



HAL
open science

Un rêve chimérique: la clôture du débat autour de l'enseignement oral de Platon.

Marie-Dominique Richard

► **To cite this version:**

Marie-Dominique Richard. Un rêve chimérique: la clôture du débat autour de l'enseignement oral de Platon.. 2012. halshs-00764349v2

HAL Id: halshs-00764349

<https://shs.hal.science/halshs-00764349v2>

Preprint submitted on 31 Aug 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HAL-SHS

(Archives ouvertes)

Pour citer cet article : Marie-Dominique Richard (chercheur C.N.R.S., Paris) : « Un rêve chimérique : la clôture du débat autour de l'enseignement oral de Platon ». Article enregistré sur HAL-SHS, le 12/12/2012 (Lien : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00764349>). Une version allemande de cet article a été publiée en décembre 2014 dans : *Perspektiven der Philosophie-Neues Jahrbuch*, vol. 40.

Le présent article fait suite à nos deux publications en réponse aux objections émises par L. Brisson¹ et relatives au bien-fondé de la thèse consistant à poser l'existence d'un enseignement oral de Platon à savoir : « Une controverse philosophique toujours d'actualité : le débat autour de l'enseignement oral de Platon »², et « L'arrière-plan historico-philosophique du débat autour des doctrines non écrites de Platon »³. Comme L. Brisson tente à présent, dans un article intitulé « Vingt ans après »⁴, de clore un débat lancé en France par nos soins avec la parution en 1986 de notre ouvrage de synthèse sur le platonisme oral, et ce, en se penchant successivement sur l'oralité et l'écriture chez Platon, sur le projet littéraire de Platon, sur le projet politique de Platon, sur la question de l'Académie et enfin sur celle du système, nous allons envisager à nouveaux frais tous ces thèmes en passant au sas de la critique les ultimes arguments invoqués par L. Brisson pour statuer sur leur degré de pertinence.

a) L'oralité et l'écriture

L. Brisson commence par poser que Platon faisait partie d'une civilisation de l'écriture et en conclut qu'« il ne peut donc y avoir, chez Platon, une opposition radicale entre oralité et écriture » (p. 52). Ainsi, « la critique de l'écriture chez Platon dans le *Phèdre* (278 b-c) et dans la *Lettre VII* n'instaure pas une opposition radicale

¹ Voir *lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 43-110.

² Pp. 3-35, dans : *La Règle d'Abraham* (Directeur : P. Geay), n° 31, juin 2011.

³ Pp. 189-221, article paru dans le volume collectif dirigé par J.-L. Périllié (Montpellier) et intitulé *Écriture et oralité chez Platon*, dans : *Cahiers de philosophie ancienne*, n° 22, Bruxelles, Éditions Ousia, décembre 2011, 238 pages.

⁴ L. Brisson, « Vingt ans après », pp. 51-62, dans : *op. cit.* note 3.

entre discours parlé et discours écrit ; elle se borne à rappeler une distinction, celle de l'information et de la connaissance. »

Ce n'est ni le lieu ni l'objet de notre propos de reprendre ici les savantes analyses très serrées des passages sus-mentionnés du *Phèdre* et de la *Lettre VII* par les tenants du platonisme oral, analyses prouvant qu'il existe bel et bien une opposition radicale entre discours oral et discours écrit chez Platon, que la sphère de l'oralité est, aux yeux du fondateur de l'Académie, bel et bien supérieure à celle de l'écriture⁵. Notre objet sera simplement d'opposer à la thèse de L. Brisson certains passages du *Phèdre* montrant bien qu'il n'y a aucune équivoque possible sur la condamnation sans appel du discours écrit dont la légitimité réside aux yeux de Platon dans sa pure fonction hypomnématique.

Ainsi, au début du *Phèdre*, Socrate se moque gentiment de Phèdre qui tient un discours sous son manteau, celui de Lysias, « le plus brillant écrivain d'aujourd'hui » (*Phèdre*, 228 a 1-2). Phèdre ne va pas pouvoir s'exercer à réciter le discours qu'il était en train d'apprendre par cœur, mais va devoir le lire à haute voix à Socrate. Or, en quoi va consister la démarche de Socrate sinon à démontrer que « la voie prise par Lysias (...) n'est pas (...) celle qu'il faut suivre » (*Phèdre*, 269 d 7-8). Pour Socrate, en effet, « le propre du discours est d'être une *psychagogie*, un art de conduire les âmes » (*Phèdre*, 271 c 10), et seule la mise en œuvre adéquate de la méthode dialectique confère la maîtrise de l'art oratoire. Après avoir posé cela, Socrate envisage les insuffisances et les dangers de l'écriture dans deux formes de discours, celui du mythe d'abord, puis celui du *logos*. Ainsi, dans le mythe de Teuth, lorsque le dieu déclare à propos de l'écriture : « Voici, ô Roi, une connaissance qui rendra les Égyptiens plus savants, et leur donnera plus de mémoire : mémoire et science ont trouvé leur remède », Platon met cette réponse dans le bouche du roi Thamous : (...) elle développera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire ; se fiant à l'écrit, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non du dedans, et grâce à l'effort personnel, qu'on rappellera ses souvenirs. Tu n'as donc pas trouvé un remède pour la mémoire, mais pour aider à se souvenir. Quant à la science, tu en fournis seulement le semblant à tes élèves, non pas la réalité. Car, après avoir beaucoup appris dans les livres sans recevoir d'enseignement, ils auront l'air d'être très savants, et seront la plupart du

⁵ Sur la synthèse de la position des tenants du platonisme oral sur ce point, le lecteur pourra se reporter aux pages 55-58 de notre ouvrage intitulé *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Préface de Pierre Hadot, nouvelle édition revue et corrigée avec un avertissement de l'auteur, Paris, Cerf, 2005, 413 pages.

temps dépourvus de jugements, insupportables de surcroît parce qu'ils auront l'apparence d'être savants, sans l'être » (*Phèdre*, 274 e 5- 275 b 2). Et la conclusion de Socrate, dans le langage du *logos* cette fois, est sans équivoque possible : « Ainsi donc celui qui croit laisser après lui un art consigné dans les caractères d'écriture, et celui qui à son tour le recueille avec l'idée qu'il en sortira du certain et du solide, sont bien naïfs sans doute, et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, s'ils croient que *des discours écrits sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler, à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit* (nous soulignons)» (*Phèdre*, 275 c 5-d 2). Puis, comme il l'avait déjà fait observer en passant dans le *Protagoras*⁶, Socrate explique que « les discours écrits se bornent à signifier une seule chose, toujours la même » (*Phèdre*, 275 d 9).

Or, que cette explication fasse écho à une remarque antérieure émise en passant montre bien qu'il s'agissait là d'une question qui préoccupait Platon et qu'il avait tranchée par la condamnation sans appel de l'écriture, lui accordant une simple fonction hypomnémétique, comme le prouve cette assertion du texte : « (...) les meilleurs discours (s. e. écrits) ne constituent pour ceux qui savent qu'un moyen de se souvenir » (*Phèdre*, 278 a 1-2). Plus tard, dans le passage 344 e - d de la *Lettre VII*, après avoir pareillement condamné l'écrit, Platon écrira de manière analogue : « C'est que, en écrivant, son but (s.e. celui de Denys de Syracuse) n'était pas de donner le moyen de se ressouvenir » (*Lettre VII*, 344 d 9). On ne peut donc absolument pas affirmer avec L. Brisson que « l'écrit s'étant imposé à tous les niveaux dans la société dans laquelle Platon vivait, il ne peut y avoir une opposition entre oralité et écriture radicale chez lui ».

Peut-on au demeurant réellement affirmer à l'instar de L. Brisson qu'à l'époque de Platon l'on se trouvait dans une civilisation de l'écriture ? Nous suivons ici E. Havelock qui ne le pensait pas, estimant que c'est seulement à partir de l'époque de Platon précisément que ce passage de l'oralité à l'écriture s'est effectué : « Platon faisait pratiquement encore partie d'un monde sans écriture »⁷. La justesse de cette thèse nous paraît confirmée par le simple fait que Platon se livre à une réflexion de fond sur l'écriture : si le passage de l'oralité à l'écriture remontait à une époque bien antérieure,

⁶ Platon, *Protagoras*, 329 a 3-4 : « (...) pareil à un livre, il n'est capable, ni de répondre, ni de questionner à son tour (...) » (trad. Léon Robin dans : *Œuvres complètes de Platon*, traduction nouvelle et notes établies par L. Robin avec la collaboration de M. - J. Moreau, collection La Pléiade, Gallimard, Paris, 1950).

⁷ E. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Toronto, 1974, trad. de l'anglais par E. E. Moreno, Paris, 1981.

si l'écriture était devenue un mode habituel de communication, cette réflexion n'aurait nul lieu d'être. Mutatis mutandis, nous connaissons aujourd'hui une réflexion analogue sur les nouvelles technologies telles que l'ordinateur et internet. Nous songeons ici à ce critique de la modernité qu'est le philosophe A. Finkielkraut.

Quant à l'exemple choisi par L. Brisson pour illustrer la distinction entre « l'information et la connaissance » ou encore la distinction entre « la communication et la compréhension », exemple dans lequel L. Brisson met sur le même plan les livres et des cours oraux, il est parfaitement impropre, selon nous, à être appliqué au texte de Platon. Ainsi, les passages sus-mentionnés montrent bien que, pour Platon, seul le discours écrit (ou son pendant : le discours oral figé) est totalement inapte à transmettre la véritable connaissance, car il n'est pas du tout en mesure de pratiquer la psychagogie, il ne peut mettre en pratique l'art dialectique et, partant, se mettre au niveau du récipiendaire, mais répond toujours la même chose quel que soit le niveau de ce dernier⁸. La question qui sous-tend le *dialogue* de bout en bout est celle de savoir si le reproche adressé à Lysias d'écrire des discours est justifié ou non. Socrate répond expressément ceci : « après avoir appris dans les livres *sans recevoir d'enseignement* (nous soulignons), ils auront l'air d'être savants ». Or, quelle était l'intention de Phèdre sinon d'apprendre par cœur le discours écrit de Lysias, discours dont Socrate va démontrer à Phèdre précisément l'insuffisance tout au long du *dialogue* ? En revanche, le philosophe, c'est-à-dire le dialecticien, est, selon Platon, celui qui est en mesure d'« écrire le discours avec la science dans l'âme de l'homme qui apprend ». Contrairement donc à ce que pose L. Brisson, on a bien chez Platon d'une part une opposition radicale entre le discours vivant et oral et le discours écrit, le premier transmettant la connaissance, le second se bornant à livrer l'information, et, d'autre part, une identification entre la transmission orale et la compréhension, comme en témoigne la fin du *Phèdre* : « (...) au contraire, les discours qui sont matière d'enseignement, faits pour instruire, réellement écrits dans l'âme (...) sont les seuls qui méritent qu'on en fasse cas » (*Phèdre*, 278 a 2-5). On a là un renversement de la perspective en quelque sorte : ainsi, le seul discours qui mérite d'être écrit, c'est le discours que le maître 'écrit' dans l'âme de l'élève, et, dans notre *dialogue*, c'est, non pas le discours (écrit) que

⁸ Notons qu'en posant cela, Platon exclut l'idée d'un ésotérisme immanent au texte, idée qui sera celle d'un Schleiermacher et, pour d'autres raisons que Schleiermacher — pour des raisons d'ordre politique — celle de L. Strauss.

Phèdre cache sous son manteau, mais le discours (oral et vivant) que Socrate ‘écrit’ dans l’âme de Phèdre.

Au fond, ce refus d’admettre la condamnation de l’écriture chez Platon s’explique peut-être par l’incapacité d’un universitaire de notre époque à concevoir que l’auteur d’un nombre si impressionnant d’écrits, dont l’exégèse a constitué le fondement de la philosophie occidentale, que Platon, donc, puisse déprécier ses propres écrits tant il est impensable qu’un auteur rejette la moindre de ses productions. Outre cette incapacité à une époque en proie à l’inflation de la production écrite depuis le livre jusqu’aux graffitis, il y a là un anachronisme consistant à projeter notre mode de penser sur un penseur athénien du IV^e siècle : les enjeux de Platon étaient en effet sans commune mesure avec les nôtres, comme nous allons le rappeler dans le point suivant.

b) Le projet littéraire de Platon

La thèse de L. Brisson est ici la suivante (p. 53) : Platon a composé des dialogues pour « rappeler les faits et gestes de Socrate (...) qui eut sur lui (...) une influence déterminante. (...) Ce présupposé interprétatif se fonde sur un fait historique, l’apparition à l’époque de Platon d’une littérature écrite destinée à des lettrés. Il permet d’associer l’œuvre de Platon à d’autres genres littéraires comme la tragédie et la comédie ». Et surtout il est la conséquence d’un constat : comme c’est Platon qui invente les termes « philosophe » et « philosophie », il ne peut être considéré *d’entrée de jeu* (nous soulignons) comme un penseur défendant une doctrine philosophique, et encore moins un système des principes. « Platon, en se fondant sur ses prédécesseurs (s.e. les Présocratiques), devient peu à peu un philosophe au sens où nous l’entendons à notre époque (...) ».

S’agissant du projet littéraire de Platon, c’est un fait connu que le fondateur de l’Académie aurait voulu être un dramaturge. Certes, Platon met en scène les faits et gestes de Socrate, mais même dans les *dialogues* dits socratiques, c’est toujours Platon qui s’exprime à travers Socrate, comme tendrait à le prouver cette exclamation de Socrate à la lecture du *Lysis* : « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n’ai jamais songé »⁹. La fiction littéraire est partout prédominante.

⁹ Diogène Laërce, *Vies et sentences des hommes célèbres*, III, 35 (traduction française de Marie-Odile Goulet-Cazé, coll. « Classiques-modernes », La Pochothèque, Paris, 1999).

Cela étant posé, comme le fit observer à juste titre W. Jaeger¹⁰, il ne faut pas perdre de vue que la transmission de la philosophie de Platon se situe dans un rapport diamétralement opposé à celle d'Aristote : ainsi, nous avons d'un côté les cours perdus de Platon et les traités qui nous sont parvenus d'Aristote, de l'autre, les *dialogues* qui nous sont parvenus de Platon et les ouvrages exotériques perdus d'Aristote. Si nous en jugeons par des témoignages tels que celui de Dicéarque sur ce qui se passait au sein de l'Académie, c'est un trésor inestimable qui ne nous est point parvenu, et c'est alors qu'il convient de s'interroger sur la véritable fonction du dialogue platonicien, comme le firent tour à tour Fr. D. E. Schleiermacher à la suite de Fr. Schlegel, K. Gaiser[†] et, plus récemment, Th. A. Szlezák.

Dans notre introduction à notre traduction des introductions de Fr. D. E. Schleiermacher aux dialogues platoniciens¹¹, nous avons montré à l'appui des textes de Fr. Schlegel mis en appendice comment Fr. D. E. Schleiermacher reprit à son compte les idées de Fr. Schlegel dont il énonça la théorie de la forme dialogique dans son *Introduction générale* à sa traduction des *dialogues* platoniciens, théorie qui a marqué un tournant dans les études platoniciennes et a inspiré les recherches ultérieures, celles de K. Gaiser et de Th. A. Szlezák notamment.¹² Selon cette théorie, les *dialogues* platoniciens sont la pure transposition littéraire des discussions dialectiques vivantes qui se déroulaient au sein de l'Académie. Cette fonction de pure imitation conférée à l'œuvre écrite est bel et bien attestée par le terme d'*eidôlon* auquel recourt Platon. Or, le choix de ce terme — et non celui de *mimêsis*¹³ — indique bien que, pour Platon, l'œuvre écrite reste toujours en deçà de ce que peut réaliser le discours oral vivant, et c'est en ce sens qu'elle est « de moindre valeur » (*phaula*). Ainsi s'explique le recul pris par Platon vis-à-vis de ses propres *dialogues*.

¹⁰ W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, pp. 257-270, 290-291.

¹¹ Pp. 25-31, dans : F. D. E. Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, Introduction et traduction par Marie-Dominique Richard, Paris, Cerf, Mars 2004, 579 pages.

¹² K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 40, Stuttgart, 1959 et Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. De Gruyter, Berlin-New York, 1985, et *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Teil II, De Gruyter, Berlin/New York, 2004.

¹³ Sur ce point précis voir par exemple H. Krämer, « Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung », note 65, p. 125, dans : *Idee und Zahl*, éd. par H.-G. Gadamer, Heidelberg, 1968, pp. 106-150.

Par ailleurs, il convient de rappeler que Fr. D. E. Schleiermacher fut le premier à lire les *dialogues* de manière proleptique¹⁴ : ainsi, selon Schleiermacher, tout ce que Platon écrit renvoie à un savoir plus riche, plus profondément fondé, qui n'est cependant pas développé dans le passage concerné, mais seulement présupposé. Toutefois, Schleiermacher prit comme point de référence de ce type de prolepse la *République* qu'il considérait comme l'œuvre constructive majeure de la dernière phase de l'activité littéraire de Platon. De nos jours, cependant, nous estimons que la *République* relève de la deuxième période. De fait, les résultats de recherche obtenus par K. Gaiser et par H. Krämer et associés à ses propres recherches conduisirent Th. A. Szlezák à la conclusion selon laquelle les *dialogues* de la première période sont composés de manière proleptique à l'horizon de la *République*, la *République* de son côté et les *Dialogues* de la troisième phase littéraire de Platon sont composés de manière proleptique à l'horizon de la doctrine non écrite des principes.¹⁵ Dans cette optique, l'on comprend là aussi parfaitement pourquoi les *dialogues* étaient, aux yeux du fondateur de l'Académie, « de moindre valeur » que sa doctrine non écrite.

Pour ce qui est de cette doctrine, les tenants du platonisme oral n'ont jamais posé que Platon l'avait élaborée « *d'entrée de jeu* » (nous soulignons), comme L. Brisson l'a écrit, faisant subir une forte distorsion aux thèses émises par les deux figures de proue de l'École de Tübingen, H. Krämer et K. Gaiser. Ces deux éminents philologues ont en effet démontré dans leurs travaux respectifs que l'établissement du premier principe date de l'époque de la composition de la *République*. Au demeurant, quand bien même Platon eût inventé les termes de « philosophie » et de « philosophe » — c'est là un point qui a donné matière à discussion¹⁶ — on ne voit pas très bien pourquoi cela l'aurait empêché d'élaborer une théorie des principes, comme le prouve le passage 53 d 6- d1 du *Timée* : « Veut-on des principes encore plus reculés ? Dieu les connaît et, parmi les hommes, qui est aimé de lui ». L'homme aimé de Dieu n'est autre que le dialecticien, ainsi que l'a bien mis en évidence Th. A. Szlezák dans son article intitulé « Das Wissen des Philosophen in Platons Phaidros »¹⁷. Nous sommes donc loin de l'identification rétrospective de L. Brisson entre Platon et le philosophe

¹⁴ Th. A. Szlezák, « Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts », p. 142.

¹⁵ Th. A. Szlezák, art. cit., p. 142.

¹⁶ Burkert, W., « Platon oder Pythagoras ? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' », *Hermes* 88, 1960, pp. 159-177.

¹⁷ Cet article est paru dans : SFAIROS. Festschrift für Hans Schwabl, *Wiener Studien* 107, 1994, pp. 259-270.

d'aujourd'hui. Cette identification plonge ses racines dans la conception schlégélienne de la philosophie, laquelle prévaut de nos jours encore¹⁸.

c) Le projet politique de Platon

Selon L. Brisson, « Platon voulait un changement radical (et même brutal) de la société athénienne, mais au vu et au su de tous » (p. 54). « Comme son maître Socrate, Platon n'avait rien à cacher » (p. 55) et n'a donc nullement cherché à crypter son message. L. Brisson réfute à la fois la thèse de L. Strauss¹⁹ selon qui la cité et le philosophe sont nécessairement en conflit, et la position des tenants du platonisme oral, car les spéculations sur l'Un et la Dyade indéfinie ne sauraient avoir une portée socialement subversive (p. 55).

Or, poser que Platon ait voulu un changement brutal de la société au vu et au su de tous ne manque pas d'étonner : d'abord, Platon, dégoûté à jamais de la vie politique à cause « des fureurs et des excès des partis », comme nous le dit la *Lettre VII* (324 b 8 - c 5), que L. Brisson considère comme authentique, et à cause de ce qui était arrivé à son vénéré maître Socrate, Platon, donc, avait renoncé à ses ambitions politiques. Ensuite, il nous semble que Platon se serait fait beaucoup d'illusions sur la nature humaine et, partant, fait preuve d'une grande naïveté s'il avait cru un seul instant que la société athénienne de son temps mettrait en pratique ses théories développées dans ses ouvrages politiques, théories dont les ultimes fondements faisaient l'objet de son enseignement à l'Académie. Enfin, Platon lui-même n'était pas sans expérience en la matière puisqu'il devint l'otage de Denys l'Ancien, lequel, selon divers témoignages concordants, le fit vendre comme esclave.

Voilà pourquoi, à l'encontre de L. Brisson, nous affirmons que Platon, qui avait fait la douloureuse expérience de la condamnation à mort de Socrate, avait quelque chose à cacher pour la simple raison que, comme le disait R. Descartes, « le bon sens est la chose du monde la moins bien partagée ». Platon n'était pas sans savoir que ce qui était arrivé à Socrate pouvait fort bien lui arriver. En témoignent le fait que Platon a

¹⁸ À ce sujet voir Marie-Dominique Richard, *op. cit.* note 11, pp. 25-26.

¹⁹ Notons que la position de L. Strauss n'a absolument rien à voir avec celle des tenants du platonisme oral, comme l'a montré dès 1990 Th. A. Szlezák dans son article intitulé « Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge », pp. 116 avec les notes 47 à 49, dans : *Antike und Abendland* 34, 1988, pp. 99-116, et pp. 58-59 avec les notes 47 à 49, dans : *Literarische Formen der Philosophie*, éd. par G. Gabriel et par Chr. Schildknecht, 1990, pp. 40-61.

choisi de quitter Athènes pour s'installer à Mégare, et les passages, fort nombreux dans les *dialogues*, où Platon oppose la foule et le philosophe. Bornons-nous à citer ce passage : « Concluons donc (...) à l'impossibilité pour la foule d'être philosophe (...). — Et à la nécessité, par conséquent aussi, que ceux qui pratiquent la philosophie soient blâmés par la foule ... » (*Rép.* VI, 494 a) — Platon en avait fait l'amère expérience lors de sa conférence publique sur le Bien où il essuya un cuisant échec — ou encore ces lignes qui montrent bien qu'il en avait tiré toutes les conséquences : « Une toute petite poignée, voilà donc Adimante, (b) ce qu'il reste de gens pour mériter d'avoir commerce avec la philosophie (...) » (*Rép.*, VI 496 a - b).

Lorsque dans les passages 493 c 2 – 494 a de la *République* et XII 965 b – 966 b des *Lois*, Platon parle de la nécessité pour les philosophes, *mais non pour la foule* (nous soulignons) de connaître la réalité du Beau et du Bien en soi, de « connaître ce qui est un », il peut avoir eu présent à l'esprit non seulement son maître Socrate accusé d'impiété, mais aussi un philosophe tel que Anaxagore de Clazomènes qui fut mis à mort pour avoir soutenu que le soleil était une masse incandescente ou encore le sophiste Diagoras de Mélos qui fut chassé d'Athènes vers 415 av. J. C. pour avoir tourné en dérision les mystères d'Éleusis et qui dut se réfugier à Corinthe, sa tête ayant été mise à prix. Les exemples ne manquent pas dans la Grèce antique au V^e siècle av. J. C., siècle marqué par une série de procès en hérésie uniques dans l'histoire athénienne. Le refus de croire au surnaturel ayant été considéré comme un délit, la plupart des maîtres de la pensée grecque d'alors, dont la réflexion portait sur la Nature, furent bannis ou obligés de fuir. Il est clair dès lors que la substitution de principes tels que l'Un et la Dyade indéfinie aux dieux de la cité était loin d'être sans risques, et la réaction de Platon lorsqu'il apprend que Denys a composé un écrit dans lequel ce dernier prétend divulguer ce qu'il a entendu de sa bouche » (*Lettre VII*, 341 b 4) est parfaitement compréhensible.

d) La question de l'Académie

L. Brisson s'interroge ici sur la nature de l'Académie tout en opposant deux approches, celle de Trendelenburg et de L. Robin, réactualisée par H. Krämer et K. Gaiser, d'une part, et celle de Th. A. Szlezák d'autre part. S'agissant de la première

approche, L. Brisson remet en question le recours au témoignage aristotélicien pour la reconstitution du platonisme oral, car Platon n'y est pas expressément nommé, ce qui n'est pas sans poser le problème de la paternité des doctrines. En ce qui concerne le seul texte où Platon soit expressément nommé par Aristote (*Mét.* A 6, 987 a²⁹- 988 a¹⁷), L. Brisson estime qu'« il s'agit là d'une interprétation proprement aristotélicienne du développement de Platon »²⁰. Bien qu'Aristote ait passé beaucoup de temps dans l'Académie, « force est de reconnaître qu'il exprime là un point de vue qui lui est personnel ». L. Brisson ajoute qu'« on sait peu de choses sur Cratyle », que le jugement sur Socrate est contestable, et surtout que le rapport établi entre Platon et les pythagoriciens est intéressant « mais éminemment discutable dans le détail ». L'argumentation L. Brisson est la suivante : « Et surtout à supposer que Platon ait discuté dans l'Académie en prenant sur certains points une position différente de celle des dialogues, rien n'indique qu'il ait voulu maintenir cette position dans ces écrits » (p. 56). Et L. Brisson de conclure : le témoignage d'Aristote doit être considéré comme « le compte rendu de discussions qui avaient lieu dans une Académie qui devient de plus en plus scolastique, et non comme la constitution d'un système platonicien destiné à remplacer ou à compléter la teneur peu systématique des dialogues » (p. 56).

Il n'est évidemment pas question de revenir ici sur l'analyse des témoignages issus de la tradition indirecte ni sur leur divergence avec certaines théories renfermées dans les *dialogues* ni sur les contradictions que ceux-ci renferment et que cette tradition permet de dépasser. Il suffit de rappeler que le résultat auquel est arrivé L. Robin au terme de sa monumentale analyse du témoignage aristotélicien l'a conduit à l'horizon du néo-platonisme, résultat totalement convergent avec les recherches menées tout à fait indépendamment de l'éminent philologue français par H. Krämer et K. Gaiser, lesquels ont pris en considération, à la différence de L. Robin, tant le témoignage aristotélicien que les indications des *dialogues* et les témoignages des autres disciples immédiats de Platon à savoir ceux de Théophraste, d'Hermodore, de Speusippe et de Xénocrate. Certes, les différents chemins empruntés par la tradition les ont passablement altérés, mais il est remarquable que sur les points essentiels il y ait la plus totale convergence.

²⁰ L. Brisson, art. cité, note 9 p. 56. — Les citations qui suivent sont extraites de la même note.

Comme le fit remarquer Ph. Merlan, cet éminent philologue hélas trop tôt disparu, « une folie contagieuse se serait-elle emparée des membres de l'Académie » ?²¹

Par ailleurs, vouloir à tout prix remettre en cause le témoignage d'Aristote purement doxographe est pour le moins étonnant quand on sait que ce sont les mêmes exégètes qui déprécient son témoignage dès qu'il s'agit de Platon, mais qui n'hésitent pas à s'appuyer sur le témoignage du chef du Lycée en tant que doxographe des pythagoriciens, par exemple. En outre, il convient de mentionner le fait que Théophraste, qui dut forcément subir l'influence d'Aristote en tant que son plus éminent disciple, fut considéré comme l'un des plus grands doxographes de l'Antiquité. Voilà pourquoi, lorsque Aristote fait mention d'*ágrapha dógmata* de son maître Platon, il faut, selon nous, le prendre au pied de la lettre et ne pas vouloir s'acharner à nier l'évidence parce que l'image que nous tend Aristote de Platon ne correspond pas à l'image que nous voulons nous en faire, image qui a été forgée par Fr. Schlegel. Il nous faut, par conséquent, chercher à comprendre les raisons pour lesquelles Platon n'a pas consigné dans ses écrits les idées qu'il professait au sein de l'Académie. Et c'est bien là la tâche à laquelle s'attelèrent les tenants du platonisme oral et qui aboutit à des résultats incontestables.

En ce qui concerne maintenant la seconde approche envisagée par L. Brisson, il s'agit de celle de Th. A. Szlezák qui a étudié tous les passages des *dialogues*, où Platon n'épuise volontairement pas la question qu'il est en train d'examiner. L. Brisson cite ici deux passages où il veut démontrer à l'encontre du philologue allemand qu'il n'y a aucune rétention d'information. Il s'agit du passage 509 a-c au livre VI de la *République* ainsi que du passage 968 c-e du livre XII des *Lois*. Pour ce qui est du premier passage, L. Brisson conteste l'idée selon laquelle « les philosophes-rois dirigeraient la cité en vertu d'un savoir dialectique les menant au Bien, et qui leur serait réservé. Et L. Brisson d'ajouter : « Rien de tel cependant ne peut être démontré » (p. 57). Il est pour le moins étonnant de prétendre faire dire ici au livre VI de la République autre chose que ce qu'il dit. Citons-en le passage qui est le point culminant au terme du programme éducatif réservé aux futurs philosophes-rois et de leur acquisition de la méthode dialectique: « De ces hommes arrivés à la cinquantaine, ceux qui auront été mis en réserve et auront obtenu la première place en tout et de toute façon, dans l'activité

²¹ Ph. Merlan, « H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin*, Amsterdam, 1964 », note 8, p. 100, dans : *Philosophische Rundschau*, n° 15, 1968, pp. 97-110.

pratique aussi bien que dans les sciences, il faudra maintenant les mener au terme, en les obligeant (...) à tourner leurs regards vers ce qui fournit à toutes choses la lumière ; et, quand ils auront vu le Bien en lui-même, à se servir de ce modèle, suprême pour l'État, (...) consacrant la plus grande partie de celle-ci (s.e. de leur vie) à la philosophie, mais prêts, quand leur tour arrive, à se donner aussi de la peine pour les affaires publiques ; exerçant chacun l'autorité avec l'intérêt de l'État pour but (...) travaillant à former toujours d'autres hommes à leur ressemblance, quand ils les auront laissés pour les remplacer dans la garde de l'État, il s'en iront résider dans les Îles des Bienheureux (...) » (*Rép.* VI, 540 a 4 - c 2, trad. L. Robin). On pourrait voir ici dans le refus catégorique de L. Brisson de laisser parler ce passage qui ne prête nullement à équivoque le rejet de cette forme d'élitisme que l'on trouve incontestablement chez Platon.

Quant au passage 509 c 9-10 de la *République*, L. Brisson n'y voit « qu'une remarque très banale », tandis que Th. A. Szlezák, analysant cette remarque conclusive dans son contexte, y voit la possibilité d'une rétention d'information : ainsi, pour Th. A. Szlezák, il s'agit de « la décision libre et responsable du maître de n'offrir, dans l'intérêt du message et dans celui de son interlocuteur, que ce qui peut être transmis avec tout son sens dans les circonstances actuelles, et uniquement cela »²².

En ce qui concerne la passage 968 c-e des *Lois*, L. Brisson est le seul à interpréter ce passage autrement que Fr. D. E. Schleiermacher, L. Robin, A. Diès et Th. A. Szlezák qui le rattachent tous au *Phèdre* et à la *Lettre VII*. L. Robin et Th. A. Szlezák ont une analyse convergente de ce passage. Ainsi, L. Robin écrit ceci dans la note 3 de la page 1129 de sa traduction des *Lois*²³ : « Les enseignements dont il s'agit ici sont ceux qu'on reçoit dans l'Académie : mathématiques et dialectique. Ils ne sont pas secrets comme l'étaient ceux des premiers Pythagoriciens, mais ils ne doivent être divulgués qu'à bon escient et qu'à des esprits éprouvés. » Que l'acquisition de ces sciences devaient déboucher sur les arcanes de la philosophie platonicienne et culminer dans la définition du Bien ne fait pas de doute si l'on se reporte au passage parallèle de la *République* sur le programme d'études.

Au terme de son analyse, L. Brisson note que les deux modes d'approche des tenants du platonisme oral impliquent une certaine représentation du fonctionnement de

²² Sur l'interprétation de ce passage par Th. A. Szlezák, voir Marie-Dominique Richard, art. cité note 2, pp. 14-16.

²³ *Op. cit. supra* note 6.

l'Académie, s'apparentant en ce cas à une Université, avec « un programme d'études très strict ayant pour objet un système des principes du genre de celui que l'on a voulu reconstruire à partir d'Aristote, et qui était réservée à un petit nombre » (p. 58). À cette thèse, L. Brisson oppose une autre représentation de l'Académie, laquelle n'est autre que celle décrite par Dicéarque de Messène dans un texte transmis par Philodème, texte édité et traduit dès 1981 par K. Gaiser²⁴. Cela dit, les deux représentations sont, à notre sens, complémentaires l'une de l'autre, la première s'appuyant sur le programme éducatif décrit par Platon lui-même dans la *République*. L'Académie ne saurait pour autant être apparentée « à un institut d'études supérieures ou à une Université », ce qui est proprement absurde, car ce sont là des projections rétrospectives que n'ont jamais faites les tenants du platonisme oral, contrairement à ce que prétend L. Brisson.

Pour le disciple de H. Cherniss, la question se pose en outre de savoir « pourquoi aucun membre de l'Académie, Eudoxe, Dion, Aristote, par exemple, n'a repris à son compte aucune des positions fondamentales de Platon, n'a repris tel quel ce que l'on trouve dans les dialogues ? » (p. 59).

Tout d'abord, si les disciples immédiats de Platon n'ont pas « repris tel quel ce que l'on trouve dans les dialogues sur l'âme et sur les Formes » (p. 59), c'est qu'ils ont reçu à l'Académie un enseignement se situant à un niveau plus fondamental que les thèses professées dans les *dialogues* à savoir la théorie de l'âme comme réalité intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, l'Un et la Dyade indéfinie comme principes constitutifs du monde noétique. Il est pour le moins curieux que L. Brisson veuille refuser à Platon le statut de « chef de file d'une École », pour ainsi dire, en évoquant sans cesse « les discussions « qui devaient se dérouler entre égaux à l'Académie, tandis que dans ses *dialogues*, dans ses discours écrits, par conséquent, Platon professait ses opinions personnelles ! Si Platon a fondé une École, c'est bien qu'il avait un enseignement à y délivrer et, partant, qu'il avait forcément une avance sur ses disciples, et que des disciples se sont attachés à lui, comme lui-même s'est attaché à différents maîtres. Si Aristote qui, selon L. Brisson, « n'est en aucune façon négligé », n'opère pas toujours une distinction nette quant à la paternité des doctrines, n'est-ce pas tout simplement parce que l'auditoire auquel il s'adressait était

²⁴ Dicéarque de Messène cité dans Philodème, papyrus d'Herculanum 1021, édité par K. Gaiser dans : *Cronache Ercolanesi*, 13, 1983, pp. 53-62 sous le titre : « La biografia di Platone in Filodemo », Nuovi Dati Dal PHerc. 1021. Notons que K. Gaiser en avait déjà donné une traduction allemande dans un article intitulé « Ein neuer Quellentext aus Herculaneum » et publié le 6 novembre 1981 dans : *Neue Zürcher Zeitung*, pp. 33-34. — Nous avons cité ce texte dans l'appendice de notre ouvrage sur *L'Enseignement oral de Platon*, pp. 378-381.

capable de faire cette distinction ? Il ne faut pas oublier qu'il s'agissait là de cours et non d'écrits destinés à être largement diffusés.

Pour ce qui est d'Eudoxe, qui a remplacé Platon à la tête de l'Académie lors de son second voyage en Sicile, il convient de noter qu'il était avant tout préoccupé d'astronomie et devait comme Euclide, par exemple, résoudre les problèmes que Platon « tel un architecte formulait » et ce, de la façon dont Platon le souhaitait, c'est-à-dire en accord avec la philosophie platonicienne. En ce qui concerne Dion, Platon assurait qu'il était devenu un adepte de sa philosophie. Mais ce dernier était avant tout préoccupé par la politique d'où son invitation à l'adresse de Platon à venir en Sicile. Pour ce qui est enfin d'Aristote, entré très jeune à l'Académie, le plus brillant des disciples du fondateur de l'Académie au dire de Platon lui-même, et, à la différence d'Hermodore, par exemple, un esprit capable d'élaborer une pensée philosophique propre, pour ce qui est d'Aristote, donc, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ayant suivi pendant vingt ans les leçons de Platon, il ait fini par commettre le parricide à l'instar de l'Étranger qui avait, pour sa part, commis le parricide à l'endroit de Parménide dans le *Sophiste*. Il est pour le moins curieux que L. Brisson ne parle ni de Xénocrate, le plus fidèle des disciples de Platon²⁵, ni de Speusippe, le successeur immédiat de Platon, lesquels ont repris la théorie des principes à leur compte quoique avec des modifications. Mais, d'une manière générale, n'est-il pas dans la nature des choses que les disciples fassent subir des modifications à la pensée initiale de leur maître, chacun voulant ajouter sa pierre à l'édifice ? Les exemples ne manquent pas dans l'histoire de la philosophie.

L. Brisson fait d'autre part observer que la théorie des principes est « beaucoup moins difficile à comprendre que « l'extraction d'une racine carrée ou une explication astronomique avec les instruments numériques et observationnels de l'époque de Platon » (p. 59). On ne voit pas très bien ce que L. Brisson veut prouver ici en disant cela. Sur la mathématisation de l'ontologie platonicienne, il existe en effet un imposant ouvrage dont le titre est très significatif : celui de K. Gaiser intitulé *L'enseignement oral de Platon. Études du fondement systématique et historique de la science dans l'école de Platon*²⁶. L. Brisson a cependant raison sur un point : ainsi, Platon lui-même fait état de la simplicité et de la brièveté de la formule à retenir dans la *Lettre VII*. Mais il convient d'ajouter aussitôt que le même Platon fait état dans le même texte et dans le *Phèdre* du

²⁵ Voir Simpl., *In Phys.* P. 1165³⁴ Diels (n° 93, p. 363), dans : M.-D. Richard, *op. cit* note 5, pp. 58-64.

²⁶ K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963, ²1968.

long circuit pour parvenir à cette vérité qui jaillit soudainement (« Le bien, c'est l'Un ») qui a marqué toute la métaphysique occidentale !

Enfin, L. Brisson affirme ne pas voir le lien entre la théorie des principes et le mode de vie privé ou politique. Ici encore, nous pouvons le renvoyer à l'ouvrage de K. Gaiser, que nous venons de mentionner et qui traite en détail du rapport de l'ontologie platonicienne avec l'histoire (pp. 205-289), ainsi qu'au livre de H. Krämer dont le titre est là aussi fort explicite : *Arete chez Platon et Aristote. Sur la nature et sur l'histoire de l'ontologie platonicienne*²⁷. Et puis, nous aimerions poser ici la question de savoir pourquoi l'on refuserait à Platon la place qui lui revient de droit dans l'histoire de la philosophie : ainsi, le fondateur de l'Académie s'inscrit bien avec sa théorie des principes dans une tradition philosophique depuis les Présocratiques, lesquels avaient tenté de découvrir les principes de l'univers et d'en tirer des conclusions pour la vie éthique et politique. Or, les principes constitutifs du réel admis par Platon ont une valeur non seulement gnoséologique, mais aussi ontologique et axiologique, ainsi que l'atteste le titre du traité d'Aristote « Sur le Bien ». Comme chacun sait, ce traité était la transcription des notes de cours de Platon, et, partant, il manifeste l'influence durable exercée sur Platon par son maître Socrate qui, en s'adonnant à l'activité philosophique, n'avait qu'une seule chose en vue à savoir la conversion morale de ses concitoyens.

e) La question du système

L. Brisson commence ici par résumer la position des tenants du platonisme oral tout en omettant certains détails d'importance : ainsi, pour les tenants du platonisme oral, lesquels se fondent sur le *Phèdre* et la *Lettre VII* ainsi que sur divers témoignages issus de la tradition indirecte de Platon²⁸, les *dialogues* ont une fonction non seulement parénétiq ue et protreptique, mais aussi *hypomnématique* (nous soulignons). Quant aux indications renfermées dans les *dialogues*, elles ne seraient pour les tenants du platonisme oral que « provisoires et implicites » : c'est là un raccourci quelque peu

²⁷ H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abh. Heidelberg. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1959, 6, Heidelberg, 1959 (rééd. Amsterdam, 1967).

²⁸ K. Gaiser a réuni tous les témoignages issus de la tradition indirecte de Platon à la fin de son étude (*op. cit. supra* note 23) et les a classés par rubriques, ce qui est très commode pour le lecteur (pp. 447-557). L'un des témoignages auxquels nous faisons allusion, celui de Thémistius, se trouve à la page 449 de cette étude, et l'autre dans l'article publié par K. Gaiser (voir *supra* note 22).

caricatural du propos des tenants du platonisme oral lesquels ne se lassèrent en effet jamais de répéter à la suite de R. Schaerer que « C'est au point de rencontre de deux routes — c'est-à-dire d'un badinage allusif intact et complet et d'une expression sérieuse et explicite de la pensée de Platon avec des déformations — que se trouve Platon et (que) c'est là qu'il faut le chercher. »²⁹

De fait, les travaux réalisés par les tenants du platonisme oral montrent bien qu'ils ont pris la peine d'étudier dans l'œuvre écrite de Platon *tous les passages de rétention volontaire du savoir* (nous soulignons) ainsi que tous les passages renvoyant implicitement, mais aussi *explicitement* (nous soulignons) à une doctrine orale, comme nous l'avons montré dans notre étude de synthèse sur les travaux réalisés par l'École de Tübingen³⁰ et comme Th. A. Szlezák l'a fort bien mis en évidence dans son ouvrage de vulgarisation intitulé *Le Plaisir de lire Platon*.³¹

Contrairement à ce que L. Brisson déclare, les tenants du platonisme oral n'ont jamais prétendu que le fondateur de l'Académie « construisit et défendit très tôt un système cohérent et rigoureux » : les tenants du platonisme oral s'accordent en effet à dire que l'établissement du premier principe, l'Un, remonte à l'époque de la *République*, ce qui correspond à la deuxième phase littéraire de Platon. Mais Platon n'a pas d'abord produit une œuvre littéraire, développant petit à petit des thèmes reconnus comme « philosophiques » (pp. 60-61) : les thèmes que Platon développe sont d'entrée de jeu des thèmes relevant du domaine de la philosophie, tels le thème de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*, celui de l'amitié dans le *Lysis*, etc. Mais il est certain que c'est à partir de la *République* que l'on trouve de plus en plus d'allusions aux principes.

En ce qui concerne la théorie des principes, nous ne voyons pas très bien pourquoi, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, l'on refuserait à Platon ce que l'on accorde sans hésitation aux philosophes présocratiques : ainsi, à la différence de L. Brisson, les tenants du platonisme oral n'ont jamais comparé le platonisme oral aux systèmes que l'on rencontre chez Schelling ou Hegel, mais ont prouvé — textes à l'appui — que la doctrine non écrite se présente comme une « aitiologie » au sens où l'entendaient les présocratiques, c'est-à-dire comme une quête des causes, des principes et des éléments ultimes du réel. De la sorte, l'on comprend mieux la place de Platon

²⁹ R. Schaerer, *La Question platonicienne. Études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Paris-Neuchâtel, 1969, p. 93, note 9.

³⁰ M.-D. Richard, *op. cit.* note 24, pp. 58-64.

³¹ Th. A. Szlezák, *Le plaisir de lire Platon*, traduit par M.-D. Richard (titre original : *Platon lesen*, Stuttgart, 1993), Paris, Cerf, 1998, pp. 23-31.

dans l'histoire de la philosophie grecque, comme l'a fort bien montré H. Krämer dans son article intitulé « Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Überlieferung » ainsi que dans son ouvrage intitulé *Der Ursprung der Geistmetaphysik*³².

En conclusion, toute l'argumentation de L. Brisson repose en grande partie sur le refus pur et simple de la critique de l'écrit chez Platon parce que le fondateur de l'Académie vivait, selon lui, « dans une société où l'écriture s'était imposée à tous les niveaux ». La logique des faits est cependant plus forte que toutes les autres réalités : ainsi, une lecture littérale du passage du *Phèdre* auquel font écho les assertions inférées du *Protagoras* et des *Lois* y compris du passage cité par L. Brisson montre bien que Platon émettait de fortes réserves vis-à-vis de la transmission écrite du savoir. Seuls des préjugés, des a priori philosophiques voire des projections rétrospectives constituent un obstacle à une lecture objective du texte. Pourquoi Platon pouvait avoir un tel recul par rapport à son œuvre écrite, ce qui nous paraît inimaginable à nous, Modernes ? C'est justement parce que l'écriture venait de faire intrusion à tous les niveaux de la société, et que Platon, qui se livre dans le *Phèdre* à une réflexion sur la nature du véritable art oratoire, est conduit à mettre sur le même plan le discours oral figé et le discours écrit : il nous semble que l'on doive voir ici une marque de la vénération de Platon envers son maître Socrate qui, dénonçant tous les faux savoirs et faisant accoucher les esprits de savoirs véritables, n'a jamais rien écrit.

Mais, contrairement à ce que pose L. Brisson, il ne s'agit pas de choisir entre l'une ou l'autre option propre à définir ce qu'était la philosophie de Platon et, partant, la philosophie tout court, à savoir « la transmission, ouverte à tous ou réservée à un petit nombre, d'un corps de doctrines » ou « une interrogation sur les sujets les plus divers menant à la découverte de nouveaux points de vue permettant de mieux comprendre la nature de l'univers, le fonctionnement de l'esprit humain ou l'organisation de la vie publique ou privé » : ces deux options ne sont nullement antithétiques, mais complémentaires. Ainsi, il s'agissait pour Platon à l'instar de tout philosophe de se livrer à une interrogation sur des questions philosophiques précises et d'apporter des réponses fondées sur un vrai savoir, et ce, à un nombre restreint de disciples choisis en fonction de leur compétence. Cette forme d'élitisme n'est-elle pas au fond analogue à

³² H. Krämer, art. cité *supra* note 13 et *op. cit. supra* note 18.

celle qui se pratique à notre époque dans des institutions telle que l'école normale supérieure ? Pour ce qui est de la philosophie platonicienne, elle consiste dans la théorie des principes avec toutes ses implications dans les différents domaines du savoir. Comme les tenants du platonisme oral l'ont montré, cette théorie permet une bien meilleure compréhension des *dialogues*. Dans sa critique de l'écrit, c'est au bout du compte sa propre supériorité que Platon veut démontrer : la supériorité du philosophe dialecticien qui, seul, est en mesure d'inculquer le Vrai dans une relation vivante, celle de maître à disciple.

S'agissant du Vrai, L. Brisson met en doute que le fondateur de l'Académie ait pu élaborer une thèse aussi simpliste que celle de l'établissement de deux principes antithétiques ou de l'identification du premier principe avec le Bien : « le Bien, c'est l'Un » (p. 59). À ce propos, nous avons déjà suggéré ailleurs à L. Brisson de se reporter à l'ouvrage de H. Krämer intitulé *Der Ursprung der Geistmetaphysik*³³. Nous aimerions aujourd'hui ajouter ceci : la méthode de Platon ne consistait-elle pas à passer du plus complexe au plus simple, et le plus simple, « une illumination qui jaillit dans l'âme telle une étincelle » (*Lettre VII*, 341 c 7- d 1), ne s'acquiert-il pas au terme d'un long commerce répété avec la chose, comme le dit du reste Platon lui-même ? Mutatis mutandis, une parole telle que « Dieu est Amour » paraît de prime abord fort simple à comprendre. Et pourtant, elle a donné lieu à une vaste littérature, mystique notamment. Le verbe « comprendre » doit être entendu ici au sens spinoziste : si cette parole était réellement d'une simplicité enfantine, elle aurait été comprise d'entrée de jeu, et, partant, immédiatement fondée en pratique. Or, comme chacun sait, ce n'est absolument pas le cas, et l'on conçoit dès lors aisément que le pape Benoît XVI ait intitulé ainsi sa première Encyclique. Pour en revenir à Platon, si la théorie des principes est d'une simplicité enfantine, comme le prétend L. Brisson, la question se pose dès lors de savoir pourquoi la pensée de l'Un, qui plonge ses racines dans la philosophie des présocratiques, a exercé une telle fascination au cours des siècles.

Quant à la réponse de L. Brisson à la question de savoir ce qu'est la philosophie (p. 62), elle s'inscrit parfaitement dans la tradition inaugurée par Fr. Schlegel et qui nous paraît être fort bien résumée par V. Goldschmidt : « Les Dialogues veulent plus former qu'informer »³⁴ ou encore par Roger Pol-Droit selon qui « le plus important est chez Platon « la quête incessante qu'il inaugure », et qui poursuit en ces termes : Avec

³³ Voir *supra* note 18.

³⁴ V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p. 3, Paris, PUF, ¹1947, ³1971.

Platon, les réponses ne cessent jamais d'être mises en cause dans l'espace de parole et de réflexion ouvert par les Dialogues. La philosophie, depuis, habite cette ouverture impossible à clore »³⁵. Or, d'une part, L. Brisson nous paraît empêtré dans une contradiction puisqu'il admet que « Platon avait des 'positions' fondamentales sur les Formes, l'âme, le Démiurge ou la matière ». D'autre part, les *Dialogues* avaient un but protreptique : Platon voulait y démontrer la supériorité de sa méthode dialectique par rapport à la sophistique. Dans cette optique, la mise en scène de sa méthode c'est-à-dire le jeu incessant de questions et de réponses nous paraît aller de soi. Mais cela ne signifie pas pour autant que Platon n'eût pas d'idées bien arrêtées sur des questions bien définies. C'est en réalité le contraire qui serait surprenant : celui que d'aucuns appelaient le divin Platon eût fait exception dans l'histoire de la philosophie se distinguant de ses prédécesseurs notamment, les philosophes présocratiques ? Et cela uniquement parce que l'idée qu'il pût avoir eu une pensée à tendance systématisante à l'instar de ces derniers est dérangeante à notre époque ?

Que chaque philosophe soit en quête de la Vérité, c'est une tautologie, puisque c'est l'objet même de la philosophie ; que chaque penseur d'une époque donnée doive repenser à nouveaux frais tout le champ philosophique en tenant compte des avancées de la science de son époque, c'est également indéniable. Mais l'histoire de la philosophie fournit la preuve qu'à chaque époque, les philosophes, loin de suspendre leur jugement ou de donner des réponses provisoires, ont apporté de vraies réponses aux problèmes métaphysiques soulevés à leur époque. Notre époque — même influencée par le nihilisme et l'existentialisme, positions philosophiques qui sont elles aussi des réponses — n'échappe pas à ce constat. Et, pour en revenir à Frédéric Schlegel lui-même, à qui l'on doit ce qu'il est convenu d'appeler « le paradigme romantique », ne finit-il pas par trouver à son tour sa Vérité et se convertir au catholicisme ?

En conclusion, il est clair que L. Brisson reprend entièrement à son compte la position de H. Cherniss qui combattait les thèses de L. Robin. Or, en rester là d'un point de vue argumentatif, c'est tout simplement méconnaître la prodigieuse avancée du débat autour de l'enseignement oral de Platon grâce aux fondateurs de l'École de Tübingen ainsi qu'à leurs disciples. Que le bien-fondé de leurs travaux soit de plus en plus admis au sein de la communauté scientifique internationale, c'est ce que prouvent les récentes

³⁵ R. Pol-Droit, *Une brève histoire de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2008, p. 34.

parutions à ce sujet — y compris aux U.S.A. Voilà pourquoi la clôture de ce débat, fondée sur les arguments invoqués par L. Brisson, nous paraît être un rêve chimérique.

Paris (C.N.R.S.)

Marie-Dominique Richard