La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon*

M.-L. DESCLOS

Université Pierre Mendès-France — Grenoble

Je partirai d'un constat: Socrate consacre les derniers jours de sa vie à mettre en vers les fables d'Ésope. Or, on le sait par Hésychios, on appelait aussi les μῦθοι Αἰσώπου des γελοῖα Αἰσώπου¹, des “blagues” ésopiques en quelque sorte. Voilà qui est pour le moins paradoxal, en ce dialogue, le *Phédon*, et de la part de celui que l'on considère comme le père de la philosophie. Remarquons, d'entrée de jeu, que ce faisant le philosophe athénien entend ἀφοσίωσασθαι, “s'acquitter d'un devoir religieux”², envers un Apollon “maître du chant musical et de la poésie”³. Ainsi s'explique la multiplication des mots signifiant la composition poétique et musicale dans ce passage, ainsi que l'hymne au fils de Lété. Ce qui s'explique moins, en revanche, c'est le choix d'Ésope et de ses *muthoi*. Je ne reviendrai pas sur cette question pour en avoir traité ailleurs⁴. Il n'en va pas de même en ce qui concerne la place du “comique” — en donnant à ce mot un sens très large — dans les Dialogues de Platon: tout ce qui fait rire. Je m'efforcerai donc, dans un premier temps, de montrer que le “comique” ainsi défini est présent de multiples façons dans les écrits platoniciens, qu'il s'agisse des mots pour le dire, des types de discours où il se manifeste (pastiche, comédie, fable, satire, bouffonnerie), ou des personnages qui le représentent. Or, on le sait, il n'est

* Sauf indication contraire, les traductions utilisées seront, pour Platon et à l'exception de la *République* (éd. P. Pachet chez Gallimard), les traductions inédites publiées chez Flammarion dans la collection GF; pour Aristophane, la traduction de V.-H. Debidour au Livre de Poche, qui rend remarquablement la truculence et l'esprit du comique athénien dans la langue de Molière.

¹ Hésychios, s. v. Αἰσώπος; voir également Aristophane, *Guêpes*, 566, 1259.

² *Phédon*, 61 c 8. Cf. J. Rudhardt (1992), 168-170; M. Dixsaut (1991), 324 n. 42.

³ P. Lévêque et L. Séchan (1990), 209.

⁴ M.-L. Desclos (2000a).

Carlos de Miguel Mora (coord.), *Sátira, paródia e caricatura: da Antiguidade aos nossos dias* (Aveiro 2003) 57-89

bon ni de faire rire, ni d'y prendre plaisir, car c'est au mieux se transformer en "bouffon (βωμολόχος)" ou en "auteur de comédie (κωμωδοποιός)", au pire aimer (στέργειν) et se réjouir (χαίρειν) de ce que l'on devrait détester (μισεῖν) en raison de sa perversité (πονηρία): le vice (τὸ κακόν) et la déraison (τὸ ἄφρον)⁵. Il s'agira donc de s'interroger sur cette apparente contradiction et de tenter d'en rendre raison.

Si l'on en croit le Furetière, la "satyre" (*sic*) désigne tout discours ou tout écrit "inventé pour corriger & reprendre les mœurs corrompues des hommes, ou critiquer les meschants ouvrages tantost en termes piquants, tantost avec des railleries". Elle "se dit aussi de toute médisance & raillerie piquante"⁶. Notons également, suivant cette fois le *Nouveau dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, publié en 1850 par F. Guizot, que "l'esprit satirique est surtout redoutable au vice et au ridicule", et qu'il s'exerce autant "sur les faits en général que sur les personnes en particulier"⁷. Ces définitions conviennent particulièrement bien au verbe grec σκώπτειν, tel qu'il est attesté dans les Dialogues. Tout comme le verbe λοιδορεῖν ("injurier, insulter, invectiver") et ses dérivés, les formes nominales λοιδορήσις et λοιδορία ("injure, insulte"), auxquels il peut être associé, σκώπτειν "peut être un des moyens du γελωτοποιεῖν"⁸. La chose est claire en ce qui concerne l'*Euthydème* qui nous rend spectateur d'un véritable morceau de comédie jouant à la manière d'Aristophane, sur l'âge des deux sophistes⁹. Nos deux vieillards prétendent tout savoir, jusqu'au nombre d'étoiles dans le ciel, et de grains de sable dans la mer. C'est alors que Ctésippe intervient:

— *Au nom de Zeus, s'écria-t-il, Dionysodore, donnez démonstration de cela!
Donnez-moi une preuve de cette science, qui me fasse voir que vous dites vrai!*
— *Que dois-je te montrer?*

⁵ *République*, V, 452 d 9-10; X, 606 c 2-9; *Lois*, II, 653 c 1-4.

⁶ A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts* (1690), s. v. "Satyre". On notera la confusion orthographique entre "satire" et "satyre", dénoncée par E. Littré dans son *Dictionnaire de la langue française* (1872) s. v. "Satire".

⁷ F. Guizot, *Nouveau dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, 1850, s. v. "Caustique, satirique, mordant".

⁸ D. Arnould (1990), 117. Sur l'invective aristophanienne comme λοιδορία, cf. F. de Oliveira (1997), 481-505.

⁹ J. Taillardat (1965), 49-53; 260-263.

— *Est-ce que tu sais combien Euthydème a de dents, et Euthydème, lui, sait-il combien tu en as, toi?*

— *Ne te suffit-il pas, répondit-il, d'avoir entendu que nous savons tout?*

— *Absolument pas! reprit-il, mais dites-nous encore seulement ceci, et montrez-nous ainsi que vous dites vrai. Voici: si vous nous dites combien de dents a chacun de vous deux, et si, quand nous aurons fait le compte, il apparaît que vous le saviez, désormais, nous vous croirons pour tout le reste aussi!*

Or, estimant qu'on se moquait d'eux (σκόπεσθαι), ils refusèrent¹⁰.

On imagine sans mal la scène, digne d'un tableau de Goya: les deux vieillards, "probablement édentés"¹¹, gueule grande ouverte, chacun fourrant son doigt dans la bouche de l'autre pour compter les chicots, le tout sous l'œil attentif d'une foule nombreuse. Tel est le *tekmèrion* que Ctésippe affecte de réclamer. Il faut relier cet épisode à deux autres passages, non moins satiriques. Le premier se situe quelques lignes plus loin, à l'initiative de Socrate:

[...] même moi, pour finir, je fus contraint par l'incrédulité à demander à Euthydème si Dionysodore savait encore danser. Mais lui répondit:

— *Oui, parfaitement.*

— *Mais sans doute pas, repris-je, faire un saut périlleux au-dessus d'épées, ni rester en équilibre sur une roue à ton âge (τηλικούτος ὄν)! ton savoir va-t-il jusque-là?*

— *Il n'est rien que je ne sache, affirma-t-il¹².*

Voici donc cette fois nos deux "vieilles badernes" — selon l'expression de J. Taillardat — transformés en jeunes danseuses, sautant tête la première entre des épées pointes en l'air, ou s'efforçant d'écrire et de lire sur une roue qui tourne¹³. Nous ne sommes pas très éloignés des "prouesses" de Chéricléon décrite par Xanthias: "C'est le vieux (ὁ γέρων), [...] À peine a-t-il eu fait son plein de bonne chère, le voilà comme bourricot qui vient de se goberger de son picotin: il caracole, il cabriole, il pétarade, il rigolarde"¹⁴. Pas très éloigné non plus du vieil éraste de l'*Assemblée des femmes*: "Vieux Barbon (Γέρων)

¹⁰ *Euthydème*, 294 c.

¹¹ M. Canto (1989), n. 204, 214. Voir également le commentaire de M. Narcy (2000), 286.

¹² *Euthydème*, 294 e.

¹³ Xénophon, *Banquet*, II, 11 et VII, 2-3. Cf. M. Canto (1989), n. 207, 215.

¹⁴ Aristophane, *Guêpes*, 1299-1306.

s'avance, en cape, en escarpins, à grands éclats de rire, avec *un autre jeune homme* (μεθ' ἑτέρου νεανίου): il a mis au rancart capuche et gaudillots¹⁵.

Le prologue de l'*Euthydème*, qui voit Socrate dialoguer avec Criton, appartient à la même veine des κωμικὰ σκώμματα prenant des vieillards pour cible¹⁶. Socrate, en effet, veut se mettre à l'école des deux sophistes, ce qui ne laisse pas d'étonner son interlocuteur:

*Que dis-tu, Socrate? à ton âge (τὴν ἡλικίαν)? Ne crains-tu pas d'être déjà trop vieux (πρεσβύτερος)*¹⁷?

Le parallélisme avec les exploits sportifs prétendus d'Euthydème et Dionysodore est frappant, et constitue, je crois, une véritable matrice d'attente. Encore n'est-ce pas tout, car on assiste là à une indéniable parodie des *Nuées*¹⁸, Socrate, dans un renversement tout à fait remarquable, se retrouvant dans la peau de Strepsiade. Ce sont les mêmes raisons qui suscitent "l'écolite" de Strépsiade¹⁹, dans les *Nuées*, et de Socrate, dans l'*Euthydème*. "Ces gens là", déclare le premier à son fils Phidippidès, "si tu leur donnes de l'argent (ἀργύριον διδῶ), ils t'apprennent à avoir le dessus quand tu parles, que ça soit juste ou injuste"²⁰, ainsi qu'à "être le meilleur parleur de la Grèce, à cent coudées au-dessus des autres"²¹. Socrate ne dit pas autre chose. "Moyennant salaire (διδῶ μισθόν)", Euthydème et Dionysodore "enseignent à autrui" cet art dans lequel "ils sont devenus experts": "lutter en paroles" et "réfuter chaque propos, aussi bien le faux que le vrai"²². Notons, par ailleurs, que Socrate — dans le dialogue de Platon — et Strepsiade — dans la comédie

¹⁵ Aristophane, *Assemblée des femmes*, 848-850 (trad. V.-H. Debidour légèrement modifiée). Voir l'analyse de ce passage par A. Lopez Eire (2000), 28-29.

¹⁶ Pollux, 2, 16.

¹⁷ *Euthydème*, 272 b 5-6.

¹⁸ J'adopte ici la définition du Littré: la parodie est un "ouvrage, en prose ou en vers, où l'on tourne en raillerie d'autres ouvrages, en se servant de leurs expressions et de leurs idées dans un sens ridicule ou malin".

¹⁹ Aristophane, *Nuées*, 184: μαθητιῶ. Voir également 237-238: "Mais voyons, Socratinet, descends des ces hauteurs (κατάβηθ' ὃ Σωκρατίδιον) jusqu'à moi, pour me donner les leçons (διδάξῃς) que je suis venu chercher".

²⁰ Aristophane, *Nuées*, 98-99: οὔτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ, λέγοντε νικᾶν καὶ δίκαια κᾶδिका.

²¹ Aristophane, *Nuées*, 429-430.

²² *Euthydème*, 272 a-b.

d'Aristophane — font preuve de la même incapacité à saisir la “subtilité” des raisonnements que l'on tient devant eux²³.

Surtout, l'un et l'autre sont hors d'âge pour semblable activité. La pièce comique y insiste, à plusieurs reprises. Strepsiade lui-même, d'abord:

Je vais me recommander aux dieux, et puis m'envoyer moi-même à l'école. De ce pas, je me rends au pensoir... Ouais! Vieux comme je suis (πῶς γέρον ὄν), avec ma pauvre mémoire et ma comprenotte lente, comment pourrais-je m'assimiler de subtiles frisettes de raisonnements coupés en quatre²⁴?

Puis Socrate, qui s'adresse à lui:

Recueille-toi, vieillard (τὸν πρεσβύτην), sois toute oreille à la prière que je vais dire²⁵;

Mon bonhomme, tout vieux que tu es (ὦ πρεσβῦτα), tu as besoin de recevoir les verges, j'en ai peur!

Le Chœur, enfin:

Salut à toi, vieillard d'antique souche (ὦ πρεσβῦτα παλαιογενές), toi qui veut prendre en tes filets les secrets de la haute culture²⁶!

Allons, entreprends ce vieillard (ἐγγείρει τὸν πρεσβύτην), initie-le à ce que tu comptes lui enseigner, dérouille son esprit et sonde son jugement²⁷.

*Qu'un heureux succès couronne
Cet homme qui, parvenu
Au dernier penchant de l'âge (ἐς βαθὸν τῆς ἡλικίας),
Veut que son esprit se baigne
Au bain des façons modernes,
Et qui fait l'apprentissage de la Philosophie²⁸!*

Strepsiade en convient qui, à la fin de la pièce, reproche aux Nuées d'avoir “monté la tête à un pauvre vieux barbon de paysan (ἄνδρ' ἄγροικον καὶ γέροντ' ἐπήρετε)”²⁹. Or, c'est exactement le même comique de situation que l'on retrouve dans l'*Euthydème*. À la question un peu effarée de Criton

²³ Cf. P. Green (1979), 16-19.

²⁴ Aristophane, *Nuées*, 126-130.

²⁵ Aristophane, *Nuées*, 264-265.

²⁶ Aristophane, *Nuées*, 358.

²⁷ Aristophane, *Nuées*, 476-477.

²⁸ Aristophane, *Nuées*, 512-517.

²⁹ Aristophane, *Nuées*, 1457.

(“À ton âge? Ne crains-tu pas d’être déjà trop vieux?”), Socrate répond par une description où éclate le ridicule de son entreprise prétendue. On imagine sans peine la pénible procession de ces écoliers chenus, de cette troupe de vieillards crachotants que Socrate aura convaincu de venir avec lui ahaner sous la docte fêrule de deux gérontes pompeux. Là encore, on ne peut que penser aux lamentables performances de Strepsiade dans le “pensoir” des *Nuées*³⁰. Un Socrate qui cherche à entraîner le réticent Criton, dont les fils pourraient servir, comme Phidippidès, d’appât à sophistes (δέλεαρ)³¹. Ces derniers, en effet, risquent de marquer quelque retenue: qui aimerait se faire traiter de γερωντοδιδάσκαλος³²? Les autres occurrences du verbe σκώπτω, je le reconnais bien volontiers, ne s’intègrent pas dans un ensemble aussi construit. Mais elles ont l’intérêt de montrer que Socrate pouvait être la victime³³, ou l’auteur³⁴, de propos ou de comportements “satiriques”.

Venons-en maintenant au verbe λοιδορεῖν. Je partirai des conclusions auxquelles parvient M. Narcy dans son article “Le comique, l’ironie, Socrate”³⁵. C’est, on le sait, par un passage de Diogène Laërce, que M. Narcy amorce sa réflexion. “Comme souvent, dans le cours de ses recherches, il discutait avec trop de violence (βιαιότερον διαλεγόμενον), on lui répondait à coups de poing et en lui tirant les cheveux, et la plupart du temps, il faisait rire de lui (γελάσθαι) avec mépris; et tout cela il le supportait patiemment”³⁶. Quelques pages plus loin, dans une note, notre auteur s’interroge: “il est difficile de savoir [...] ce qu’il faut entendre dans βιαιότερον: la force des argumentations de Socrate, ou la violence dont il pouvait faire preuve dans

³⁰ Il faut lire les vers 633-790.

³¹ Voir la proposition du Coryphée à Strepsiade: “Notre conseil, bonhomme, le voici: as-tu un fils d’âge bien formé? Envoie-le apprendre à ta place” (794-796), ainsi que les déclarations du chœur s’adressant à Socrate: “Vois-tu l’aubaine incalculable | que tu vas recueillir sur l’heure | par notre grâce | à nous seules d’entre les dieux? | Il est prêt, le bonhomme, à faire | tout ce que tu pourras lui dire. | Tu l’as envoûté: le sujet, | visiblement, n’a plus sa tête! | Profites-en, n’en fais qu’une bouchée | autant que tu peux; et fais vite: | ces occasions-là, vois-tu, | trébuchent volontiers!” (804-813).

³² *Euthydème*, 272 c-d.

³³ *Euthyphron*, 11 c; *Ménon*, 80 a; *République*, I, 349 a (sous forme négative); IV, 487 e; V, 452 b.

³⁴ *Ménon*, 77 a; *Alcibiade*, 109 d; *Phèdre*, 264 e. Notons que, dans deux cas (*Banquet*, 173 a; *Cratyle*, 384 c), ce n’est pas Socrate qui est visé par la raillerie, ou qui en est l’instigateur, mais un autre personnage du dialogue.

³⁵ M. Narcy (2000).

³⁶ II, 21 (trad. M. Narcy).

l'emportement de la discussion³⁷” La réponse est double: (1) il ridiculisait tous ceux qui prétendaient à quelque savoir — artisans, hommes politiques, orateurs, poètes³⁸; et, en tout domaine, (2) il “boulevers[ait] tout à fait ouvertement les usages”³⁹. M. Narcy évoque, à cette occasion, les usages présidant aux relations entre un éromène et son éraste. Lesquels sont particulièrement malmenés dans cette comédie de boulevard jouée par Alcibiade à la fin du *Banquet*. Tout y est: les tentatives de séduction répétées, et inabouties; le serviteur renvoyé; les étreintes à la palestre⁴⁰ — peut-on vraiment parler d’“exercices”?—”, le dîner traquenard, enfin, et la déconvenue d’Alcibiade: c’est comme “si j’avais dormi aux côtés de mon père, ou d’un frère plus âgé!”⁴¹. Mais il s’agit également des usages “de l’entretien dialectique”⁴². Je ne reviendrai pas sur la démonstration de M. Narcy⁴³. Ce qui m’intéresse, en revanche, c’est que ces entorses au comportement réglé des participants à une joute dialectique⁴⁴, aient été perçues, par ceux qui s’en croyaient les cibles, comme des railleries malveillantes, comme des λοιδορία⁴⁵. À cette “violence” verbale répondrait donc une violence, bien réelle cette fois, qui affleure à la surface du texte.

Il en est ainsi du *Philèbe*, et de la menace tout à fait explicite de Protarque: “Mais Socrate, ne vois-tu pas combien nous sommes nombreux, et tous jeunes? Ne crains-tu pas que nous te tombions dessus avec Philèbe si tu te railles de nous (λοιδορής)?”⁴⁶ Le propos de Socrate, et le vaudeville auquel le *Banquet* nous a fait assister⁴⁷, pourrait laisser à penser qu’il n’y a, derrière

³⁷ M. Narcy (2000), n. 6, 285.

³⁸ M. Narcy (2000), n. 7, 285, avec une référence à Diogène Laërce II, 39.

³⁹ M. Narcy (2000), 292.

⁴⁰ Ce haut lieu de rencontres homosexuelles — qui permet, K. J. Dover le souligne (K. J. Dover [1982], 73, et vase B462), de “toucher” son partenaire “de manière suggestive, comme par accident, en luttant avec lui”. Alcibiade, en 217 c 3, précise que ces exercices avaient lieu “sans témoins (οὐδενὸς παρόντος)”.

⁴¹ Bouleversement des usages, parce qu’Alcibiade prend l’initiative ce qui, normalement, est l’apanage de l’éraste et non de l’éromène.

⁴² M. Narcy (2000), 292.

⁴³ M. Narcy (1984), 35-57; (2000), 284-292.

⁴⁴ Cf. J. Brunschwig (1967), XXIII-XXIV.

⁴⁵ Cf. D. Arnould (1990), 116.

⁴⁶ *Philèbe*, 16 a (trad. J.-F. Pradeau légèrement modifiée).

⁴⁷ Discussion prolongée très avant dans la nuit, hospitalité offerte sur le lit d’à côté, lampe qu’on éteint, esclaves congédiés, propos à double entente (A — Socrate, tu dors? S. — Pas du tout, me répondit-il. A. — Sais-tu à quoi je pense? S. — À quoi précisément?),

l'emportement d'Alcibiade, que blessure d'amour propre et dépit amoureux: "Depuis le moment où je suis tombé amoureux de lui, il ne m'est plus permis de tourner mon regard vers un seul beau garçon (προσβλέψαι καλῶ)⁴⁸ ou de parler avec lui (διαλεξθῆναι), sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux (ζηλοτυπῶν καὶ φθονῶν), sans qu'il me fasse des scènes extraordinaires et qu'il m'injurie (λοιδορεῖται); pour un peu il en viendrait même aux mains"⁴⁹. Ce serait oublié que ce sont les leçons de Socrate qu'Alcibiade entend "payer" ainsi⁵⁰, et que le voir tendre vers la beauté en elle-même par l'intermédiaire d'un autre et dialoguer avec lui, joint à l'impression d'avoir été dédaigné, moqué et insulté (κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν καὶ ὕβρισεν), le "chagrin devant le bien qui échoit [ou qu'il croit échoir] à autrui"⁵¹: le savoir socratique. D'une manière générale, comme le montrent le *Théétète* et les *Lois*, les philosophes se trouvent en butte aux λοιδορία des petites gens⁵², et parfois des poètes⁵³. Dans d'autres occasions, Socrate est simplement mêlé à des discussions qui dégénèrent. Lorsque Lachès s'emporte contre Nicias et l'accuse de radoter (ληρεῖ), Socrate lui concède qu'il faut peut-être l'instruire (διδάσκωμεν), mais sans pour autant l'accabler de railleries injurieuses (μὴ λοιδορῶμεν)⁵⁴. Dans l'*Euthydème*, c'est Ctésippe qui s'en prend aux deux sophistes, et les accuse de délirer (παραληρεῖν). Socrate s'empresse alors de le calmer, craignant qu'on en vienne aux saillies insultantes (λοιδορία)⁵⁵.

En d'autres termes, ici aussi Socrate est soit la cible, soit le spectateur de ces moqueries malveillantes qui transforment les entretiens en compétition

himation complice sous lequel on se glisse à deux... pour dormir (*Banquet*, 217 d-219 d). Voir vase B538 dans K. J. Dover (1982).

⁴⁸ Il convient de se rappeler que βλέπω, avec ou sans préverbe, décrit "l'activité créatrice qui s'inspire d'un modèle (ainsi que l'activité cognitive qui juge par rapport à un modèle)" (V. Goldschmidt [1970], n. 28, 83). Or, ce vers quoi Socrate "tourne ses regards" est un beau garçon (καλῶ). Dans *ce* dialogue, et après le discours de Diotime, la chose n'est pas indifférente.

⁴⁹ *Banquet*, 213 c-d.

⁵⁰ Cf. M.-L. Desclos (2003), ch. VIII, § 3, 225-227.

⁵¹ L. Brisson (1996), 44.

⁵² *Théétète*, 174 c. Nous sommes ici en présence du passage qui suit immédiatement l'historiette de Thalès et de l'accorte soubrette thrace, imitée de la fable ésopique *L'Astronome* (CH 65). En quelques lignes se trouvent associés σκόπτω, σκῶμα, γελᾶν, γελοῖος, λοιδορεῖν et λοιδορία.

⁵³ *Lois*, XII, 967 c.

⁵⁴ *Lachès*, 195 a.

⁵⁵ *Euthydème*, 288 b.

d’invectives, et réduisent les discussions à des querelles de personnes⁵⁶. La chose serait sans importance si elle ne valait à la philosophie la mauvaise opinion qu’on a d’elle. La plupart des gens, en effet, ne font pas la différence entre les philosophes et les éristiques qui “s’injurient les uns les autres (λοιδορουμένος) en manifestant leur goût de la querelle (φιλαπεχθημόνως)”⁵⁷. Faut-il s’en étonner lors même qu’un Dionysodore est incapable de voir ce qui distingue la contradiction (τὸ ἀντιλέγειν) de l’injure railleuse (τὸ λοιδορεῖσθαι)⁵⁸? Remarquons cependant qu’il ne s’agit pas seulement de marquer ici la frontière séparant la philosophie de ce qui n’est pas elle. Si le philosophe et, de manière générale, l’homme de bien, ne doivent pas se laisser aller au λοιδορεῖν, c’est parce que, ce faisant et au sens strict, on use mal du parler ensemble: κακηγορεῖν. “L’homme qui est pris dans le réseau d’un échange de propos outrageants (λοιδορίας συμπλεκόμενος)”, lit-on dans les *Lois*, “est impuissant à s’abstenir de chercher en même temps à tourner en dérision (τοῦ γελοῖα λέγειν) celui qu’il insulte”⁵⁹. Dès lors, l’âme s’ensauvage (ἐξαγριῶν τῆς ψυχῆς), et, tous les acquis de l’éducation étant réduits à néant, “on en vient à vivre dans l’humeur farouche d’une bête brute (θηριούμενος ἐν δυσκολίᾳ ζῶν γίγνεται)”⁶⁰. Ainsi s’explique l’empressement de Socrate à empêcher que les échanges ne dégénèrent: lorsqu’il y a contestation on doit instruire (διδάσκω) celui auquel on s’oppose et soi-même apprendre (μανθάνω), sans jamais mêler aucune injure (κακηγορία) au débat⁶¹. Ainsi s’explique également que l’on interdise aux κωμωδοί, aux auteurs comiques, de faire rire (τοῦ γελοῖα λέγειν) aux dépens de l’espèce humaine, ou de tourner en comédie (κωμωδεῖν) aucun de leurs concitoyens⁶².

Sur ce point, Platon n’innove pas, comme en témoigne Aristophane lui-même dans les *Acharniens*: “ses ennemis”, déclare le Coryphée, “répandent des calomnies en disant que ses pitreries bafouent l’État et outragent le peuple (ὡς κωμωδεῖ τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ τὸν δῆμον καθυβρίζει)”⁶³. C’est là une

⁵⁶ *Gorgias*, 457 d; *République*, VI, 500 b.

⁵⁷ *République*, VI, 500 b 3-4.

⁵⁸ *Euthydème*, 285 d 5-6.

⁵⁹ *Lois*, XI, 935 c 8-9 (trad. L. Robin [C. U. F.] légèrement modifiée).

⁶⁰ *Lois*, XI, 935 a.

⁶¹ *Lois*, XI, 934 e.

⁶² *Lois*, XI, 935 d-e.

⁶³ Aristophane, *Acharniens*, 631.

allusion explicite, Maria de Fatima Silva le rappelle à juste titre, aux poursuites intentées contre lui pour avoir nommément attaqué Cléon dans les *Babyloniens*⁶⁴. Platon n’innove pas, mais il étend considérablement le champ d’application de la loi. Il ne s’agit plus, en effet, de protéger seulement la Cité — en fait, ceux qui la gouvernent — des attaques du poète mais aussi, comme on vient de le voir, l’ensemble des citoyens (τοὺς πολίτας) et, pour faire bonne mesure, l’espèce humaine toute entière (τοὺς ἀνθρώπους). Au mieux les “faiseurs de comédie (ποιητὰὶ κωμωδίας)” pourront-ils “s’attaquer mutuellement dans leurs poèmes”. À condition, cependant, que ce soit “sans colère et par jeu”⁶⁵.

Cette clause restrictive n’est pas sans importance. Avisons-nous, en effet, que sans elle, c’est tout le comique des Dialogues et de ces passages à la tournure aristophanesque qui serait tombé sous le coup de la loi. Comment ne pas songer à la diarrhée de Théétète, issue fort peu martiale de la bataille à laquelle il a participé, et qui prend à rebours tous les *topoi* de la “belle mort”? Relisons naïvement le bref échange entre Euclide et Terpsion⁶⁶, en oubliant un instant son auteur et son contexte :

EUCLIDE. — En descendant au port, j’ai fait la rencontre de Théétète, que l’on portait, quittant l’armée, de Corinthe à Athènes.

TERPSION. — On le portait vivant ou mort?

EUCLIDE. — Vivant (ζῶντι) — à grand-peine, vraiment! Bien sûr, il est mal en point: à cause de blessures qu’il a reçues, mais surtout, à la vérité, il est la proie du mal qui s’est répandu dans l’armée.

TERPSION. — Est-ce la dysenterie?

EUCLIDE. — Oui

TERPSION. — De quelle trempe, l’homme (ἄνδρα) que tu dis être en danger!

EUCLIDE. — Aussi beau que bon (καλὸν τε καὶ ἀγαθόν), Terpsion, car, encore à l’instant, j’entendais des gens faire grand éloge de lui (ἐγκομμαζόντων), dans la bataille.

Tout est fait pour que le lecteur, ou l’auditeur, des oraisons funèbres reconnaissent la terminologie et les thèmes des funérailles officielles, mais de façon décalée. Nous sommes bien en présence d’un ἐγκώμιον accordant à Théétète le statut qui est celui des ἄνδρες ἀγαθοί. Or, comme le rappelait

⁶⁴ M. de Fátima Silva (2000), 362. Voir également D. Arnould (1990), 198-199.

⁶⁵ *Lois*, XI, 936 a.

⁶⁶ *Théétète*, 142 a 6-b 6.

N. Loraux, ce statut ne peut être accordé qu'à *titre posthume*⁶⁷, et notre Théétète est bien vivant (ζῶντι), aussi vivant que Lamachos, qui s'en revient de la guerre avec une entorse à la cheville et une bosse à la tête. Le récit de ses "blessures de guerre" par le Messager des *Acharniens*⁶⁸ n'est d'ailleurs pas sans rappeler le court dialogue de Terpsion et d'Euclide:

Ô vous que Vatenguerre [il s'agit de Lamachos] a placé sous sons joug, cohorte domestique!

De l'eau, de l'eau, faites-en chauffer dans une bouilloire! préparez de la gaze, un emplâtre, des pansements, des onguents, de la charpie pour sa cheville! Le héros (ἄνθρωπος) s'est blessé à un picquet en sautant un fossé, il s'est démantibulé la cheville sens devant derrière, il s'est fendu le crâne en tombant sur un caillou...

Encore n'est-ce pas tout. Dans les *épitaphioi*, en effet, "la vie s'efface derrière la mort, [...] sans considération aucune de [l']existence passée"⁶⁹. Rien de tel ici, la mort annoncée de Théétète ne servant que d'introduction à un très long récit analeptique: celui de son entretien avec Socrate. Tout se passe donc comme si "le présent de l'homme fait" s'éclairait "à la lumière du passé de l'adolescent"⁷⁰. Enfin, de la même façon que Démosthène reconnaissait aux soldats morts pour Athènes "d'autres vertus que l'*andreia* et, outre le titre d'*andres agathoi*, leur donn[ait] celui de vertueux (*spoudaioi*)"⁷¹, Platon accole le qualificatif *καλός*, à celui, traditionnel, d' *ἀγαθός*. On pourrait ne voir là que la volonté platonicienne — à l'œuvre également dans le *Ménexène*⁷² — de critiquer un "modèle où se condensent les représentations et les valeurs qui, [...] dans la cité classique, servent de normes"⁷³. Le discours, cependant, bascule dans la parodie, lorsqu'on nous annonce qu'au lieu de mourir de ses blessures, Théétète est en train de succomber aux coups... d'une diarrhée. On pense, bien entendu, au fragment 150 du *Gérytadès*, où les poètes Sannyrion, Cinésias et Mélètos, en ambassade aux Enfers, risquent d'être emportés "s'il se

⁶⁷ N. Loraux (1975), 1. Voir également, du même auteur (1982), 32: "l'oraison funèbre affirme que l'Athénien ne devient vraiment homme, c'est-à-dire citoyen, que dans la mort".

⁶⁸ Aristophane, *Acharniens*, 1174-1182.

⁶⁹ N. Loraux (1982), 33.

⁷⁰ M.-L. Desclos (2000b), 242.

⁷¹ N. Loraux (1981), 110.

⁷² Sur le *Ménexène*, il faut lire l'analyse que lui consacre N. Loraux (1981), 308-332: "Parodie comique et pastiche platonicien: deux antidotes contre une fascination".

⁷³ N. Loraux (1982), 27.

gonfle soudain”, par ce que J. Taillardat appelle un “Cocyste d’un nouveau genre”⁷⁴: “le fleuve de la colique (ὁ τῆς διαρροίας ποταμός)”. Le ressort du comique est le même dans les deux cas, qui associe, de manière pour le moins surprenante, la “belle mort” et la dysenterie d’un côté, le fleuve des Enfers et la colique de l’autre⁷⁵.

On retrouve la même “plaisanterie de salle de garde” — le mot est de M. Narcy — à la fin du *Théétète*⁷⁶. Lorsque Socrate déclare à son interlocuteur que la maïeutique a au moins permis de découvrir que tout ce dont Théétète se croyait gros ce n’était qu’ἀνεμιαῖα, on peut opter pour une traduction “sérieuse”: “ce n’était que du vent”. De fait, l’adjectif est ainsi utilisé pour qualifier un œuf “clair”, c’est-à-dire sans germe. Mais on peut tout aussi bien opter pour une interprétation plus scatologique, le substantif ἀνεμία désignant en hippocratismes les flatulences⁷⁷. C’est ce que fait, à bon droit je crois, M. Narcy⁷⁸, considérant que Platon nous montre le mathématicien “atteint dès sa jeunesse par les premiers symptômes du mal qui finira par l’emporter”, et d’ajouter: “la dysenterie, quelle mort plus naturelle pour un héraclitéen?” Une construction en boucle, en quelque sorte, validant de façon inattendue ce que j’affirmais il y a quelques instants: le passé de l’adolescent éclairerait le présent de l’homme fait. Qu’une telle interprétation ne soit pas totalement incongrue, c’est ce que prouve, me semble-t-il, un autre passage, d’Aristophane cette fois, dans un contexte également philosophico-comique. Si les Nuées sont, comme l’affirme Socrate, les seules divinités, comment expliquer le tonnerre et son vacarme? Comment expliquer la foudre? N’est-ce pas Zeus qui en est la cause?

SOCRATE. — C’est sur ta propre personne que je vais fonder ma démonstration. Il t’est bien arrivé, après avoir fait ton plein de brouet, au moment des Panathénées, d’avoir le bedon en tohu-bohu, traversé tout à coup d’un tintamarre borborythmique?

STREPSIADE. — Jour de Dieu! Pour ça oui! Ça ne tarde pas: il m’en fait de belles, c’est un tohu-bohu, ça tonitrué, ça brouette là-dedans, un vacarme, un beau hourvari!

⁷⁴ J. Taillardat (1965), 99.

⁷⁵ Il faut également citer la diarrhée du Roi de Perse et de toute son armée dans les *Acharniens*, v. 81-82. Sur l’utilisation de “la réalité corporelle et de ses fonctions” dans les comédies d’Aristophane, il faut lire M. Trédé (1997), 179-187.

⁷⁶ *Théétète*, 210 b 9. Voir également 161 a 1. M. Narcy (2000), 285, et, du même auteur, (1994), 38-39.

⁷⁷ P. Chantraine (1968), s. v. ἀνεμος, 86.

⁷⁸ M. Narcy (1994), 39.

Piano, pour commencer: pappax... pappax... Et puis accelerando... parapappax... parapappax... Et quand je chie, c'est un vrai tonnerre... paraparappax... exactement comme Elles!

SOCRATE. — Eh bien juge un peu: une telle pétarade sortant d'un petit bedonnet pas plus gros que ça! Alors l'immensité des Airs, là, partout, c'est naturel qu'elle fasse un énorme tonnerre, pas vrai? Et voilà pourquoi on se sert du même mot, βροντή, [le tonnerre] et ποπόη [le pet]: dans les deux cas c'est une affaire de vents.

[...]

STREPSIADE. — [...] Et la foudre, dans tout ça, qu'est-ce que c'est?

SOCRATE. — Lorsqu'un vent sec (ἀνεμος) monte vers les Nuées et se calfeutre en leur sein, il les gonfle du dedans comme une vessie; et alors, nécessairement, il les fait éclater, explose avec violence sous l'effet de la compression, et, par la seule ruée de sa rude rafale, il s'enflamme spontanément⁷⁹.

Il me semble tout à fait possible que Platon, lorsqu'il écrivait le *Théétète*, ait pensé aux Nuées pétomanes, et aux moustiques vrombissant du postère, dont le Disciple entretient gravement Strepsiade lors de son admission au "penser"⁸⁰. Peut-être faut-il voir là un clin d'œil à cet Aristophane dont il fait l'un des personnages du *Banquet*⁸¹. La chose, en tout cas, est particulièrement évidente pour d'autres dialogues. Je retiendrai trois exemples.

Premier exemple: la *République*, et le rapport qu'entretient le livre V à l'*Assemblée des femmes*, comme cela a été dès longtemps souligné⁸². Dans les deux écrits, en effet, il est question de la communauté des femmes, des enfants, et des biens, ainsi que des conséquences, pour la vie de la Cité, de semblables

⁷⁹ Aristophane, *Nuées*, 385-395; 403-407.

⁸⁰ Aristophane, *Nuées*, 156-168: le Disciple rapporte le "dialogue" entre Chéréphon et Socrate. À la question du premier ("les moustiques bourdonnent-ils de la trompe ou du derrière?"), la réponse du second "fut que l'intestin du moustique étant étroit, le resserrement fait que l'air est poussé en conduite forcée jusqu'au derrière; et qu'alors, faisant suite à ce mince chenal, le postère se met à vrombir sous la violence du vent".

⁸¹ P. Green (1979), 15 n. 1, signale un autre "clin d'œil" aux *Nuées*. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer la déclaration de Socrate en *Théétète*, 155 e: "Observe bien tout autour, qu'aucun non-initié (μήτις τῶν ἀμύητων) n'entende", et la réaction du disciple lorsque Strepsiade lui demande quel était l'objet de ses cogitations: "Ce serait sacrilège! Seuls les disciples (τοῖς μαθηταῖσιν) peuvent l'ouïr. [...] Soit, je parlerai. Mais rappelle-toi bien que ce sont des mystères (μυστήρια)!" (v. 140-143). V.-H. Debidour fait remarquer, en note à ce passage, que "le mot μαθηταῖσιν, disciples, fait jeu de mots avec μνηθεῖσιν, initiés, adeptes".

⁸² Voir, entre autres, J. Adam (1902), tome I, 345-355; A. Diès (1932), XLIX-LII, et, plus récemment, N. Demand (1982), 179-184, H. Thesleff (1997), 149-174 et A. Beltrametti (2000), 233-256.

mesures: modification des “structures de la parenté”, disparition des causes de discorde et, par voie de conséquence, des procès. On doit également noter la présence massive du lexique du rire et du comique dans le texte de Platon: γελᾶν, γελοῖος, γέλως, γελοιοποιεῖν, καταγέλαστος, σκώματα, κωμωδεῖν. Il est possible, enfin, de reconnaître certains thèmes de prédilection de la comédie dans les propos socratiques : les défauts du philosophe et les violences physiques et verbales auxquelles il s’expose⁸³; les brutalités dont les plus âgés sont victimes de la part des plus jeunes⁸⁴; la confusion des tâches ancillaires et des affaires politiques, lorsqu’on prétend faire participer les femmes à l’administration de la Cité⁸⁵; le jeu sur la nudité des femmes et la décrépitude de la vieillesse⁸⁶.

Deuxième exemple: le *Phédon*. Je pense tout d’abord au comportement de Xanthippe, qui ne se contente pas de faire retentir la cellule de son époux de ses lamentations, mais qui, surtout, se lamente sur commande. Lorsque les amis de Socrate pénètrent en sa prison, elle est là, tranquillement assise contre lui, leur enfant dans les bras. Dès qu’elle les aperçoit, ce ne sont plus que cris

⁸³ *République*, V, 458 a-b (“laisse-moi un temps de répit, comme celui dont jouisse les paresseux (οἱ ἀργοί), dont l’habitude est de faire banqueter leur pensée (τὴν δianoian ἐστιᾶσθαι) à partir de leur propre substance, lorsqu’ils laissent vagabonder leurs idées, dans la solitude”) qu’il faut comparer à *Nuées*, 316: “SOCRATE. — Ce sont les célestes Nuées, suprêmes divinités pour fainéants (ἀνδράσιν ἀργοίς)”; 331-334: “SOCRATE. — C’est que tu ne sais pas qu’elles [les Nuées] nourrissent un tas d’élucubristes, des devins scalabreux, des guérisseurs-miracles, des bagueminaudeurs ondulés, ongulés, des tournicoteurs de ritournelles chantées, des gens qui, en plein vent vous vendent du vent: des bons à rien dont elles nourrissent la fainéantise (βόσκουσ’ ἀγρούς)”. Voir également 359-361, où Socrate, qui “pontifie de balivernes subtilissimes”, est, avec Prodicos, l’un des “virtuoses en bulles de savons” de la Cité; voir également *Grenouilles*, 1491-1499, où le Chœur recommande de “ne pas jacasser en restant blotti aux pieds de Socrate”, car c’est là “galvauder son temps, en hautains verbiages ou en billevesées frisées au petit fer”. *République*, V, 473 e-474 a (“de très nombreux hommes [...] vont dès maintenant pour ainsi dire rejeter leurs manteaux, saisir, chacun, nu, la première arme qu’il trouvera, et courir contre toi [...]. Si [...] tu ne leur échappes pas, tu recevras ton juste châtement sous leurs moqueries”) et *Nuées*, 1482-1510 où Strepsiade, après avoir tenté de convaincre son fils d’aller “estourbir” Socrate et “cette vermine de Chéréphon”, boute le feu au pensoir. Sur les attaques dont les “sophistes” sont victimes dans la comédie, cf. D. Bouvier (2000), 425-427.

⁸⁴ *République*, V, 465 a-b; *Nuées*, 1321-1446; *Guêpes*, 441-447.

⁸⁵ *République*, V, 455 c-d; *Assemblée des femmes*, 210-240; *Lysistrata*, 494-495. Il est par ailleurs possible que le paradigme du tissage dans le *Politique* (279 a-283 b) soit un des avatars de la manière dont Lysistrata pense la politique: comme le travail de la laine (567-586). Cf. J. Taillardat (1965), 395.

⁸⁶ *République*, V, 452 a-b; 457 a-b; *Assemblée des femmes*, 877-1111; *Lysistrata*, 1114-1163. Sur cette question, voir S. Campese (2000), 197-207.

et gesticulations, comme les femmes ont l'habitude d'en faire (εἰώθασιν αἱ γυναικες)⁸⁷. Manifestement, il y a là comédie, et l'on ne peut s'empêcher de penser aux plaintes douloureuses de Micca lorsque Mnésiloque égorge devant elle son "enfanton" qui n'est, on le sait, qu'une outre de vin⁸⁸. Lorsque, quelques lignes plus loin⁸⁹, il sera question du sort que la foule réserve à ces philosophes qui passent leur vie à réclamer la mort, on s'accorde généralement à voir là une allusion aux *Nuées* qui dépeignent le teint "jaunâtre (ὀχριῶν)" de Chéréphon, un homme déjà presque "à demi-mort (ἡμιθνής)"⁹⁰, et les disciples de Socrate comme des scrutateurs "de ce qui se cache sous terre", experts en "ténébrotérébrantes fouilles subtartarines (ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ Τάρταρον)"⁹¹. Il me semble enfin qu'il en est de même en ce qui concerne la plaisanterie socratique sur la crainte prétendue de Cébès et de Simmias: "vous paraissez craindre, d'une crainte enfantine, que le vent (ὁ ἄνεμος) n'aille tout de bon éparpiller l'âme et la disperser au moment où elle sort du corps — surtout si on a la malchance de mourir non par temps calme (ἐν νηνεμῖα), mais lors d'une grande tempête (ἐν μεγάλῳ πνεύματι)"⁹². Peut-on rapprocher ce passage de l'"explication" socratique de la foudre, que je citais précédemment? Tout cela n'est-il, comme le disait Strepsiade, qu'une "affaire de vents"? Peut-être. Voilà qui expliquerait l'éclat de rire de Cébès (ὁ Κέβης ἐπιγελάσας).

Troisième et dernier exemple: le *Phèdre*. À la suite des critiques qu'il a formulées à l'encontre du discours de Lysias, Socrate est sommé de montrer ce qu'il sait faire. Devant ses réticences, Phèdre hausse le ton :

SOCRATE. — Tu es sérieusement contrarié (ἐσπούδακας), Phèdre, parce que, en voulant te taquiner (ἐρεσχλῶν), je me suis attaqué à ton amour (τῶν παιδικῶν), et tu te figures que je vais réellement tenter de rivaliser avec le savoir-faire de cet auteur, en disant quelque chose de neuf et de plus varié.

PHÈDRE. — Sur ce point, mon ami, tu viens de me donner prise à ton tour (εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας). Tu n'as plus qu'à parler et à t'en tirer comme tu pourras. Pour éviter d'en être réduits, en échangeant nos rôles, au style vulgaire des comédiens (τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα), gare à toi! ne va pas me réduire à

⁸⁷ *Phédon*, 60 a.

⁸⁸ *Thesmophories*, 689-698. Sur les comportements féminins, et les jugements qui les accompagnent, voir, entre autres, *Thesmophories*, 785-788, ou *Lysistrata*, 252-253, 369.

⁸⁹ *Phédon*, 64 b.

⁹⁰ Aristophane, *Nuées*, 103 et 504. Voir, notamment, la note de L. Robin à *Phédon*, 64 b dans son édition de la C. U. F.

⁹¹ Aristophane, *Nuées*, 188 et 192.

⁹² *Phédon*, 77 d-e.

répéter tes paroles. “Ô Socrate — si je ne connais pas Socrate, c’est que j’ai oublié ce que je suis moi-même”, et encore: “il avait grande envie de parler, mais il faisait des manières (ἐθρόπτετο). Considère que nous ne partirons pas d’ici avant que tu n’aies dit ce que tu prétends avoir dans le cœur. Nous sommes seuls (ἔσμεν μόνω), l’endroit est désert (ἐν ἐρεμίᾳ), je suis le plus jeune et le plus fort (ἰσχυρότερος δ’ ἐγὼ νεώτερος). En un mot, “à bon entendeur, salut”, ne choisis pas de subir la contrainte (πρὸς βίαν), parle plutôt de plein gré.

SOCRATE. — Mais, bien heureux Phèdre, je vais être ridicule (γελοῖος), moi qui suis un profane, si je m’oppose à un auteur accompli, en improvisant sur le même sujet.

PHÈDRE. — Sais-tu une chose? Cesse de faire des manières (καλλοπιζόμενος) avec moi; je crois bien tenir le mot qui t’obligera (ἀναγκάσω) à parler.

SOCRATE. — Alors, garde-toi de le prononcer.

PHÈDRE. — Non, je le prononce au contraire, et tout de suite. Ce mot, ce sera pour moi un serment (ὄρκος): “Je te jure en effet, mais quel dieu? lequel d’entre eux choisir? par ce platane (τὴν πλάτανον), tiens! si tu le souhaites. Oui je le jure, si tu ne prononces pas ton discours devant cet arbre-là, jamais plus je ne te déclamerai ni te ferai connaître le discours de qui que ce soit.”

SOCRATE. — Oh! comme tu as bien trouvé, misérable, le moyen de contraindre (τὴν ἀνάγκην) à t’obéir un homme qui a la passion des discours (ἀνδρὶ φιλόλογῳ)⁹³.

Remarquons en premier lieu que les propos de Phèdre ne sont pas très éloignés des menaces de Protarque dans le *Philèbe*, ou du comportement ombrageux d’Alcibiade dans le *Banquet*. En réponse aux “attaques” socratiques (ἐρεσχηλῶ, ἐπιλαμβάνω), Phèdre n’hésite pas à en venir aux prises (εἰς λαβὰς ἔρχομαι) avec son interlocuteur, étant même prêt, s’il le faut, à user de la force (πρὸς βίαν). Nous retrouvons de surcroît la thématique du vieil homme rossé par plus jeune (νεώτερος) et plus fort (ἰσχυρότερος) que lui. Encore n’est-ce pas tout, l’ensemble du passage adoptant le ton de la comédie ou, du moins, autorisant une lecture où la plaisanterie peut toujours affleurer sous la gravité du propos.

Il en est ainsi de la désignation de Socrate comme φιλόλογος. On peut, bien entendu, donner à ce terme tout le sérieux qui est le sien au livre IX de la *République*⁹⁴. Mais on peut également penser à l’accumulation comique, dans les *Guêpes*⁹⁵, des composés avec φίλος comme premier terme: φιλόκυβος, φιλοπότης, φιλοθύτης, φιλόζενος, φιληλιασρής. Mots qui désignent, selon la

⁹³ *Phèdre*, 236 b-e.

⁹⁴ *République*, IX, 582 e 8.

⁹⁵ Aristophane, *Guêpes*, 74-90.

traduction de V.-H. Debidour, tous ceux qui souffrent de “trictrachéite”, de “picolite biberonnante”, de “crétinite superstitieuse”, de “dilapidite hospitalière” ou de “judicardite”. Dans la même veine, on pourrait concevoir que notre Socrate fut atteint de “discussionnite ratiocinante aiguë”⁹⁶.

La même remarque vaut pour le curieux serment prononcé par Phèdre, serment “par le platane”, τὴν πλάτανον. Dans une note à ce passage, L. Brisson rappelle qu’on a voulu reconnaître là une allusion de Platon à son propre nom⁹⁷: πλάτανον ne serait pas autre chose que l’anagramme — presque parfaite — de Πλάτων⁹⁸. Mais on peut également y voir un serment à la mode de Lysistrata et de ses compagnes⁹⁹. Point de divinités dans l’un et l’autre cas: là où les unes jurent par une jarre de vin de Thasos, l’autre prend un arbre à témoin.

Revenons enfin sur la comparaison possible entre le *Phèdre*, le *Philèbe* et le *Banquet*. Certes, comme dans le *Philèbe*, l’“adversaire” de Socrate insiste sur sa propre jeunesse. Mais, à la différence du *Philèbe*, il insiste aussi sur sa solitude. Dans le *Philèbe*¹⁰⁰, en effet, comme d’ailleurs dans la *République*, c’est à une troupe nombreuse, toujours désignée au pluriel, que Socrate fait face, alors que dans le *Phèdre*, son interlocuteur l’associe à sa solitude, comme l’indique le duel. Au νέοι πάντες ἐσμὲν de Protarque répond le μόνω ἐσμὲν de

⁹⁶ Il convient de remarquer qu’à l’exception de la *République*, les autres occurrences de *philologos*, apparaissent toutes dans un contexte qui nuit à leur sérieux. Ainsi dans le *Lachès* (188 c 6 et e 1), c’est Lachès lui-même qui se définit ainsi, c’est-à-dire quelqu’un “qui a mené un carrière exclusivement militaire” et qui “se méfie plutôt du *lógos*, des raisonnements, où d’ailleurs il n’exceller pas” (L.-A. Dorion [1997], 20 et 66). Un général Bigeard, en quelque sorte, qui déclarerait à Jacques Derrida que lui aussi est amoureux des discours. Dans le *Théétète* (161 a 7), ce n’est pas sans malice que Socrate désigne Théodore de cette façon, parce que ce dernier semble considérer son interlocuteur comme un “cabas rempli d’arguments”, ou un “sac à paroles”, un θύλακος λόγων, dans lequel il suffirait de piocher pour trouver ce que l’on cherche. Enfin, dans les *Lois* (I, 641 e 5), l’Athénien se moque de sa Cité qui passe aux yeux des Grecs pour *philologos* et *polulogos*, une cité, autrement dit, qui privilégie l’abondance sur le sens, ou sur l’importance de son objet.

⁹⁷ L. Brisson (1989), n. 86, 200, qui renvoie à n. 31, 195.

⁹⁸ Notons qu’Aristophane aime aussi à jouer sur la paronymie entre deux mots. Cf. E. Degani (1997), 110 et n. 11.

⁹⁹ Aristophane, *Lysistrata*, 194-211.

¹⁰⁰ *Philèbe*, 16 a: “PROTARQUE. — Mais Socrate, ne vois-tu pas combien nous sommes nombreux (οὐχ ὄρας ἡμῶν τὸ πλῆθος), et tous jeunes (νέοι πάντες ἐσμὲν)?”; *République*, I, 327 c: “POLÉMARQUE. — Et vois-tu combien nous sommes, dit-il (ὄρας ἡμᾶς ὅσοι ἐσμὲν)? SOCRATE. — Impossible de ne pas le voir! POLÉMARQUE. — Alors, dit-il, ou bien montrez-vous plus forts (κτείττους) que les hommes que voici; ou bien restez ici?”.

l'admirateur de Lysias. Il n'est de plus, comme le montrent les textes précédemment cités, nul besoin d'être ἐν ἐρημίᾳ, dans un endroit désert, pour imposer sa volonté par la force. À moins, bien entendu, que ce qu'il s'agit d'imposer ne réclame semblable solitude. Tel est le cas dans le *Banquet* où Alcibiade, après avoir fait remarquer qu'il ne s'était jusque là jamais trouvé seul avec Socrate, raconte comment il a réussi à se ménager un tête-à-tête "seul à seul (μόνος μόνω)". Que cherche-t-il? À entendre Socrate lui tenir les propos d'un amant à son bien-aimé (ἐραστῆς παιδικοῖς) lorsqu'ils se retrouvent ensemble dans un lieu isolé (ἐν ἐρημίᾳ)¹⁰¹. C'est pour les mêmes raisons qu'il lutte avec lui "sans témoin"¹⁰², puis l'invite à dîner "comme un amant qui veut tenter quelque chose sur son bien-aimé"¹⁰³, et, pour ce faire, lorsque la nuit est suffisamment avancée, éteint la lampe et chasse les serviteurs¹⁰⁴. Qu'est-ce qui peut bien justifier un tel harcèlement? La réponse d'Alcibiade est sans ambiguïté: apprendre de Socrate tout ce qu'il sait en lui accordant ses faveurs en contrepartie¹⁰⁵. Jusque là, rien que de très naturel. Les choses commencent à se gâter lorsque Socrate refuse, par deux fois, de procéder à l'échange. Dès lors, sous l'effet de la douleur, "frappé et mordu par les discours de la philosophie" qui le conduisent à agir n'importe comment et à dire n'importe quoi (δρᾶν τε καὶ λέγειν ὅτιοῦν), Alcibiade, comme on l'a vu, inverse les rôles et, d'éromène qu'il était, le voici qui se fait éraste. Il me semble que c'est très précisément à cela que Phèdre fait allusion dans le dialogue dont il est l'éponyme, lorsqu'il déclare à Socrate: "Pour éviter d'en être réduits, en échangeant nos rôles, au style vulgaire des comédiens, gare à toi! ne va pas me réduire à répéter tes paroles"¹⁰⁶.

Quelles sont donc ces paroles que Phèdre voudrait ne pas avoir à répéter? Ce sont celles qui ont été prononcées en 228 a-e, lorsqu'il s'agissait de le *contraindre à lire* le discours de Lysias, c'est-à-dire à jouer le rôle du *katapugôn*¹⁰⁷. Socrate *et* Lysias se retrouvent ainsi, vis-à-vis de Phèdre, dans la

¹⁰¹ *Banquet*, 217 a-b.

¹⁰² *Banquet*, 217 c 3: οὐδενὸς παρόντος.

¹⁰³ *Banquet*, 217 c 8: ὅσπερ ἐραστῆς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων.

¹⁰⁴ *Banquet*, 218 c 1: οἱ παῖδες ἔξω ἦσαν.

¹⁰⁵ *Banquet*, 217 a.

¹⁰⁶ *Phèdre*, 236 c.

¹⁰⁷ J. Svenbro (1988), 210: "Le lecteur revêt donc le rôle de l'éromène, ou de l'"enculé", tandis que celui qui écrit est identifié à l'éraste". Il faut lire l'ensemble du ch. 10, 207-238: "Le lecteur et l'éromène. Paradigme pédérastique de l'écriture".

situation de l'éraсте: le premier, on vient de le voir, parce qu'il lui impose la lecture du *biblion*¹⁰⁸; le second parce qu'il le force, par livret interposé, à suivre la lettre de l'écrit, "syllabe par syllabe"¹⁰⁹. Ce que semble confirmer l'injonction que Socrate, alors, lui adressait: "commence, cher ami, par me montrer ce que tu tiens dans ta main gauche sous ton manteau". On peut en effet interpréter cette phrase comme le fait J. Svenbro, en la comparant à une épigramme de Straton¹¹⁰. Dans ce cas, c'est un *biblion* fortement érotisé — par les manipulations dont il est l'objet, et par le lieu où il se trouve — que Phèdre, l'éromène, a en main: le *biblion* de Lysias, son éraсте¹¹¹.

Mais on peut aussi y voir une ambiguïté obscène à la façon d'Aristophane: Phèdre ne tiendrait pas plus un livret sous son *himation*, que le Héraut lacédémonien de la *Lysistrata* ne tient une lance sous son aisselle ou une scytale laconienne sous sa chlamyde¹¹². La conséquence est immédiate: Phèdre se retrouve dans la situation du "mâle dominant", comme le Grec du vase attique décrit et commenté par K. J. Dover. À ceci près que ce n'est pas vers un "homme en costume perse" qu'il s'avance, "un pénis à demi érigé dans la main"¹¹³, mais vers Socrate. Dès lors, c'est bien un échange des rôles que Socrate s'efforce d'imposer à Phèdre, et la tentative a lieu sur le mode comique: il ne se contente pas de se faire prier (ἐθρύπτετο), comme précédemment son jeune interlocuteur¹¹⁴, il "minaudé (καλλωπιζόμενος)" comme traduit, fort bien L. Robin¹¹⁵. En d'autres termes, il fait preuve de cet "entêtement raisonnable" qu'un éromène doit "mettre à résister"¹¹⁶, mais finit néanmoins par céder à la contrainte, à l'ἀνάγκη. Ce qui, là encore, nous

¹⁰⁸ Phèdre, 228 c 1: δεομένου λέγειν τοῦ λόγων ἐραστοῦ. La "prière" n'est ici que l'atténuation courtoise de la contrainte, comme le montre les phrases suivantes (228 c 7-9).

¹⁰⁹ J. Svenbro (1988), 223.

¹¹⁰ *Anthologie palatine*, XII, 208: "Heureux petit livre, je ne suis pas jaloux de toi: te lisant, un garçon te touchera, en te tenant sous sa joue, ou bien il te pressera contre ses lèvres, ou bien il te déroulera sur ses tendres cuisses, ô plus béni des livres! Souvent tu iras sous sa chemise, ou bien, jeté sur sa chaise, tu oseras toucher ces choses-là sans crainte. Tu lui parleras beaucoup, seul avec lui. Mais je t'implore, ô petit livre, parle de temps en temps de nous" (cité et traduit par J. Svenbro [1988], 218-219).

¹¹¹ J. Svenbro (1988), 217-222.

¹¹² Aristophane, *Lysistrata*, 985 et 991. Voir l'analyse de ce passage dans E. Degani (1997), 110-112.

¹¹³ K. J. Dover (1982), 133.

¹¹⁴ Phèdre, 228 c 2.

¹¹⁵ Phèdre, 236 d.

¹¹⁶ M. Foucault (1984), 264.

l'apprendrons quelques lignes plus loin, caractérise le comportement d'un éromène: "aussi est-ce par la contrainte (ὄπ' ἀνάγκης) [...] qu'est mené l'aimé"¹¹⁷. Spectacle de comédie, incontestablement, que "ce vieil homme au corps disgracieux"¹¹⁸ adoptant les attitudes qui, en de telles circonstances, siérait à un enfant ou à un adolescent. Phèdre, l'éraсте de Socrate, donc.

Mais également: Phèdre, l'éraсте de Lysias. Le texte, par trois fois, y insiste: en 236 b 4 et 279 b 3, où Socrate désigne Lysias comme le παιδικά de Phèdre; en 257 b 5, où Phèdre est tout à fait explicitement identifié comme l'ἐραστής de Lysias. On pourrait expliquer la responsabilité qui est ainsi conférée à Phèdre en suivant J. Svenbro et, à travers lui, M. Foucault: "Si Phèdre est qualifié d'éraсте par Socrate [...], cela signifie que, pour Socrate, seul un éraсте pourrait rendre Lysias meilleur"¹¹⁹. Mais je crois qu'il faut aussi être sensible à la configuration narrative. Nous sommes, en effet, en présence de trois moments stratégiques: 236 b, c'est-à-dire après la première volée de critiques infligées à Lysias; 257 b, c'est-à-dire après que Phèdre a accordé la victoire au second discours de Socrate, sa *Palinodie*, sur le discours de Lysias; 279 b, c'est-à-dire après que Lysias a été définitivement enfermé dans la catégorie infamante des logographes¹²⁰. Pour dire les choses tout à fait clairement, je crois qu'il faut voir là l'équivalent fonctionnel du vase attique analysé par K. J. Dover¹²¹: "L'homme en costume perse, qui nous dit: "Je suis Eurymédon. Je me penche en avant", joint le geste à la parole, tandis qu'un grec, un pénis à demi érigé dans la main, avance à grands pas vers lui, en faisant le geste de l'arrêter. Ceci exprime la jubilation des Athéniens "virils" devant leur victoire sur les Perses "efféminés" sur la rivière Eurymédon au début des années 460; elle proclame: "Les Perses sont foutus". Dans cette optique, l'apparence avantageuse de Phèdre ne serait à son tour qu'une manière imagée, adoptée par Platon, de proclamer: "Lysias est foutu".

¹¹⁷ *Phèdre*, 240 d 1; voir également 242 a 2.

¹¹⁸ M. Foucault (1984), 265.

¹¹⁹ J. Svenbro (1988), n. 46, 220, avec un renvoi à M. Foucault (1984), 264 *sq.*

¹²⁰ En 257 d 2-8, Phèdre n'hésite pas à déclarer qu'être traité de logographe, c'est être l'objet d'une λοιδορία, d'une raillerie injurieuse, et que le logographe pourrait être identifié au sophiste.

¹²¹ K. J. Dover (1982), 133.

Il est temps, maintenant, d'essayer de donner du sens à cette diversité profuse, laquelle semble en contradiction flagrante avec la condamnation frappant railleries, bouffonneries et comédie. On l'a vu à course de plume, les raisons invoquées sont multiples: mauvaise image de la philosophie, ensauvagement de l'âme, désordre dans la cité, menace contre l'État. Les hommes de bien refuseront donc — et se verront refuser — de pratiquer “ce qui manque de liberté (τὰ ἀνελεύθερα), ni ne se montre[ront] capables de l'imiter, ni non plus rien d'autre de ce qui est déshonorant (ἄλλο μηδὲ τῶν αἰσχρῶν), de façon à éviter que la pratique de l'imitation ne leur donne du goût pour la chose réelle”¹²². Faut-il donc accueillir (παραδέχομαι) la comédie — et la tragédie — dans la Cité, ou non? Voici la réponse de Socrate à cette question d'Adimante: “Peut-être (ἴσως), dis-je, peut-être πλείω ἔτι τούτων; pour ma part, en effet, je ne le sais pas encore (οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα), mais où le dialogue, comme un souffle, nous portera, c'est là qu'il faut aller”¹²³. Comment traduire πλείω ἔτι τούτων? Pour ne parler que d'elles, les deux éditions françaises les plus récentes de la *République* adoptent chacune une solution différente¹²⁴. Pierre Pachet considère, manifestement, que le syntagme εἶτε παραδεξόμενα [...] εἶτε καὶ οὗ est la source sémantique de τούτων; il traduit donc: “peut-être s'agit-il d'encore plus que de *cela*”. Georges Leroux, quant à lui, fait de τούτων l'anaphorique de τραγωδίαν τε καὶ κωμωδίαν: “peut-être s'agit-il de plus encore que de *ces deux là*”. Dans ce dernier cas, la phrase de Socrate sous-entend qu'il est d'autres candidats à l'expulsion: la lyrique et l'épique, la rhapsodie et la citharédie, par exemple. Si l'on suit Pierre Pachet, en revanche, nous sommes, me semble-t-il, incités à considérer que les choses sont sans doute plus complexes que ne semble le croire Adimante. Que faut-il mettre sous ces appellations: κωμωδίαν et τραγωδίαν? Ne peut-il s'agir *que* d'accueillir ou d'exclure? Je ne pense pas qu'il soit nécessaire — si ce n'est pour le traducteur! — de choisir entre l'une et l'autre interprétations. À l'évidence, poètes tragiques et poètes comiques ne sont pas les seuls à être

¹²² *République*, III, 395 c (trad. P. Pachet).

¹²³ *République*, III, 394 d 7-9 (trad. P. Pachet).

¹²⁴ Il s'agit, pour la première, de la traduction de P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993; pour la seconde, de la traduction de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

concernés par les analyses socratiques¹²⁵. Mais il faut sans doute également comprendre qu'on ne doit pas, en ces matières, juger à l'emporte-pièce au mépris d'analyses, et de solutions, plus nuancées.

De fait, la porte qui est ainsi entrebâillée dès le livre III de la *République* — il est peut-être d'autres issues que le droit d'asile pur et simple ou la brutale reconduite à la frontière — sera un peu plus largement ouverte au livre X. Nonobstant le différend déjà ancien qui oppose la philosophie et la poésie, “proclamons cependant que de notre côté en tout cas, si l'art de la poésie orientée vers le plaisir (ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ), si l'imitation (ἢ μίμησις), avait quelque argument à avancer, pour prouver qu'il faut qu'elle existe dans une cité dirigée par de bonnes lois, nous aurions plaisir à l'accueillir (καταδεχοίμεθα), car nous sommes conscients d'être nous-mêmes sous son charme”¹²⁶. Il lui appartiendra donc de présenter sa défense (ἀπολογουμαι), tout comme il sera permis “à ceux parmi ses protecteurs qui ne sont pas spécialistes de poésie, mais qui ont le goût de la poésie, de parler pour elle, en prose, pour prouver qu'elle est nous seulement plaisante (ἡδεῖα), mais aussi utile (ὠφελίμη) aux régimes politiques et à la vie humaine (πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον)”¹²⁷. La démonstration vaudra, bien entendu, pour la poésie dans son ensemble, et pas uniquement pour la comédie. Il va de soi, cependant, que la comédie devra, en tant que telle, établir son éventuelle utilité.

C'est, me semble-t-il, chose faite dans le *Philèbe* et dans les *Lois*. On sait qu'à la fin du *Banquet* Socrate soutient, devant un auditoire qui semble incapable de mesurer la portée de cette affirmation, ou même de seulement la comprendre, que “c'est au même homme qu'il convient de savoir composer (ἐπίστασθαι ποιεῖν) des comédies et des tragédies, et que l'art (τέχνη) qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique”¹²⁸. Étrange affirmation, en effet, que contredit l'expérience: ce ne sont ni les mêmes

¹²⁵ Le *Philèbe*, 50 b, associe les thrènes aux tragédies et aux comédies; les *Lois*, II, 658 b, ajoutent la citharédie et la rhapsodie à la liste; enfin, il est question de la lyrique et de l'épique dans la *République*, X, 607 a.

¹²⁶ *République*, X, 607 c.

¹²⁷ *République*, X, 607 d.

¹²⁸ *Banquet*, 223 d. De fait, il y a dans le *Banquet* — comme l'a montré M. G. Bonnano (1975-1977) — de nombreux épisodes comiques. Mais il ne faut pas non plus oublier que, si à la date de l'événement (416), Alcibiade pouvait encore endosser la défroque du bouffon, il en va tout autrement pour le lecteur d'un dialogue sans doute rédigé vers 375. Voir R. Patterson (1982), 87 et L. Brisson (1998), 12-14 et 32-34.

auteurs, ni les mêmes acteurs qui composent ou qui jouent comédie et tragédie¹²⁹. Ce dont devraient s'aviser Aristophane et Agathon, trop endormis — et trop avinés — pour réagir: ils ne suivent pas très bien (οὐ σφόδρα ἐπομένους) la démonstration socratique, dodelinent de la tête (νυστάζειν) et finissent par s'endormir (καταδαρθεῖν)¹³⁰. Qu'est-ce qui peut donc expliquer, et justifier, une déclaration aussi paradoxale? C'est tout simplement que, pour Socrate, comiques et comédiens, tragiques et tragédiens ne sont, au bout du compte, que des empiriques dont la pratique et l'habileté ne reposent sur aucun véritable savoir (ἐπιστήμη), sur aucune compétence experte (τέχνη). Reste à déterminer quelle est cette *technè*, et sur quel savoir elle doit s'appuyer. C'est un art d'imitation, une *mimètikè technè* qui, en tant que telle, est capable de “produire (ποιεῖν)” l'un ou l'autre de ces μιμήματα que sont la comédie et la tragédie. Son objet est la nature de l'homme (ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις)¹³¹, et donc aussi la nature de l'âme (ἡ ψυχῆς φύσις)¹³², dont elle devra, par conséquent, avoir un savoir préalable si elle entend remplir la tâche qui est la sienne de la meilleure façon qui soit. Or, il revient à Socrate, dans une fable à la manière d'Ésope, au cours d'un dialogue où alternent le rire et les larmes, où se côtoient saynète comique et représentation tragique, d'avoir souligné que c'est une union, aussi surprenante qu'étroite, du plaisir (ἡ ἡδονή) et de la douleur (ἡ λύπη), de l'agréable (τὸ ἡδύ) et du pénible (τὸ λυπηρόν), qui caractérise la nature humaine¹³³. Tout comme il lui appartient d'avoir montré qu'en l'âme de l'homme le divin coudoyait l'animal; l'immortel, le mortel; le raisonnable, l'irascible et le concupiscible; les pensées belles et honorables, celles qui sont laides et honteuses¹³⁴. Ce savoir, qui est le savoir du philosophe, légitime ses prétentions à τραγωδοποιεῖν et à κωμωδοποιεῖν. Se trouvent ainsi justifiés en raison les multiples “jeux du rire (γέλοτα παίγνια)” que l'on trouve dans les Dialogues, ainsi que la déclaration de l'Étranger aux poètes qui se

¹²⁹ *République*, III, 395 a-b.

¹³⁰ *Banquet*, 223 d. Leur réaction devrait être d'autant plus vive que, comme le fait remarquer R. Patterson (1982), 76, si tragédie et comédie constituent une seule et même *technè*, dont les maîtres peuvent à la fois produire l'une et l'autre, il faut en conclure que ni Agathon ni Aristophane ne sont maîtres en cet art.

¹³¹ *République*, III, 395 b 5.

¹³² *Phèdre*, 270 c 1. Cf. *Alcibiade*, 130 a-132 b.

¹³³ *Phédon*, 59 a; 60 a; 60 b-c; *Philèbe*, 46 b-50 a.

¹³⁴ *Phédon*, 80e-84b; *Phèdre*, 246a-d; *République*, IV, 436b-441c; IX, 588b-592a; *Timée*, 42a-44d; 69c-73a.

disent sérieux (τῶν σπουδαίων), les “poètes qui se vouent à la tragédie (τῶν περὶ τραγωδίαν ποιητῶν)”:

Ô les meilleurs des étrangers, [...], nous composons un poème tragique (ἡμεῖς ἔσμεν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταί), dans la mesure de nos moyens, à la fois le plus beau et le plus excellent possible: autrement dit, notre organisation politique tout entière consiste en une imitation de la vie la plus belle et la plus excellente (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου); et c'est justement là, ce que nous affirmons, nous, être vraiment une tragédie, la tragédie la plus authentique (τραγωδίαν ἀληθεστάτην). Dans ces conditions, si vous êtes des poètes (ποιηταὶ ὑμεῖς), nous aussi poètes nous sommes (ποιηταὶ ἡμεῖς ἔσμεν), composant une œuvre du même genre que la vôtre, vos concurrents professionnels (ἀντίτεχνοι) aussi bien que vos compétiteurs (ἀνταγωνισταί), étant les auteurs du drame le plus magnifique (τοῦ καλλίστου δράματος): celui précisément dont seul, un code authentique de lois est le metteur en scène naturel, ainsi que nous en avons, nous, l'espérance¹³⁵!

Est-ce à dire, pour autant, que Socrate transgresse les interdits de la *République* en se faisant “fabricant de comédies (κωμωδοποιός)”¹³⁶? Il n'est nullement dans mon intention de le prétendre. Tout d'abord parce qu'il n'use jamais de railleries insultantes, de λοιδορίαί, à l'égard de ses interlocuteurs, même les plus hostiles. Ensuite parce que les moqueries qu'il s'autorise à l'égard d'un Lysias, d'un Euthydème ou d'un Dionysodore sont faites “sans colère (ἄνευ θυμοῦ) et par jeu (μετὰ παιδιᾶς)” et non “sérieusement (σπουδῆ) et avec animosité (θυμουμένοισιν)”¹³⁷. Que l'on songe à ses protestations devant la réaction irritée de Phèdre: “Tu es sérieusement contrarié (ἐσπούδακας), Phèdre, parce que, en voulant te taquiner (ἐρεσχηλῶν), je me suis attaqué à ton amour (τῶν παιδικῶν)”. Phèdre a eu tort de prendre au sérieux (σπουδάζειν) les critiques de Socrate. Ce qui signifie qu'elles ne comportent aucune malveillance, et non qu'elles sont feintes ou qu'elles sont superficielles¹³⁸. Notons, également, que Socrate n'imité jamais la laideur du corps ou de l'âme, en quoi consiste aussi la comédie¹³⁹. Enfin, et c'est peut-être

¹³⁵ *Lois*, VII, 817 a-b.

¹³⁶ *République*, X, 606 c.

¹³⁷ *Lois*, XI, 936 a.

¹³⁸ Le verbe ἐρεσχηλῶ, “tenir des propos légers, dire en plaisantant”, s'oppose en effet à σπουδῆ λέγω. C'est ainsi, par exemple, que, dans la *République*, VIII, 545 e, il est associé à παίζω. Sur la malveillance du rire, cf. D. Arnould (1990), 31-50.

¹³⁹ *Lois*, VII, 816 d. À une exception près, peut-être, le premier discours que Phèdre le contraint de proférer. Mais, précisément, (1) il agit sous la contrainte; (2) ce n'est pas

là le plus important, le rire socratique n'est pas un rire *ad hominem*: ce qu'il s'agit de tourner en comédie, ce ne sont pas les hommes eux-mêmes, mais ce à quoi, à tort, ces hommes attachent du prix. C'est ce que E. Jouët-Pastré appelle "la fonction subversive du rire contre la *doxa*"¹⁴⁰. Que Socrate, pour ce faire, n'hésite pas, non seulement à se prêter aux rires des autres, mais aussi à se tourner lui-même en dérision, c'est ce que nous avons pu constater à plusieurs reprises.

Doit-on en conclure que la comédie telle que l'entend Platon est tout aussi étrangère à ce que les Grecs du V^e et du IV^e siècle mettaient sous ce nom, que la "tragédie constitutionnelle" des *Lois* pouvaient l'être des δράματα conçus par Eschyle, Sophocle ou Euripide¹⁴¹? La réponse est assurément oui. Cela signifie-t-il que seule cette κωμῳδία revisitée pourrait recevoir droit de cité dans la colonie nouvellement fondée par l'Étranger d'Athènes, Mégillos et Clinias? La réponse, cette fois, est non, en raison — ce qui n'est pas indifférent — de son utilité. Il est impossible, en effet, le livre VII des *Lois* est sur ce point parfaitement explicite, de "connaître le sérieux (τὰ σπουδαῖα) sans connaître le ridicule (ἄνευ γελοίων)" et, de façon générale, de connaître les contraires sans avoir, aussi, connaissance de leurs contraires (πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία)¹⁴². Car c'est de même science (τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην) que sont sus le meilleur (τὸ ἄριστον) et le pire (τὸ χεῖρον)¹⁴³. En d'autres termes, on ne peut prétendre posséder un véritable savoir des beaux corps et des belles âmes si l'on n'est pas, de quelque façon, entré en relations (γνωρίζειν) avec la laideur des corps et des pensées, et avec ceux qui s'efforcent de susciter le rire par des farces de comédie (κωμῳδήματα), si l'on n'a pas été à leur spectacle (θέασασθαι). Telle est la première utilité de ce que l'on appelle ordinairement "comédie"¹⁴⁴. Mais, puisque aucun homme de bien ne peut en être ni l'auteur ni l'acteur (ποιεῖν), on en confiera la réalisation à des esclaves ou à des étrangers. L'homme de jugement, le φρόνιμος, évitera ainsi de faire ou de dire (δρᾶν ἢ

vraiment lui qui parle, mais Phèdre par sa bouche; (3) conscient de la nécessité de se purifier, il offre immédiatement une palinodie à Érôs.

¹⁴⁰ E. Jouët-Pastré (1998), 275.

¹⁴¹ Sur cette différence, cf. R. Patterson (1982), 78-81.

¹⁴² *Lois*, VII, 816 d.

¹⁴³ *Phédon*, 97 d.

¹⁴⁴ *Lois*, VII, 817 a 1-2: κωμῳδίαν πάντες λέγομεν. Il ne s'agit donc pas de la comédie à la mode de Platon.

λέγειν) par pure ignorance (δι' ἄγνοιαν) des choses ridicules (γελοῖα)¹⁴⁵. Là serait l'autre avantage, pratique, de la comédie. Soit. Admettons donc que l'inexpérience du γελοῖον puisse conduire à adopter des comportements, ou à tenir des propos, “comiques”. Mais “comiques” aux yeux de qui, si tous partagent cette ignorance et cette inexpérience? Je crois qu'il faut aller plus loin, et donner un autre sens, et un autre poids, à l'intérêt du législateur pour pareils divertissements. Il revient au *Philèbe* de nous y aider, en nous apprenant que l'état d'âme (διάθεσις τῆς ψυχῆς) que suscitent en nous les comédies est fait d'un mélange de douleur et de plaisir (μεῖζις λύπης τε καὶ ἡδονῆς)¹⁴⁶. Ce faisant, elles nous mettent au spectacle non pas seulement d'une intrigue, mais, comme nous l'avons vu précédemment, de notre propre nature d'hommes. Voilà pourquoi ce qui vaut pour la scène vaut aussi pour la vie¹⁴⁷. Il en est ainsi de la douleur causée par l'envie d'avantages et de qualités que nous ne possédons pas: que l'on songe à Alcibiade insistant sur tout ce dont il manque (πολλοῦ ἐνδέης) et qu'il ne peut obtenir¹⁴⁸, sur la souffrance aussi qu'il éprouve à l'écoute des discours philosophiques. Il en est ainsi, également, du plaisir ressenti à la découverte que, parfois, ce ne sont qu'avantages et qualités imaginaires: pensons au rire de Ctésippe et de Clinias face à la déconfiture d'Euthydème et de Dionysodore¹⁴⁹. Plaisir qu'on peut goûter en toute sécurité, puisque, au théâtre comique comme en la Cité, le ridicule accompagne la faiblesse¹⁵⁰. Plaisir instructif, surtout, sur ces deux maux de l'âme que sont la méconnaissance de soi, l'ἄγνοια — lorsqu'on se forge de soi-même et de ses mérites une fausse opinion (δόξα ψευδές)¹⁵¹ — et la jalousie, le φθόνος — lorsqu'on “éprouve du chagrin devant le bien qui échoit à autrui”¹⁵². Telle est, au bout du compte, l'utilité sans danger de la “Muse plaisante” pour les

¹⁴⁵ *Lois*, VII, 816 e.

¹⁴⁶ *Philèbe*, 48 a.

¹⁴⁷ *Philèbe*, 50 b: “non seulement dans les pièces de théâtre mais dans l'ensemble de la tragédie et de la comédie de la vie [...] les douleurs et les plaisirs sont mélangés”.

¹⁴⁸ *Banquet*, 216 a.

¹⁴⁹ *Euthydème*, 300 d.

¹⁵⁰ *Philèbe*, 49 e.

¹⁵¹ *Philèbe*, 49 b. Ion, Hippias, Euthyphron et bien d'autres en sont les vivants exemples.

¹⁵² L. Brisson (1996), 44. L'Alcibiade plein d'envie et de jalousie (ζηλοτυπῶν τε καὶ φθονῶν) vis-à-vis de la bonne fortune supposée des jeunes interlocuteurs de Socrate en est une bonne illustration (*Banquet*, 213 c-d)

régimes politiques et pour la vie humaine¹⁵³, celle-là même que la *République*, on s'en souvient, appelait de ses vœux.

Bibliographie

J. Adam (1902)

J. Adam, *The Republic of Plato*, ed. with critical notes, commentary and appendices, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1902 (2nd ed. with an introduction by D. A. Rees, Cambridge U. P., 1963)

D. Arnould (1990)

D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990

A. Beltrametti (2000)

A. Beltrametti, "L'utopia dalla commedia al dialogo platonico", in M. Vegetti, dir., *Platone — La Repubblica*, traduzione e commento, vol. iv, Libro V, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 233-256

M. G. Bonanno (1975-1977)

M. G. Bonanno, "Aristofane in Platone (*Pax* 412 et *Symp.* 190c)", *Museum Criticum*, 10-12, 1975-1977, pp. 103-112

D. Bouvier (2000)

D. Bouvier, "Platon et les poètes comiques: peut-on rire de la mort de Socrate?", in M.-L. Desclos, dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 425-440

L. Brisson (1976)

L. Brisson, "La notion de φθόρος chez Platon" in M.-L. Desclos, dir., *Recherches sur la Philosophie et le Langage — Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, 18, 1996, pp. 41-59

L. Brisson (1989)

L. Brisson, *Platon — Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1989

L. Brisson (1998)

L. Brisson, *Platon — Le Banquet*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1998

J. Brunschwig (1967)

J. Brunschwig, *Aristote — Topiques*, tome I, livres I-IV, introduction, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967

¹⁵³ Sur les dangers que la jalousie, sous ses divers aspects, fait courir à la Cité, il faut lire L. Brisson (1996), 45-51; sur le rire et l'ignorance de soi dans les Dialogues, cf. K. Thein (2000), 169-180.

- S. Campese (2000)
S. Campese, “Nudità”, in M. Vegetti, dir., *Platone — La Repubblica*, traduzione e commento, vol. iv, Libro v, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 197-207
- M. Canto (1989)
M. Canto, *Platon — Euthydème*, traduction nouvelle, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1989
- P. Chantraine (1968, 1980)
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968 (tome 1, A-K) et 1980 (tome 2, L-V)
- V.-H. Debidour (1965)
V.-H. Debidour, *Aristophane — Théâtre complet*, 2 vol., Paris, Gallimard / Librairie Générale Française, 1965
- E. Degani (1997)
E. Degani, “Aristophane et les manteaux de Pellène”, in P. Thiery et M. Menu, *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994, Bari, Levante Editori, 1997, pp. 107-112
- N. Demand (1982)
N. Demand, “Plato, Aristophanes, and the *Speeches of Pythagoras*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23, 1982, pp. 179-184
- M.-L. Desclos (1997)
M.-L. Desclos, “‘Le renard dit au lion...’ (*Alcibiade Majeur*, 123 a) ou Socrate à la manière d’Ésope”, in B. Cassin et J.-L. Labarrière (edd.), G. Romeyer-Dherbey (dir.), *L’animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 395-422
- M.-L. Desclos (2000a)
M.-L. Desclos, “Le rire comme conduite de vie: l’Ésope de Platon”, in M.-L. Desclos, dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 441-457
- M.-L. Desclos (2000b)
M.-L. Desclos, “Instituer la philosophie: le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon”, in C. Darbo-Peschanski, dir., *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS Éditions, 2000, pp. 223-252
- M.-L. Desclos (2003)
M.-L. Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d’histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Grenoble, Jérôme Millon, 2003

- A. Diès (1932)
A. Diès, “Introduction” à *Platon — Œuvres complètes*, tome VI, *La République*, Livres I-III, texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932
- M. Dixsaut (1991)
M. Dixsaut, *Platon — Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1991
- L.-A. Dorion (1997)
L.-A. Dorion, *Platon — Lachès/Euthyphron*, traductions nouvelles, introductions et notes, Paris, Flammarion, 1997
- K. J. Dover (1982)
K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, traduit de l’anglais par S. Saïd, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1^e éd. angl. 1978)
- M. de Fátima Silva (2000)
M. de Fátima Silva, “La comédie, l’art le plus difficile entre tous”, in M.-L. Desclos, dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 357-368
- M. Foucault (1984)
M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2 — L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984
- C. Gill (1999)
C. Gill, *Plato — The Symposium*, translation with an introduction and notes, London, Penguin Books, 1999
- V. Goldschmidt (1970)
V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970
- P. Green (1979)
P. Green, “Strepsiades, Socrates and the Abuses of Intellectualism”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 15-25
- E. Jouet-Pastre (1998)
E. Jouet-Pastre, “Le rire chez Platon: un détour sur la voie de la vérité”, in M. Trede, P. Hoffmann, C. Auvray-Assayas, *Le rire des Anciens*, Paris, Presses de l’E.N.S., pp. 273-279
- P. Lévêque & L. Séchan (1990)
P. Lévêque & L. Séchan, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, Armand Colin, 1990
- A. Lopez Eire (2000)
A. Lopez Eire, “À propos des mots pour exprimer l’idée de ‘rire’ en grec ancien”, in M.-L. Desclos, dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 13-43

- N. Loraux (1975)
N. Loraux, "HBH et ANDREIA: deux versions de la mort du combattant athénien", *Ancient Society*, 6, 1975, pp. 1-31
- N. Loraux (1981)
N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris/La Haye/New York, Mouton/Éditions de l'EHESS, 1981
- N. Loraux (1982)
N. Loraux, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la Cité", in G. Gnoli et J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/ Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, pp. 27-43
- M. Narcy (1984)
M. Narcy, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984
- M. Narcy (1994)
M. Narcy, *Platon — Théétète*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1994
- M. Narcy (2000)
M. Narcy, "Le comique, l'ironie, Socrate", in M.-L. Desclos, dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 283-292
- F. de Oliveira (1997)
F. de Oliveira, "Typologie de l'invective politique chez Aristophane", in P. Thiery et M. Menu, *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994, Bari, Levante Editori, 1997, pp. 481-505
- R. Patterson (1982)
R. Patterson, "The platonic art of comedy and tragedy", *Philosophy and Literature*, 6, 1982, pp. 76-93
- J. Rudhardt (1992)
J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992
- J. Svenbro (1988)
J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988
- J. Taillardat (1965)
J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1965
- H. Thesleff (1997)

La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon

- H. Thesleff, "The early Version of Plato's *Republic*", *Arctos*, 31, 1997, pp. 149-174
- M. Trédé (1997)
M. Trédé, "À propos du "réalisme" d'Aristophane", in P. Thiery et M. Menu, *Aristophane: la langue, la scène, la cité*, Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994, Bari, Levante Editori, 1997, pp. 179-187

* * * * *

Abstract: We have attempted to analyse the place of ‘comic’— taking the word in a broad sense — in Plato’s *Dialogues* as everything that provokes laughter. I will firstly try to show that the ‘comic’ so defined is present in several ways in Platonic texts, whether through words expressing it, or through types of discourse where it emerges (*pastiche*, comedy, fable, satire, pantomime), or characters embodying it. However, as we know, it isn’t good to provoke laughter or getting pleasure out of it because, at the best, that implies becoming a ‘clown’ (*bômolochos*) or an ‘author of comedy’ (*kômôidopoios*) and, at the worst, it means enjoying and rejoicing over what one ought to hate because of its perversity: vice (*to kakon*) and nonsense (*to aphron*). We should therefore ask ourselves about this apparent contradiction while trying to account for it.

Keywords: Plato; Aristophanes; comic; dialogues; philosophy; politics.

Resumen: Se trata de analizar el lugar de lo ‘cómico’ —dando a esta palabra un sentido muy amplio— en los *Diálogos* de Platón: todo lo que hace reír. Procuraré mostrar, así pues, en un primer momento, que lo ‘cómico’ así definido está presente de muchas maneras en los escritos platónicos, ya se trate de palabras para expresarlo, de tipos de discurso donde se manifiesta (*pastiche*, comedia, fábula, sátira, bufonería), o de personajes que lo representan. Ahora bien, ya se sabe que no es bueno ni hacer reír ni sacar placer del reír, porque esto supone, en el mejor de los casos, transformarse en “bufón (*bômolochos*)” o en “autor de comedia (*kômôidopoios*)” y, en el peor, gustar y gozar de lo que se debería detestar por causa de su perversidad: el vicio (*to kakon*) y la sinrazón (*to aphron*). Convendrá, así pues, preguntarnos sobre esta aparente contradicción e intentar explicarla.

Palabras clave: Platón; Aristófanes; cómico; diálogos; filosofía; política.

Résumé: Il s'agira d'analyser la place du ‘comique’ — en donnant à ce mot un sens très large — dans les *Dialogues* de Platon: tout ce qui fait rire. Je m'efforcerai donc, dans un premier temps, de montrer que le ‘comique’ ainsi défini est présent de multiples façons dans les écrits platoniciens, qu’il s'agisse des mots pour le dire, des types de discours où il se manifeste (*pastiche*, comédie, fable, satire, bouffonnerie) ou des personnages qui le représentent. Or, on le sait, il n'est bon ni de faire rire, ni d'y prendre plaisir, car c'est au mieux se transformer en “bouffon (*bômolochos*)” ou en “auteur de comédie (*kômôidopoios*)”, au pire aimer et se réjouir de ce que l'on devrait détester en raison de sa perversité: le vice (*to kakon*) et la déraison (*to aphron*). Il conviendra donc de s'interroger sur cette apparente contradiction et de tenter d'en rendre raison.

Mots-clé: Platon; Aristophane; comique; dialogues; philosophie; politique.

Resumo: Trata-se analisar o lugar do ‘cómico’ — dando a esta palavra um sentido muito lato — nos *Diálogos* de Platão: tudo o que faz rir. Tentarei, pois, mostrar, num primeiro momento, que o ‘cómico’ assim definido está presente de múltiplas maneiras nos textos

La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon

platônicos, quer se trate de palavras para o exprimir quer de tipos de discurso onde ele se manifesta (*pastiche*, comédia, fábula, sátira, palhaçadas) quer de personagens que o representam. Ora, como se sabe, não é bom nem fazer rir, nem tirar prazer do riso porque, na melhor das hipóteses, isso implica transformar-se em ‘palhaço (*bômolochos*)’ ou em ‘autor de comédia (*kômôidopoiós*)’, e, na pior, gostar e alegrar-se com aquilo que se deveria detestar por causa da sua perversidade: o vício (*to kakón*) e o disparate (*to aphron*). Convirá, pois, interrogarmo-nos sobre esta aparente contradição e tentar justificá-la

Palavras-chave: Platão; Aristófanes; cômico; diálogos; filosofia; política.