

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY

3

DEZ 2003

ISSN 2079-7567
eISSN 2183-4105

Established 1989
<http://platosociety.org/>

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale
Associazione Internazionale
dei Platonisti
Sociedad Internacional
de Platonistas
Internationale
Platon-Gesellschaft

Compte-rendu de : Luc Brisson, *Lectures de Platon*

MOREL, Pierre-Marie, in *3. Plato 3*
(2003) , [En ligne] , January 2003

Les *Lectures de Platon* de LB regroupent les versions recomposées, revues et complétées de différentes études publiées depuis 1975, ainsi qu'un article inédit sur les *Lois*. Ces analyses se situent au croisement de trois perspectives: la question du contexte historique et littéraire de la production de l'œuvre de Platon, celle de son rapport au mythe et celle de l'âme et du divin. Ce triptyque est comme un reflet des trois directions majeures que suivent les recherches de LB sur Platon dans ses travaux antérieurement publiés, si bien que le présent ouvrage constitue une sorte de monade du Platon de LB. La réactualisation argumentative, bibliographique et critique de ces *Lectures de Platon*, ainsi que la mise en perspective, inédite, de leurs orientations respectives, font que l'ouvrage, loin d'être un simple volume de reprises, est en fait un nouvel instrument pour la recherche platonicienne. Il est également révélateur de la méthode qui est celle de LB, méthode dont les différents aspects se manifestent et se confirment à mesure que l'on progresse dans sa lecture.

La première partie s'ouvre sur une argumentation en faveur de l'authenticité de la *Lettre VII* (p. 15-24). LB montre que les difficultés que l'on peut éprouver à identifier le caractère autobiographique de la *Lettre* tiennent pour une bonne partie à notre conception intimiste de ce genre littéraire. Le fait que les éléments qui composent l'autobiographie platonicienne ressortissent à la sphère, publique, des événements politiques ou aux thèses philosophiques de son auteur ne constitue donc pas une objection réelle à son authenticité. LB insiste ici, indirectement, sur la nécessité d'appréhender l'écriture platonicienne dans son contexte historique et culturel. Dans le même esprit, l'étude de la troisième partie intitulée "la notion de *phthonos* chez Platon" (p. 219-234) invite à prendre distance par rapport à la conception moderne de la jalousie: "la jalousie, explique LB, s'exerce dans une pluralité de contextes: religieux, politique et social notamment, où l'objet de la compétition ou du conflit n'est pas une personne, mais un bien." L'*Apologie de Socrate* montre ainsi que l'on peut aller, à l'opposé de l'attitude socratique, jusqu'à jalouser la vertu d'autrui. Ce n'est que dans un tel contexte que l'on peut comprendre pourquoi, selon LB, "Platon opère (...) un renversement total des valeurs traditionnelles en Grèce ancienne, où la société des dieux est travaillée par la jalousie tout comme celle des hommes", ce qui le conduit à substituer à la mythologie traditionnelle une "théologie entendue comme discours rationnel sur le divin".

La méthode adoptée est donc contextuelle et elle l'est d'abord sur le plan culturel. Elle l'est aussi sur le plan de la tradition philosophique. Ainsi, pour comprendre les accusations de plagiat lancées contre Platon – il s'agit de la deuxième étude du volume (p. 25-41) –, il faut non seulement avoir conscience que le plagiat antique ne se démarque pas toujours très bien de la simple influence, mais aussi prendre en considération les relais que constituent les témoignages d'Aristote et d'Isocrate, relais qui, pour être polémiques, ne sont pas pour autant porteurs de l'accusation en question. Celle-ci résulterait selon LB des interprétations de ces témoignages et d'une malveillante volonté de comprendre "plagiat" là où il n'est en fait question que d'influence. Prendre en compte l'épaisseur historique des traditions de lecture et d'exégèse, tel est encore le maître mot de la réfutation par LB des différents arguments qui ont été avancés pour accroître le poids des témoignages antiques sur les *agrapha dogmata*. L'étude intitulée "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon" (p.44-110) consacre à cette tâche près de 70 pages. Il est impossible d'en reconstituer ici tout le cheminement. Il est en tout cas dominé par le souci de ne pas céder aux lectures rétrospectives de Platon, qui prendraient pour horizon les doctrines néoplatoniciennes. Rappelons que LB a lui-même ouvert à ce débat un numéro des *Études philosophiques* en 1998, recueil intitulé "L'interprétation ésotériste de Platon".

Cette exigence se double en l'occurrence d'un principe d'économie, qui légitime une lecture textuelle. L'interprétation de la formule *epekeina tês ousias*, *République* 509b, qui qualifie le statut de l'idée du Bien, en est peut-être le meilleur exemple. Relayant les analyses de Cornford et de Baltes, LB propose une interprétation minimaliste: il n'est pas nécessaire de se heurter aux difficultés que poserait l'idée, en fait néoplatonicienne, d'un Bien qui serait effectivement au-delà de l'intelligible, dès lors que l'on accepte de voir dans cette formule une hyperbole. Ainsi, en se fondant sur les indications du texte même de la *République*, LB nous invite à admettre que le Bien appartient à l'intelligible et qu'il en est simplement le sommet – ce qui ne nous dispense pas pour autant de nous demander, précisément, ce que signifie cette sommité du Bien. Comme on le voit, l'hypothèse de travail de LB est celle de la cohérence interne d'un Platon lu, je cite, "au pied de la lettre" (p. 73) et lorsque les difficultés se présentent, il semble que la non-infirmité littéraire de l'interprétation la plus économique suffise à constituer une sorte de seuil exégétique.

La sobriété d'une telle méthode ne relève aucunement de l'inhibition. LB prend assez souvent le contre-pied des interprétations traditionnelles, en particulier lorsque, dans l'étude de la deuxième partie consacrée au mythe du *Politique* (p. 169-205), il propose de distinguer, non plus deux cycles, le règne de Kronos et celui de Zeus, mais trois: entre ces deux règnes s'interpose selon lui la période pendant laquelle l'univers est laissé à lui-même. Ainsi se résoudrait la difficulté que représente la contrariété qui oppose, dans la thèse des deux cycles, l'action de Zeus à celle de Kronos. On sait que la question est toujours très disputée et LB n'en fait aucunement mystère. Tout au moins doit-on reconnaître que les parallèles qui sont faits avec le *Timée* et avec le livre X des *Lois* ouvrent des perspectives très suggestives. Ainsi, il n'est pas impossible, selon LB, que la fin du cycle intermédiaire corresponde à la mise en ordre de la nécessité en *Timée* 52d-53b (p. 178) et que la représentation mythique d'un univers autonome et voué de ce fait à se dégrader soit à mettre en relation avec la critique des conceptions athées de la nature en *Lois*, X, 888d-890b.

Cette méthode de lecture textuelle n'est donc pas radicalement "internaliste": le Platon de LB évolue, au sens où il ne met pas toujours l'accent sur les mêmes questions, mais il reste fondamentalement fidèle à ses intuitions philosophiques premières. Les passages d'une période à l'autre ne font donc pas l'objet d'un interdit de principe. Du reste, LB prête assez peu d'attention aux problèmes posés par les interprètes qui tentent ou ont tenté de donner consistance à la catégorie historiographique de "dialogue socratique" au point de réduire parfois l'intérêt des premiers dialogues aux formes de l'argumentation. En réinsérant ces textes dans une continuité relative avec les dialogues supposés plus tardifs, LB dégage des perspectives intéressantes. Il propose ainsi, dans l'étude intitulée "le mythe de Protagoras et la question des vertus", un parallèle instructif entre le *Protagoras* et la *République*. On pourrait d'ailleurs prolonger l'analyse: ne faut-il pas supposer que la reprise et l'adaptation par la *République* du dispositif des vertus que l'on trouve dans le *Protagoras* signifie que le problème de l'unité de la vertu ne saurait être totalement résolu que sur le plan politique, c'est-à-dire en tant qu'il s'agit de la vertu de la cité?

La dernière étude du volume, "les préambules dans les *Lois*" (p. 235-262) reprend le problème de la continuité du platonisme sous un aspect différent. LB part du passage de *Lois* IV, 720d sq. où les préambules législatifs, qui se voient attribuer une fonction de persuasion, sont comparés au discours que certains médecins tiennent aux hommes libres, s'entretenant avec eux sur l'apparition des symptômes, leur exposant les raisons du traitement prescrit et les persuadant ainsi de s'y prêter de bonne grâce. LB réagit à ce propos à des études récentes, de Christopher Bobonich [1] et d'André Laks [2], selon lesquelles cette comparaison montre que les préambules législatifs ont une fonction de persuasion rationnelle. LB voit dans cette dernière expression une contradiction dans les termes et il rejette l'idée selon laquelle les préambules auraient un rôle équivalent à une argumentation philosophique. Ils ont le plus souvent, selon lui, une dimension rhétorique qui les destine à "enchanter le citoyen" et non pas à argumenter. Nous atteignons là, me semble-t-il, la limite que souhaite se donner le continuisme de LB. Inversement, il n'y aurait pas de véritable rupture entre la *République* et les *Lois*, si bien que la tentative de sauver Platon des accusations de Popper par l'invocation des préambules des *Lois* serait vaine. La thèse de LB repose en fait sur une opposition radicale entre la philosophie et la rhétorique, entre le rationnel et l'opinion, fût-elle vraie. Cette option n'exclut peut-être pas d'autres explications. Ainsi, le médecin d'hommes libres instruit (*didaskēi*) le malade et Platon précise, en IX, 857d, que le médecin "dialogue" avec le malade libre en "utilisant des arguments proches (*eggus*) du philosophe". Notons qu'Aristote ne verra pas d'inconvénient, pour sa part, à ce qu'il y ait une forme de persuasion "rationnelle", à la fin du livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, quand il explique comment le désir, tout en appartenant à la faculté irrationnelle de l'âme, peut entendre raison et se laisser persuader par la raison (I, 13, 1102b33-34), à défaut de raisonner par lui-même. Sans aller jusqu'à faire des préambules les substituts du dialogue philosophique, on peut dès lors envisager plusieurs hypothèses. Faut-il comprendre que la "philosophie" clinique de *Lois* IX n'est pas véritablement philosophique au sens éminent du terme – ou insister sur la restriction que suggère le *eggus* -, ou bien que seul un philosophe malade est un malade libre, ou encore que les préambules requièrent chez l'auditeur une forme minimale mais réelle de rationalité, ce qui pose un problème pour le moins délicat, celui des limites que Platon entend instituer, dans les *Lois*, entre le discours proprement rationnel et celui qui ne l'est pas?

Les dernières lignes de l'ouvrage disent en tout cas très bien ce que l'ensemble prouve, à savoir que la distance interprétative, loin de brider notre lecture de Platon, est le ressort même de sa fécondité: "Le contexte historique de l'œuvre platonicienne étant ce qu'il est, il me paraît incertain de vouloir y trouver des similitudes avec le nôtre. C'est au contraire en prenant la mesure des différences profondes qui nous en éloignent que nous pourrions, à rebours, apprécier la spécificité de notre propre situation." Que l'on souscrive ou non à cette démarche – mais LB donne de très bonnes raisons d'y souscrire effectivement –, les *Lectures de Platon* apportent une contribution décisive au développement des études platoniciennes.

PIERRE-MARIE MOREL

Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne

France