
258 c 3-5: 47, 48
258 c 7 - d 7: 77
258 d: 16
258 d 1-7: 27
258 d 8-11: 15, 16
259 e 1-3: 16, 27
259 e 8 - 260 a 5: 16
260 a - 262 c: 115
260 a 1-5: 17, 113, 114
260 a 6 - c 2: 113
260 b: 49
260 c 3 - d 2: 113, 114
261 a 8-9: 62, 114
261 c 10 - 262 b 10: 53
261 c 10 - d 9: 114
261 e 4-5: 115
261 e 7 - 262 c 3: 17, 115
261 e 7-8: 114
262 a 5 - b 1: 114
262 b 7-8: 114
262 c - 266 c: 20, 115
262 c 1-3: 113
262 c 5 - d 2: 115
262 d 2-6: 116
263 a 2 - c 12: 49
263 a 7 - b 5: 49, 50, 116
263 a 7-12: 49, 57
263 b 3-5: 49
263 c 3-5: 49
263 c 7 - d 4: 116
263 c 7-9: 49, 57
263 c 7-12: 17
263 d 2-4: 53, 55
263 d 5 - 264 e 7: 50
263 d 5-7: 90, 116
263 d 7 - e 2: 43, 50, 53-56
263 e 1-2: 55
265 a 6-11: 116, 117

INDEX DES TEXTES CITÉS ET INTERPRÉTÉS

- 265 a 6-7: 54
 265 b 2-6: 107
 265 c 8 - d 2: 42, 56
 265 d 3-8: 54-56, 58
 265 d 4-5: 55
 265 e 1-3: 54
 266 a 2 - b 1: 116, 117
 266 b 3 - c 1: 67
 266 b 3-5: 17, 41, 113
 266 c 1. 8: 42
 266 c 2-5: 80, 118
 266 d - 267 d: 61
 266 d 2-6: 38, 64
 267 c 7 - d 3: 80
 268 a 8 - b 5: 78
 268 b 6-8: 62, 78, 79
 268 c 6 - e 8: 79
 269 b 1-4: 80
 269 b 5 - c 1: 61, 62, 69, 79
 269 c 9 - d 2: 64
 269 d - 274 b: 42
 269 d 3 - 272 b 6: 62, 69, 118
 270 b: 38, 79
 270 b 5-6: 70
 270 b 8: 166
 270 c 1-2: 63, 91
 270 d - 271 c: 64
 270 e 2-5: 62
 271 a 4-8: 63, 64
 271 a 10 - b 6: 80
 271 b 1-3: 63
 271 b 3-5: 64
 271 b 7 - c 8: 63, 64
 271 c 1-4: 70, 74, 80
 271 c 4 - d 7: 70
 271 c 10 - d 7: 36, 63, 64
 271 c 10 - d 2: 62
 271 d 3-5: 63
 271 d 5-7: 64, 80
 271 d 7 - 272 a 7: 64, 71
 272 a 3-4: 78
 273 d 8 - e 4: 36
 274 b 3-7: 38
 274 b 6 - 277 a 5: 42, 43, 71, 118
 274 e 5-7: 28, 31, 46, 58
 275 a 5-6: 46, 68
 275 a 6 - b 3: 28, 32, 47, 58
 275 b 6 - c 3: 90
 275 c 6: 28, 38
 275 c 6 - d 2: 31, 42, 47, 58, 68
 275 c 9: 43
 275 d 4-9: 32, 33
 275 d 4-6: 58
 275 d 7 - e 6: 30, 59
 275 d 7-9: 56, 59, 61, 75, 92
 275 d 9 - e 6: 75-78
 275 e 3-5: 78, 87
 276 a: 28-30, 78
 276 a 1-2: 88
 276 a 5-9: 34, 87
 276 a 5-6: 29-31
 276 a 6-7: 34
 276 a 6: 34
 276 a 8-9: 29, 33, 46
 276 a 9: 42
 276 b 1 - d 2: 37-39
 276 b 2-3. 6-8: 41, 42
 276 c 1-2: 40
 276 c 3: 22, 91
 276 c 3 - d 2: 30, 31, 36
 276 c 7-9: 30, 31
 276 c 7: 40, 41, 69
 276 d 1-2: 29, 40, 100
 276 d 2-4: 68, 81, 82
 276 e 1-5: 41, 69
 276 e 1-3: 22, 23, 97, 98
 276 e 4 - 277 a 4: 34, 41, 59, 67, 99
 276 e 5-6: 42
 276 e 6-7: 38
 276 e 6: 36 276 e 7 - 277 a 1: 30, 77, 82, 87, 88, 91, 98
 277 a 2-3: 43
 277 a 3-4: 22, 100
 277 a 6 - 278 e 4: 71
 277 a 6 - 278 b 7: 66, 68, 72, 73
 277 a 6 - b 8: 65-67
 277 a 6 - b 1: 66
 277 a 9 - b 2: 16
 277 b-c: 64
 277 b 1-8: 72
 277 b 1-3: 45, 67, 70
 277 b 5 - c 7: 45, 58, 67, 119
 277 b 5-8: 28, 54, 67, 69, 70, 72, 99
 277 b 8 - c 7: 66
 277 b 8 - c 3: 67
 277 c 4-7: 67
 277 c 5: 67
 277 c 5-6: 111-113, 116
 277 d 1-3: 45, 66
 277 d 6 - 278 b 4: 16, 66, 67
 277 d 6 - e 3: 17, 44-46, 48, 59, 72
 277 d 6-9: 44, 73
 277 d 6-7: 15
 277 d 8-9: 47, 48, 58, 59
 277 d 10 - e 3: 28, 74
 277 d 10: 43
 277 e 5 - 278 b 4: 15, 41, 99, 112
 277 e 5 - 278 a 5: 44, 72, 83-85
 277 e 8-9: 61, 84
 278 a 1-2: 69, 85
 278 a 2 - b 2: 67

INDEX DES TEXTES CITÉS ET INTERPRÉTÉS

- 278 a 2-5: 29, 41, 48, 58
 278 a 5 - b 2: 87-89
 278 a 6-7: 88, 89, 92
 278 b 2-4: 84
 278 b 2: 99, 121
 278 b 7-8: 15
 278 b 8 - e 4: 8, 9, 13-16, 18, 23-26, 35,
 70, 73, 74, 76, 85, 86, 119
 278 c 4 - 279 b 3: 74
 278 c 4 - d 1: 14, 15
 278 c 4-5: 119
 278 c 5-7: 119
 278 c 6: 86
 278 c 7: 18, 20, 74
 278 c 7 - d 1: 120
 278 d 3-6: 120
 278 d 3-4: 17
 278 d 4-5: 20
 278 d 8: 18-20, 74, 86
 278 d 9 - e 1: 18
 278 e 1-2: 15
 278 e 5-9: 20
 279 a 6 - b 3: 20, 21
Protagoras, 317 c 6 - d 1,
 335 a 6-8: 105
République, II 376 d 9-10:
 22, 23
 VI 501 e 1-5: 22, 23
Sophiste, 242 c 8 - d 7: 107
Tibétète, 172 c - 175 e: 109
 177 a 3-8: 109
 177 b 1-7: 110
 Plotin, *Ennéades*, III 8 [30], 5, 6-
 9: 82
 Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 24-
 38; 4, 9-14: 82

INDEX DES NOMS PROPRES

- Académie (de Platon), 23, 98, 105
 Adraste, 61
 Ammon, 32, 38, 46, 47, 68
 Aristote, 7
- Bourdieu, P., 109
 Bowen, A., 10
 Brisson, L., 7, 18, 53, 56, 88, 91
- Cambiano, G., 82
- De Luise, F., 29, 59, 89
 De Vries, G. J., 91
- Eros, 17, 73
- Ferber, R., 15, 33, 82
 Flasch, K., 5
 Frede, M., 10
- Gaiser, K., 7, 18, 37, 56, 66, 69, 76, 82, 83, 85, 95, 97-99, 102, 103
 Gill, Chr., 29, 90
 Gorgias, 113
 Grèce, la, 104
 Griswold, Ch. L., 53
- Hackforth, R., 91
 Heitsch, E., 9, 10, 18, 32, 33, 40, 42, 44-46, 49, 50, 53, 56, 57, 59, 112, 121
 Héraclite, 105
 Homère, 13, 14
- Isnardi Parente, M., 9, 13, 18, 56
 Isocrate, 20, 21
- Kant, 102
 Krämer, H., 7, 9-11, 18, 22-25, 29, 56, 74, 76, 83, 105, 108
 Kullmann, W., 37
- Luther, W., 22, 23
 Lysias, 13-21, 25, 26, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 54, 56, 57, 60, 61, 65, 66, 73, 77, 81, 84, 86, 87, 90, 107, 115, 116, 119-121
- Mackenzie, M. M., 65
 Milan, école de, 8, 101, 104, 109
 Milz, B., 7
 Moreschini, C., 13
 Mulhern, J. J., 32
 Muses, les, 116
- Narcy, M., 33, 68, 110
 Nietzsche, 103
- Périclès, 61
 Phèdre, 14-16, 19-23, 29, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 46, 48, 50, 55, 61, 63-65, 69, 77-79, 84, 86, 87, 90, 97, 98, 113, 114, 116-118, 121
 Platon, 5, 7, 8, 10, 18, 19, 22-25, 30, 34, 39, 42, 43, 55, 56, 58, 64, 66, 75-78, 80-82, 85, 95-110, 112, 113, 121
 Plotin, 5, 82
 Porphyre, 82
 Prodikos, 111
- Reale, G., 7, 10, 18, 29, 37, 64, 70, 95, 104, 105
 Robin, L., 13, 32, 46, 53, 110
 Roloff, D., 82
 Rowe, Chr., 33, 84, 91, 111, 116
- Schleiermacher, 110
 Socrate, *passim*
 Solon, 13-15
 Slezák, Th. A., 7, 10, 11, 14, 18, 19, 21, 25, 29, 33, 37, 40-42, 56, 60, 66, 69, 71, 84-87, 90, 91, 108
- Thamnos, 32
 Theuth, 28, 31, 32, 35, 46, 58
 Thrasymaque, 80
 Tigerstedt, N., 10
 Trabattoni, F., 89, 112, 113
 Tübingen, école de, 5, 8, 10, 101, 104, 109
- Verdenius, W.-J., 81, 90
 Vernant, J.-P., 46
 Vlastos, G., 18, 56
 Voigtländer, H.-D., 9

TABLE DES MATIÈRES

I.	INTRODUCTION	Pag. 7
	1. Le sujet	» 7
	2. Critiques précédentes de l'interprétation ésotériste	» 8
	3. Une remarque sur la méthode suivie	» 9
II.	QUELS AUTEURS ET QUELS ÉCRITS SONT VISÉS DANS LE PASSAGE-CLÉ 278 b 8 – e 4?	» 13
	1. Traduction du texte	» 13
	2. Le sens immédiat du passage-clé	» 14
	3. Le message adressé aux auteurs traditionnels dans le contexte du dialogue	» 16
	4. Le sens de l'opposition entre «des écrits de peu de valeur» et les «choses de plus grande valeur»	» 18
	a) L'opposition porte aussi sur le contenu des discours	» 18
	b) Lysias rédige des «écrits de peu de valeur»	» 19
	c) Isocrate: discours traditionnels ou philosophiques	» 20
	5. Le passage-clé concerne-t-il «le philosophe» implicitement?	» 22
	a) Peut-on tirer du passage-clé la notion de philosophe?	» 24
	b) Quelles prémisses précèdent le passage-clé dans le texte?	» 25
III.	QUELS CRITÈRES POUR DISTINGUER LES DISCOURS ET LEURS CRÉATEURS?	» 27
	1. Discours écrits dans les âmes - ou bien écrits dans des livres	» 28
	2. Incapacité de l'écrit sur papyrus - savoir de l'écrit dans l'âme	» 30
	a) L'incapacité du discours écrit sur papyrus	» 30
	b) Le savoir de l'écrit dans l'âme	» 33
	c) Ce que la critique de l'écriture ne dit pas	» 35

TABLE DES MATIÈRES

3. Le savoir du dialecticien - l'ignorance des auteurs traditionnels	Pag. 35
a) Le savoir du dialecticien élargi: l'analogie avec l'agriculteur	» 36
b) Fonction et limites de l'analogie avec l'agriculteur	» 38
c) La lecture ésotériste de l'analogie avec l'agriculteur	» 39
d) L'ignorance des auteurs traditionnels	» 42
4. L'ignorance des auteurs traditionnels: à propos de l'écriture - à propos des notions	» 44
a) La tromperie de l'écrit sur papyrus	» 46
b) Le discours traditionnel: ses thèmes et son double échec	» 48
c) La dialectique: définir pour transmettre	» 51
(1) La définition fait savoir	» 52
(2) La définition crée accord et cohérence	» 54
(3) Dialectique et oralité	» 55
d) L'illusion sur l'écrit accompagne l'ignorance thématique	» 57
5. Ecrits rédigés par des auteurs traditionnels - par des auteurs savants	» 60
a) Les écrits traditionnels et l'alternative que propose Socrate	» 60
(1) Description et critique des discours et des manuels	» 60
(2) Le programme de Socrate pour les manuels	» 62
b) Après la critique de l'écriture: les écrits des dialecticiens	» 65
(1) La dialectique, fondement des discours écrits	» 65
(2) Ce qu'explique le concept d'écriture dialectique	» 68
6. Sur quels discours porte la thèse de la différence de valeur thématique?	» 70
a) Le passage-clé sur le fond de la seconde partie du dialogue	» 70
b) Comparaison du premier et du second résumé	» 72
IV. COMMUNICATION ÉCRITE OU ORALE DE LA PHILOSOPHIE: QUELQUES CONSÉQUENCES	» 75
1. Comment tenir compte de l'insuffisance de l'écrit sur le plan de la communication?	» 75
a) L'incapacité de choisir son lecteur et de se défendre	» 75
b) Le risque de la calomnie	» 77
c) Le thème de la rétention de savoir dans la critique de la rhétorique	» 78
d) La diffusion restreinte, le remède que propose Socrate	» 81
2. A propos de la fonction protreptique des écrits philosophiques	» 82

TABLE DES MATIÈRES

3. L'aspect intersubjectif de l'enseignement	Pag. 85
a) La défense du discours et l'autorité du maître	» 85
b) Sur le rapport entre l'orateur et son discours	» 86
c) Le discours appartient et au maître et à l'élève	» 89
(1) La supériorité du discours raisonné en tant que tel . .	» 90
(2) Le rôle de l'élève valorisé	» 91
(3) S'instruire soi-même	» 92
 V. LE SENS DU <i>PHÈDRE</i> ET LA PORTÉE DE LA PHILOSOPHIE	» 95
1. L'intention de Platon	» 95
a) Etablir le rapport entre la fin du <i>Phèdre</i> et les dialogues .	» 96
b) L'intention de Platon: un concept qui fait problème . . .	» 97
(1) Socrate, porte-parole de l'auteur des dialogues?	» 98
(2) L'herméneutique de l'intention de l'auteur	» 101
2. La philosophie, doctrine ou critique?	» 104
a) Platon ésotérique ou la tendance à l'introversio	» 104
b) Comment avoir quelque chose à dire aux non-philosophe	» 108
s?	» 108
(1) L'isolement social du philosophe	» 110
(2) La philosophie sur les pas de la rhétorique	» 112
c) Confirmer et surmonter la rhétorique de la persuasion? .	» 113
(1) La différence par rapport au <i>Gorgias</i>	» 114
(2) La persuasion qui repose sur un savoir	» 118
(3) L'enseignement de l'art rhétorique	» 120
(4) Convertir les écrivains au discours instructif	» 123
 Bibliographie	» 127
Liste des textes traduits	» 129
Index des textes cités et interprétés	» 133
Index des noms propres	» 133