

HOMÈRE INTERLOCUTEUR ?

La citation dialectique chez Platon¹

INTRODUCTION

Que peut nous révéler l'emploi des citations homériques sur le rapport qu'entretient Platon à la tradition (poétique) en général et à Homère en particulier ? Quoique la complexité des dialogues et du rapport aux formes de savoir antérieures soit de plus en plus étudiée, l'image de Platon ennemi juré des poètes persiste. Platon ne reprend-il pas à son compte ce qu'il appelle « l'ancienne querelle » (παλαιὰ διαφορά) entre poésie et philosophie ? Ne chasse-t-il pas Homère de la cité idéale ? Une majorité de platonisants insistent encore sur ce qu'ils estiment être l'incompatibilité entre poésie et philosophie². Je défendrai ici l'idée d'un rapport dialectique, et non simplement antagoniste à Homère, en me penchant sur trois types de citations. Je considérerai comme *dialectique* une citation qui comporte l'une des fonctions suivantes (parfois combinées) : la citation contribue à la discussion d'une thèse, d'une opinion ; elle facilite la bonne marche de l'entretien dialectique ; elle permet de thématiser le principe dialogique même. La question qui sous-tend cette étude sur la citation dialectique peut se formuler comme suit : dans la mesure où la philosophie selon Platon ne cherche pas purement et simplement à faire table rase de la tradition, par opposition par exemple au geste inaugural d'un Descartes, en quel sens alors prend-t-elle appui sur ce qui a été pensé avant elle ?

La première moitié de cette étude traite d'enjeux généraux constituant le cadre de la problématique, à laquelle est consacrée la seconde moitié. J'esquisserai d'abord le contexte historique de la figure d'Homère ainsi

1 Je tiens à remercier l'auditoire de Grenoble, ainsi que celui d'Ottawa, pour ses questions, remarques et objections, qui m'ont permis de clarifier mon propos.

2 Pour un survol, voir Westermann, 2009, p. 237-238.

que l'interprétation dominante qui fait de Platon un ennemi de la poésie, pour ensuite avancer quelques contre-arguments. Dans un second temps, je ferai un survol de la notion de citation en général et dans la recherche platonicienne en particulier. Dans la troisième et principale partie de cette étude, je traiterai de trois citations homériques et de divers types d'emploi dialectique qu'en fait Platon.

POURQUOI HOMÈRE ET COMMENT PLATON LE CITE-T-IL ?

HOMÈRE ÉDUCATEUR

De tous les philosophes grecs, Platon est celui qui cite Homère le plus fréquemment. Dans le *corpus* platonicien, Homère est cité plus souvent que tout autre poète grec. L'estimation du nombre total de citations varie selon la définition que l'on en a, par comparaison à la simple allusion. Selon Labarbe (1949) il y aurait 150 citations explicites, selon Tarrant (1951), 99 ; selon Lohse (1967), 152 ; selon Brandwood (1976), 117. Pourquoi Platon cite-t-il si souvent les poètes et Homère en particulier ? Pour répondre à cette question de manière préliminaire, il convient de rappeler la place qu'occupe la figure du poète en Grèce antique.

La poésie est alors conçue comme la mémoire de la tradition, d'abord orale. Cette mémoire assure la transmission de diverses formes de savoir, technique, historique, moral, *etc.* Même après l'avènement, aux v^e et iv^e siècles av. J.-C., de la culture écrite et d'une certaine « sécularisation », la poésie demeure le garant ou du moins le signe de la vérité³. Les sophistes partagent cet enthousiasme pour les poètes. Ils les citent

3 Voir Wohl, 2016. Hérodote (II, 53) considère Homère, avec Hésiode, comme l'auteur de la théologie des Grecs. Aristophane fait dire à Euripide dans les *Grenouilles* (v. 1009-1010) que le poète est avant tout un éducateur (ce que l'on doit admirer chez un poète c'est « sa capacité et son bon sens, parce que nous nous efforçons de donner aux cités de meilleurs citoyens [δεξιότητος και νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιούμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν] ») et à Eschyle (v. 1041) qu'Homère est sa grande inspiration dans le domaine moral (« c'est lui [le divin Homère] qui m'a inspiré pour porter en scène les nombreuses vertus [ὄθεν [ὁ δὲ θεῖος Ὅμηρος, 1034] ἡμῆ φρήν ἀπομαξαμένη πολλὰς ἀρετὰς ἐποίησεν] »).

et les commentent. Si l'on doit en croire Platon, Protagoras estime que « la part la plus importante de l'éducation réside dans la capacité de parler habilement de la poésie épique » (παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι, *Protagoras*, 338 e 7-339 a 1)⁴. Aux v^e et iv^e siècles, les orateurs ont coutume de citer les poètes pour orner leurs discours et pour appuyer leur propos⁵. Homère incarne plus que tout autre la figure du poète éducateur. Les deux poèmes homériques – *Illiade* et *l'Odyssee* – sont considérés comme la source autorisée d'un savoir proprement encyclopédique⁶. En lui se concentrent les valeurs et l'imaginaire des Grecs. C'est en ce sens que Socrate, dans la *République*, rapporte l'opinion selon laquelle Homère est « l'éducateur de la Grèce » (ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής, x, 606 e 2-3)⁷. C'est notamment ce prestige culturel démesuré qui provoque la critique platonicienne⁸. Cette critique est avant tout une réaction à cet usage pédagogique excessif du poète à son époque. Cela explique peut-être en partie aussi pourquoi Platon ne reconnaît guère explicitement sa dette envers le grand poète.

HOMÈRE INTERLOCUTEUR ? QUELQUES OBJECTIONS DE FOND

Il convient de dire un mot sur la lecture encore assez répandue, précédemment évoquée, selon laquelle le rapport de Platon aux poètes est exclusivement ou essentiellement antagoniste. Selon cette optique, les citations des poètes dans les dialogues platoniciens remplissent une fonction purement rhétorique, c'est-à-dire d'ornementation ou d'illustration. Prenons l'exemple de deux grands spécialistes – d'une autre génération certes, mais dont le propos est défendu aujourd'hui encore –, W. J. Verdenius et Jonathan Tate. Selon Verdenius (1944, p. 144) : « Le fait qu[e] [Socrate et Platon] sont convaincus de l'ignorance fondamentale des poètes et de l'impossibilité d'interpréter leurs paroles, prouve déjà qu'ils n'ont pu avoir l'intention d'emprunter à ces témoignages la moindre force de persuasion ». Il est vrai, l'ignorance des poètes est l'une des critiques

4 Cf. *Protagoras*, 325 e-326 a.

5 Aristote recommande de citer les poètes comme témoins : *Rhétorique*, I, 15, 13 ; cf. *Métaphysique*, II, 995 a 7-8. Chez les orateurs du iv^e siècle, il n'y a selon Perlman (1964, p. 164) aucune trace de critique, telles que celles formulées par Platon.

6 Cf. Xénophon, *Banquet*, III, 5 ; IV, 3, 6-7 ; *Mémorables*, II, 6, 10-11. Socrate cite Homère comme une autorité (par rapport au chant des Sirènes : *Odyssee*, XII, 184).

7 Cf. Collobert, 2011, p. 25.

8 Cf. par exemple *Ion*, 531 c et 537 a.

les plus fondamentales de Platon, de l'*Apologie* aux *Lois* ; l'impossibilité d'interpréter leurs poèmes est également l'une des thèses réitérées de Socrate. Mais la position platonicienne est plus difficile à établir que ne le laisse entendre Verdenius et, surtout, celui-ci tire de ces griefs une conclusion globale qui mérite d'être interrogée. Jonathan Tate abonde dans le même sens que Verdenius et estime que la cause de l'hostilité réside dans la distinction platonicienne entre science et opinion : « *The disparaging terms in which Plato speaks of 'opinion' make it certain that he himself does not mean by his frequent quotations to acknowledge any indebtedness to the poets* » (Tate, 1933, p. 108). Platon mettrait un écart tel entre opinion et savoir qu'il serait dans l'impossibilité d'expliquer comment les poètes peuvent parfois avoir raison, sauf en ayant recours à la notion d'inspiration divine. Ainsi Platon, ingrat envers Homère, serait-il incapable de rendre justice aux intuitions vagues mais fondamentales que recèle la tradition poétique et dont il fait usage (Tate, 1933, p. 107, 108 et 112)⁹.

QUELQUES RAPPELS EN GUISE DE *CAPTATIO BENEVOLENTIAE*

Homère, dans les dialogues platoniciens, n'est pas toujours critiqué ; il est parfois vivement loué¹⁰. Dans le *Banquet* (209 d-e), par exemple, Homère et Hésiode sont cités, en compagnie de législateurs tels que Lycurgue et Solon, comme des exemples de créateurs de beauté et de vertu. Dans l'*Ion* et surtout dans le *Phèdre*, il est question de la folie divine du poète. À la fin de l'*Apologie* (41 a 6-8), Socrate évoque l'espoir de pouvoir, dans l'au-delà, converser avec Homère et les autres grands poètes. Si la *République* contient les critiques les plus nombreuses et les plus virulentes, cela tient en partie à son cadre politique très particulier, à savoir la fondation de la cité idéale. Dans les *Lois*, dont l'idéalisme politique est expressément plus modéré, l'Étranger d'Athènes est beaucoup plus favorable à Homère. Il y est dit notamment que les vieillards, les meilleurs juges, prendront le plus de plaisir à la poésie homérique (658 b-e). Platon ne s'oppose pas, dans les *Lois*, à la poésie en tant que telle, pas plus que dans la *République*. Il approuve certaines formes d'imitation

9 Il cite en outre (Tate, 1933, p. 112) la distinction entre vertu véritable et vertu populaire dans le *Phédon* (69 b 5-8).

10 Socrate (*République*, II, 383 a 7-8) : « Ainsi, donc, tout en faisant l'éloge de nombreuses choses chez Homère (πολλὰ ἄρα Ὁμήρου ἐπαινοῦντες), il y en a une que nous n'approuverons pas ».

artistique (μίμησις), notamment celles pratiquées par des artistes faisant usage du « paradigme divin ». Le passage mérite d'être cité :

Ces artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin (οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι) [...] produiraient la représentation humaine, en se fondant sur cela même qu'Homère a appelé forme divine et représentation divine (θεοειδές τε καὶ θεοεἶκελον), lorsqu'elle s'est produite dans l'humanité (*République*, VI, 500 e 3-501 a 7 ; trad. Leroux)¹¹.

Il pourrait paraître curieux que Socrate évoque l'autorité d'Homère au moment d'aborder un sujet aussi grave et élevé que la nature du philosophe. Il s'associe pourtant ici au grand poète eu égard au divin¹². Il est vrai que les épithètes tels que « sage », « très sage » ou « divin », accolés aux poètes – y compris Homère –, font partie à l'époque d'une pratique conventionnelle et qu'ils sont souvent, dans les dialogues, à teneur ironique. Certes Platon est un penseur rationaliste qui juge l'autorité du passé à la lumière de la raison, du *logos*¹³. Il n'est toutefois pas qu'un rationaliste. Il est conscient du pouvoir de la tradition sur les esprits, ce qui le conduit à l'emploi de mythes, d'inspiration homérique et autres. Il sait en outre puiser dans la tradition poétique des éléments en vue de la construction de son propre projet philosophique. L'usage que fait Platon des termes *logos* et *muthos* est révélateur. Il les utilise parfois de manière ambiguë et même comme synonymes (cf. par exemple *Gorgias*, 523 a 1-2). Il lui arrive de s'approprier les deux principaux héros homériques. Dans l'*Apologie* (28 b-d), Socrate défie le jury en déclarant qu'il continuera à philosopher malgré le danger et évoque le fils de Pélée, prêt à combattre même s'il sait sa mort prochaine. Socrate déforme quelque peu le contexte homérique, puisque ce n'est pas par souci de justice, comme Socrate, qu'Achille est prêt à mourir mais pour venger son ami Patrocle. Il s'agit toutefois, dans les deux cas, de la vertu du courage au service d'une cause supérieure, l'honneur et la justice, **et de la vérité**. Socrate fait lui-même appel à ce qui est moralement laid ou honteux (τὸ αἰσχρὸν, 28 d 9-10), qu'il estime inséparable de l'injustice (τὸ ἀδικεῖν, 29 b 6-7). Platon associe en outre Socrate à la

11 Cf. par exemple *Illiade*, I, 131 et *Odyssée*, III, 416.

12 Adam, 1902 *ad loc.* : « It is pleasing to meet with so cordial and spontaneous an acknowledgment of Homer as a kindred spirit in a passage so full of Plato's characteristic idealism. There is more than a grain of truth in Longinus' observation ».

13 Cf. *Lois* 853 b-d.

figure d'Ulysse, loué pour sa sagesse et sa modération (voir 3.2.), ainsi que pour sa ruse¹⁴. Cette manière d'évoquer avec approbation certains éléments de la tradition homérique en constitue une libre appropriation.

On pourrait faire valoir l'objection suivante dans l'esprit de la remarque de Tate citée plus haut. De telles appropriations sont d'importance tout à fait secondaire et même négligeable, dans la mesure où l'opposition platonicienne entre l'opinion (δόξα) et la science (ἐπιστήμη) interdit toute continuité avec la tradition homérique. Le rapprochement entre Homère et la philosophie est bien plus plausible dans le cas d'Aristote, qui défend la poésie homérique dans la *Poétique* et les *endoxa* dans la *Rhétorique*¹⁵. Dans la *République* sont radicalement opposées l'opinion, dont l'objet est le sensible, et la science, qui a pour objet l'intelligible ou l'Idée, la Forme (v, 478a 12-13 ; 478 b 3-5 et 480 a 1). La philosophie selon Platon est l'effort de parvenir à la connaissance des Idées, notamment à celle du Bien, ce qui exige de délaisser entièrement le monde de la *doxa*. Cette objection a le mérite de soulever, ne serait-ce qu'involontairement, la question fondamentale de la nature de la φιλοσοφία et de son rapport à la *doxa* selon Platon. Je me limiterai ici à rappeler quelques passages laissant entendre qu'il y a, au contraire, continuité de l'une à l'autre. Citons tout d'abord le passage du livre VII de la *République* (534 b 8-c 5). Socrate définit la dialectique en rapport avec la raison discursive (διάνοια), à savoir l'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence (νόησις), la saisie intuitive des Formes. Socrate présente alors la dialectique, à la fin de son exposé sur la question, comme le cheminement passant à travers toutes les réfutations (διὰ πάντων ἐλέγχων). La dialectique reste, en ce sens, de nature réfutative (ou purgative selon le vocabulaire du *Sophiste*, 229 b 7-230 d 5). La dialectique n'est donc pas présentée, dans ce passage clé, comme une méthode spéciale, mais comme le bon usage du langage, comme l'habileté à interroger et à répondre (διαλέγεσθαι), à donner un *logos* (λόγον διδόναι)¹⁶. Les conditions nécessaires et suffisantes du savoir sont toutefois si difficiles à satisfaire qu'il est douteux, aux

14 Xénophon, dans les *Mémorables* (iv, 6, 15), est plus explicite encore, assimilant la méthode dialectique de Socrate à la ruse oratoire d'Ulysse.

15 Rappelons la phrase bien connue du début de la *Rhétorique* (I, 1, 1355a, 15-17) : « Les êtres humains ont une habileté naturelle suffisante pour arriver à la vérité et ils y arrivent le plus souvent (οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς περὺκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλεῖω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας) ».

16 Dans le *Ménon* également, la conversion des opinions vraies en savoir est conçue en rapport aux compétences du questionneur (85 c 10-11, 86 a 7).

yeux même de Socrate, qu'un simple être humain puisse y parvenir¹⁷. Selon lui, dans le *Phédon*, le philosophe n'atteindra à la sagesse qu'après la mort ; en cette vie, il ne peut que s'en approcher (66 b-67 b). Socrate ne cache pas le caractère limité et incertain de son propre savoir¹⁸. C'est pourquoi la philosophie est, par définition, quête et non possession du savoir (*Banquet*, 204 a 3-7). Dans la mesure où la science est inatteignable, l'opinion demeure l'élément de l'examen philosophique.

Le choix platonicien du dialogue apparaît comme une conséquence de cette conception du savoir. Le dialogue en tant que genre littéraire inscrit d'emblée Platon dans le paysage littéraire. Par ce moyen, il met en scène la philosophie, ce nouveau mode de pensée, avec les courants de pensée passés et contemporains. Le personnage de Socrate parle avec bon nombre de non-philosophes, qu'ils soient prêtre, général d'armée, rhapsode, *etc.* Cette mise en scène présente la philosophie telle qu'elle émerge du monde du mythe et de l'opinion¹⁹. La philosophie selon Platon s'efforce certes de dépasser le monde pré-philosophique de l'opinion, mais ne prétend pas l'effacer ou nier l'arrière-fond dont elle émane. Le dialogue écrit ne présente pas tant la philosophie achevée, devenue sagesse, que la philosophie en train de se faire²⁰. Et il le fait en partant des opinions, c'est-à-dire de l'expérience et des intuitions humaines originaires, dont la tradition notamment homérique est le dépositaire.

Verdenius (1944, p. 144) en vient à concéder d'une main ce qu'il reprend aussitôt de l'autre :

Il est vrai qu'il [*scil.* Platon] donne quelquefois l'impression d'accepter sans réserve l'autorité des poètes, mais à l'examen on découvre bientôt la nuance ironique de tels passages. La valeur de ces citations est donc purement illustrative, tout au plus occupent-elles la place d'hypothèse qu'il faudra encore examiner, quelquefois elles servent à ridiculiser des adorateurs de la poésie.

Cette remarque recèle deux présupposés problématiques. Premièrement, celui selon lequel, dans les dialogues, une remarque comportant de l'ironie

17 Cf. Rowe, 2003, p. 66.

18 *République*, VII, 533 a 1-5 : ὃ γε δὴ μοι φαίνεται (« en tout cas tel qu'il m'apparaît, à moi ») ; cf. 506 d-e : s'agissant aussi de la démonstration de l'idée du bien : ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἶός τ' ἔσομαι (« mais je crains de n'en être pas capable », trad. Leroux).

19 Le dialogue comme genre, comprenant des non-philosophes ou des philosophes potentiels, est une pratique rare chez les philosophes modernes, lesquels ont très largement adopté le traité.

20 Cf. Brague, 2008, p. 29.

exclut de ce fait même toute intention sérieuse. Deuxièmement, dans le cas d'une référence sérieuse, il s'agirait seulement d'une hypothèse à tester, dont la valeur resterait donc à prouver. Quant à l'ironie, Socrate peut être en même temps ironique et sérieux, le jeu (*παιδιὰ*) et l'éducation ou le sérieux (*παιδεία*) allant souvent de pair chez Platon²¹. On a ensuite coutume de réduire la citation homérique à une fonction purement rhétorique : Platon citerait Homère comme, de nos jours, on citerait Shakespeare ou la Bible, c'est-à-dire par simple souci d'élégance, sans parler du désir de faire valoir son niveau de culture ou son statut social. Or même un usage purement rhétorique et mondain suppose une certaine continuité de sens entre l'affirmation citée et son contexte original, entre le présent et le passé. Il en est de même de la référence ou de la citation qui se veut simple illustration d'une opinion, ou encore « hypothèse » à tester. S'agissant des opinions testées et ensuite retenues, la citation peut être considérée comme la reconnaissance, implicite ou explicite, d'une dette. Citons sur ce point Tate (1933, p. 108) : « *Their opinions [scil. des poètes], right or wrong, merely provide useful material for the philosopher to discuss* ». Certes, il y a usage en vue d'autre chose, la discussion, mais cela soulève d'importantes questions : que signifie, suppose ou implique cet usage ? De quelles manières et à quelles fins Platon puise-t-il dans les opinions des poètes, en l'occurrence Homère ?

DÉFINITION ET FONCTIONS DE LA CITATION : SURVOL

DIFFICULTÉS DÉFINITIONNELLES

De manière générale, les fonctions de la citation relèvent soit de la forme soit du contenu. Cette distinction de base correspond aux deux principaux usages selon la rhétorique ancienne : l'un esthétique, notamment dans le cas de la formulation brève, bien tournée et facile à retenir (*ornatus*) ; l'autre relève du prestige (*autoritas*), notamment dans le cas

21 *République*, VII, 536 e 6-537 a 3 ; cf. *Phèdre* 277 e 5-a 5.

d'une source ou d'un témoignage (*martus, testimonium*) estimé fiable²². Forme et contenu s'allient dans les procédés rhétoriques (amplification, caractérisation de personnages, *etc.*)²³. C'est pourquoi il est souvent difficile, parfois impossible, chez Platon, de séparer l'usage argumentatif de l'usage rhétorique, y compris en raison de l'ironie du personnage Socrate et de l'ironie dramaturgique de Platon. Il convient par ailleurs de distinguer les citations des paraphrases et des allusions, quoique la ligne de démarcation soit parfois, là encore, très difficile à établir²⁴. Cela pose la question du degré de fidélité et de transformation des citations par rapport à l'original. Nous disposons par bonheur, dans le cas de l'épopée homérique, de l'œuvre intégrale, par comparaison aux autres poètes grecs archaïques²⁵.

Commençons par quelques éléments de définition. Prenons le *Vocabulaire d'esthétique* de Souriau, selon lequel la citation est l'« action de rapporter les propres paroles de quelqu'un, et en particulier, un passage d'une œuvre écrite » ; elle « se distingue du plagiat en ce qu'elle est bien rendue à son auteur » ; « [t]outes les nuances existent entre la citation et l'allusion » (Souriau, 1990, p. 410-411). Trois principaux éléments se dégagent : l'élément écrit, dans le cas de Platon, plutôt qu'oral ; l'élément étranger reconnu en tant que tel ; l'échelle de gradation, allant de la séparation la plus nette entre le propre et l'étranger (dans le cas par exemple de la maxime) à la fusion la plus intime (dans le cas de l'allusion furtive et de la paraphrase)²⁶. Je me cantonnerai ici aux citations directes ou explicites.

Il n'existe dans l'Antiquité aucune théorie de la citation. Les manuels de rhétorique ne traitent que de la pratique. De nos jours, la citation

22 *Gorgias*, 525 d 6-7 : « Homère en rend témoignage (μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος) » ; cf. *Protagoras*, 344 d 6 : « comme l'a dit un autre [*scil.* Homère] poète (ὡς περ καὶ παρ' ἄλλου ποιητοῦ μαρτυρεῖται) » ; *République*, II, 364 c 5-6 : « Ils appuient toutes ces prétentions du témoignage des poètes (τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται) » (cf. Hésiode) ; *Lysis*, 215 c 7 : « [et celui qui parlait ainsi] s'appuyait sur le témoignage d'Hésiode (καὶ τὸν Ἡσίοδον ἐπήγετο μάρτυρα) » ; *Lois*, I, 630 a 3-4 : « nous avons, nous aussi, le témoignage d'un poète, Théognis (ποιητὴν δὲ καὶ ἡμεῖς μάρτυρ' ἔχομεν, Θεόγνιν) ».

23 Cf. Albrecht, 1965.

24 Les marqueurs modernes que sont les guillemets n'existent pas dans l'Antiquité.

25 Telle est la situation du pendant latin, notamment pour Cicéron citeur d'Ennius, dont il ne reste que des fragments.

26 Halliwell (2000) par exemple reproche à Brandwood (1976), dans son « Index of Quotations », de n'avoir pas donné de critère pour l'inclusion de simples allusions en compagnie de citations explicites.

occupe une place centrale dans la théorie de l'intertextualité. Le concept poststructuraliste de citation se veut global. Tout texte serait intégralement intertextuel. Selon Julia Kristeva (1969, p. 146), « tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte ». Cette conception maximaliste d'intertextualité implique une décentralisation du sujet et du texte, et par là le rejet de la notion, formelle et morale, d'autonomie. Souvent annexée à la théorie poststructuraliste de l'intertextualité, celle de Mikhaïl Bakhtine s'en distingue par l'idée selon laquelle le rapport au « mot étranger » est fondamentalement dialogique et constitutif du langage. J'évoque ces théories modernes parce qu'elles ont le mérite de soulever la question de la mise en relation d'un mot à un autre, d'une pensée à une autre. La citation implique inévitablement une tension entre la répétition du même, d'une part, et l'appropriation transformatrice, d'autre part (Helmstetter, 2007, p. 896). La transposition de contexte peut avoir un effet tantôt comique, tantôt satirique (ou ironique)²⁷, ou encore – et parfois simultanément – grave ou tragique en révélant le caractère profond d'un événement ponctuel (Souriau, 1990, p. 411). Toutes ces fonctions et d'autres encore sont présentes dans le texte platonicien.

La séparation entre le sens dans son contexte originel et le sens tel qu'appliqué au nouveau contexte est souvent difficile, voire impossible à maintenir. Il n'en demeure pas moins que la citation implique une reproduction délibérée de l'antérieur et de l'étranger reconnus en tant que tels. La citation pose donc la question du degré relatif d'appropriation ou, inversement, de désappropriation par rapport à cet antérieur et à cet étranger²⁸. Autrement dit, la citation constitue une rencontre, en l'occurrence entre Platon et son milieu : son milieu lointain – la poésie homérique – ou son milieu immédiat – la réception de celle-ci chez ses contemporains, à commencer par les sophistes. Mais si Homère est en effet pour Platon un interlocuteur, il est pour lui un interlocuteur contemporain. La distance par rapport à Homère, pour Platon, n'est pas tant une distance temporelle qu'une différence d'opinion : à l'instar des débats à l'agora, la pensée est pour lui une virtualité omniprésente. Les contemporains de Platon envisagent eux aussi Homère comme une présence diffuse.

27 Cf. Capra, 2005.

28 Cf. Neumann, 1980, p. 295 et 300.

Signalons enfin un problème que je ne pourrai guère traiter ici comme il le faudrait. La question de la citation implique deux contextes dialectiques bien distincts : le contexte oral, dans lequel Socrate ou son interlocuteur cite Homère, d'une part, et le contexte écrit dans lequel Platon fait appel à Homère, d'autre part. Quel est le rapport entre ces deux contextes ? En quoi l'intention de l'auteur citeur diffère-t-elle de celle de l'interlocuteur citeur ? On a un exemple de différence, relativement aisé à marquer, dans le cas de la citation dans le *Banquet*, l'ironie platonicienne y étant plus évidente que l'ironie socratique (voir 3.3)²⁹.

FONCTIONS : SURVOL DE LA RECHERCHE

Dans la recherche platonicienne moderne, une dizaine d'usages de la citation a été relevée. La plupart des classifications comportent deux à trois classes principales : (1) la citation comme ornement langagier ou illustration rhétorique ; (2) la citation comme composante argumentative, munie d'une visée allégorisante ou non ; (3) la citation comme composante critique ou approbative³⁰. Yamagata ajoute une quatrième classe à cette classification, (4) l'inspiration poétique, notamment dans le recours au mythe, dont il ne sera pas question ici, dans la mesure où il appartient à un dossier massif exigeant un traitement à part, en particulier celui des « voix inspirées ». Röttger (1960, p. 69-86) montre par ailleurs que (5) la citation peut contribuer à marquer la division du

29 La question des deux contextes s'applique aussi à Homère, et peut se formuler comme suit : quel est le sens de la différence entre Homère et ses personnages ? Qu'il y ait une différence entre l'auteur et ses personnages est assez évident, mais faut-il supposer pour autant qu'Homère a une vision unifiée et cohérente du monde au-delà des affirmations souvent contradictoires de ses personnages ? Que penser par exemple du passage de l'*Iliade* (xviii, 107) où Achille exprime le souhait soudain que périsse l'esprit de querelle, si meurtrier, issu de la quête de la gloire (« que l'esprit de querelle, chez les dieux comme chez les hommes, périsse [ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο] ») ? Ce cri du cœur recèle une réflexion, riche et fascinante, mais momentanée et, surtout, sans suite. Faut-il y lire en outre la voix de l'auteur, Homère, qui exprime sa critique de la guerre et de l'éthique héroïque (cf. Collobert, 2014, p. 64-65, et plus généralement Collobert, 2011, p. 207-212) ? En *République* III, s'agissant du mode narratif, Socrate estime au contraire qu'Homère est dans ses personnages et ne se distingue pas de ceux-ci. Il s'ensuit, selon ce point de vue, que les voix discordantes des personnages du poète impliquent que celui-ci se contredit et provoquent la confusion chez l'auditoire.

30 Langbein, 1911 ; Tarrant, 1951 ; Yamagata, 2012 ; Collobert, 2016. Heine (1880) divise son étude en deux grandes sections, les jugements défavorables sur les poètes (3-8) et les jugements qui leur sont favorables (8-14) ; de même Albrecht (1965).

texte (introduction, césure, conclusion, *etc.*). Certains font valoir (6) la dimension sociale, c'est-à-dire le milieu de celui qui cite et du public qu'il a en vue. Halliwell (2000, p. 99-100) précise (7) que la dimension sociale peut révéler les présupposés herméneutiques du citeur et surtout que le grand principe qui préside à l'insertion des citations de poètes dans les dialogues platoniciens est l'examen critique du *mythos* par le *logos*. On a souvent fait remarquer que (8) Platon ne semble guère s'intéresser, la plupart du temps du moins, au sens originel que le poète avait à l'esprit (ce qu'on peut appeler la décontextualisation), mais qu'il s'intéresse surtout ou exclusivement à nourrir la discussion en cours. Clay (2010) attire toutefois l'attention sur l'éventualité que (9) Platon ait à l'esprit le contexte du passage cité et qu'il cite délibérément ce passage de manière erronée afin d'illustrer un argument philosophique. L'analyse qui suit reprendra certains de ces constats, mais en précisant et en infléchissant le sens eu égard à la citation que j'appelle « dialectique³¹ ».

TROIS TYPES D'EMPLOI DIALECTIQUE

Je me pencherai essentiellement sur trois citations homériques, chacune illustrant une fonction dialectique : (1) comme point de départ à réfuter, (2) comme reprise et illustration d'une opinion à affirmer, (3) comme reprise et transformation d'une opinion à affirmer (portant, de surcroît, sur l'action dramatique elle-même, et recoupant l'allégorèse). Deux de ces citations ont la particularité d'être employées trois fois dans le corpus platonicien. Ces répétitions permettent la comparaison des usages selon le contexte. De manière plus générale, ces citations et leurs usages dialectiques éclairent le rapport dialectique de Platon à la tradition poétique. Voici la liste de passages platoniciens et des références homériques :

1. *République*, II, 364 d-e : *Iliade*, IX, 497-501

31 Sur la question plus générale de savoir si la manière platonicienne de citer obéit à une méthode, voir dans cet ouvrage le chapitre de Karine Tordo-Rombaut « Platon citeur par Platon philosophe (*République*, III, 392 c 6-398 b 9) ».

2. *République*, III, 390 d, *République*, IV, 441 b-c, *Phédon*, 94 d : *Odyssée*, XX, 17-20
3. *Banquet*, 174 d, *Second Alcibiade*, 140 a, *Protagoras*, 348d : *Iliade*, X, 224.

POINT DE DÉPART À RÉFUTER

La première citation est tirée de l'*Iliade*, chant IX (v. 497-501). Au livre I de la *République*, Socrate examine la parole des poètes, notamment parce que certains de ses interlocuteurs (Céphale et Polémarque) les estiment sages et véridiques. Au livre II, la dimension dialectique se raffine : Adimante, à l'instar de Glaucon, désire renforcer la conception traditionnelle, radicalisée entre-temps par Thrasymaque, en vue d'une réfutation pleinement satisfaisante. Le passage homérique présente les dieux comme susceptibles de se laisser fléchir par les offrandes des êtres humains. Il s'agit de la scène où Phénix demande à Achille de plier puisque même les dieux sont sensibles aux présents des hommes³². Voici d'abord le passage de l'*Iliade* :

- [497] στρεπτοι δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
 [498] τῶν περ καὶ μείζων ἀρετῆ τιμὴ τε βίη τε.
 [499] καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι
 [500] λοιβῆ τε κνίσῃ τε παρατροπῶσ' ἄνθρωποι
 [501] λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆῃ καὶ ἀμάρτη.

[Phénix] « Les dieux aussi se laissent retourner.

N'ont-ils pas beaucoup plus que toi mérite, gloire et force ?

Les hommes pourtant savent les fléchir en leur offrant

Parfums, libations, fumets choisis, humbles requêtes,

Quand ils viennent les supplier après avoir transgressé la loi et commis une faute » (*Iliade*, IX, 497-501 ; éd. Monro et Allen ; trad. Mugler, 1995, modifiée).

Le passage platonicien, comprenant quatre des cinq vers homériques, presque intacts, est le suivant :

[Adimante] « Les autres prennent Homère comme témoin (τὸν Ὅμηρον μαρτυροῦνται), de la subornation des dieux par les humains, parce que ce grand poète, lui aussi, a dit : »

- [497] λιστοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί
 [499] καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς ἀγαναῖσιν

32 Cette conception est rejetée dans les *Lois* (X, 906 e 1-2) et le *Second Alcibiade* (149 e).

[500] λοιβῆ τε κνίση τε παρατροπῶσ' ἄνθρωποι
 [501] λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆη καὶ ἀμάρτη

« Les dieux aussi se laissent retourner.

Les hommes pourtant savent les fléchir en leur offrant

Parfums, libations, fumets choisis, humbles requêtes,

Quand ils viennent les supplier après avoir transgressé la loi et commis une faute » (*République*, II, 364 d 3-e 2 ; éd. Burnet ; trad. Paquet, 1993, et Mugler, 1995, modifiées).

Quelques remarques d'ordre formel d'abord. La reproduction du texte homérique (selon nos manuscrits) est très fidèle, sauf pour la substitution d'un terme par un synonyme et l'omission d'un vers. Premièrement donc, le terme λιστοί (« susceptibles de fléchir ») remplace στρεπτοί (« flexibles »), qui est dans nos manuscrits. Puisque le terme cité, λιστοί, n'apparaît nulle part ailleurs (il s'agit d'un *hapax legomenon*), il est presque assurément dans le texte homérique que lit Platon³³. Deuxièmement, Platon omet, sans doute volontairement, un vers (498), qui n'est en quelque sorte qu'une parenthèse dans le texte homérique et dont le lecteur ancien de Platon peut se passer tant l'idée qu'elle exprime est un truisme dans la mentalité grecque. Or ce vers omis résume bien, pour nous, la conception homérique de la vertu ou de l'excellence (ἀρετή). Phénix s'adressant à Achille affirme : « N'ont-ils pas [les dieux] plus que toi mérite, gloire et force (τῶν περ καὶ μείζων ἀρετῆ τιμῆ τε βίη τε) ? ». Telles sont les principales caractéristiques du héros homérique, caractéristiques qu'il possède toutefois à un degré bien moindre que les dieux, et c'est pourquoi, les dieux servant de modèle, Achille doit comme eux se montrer conciliant³⁴.

La morale exprimée dans ce passage est la morale dominante en Grèce antique. C'est en réaction à cette conception traditionnelle que Platon pose à nouveau la question de l'excellence, c'est-à-dire de la vie la meilleure. Du point de vue platonicien, ce passage affirme que les dieux se laissent corrompre par les offrandes des hommes injustes. De manière plus générale, la conception homérique implique une tension entre l'excellence individuelle, d'une part, et la justice et le bonheur (*eudaimonia*), de l'autre. Cette tension entre l'intérêt personnel et celui d'autrui (ou la morale) devient chez certains sophistes opposition ou incompatibilité. L'idée d'un

33 Cf. Adam, 1902, *ad loc.* et Labarbe, [1949] 1987, p. 151.

34 Cf. Labarbe, [1949] 1987, p. 150.

conflit entre intérêt personnel et moralité, selon Platon, repose sur une conception de la vie bonne associée aux signes extérieurs du succès : la force, la richesse, le prestige, le pouvoir politique. C'est pourquoi, selon Platon, le héros homérique ressemble à l'homme injuste de Thrasymaque, trop fort pour être dominé ou trop malin pour se faire attraper. La critique platonicienne n'est pas sans fondement. Il est vrai que l'éthique homérique est une éthique collective, qui définit le comportement de l'ensemble des membres de la communauté³⁵, et il est vrai que cette éthique inclut la coopération. En revanche, l'excellence du héros est inséparable de la reconnaissance qu'il peut recevoir des autres, c'est-à-dire de l'honneur (τιμή). Même si le héros doit dans une certaine mesure adapter ses fins et intérêts aux attentes et exigences de ceux qui peuvent l'honorer ou le déshonorer, son éthique reste foncièrement compétitive, toujours en conflit potentiel avec le respect dû à autrui. La vision homérique, comme celle de Thrasymaque, se réclame du « sens commun » et de « l'expérience », c'est-à-dire de ce que le grand nombre tient pour tels. Thrasymaque, en 348 d, qualifie d'ailleurs la justice d'ingénuité (εὐηθεια). Contraint qu'il est à combattre « l'expérience » communément conçue, Platon donne l'impression de disqualifier totalement le sens commun et la tradition comme source d'opinions raisonnables³⁶. Cette impression est trompeuse comme je tenterai de le montrer par la suite.

En somme, Platon cite un passage homérique, à peine modifié, comme procédé dialectique consistant à renforcer, à louer d'abord, le point de vue adverse, afin de le réfuter plus efficacement ensuite. Le passage concerne l'idéal humain tel qu'incarné dans le comportement des dieux et il exprime le contraire de la position socratique, selon laquelle il n'y a pas conflit, mais au contraire harmonie, entre intérêt personnel et moralité.

REPRISE ET ILLUSTRATION D'UNE OPINION À AFFIRMER

La seconde citation homérique est tirée de l'*Odyssée*, chant XX (17-20). De retour à Ithaque, sous les traits d'un mendiant, Ulysse est maltraité par ses servantes et doit retenir sa colère. Socrate cite ce passage à trois reprises : deux fois dans la *République*, une fois dans le *Phédon*. En voici d'abord le passage long tel qu'il apparaît dans l'*Odyssée* :

35 Cf. Collobert, 2011, p. 16-17 et p. 154.

36 Cf. Irwin, 1988, p. 7, 11-12.

- [17] στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
 [18] 'τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης,
 [19] ἦματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύκλωψ
 [20] ἰφθίμους ἐτάρους'

« mais, frappant sa poitrine, il gourmanda son cœur en disant : “Patience, mon cœur ! tu as souffert pire tourment, le jour où le Cyclope, en fureur, a dévoré tes braves compagnons !” » (*Odyssée*, xx, 17-20, éd. Monro et Allen ; trad. Mugler, 1995, modifiée).

Socrate cite ce passage, dans le livre III de la *République* (390 d 1-5), comme illustrant un modèle de maîtrise de soi (σωφροσύνη)³⁷. Le passage platonicien cite deux des vers homériques, sans modification :

[Socrate] En revanche, dis-je, si jamais des exhortations à tenir bon face à toutes choses sont lancées et mises en pratique par des guerriers renommés, il faut les regarder et les écouter, comme dans ce passage (οἷον καὶ τὸ) :

- [17] στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
 [18] τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

« mais, frappant sa poitrine, il gourmanda son cœur en disant : *Patience, mon cœur ! tu as souffert pire tourment* » (*République*, III, 390 d 1-5 ; éd. Burnet ; trad. Pachet, 1993, et Mugler, 1995, modifiées).

Un peu plus loin, au livre IV (441 b 3-c 2), Socrate cite le vers 17 dans un contexte assez différent, s'agissant alors de la division tripartite de l'âme :

[Socrate] Et chez les bêtes aussi on peut voir que les choses sont bien comme tu les décris. Et en plus de cela, le passage que nous avons cité quelque part plus haut, le vers d'Homère, en témoignera, qui dit (τὸ τοῦ Ὀμήρου μαρτυρήσει, τὸ) : πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὁ ἄνω που [ἐκεῖ] εἴπομεν, στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

« mais, frappant sa poitrine, il gourmanda son cœur en lui parlant » (*République*, IV, 441 b 3-c 2 ; éd. Burnet ; trad. Pachet, 1993, et Mugler, 1995, modifiées).

Socrate cite donc Homère comme témoin (μαρτυρήσει, 441 b 6) pour appuyer la distinction entre l'élément rationnel et l'élément non rationnel, entre la raison et la passion, ou ce qu'il appelle le λογιστικόν et le θυμοειδές. Selon Socrate, Homère établit lui-même cette distinction avec clarté (σαφῶς, 441 b 8). On a affaire ici à une appropriation

37 Cf. *Iliade*, ix, 255-256.

fondée sur une interprétation dans la mesure où le « cœur » (κραδίη) est conçu comme l'équivalent platonicien de l'élément non raisonnable chez Homère. Catherine Collobert y voit pour sa part un cas d'allégorèse (Collobert, 2016, p. 74). Il est vrai que les deux éléments sont envisagés, dans le texte platonicien, comme opposés, à l'instar de l'opposition entre l'âme et le corps, alors qu'il ne peut guère être question chez Homère d'une opposition de ce genre, la vie mentale et la vie corporelle étant inséparables (Collobert, 2011, p. 109, n. 3). En revanche, chez Platon, il n'y a opposition que si la passion ne se règle pas sur la raison et il y a au contraire harmonie si la raison dirige. Au moyen de cette citation Socrate – et Platon avec lui, semble-t-il – signale que sa conception du rapport entre raison et « cœur » (κραδίη) peut revendiquer une filiation avec la tradition poétique³⁸. La stratégie est ainsi inverse de celle de la première citation. Dans ce cas-ci, la stratégie consiste à associer sa position philosophique à une intuition, peut-être vague et peu développée, mais néanmoins fondamentale, dont Homère est le dépositaire.

Un signe que la différence entre division tripartite et division bipartite est ici d'importance secondaire, c'est que le troisième emploi de ce passage homérique, dans le *Phédon* (94 d), a pour contexte la bipartition de l'âme, envisagée comme entièrement rationnelle, et du corps. Dans ce passage, Socrate cherche à réfuter la thèse matérialiste et à illustrer la position contraire (94 c 9-d 5) :

[Socrate] καὶ Ὅμηρος ἐν Ὀδυσσεΐα πεποίηκεν, οὗ λέγει τὸν Ὀδυσσεύα·

[17] στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

[18] τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

« Homère, dans l'*Odyssée*, a représenté la chose ainsi, quand il fait dire à Ulysse : “mais, frappant sa poitrine, il gourmanda son cœur en disant : *Patience, mon cœur ! tu as souffert pire tourment*” » (*Phédon*, 94 d 6-e 1 ; éd. Burnet ; trad. Dixsaut et Mugler 1995, modifiées).

Tandis qu'ici, dans le *Phédon*, la citation (des vers 17 et 18) illustre le conflit entre l'âme et le corps, dans la *République*, il s'agissait du conflit entre les parties de l'âme. La citation homérique n'est associée à aucun nouvel argument. Elle ne sert qu'à illustrer, en invoquant l'autorité

38 Romilly (1984, p. 198-200) a ainsi montré que l'antécédent chez Homère, ainsi que chez les Tragiques, donne une certaine plausibilité au *thumos* dans la division tripartite de l'âme.

d'Homère, une thèse défendue plus tôt, indépendamment de cette autorité. La citation pourrait donc remplir une fonction exclusivement rhétorique, nullement dialectique³⁹. Cette illustration est, selon moi, néanmoins révélatrice pour au moins deux raisons. Premièrement, Socrate reconnaît que la passion n'est pas un élément entièrement irrationnel, qu'elle contient un élément raisonnable, susceptible d'écouter la raison⁴⁰. Deuxièmement, Socrate, et avec lui Platon semble-t-il, reprend délibérément un héritage de la pensée grecque traditionnelle en interprétant le dialogue d'Ulysse avec lui-même comme la victoire de la raison sur la passion. Pour Platon, il ne s'agit pas simplement d'un élément de la mentalité grecque, mais d'une vérité sur la nature humaine, dont il trouve l'expression chez Homère⁴¹. Cette vérité est aussi celle de l'expérience d'un dialogue intérieur⁴². Cette dernière remarque nous conduit à la troisième citation.

REPRISE ET TRANSFORMATION D'UNE OPINION À AFFIRMER

La troisième citation est tirée de l'*Iliade*, chant X (224). Diomède demande à Nestor que quelqu'un l'accompagne pour aller en reconnaissance dans le camp ennemi :

[Diomède] ἀλλ' εἴ τις μοι ἀνήρ ἄμ' ἔπιτο καὶ ἄλλος
 μᾶλλον θαλπωρὴ καὶ θαρσαλεώτερον ἔσται.
 [224] σὺν τε δὴ ἔρχομένω, καὶ τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν
 ὅπως κέρδος ἔη· μούνος δ' εἴ περ τε νοήσῃ
 ἀλλὰ τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις

« Mais j'aimerais qu'un autre m'accompagne :
 J'en aurais plus de réconfort et plus grande assurance.
 Quand on chemine à deux, l'un voit avant l'autre
 Où est le bon parti. Sans doute, on le voit seul aussi,
 Mais la vue est moins bonne et l'esprit demeure un peu court »
 (*Iliade*, x, 222-226 ; éd. Monro & Allen ; trad. Mugler, 1995, modifiée).

Ce passage homérique est lui aussi cité trois fois dans le corpus : dans le *Banquet* (174 d), dans le *Second Alcibiade* (140 a), de nos jours généralement jugé apocryphe, et dans le *Protagoras* (348 d). Dans le

39 Cf. Rowe, 1993, p. 227.

40 De même chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 b 31.

41 Cf. Dirlmeier, 1960, p. 343-344.

42 Cf. Collobert, 2011, p. 109.

Banquet, le vers 224 est quelque peu écourté et modifié ; dans le *Second Alcibiade* il est cité à moitié (le premier hémistiche) et modifié ; dans le *Protagoras* il est reproduit sans modification aucune. Voici le vers 224 suivi de ses variations platoniciennes :

- *Iliade*, x, 224 : σύν τε δὴ ἐρχομένω, καί τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν
- *Banquet*, 174 d 2 : Σύν τε δὴ, ἔφη, ἐρχομένω πρὸ ὁδοῦ
- *Second Alcibiade*, 140 a 1-2 : σύν τε δύο σκεπτομένω
- *Protagoras*, 348 d 1 : σύν τε δὴ ἐρχομένω, καί τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν

De manière générale, la transformation consiste à passer de la coopération entre guerriers d'un même camp à la coopération dialectique. Dans le *Banquet* (174 d), d'abord, il s'agit d'une décision à prendre en commun. Socrate a été invité au banquet d'Agathon, qui vient de remporter le prix de la meilleure tragédie. Socrate demande à Aristodème de l'accompagner ; celui-ci, hésitant à y aller sans invitation, propose qu'ils décident ensemble de ce qu'ils devront dire à Agathon une fois arrivés. C'est donc Aristodème, cette fois, qui cite Homère :

[Aristodème] Si tu m'y amènes, c'est donc à toi de voir quelle excuse trouver, car moi je ne vais pas avouer que je suis venu sans invitation ; je dirai plutôt que c'est par toi que j'ai été invité. « *Quand on chemine à deux*, dit-il, *l'un devance l'autre* (Σύν τε δὴ, ἔφη, ἐρχομένω πρὸ ὁδοῦ) ». Nous délibérerons sur ce que nous allons dire (*Banquet*, 174 c 8-d 3 ; éd. Burnet ; trad. Brisson, 2008 et Mugler, 1995, modifiées).

L'ennui pour Aristodème c'est que, chemin faisant, Socrate s'arrêtera pour méditer et recommandera à Aristodème de continuer à avancer, si bien que le pauvre Aristodème arrivera chez Agathon tout seul et sans invitation. L'emploi platonicien relève donc de la parodie, puisqu'il n'y aura eu finalement ni délibération ni décisions communes. Et qui plus est, la citation est à sa manière véridique, car Aristodème devancera Socrate et arrivera le premier. Socrate oublie en quelque sorte l'entente conclue avec son compagnon, et l'effet comique est assuré par la dramaturgie platonicienne.

La citation du vers 224 dans le *Second Alcibiade* (140 a) présente l'avantage de marquer une liaison avec les dialogues authentiques. Cette fois, le contexte est plus sérieux, non sans ironie certes. Assez tôt dans l'entretien, le jeune Alcibiade avoue son embarras (ἄπορῶ) à répondre

à une question que lui pose Socrate. Celui-ci, pour l'encourager à persévérer dans la discussion (140 a 1-2), lui dit ceci :

[Socrate] Mais si tu me prêtes ton attention, peut-être que, « en cherchant à deux », nous allons trouver (ἀλλ' ἐὰν ἔμοιγε προσέχης τὸν νοῦν, σὺν τε δύο σκεπτομένω τυχὸν εὐρήσομεν) (*Second Alcibiade*, 140 a 1-2 ; éd. Burnet ; trad. Brisson, 2008).

Le verbe ἐρχομένω (« cheminer ») est ici remplacé par σκεπτομένω (« chercher »). Cette substitution contribue directement à la fonction dialectique de la citation, dialectique ici au sens où elle vise à favoriser la continuité de l'échange et ainsi de l'action dramatique.

Passons au *Protagoras* (348 d), sur lequel je m'attarderai davantage. L'emploi de la citation s'inscrit dans un cadre plus large et plus complexe, et comporte un sens plus profond, quoique là encore il ne soit pas dénué d'ironie. Après avoir participé à une discussion sur un poème de Simonide, et après avoir exposé sa propre interprétation du poème, Socrate critique très sévèrement la pratique de l'exégèse poétique (337 a-348 a). Il compare les discussions sur la poésie aux banquets rassemblant des gens peu cultivés qui, incapables de s'entretenir les uns avec les autres en ayant recours à leur propre voix (347 c 5-6), font appel à des voix étrangères (347 d 1), celles des flûtes et autres accompagnements. Socrate oppose ce type d'entretien, qui correspond à la méthode déclarée de Protagoras (338 e 7-339 a 1), à l'échange dialectique, dans lequel les interlocuteurs parlent de leur propre voix (347 d 6), se questionnent mutuellement et se rendent compte les uns aux autres, en des propos qu'ils ne tirent que d'eux-mêmes (348 a 1-2)⁴³. Socrate invite donc Protagoras à suivre cette méthode, à délaissier les poètes – puisqu'on ne peut savoir exactement ce que ces absents ont voulu dire (348 e 3-4) – et à mettre à l'épreuve la vérité de leurs propres discours. Cherchant ainsi à convaincre Protagoras de reprendre la discussion à deux, Socrate formule en citant Homère le principe de l'échange dialectique :

[Socrate] « Je suis tout à fait de l'avis d'Homère quand il dit (ἡγοῦμαι γὰρ πάνυ λέγειν τι τὸν Ὅμηρον τὸ) : “*Quand on chemine à deux, l'un voit avant l'autre* (σὺν τε δύο ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν)” » (*Protagoras*, 348 d 4-5 ; éd. Burnet ; trad. Croiset, 1955, et Mugler, 1995, modifiées).

43 Le terme voix, φωνή, n'apparaît pas moins de cinq fois dans cette seule page : 347 c 6 (μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς) ; 347 d 1-3 (ἄλλοτριαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοισι σύνεισιν) ; 347 d 6 (διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς) ; 347 e 3 (οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς).

Pourquoi Socrate associe-t-il ici la méthode dialectique à l'autorité d'Homère ? Deux explications s'offrent d'emblée. Premièrement, ce vers homérique est devenu un proverbe et sert d'ornement élégant au propos de Socrate. Deuxièmement, il y a là parodie à destination de Protagoras et de son goût déclaré pour l'étude de la poésie épique. Ces deux explications m'apparaissent valables et complémentaires. Je crois toutefois que l'ironie de Socrate (et celle de Platon) va plus loin et comporte un sens plus profond. D'abord, il peut paraître curieux que Socrate, après avoir insisté sur l'exigence de parler de sa « propre voix » ait recouru à une source externe, la voix et l'autorité d'Homère, pour exprimer le principe dialogique. Autrement dit, cet emploi de la citation homérique soulève la question de l'opposition relative entre « la voix des autres », en l'occurrence celles des poètes, et l'exigence philosophique de s'en remettre à « sa propre voix ». En fait, l'exigence de s'en remettre à sa propre voix n'exclut pas le rapport à la voix des autres. L'échange dialectique suppose même, au contraire, la capacité de s'entretenir avec la voix des autres (ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι, 347 c 6). Car il s'agit justement de questionner et de répondre par soi-même certes, mais en rapport à la voix d'autrui. Il est même impossible d'avoir et de développer sa propre voix sans celle d'autrui qui lui répond et la questionne⁴⁴. En cela même réside le principe, épistémologique et moral, du dialogue.

44 Un bel exemple moderne est celui de Kant citateur d'Horace. La définition que donne Kant des Lumières, au début de son texte « Qu'est-ce que les Lumières ? », comprend une citation du poète latin, dont le philosophe allemand fait la devise même des Lumières : *sapere aude* (Épîtres, II, 1, 2 40-44). « Les lumières, écrit Kant, se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (*sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*). Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières. » (*Werke*, t. VIII, 35 ; trad. Wismann). Là aussi, il peut sembler curieux que Kant exprime la volonté de se libérer de toute tutelle, de « se servir de son entendement sans être dirigé par un autre » au moyen d'une source externe, d'une autorité du passé et, à plus forte raison, d'un poète. Dans le paragraphe suivant, Kant précise que les « préceptes et formules (*Satzungen und Formeln*) [...] sont les entraves qui perpétuent la minorité » (36). En citant cette maxime, bien frappée et facile à retenir, Kant suit pourtant une pratique courante depuis l'Antiquité (cf. Quintillien, *Institution oratoire*, V, 11, 39). Il est néanmoins piquant de noter deux différences importantes entre le contexte original et le contexte kantien : Horace, dans son poème, tente de persuader un jeune étudiant de rhétorique, Lollius Maximus, de rechercher la sagesse pratique, plus exactement la modération dans les désirs et les richesses, alors

La question du rapport entre la voix propre et celle des autres se pose aussi dans le cas de la citation comme procédé dialectique. La citation est un genre particulier de voix, caractérisée non seulement par son origine externe, distincte du locuteur, mais aussi par l'absence du vis-à-vis et l'autorité de la source. Y a-t-il incompatibilité entre l'exigence de s'en remettre à sa propre voix et le recours à l'autorité des poètes ? Sans doute, si et seulement si l'opinion du poète en question ne fait pas l'objet d'un examen dialectique. Cet enjeu n'est pas sans rapport avec la critique de l'écriture dans le *Phèdre* (cf. 275 c-e), qui est d'ailleurs évoquée dans le *Protagoras*⁴⁵. Certes, Socrate n'a pas pu interroger Homère, mais il s'est assurément questionné sur le sens de cette voix et l'a fait sienne. Il y a donc là appropriation d'un des sens possibles de la voix d'Homère. Le sens que choisit Socrate est celui qu'il estime le plus profond : celui de rechercher la vérité à deux et de développer sa propre voix en répondant à celle de l'autre. La citation est ici dialectique en ce double sens qu'elle contribue à la discussion, en défendant le principe dialogique, ainsi qu'à l'action dramatique, en favorisant la suite de l'entretien.

CONCLUSION

En somme, il a été question de trois citations homériques et de trois usages platoniciens, et des variations notables de ceux-ci selon le contexte. J'ai qualifié ces trois usages de dialectiques. On pourrait objecter que cette appellation est abusive en faisant valoir qu'elle suppose un respect de l'altérité du point de vue de l'autre⁴⁶, alors que Platon, et d'abord son Socrate, manipule les citations à sa guise en les détachant de leur contexte initial, en vue de leur réfutation ou de leur approbation⁴⁷. Cependant,

que Kant a en vue avant tout une exigence intellectuelle ; Horace propose que le jeune se dévoue à Homère (!) comme source de réflexion morale estimée plus instructive que tous les philosophes (sont cités Chrysippe, chef de l'école stoïcienne, et Crantor, philosophe académicien). Il s'agit donc là d'une libre appropriation d'une « formule » ancienne en vue d'une fin nouvelle. S'approprier la « voix » d'autrui, plutôt que d'en dépendre, c'est là aussi faire « usage de sa raison ». Cf. Hamilton, 2014, p. 302-303.

45 Il est fait allusion à la critique de l'écriture dans le *Protagoras* (329 a), y compris dans le passage évoqué plus haut : « on ne peut, dit Socrate, interroger les poètes sur ce qu'ils disent » (347 e 3-4), puisque le poème écrit, en l'absence de son auteur, ne peut répondre aux questions.

46 Cf. Bouvier, 2004, p. 48-49.

47 C'est pourquoi il cite le même vers tantôt avec approbation, tantôt avec désapprobation, selon le contexte dramaturgique (cf. Collobert, 2016, p. 48). Un exemple frappant et

la décontextualisation n'est pas la seule fonction de la citation. Dans le cas des deux premières citations homériques analysées plus haut, le contexte de départ est largement respecté. Quant à la troisième, il est certes transformé, mais il y subsiste quelque chose comme une expérience et une intuition originaire, dont la tradition notamment homérique est l'expression. Cette expérience, cette intuition fait l'objet d'une appropriation philosophique, et cette appropriation, comme d'autres du même ordre chez Platon, suppose une interprétation, non de l'intention de l'auteur il est vrai, mais du sens profond ou du noyau dur. En somme, il apparaît que Platon le grand critique d'Homère entretient un rapport dialectique avec lui, et que le philosophe athénien reconnaît à sa manière qu'il est allé à l'école d'Homère. Il est d'ailleurs frappant de noter comment l'expression « apprendre d'Homère » (παρ' Ὀμήρου) exprime selon le contexte une critique, souvent teintée d'ironie, ou la reconnaissance, ou les deux à la fois. Par exemple, la conception de la justice comme le fait d'aider les amis et de nuire aux ennemis, caractérisée par Socrate comme une forme de vol vis-à-vis des ennemis, est une leçon que Polémarque a sans doute apprise d'Homère⁴⁸. Platon reprend en cela la formulation péjorative de Xénophane⁴⁹. En revanche, dans nombre d'autres passages, la même formulation prend un sens laudatif⁵⁰. C'est en cela que le rapport de Platon à Homère n'est pas purement antagoniste mais dialectique, puisqu'il comprend l'expression indirecte d'une reconnaissance, d'une dette envers celui qui reste néanmoins son rival.

François RENAUD
Université de Moncton

éloquent de cet usage très libre, aux sens opposés, est l'emploi, dans la *République*, du passage homérique relatant la rencontre d'Achille et d'Ulysse dans le royaume des morts (*Odyssee*, XI, 489-491). Achille lui dit : « je préférerais être un assistant aux labours, au service d'un autre homme [...] que de commander à tous les morts qui ont péri ». Ce passage est cité au livre II (386 c) avec désapprobation comme un portrait terrifiant et inadmissible de la vie après la mort, puis au livre VII (516 d), avec approbation comme le portrait du philosophe enfin sorti de la caverne !

48 *République*, I, 334 a 11 : παρ' Ὀμήρου μεμαθηκέναι.

49 21 B 10 DK.

50 *République*, III, 404 b : καὶ παρ' Ὀμήρου, « auprès d'Homère » ; *Lois*, III, 681 e ; IV, 706d : ἦν δὲ που τοῦτο γε καὶ παρ' Ὀμήρου λαβεῖν, « Homère aussi pourrait enseigner cela ».

KAÏNON – ANTHROPOLOGIE DE LA PENSÉE ANCIENNE
sous la direction de Marie-Laurence Desclos et Cecilia D'Ercole

17

Série *Symposia*

7

Platon citateur