

## PLATON ET LA PHILOSOPHIE COMME *FIGURE D'ÉNONCIATION*<sup>1</sup>

Platon serait le premier à «classer les énoncés d'après les indices formels de ce que nous appellerions la situation d'énonciation<sup>2</sup>. Pour la première fois et de façon remarquablement nette, le problème de l'énonciation est posé<sup>3</sup>. Cette remarque concerne le livre III de la *République*. Socrate y opère sa célèbre distinction entre «ce qui doit être dit (*ha lekton*)» et «comment on doit le dire (*hôs lekton*)»<sup>4</sup>, entre le *logos* et la *lexis*, mot qui recouvre le caractère ou la posture de la voix<sup>5</sup>, ou encore ce que j'ai proposé d'appeler le «nombre» de la voix<sup>6</sup> et qui s'articule au style de ce que Socrate appelle la *diégèse*<sup>7</sup>. Le mot *diégèse*, employé comme synonyme de rapport (*apaggelia*, 394 c 2) désigne le récit, fait par les poètes et les «mythologues», qui porte sur le passé, le présent ou le futur (392 d 2-3)<sup>8</sup>. Socrate distingue la *diégèse* simple (*haplê diégesis*), la *diégèse* mimétique (*dia mimeseos*), et un troisième genre, qui mélange les deux autres (392 e 6-d 7).

On est tenté de paraphraser l'exposé de Socrate en faisant coïncider les catégories employées avec nos propres catégories de discours «direct» et de discours «indirect»:

1. Cette contribution est issue d'une conférence prononcée en 2008 dans le cadre du séminaire *Antiquité au présent* (Paris VII et EHESS) consacré à l'énonciation. Je remercie les assistants pour leurs remarques, en particulier F. Dupont, C. Calame et S. Perceau.

2. Sur cette notion, cf. C. CALAME, Poétique du «mythe» dans la littérature grecque: Hélène, Hérodote et la pragmatique de l'historiographie, *Laliès*, 18, 1998, pp. 71-107, p. 79.

3. R. DUPONT ROC, Mimesis et énonciation, *Écriture et Théorie poétique*, 1976, pp. 6-14 et p. 7.

4. *République*, III 392 c 7-8; 394 c 8.

5. «Il conforme autant que possible sa *lexis* à chaque personnage» (393 c 2).

6. Le nombre de la voix correspond à une faculté mimétique diversifiée, capable de mettre en scène et de jouer tous les caractères (*République*, 397 b 9) ce que Socrate considère comme étant un homme double et multiple (*République*, 397 e 1-2). Cf. A.G. WERSINGER, Platon et les figures de l'harmonie, in F. MALHOMME (dir.), *Musica Rhetoricens, Musique et Rhétorique de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUS, 2002, 9-20, p. 15.

7. Comme c'est le cas en 396 e 6 où *lexis* est employée comme synonyme de *diégèsis*.

8. Dans cette contribution, je ne considérerai pas la question des relations entre la *diégèse* et l'exposé de l'*historia*, soit l'explication naturelle causale (par exemple le verbe *epekdiégès-thai*, *Phédon*, 97 e 1, e 4, 98 b 3).





La diègèse est simple quand le poète parle lui-même, «en personne» (*legei te autos ho poiètès*, 393 a7). Il relate des faits. Lorsqu'il rapporte des discours, et en particulier des dialogues, il le fait dans ce que nous appelons aujourd'hui le *discours indirect* comme dans la transposition que Socrate fait du début de l'*Illiade*: «Le prêtre étant venu pria les dieux de leur accorder de prendre Troie en les préservant d'y périr et il demanda aux Grecs de lui rendre sa fille /.../» (393 d 7-e 2).

La diègèse est mimétique lorsque le poète parle comme s'il était un autre (*hôs tis allos ôn*, 393 b11). Le poète donne alors la parole à des personnages et se cache, s'efface derrière eux (*apokruptoio ho poiètès*). Dans ce cas, on parlera de *discours direct*.

Socrate envisage enfin la diègèse qui est issue de la combinaison des deux autres et l'appelle la diègèse mixte.

Socrate illustre ces trois styles par les genres poético-musicaux prédominants à son époque. Le style de la diègèse simple est celui du dithyrambe ancien<sup>9</sup>. À la différence du «nouveau» dithyrambe qui se mêle à la tragédie, le dithyrambe ancien est un récit dans une invocation au dieu. La *mimésis* peut être illustrée par la tragédie et la comédie, c'est le genre dialogique. Enfin, explique Socrate, le genre mixte peut être illustré par la poésie épique d'Homère.

Le style qui remporte les suffrages de Socrate est la diègèse simple ou la *lexis non mélangée* (397 d 4-5)<sup>10</sup>, c'est-à-dire le récit qui rapporte le discours au style indirect et qui est conforme, selon lui, à la vertu<sup>11</sup> pour des raisons qui ne nous concernent pas ici.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'exposé de Socrate n'est pas très clair en dépit de l'illusion de transparence que donne sa classification.

Remarquons que lorsque Socrate revient sur la diègèse *dia mimèseôs*<sup>12</sup>, il part, non pas comme on pourrait s'y attendre, de la catégorie générale de diègèse, mais de la forme mixte de la diègèse: «Il est une espèce de récit opposé à celui-là quand retranchant ce que le poète met entre les paroles, on

9. Arion aurait le premier constitué le dithyrambe en genre littéraire au VII<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. A.W. PICKARD- CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1927. Cf. la note 23, p. 12, de R. DUPONT-ROC, 1976.

10. On a cependant négligé de remarquer que cette préférence n'interdit pas à Socrate de féliciter Glaucon pour ses talents de miméticien lorsqu'il développe une argumentation issue de la thèse de Thrasymaque, qu'il ne partage pourtant pas: «Avec quelle force tu épures chaque homme comme des statues» (361 d5-7) à quoi Glaucon répond: «ce n'est pas moi qui parle» (361 e 2).

11. En réalité il «mime» la vertu. Mais cette *mimesis* ne doit pas être confondue avec la diègèse mimétique!

12. Qu'il a succinctement définie en *République*, III, 393 c.



ne garde que les échanges de paroles (*ta amoibaîa*)» (394 b 5-6). C'est ainsi qu'évoquant la diégèse mixte propre à l'épopée d'Homère, Socrate déclarait un peu plus tôt: «N'y a-t-il pas récit (*diègêsis*) quand il rapporte les diverses paroles (*tas rhêseis hekastote legèi*), et quand il rapporte ce qu'il y a entre les paroles (*ta metaxu tôn rhêseôn*)» (393 b 8-9). Qu'entendre par l'expression «ce qu'il y a entre les paroles»? Il est évidemment question des événements du récit, mais ce n'est pas si clair. Il peut s'agir encore d'autre chose. En effet, les choses dites entre les paroles par le poète pourraient désigner selon le prologue du *Théétète* (143 c2), les formules narratives insérées entre les discours (*metaxu tôn logôn hai diègêseis*) telles que «*kai egô ephèn*» ou «*kai egô eîpon*». En suivant cette indication, et sans tenir compte des événements propres au récit, Socrate considèrerait les équations suivantes:

Diègèse mixte - formules narratives insérées = dialogues/*mimesis*

Diègèse mixte - *mimesis* = formules narratives insérées

Or, la nature des formules narratives insérées est double. Il peut s'agir comme dans le prologue du *Théétète* de formules à la première personne comme «dis-je» (*en d'egô*) ou encore de formules à la troisième personne comme «è d'hos» (dit-il). Dans le premier cas, le narrateur et le locuteur ou sujet de l'énonciation sont identiques, dans le second cas, le narrateur et le sujet de l'énonciation sont distincts. Nous pouvons déduire que la diégèse simple préconisée par Socrate est double en réalité puisque deux cas peuvent se présenter soit que le narrateur s'identifie au sujet de l'énonciation soit qu'il s'en distingue. Or, alors que dans le second cas, le discours est indirect, dans le premier cas, le discours est direct. Il en découle que Socrate n'admettrait pas seulement ce que nous appelons le discours indirect, comme dans l'exemple de l'*Iliade* transposée: «avant que sa fille ne soit délivrée, disait-il (*ephè*), elle vieillirait avec lui en Argos, 393 e 8-9)». Il admettrait aussi, même si cela demeure implicite, une forme du genre: «je chante qu'il disait que sa fille vieillirait en Argos», où la première partie de la phrase est au discours direct<sup>13</sup>. Il en est de même pour les marques d'ouverture et de fermeture du discours où le poète, au discours direct, prévient qu'il va donner la parole à un personnage, comme le déclare Socrate en *République* 393 c 2-3: «chaque personnage dont il (le poète) prévient qu'il (le personnage) va parler (*hekastôi hon an proeipèi hôs erounta*).

13. La voix énonciative de l'aède homérique peut se manifester par l'emploi de verbes de parole en première personne, cf. S. PERCEAU, *Voix auctoriale et interaction de l'Iliade à l'Odysée: de l'engagement éthique à la figure d'autorité*, Lyon, éditions du CEROR, 2009 (sous presse).



Mais un problème se pose. Comment concilier cette conséquence avec la coïncidence, admise plus haut, de la diègèse mimétique avec le discours direct?

Il ne semble pas qu'il y ait là contradiction pour Socrate. En effet, Socrate ne fait pas de différence entre ce qu'il appelle «le poète» et ce que nous appelons le narrateur ou le locuteur. Pour lui, il semble tout à fait évident que c'est le poète qui raconte ou énonce. D'ailleurs, par poète, Socrate entend Homère, le poète tragique ou comique, et le poète du dithyrambe. Il y a de fortes chances pour que Socrate ne fasse pas même la différence entre le poète et l'orateur<sup>14</sup>. C'est que pour lui, qui emblématiquement n'écrit pas, la diègèse est orale comme en témoigne suffisamment le fait qu'elle est considérée sous l'angle de la *mousikè*<sup>15</sup>. La différence entre la parole du poète et celle d'un personnage est donc évidente. C'est cette ostensibilité propre à l'oralité, au sens le plus concret du terme, qui permet en fin de compte, de distinguer la diègèse mimétique de la diègèse simple. Dans une situation orale, en effet, le narrateur locuteur peut énoncer au discours direct son statut d'énonciateur («je dis») et distinguer sa propre voix sans que l'on tombe dans la diègèse mimétique.

On constate en conséquence que, à l'oral, la diègèse simple et la diègèse mimétique ne coïncident pas avec nos catégories de discours indirect ou direct. Car si la mimèsis coïncide aussi bien avec le discours direct qu'avec le discours indirect, la diègèse simple coïncide aussi bien avec le discours indirect qu'avec le discours direct. Cette dissymétrie caractérise la situation de communication orale.

Or, la situation de communication orale est peut-être celle d'Homère, elle n'est pas en tout cas celle de Platon.

C'est un paradoxe relevé depuis longtemps: Platon est loin d'éviter la diègèse mimétique. Un narrateur, qui n'est pas lui, met en scène le discours du philosophe, et fait le plus souvent dialoguer Socrate, le père de la philosophie, comme dans les tragédies et les comédies. Chacun sait que Platon a écrit une œuvre philosophique en lui donnant le plus souvent l'aspect de discussions entre des personnages, peut-être sous l'influence d'Épicharme<sup>16</sup>. Cette œu-

14. 396 e 10. Ce qui est renforcé par les exemples du rhapsode et de l'acteur (395 a 8).

15. Sur cet aspect, A. G. WERSINGER, «Socrate, fais de la musique!» Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie, in *Mousikè et Aretè, La Musique et l'éthique de l'Antiquité à l'Âge moderne*, Textes réunis par F. MALHOMME et A.G. WERSINGER, Paris, Vrin, 2007, pp. 45-62, (p. 55).

16. Au §9, Diogène mentionne l'influence sur Platon, de la comédie d'Épicharme. D'après le rhéteur Alkidamos (3<sup>e</sup> siècle J.-C.), Platon aurait emprunté à Épicharme de nombreux éléments de sa doctrine (dont les intelligibles). Mais Diogène évoque moins la forme de la comédie que son contenu. En revanche, au § 18, il précise que c'est Platon qui importa à Athènes les *Mimes* de Sophron. Aristote mentionne lui aussi les Mimes (*Politique*, 1447 b 10-11).



vre philosophique fait problème dans la mesure où l'on a du mal à comprendre pourquoi Platon a choisi de donner à sa philosophie une forme littéraire proche du théâtre plutôt qu'une forme apparemment plus conforme à la philosophie comme on peut en trouver des exemples dans les traités plus systématiques d'Aristote qui, il ne faut pas l'oublier, a été son disciple. Le problème est encore accru par le fait que Platon met en scène de façon privilégiée celui que l'on considère comme le Père de la philosophie, Socrate, et qu'on se demande encore aujourd'hui si Socrate peut être considéré comme son porte-parole. Sans doute n'est-il pas le seul<sup>17</sup>, Xénophon est lui aussi l'auteur de dialogues dits socratiques (*Sokratikoi logoi*) et l'on sait qu'Aristote lui-même a écrit des dialogues de caractère systématique, et où il parlait en son nom propre<sup>18</sup>. Il n'empêche que dès l'Antiquité, s'est posée la question de savoir comment interpréter la relation de Platon à ses personnages et l'interprétation varie suivant l'obédience philosophique du lecteur. Si Aristote considérait que les *Dialogues* contenaient la pensée de Platon, allant parfois jusqu'à dire Socrate pour Platon<sup>19</sup>, la nouvelle Académie sceptique admettait que Platon se sert de Socrate comme d'un porte-parole précisément en raison de son Scepticisme<sup>20</sup> et pour Plutarque, Platon se sert de plusieurs porte-parole comme Timée, ou l'Étranger d'Élée<sup>21</sup>. Aulu-Gelle allait jusqu'à penser que des personnages mineurs pouvaient avoir la fonction de porte-parole, par exemple Calliclès dans le *Gorgias* ou Pausanias dans le *Banquet*<sup>22</sup>. Pour les exégètes modernes, il est devenu classique de dire qu'au début, Platon fait de Socrate son porte-parole, puis revient sur les présupposés de la pensée de Socrate qu'il critique dans les *Dialogues* de la période de la maturité avant d'énoncer sa nouvelle philosophie dans le *Sophiste* par l'intermédiaire de l'Étranger d'Élée. Il va sans dire que cette interprétation a été soumise à de nombreuses critiques fondées, entre autres, sur le retour

17. D. CLAY, *The Origins of the Socratic Dialogue*, P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca N.Y., 1994, pp. 23-47, 27-28 et 42-43; Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 100-101.

18. Une telle systématisme, visible dans les dialogues exotériques, semble avoir pour corollaire la présence d'Aristote dans son texte, comme le notait déjà W. JAEGER en 1923, à propos du *Politique* ou *Sur la Philosophie* (*Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*. Paris, Éditions de l'Éclat, 1997, pour la traduction française, p. 30).

19. Par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 24, où l'on discerne une allusion au *Protagoras*.

20. A. A. LONG - D. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 1987, Cambridge, Cambridge University Press, I, pp. 445-449.

21. H. TARRANT, *Where Plato Speaks, Reflexions on an Ancient Debate*, in G. A. PRESS (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, 2000, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 67-80, (p. 71).

22. *Nuits Attiques*, 10. 22; 17. 20, 4.





de Socrate dans un dialogue écrit par Platon à la fin de sa vie, le *Philèbe*.

Ce qui est frappant c'est de constater avec la quantité des interprétations contradictoires la difficulté que semblent éprouver les commentateurs à se déprendre de cette question: qui parle pour Platon? La raison de cette difficulté vient de ce que l'on croit que si un auteur de dialogues est philosophe, il pense nécessairement ce qu'il écrit de sorte qu'il y a forcément au moins un personnage pour représenter sa pensée. En effet, si l'on n'admet pas cette clause, on risque de tomber dans les paradoxes de l'auto-référence: par exemple, si dans le *Phèdre*, Socrate n'était pas le porte-parole de Platon au moment où il condamne l'écriture, on ne pourrait pas imputer à Platon la disqualification de l'écriture sans laquelle il est impossible de fonder l'interprétation selon laquelle Socrate n'est pas son porte-parole<sup>23</sup>. Il en est de même pour le livre III de la *République*, car en admettant que Platon ne suit pas les règles édictées par Socrate, on est conduit à penser qu'il ne peut pas ne pas reconsidérer sa propre œuvre mimétique, de sorte qu'on doit reconnaître que Socrate est son porte-parole. Réciproquement, si l'on refuse que Socrate soit le porte-parole de Platon, alors on ne peut pas s'appuyer sur les règles édictées par Socrate pour lui imputer la disqualification de son œuvre mimétique.

Une telle prévention explique pourquoi, en dépit du très grand nombre de propositions visant à identifier le porte-parole de Platon, on s'est moins intéressé à la question capitale de l'énonciation. Une telle question est en effet différente de la question essentiellement historiciste qui cherche à savoir si quelqu'un parle ou non pour Platon<sup>24</sup>: elle consiste à se demander plutôt ce que fait Platon lorsqu'il écrit des dialogues et des récits où un personnage parle en première personne.

## L'AUTEUR

Partons d'une constatation maintes fois évoquée. Il semble que, à la différence d'Aristote, Platon ait délibérément évité de se mentionner lui-même dans ses *Dialogues*, à trois exceptions près. Les deux premières figurent dans l'*Apologie de Socrate* où Socrate déclare que Platon assistait à son procès. Le nom de Platon est mentionné une première fois dans une sorte de catalogue à la suite des noms d'autres assistants, en septième place seulement et comme pour souligner son rôle secondaire, il apparaît en complément de celui de son frère Adimante:

«Adimante le fils d'Ariston et dont le frère est Platon que voici  
(hode de//.../ PLATON, *Apologie de Socrate*, 34 a1-2)».

23. L. P. GERSON, *Plato Absconditus*, in *Press*, 2000, pp. 201-210, (202-203).

24. Telle est la méthode qui caractérise en effet la plupart des études présentes dans l'ouvrage *Who speaks for Plato?*



Un peu plus loin, Platon apparaît à nouveau dans une formule inversée mais cette fois en première place parmi ceux qui se portent garants de l'amende versée pour Socrate:

«Platon que voici (*Platôn de hode*, 38 b 6.)».

La troisième fois que Platon est mentionné se trouve dans le *Phédon* mais cette fois, pour souligner son absence, le jour de la mort de Socrate:

«Platon, je crois, était malade (59 b 10)».

La formule apparaît dans un jeu d'énonciation remarquable puisque le narrateur-locuteur n'est pas Platon, mais Phédon qui a assisté à la mort de Socrate.

En plaçant le récit de la mort de Socrate dans la bouche de Phédon, Platon fait signe au lecteur. Mais on a souvent fait remarquer que rien ne permet de deviner ses intentions et tout se passe comme si l'indice ouvrait sur l'infini des interprétations plutôt que de livrer une information décisive. La seule chose certaine est en effet toute négative: Platon ne se présente pas comme un narrateur, un *diégoumenos* puisqu'il fait de Phédon le témoin et le récitant de l'un des événements les plus importants de sa propre vie. Encore une fois, une telle observation est toute négative et il ne semble pas même possible d'en déduire que Platon a délibérément refusé le statut de narrateur de sorte qu'il pratiquerait ce qu'on a pu appeler une *dépropriation énonciative* par laquelle il s'effacerait derrière des personnages et des récitants ou cultiverait ce que d'autres ont appelé abusivement un anonymat. Platon n'est pas anonyme, il signe une œuvre qu'il publie et que vraisemblablement il met en vente<sup>25</sup>, il est en outre scholarque de l'Académie qu'il a fondée lui-même et au sein de laquelle il livre vraisemblablement un enseignement oral sur lequel on dispose de quelques informations, sans doute de seconde main et discutables mais en nombre suffisant pour reconnaître leur différence par rapport à ce qui est proféré dans les *Dialogues*. En conséquence, la seule manière de comprendre l'indice offert dans le *Phédon* est d'admettre que Platon est tout simplement un auteur. Pas au sens d'Hécatée<sup>26</sup> ou d'Hérodote qui, dans son exorde signe son *Enquête* en mentionnant son nom dans une énonciation à la troisième personne, ni au sens de Thucydide qui écrit au début de la *Guerre du Péloponnèse* «Thucydide d'Athènes a rassemblé par écrit comment se déroula la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens», ni au sens de Théognis de Mégare qui déclare au moyen du procédé appelé la *sphragis* mêlant les première et troisième personnes:

25. T. DORANDI, *Le Stylet et la Tablette, dans le secret des auteurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 132.

26. *Généalogies*, fr. 1 (Jacoby).





«Si en composant ces vers, j'y appose ma signature /.../ voici les vers de Théognis de Mégare, c'est un nom connu de tous»<sup>27</sup>.

Platon signe son œuvre mais tout se passe comme si la signature avait pour condition l'absence radicale de tout ce qui pourrait rappeler ce qu'on appelle la *sphragis*. Avec Platon, la signature perd sa dimension performative. Platon signe son œuvre surtout par le fait de ne pas le dire dans son texte de sorte que demander qui est son porte-parole revient à confondre une catégorie socio-économique (les conditions de la production d'un texte au IV<sup>e</sup> siècle) avec une catégorie de linguistique pragmatique (le système d'énonciation dans un texte). La signature de Platon équivaut à séparer l'auteur du narrateur ou du locuteur. Il en résulte que l'ensemble des *dialogues* doit être considéré comme une œuvre de Platon, une *poiësis* avec cette conséquence corrélatrice que la *poiësis* dont il est question avec Platon ne relève plus de la même catégorie que celle du livre III de la *République*. Car on a vu que Socrate identifie le poète, le narrateur et le locuteur alors que Platon inaugure leur séparation dans la mesure où il assimile le poète à un auteur.

#### L'ÉNONCIATION: ANALYSE DE QUELQUES SITUATIONS D'ÉNONCIATION

Des remarques précédentes on peut induire une chose: l'unique question valide du point de vue de la distinction affichée par Platon entre l'auteur et le narrateur, porte sur le choix d'un jeu d'énonciation souvent très complexe. Cette question recoupe celle des prologues dans les *Dialogues* de Platon dont elle se distingue cependant.

Nous distinguerons quatre dispositifs d'énonciation: un dispositif d'énonciation «vertical» comme dans le *Banquet*; un dispositif d'énonciation à «identité suspendue» comme dans la *République*; un dispositif d'énonciation «herméneutique» comme dans *Ion*; un dispositif «horizontal» comme dans le *Sophiste*.

#### DISPOSITIF D'ÉNONCIATION VERTICAL

On aurait pu évidemment évoquer le *Phédon*, mais l'exemple le plus complexe se trouve dans le *Banquet*.

«J'ai l'impression qu'au sujet de ce dont vous vous informez je ne manque pas d'entraînement (*ouk ameletètos*). En effet, il se trouvait qu'avant hier, je montais vers la ville, depuis chez moi, depuis Phalère. Alors, l'un de mes familiers m'ayant reconnu par derrière m'appela de loin et, tout en plaisantant dans son appel: "Holà! Citoyen de Phalère, dit-il, toi que voici, Apollo-

27. M. L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 1, Oxford, 1971, pp. 19-26.



dore! Tu ne m'attends pas?" Et moi, m'étant arrêté, je l'attendis. Alors lui: "Apollodore, dit-il, justement, à l'instant, je te cherchais, voulant obtenir des informations complètes sur la réunion d'Agathon, de Socrate, d'Alcibiade et des autres qui ont assisté alors au banquet pour savoir quels discours érotiques on y tint. Quelqu'un d'autre, en effet, me l'a rapporté, l'ayant entendu de Phénix, le fils de Philippe, et il a dit que toi aussi tu étais au courant. Mais en fait il n'avait rien de clair à dire. Toi, fais moi donc ce récit puisque tu as le plus de légitimité (*dikaïotatos*) à rapporter (*apaggellein*) les discours (*logous*) de ton ami. Tout d'abord, dit-il, dis moi étais-tu présent toi-même (en personne) à cette réunion ou non?" Et moi je répondis: "en tous cas, le narrateur (*diègoumenos*) semble ne t'avoir raconté rien de clair, si tu crois que cette réunion sur laquelle tu m'interroges a eu lieu récemment au point que moi aussi j'y aie assisté! – Moi, assurément! – D'où prends-tu cela, Glaucon? répondis-je. Ne sais-tu pas que depuis plusieurs années, Agathon ne réside plus ici et que depuis que je fréquente Socrate et que je me suis rendu assidu quotidiennement à savoir ce qu'il dit ou fait, trois ans ne se sont pas écoulés. Avant cela, courant en rond au hasard et croyant faire quelque chose, j'étais plus misérable que quiconque, pas moins que toi à cette heure, croyant qu'il faut tout faire plutôt que de philosopher. Et lui: - ne te moque pas, dit-il, mais dis-moi quand eut lieu cette réunion? Et moi je lui répondis: - Alors que nous étions encore enfants, lorsqu'Agathon remporta la victoire avec sa première tragédie, le lendemain du jour où il offrait un sacrifice de victoire en compagnie de ses choreutes. – C'est par conséquent tout à fait ancien, dit-il, à ce qu'il semble! mais qui te l'a raconté? est-ce Socrate lui-même?" "Non par Zeus, répondis-je, mais celui même qui l'a raconté à Phénix, un certain Aristodème, de Kydathèneon, petit et toujours nu pieds. Il avait assisté à la réunion, étant amoureux de Socrate, parmi ceux qui l'étaient le plus alors à ce qu'il me semble. Non pourtant que je n'aie interrogé aussi Socrate, quelquefois depuis sur les choses que j'ai entendues de lui et il convenait avec moi de ce que l'autre racontait. – Et quoi! dit-il, ce récit, ne me le feras-tu pas? Aussi bien le chemin qui mène à la ville est-il fait exprès pour parler et écouter entre promeneurs". Voici, comment, tout en marchant nous faisions des discours au sujet de ces choses: si bien que, comme je le disais en commençant (*hoper archomenos eïpon*), je ne me considère pas sans entraînement (*ouk amelètètôs echô*). Si donc il est nécessaire que je vous fasse ce récit à vous aussi, il faut que je le fasse» (172 a 1-2 - 173 c 2)<sup>28</sup>.

28. L'édition du texte est celle de L. ROBIN, *Platon, Œuvres complètes*, IV, 2ème partie, Paris, Les Belles Lettres, neuvième tirage, 1970.



Ce prologue est construit selon le procédé de la *Ring Composition* comme en témoigne la récurrence de la formule qui encadre le prologue *ouk amelètètôs eînai* (172 a 1-2) // *ouk amelètètôs echô* (173 c 1) ainsi que la référence au début du prologue au moment de clôturer : *hoper archomenos eïpon* (173 c 1). Le dispositif énonciatif est celui d'un récit emboîté. Un système de relais assure la continuité de l'information à la réception. Apollodore s'engage à raconter l'action pour le public des bourgeois qui l'interrogent (172 a 1-a 3). Il raconte son entretien avec Glaucon auquel il a fait le même récit (172 a 3-c 1). Il tient son récit d'Aristodème (172 c 1-173 b 4), dont le récit est authentifié pour sa part par Socrate lui-même (173 b 4-b 6).

L'ensemble dessine un dispositif d'énonciation enchâssé, à 4 niveaux:

Récit d'Apollodore aux bourgeois athéniens \*[récit d'Apollodore à Glaucon [récit d'Aristodème à Apollodore [validation de Socrate.

Le narrateur du *Banquet* est Apollodore, qui énonce en première personne un récit énoncé à la troisième personne, celui d'Aristodème, de sorte qu'on trouve sans arrêt dans le *Banquet* ce genre de formules:

«Aristodème me contait que c'était alors à Aristophane de parler» (185 c).

Autrement dit, on obtient la structure suivante: Je [ Il [

Apollodore se présente lui-même comme un simple relais dans la transmission du récit d'Aristodème auquel il prétend ne rien ajouter. C'est évidemment un procédé de validation du récit. Le prologue du *Banquet* fournit des indices permettant de définir les critères de validation du récit: un critère de légitimité du narrateur (*dikè*, 175 b 5), qui a assisté en personne (*autos*) à l'événement (*paragignesthai*, 172 b 2, 172 b 7, 172 c 2), ou, à défaut, voit son récit confirmé par son principal témoin (*homologeîn*, 173 b 5).

Or, on s'aperçoit que dans la construction choisie par Platon, Socrate est relégué au dernier niveau alors qu'il constitue l'autorité suprême. À cela s'ajoute que le dispositif narratif est soumis à une certaine disparité des sources d'information qui donnent lieu nécessairement à une divergence des focalisations: Apollodore, qui est un disciple récent de Socrate (qu'il fréquente seulement depuis trois années après une période de déchéance psychologique et intellectuelle), admire ce que Socrate a fait ou dit, et c'est dans une perspective hagiographique qu'il mène son enquête (172 c 6); dans le *Phédon* il est présenté comme l'un de ceux qui ne parviennent pas à surmonter le chagrin causé par la mort de Socrate ce qui revient à transgresser la distinction élaborée par Socrate entre l'ordre philosophique et l'ordre tragique, de sorte qu'Apollodore est présenté comme quelqu'un qui n'est tout simplement pas capable de philosopher! Il semble d'ailleurs que la réputation d'Apollodore de Phalère est celle d'un disciple assez stupide<sup>29</sup>.

\* Il s'agit de crochets droits qui sont conventionnellement destinés à distinguer des niveaux d'énonciation et non pas de parenthèses.

29. XÉNOPHON, *Apologie*, 28.



En ce qui concerne Aristodème, c'est encore pire: il apparaît comme un disciple trop zélé et amoureux, imitant Socrate jusqu'à la caricature de son apparence physique (il va pieds nus lorsque Socrate lui-même consent à revêtir des chaussures comme c'est le cas dans le *Banquet* 174 a). Le point de vue d'Aristodème n'est donc pas moins suspect que celui d'Apollodore. Du côté des horizons d'attente, on peut affirmer la même chose: Apollodore doit faire son récit aux environs de 401 avant J.-C. pour un public de bourgeois athéniens qui s'apprête à condamner Socrate et qui est certainement visé à travers le portrait qu'Apollodore fait de l'être déchu qu'il était lui-même à l'époque où il croyait devoir tout faire plutôt que de philosopher (173 a 2-3, comparer avec ce qu'il déclare en 172 c-d). L'horizon d'attente du récit d'Apollodore est vraisemblablement celui d'une enquête avide du *scoop* susceptible de calmer la curiosité avide de scandale à propos des relations de Socrate et d'Alcibiade. L'examen des modalisations qui traversent le récit d'Apollodore confirmerait à lui seul l'impression négative qui se dégage du prologue: un dispositif énonciatif destiné à faire naître une certaine suspicion sur la valeur d'authenticité du récit. C'est ainsi qu'en 178 a-b on peut lire:

«Aussi bien ni tout ce qui fut dit par chacun n'était resté complètement dans le souvenir d'Aristodème; ni à mon tour je ne me rappelle, moi, tout ce qu'il me disait».

A la suspicion s'ajoute l'effet de brouillage que ne peut manquer de susciter la complication du système d'énonciation. En effet, le récit d'Aristodème s'ouvre très souvent sur le style direct et le dialogue dans lequel un personnage peut lui-même faire un récit. Le dispositif d'énonciation devient alors particulièrement complexe:

Je [Il [Je] Il

C'est le cas notamment lorsque Socrate fait le récit de son entretien avec Diotime (201 e 3 sq.) qu'il présente dans un chiasme suggestif:

«Il est pour moi plus commode me semble-t-il, de procéder (*dieltheîn*) de la façon dont procédait (*dièiei*) jadis l'Étrangère quand elle me soumettait à ses questions; car ce que je lui disais était, à peu de choses près, la réplique de ce qu'à présent me disait Agathon»<sup>30</sup>.

Platon complique donc à dessein le dispositif d'énonciation dans le *Banquet*. Il n'hésite pas à rendre possible la production de répliques plus ou moins suspectes d'un récit dont l'authenticité semble à jamais inaccessible.

30. *Banquet*, 201 e 3 sq.





Avant de nous demander ce que cela veut dire, il convient d'examiner d'autres exemples.

#### DISPOSITIF D'ÉNONCIATION À «IDENTITÉ SUSPENDUE»

À l'opposé de ce qui se passe dans le prologue du *Banquet* où Socrate, le témoin privilégié est rejeté à la dernière place, il existe un autre dispositif d'énonciation qui fait de Socrate le narrateur. Ainsi, dans le *Lysis*:

«Venant de l'Académie, je m'en allais tout droit vers le Lycée».

Dans ce cas, la question de la validité du récit est implicitement superfétatoire. C'est le Père de la philosophie qui parle en son nom propre. Pourtant, on peut parier que le lecteur de Platon aura du mal à réprimer la tentation de mettre en relation l'Académie dont il s'agit ici, à savoir l'enclos consacré au héros Académus et l'Académie fondée aux environs de 387 par Platon. On sait qu'à cet égard, la chronologie n'est plus considérée comme un argument valable puisque Platon antidatait ses *Dialogues*.

L'exemple le plus suggestif de ce type de dispositif est naturellement offert par le prologue de la *République*:

«J'étais descendu (*katebèn*) hier au Pirée avec Glaucon, le fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et en même temps, avec l'intention de me rendre compte, en spectateur, de la façon dont la fête serait organisée, puisque alors c'était la première fois qu'on la célébrait. Or, quelque belle qu'eut été selon moi la procession de nos compatriotes, pourtant celle que menaient les Thraces ne fut évidemment pas moins remarquable. Après que nous eûmes fait notre prière et contemplé le spectacle, nous repartions vers la ville, quand, nous ayant aperçus de loin qui nous dirigeons vivement vers chez nous, Polémarque le fils de Céphale, engagea son petit valet à courir nous engager à l'attendre. Voici que le petit, par derrière, a saisi mon manteau: -Polémarque, dit-il, vous engage à l'attendre!» M'étant alors retourné, je lui demandai où il se trouvait: Ce dernier, répondit-il, arrive derrière, et vous n'avez qu'à attendre... - Eh bien! nous attendrons» repartit Glaucon. Et peu de temps après, avec Polémarque, arrivaient Adimante, le frère de Glaucon, Nicèratos, le fils de Nicias, d'autres encore, de retour de la procession. -Socrate, dit alors Polémarque/ .../» (327 a-c)<sup>31</sup>.

Dans ce prologue, l'identité présumée du sujet inaugurant le récit en pre-

31. Édition I. BURNET, *Platonis Opera*, IV, 1902, 1986<sup>23</sup>, Oxford, Oxford University Press, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, (Traduction L. ROBIN et M.-J. MOREAU modifiée).



mière personne qu'est l'ensemble de la *République* n'est livrée qu'au bout de plusieurs lignes, en 327 c 4, laissant au lecteur le loisir de s'interroger sur qui parle au début de la *République*.

Le sujet de l'énonciation, le Je, laissé d'abord anonyme, manifeste sa capacité à être investi par n'importe quelle identité. L'effet d'une telle disponibilité et d'une telle vacuité est de faire ressortir la dimension fictive de l'identité, même lorsque c'est le Père de la philosophie qui vient l'investir.

Qu'il s'agisse d'un geste conscient de la part de Platon peut être rendu évident par tous les exemples d'ambiguïté énonciative qui traversent la *République*.

Par exemple, au livre X, Socrate, le narrateur principal de la *République*, est présenté comme un simple relais du récit d'Er auquel il ne donne pas directement la parole, jusqu'à l'épisode d'Ardiée, tyran de Pamphylie parricide et fratricide qui expie ses crimes en étant jeté dans le Tartare. À ce moment, le discours jusque-là indirect devient direct, jusqu'à ce que les narrateurs soient confondus. Puis, ce changement du régime narratif prend fin comme il avait commencé:

«Il (Er) disait qu'il s'était trouvé près d'un homme à qui l'on demandait où était Ardiée le Grand. Or, cet Ardiée avait été tyran dans une cité de Pamphylie, mille ans auparavant; il avait tué son vieux père et son frère aîné et commis à ce que l'on disait beaucoup d'autres forfaits. Il disait donc que l'homme ainsi questionné avait dit: - Il n'est pas venu, avait-il dit, il ne saurait venir ici.

- Et en effet entre autres spectacles terribles, nous avons été témoins de celui-ci. Comme nous étions près de l'ouverture et sur le point de remonter, après avoir subi toutes les autres épreuves, soudain nous avons aperçu cet Ardiée avec d'autres, qui, pour la plupart, étaient des tyrans; il y avait aussi un certain nombre de particuliers qui avaient été de grands scélérats. Au moment où ils pensaient remonter, l'ouverture leur refusa le passage: elle mugissait chaque fois qu'un de ces méchants incurables ou qui n'avaient pas suffisamment expié essayait de sortir. C'est alors, disait-il, que des hommes sauvages /.../» (615 c 6-e 5).

On constate que le récit est jalonné par la formule caractéristique du discours rapporté: *ephè* (615 c 6; e 5). Mais cette formule est référée à des locuteurs différents. Socrate rapporte le récit d'Er qui lui-même rapporte, au style indirect (proposition infinitive) le discours d'un autre personnage à qui un troisième personnage répond en discours direct (*phanai*). Mais à partir de 615 d 5, le récit se poursuit sans transition au discours direct: Er parle, en employant la première personne du pluriel parce qu'il se trouve dans un groupe d'autres personnes, mais le style direct et la première personne créent ici un brouillage des narrateurs: Er ou Socrate? (qui transgresse



ainsi ses propres interdits). De plus, la dernière occurrence de *ephè* en insérende renforce l'ambiguïté si le verbe est référé cette fois-ci à Er devenu énonciateur d'un discours direct.

Cet exemple suffit à montrer que Platon est parfaitement conscient des ambiguïtés de l'énonciation.

On peut donc affirmer que le début de la *République* où l'identité du sujet de l'énonciation est suspendue jusqu'à ce que l'un des personnages du récit prenne la parole pour livrer l'identité du narrateur principal, a pour effet de faire ressortir la dimension mécanique d'un dispositif. En montrant que le nom de Socrate répond au simple investissement d'une position énonciative, Platon souligne le statut fictionnel de la situation d'énonciation.

#### DISPOSITIF D'ÉNONCIATION «HERMÉNEUTIQUE»

Pour bien prendre la mesure de ce qui a lieu, on gagne à faire la comparaison avec un autre dispositif énonciatif, celui de la poésie, tel qu'il est mis en scène dans *Ion*:

«En fait, il y a que cette faculté, chez toi, de bien parler d'Homère n'est point un art, c'est ce que je disais tout à l'heure, mais une puissance divine qui te met en branle (*kineî*), comme dans le cas de la pierre qui a été appelée "magnétique" par Euripide et qu'on appelle le plus souvent la pierre d'Héraclée. Cette pierre ne se borne pas à attirer (*agei*) simplement les anneaux quand ils sont en fer, mais encore elle fait passer dans ces anneaux une puissance qui les rend capables de produire ce même effet que produit la pierre et d'attirer d'autres anneaux; si bien que parfois il se forme une file, tout à fait longue, d'anneaux suspendus les uns aux autres, alors que c'est de la pierre en question que dépend la puissance qui réside en tous ceux-ci. Or, c'est ainsi, également, que la Muse, par elle-même, fait qu'en certains hommes est la divinité, et que, par l'intermédiaire de ces êtres en qui réside une divinité, est suspendue à elle une file d'autres gens en qui est alors la divinité!» (533 d-e)<sup>32</sup>.

Le poète est privé de son *noûs*. Il renonce à tirer de lui-même l'autorité de sa parole et la retire du dieu qui parle à travers sa bouche. Car ce n'est pas le poète, mais le dieu lui-même qui est celui qui parle (*ho theos autos estin ho legôn*, 534 d 3-4). La pierre d'Héraclée est l'image du dispositif d'énonciation propre à la poésie orale où le poète pratique une dépropriation énonciative, s'effaçant derrière le dieu ou la Muse. Une telle situation peut être ap-

32. Édition BURNET, *op. cit.* III, 1985<sup>19</sup>. Traduction L. ROBIN modifiée.





pelée herméneutique, en référence au substantif *hermèneus* employé par Socrate pour la décrire (534 e4).

À première vue, on pourrait croire que c'est un tel modèle herméneutique qui permet de valider en fin de compte le dispositif de l'énonciation que nous trouvons dans le *Banquet*, comme le laisse entendre la phrase d'Alcibiade évoquant Socrate:

«Mais quiconque (*tis*) t'entend ou entend quelqu'un d'autre dire tes paroles, fût-il du dernier ordre (même une femme) /.../ **nous** sommes possédés (*katechometha*)» (215 d6).

D'après ce jugement, peu importe au fond qu'Aristodème ou Apollodore ne soient pas des narrateurs qualifiés, puisqu'ils ne sont que les véhicules d'une parole qui les transcende<sup>33</sup>, tout comme dans l'*Ion*: la légitimité de l'énonciation est fondée sur un principe théologique et religieux, l'enthousiasme et la possession, ce que souligne le passage brutal du sujet indéfini (*tis*) à un sujet à la première personne du pluriel, «nous», comme si écouter Socrate ou ses paroles unissait d'emblée tous les auditeurs en une communauté de sectateurs, marquée par le «nous». C'est une telle interprétation qui motiva jadis Auguste Diès: «Platon s'est établi au cœur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des coupures, prétendre marquer où s'arrête Socrate où commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien: la fusion de deux êtres en une seule pensée»<sup>34</sup>.

Le problème, c'est que c'est Alcibiade, disciple de Socrate et philosophe au naturel notoirement dévoyé, dont la légitimité est donc nettement compromise, qui énonce ce jugement que nous n'avons pour ces raisons nullement le droit d'appliquer à la situation énonciative générale, précisément parce que Platon sépare l'auteur du narrateur.

On pourrait cependant objecter que tout change lorsque c'est de la vérité elle-même qu'il s'agit: la vérité transcende l'énonciation comme on peut le penser d'après certains passages du *Phédon* («ne vous souciez pas de Socrate mais de la vérité», 91 b-c), du *Phèdre* (on ne doit pas faire cas de celui qui parle mais de la vérité, 275 b-c); ou de la *République* (on ne doit pas faire cas de l'homme plus que de la vérité, 595 c-596 a). À la différence de A. Diès, L. Edelstein pensait que c'est la vérité qui explique l'anonymat de Platon, cet anonymat représentant l'élément objectif dans la philosophie de Platon, l'universalité de la raison<sup>35</sup>. Plus récemment, un autre interprète

33. Cf. aussi *Phédon*, 91c et *Phèdre*, 270 c.

34. A. DIÈS expliquait l'effacement de Platon par la volonté de perpétuer le symbole de la philosophie qu'était Socrate pour Platon (*Autour de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 180).

35. Platonic Anonymity, *American Journal of Philology*, 88, 1, 1961, pp. 1-22, p. 21. Toute



plaide dans le même sens, quoique dans un esprit plus analytique : les arguments comme les énoncés mathématiques ou logiques transcendent l'énonciation<sup>36</sup>. Contre ces objections, on peut cependant faire valoir deux arguments: d'une part, on a pu montrer que dans les *Dialogues* il arrive que les mêmes arguments changent de sens suivant l'énonciateur<sup>37</sup>. D'autre part, il y a une certaine naïveté à croire que les propositions logiques et les énoncés mathématiques fondés sur l'extensionnalité conservent leur statut en passant d'un régime d'énonciation à l'autre, par exemple du discours direct au discours indirect comme l'a montré pourtant dès le début de la logique extensionnelle, son fondateur, G. Frege<sup>38</sup>.

À bien considérer les choses, les exemples inversés du *Banquet* et de la *République* mettent à nu le statut de procédé du dispositif de l'énonciation, soit que le sujet de l'énonciation se voit investi par plusieurs personnages comme dans le *Banquet*, soit qu'au contraire, précisément parce qu'il n'y a qu'un seul narrateur, il exhibe sa vacuité dans les intervalles où aucun nom ne lui est attribué comme c'est le cas dans la *République*.

En d'autres termes, quand bien même l'ensemble des narrateurs du *Banquet* serait sous l'emprise de Socrate, Platon ne se présente pas comme tel, il n'est pas l'*hermèneus* de Socrate précisément parce qu'il est auteur et non pas énonciateur. Platon inaugure une séparation radicale entre l'auteur et le narrateur dont la conséquence est le rejet de toute situation «herméneutique» au sens de *Ion*.

une série d'interprètes prend dans cet article célèbre sa source d'inspiration: entre autres exemples, M. DIXSAUT qui affirme que les *Dialogues* de Platon imitent les «aventures de la Pensée» ou «le dialogue de l'âme avec elle-même», dans *Platon*, Paris, Vrin, 2003, pp. 28 et 37; P. PLASS, lorsqu'il montre que l'effacement de soi caractérise Socrate au sens où l'individu disparaît dans l'acte de penser ensemble une vérité impersonnelle, dans *Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues*, *American Journal of Philology*, 85, 1964, pp. 254-278, p.260; R. BLONDELL, qui analyse les degrés d'effacement progressif des caractères des personnages proportionnellement au degré de leur accession à l'intelligence philosophique, la trace des degrés inférieurs de la psychologie diminuant à mesure que les personnages parviennent à la plus haute dimension de l'âme qui est pour Platon la *phronêsis*, de sorte que les personnages deviennent interchangeables quand ils sont suffisamment philosophes, *Letting Plato Speak for Himself*, dans G. A. Press (éd.) *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000, pp. 127-146 (pp. 143 sq.) et R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

36. L. P. GERSON, *Plato absconditus*, dans G. A. Press (éd.), *op. cit.*, p. 205.

37. Cf. les exemples donnés par L. COVENTRY, *The Role of the Interlocutor in Plato's Dialogues, Theory and Practice*, in C. PELLING, *Characterisation and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 174-196.

38. Sens et Dénotation, in *Écrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de C. IMBERT, Paris, Seuil, 1971, p. 112: «Au style direct, une proposition (*Satz*) dénote (*bedeutet*) derechef une proposition; au style indirect, elle dénote une pensée (*Gedanke*)».





# DISPOSITIF D'ÉNONCIATION HORIZONTAL

Le dernier exemple de situation énonciative est celui du dialogue où interviennent deux ou trois locuteurs.

Dans le prologue du *Sophiste*, qui s'ouvre comme un dialogue, les trois principaux interlocuteurs, Socrate, Théodore et l'Étranger, incarnent trois points de vue qu'il convient de soigneusement distinguer. Ces trois points de vue ont pour objet la manière dont il convient de philosopher, de définir le philosophe et de conduire un dialogue, tant en ce qui concerne son aspect technique que son aspect éthique. Cependant, la discussion se déroule sur le fond d'allusions à Homère et aux valeurs héroïques qui constituent pour les Grecs la référence traditionnelle, de sorte que ce sont trois manières distinctes d'entendre Homère qui sont soumises à une confrontation.

«Théodore. – Nous voici, Socrate, fidèles au rendez-vous convenu hier et voici, avec nous cet étranger: originaire d'Élée, il appartient au cercle des [disciples] de Parménide et de Zénon; c'est d'ailleurs tout à fait un philosophe.

Socrate. – Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger un dieu que tu amènes, comme dit Homère, à ton insu? À ce qu'il dit, en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice (*aidôus dikaias*), c'est surtout le dieu des étrangers qui vient ainsi observer l'arrogance (*hubreis*) ou l'équité (*eunomias*) des actions humaines. Peut-être est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie, pour surveiller et réfuter (*elegxôn*) lui, réfuteur divin (*elegktikos*), les piètres raisonneurs que nous sommes.

Théodore.- Ce n'est point là, Socrate, la manière de l'Étranger: il a **plus de mesure** (*metriôteros*) que les fervents amis de l'éristique (*peri tas eridas*). Pour moi, je ne vois point du tout un dieu en cet homme (*anêr*), mais un être divin, oui; car, à tous les philosophes, c'est là le titre que je donne.

Socrate. – Et avec raison, ami. Mais c'est là, j'en ai peur, un genre qui n'est, pour ainsi dire guère plus facile à discerner (*diakrinein*) que le genre divin; tant cette sorte d'humains prend d'apparences (*phantazomenoi*) différentes dans le jugement ignorant (*agnoian*) de la foule, quand, «faisant le tour des cités» (*epistrôphôsi polêas*) ceux-là qui ont non point façon (*mê plastôs*), mais réalité (*all' ontôs*) de philosophes, surveillent de leur hauteur la vie des hommes d'ici-bas. Aux uns ils semblent en effet, ne rien valoir (*mêdenos timioi*); aux autres, tout valoir (*axioi*). Ils prennent l'apparence (*phantazomenoi*), tantôt de politiques et tantôt de sophistes, et, d'autres fois même, ils feraient, à d'aucuns, l'effet d'être totalement en délire (*manikôs*). À l'Étranger, précisément, j'aurais plaisir à demander, si ma question lui agréait, pour qui les tenaient les gens du pays et de quels noms ils les appelaient. Théodore. – Lesquels donc?



–Socrate. – sophiste, politique, philosophe» (216 a 1-217 a 3)<sup>39</sup>.

# 1) LE POINT DE VUE DE SOCRATE.

Socrate considère l'Étranger comme un réfutateur (*elegktikos*, 216 b 6). Ce terme est introduit à partir d'allusions à l'*Odyssée*<sup>40</sup>. Le contexte de ces allusions concerne Ulysse qui se heurte tantôt à l'*hybris* de Polyphème le cyclope tantôt, alors qu'il est déguisé en mendiant, à celle d'Antinoos le prétendant. Dans chacune des situations Zeus est invoqué comme un dieu caché vengeur des suppliants et des mendiants<sup>41</sup>. Le cyclope et Antinoos représentent des «sauvages» que la loi de Zeus laisse froids et qui seront punis.

Or, Socrate compare l'Étranger à Zeus<sup>42</sup> et ajoute que ceux qui sont réfutés sont mauvais (*phaulous*) dans les arguments (216 b 5)<sup>43</sup>. Mais, en employant la première personne du pluriel (*hêmâs*), il s'inclut parmi ceux qui sont mauvais, suggérant qu'il ressemble à Polyphème le cyclope ou à Antinoos le prétendant de sorte que l'Étranger serait venu le réfuter, le punir de faire des discours qui manquent d'*aidôs*<sup>44</sup>.

39. Édition A. DIÈS, *Platon, le Sophiste*, Septième tirage, 1994, Paris, Les Belles Lettres; Traduction A. DIÈS modifiée.

40. Socrate fait une première allusion au chant IX, vers 269-271; puis une seconde allusion au chant XVII, dont il cite deux formules: en 216 b 3, «*hubrîn te kai eunomiên*» (XVII, 487) et en 216 c 5 «*epistrôphôsi polêas*», (XVII, 485).

41. Au chant IX, Ulysse débarque chez le Cyclope et lui rappelle vainement que Zeus est le protecteur des étrangers, des hôtes et des suppliants, et qu'il ne manquera pas de le venger. Au chant XVII, Ulysse, déguisé en mendiant, est frappé par Antinoos tandis qu'un des assistants rappelle que Zeus, caché sous l'apparence d'un mendiant, est le protecteur des mendiants. Dans les deux cas, on trouve la même formule pour dire qu'Ulysse médite sa vengeance (XVII, 465 = IX, 316) et Ulysse évoque l'Erinys (XVII, 475). Dans les deux cas, il est en butte à l'*hybris* d'un homme et l'*hybris* dont il s'agit dans ce contexte est explicitement une transgression de l'*aidôs*. L'*aidôs* est le sens de l'honneur, de l'estime, de la honte et du respect, à quoi s'oppose l'*hybris* entendu au sens du manque d'égards, de l'arrogance et de l'absence de vergogne, autant de défauts incarnés par le Cyclope: il n'a pas d'égards pour Ulysse et ses compagnons, il est sans pitié (vers 272), il a l'arrogance de se sentir plus fort que Zeus (vers 276), il n'éprouve pas l'*aidôs* pour Ulysse et dévore ses compagnons. Antinoos de même reste indifférent à Ulysse alors même que l'assistant a évoqué la vengeance qui s'ensuit de la négligence de l'*aidôs*.

42. La comparaison de Socrate a l'effet d'assimiler la réfutation à une indignation vengeresse (*nemêsis*) vis-à-vis du manque d'*aidôs*.

43. De fait, il laisse la possibilité de comparer le manque en matière d'arguments au manque d'*aidôs*.

44. Cette étude doit beaucoup à la lecture de J. HOWLAND (*Socrates Philosophic Trial. The Paradox of Political Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998), indispensable pour quiconque veut comprendre ce que représente l'Étranger pour Platon dans le prologue du *Sophiste*. Mais elle néglige, à mon avis, l'importance de l'*aidôs* qui constitue pourtant le fil conducteur de ses innombrables remarques si fines et pertinentes. Une autre étude plus récente omet de citer celle de J. HOWLAND, alors qu'elle en est très proche: F. J. GONZALEZ, *The Eleatic Stranger. His Master's Voice*, dans G. A. Press (éd.), *op. cit.*, pp. 161-181.





Mais Socrate ajoute encore que le philosophe, comme le dieu, est difficile à distinguer dans la mesure où il n'est pas reconnu comme tel par les non philosophes. Socrate fait alors une seconde citation d'Homère, de sorte qu'il n'y a pas lieu de douter que la comparaison avec l'*Odyssée* se poursuit implicitement. Mais cette fois, le philosophe s'est substitué à l'Étranger. Le philosophe circule méconnu par les hommes tout comme le dieu quand il est déguisé en mendiant. Il s'ensuit deux possibilités d'interprétation qui sont incompatibles: soit l'Étranger n'est pas reconnu comme philosophe par ceux qui, comme Polyphème ou Antinoos sont des «sauvages» dépourvus de l'*aidôs* dont Socrate serait pareillement dépourvu; soit l'Étranger n'est pas un philosophe.

Dans la première interprétation, le philosophe est méconnu, il est l'objet d'un mépris ou d'une méprise perpétuelles de la part des hommes<sup>45</sup>. Mais l'Étranger, identifié au dieu, accuserait Socrate de ne pas le reconnaître. La seconde interprétation suppose que la méprise au sujet de l'Étranger n'est pas celle qu'on croit. Si l'Étranger n'est pas un philosophe, comme le laisse entendre précisément le fait qu'il voyage comme un sophiste<sup>46</sup>, alors Socrate fait peut-être allusion à sa propre personne quand il déclare que la foule méconnaît le philosophe, et dans cette perspective, c'est lui qui serait le dieu vengeur et réfuteur, tandis que c'est l'Étranger qui serait coupable de négligence à l'égard de Socrate.

Ces premiers éléments d'interprétation du prologue du *Sophiste* sont ceux qui nous viennent de Socrate. Il laisse planer l'ambiguïté autour de l'identité de l'Étranger: un philosophe, un sophiste, un politique (216 c 8-d 2)? Il suggère du même coup que le coupable d'arrogance, de mépris et de méprise n'est pas celui qu'on croit. L'enjeu est bien sûr celui du critère du philosophe, mais aussi celui de l'authentique réfutation et de la vertu du philosophe. La volonté de tenir des propos ambigus est délibérée de la part de Socrate et elle peut être comprise encore de deux façons opposées: soit Socrate a une idée derrière la tête et cette idée est que l'Étranger est un usurpateur; soit Socrate ne sait pas ce qu'il est lui-même, usurpateur ou philosophe authentique, et attend le procès authentique que la foule athénienne est inca-

45. De plus, le lexique convoqué par Socrate est celui de la *timè*, autre terme d'importance qui désigne la valeur héroïque et fonde l'estime dont le héros est investi. Le philosophe qui, comme le dieu vengeur des étrangers fait le tour des cités, est soit estimé au plus haut point soit au contraire, méprisé au plus haut point (216 c 8). La *timè* et l'*aidôs* sont des notions traditionnellement solidaires (A. G. WERSINGER, *Platon et la Dysharmonie. Recherches sur la Forme musicale*, Paris, Vrin, 2001, p. 175).

46. Cf. J. HOWLAND, 1998, p. 172.





pable de lui offrir<sup>47</sup>. Rien ne permet de résoudre cette inconnue en nous en tenant uniquement au point de vue de Socrate.

## 2) LE POINT DE VUE DE THÉODORE

Devant l'hypothèse émise par Socrate que l'Étranger est un réfutateur au sens où sa pratique de la réfutation revient à punir l'arrogance et la négligence des autres en matière de discours, Théodore répond qu'il est philosophe, ce qui revient, selon lui, à posséder plus de mesure que les fervents de la dispute. Théodore, en assimilant Réfutation et Éristique (216b8), édulcore la signification de la philosophie qui, coupée de la réfutation, est coupée de la vengeance. En admettant qu'il reprend à son compte la comparaison sous-entendue de Socrate à Polyphème ou à Antinoos, Théodore opposerait insidieusement la douceur et la tempérance de l'Étranger aux mauvaises manières du philosophe tel que l'incarnerait Socrate<sup>48</sup>.

Pour Théodore, la vraie philosophie n'est pas une réfutation de sorte que l'Étranger n'est pas non plus le dieu de l'*Odyssée* (216 b 8-9). Bien comprise, l'intervention de Théodore équivaut à placer Socrate devant une nouvelle représentation de la philosophie dominée par la douceur<sup>49</sup>. Nous devons comprendre alors qu'il n'est pas capable de faire la différence entre le dieu de l'*Odyssée* et le cyclope arrogant, de sorte que l'opposition établie par Socrate est, selon lui, caduque. Cette inadéquation appartient au point de vue de Théodore, et ne préjuge en rien de la validité de l'opposition établie par Socrate. La position de Théodore pourrait s'expliquer par le fait que, dans les deux textes mentionnés par Socrate, c'est Ulysse qui incarne la vengeance de Zeus dans l'*Odyssée*, Ulysse, un personnage trop ambigu (notoirement menteur) pour servir de référence à la philosophie<sup>50</sup>.

47. Cf. J. HOWLAND, *ibid.* p. 170. Pour J. Howland, le procès de Socrate se poursuit et Socrate semble penser que ce procès doit prendre la forme de la réfutation. Cette réfutation a pour objet la revendication que fait Socrate de n'être pas un sophiste, autrement dit un mauvais citoyen et un mauvais philosophe. Cf. aussi F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 162.

48. Pour HOWLAND, il s'agirait surtout de souligner l'amour exagéré de Socrate pour la dispute, marqué dans le *Théétète*, 169 a-c, (*ibid.* p. 171).

49. Vraisemblablement par la *sôphrosunè* dont l'une des acceptions traditionnelles, la modération, est voisine de la *metriôtès* comme l'est aussi l'*aidôs*. Dans la *République* (560 d 3-4), l'*aidôs*, la *sôphrosunè*, la *metriôtès* et la *kosmiotès*, apparaissent juxtaposées dans la même critique du dévoiement dont elles sont victimes chez les Lotophages, de sorte que c'est un même état d'esprit qui embrasse ces vertus. Cf. le *Charmide* (159 b 2-3) pour la relation entre la *sôphrosunè* et la *kosmiotès*, où l'on voit que la définition donnée par Charmide est insuffisante parce qu'elle fait l'impasse sur la notion de mesure qui est la grande absente aussi de la critique de Socrate; sur la relation de la *sôphrosunè* avec l'*aidôs*, *Charmide*, 160 e 4; *Protagoras*, 322 c-323 a 4.

50. Dans cette perspective où s'engage la question de l'éthique du discours, c'est l'esprit plus *odysséen* qu'*achilléen* de la représentation de l'*aidôs* qui est en question. Socrate a toujours eu une préférence pour Ulysse: l'analyse de J. Howland est précieuse ici encore (1998, pp. 172-173).



### 3) LE POINT DE VUE DE L'ÉTRANGER

Le point de vue de l'Étranger est nécessairement plus long et fastidieux à établir, parce qu'il enveloppe l'ensemble du *Sophiste*. Mais rien ne nous permet d'en faire le point de vue le plus objectif pour autant. Loin d'être un arbitre du dialogue, l'Étranger énonce une interprétation du philosophe parmi d'autres, et il inaugure ce que nous appellerons la philosophie «mondaine». Tout en n'éliminant pas la réfutation de sa pratique philosophique (ce qui distingue son point de vue de celui de Théodore), il refuse la réfutation de style socratique parce qu'elle manque de civilité et de courtoisie.

En effet, si l'Étranger recourt aux types discursifs propres à la controverse, comme l'antilogie, l'éristique<sup>51</sup>, la réfutation<sup>52</sup>, l'analyse heuristique et cynégétique<sup>53</sup>, il en réinvestit la signification tant par le style (l'exhibition oratoire)<sup>54</sup> que par les objets (les savoirs).

D'une part, en effet, l'exhibition est le cadre à l'intérieur duquel l'Étranger opère ses énoncés. Par exemple, lorsqu'il définit la réfutation, il ne peut

51. Il distingue la chasse de la lutte (219 d 12). La lutte (*agōnistikē*) se définit comme une controverse (*amphisbētēsis*) consistant à opposer les arguments (*logois pros logois*, 225 a 12). À la lutte qui procède par discours longs et publics sur les vertus et qu'il faut assimiler au discours judiciaire, s'oppose une lutte privée, par arguments brefs, qui avance par morcellement de questions à réponses (*katakekermatismenon*, 225 c 7), ce que l'Étranger appelle l'antilogie (225 b 12), qu'il subdivise en discussion sur les contrats et en éristique qui use d'arguments techniques sur les vertus (225 c 7). L'Étranger pratique aussi la lutte qu'il assimile au combat: contre les matérialistes (249 c 6); contre les idéalistes (260 a 2); et il ne corrige pas Théétète lorsque, pour décrire la stratégie contre les dérobades et les défenses du sophiste, celui-ci use du terme (261 a 8).

52. L'Étranger réfute: quand il s'agit de commettre le parricide (241 e 1). Et c'est la réfutation qui caractérise sa démarche (242 a 8; 242 b 1; 242 b 2; 242 b 4; 256 c 2); ainsi que ce qu'il attend de ses adversaires (259 a 3); et qu'il définit en ces termes, une fois accompli le parricide et découverte la méthode qui procède par les grands genres: «suivre de près en réfutant selon chaque chose (*kath' hekaston elegchonta epakolouthēin*) quand on déclare le même ce qui est autre de quelque manière et autre ce qui est le même» (259 c 8-d 1).

53. L'Étranger déclare entreprendre une chasse, à propos du sophiste (218 d 3-4). Il déclare serrer dans le filet de chasse de son discours (220 c 8) le sophiste (235 b; 265 a 11), mais aussi l'Être (249 d 6). La chasse revient de manière récurrente dans son exposé à des moments stratégiques distincts (235 c 4-6; 241 b).

54. 217 d 7-e 1. C'est ainsi que l'Étranger distingue entre le «discours bref» et le «discours long» qui désigne l'*épideixis*. Le discours bref est «un entretien qui progresse petit à petit, mot contre mot (*kata smikron epos pros epos*)». Par exemple, dans le *Protagoras*, l'expression *kata smikron* qualifie l'échange serré de questions et de réponses (338 e 5) et il semble que ce type de discours soit caractéristique de Socrate, si l'on tient compte de l'*Hippias Mineur*, où Socrate est accusé d'isoler les difficultés en s'y attachant avec minutie (*kata smikron*, 369 c). Le discours «long» consiste à «étendre en longueur un propos copieux tout seul, même avec un autre, comme dans une exhibition (*epideixin*)». Pour illustrer ce type de discours, c'est le *Parménide* qui est invoqué (217 c 2-6). Ce type de discours se distingue de celui employé par Socrate (F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 164).



s'empêcher d'user du terme qui conduit à en faire une exhibition: interroger quelqu'un en mettant en évidence (*epideiknuousin*) ses opinions instables et volages en les confrontant pour en révéler la contradiction (230 b 4-8). De même, alors qu'il a souligné la dimension éthique de la réfutation<sup>55</sup>, il lui confère une dimension ostentatoire et même théâtrale<sup>56</sup>.

D'autre part, telle que la pratique l'Étranger, la réfutation présuppose une indifférence d'inspiration mathématique à l'égard des objets considérés, tous égaux devant la même méthode<sup>57</sup>. Il en est de même pour les hommes<sup>58</sup>. L'Étranger n'a, en effet, d'estime que pour sa méthode (*Politique*, 286 d 9) et aussi pour les objets qui en dépendent directement<sup>59</sup>.

Enfin, la dimension mondaine de la philosophie devient patente dans la façon dont l'Étranger conduit le dialogue<sup>60</sup>. Une telle façon de comprendre la

55. Comme l'ont noté les commentateurs (J. SALLIS, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 475; F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 165), l'Étranger se démarque de la méthode de purification définie comme le fait de purifier l'âme et la pensée (*dianoia*, 227 c 3) de sa laideur (*aischos*, 228 a 1), de son manque de mesure (*ametrias*, 228 a 9), du désaccord (*diaphoras*, 228 a 7), de l'instabilité (*stasis*, 228 a 6) entre les passions et la raison, autant de défauts occasionnés par cette forme d'ignorance (*agnoia*, 228 c 8) rebelle à l'éducation (*paideia*, 229 d 2) parce qu'elle croit savoir ce qu'elle ne sait pas. C'est alors la réfutation qui purifie l'âme de son arrogance au moyen de la honte (*aischunè*, 230 d 2). Faire honte, c'est purifier l'âme de l'interlocuteur, la ramenant à plus de modestie en lui faisant avouer son ignorance, c'est donc la rendre vertueuse (c'est ce que montre la remarque de Théétète qui assimile l'effet de la réfutation à l'acquisition de la tempérance, 230 d 5-6).

56. En effet, à défaut de pouvoir rendre «meilleurs» les matérialistes (246 d 4), il décide de les produire en paroles (246 d 5), en supposant qu'ils répondent de façon plus «civile» (*nomi-môteron*, 246 d 6). Et un peu plus tard, dans cette mise en scène qui conduit à leur réfutation (ils ont honte), il confirme son point de vue en disant que les matérialistes sont devenus «meilleurs» (*beltious*, 247 c 3).

57. C'est ainsi que la réfutation est définie comme une purification qui consiste à séparer le meilleur du pire (226 d 6). Or, l'Étranger ne fait pas cette séparation parce que sa méthode n'est pas fondée sur l'estime des objets auxquels elle s'applique, elle ne les distingue pas du point de vue de leur valeur (*timè*, 227 a 7-b 8). Pour elle, il n'y a pas plus de *timè* dans la chasse aux poux que dans la stratégie, dans le remède plus que dans l'éponge, tout cela est estimé également (*tima ex isou*, 227 b 2).

58. Il déclare que, même si l'assentiment d'hommes excellents (*beltionôn*) a plus de valeur, on ne s'en souciera pas, au nom de la vérité (246 d 7-9), Sur cela voir HOWLAND, 1998, p. 185; F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 166. On objectera toutefois que Socrate exige une neutralité semblable dans la *République* (485 b 5-8). Ce n'est donc pas ce trait qui distingue l'Étranger du Socrate de la *République*. En revanche, le prologue du *Politique* permet de mettre en évidence le souci de Socrate de se démarquer de la méthode «mathématique» de l'Étranger (F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 168; Pour les implications de cette différence, cf. A. G. WERSINGER, 2001, p. 259 sq.).

59. À savoir la question de l'Être et ses corollaires (249 c 10). Le but de l'Étranger est, en effet, d'acquérir l'intelligence de la chose (*Sophiste*, 227 b 1). C'est pourquoi, il ne réfute pas pour purifier sauf quand il s'agit de philosophie, et c'est la dialectique qui caractérise la pureté de la philosophie (253 e 4-5).

60. Il est enclin à rendre grâce à ses interlocuteurs (*charizesthai*, 217 e 3; 218 a 4; 242 b 1-2).



philosophie, au sens d'une recherche essentiellement sociable qui ne remet plus l'humain en question, n'a plus rien à voir avec la signification héroïque que Socrate lui donne dans le prologue du *Sophiste*<sup>61</sup>.

La question est donc quel est le bon point de vue sur la réfutation, celui de Théodore, celui de Socrate ou celui de l'Étranger. Cette question est incarnée dans les personnages: du point de vue de Théodore, le réfuteur tel que le considère Socrate est sauvage comme Polyphème. Du point de vue de Socrate, l'Étranger, est peut-être un usurpateur. Mais du point de vue de l'Étranger, le concept socratique de réfutation est incapable de rendre justice à la philosophie.

Dans ce dialogue de sourds, c'est la philosophie qui est en question. Doit-elle être une «démonstration» mondaine? Doit-elle se pratiquer d'homme à homme comme semble le penser Socrate quitte à passer pour une activité sauvage?

On constate que le dispositif énonciatif choisi par l'auteur pour susciter une telle question devait être horizontal, de façon à placer les trois sujets d'énonciation à égalité. Que la part de discours de l'Étranger soit la plus longue, que Socrate se taise jusqu'à la fin du dialogue n'y change rien, parce que le poids d'ambiguïté résultant de la construction horizontale du dispositif d'énonciation est supérieur à la longueur du discours de l'un des locuteurs<sup>62</sup>.

#### CONCLUSION: La philosophie comme figure d'énonciation

Nous avons examiné quatre dispositifs d'énonciation: le dispositif vertical où la parole *validatrice* du philosophe est rapportée à travers plusieurs relais de discours enchâssés qui la rendent inaccessible par le seul fait d'y renvoyer comme à l'horizon lointain d'une enquête. Inversement mais corrélativement, dans le dispositif «herméneutique», ce qui est installé c'est l'effet de trans-

---

mais sa conception de la *charis* est entachée de mièvrerie. Il définit du reste le fait d'entrer en relation au moyen des grâces comme une espèce de la chasse persuasive, réduite à la flatterie (222 e 5-7). La *charis* de l'Étranger est seulement de la politesse et n'a que peu à voir avec la *charis* noble qui accompagne la reconnaissance et la *timè* chez Homère (A. G. WERSINGER, 2001, p. 233).

61. On peut ainsi montrer, mais il s'agit d'une étude qui dépasse les limites du propos présent, que ce qui distingue Socrate et l'Étranger réside dans la constellation des termes d'origine homérique, l'*aidôs*, la *timè*, la *charis* et la *nemésis* (Pour le sens de cette constellation de termes intimement solidaires dans l'Épopée homérique, A. G. WERSINGER, 2001 pp. 230 sq.).

62. Le discours de Lysias dans le *Phèdre* vérifie la même indécidabilité: on a beau savoir que Lysias est un rhéteur notoire, du seul fait que son discours est inséré dans un dispositif énonciatif qui le place à égalité avec d'autres discours, on perd tout repère pour en assigner l'origine (A. G. WERSINGER, 2001, p. 82).

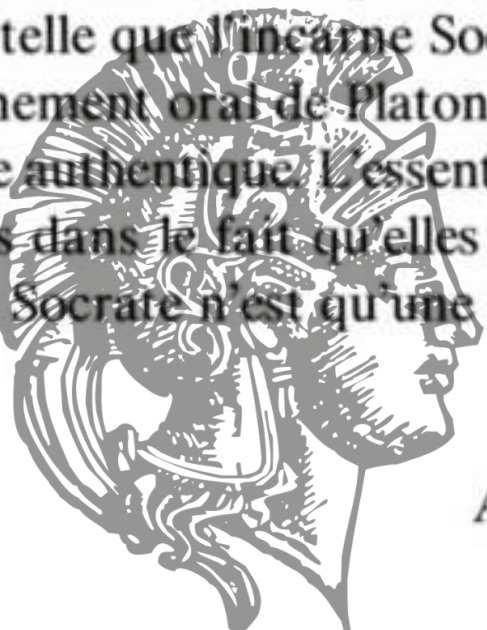




cendance de la parole du philosophe qui traverse les différents relais de façon à les rassembler dans une sorte de «nous» fusionnel. Qu'il s'agisse d'un effet est rendu évident dans le dispositif d'énonciation «à identité suspendue» qui laisse tout d'abord vide la place du locuteur avant de l'investir par la figure du Père de la philosophie. Enfin, le dispositif d'énonciation horizontal en dialogue à trois détermine un effet d'indécidabilité<sup>63</sup>.

En instituant la séparation de l'auteur et du locuteur, Platon inaugure la philosophie comme *figure* d'énonciation.

Même s'il n'est pas le premier à écrire et à instaurer cette séparation, il est certain qu'il est le premier à en observer les implications pour la philosophie. Faire de la philosophie une figure d'énonciation, ne signifie pas simplement que la philosophie entre dans la littérature<sup>64</sup>. Cela signifie en réalité qu'elle est soumise à une condition qui neutralise toute évaluation définitive comme le montre la situation dépeinte dans le prologue du *Sophiste*. On peut y voir un avantage comme ceux qui croient que chez Platon c'est l'acte de penser-philosopher qui se trouverait ainsi libéré de toute figure d'autorité<sup>65</sup>. On peut aussi le regretter comme ceux qui considèrent que la philosophie n'est authentique que dans la parole pure telle que l'incarne Socrate et qui pour cette raison vont chercher un enseignement oral de Platon afin de ressusciter ce qu'ils croient être la philosophie authentique. L'essentiel n'est pas dans ces interprétations *a posteriori*, mais dans le fait qu'elles découlent toutes d'un dispositif énonciatif, où le Je de Socrate n'est qu'une figure d'énonciation parmi d'autres<sup>66</sup>.



A. G. WERSINGER  
(Paris)

63. La situation est remarquable et suggère une comparaison entre l'herméneutique et la physique: le problème «des trois corps» dont Poincaré a mis en évidence qu'il est indécidable. Il n'est pas possible de prévoir la position de trois corps célestes (le Soleil, la Terre et la Lune) qui interagissent, parce qu'il n'est pas possible de mesurer en toute exactitude la position de chacun des trois corps à l'instant  $t$  afin de prévoir la position respective des trois corps à l'instant  $t + 1$ .

64. Comme l'a pensé M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser*, Paris, PUF, 1959, p. 91. Socrate serait le plus pur penseur de l'Occident et n'aurait rien écrit parce qu'il incarnerait le maintien du penseur dans le «vent du mouvement de l'Être». Qui commence à écrire ressemble à ceux qui «se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort». Avec Platon, la philosophie entretrait dans la littérature. Mais en réalité, l'interprétation de Heidegger se greffe sur l'effet du dispositif d'énonciation dont elle développe le mythe.

65. M. DIXSAUT par exemple, *op. cit.*: «Il n'y a pas d'autre manière pour la pensée de discerner ses figures, de réfuter ses simulacres, d'apprécier correctement les forces qui s'opposent à elle et la sienne propre» (p. 29). Mais on observera qu'en fin de compte Socrate *figure* l'acharnement à ne pas se contenter de figures ou encore le discernement propre à la pensée (p. 29) de sorte qu'on peut finalement objecter que la Pensée demeure la figure d'un dispositif d'énonciation.

66. Il n'entrait pas dans mon propos de considérer la question du rapport de Platon avec le





## Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΜΟΡΦΗ ΑΠΟΦΑΝΣΗΣ

### Περίληψη

Ο Σωκράτης στο 3ο βιβλίο της *Πολιτείας* διακρίνει τρία είδη διήγησης: την άπλή, τη μμητική και τη μικτή. Άρνείται τη μμητική διήγηση όπου ο αφηγητής δίνει άπευθείας τόν λόγο σέ ένα πρόσωπο, όπως στο θέατρο, και έξυμνει την άπλή, ή όποία κρατά πάντα τόν λόγο. Συνηθίζεται νά ταυτίζουμε αύτην τή διάκριση μέ τις μοντέρνες κατηγορίες του εϋθέος και του πλαγίου λόγου, χωρίς νά λαμβάνουμε ύπ' όψιν τήν ιδιαιτερότητα της κατάστασης της προφορικής επικοινωνίας. Στόν προφορικό λόγο, όπου ο αφηγητής είναι παράλληλα και συζητητής, ή άπλή διήγηση μεταβάλλει τόν πλάγιο λόγο σέ εϋθύ, μέ τόν ίδιο τρόπο που και οί μοντέρνες αυτές κατηγορίες μας δέν ταυτίζονται μέ εκείνες του Σωκράτη. Μόνο αντικαθιστώντας τήν σωκρατική διάκριση έντός της κατάστασης του προφορικού λόγου, μπορούμε πραγματικά νά αντιληφθούμε πώς νά τοποθετήσουμε τόν Πλάτωνα σέ σχέση πρός τά πρόσωπά του. Φαίνεται πως, καθόσον ο Πλάτων δέν έξελίσσεται μέσα από τόν προφορικό λόγο αλλά μέσα από τόν γραπτό, κατέχει τó ύφος ένός συγγραφέως και όχι ένός αφηγητή ή ένός συζητητού, κι έτσι ή επαναφορά της συνήθους ερώτησης *Ποιος μιλά έκ μέρους του Πλάτωνα*; δέν έχει νόημα. Τó σύνολο των διαλόγων πρέπει νά ληφθεί ως ένα έργο του Πλάτωνα, μία ποίηση που δέν αποκαλύπτει τις ίδιες κατηγορίες μέ εκείνες του Σωκράτη στο 3ο βιβλίο της *Πολιτείας*. Η μόνη ερώτηση που δικαιούμεθα νά θέσουμε, από τή σκοπιά της διάκρισης που πραγματοποιείται από τόν Πλάτωνα ανάμεσα στόν συγγραφέα και τόν αφηγητή, οδηγεί στην επιλογή ένός παιγνίου απόφασης, συχνά πολύπλοκου. Καταδεικνύουμε ότι τέσσερις διατάξεις απόφασης μπορούν νά διακριθούν: μία διάταξη απόφασης «κάθετη», όπως στο *Συμπόσιο*· μία διάταξη μέ «ταυτότητα ανασταλτική», όπως στην *Πολιτεία*· μία διάταξη «έρμηνευτικής» απόφασης, όπως στόν *Ίωνα*· μία «όριζόντια» διάταξη, όπως στόν *Σοφιστή*. Η έξεταση των τεσσάρων αυτών διατάξεων επιτρέπει νά αποδείξουμε ότι ο Πλάτων καθιερώνει τή φιλοσοφία ως μορφή απόφασης.

Anne Gabrielle WERSINGER  
(μτφρ. Ειρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

lecteur, mais seulement d'évoquer une conséquence annexe des remarques précédentes. Platon interdit au lecteur d'être d'un co-auteur, en le contraignant à assumer la place d'auditeur *muet*, ou en toute rigueur, de co-locuteur virtuel d'un discours philosophique qui investit l'énonciation, le dialogue authentiquement interlocutif ne pouvant pas se réduire à la simple réversibilité d'une allocution. Cf. M.-L. DESCLOS, L'interlocuteur anonyme dans les *Dialogues* de Platon, dans F. COSSUTTA et M. NARCY, *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 92. Pour la relation narrateur/narrataire: K. A. MORGAN, «Plato», I. DE JONG, R. NUNLIST, A. BOWIE, *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature, studies in ancient Greek narrative. Mnemosyne. Supplementa*, Leiden, Boston, Brill, 2004, pp. 357-376.

