

LE FER À FRISER DE PLATON

Par Bernard SUZANNE

Ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦς διαλόγους
κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον
ἀναπλεκὼν οὐ διέλειπεν ὀγδοήκοντα γεγονῶς ἔτη

Denys d'Halicarnasse, *La composition stylistique*, 25, 32

Dans son ouvrage intitulé *La composition stylistique*, Denys d'Halicarnasse écrit que « Platon, ayant atteint l'âge de quatre-vingt ans, ne cessait pas de peigner et de friser ses dialogues et de les tresser de toutes les manières possibles » (*La composition stylistique*, 25, 32). Je voudrais montrer ici à travers un exemple pris dans le *Protagoras* comment en effet Platon pouvait ciseler des phrases et mettre la forme littéraire et la polysémie des mots au service de la pensée et quels problèmes insolubles une telle maîtrise du style et du langage pose au traducteur des dialogues. Le passage retenu, *Protagoras*, 347b8-348a9, qui constitue à première vue une simple transition dans le dialogue, nous permettra de voir aussi qu'avec Platon, il faut toujours se méfier des apparences, et que derrière une comparaison amusante mettant en jeu les beuveries de gens sans éducation peuvent se cacher des réflexions profondes sur ce qu'on a l'habitude d'appeler la *dialectique* platonicienne.

L'extrait que je me propose d'examiner vient dans le dialogue après que Socrate ait débité un long monologue (342a6-347a5) dans lequel il commente un poème de Simonide en lui faisant dire à peu près le contraire de son sens obvie et avant qu'il reprenne avec Protagoras une discussion plus sérieuse qui durera jusqu'à la fin du dialogue. Commençons par en lire diverses traductions en français pour essayer de nous mettre dans la situation du lecteur français qui ne connaît pas le grec et n'a accès à Platon qu'à travers des traductions, et de nous faire une idée de ce qui se joue dans ce texte à partir de ces traductions avant de nous intéresser au texte grec original.

La traduction de ce texte donnée par Alfred Croiset dans la collection Budé, sous l'intertitre « Intermède : préparation d'une reprise de la discussion dialectique », est la suivante :

Je répondis : « Que Protagoras choisisse librement celui des deux rôles qui lui plaît le mieux : je m'en remets à lui ; mais, s'il le veut bien, nous laisserons de côté les odes et les poèmes. J'aimerais, Protagoras, reprendre la question sur laquelle je t'ai tout d'abord interrogé, et essayer de mener notre enquête à bonne fin de concert avec toi. Car, pour ce qui est des conversations sur la poésie, elles me rappellent tout à fait les banquets des gens sans esprit et sans culture. Ces hommes grossiers, ne pouvant trouver en eux-mêmes, faute d'éducation, la matière d'un entretien, quand ils boivent ensemble, incapables d'associer leurs voix ou leurs discours, font monter le prix des joueuses de flûte, parce qu'ils achètent fort cher une voix qui n'est pas à eux, la voix des flûtes, et qu'ils se procurent ainsi le moyen de passer le temps en société. Quand des gens cultivés, au contraire, se réunissent pour boire, on ne voit auprès d'eux ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes ; ils suffisent par eux-mêmes à l'entretien sans avoir besoin d'ajouter à leur propre voix le secours emprunté de tout ce caquet dénué de sens, et, même en buvant largement, ils savent parler et écouter tour à tour avec décence et dignité. Ainsi, les réunions dont je parle, quand elles rassemblent des hommes pourvus des qualités que la plupart d'entre nous s'attribuent, n'ont aucun besoin de voix étrangères ni de ces poètes qu'on ne peut interroger sur ce qu'ils ont voulu dire et auxquels, lorsqu'on les invoque à propos d'une question que les raisonnements n'ont pu résoudre, les uns font dire une chose et les autres une autre. Mais les honnêtes gens évitent ce genre de réunions ; ils s'entretiennent entre eux par leurs propres ressources, se demandant et se ren-

dant compte les uns aux autres de ce qu'ils valent, en des propos qu'ils ne tirent que d'eux-mêmes. Voilà, selon moi, l'exemple que nous devons suivre, toi et moi : laissons de côté les poètes et causons entre nous, par nos seuls moyens, en essayant de mettre à l'épreuve la vérité de nos discours et nos propres forces. Au reste, si tu veux continuer à m'interroger, je suis prêt à soumettre mes réponses à ton examen, comme aussi à examiner les tiennes, si tu le préfères, de telle sorte que nous puissions conduire à son terme la recherche que nous avons entamée, puis interrompue. »

La traduction de Léon Robin pour l'édition de la Pléiade en deux volumes des dialogues de Platon (le *Protagoras* est dans le volume 1), qui fait de ce texte le début d'une deuxième partie du dialogue et lui donne pour intertitre « Introduction : critique du commentaire des poètes », est la suivante :

« Quant à moi, dis-je alors, je m'en remets à Protagoras pour choisir ce qui lui plaira le mieux. Cependant, s'il veut bien, renonçons à parler sur des chansons et des poèmes, et, revenant à ce qui était l'objet de la question que j'ai, Protagoras, commencé par te poser, j'aurais plaisir à en venir à bout en examinant la chose avec toi. À mon avis en effet, ces entretiens sur la poésie sont tout ce qu'il y a de plus semblable aux réunions de buveurs, quand elles se composent de petites gens et des habitués de la place publique. Effectivement, faute d'être capables, en raison de leur manque de culture, de tirer d'eux-mêmes, pendant qu'ils boivent, un sujet commun de conversation, pas davantage de trouver des sujets de discours sur lesquels ils feraient entendre leur voix à eux, ils font qu'on paie plus cher les joueuses de flûte, et, louant ainsi à grands frais une voix qui n'est pas la leur, celle des flûtes, c'est par le moyen de cette voix qu'ils conversent entre eux ! Au contraire, dans le cas où la réunion des buveurs est de gens distingués et qui ont de la culture, on ne saurait voir alors ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni joueuses de lyre, mais des hommes qui, pour converser, se suffisent à eux-mêmes sans ces niaiseries et ces amusements, usant de leur voix à eux, chacun à son tour parlant et écoutant, suivant un ordre bien réglé, même quand ils ont bu du vin en grande abondance. Or, c'est ainsi encore que les réunions du genre de celle-ci, quand elles engagent des hommes du genre précisément de ceux que prétendent être la plupart d'entre nous, n'ont nullement besoin d'une voix étrangère, pas davantage de poètes à qui l'on n'est pas à même de demander ce qu'ils veulent dire, dont le plus souvent on invoque l'autorité dans l'argumentation, ceux-ci affirmant que telle est la pensée du poète, ceux-là, qu'elle est autre, discutant sur des choses qu'ils sont impuissants à prouver ! Eh bien ! à cette façon de converser, ils disent le bonsoir les gens dont je parlais : ce sont eux qui conversent avec eux-mêmes et par le moyen d'eux-mêmes usant d'un langage qui est leur langage à eux, pour mettre les autres à l'épreuve et, réciproquement, pour s'y soumettre eux-mêmes. Ceux qui se comportent ainsi, nous devons, à mon avis, les imiter, toi et moi ; et, mettant les poètes au rancart, tenir l'un avec l'autre, et par nos propres moyens, des propos qui soient les nôtres, mettant à l'épreuve la vérité aussi bien que nous-mêmes. Si tu souhaites interroger encore, je ne demande pas mieux que de me prêter à te répondre ; de ton côté, prête-toi à mes questions si tu le préfères : le problème, dont, à mi-route, nous avons interrompu l'analyse, il faut en venir à bout ! »

Dans la première édition du *Protagoras* chez Garnier, disponible dans la collection de poche GF Flammarion sous le numéro 146 (*Protagoras et autres dialogues*), Émile Chambry donne de notre texte la traduction suivante, sans ajouter d'intertitres :

« Pour moi, dis-je, je m'en remets à Protagoras ; qu'il prenne le rôle qui lui plaira davantage ; mais, s'il m'en croit, nous laisserons là les poèmes et les vers, et nous reprendrons le sujet sur lequel je t'ai questionné d'abord, Protagoras : j'aurais plaisir à mener cette recherche à bonne fin, en l'approfondissant avec toi. À mon avis, ces conversations sur la poésie ressemblent fort aux banquets des gens médiocres et communs. Incapables, à cause de leur ignorance, de faire les frais de la conversation d'un banquet avec leur propre voix et leurs propres discours, ils font renchérir les joueuses de flûte en louant bien cher une voix étrangère, la voix des flûtes, et c'est par la voix des flûtes qu'ils conversent ensemble ; mais dans les

banquets de gens distingués et cultivés, on ne voit ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni joueuses de luth ; les convives, ayant assez de ressources en eux-mêmes pour s'entretenir ensemble sans ces bagatelles et ces amusements avec leur propre voix, parlent et écoutent tour à tour dans un ordre réglé, lors même qu'ils ont pris beaucoup de vin. Pareillement les assemblées comme celles-ci, quand elles sont formées de gens tels que la plupart d'entre nous se piquent d'être, n'ont besoin ni de voix étrangères, ni de poètes qu'il est impossible de questionner sur ce qu'ils ont voulu dire et auxquels la plupart des interlocuteurs prêtent, en les citant, les uns, telle pensée, les autres telle autre, sans pouvoir emporter la conviction sur le point discuté ; mais les habiles gens renoncent à ces conversations et s'entretiennent eux-mêmes les uns avec les autres avec leurs propres moyens, prenant et donnant mutuellement la mesure de leur sagesse dans leurs propres discours. Voilà, selon moi, les gens que toi et moi, nous devons imiter de préférence ; laissons donc les poètes et entretenons-nous ensemble avec nos propres moyens, mettant à l'épreuve la vérité et nous-mêmes. Si tu veux continuer à interroger, je suis à ta disposition pour donner la réplique ; sinon, mets-toi à la mienne pour mener à bonne fin la discussion que nous ayons laissée interrompue. »

Pour la nouvelle édition des dialogues chez GF Flammarion, c'est Frédérique Ildefonse qui a traduit le *Protagoras* (GF761), et elle donne de l'extrait qui nous intéresse la traduction suivante, là encore sans intertitres, mais en décrivant dans le plan du dialogue qu'elle propose pp. 63-64 la section 347b-348c dont la plus grande partie est constituée par notre texte dans les termes suivants : « *après une critique de la pratique de l'exégèse poétique, au profit de l'entretien dialogué, Socrate reprend l'enquête sur la vertu* » :

Je dis alors : « Je m'en remets à Protagoras, qu'il choisisse ce qu'il préfère ; mais, s'il le veut bien, laissons de côté les vers et les poèmes. Protagoras, j'aimerais bien reprendre le sujet sur lequel je t'ai d'abord interrogé, et en mener avec toi l'examen à son terme. En effet, les discussions sur la poésie me paraissent tout à fait semblables à des banquets entre hommes médiocres et grossiers : quand ils boivent ensemble, ils sont incapables, faute d'éducation, de trouver en eux-mêmes, par leur propre voix, leurs propres discours, de quoi s'entretenir les uns avec les autres, ils font grimper les prix des joueuses de flûte, puisqu'ils achètent très cher une voix étrangère, celle des flûtes, et ne s'entretiennent entre eux que par la médiation de cette voix ; lorsqu'en revanche les convives sont des hommes de bien et des gens bien éduqués, on ne verra ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes : ils sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces amusements stupides, par la médiation de leur propre voix, en parlant et en écoutant tour à tour en bon ordre, même s'ils ont bu beaucoup de vin. Ainsi des réunions de ce genre, si elles rassemblent des hommes doués des qualités que s'attribuent la plupart d'entre nous, n'ont nul besoin d'une voix étrangère, ni de poètes, qu'il est impossible d'interroger sur ce qu'ils disent : lorsqu'on les fait comparaître dans la discussion, la plupart du temps, les uns disent que le poète pense ceci, les autres que le poète pense cela, et on s'entretient sur une affaire impossible à prouver ; ce genre de réunions, les gens de bien les envoient promener, ils s'entretiennent entre eux, seuls, par leurs propres moyens, et c'est dans leurs propres discours qu'ils se mettent et se soumettent mutuellement à l'épreuve. Tels sont les gens qu'à mon avis nous devrions de préférence imiter, toi et moi, en laissant de côté les poètes, et en discutant entre nous, tous seuls, par nos propres moyens — en faisant l'épreuve tant de la vérité de nos propos que de nous-mêmes ; si tu veux encore poser des questions, je suis prêt à te répondre ; si tu préfères, à toi de répondre, et reprenons la discussion de tout à l'heure, que nous avons interrompue en plein milieu, et menons-la à son terme. »

Tel qu'elle apparaît ainsi, cette réplique de Socrate semble bien constituer une transition qui vise à revenir à la discussion « sérieuse » au point où elle avait été abandonnée un moment auparavant et montre qu'il fait peu de cas du commentaire des poètes et de leur utilisation dans les discussions entre gens éduqués, au moyen d'une comparaison qui occupe une

bonne partie de la réplique et assimile les discussion sur les poètes au recours aux joueuses de flûte dans les banquet copieusement arrosés et oppose deux manières de se comporter dans de tels « banquets-beuveries » (συμπόσια) en suggérant que la compagnie devrait plutôt imiter celle des gens éduqués et laisser tomber les poètes, à qui l'on peut faire dire ce qu'on veut, comme il vient lui-même de le prouver par l'exemple. Bref, la « leçon » de ce passage se ramène à une critique de l'utilisation des poètes dans les discussions sérieuses, comme le montrent l'intertitre de Léon Robin (« critique du commentaire des poètes ») et le résumé de Frédérique Ildefonse dans son plan (« après une critique de la pratique de l'exégèse poétique... »), sans qu'il soit besoin de chercher plus loin avant de revenir aux choses sérieuses et à ce qu'Alfred Croiset appelle « la discussion dialectique » !

Ce que je voudrais maintenant montrer, c'est que ce texte en dit beaucoup plus long qu'il ne semble sur la « discussion dialectique » pour qui prend le temps de s'y arrêter, mais qu'il est difficile, voire impossible, de s'en rendre compte sans revenir au texte grec. Penchons-nous donc sur ce texte, qui en est le suivant : ¹

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ἐπιτρέπω μὲν ἐγώ γε Πρωταγόρα ὁπότερον
αὐτῷ ἥδιον· εἰ δὲ βούλεται, περὶ μὲν ἀσμάτων τε καὶ ἐπῶν
ἔασωμεν, περὶ δὲ ὧν τὸ πρῶτον ἐγὼ σε ἠρώτησα, ὦ Πρω- c
ταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος.
Καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοίωτάτων
εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀν-
θρώπων. Καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' 5
ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πόντῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς
καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιούσι
τὰς ἀλχητρίδας, πολλοῦ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν d
τῶν ἀλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν·
ὅπου δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν,
οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' ἀλχητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλ-
τρίδας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν 5
λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγον-
τάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ
πολὺν οἶνον πίωσιν. Οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε συνουσίαι, ἐὰν e
μὲν λάβωνται ἀνδρῶν οἰοίπερ ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασιν εἶναι,
οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὐς οὔτε
ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε
αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασιν τὸν 5
ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὁ
ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι· ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας
ἔωσιν χαίρειν, αὐτοῖ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς 348
ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες.
Τοὺς τοιοῦτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμῆσθαι ἐμέ τε
καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν
πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ 5
ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας· κἂν μὲν βούλη ἔτι ἐρωτᾶν,
ἔτοιμός εἰμί σοι παρέχειν ἀποκρινόμενος· ἐὰν δὲ βούλη, σὺ
ἐμοὶ παράσχεες, περὶ ὧν μεταξὺ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τού-
τοις τέλοσ ἐπιθεῖναι.

¹ Le texte reproduit est issu du CD-ROM Perseus et est identique au texte proposé par Burnet dans le volume III de son édition des dialogues pour les Oxford Classical Texts (OCT), dont j'ai repris ici le découpage en lignes.

La première chose que je voudrais souligner sur le texte grec, c'est que ce dont il est question dans la critique de Socrate et sur quoi porte la comparaison qui l'aide à formuler cette critique de manière imagée, que les traducteurs rendent diversement par « *les conversations sur la poésie* » (Croiset, Chambry), « *les entretiens sur la poésie* » (Robin), « *les discussions sur la poésie* » (Ildefonse), c'est en grec τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι (*to peri poièseôs dialegesthai*), dans lequel on trouve l'expression τὸ διαλέγεσθαι (*to dialegesthai*) constituée de l'infinitif substantivé du verbe διαλέγεσθαι dont dérive l'adjectif διαλεκτικός (*dialektokos*) qui, substantivé au féminin sous la forme ἡ διαλεκτική (*hè dialektikè*), désigne ce qu'on a l'habitude d'appeler « la dialectique ». ² Or, Robin et Chambry, pour ne citer qu'eux dont on possède une traduction quasi-complète des dialogues, ³ n'hésitent pas, lorsqu'ils retrouvent la même expression τὸ διαλέγεσθαι à la fin du livre VII de la *République* (en 537d5 et 537e1), dans un contexte où tout le monde sait qu'il est question de « dialectique » au sens le plus noble du terme sous la plume de Platon, à la traduire par « la dialectique » !

Certes, le verbe διαλέγεσθαι (*dialegesthai*), qu'on trouve 219 fois dans les dialogues, a un sens « banal », celui de « converser, dialoguer, discuter, raisonner », qui découle de sa composition même, puisqu'il signifie étymologiquement « parler les uns avec les autres » et que c'est de lui que dérive le mot διάλογος (*dialogos*) qui a donné « dialogue » en français. Mais le problème que posent ces différences de traduction en fonction du contexte, c'est qu'en survalorisant certains emplois (notamment ceux de *République* VII) et en dévalorisant d'autres, comme celui qui nous concerne, elles font perdre de vue la continuité qu'il y a entre ces différents usages pour un lecteur qui n'a même pas le moyen de savoir qu'il s'agit d'un même mot. Et c'est ainsi qu'on lui impose un concept de « dialectique » dont on prétend faire la « science » ou la « méthode » suprême pour Platon, mais dont il n'est pas sûr qu'il se trouve chez lui, du moins tel qu'on croit le comprendre. Ce n'est en effet pas le fait qu'on traduise ici τὸ διαλέγεσθαι (*to dialegesthai*) par « *les conversations* », « *les entretiens* » ou « *les discussions* » qui me gêne le plus, mais le fait qu'on le traduise par « *la dialectique* » en *République* VII ou dans d'autres dialogues dits « tardifs » ! ⁴

Sans entreprendre une étude complète de la « dialectique » platonicienne dans un article dont l'objectif est beaucoup plus modeste et n'est tout au plus qu'une contribution très ponctuelle à une telle étude, je voudrais néanmoins mentionner rapidement quelques éléments qui peuvent contribuer à expliquer pourquoi toute utilisation de l'expression τὸ διαλέγεσθαι est digne de retenir l'attention dans le cadre de cette étude. C'est qu'en effet, le mot grec qui a été transposé en français sous la forme du nom « dialectique » est un *adjectif* dérivé du verbe διαλέγεσθαι (*dialegesthai*), l'adjectif διαλεκτικός (*dialektikos*). Certes, comme beaucoup d'adjectifs grecs, celui-ci peut se substantiver par l'adjonction d'un article, et dans son cas, on trouve en effet la formule ἡ διαλεκτική (*hè dialektikè*), sous-entendu τέχνη (*technè*). le problème, c'est que, si cette formule apparaît 4 fois dans la *Métaphysique* d'Aristote et 11 fois dans sa *Rhétorique*, on ne la trouve que 2 fois en tout et pour tout dans les dialogues de Platon (*Rép.* VII, 534e3 ; 536d6), et on y trouve seulement 4 autres occurrences de l'adjectif associé à divers

² C'est d'ailleurs dans le cadre d'une étude systématique des utilisations de la formule τὸ διαλέγεσθαι (*to dialegesthai*) et des termes dérivés de ce verbe dans les dialogues que mon attention a été attirée sur ce passage du *Protagoras*.

³ Pour Léon Robin, l'édition en deux volumes de la Pléiade ; pour Émile Chambry, la *République* dans la collection Budé, et tous les autres dialogues sauf les *Lois* chez Garnier, disponibles dans la collection de poche GF Flammarion (ancienne édition des dialogues).

⁴ Ce que fait Robin par exemple en *Parménide*, 135c2 et *Philèbe*, 57e7, en traduisant ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, (*hè tou dialegesthai dunamis*) par « la faculté dialectique », et Chambry par exemple en *Philèbe*, 57e7 en utilisant cette même traduction, alors qu'en *Parménide*, 135c2, où l'expression est mise par Platon dans la bouche de Parménide, il la traduit par « la possibilité de discuter » !

noms évoquant une activité, jamais le même : τέχνη⁵ (ή διαλεκτική τέχνη : *Phèdre*, 276e5) ; πορεία⁶ (διαλεκτική πορεία : *Rép.* VII, 532b4) ; μέθοδος⁷ (ή διαλεκτική μέθοδος : *Rép.* VII, 533c7) ; ἐπιστήμη⁸ (ή διαλεκτική ἐπιστήμη : *Sophiste*, 253d2).⁹ En fait, sur les 19 occurrences dans les dialogues de l'adjectif διαλεκτικός (*dialektikos*), auxquelles on peut ajouter 3 utilisations de l'adverbe διαλεκτικῶς, la plupart sont des utilisations où il sert à qualifier des personnes¹⁰, leur comportement ou, une fois, leur φύσις¹¹ (διαλεκτική φύσις : *Rép.* VII, 537c6). Par contre, on trouve 21 fois dans les dialogues l'expression τὸ διαλέγεσθαι, dont 8 fois dans la *République*, et 6 fois dans la formule ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, (*hè tou dialegesthai dunamis*).¹² Et si, comme je l'ai déjà dit, de nombreux traducteurs, dans certains contextes, dont celui du livre VII de la *République*, n'hésitent pas à traduire ce verbe à l'infinitif substantivé par « la dialectique », cela me suggère que l'expression τὸ διαλέγεσθαι (*to dialegesthai*), même utilisée dans des contextes supposés moins lourds de sens, a au moins autant à voir avec la compréhension de ce que Platon qualifie de διαλεκτικός (*dialektikos*) ou διαλεκτική (*dialektikè*) que l'usage de l'adjectif lui-même. Pour moi, toute utilisation de cette expression dans un dialogue, où qu'il se situe dans le cycle des dialogues,¹³ peut nous aider à comprendre un aspect au moins de ce que τὸ διαλέγεσθαι recouvre pour Platon. Et c'est pourquoi l'extrait du *Protagoras* reproduit ci-dessus, qui est l'un des 21 endroits dans les dialogues où l'on trouve l'expression τὸ διαλέγεσθαι, mérite notre considération.

Dans la suite de cet article, nous allons concentrer notre attention sur la phrase qui suit celle où figure l'expression τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι (*to peri poièseôs dialegesthai*), et qui constitue le corps de l'analogie que propose Socrate entre cette activité, *le [fait de] discuter sur les poésies*, et τὰ συμπόσια τὰ τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων (*ta sumposia ta tōn*

⁵ *Technè*, qui signifie « art, habileté », le plus souvent en rapport avec des activités manuelles, et dont dérive le mot « technique ».

⁶ *Poreia*, dérivé de πόρος (*poros*), « passage, chemin, voie », qui signifie « marche, trajet, voyage ».

⁷ *Methodos*, composé sur ὁδός (*hodos*), « route, chemin, marche » par adjonction du préfixe μετά (*meta*), « au milieu de, avec, à la suite de », qui, avant d'impliquer une idée de « méthode » au sens moderne (du mot qui en dérive en français), c'est-à-dire de progression systématique selon une succession d'étapes bien définies, implique d'abord une idée de cheminement, de voyage, un peu comme *poreia*.

⁸ *Epistèmè* est le mot souvent traduit par « science », sens dans lequel il s'oppose à τέχνη (*technè*) en supposant une connaissance théorique là où la *technè* se limite à une aptitude pratique.

⁹ Ce qu'on peut conclure de cette multiplicité de termes et du fait que Platon n'emploie jamais deux fois le même, c'est qu'aucun à lui seul ne décrit adéquatement ce que Platon a dans l'esprit lorsqu'à la fin du livre VII de la *République* (voir ma traduction de cette section à http://plato-dialogues.org/fr/tetra_4/republic/dialogos.htm et http://plato-dialogues.org/fr/tetra_4/republic/choixphil.htm) il fait de ἡ διαλεκτική le couronnement des études des futurs gouvernants, mais que chacun n'en montre qu'un aspect, et surtout que c'est plus de l'*attitude*, l'*aptitude* de certains individus vis-à-vis du *logos* et du *dialogos* que d'une technique, d'une méthode, d'une science particulière qu'il s'agit pour lui. C'est d'ailleurs ce que confirme l'utilisation plus fréquente dans les dialogues d'une autre formule, ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, (*hè tou dialegesthai dunamis*) qui y revient par six fois (*Rép.* VI, 511b4 ; VII, 532d8 ; 533a8 ; 537d5 ; *Parménide*, 135c2 ; *Philèbe*, 57e7) et décrit non pas une science ou une méthode, mais un « pouvoir », une « aptitude » à *un agir*, le fait de dialoguer, discuter, raisonner (τὸ διαλέγεσθαι).

¹⁰ Pour dire de quelqu'un qu'il se comporte de manière διαλεκτικόν (*dialektikon*), ou que tel comportement est διαλεκτικόν (*dialektikon*), ou est une manière διαλεκτικώτερον (*dialektikôteron*, « plus dialectique ») d'agir. On trouvera l'ensemble des occurrences de *dialektikos* dans les dialogues traduites dans leur contexte immédiat à la page de mon site sur Platon et ses dialogues : <http://plato-dialogues.org/fr/tools/voc/dialektikos.htm>

¹¹ *Phusis*, « nature », dont vient le mot français « physique ». On est ici à la limite entre l'usage du qualificatif pour qualifier une activité et son usage pour qualifier une personne.

¹² En *République*, VI, 511b4 ; VII, 532d8 ; 533a8 ; 537d5 ; *Parménide*, 135c2 et *Philèbe*, 57e7. On a déjà évoqué certaines de ces occurrences comme exemples d'endroits où certains traducteurs traduisent τὸ διαλέγεσθαι (*to dialegesthai*) par « la dialectique » (cf. note 4, p. 5).

¹³ Pour une présentation d'ensemble de mon cadre de lecture des dialogues et de ce que j'entends par « le cycle des dialogues », voir la première partie de mon article *La fortune détournée de Platon*, parue dans le premier numéro de *Klèsis* (<http://revue-klesis.org/>) en avril 2006.

phaulôn kai agoraiôn anthrôpôn : « les banquets-beuveries¹⁴ des hommes de la rue de piètre condition », auxquels il la dit ὁμοιότατον (*homoiotaton*), très semblable. Cette phrase commence par καὶ γὰρ οὗτοι... en 247c5 et se termine à ...οἶνον πίωσιν en 247e1.

Une simple lecture de cette phrase montre qu'elle est découpée en deux parties dans lesquelles s'opposent deux types de comportements dans les συμπόσια (*sumposia*), celui de gens qui sont décrits comme des φαῦλοι καὶ ἀγοραῖοι ἄνθρωποι (*phauloi kai agoraioi anthrôpoi*), qu'on pourrait traduire par « des hommes de la rue de piètre condition »¹⁵ et celui de gens qui sont décrits comme des καλοὶ καγαθοὶ συμπόται (*kaloι kagathoi sumpotai*), « des co-buveurs beaux et bons », c'est-à-dire qui sont des « honnêtes hommes ».¹⁶ Et, même sur une traduction, on se rend compte qu'il y a des symétries entre ces deux parties, des reprises de vocabulaire de l'une à l'autre (le mot « voix » semble y jouer un rôle important, tout comme les joueuses de flûte) et des oppositions (de qui est la « voix » en cause, quelle attitude vis-à-vis des joueuses de flûte). Mais il y a aussi d'autres phénomènes liés au vocabulaire, et surtout des aspects liés à la structure de la phrase et à son utilisation pour contribuer à signifier ce que Platon veut nous dire qui ne sont visibles que sur le texte grec.

Je reproduis ci-après la phrase qui nous occupe dans une graphie plus proche de celle qui avait cours du temps de Platon, c'est-à-dire comme une succession ininterrompue de lettres majuscules, sans espaces entre les mots, sans ponctuation, sans esprits ni accents.

ΤΩΝΦΑΥΛΩΝΚΑΙΑΓΟΡΑΙΩΝΑΝΘΡΩΠΩΝ
ΚΑΙΓΑΡΟΥΤΟΙΔΙΑΤΟΜΗΔΥΝΑΣΘΑΙΑΛΛΗΛΟΙΣΔΙΕΑ
ΥΤΩΝΣΥΝΕΙΝΑΙΕΝΤΩΙΠΟΤΩΙΜΗΔΕΔΙΑΤΗΣΕΑΥΤΩΝ
ΦΩΝΗΣΚΑΙΤΩΝΛΟΓΩΝΤΩΝΕΑΥΤΩΝΥΠΟΑΠΑΙΔΕ
ΥΣΙΑΣΤΙΜΙΑΣΠΟΙΟΥΣΙΤΑΣΑΥΛΗΤΡΙΔΑΣΠΟΛΛΟΥ
ΜΙΣΘΟΥΜΕΝΟΙΑΛΛΟΤΡΙΑΝΦΩΝΗΝΤΗΝΤΩΝΑΥΛΩ
ΝΚΑΙΔΙΑΤΗΣΕΚΕΙΝΩΝΦΩΝΗΣΑΛΛΗΛΟΙΣΣΥΝΕΙΣΙΝ
ΟΠΟΥΔΕΚΑΛΟΙΚΑΓΑΘΟΙΣΥΜΠΟΤΑΙΚΑΙΠΕΠΑΙΔΕΥ
ΜΕΝΟΙΕΙΣΙΝΟΥΚΑΝΙΔΟΙΣΟΥΤΑΥΛΗΤΡΙΔΑΣΟΥΤΕΟ
ΡΧΗΣΤΡΙΔΑΣΟΥΤΕΨΑΛΤΡΙΑΣΑΛΛΑΑΥΤΟΥΣΑΥΤΟΙ
ΣΙΚΑΝΟΥΣΟΝΤΑΣΣΥΝΕΙΝΑΙΑΝΕΥΤΩΝΛΗΡΩΝΤΕΚΑ
ΙΠΑΙΔΙΩΝΤΟΥΤΩΝΔΙΑΤΗΣΑΥΤΩΝΦΩΝΗΣΛΕΓΟΝΤ
ΑΣΤΕΚΑΙΑΚΟΥΟΝΤΑΣΕΝΜΕΡΕΙΕΑΥΤΩΝΚΟΣΜΙΩΣ
ΚΑΝΤΑΝΥΠΟΛΥΝΟΙΝΟΝΤΙΩΣΙΝ

La largeur des lignes n'est pas significative en elle-même, mais a été choisie pour faciliter la comparaison. J'ai fait apparaître un trait entre la première partie de la phrase, celle qui décrit le comportement des φαῦλοι καὶ ἀγοραῖοι ἄνθρωποι (*phauloi kai agoraioi anthrôpoi*) et celle qui décrit celui des καλοὶ καγαθοὶ συμπόται (*kaloι kagathoi sumpotai*) et, pour des raisons qui s'éclairciront par la suite, j'ai fait figurer au début du texte les derniers mots de la phrase précédente, qui décrivent les personnes dont il va être question dans la première partie de la comparaison.

¹⁴ Rappelons qu'un συμπόσιον (*sumposion*), plus qu'un simple banquet (συμπόσιον est le mot qui sert de titre au dialogue de Platon qu'on appelle en français « Le banquet ») est en fait une réunion où, si l'on commence en effet par manger ensemble, la principale activité est de boire copieusement ensemble, comme le montre d'ailleurs l'étymologie du mot, qui est dérivé de συμπίνειν qui signifie proprement « boire ensemble ». Et cette beuverie peut durer une bonne partie de la nuit, avec tous les risques de débordements que cela comporte.

¹⁵ Φαῦλος a le sens général de « de moindre qualité, défectueux », avec ou sans connotation péjorative, et ἀγοραῖος est dérivé du mot ἀγορά qui signifie « place publique, place du marché » et veut dire, dans ce contexte, « qui passe son temps sur la place publique », c'est-à-dire, « oisif », ou encore « gens du commun ».

¹⁶ L'expression καλὸς καγαθός (*kalos kagathos*), contraction de καλὸς καὶ ἀγαθός, signifie au sens premier « bel et bon », mais était devenue une expression toute faite pour désigner un « honnête homme », un « homme de bien », au point qu'on avait formé sur cette expression un substantif, καλοκαγαθία (*kalokagathia*), pour désigner l'ensemble des qualités et des traits de comportement d'un tel « honnête homme ».

La première observation que l'on peut faire sur cette mise en forme est que la seconde partie de la phrase est un peu plus longue que la première (un peu plus de six lignes et demi pour la seconde contre exactement six lignes pour la première), mais que le dépassement de la seconde par rapport à la première est constitué de la clause finale $\kappa\acute{\alpha}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\upsilon\ \pi\omicron\lambda\upsilon\acute{\nu}\ \omicron\iota\upsilon\nu\ \pi\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$ (*kan panu polun oinon piôsin*), « quand bien même ils auraient bu une très grande quantité de vin ». Or, si l'on laisse de côté ce membre de phrase, on obtient une nouvelle phrase grammaticalement complète dans laquelle rien ne suggérerait à un lecteur qui ne connaît pas le texte de Platon qu'il manque quelque chose, et cette fois, les deux parties de la phrase restante font chacune six lignes, et plus spécifiquement 220 lettres pour la première, 221 lettres pour la seconde ! Remarquons encore, sans chercher à en tirer de conclusions pour l'instant, que cette clause finale qui déséquilibre la seconde partie contient 23 lettres, et que si, dans la première partie, on remplace le $\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$ par ce à quoi il renvoie, c'est-à-dire par $\omicron\acute{\iota}\ \phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\alpha\acute{\iota}\omicron\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ (*hoi phauloi kai agoraioi anthrôpoi*), on ajoute 22 lettres à cette première partie, ce qui étend la première partie à 242 lettres contre 244 lettres pour la seconde prise en totalité.

Pour aller plus loin dans l'analyse formelle de notre phrase, je propose de distinguer dans chaque moitié de la phrase des éléments qui qualifient les individus dont on décrit le comportement, des éléments relatifs à la boisson proprement dite, et des éléments relatifs au comportement des individus dans les banquets-beuveries. Et dans ces éléments relatifs au comportement, je distingue en outre ceux qui sont de l'ordre de l'action de ceux qui sont de l'ordre du *logos*¹⁷ d'une part, ceux qui décrivent ce que *font effectivement* les gens décrits de ceux qui décrivent ce qu'ils *ne font pas*, par choix ou par impuissance, ce qui conduit à quatre catégories possibles : ce qu'ils font dans le registre de l'action, ce qu'ils font dans le registre du *logos*, ce qu'ils ne font pas ou ne peuvent faire dans le registre de l'action et enfin ce qu'ils ne font pas ou ne peuvent faire dans le registre du *logos*.

En utilisant cette grille d'analyse, on arrive au découpage de la phrase qui est présenté à la page suivante. Dans cette présentation, les colonnes de gauche reproduisent la grille d'analyse. Pour les membres de phrase qui décrivent le comportement des personnes considérées, la colonne la plus à gauche indique si le membre de phrase concerne le registre de l'action ou du *logos*, la colonne suivante s'il décrit ce qui est fait (« oui ») ou rejeté/impossible (« non »), et celle d'après explicite le « mot-clé », explicite ou implicite dans le texte, qui résume ce à quoi s'intéresse le membre de phrase. Les membres de phrase concernant la boisson proprement dite et l'(in)éducation sont simplement identifiés par l'un ou l'autre de ces mots à gauche. La traduction qui figure sous le grec est un mot à mot qui suit l'ordre du grec.

¹⁷ Je garde ici le mot grec $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*logos*) pour décrire cette catégorie, pour ne pas préjuger par une traduction de celui des multiples sens de ce mot qui suffirait à la décrire : c'est le registre de la parole et du discours, bien sûr, mais c'est aussi celui de la rationalité, et en fin de compte, celui de l'intelligible.

Le fer à friser de Platon

Καὶ γὰρ οὗτοι/οὶ φαῦλοι καὶ ἀγοραῖοι ἄνθρωποι
et en effet ceux-ci/les de moindre valeur et de la rue hommes

ἔργα ^{non} συνεῖναι *être ensemble* διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι
par le fait du pas pouvoir les uns avec les autres par eux-mêmes entrer en relation

boire *ἐν τῷ πότῳ*
dans la boisson

λόγος ^{non} ἑαυτοῦ λόγος *son logos propre* μὴδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν
et pas même par la d'eux-mêmes voix et les paroles les d'eux-mêmes

inéducation *ὑπὸ ἀπαιδευσίας,*
du fait d'inéducation

ἔργα ^{oui} αὐλητρίδες *joueuses de flûte* τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοῦ μισθοῦμενοι
de valeur font les joueuses de flûte, très cher louant

λόγος ^{oui} ἀλλότρια φωνή *voix étrangère* ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν,
[une] d'autre part voix la des flûtes

καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις συνείσιν·
et par le moyen de la celle-là voix les uns avec les autres ils entrent en relation

ὅπου δὲ καλοὶ καγαθοὶ συμπόται
quand cependant beaux et bons les co-buveurs

éducation *καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν,*
et éduqués sont

ἔργα ^{non} αὐλητρίδες *joueuses de flûte* οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας,
tu ne verras ni joueuses de flûte ni danseuses ni joueuses de harpe

ἔργα ^{oui} συνεῖναι *être ensemble* ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι
mais ceux-ci avec eux-mêmes capables étant d'entrer en relation

λόγος ^{non} ἀλλότρια φωνή *voix étrangère* ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων
sans les radotages et les enfantillages de celles-là

λόγος ^{oui} ἑαυτοῦ λόγος *son logos propre* διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς,
par le moyen de la d'eux-mêmes voix

λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως,
parlant et écoutant au tour de chacun d'eux-mêmes de manière ordonnée

boire *κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν.*
même si tout à fait beaucoup de vin ils ont bu

Ce que met en évidence ce découpage, c'est qu'on retrouve dans chacune des deux parties rigoureusement les mêmes éléments, mais organisés de manière différente. Je voudrais maintenant montrer en quoi ces différences d'ordonnement, tout autant que le choix des mots, sont significatives et participent à ce que le texte veut nous faire comprendre.

Deux mots sont fondamentaux de part et d'autre, le verbe συνείναι (*suneinai*) dans le registre de l'action et le mot φωνή (*phônè*) dans le registre du *logos*. Συνείναι, au sens originel, c'est « être (εἶναι) avec (σύν) ». À partir de ce sens, le verbe évolue vers les sens de « fréquenter » (« être habituellement ensemble », en particulier à propos des relations de disciples à maître), « négocier » (c'est-à-dire être en relations d'affaire avec quelqu'un), « s'unir à » quelqu'un (y compris pour parler des relations sexuelles), « s'adonner à » quelque chose, ou encore « assister, porter secours » (comme dans le français « je suis de tout cœur avec toi »). Et le substantif qui en dérive, συνουσία (*sunousia*), que l'on trouve un peu plus loin dans la réplique de Socrate, signifie « réunion » et peut donc servir à désigner le genre de réunions que constituent les συμπόσια (*sumposia*), mais aussi les réunions et les conversations que peuvent avoir entre eux un maître et ses disciples et le genre d'entretiens auxquels prenait part Socrate. Ce verbe semble gêner les traducteurs, qui, poussés par le contexte, le tirent vers le sens de « converser, s'entretenir avec », c'est-à-dire passent du simple fait de l'« être ensemble » au résultat supposé de ce regroupement, les conversations qui y prennent place,¹⁸ alors que justement, il me semble que Platon l'a choisi pour sa neutralité, comme représentant le degré zéro de la vie en société et aussi pour mieux pouvoir dissocier le registre de l'action du registre du *logos*. Et de la même manière, dans ce dernier registre, le choix du mot φωνή (*phônè*), dont le sens premier est « son », et de là « voix » lorsqu'il est appliqué aux hommes, vise à identifier le degré zéro du *logos*, sa matière brute, si l'on peut dire. Car ce dont il est ici question pour qui sait voir au-delà de la surface des mots, c'est de la manière dont l'éducation (παιδεία), dont, comme on va bientôt le voir, la présence ou l'absence fait la différence entre les deux groupes comparés, en formant le *logos*, influe sur la vie en société de ces animaux que nous sommes qui ne peuvent vivre qu'en se regroupant, et donc de savoir comment ce « son » que notre nature nous rend capables de produire peut justement devenir un *logos* sensé et quel rôle il va jouer dans le « rassemblement » des hommes, leur συνείναι, leur vie en société.

Avec le premier groupe, ce qui est central et explique tout, c'est l'ἀπαιδευσία (*apaideusia*), l'absence d'éducation. Ceci est manifesté par la position centrale de ce mot dans la première partie de la phrase¹⁹. Et ce mot marque la séparation entre ce que cette absence d'éducation rend impossible (διὰ τὸ μὴ δύνασθαι...), que ce soit dans l'ordre de l'action ou dans l'ordre du *logos*, et ce que font, dans l'un et l'autre ordre, ces gens inéduqués. Cette première partie se déploie ainsi entre un διὰ τὸ μὴ δύνασθαι... συνείναι initial et un σύνεισιν final, qui semble contredire l'impossibilité initiale. Mais quand on sait que ce qui a rendu possible ce σύνεισιν, c'est l'intervention de la voix étrangère des flûtes, et que par ailleurs les συμπόσια (*sumposia*) se terminaient souvent en orgies dans lesquelles les joueuses de flûte pouvaient tenir un autre rôle que celui de musiciennes, on est en droit de penser que Platon joue ici avec les sens multiples de συνείναι, et que ce σύνεισιν final doit, ou en tout cas peut, être compris dans le sens à connotation sexuelle de « s'unir à, forniquer avec » !

¹⁸ Croiset rend plus ou moins le premier par « trouver la matière d'un entretien », le second par « passer le temps en société » et le troisième par « l'entretien ». Robin noie la traduction du premier dans la formule « tirer [d'eux-mêmes] un sujet commun de conversation », traduit le second par « ils conversent » et le troisième par « converser ». Chambry brode autour du premier pour arriver à « faire les frais de la conversation d'un banquet », traduit le second par « ils conversent » et le troisième par « s'entretenir ». Seule Idefonse utilise les trois fois le même verbe français « s'entretenir ». Mais aucun des verbes ou expressions ci-dessus ne figure dans les sens possibles de συνείναι (*suneinai*) donnés par le Bailly et ce n'est que par déduction à partir du contexte qu'on peut lui faire évoquer l'idée d'entretiens ou de conversations.

¹⁹ On compte 101 lettres avant ὑπὸ ἀπαιδευσίας et 105 après.

Avec le second groupe au contraire, συνείναι n'apparaît qu'une seule fois, et c'est lui maintenant qui occupe la place centrale dans cette seconde partie de phrase, avec la formule αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνείναι (*autois hikanous ontas suneinai*),²⁰ laquelle fait contraste avec le μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις συνείναι (*mè dunasthai allèlois suneinai*) qui ouvre la première partie. Et ce qui fait pendant à l'ἀπαιδευσία, à l'inéducation du premier groupe, c'est pour le second le fait que πεπαιδευμένοι εἰσὶν (*pepaideumenoi eisin*), ils sont éduqués, membre de phrase qui a pris la place, dans la structure de la phrase, du διὰ τὸ μὴ δύνασθαι... La place dans la phrase de cette référence à l'éducation, au début de la seconde partie, et aussitôt après qu'on ait décrit la *nature* « belle et bonne » des membres du second groupe dont il va maintenant être question, suggère que chez eux, l'éducation dans les premières années de la vie a rendu possible des *choix* de comportement que le manque d'éducation rendait impossibles. Alors que l'organisation de la première moitié de la phrase, en donnant la priorité à la distinction entre possible et impossible sur la distinction entre action et *logos*, reflétait le fait que les membres du premier groupe étaient sous le régime de la nécessité, avec les gens éduqués, et donc libres de leurs choix, la seconde partie de la phrase peut s'organiser selon un ordre qui est plus en rapport avec la nature du tout. Elle privilégie en effet dans sa structure la distinction entre ordre du visible dans lequel se déroule l'action (c'est ce que suggère le οὐκ ἂν ἴδοις (*ouk an idois*), « tu ne verras pas », initial qui fait intervenir l'observateur extérieur), et l'ordre de l'intelligible dans lequel prend place le discours, en décrivant successivement ce que les gens éduqués *choisissent* de ne pas faire et de faire du fait de leur aptitude (ἱκανοὺς ὄντας), d'abord dans le registre du visible et de l'action (*pas* de joueuses de flûte, *mais* un réel συνείναι destiné, comme va le montrer la suite, à mettre en pratique ensemble, en s'aidant les uns les autres, un *logos* qui ne doit rien à celui des poètes mais cherche à approcher de la vérité), ensuite dans le registre du *logos* (*pas* de voix étrangères et infantiles, *mais* des hommes qui savent parler et écouter pour progresser dans l'ordre vers la vérité). Et le sommet de cette progression, qui contraste avec la rechute du premier groupe dans la fornication suggérée par le ἀλλήλοις σύνεισιν (*allèlois suneisin*) qui clôt la première partie, c'est l'adverbe κοσμίως (*kosmiôs*), « de manière ordonnée », qui clôt la seconde dans sa version « courte » (sans la clause finale sur laquelle nous reviendrons plus loin). L'importance de ce mot, qui évoque le κόσμος (*kosmos*), c'est-à-dire l'ordre (sens premier du mot *kosmos*) de l'univers, ne saurait être sous-estimée quand on remarque qu'il occupe la place centrale de la réplique de Socrate prise dans son ensemble (le texte complet reproduit page 4)²¹. Là où les membres du premier groupe ne parvenaient, au son des flûtes et des paroles des poètes flattant leurs bas instincts, et faute d'un *logos* propre, qu'à retomber dans la bestialité (le ἀλλήλοις σύνεισιν final est en fait un retour au registre de l'action qui montre que le recours au registre du *logos* a été impuissant à les élever au dessus de leur bestialité naturelle parce que leur φωνή, leur voix n'est restée que « son », que « bruit »), les membres du second groupe, du fait de leur éducation, peuvent progresser sans l'aide des poètes jusqu'à imiter dans leur conduite, et surtout dans leur *logos*, l'ordre du monde.

On remarquera encore que l'inéducation des premiers est un fait permanent, une « qualité », ou plutôt une absence de qualité, qui les caractérise une fois pour toute, ce que Platon traduit dans le langage par un *substantif* (ἀπαιδευσία) sous lequel (ὑπὸ) il subsume tout le groupe, alors que l'éducation des seconds est le résultat d'un processus qui s'est déployé dans le temps au début de leur vie et qui a été rendu possible par les qualités (καλοὶ καγαθοὶ, « beaux et bons ») qu'ils possèdent par nature, ce que Platon traduit par un *verbe* (πεπαιδευμένοι εἰσὶν), la catégorie de

²⁰ Le texte qui précède contient 107 lettres, celui qui suit 111.

²¹ On compte en effet dans cette réplique 710 lettres avant κοσμίως (*kosmiôs*) et 715 après.

mots qui sert à décrire l'action, qu'il place dans la phrase après la mention des qualités des membres du second groupe et avant la description de leurs choix comportementaux.

Et puisqu'il vient d'être question des qualités ou de l'absence de qualités des uns et des autres, nous pouvons maintenant nous intéresser à la problématique des *valeurs* selon chacun des deux groupes. C'est qu'en effet, ce qui caractérise le groupe des gens inéduqués, tout aussi central pour les comprendre que leur inéducation, c'est qu'ils s'érigent eux-mêmes en juges de la valeur des choses et des personnes. C'est ce que cherche à suggérer l'expression *τιμίας ποιούσι* (*timias poiou-si*), « ils font estimables/valables/de valeur » (dans le cas présent « les joueuses de flûte »), qui suit immédiatement le *ὑπὸ ἀπαιδευσίας* au centre de la première partie de la phrase et ouvre la description de ce que font ces gens, avec le premier verbe principal, *ποιούσι*, auquel fera écho à la fin le *σύνεισιν* sur lequel se clôt cette description. Et ce qu'ils font, c'est que, malgré leur absence d'éducation, ils prétendent décider eux-mêmes de ce qui a de la valeur, la trouvent dans des choses triviales comme les joueuses de flûte qui viennent égayer leurs beuveries et participer à leurs orgies dans des activités qui ne font que flatter leurs oreilles par des sons (*φωναί*, *phônai*) étrangers et inintelligibles, que les personnes éduquées qualifieront de « radotages et enfantillages (*λήρων τε καὶ παιδιῶν*) », et leurs autres sens par des *συνουσίας* (*sunousias*) qui doivent plus à l'ἔρωσ (*erôs*) vulgaire qu'au *λόγος* (*logos*) sublimé, et la mesurent à l'aune d'espèces sonnantes et trébuchantes, comme le suggère le *μισθοῦμενοι* (*misthoumenoi*)²² qui explique l'origine marchande de ces mots d'emprunt qui leur sont nécessaires pour exister les uns vis-à-vis des autres.

Pour les gens éduqués au contraire, la valeur préexiste et se traduit dans leur nature, cultivée par l'éducation : les premiers mots qui les concernent sont en effet *καλοὶ κάγαθοὶ* (*kal-loi kagathoi*, « beaux et bons »), beaux dans l'ordre du visible, bons dans l'ordre intelligible, et ce *καλοὶ κάγαθοὶ... εἰσὶν* fait contrepoint pour eux au *τιμίας ποιούσι* (*timias poiou-si*) des gens sans éducation et leur permet de trouver leur place dans le *κόσμος* (*kosmos*) en contribuant à l'ordre (*κόσμος*) de la cité grâce au *λόγος* (*logos*) partagé dans des *συνουσίας* (*sunousias*) où *ἔρωσ* (*erôs*) n'apparaît tout au plus que comme sujet de conversation.²³

Un autre fait de vocabulaire contribue à marquer la différence entre les deux groupes dans la manière qu'ils ont d'« être ensemble » (*συνεῖναι*), c'est justement le choix des pronoms qui, dans l'un et l'autre cas, complètent le *συνεῖναι* (*suneinai*). Lorsqu'il est question du premier groupe, Platon part de leur impuissance à *ἀλλήλοις συνεῖναι* (*allèlois suneinai*) pour en venir au fait que *ἀλλήλοις σύνεισιν* (*allèlois suneisin*, « ils fornicquent les uns avec les autres » dans notre interprétation), alors que pour le second groupe, il constate leur aptitude à *αὐτοῖς συνεῖναι* (*autois suneinai*). Que ce changement se produise justement en association avec un même verbe et alors que c'est le même pronom qui est utilisé avec lui lorsque, dans la première partie, ce verbe est réutilisé une seconde fois, invite à penser que ce choix était délibéré de la part de Platon. Et ce qui se cache derrière ce glissement de vocabulaire qui ne peut être fortuit, c'est la problématique du même et de l'autre ! Le premier groupe reste dans le registre de l'altérité, ce que marque l'utilisation d'un pronom dérivé de *ἄλλος* (*allos*), qui signifie « autre », comme complément de *συνεῖναι*, et d'un adjectif de même racine, *ἀλλότριον* (*allotrion*), « d'autre part/étranger », pour qualifier le « son » qui fait « s'unir » ses membres. Ces gens sans éducation restent des étrangers les uns aux autres et tout ce qui pourrait passer pour un semblant de *logos* leur est étranger. Ils n'en produisent pas eux-mêmes, et tout ce qui les intéresse dans celui des autres, c'est sa musicalité, ses caractéristiques purement esthétiques de rythme, d'assonances, de mélodies, etc. D'où leur intérêt presque exclusif pour les poètes (eux dont toute l'« éducation », ou du moins l'apprentissage de la parole, s'est bornée à mémoriser des chants

²² Forme du verbe *μισθοῦν* (*misthoun*), « prendre à gages, louer, engager moyennant salaire », dérivé de *μισθός* (*misthos*), qui signifie « salaire ».

²³ On pense bien sûr ici au *συνπόσιον* (*sumposion*) qui nous est décrit dans le *Banquet*.

entiers d'Homère, et les œuvres d'autres poètes tel Hésiode). Ils sont donc condamnés à ne jamais rien comprendre à rien, et à ne pas même se comprendre les uns les autres (ἀλλήλοις). Les membres du second groupe, quant à eux, ont part au registre du même, ce que montre l'utilisation exclusive des pronoms αὐτοῦς (autous) et εαυτῶν/αὐτοῖς (heautôn/hautois). Ce qui les rend capables de s'unir, intellectuellement cette fois, c'est qu'ils comprennent qu'ils sont de la même espèce et poursuivent la même fin.

Le fait que, si ἀλλήλοις a disparu de la seconde partie de la phrase, on trouve εαυτῶν dans la première partie, aussi souvent que dans la seconde, trois fois dans chaque partie, ne contredit pas ce que je viens de dire, mais le confirme plutôt car, dans la première partie, εαυτῶν n'apparaît que dans ce qui décrit ce qui est impossible aux membres de ce groupe, alors que justement, dans la seconde partie, εαυτῶν/αὐτῶν²⁴ sert pour décrire ce qu'ils font.

Un autre fait de vocabulaire qui semble en partie aller à l'encontre de mon analyse concerne l'utilisation du mot λόγος (logos), dont j'ai fait une catégorie majeure de mon analyse de la structure de la phrase. C'est qu'en effet le mot proprement dit ne figure qu'une seule fois dans toute cette phrase, et, qui plus est, dans la première partie, pas dans la seconde, alors que φωνή (phônè), dont j'ai dit au début qu'il représente le degré zéro du logos, figure dans les deux. Mais, loin de contredire mon analyse, ce fait va au contraire permettre de la préciser. Car là encore, si le mot λόγος figure bien dans la première partie, c'est dans les formules qui décrivent ce qui y est impossible, associé d'ailleurs à l'une des occurrences de εαυτῶν : ce qui n'y est pas possible, c'est que ces gens aient un logos propre, un logos qui soit d'eux-mêmes. Ils ne savent parler qu'en empruntant les mots des autres, sans s'en être approprié plus que le son, qu'ils imitent. C'est ce que veut aussi signifier le fait que le mot φωνή revienne par trois fois dans cette première partie : la « voix » reste voix, simple suite de sons qu'on peut avantageusement, du point de vue strictement sonore, remplacer par le son plus mélodieux de la flûte, et ne devient jamais vraiment logos. Si par contre ce mot, λόγος, ne figure pas dans la seconde partie, ce qui y figure, c'est le verbe dont ce mot dérive, sous la forme λέγοντάς, associé à ἀκούοντάς (« parlant et écoutant »), qui renvoie non pas à une « chose », à un « discours » objet de proclamation ou de critique ou d'admiration, ce que suggérerait un nom, mais à une activité, ce que suggère l'emploi d'un verbe. Dans cette seconde partie, la φωνή, la voix, joue pleinement son rôle de moyen (διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς), et se transforme aussitôt en un λέγειν, comme le suggère le fait que le mot φωνή n'apparaît qu'une seule fois, juste avant le λέγοντάς. Et cette activité à laquelle renvoie ce λέγοντάς suppose en préalable le συνείναι (suneinai), proprement compris et pratiqué avec ordre (κοσμίως), qui justifie le δια- de διαλέγεσθαι (dialegesthai), ou au moins l'une des manières possibles de le comprendre, celle qu'il a quand on parle de dia-logue comme d'une conversation entre plusieurs interlocuteurs. Et puisqu'il est question de διαλέγεσθαι, on peut noter que c'est sans doute pour les mêmes raisons que Platon préfère utiliser ici un verbe, λέγειν, plutôt qu'un nom, λόγος, et qu'en d'autres endroits il préfère parler de τὸ διαλέγεσθαι (to dialegesthai) plutôt que de ἡ διαλεκτική (hè dialektikè) : dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de bien faire sentir qu'on parle d'un processus, d'une activité, se déroulant dans le temps et à laquelle on s'intéresse dans son déroulement même, pas seulement dans son produit figé, un logos ou une supposée « méthode » de raisonnement.

Venons-en maintenant aux références à la boisson, qu'on trouve aussi dans les deux parties, mais à des places différentes. Dans la première moitié, consacrée aux gens inéduqués, cette référence prend la forme ἐν τῷ πότῳ (en tōi potōi) et se trouve exactement au milieu de la section qui décrit ce qui est impossible à ces gens, qui commence à διὰ τὸ μὴ δύνασ-

²⁴ Αὐτῶν est une forme contracte de εαυτῶν.

θαι (*dia to mē dunasthai*) et se termine à τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν (*tōn logōn tōn heautōn*).²⁵ La boisson, c'est-à-dire le fait d'avoir « bu » avec trop d'avidité les vers des poètes, est ce qui explique l'incapacité de ces gens à produire un discours qui soit d'eux et constitue donc la cause « positive » de leur impuissance décrite négativement comme ἀπαιδευσία (*apaideusia*), **absence** d'éducation. Lorsqu'il est question par contre du second groupe, celui des gens éduqués, la référence à la boisson, κἄν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν (*kan panu polun oinon piōsin*), vient après que tout est dit, après qu'on ait mis en évidence leur manière κοσμίως (*kosmiōs*) de se comporter, comme une dernière remarque en incidente, et pour dire que le vin, même en grande quantité, ne trouble pas le bel ordre des réunions de discussions de ces gens. Alors que les premiers sont « dans leur vin » et qu'il est cause de leur impuissance, les seconds sont « à côté » et boire ne les atteint pas.

Et pourtant, c'est en tant que συμπόται (*sumpotai*), « buveurs ensemble », que les membres de ce second groupe nous ont été présentés ! Mais ce « boire ensemble » n'est pour eux que le résultat de leur condition d'hommes : pour vivre, et donc pour pouvoir penser, parler et écouter, il faut d'abord boire et manger. Et pourquoi ne pas boire ensemble si l'on doit aussi discuter ensemble, et finalement, vivre ensemble ?²⁶ Au contraire de ceux-là, les hommes du premier groupe, qui cuvent leur vin les uns sur les autres et forniquent les uns avec les autres, sont à peine des « hommes ». C'est cela que veut faire comprendre le fait que, si c'est à propos d'eux et d'eux seuls que le mot ἄνθρωποι (*anthrōpoi*), « hommes », a été utilisé, il ne l'a été qu'*avant* que commence la phrase qui nous occupe, en tant que dernier mot de la phrase qui introduit la comparaison des discussions sur les poèmes τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων (*tois sumposiois tois tōn phaulōn kai agoraiōn anthrōpōn*). D'un côté donc des hommes (ἄνθρωποι) qui méritent à peine le nom d'hommes qu'on leur donne comme en passant, avant d'entrer dans le vif du sujet, et qui ne sont que des buveurs sans éducation bien qu'on ne leur applique pas explicitement ce qualificatif de « buveurs » ; de l'autre au contraire des buveurs (συμπόται) qui ne sont buveurs que par accident, comme « en plus » et sans que cela tire à conséquence, mais qui méritent pleinement le qualificatif d'« hommes » qu'on ne leur donne pourtant pas. On comprend maintenant pourquoi j'ai fait figurer dans le texte de la page 7 les derniers mots de la phrase précédente et fait le double décompte de lettres, avec et sans ce préliminaire à une extrémité et cet « appendice » sur le non effet du vin sur les hommes éduqués à l'autre. Ces deux membres de phrase sont dans la phrase sans y être, le premier appelé par le οὔτοι (*houtoi*) qui y renvoie bien qu'il fasse partie de la phrase précédente, le second appelé par le κἄν (*kan*, contraction de *kai an*) qui implique liaison d'idées, bien que la phrase puisse s'en passer sans perte de sens.

Nous en resterons là ce cette analyse, suffisante me semble-t-il pour mettre en évidence le soin qu'apportait Platon à construire ses phrases, à choisir ses mots et à les assembler, et justifier l'affirmation de Denys d'Halicarnasse sur le temps qu'il passait à tresser ses phrases, à peigner et friser ses ouvrages, suffisante aussi pour mesurer la tâche quasi-impossible qui attend le traducteur et percevoir ce que risque de perdre le lecteur qui n'a accès qu'à des traductions. De ce point de vue, je laisse à chacun le soin, si le cœur lui en dit, de revenir maintenant aux quatre traductions reproduite au début de cet article pour y reprendre la traduction de la partie que nous avons examinée en détail et voir ce qui reste des frisures et autres tressages du texte par Platon.

²⁵ Le texte qui précède compte 39 lettres, celui qui suit, 41.

²⁶ On pense ici aux développements de Platon à la fin du livre I et au livre II des *Lois*, dans lesquels il propose de faire de συμπόσια (*sumposia*) d'un nouveau genre l'un des « rites » fondateurs de la cité destiné, non plus, comme c'était le cas pour les repas pris en commun à Sparte, à cultiver les valeurs guerrières de la société, mais bien plutôt à apprendre à chacun à se dominer avant de chercher à imposer sa volonté aux autres, en vue de faciliter la concorde entre les citoyens et, en fin de compte, la paix qui, plutôt que la guerre, devrait être l'objectif premier des dirigeants de la cité.

Or, ce que montre aussi cette analyse, c'est que ces frisures et autres tressages n'ont rien à voir avec les procédés de style dont pouvaient user les rhéteurs de son temps, les Gorgias et autres Isocrate, que Platon n'avait pourtant aucun mal à parodier, dans le *Ménéxène* ou dans le discours d'Agathon dans le *Banquet*, par exemple. Ce que nous avons vu là, c'est comment mettre les mots et la forme même du discours au service de l'expression des idées, comment mettre en harmonie *toutes* les composantes du discours, non seulement les mots, mais leur ordre, leur position dans le tout, la longueur des parties du discours, la sélection entre des mots de sens voisins, le jeu sur les sens multiples d'un même mot, etc. au service de la même fin, l'expression de ce que l'on veut dire ou suggérer, de ce sur quoi on veut interpeller et faire réfléchir, chacun de ces éléments venant en renfort des autres pour enrichir le résultat final. Le drame du traducteur, devant un art aussi consommé, c'est que, quand bien même il remarquerait tout ou partie de ces procédés stylistiques, ce qui semble n'être pas souvent le cas, ils sont pour la plupart impossible à transposer dans une autre langue. Il ne peut le plus souvent que traduire tant bien que mal les mots, résister au plaisir de « faire beau » dans la langue d'arrivée pour ne pas mettre dans le texte des effets de style qui ne seraient pas ceux voulus par Platon parce qu'ils ne seraient *que* des effets de style, visant à la beauté des *sons*, et recourir aux notes pour expliquer tout ce qui est dans le texte de Platon qui ne peut être rendu par la traduction, ou sinon tout, du moins ce dont il a pris conscience.²⁷

Et pour revenir au cas qui nous a servi d'exemple, peut-on imaginer que Platon ait pris le temps de ciseler avec une telle précision une simple réplique de transition s'il n'avait pas quelque chose d'important à y dire, quelque chose qui allait plus loin que de simplement faire remarquer que citer à l'appui de son argumentation des auteurs à qui l'on peut faire dire ce qu'on veut puisqu'ils ne sont pas là pour défendre leur texte est une solution de facilité, en agrémentant cette remarque d'une comparaison gentille avec le recours aux joueuses de flûte dans les banquets avinés de marchands (les ἀγοράσιοι) en goguette ? C'est la formule τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι (*to peri poiêseôs dialegesthai*) qui avait attiré mon attention sur cette réplique de Socrate. Celui-ci nous annonce une comparaison entre ce type de διαλέγεσθαι et les (*sumposia*) des gens de peu. Or nous constatons (et cela peut se voir même dans une traduction) que la comparaison se développe en deux parties d'égale longueur opposant *deux* types de συμπόσια. C'est donc qu'il nous dit aussi quelque chose d'un *autre* type de

²⁷ Cet article constituant une longue note sur une partie au moins du texte étudié, je me risque ici à en proposer une traduction : *Et moi, je dis : « Je m'en remets quant à moi à Protagoras [pour choisir] celui des deux [qui est] pour lui le plus agréable ; mais s'il veut bien, sur ces questions d'odes et d'épopées, laissons tomber, mais sur ce sur quoi je t'ai tout d'abord interrogé, Protagoras, c'est avec plaisir que j'irai jusqu'au bout en l'examinant avec toi. Et en effet, il me semble que le dialegesthai sur les poésies est très similaire aux banquets-beuveries des hommes de la rue de piètre condition. Et en effet, ceux-ci, par le fait de ne pouvoir entrer en relation les uns avec les autres par eux-mêmes dans la beuverie, pas même par leur propre voix et les paroles qui sont leurs du fait de leur inéducation, accordent du prix aux joueuses de flûte, louant très cher une voix d'autre part, celle des flûtes, et, par leur voix, entrent en relations les uns avec les autres ; mais quand les convives sont beaux et bons et éduqués, tu ne verras ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni joueuses de harpe, mais, eux se suffisant pour entrer en relation avec eux-mêmes sans leurs radotages et leurs enfantillages par leur propre voix parlant et écoutant chacun à leur tour de manière ordonnée, quand bien même ils auraient bu une très grande quantité de vin. Et ainsi donc de telles rencontres, si elles incluent des hommes tels que la plupart d'entre nous disent être, n'ont besoin d'aucune voix étrangère et d'aucuns poètes, qu'il n'est pas possible d'interroger sur ce qu'ils veulent dire, et quand la plupart des gens les tirent à eux dans les discussions, les uns disent que le poète pense comme ci, les autres comme ça, discutant sur quelque chose qu'ils sont incapables de prouver ; mais de telles rencontres, ils se gardent bien de s'en réjouir, mais eux entrent en relation avec eux-mêmes par eux-mêmes, acceptant et proposant la mise à l'épreuve les uns des autres dans leurs propres discours. Ce sont ceux-là, me semble-t-il, que nous devons de préférence imiter, toi et moi, en laissant de côté les poètes eux-mêmes pour produire par nous-mêmes les discours [que nous tenons] les uns pour les autres, acceptant la mise à l'épreuve de la vérité et de nous-mêmes ; et si tu veux encore poser des questions, je suis prêt à te fournir des réponses ; mais si tu veux, toi, fournis m'en, que ce sur quoi nous nous sommes arrêtés à mi-chemin pendant que nous le parcourions en détail, nous l'amenions à son terme. »*

διαλέγεσθαι que celui περὶ ποιήσεως (sur les poèmes). Et à voir le soin qu'il a pris à « tresser » sa comparaison, on peut penser que ce qu'il nous dit dans le second volet de la comparaison, dont on peut reconstituer à partir du texte qu'il porte sur τὸ τῶν καλῶν καγαθῶν καὶ πεπαιδευμένων ἀνθρώπων διαλέγεσθαι (*to tōn kalōn kagathōn kai pepaideu-menōn anthrōpōn dialegesthai* : le dialoguer—ou « la dialectique » ?—des hommes beaux et bons et éduqués), est au moins aussi important, sinon plus, que ce avec quoi il fait contraste, et n'a rien à envier aux plus hautes spéculations du livre VII de la *République*, qui ne font finalement qu'expliquer comment justement on *éduque* de tels hommes.

Comme je l'ai déjà dit, mon objectif dans cet article n'est pas de tenter une nouvelle approche de ce qu'on a l'habitude d'appeler la « dialectique » platonicienne, même si mon attention a été attirée sur ce passage dans le cadre d'une étude systématique de toutes les occurrences dans les dialogues des termes dérivés de διαλέγεσθαι et de l'expression τὸ διαλέγεσθαι. Mon objectif plus modeste de ce point de vue était de montrer que le texte étudié pouvait contribuer à enrichir cette réflexion. Et il avait surtout pour objectif, comme le suggère son titre, de montrer sur un exemple que la remarque de Denys d'Halicarnasse sur l'attention que Platon portait à ses dialogues recelait peut-être plus de vérité qu'on veut bien l'admettre le plus souvent, et une vérité qui n'était peut-être pas celle qui venait à l'esprit de ceux pour qui les « frisures » et autres « tressages » évoqués par Denys ont plus à voir avec la musique des joueuses de flûte orchestrée par les émules de Gorgias qu'avec la belle ordonnance des discours de ceux que Platon aurait peut-être qualifié de διαλεκτικοί...