



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 123
2021 - N°2

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

Marion KRAFFT*

ANDRÉ TUBEUF ET PLATON

À propos de : TUBEUF (A.), *Platon de plain-pied*. - Paris : Les Belles Lettres, 2020. - 304 p. - ISBN : 978.2.251.45104.6.

Après ses essais musicaux sur Mozart (2005), Beethoven (2009), Bach (2017) (entre autres) et son célèbre *Dictionnaire amoureux de la musique* (2012), on pourrait s'étonner que André Tubeuf (AT) se soit fait commentateur de Platon. En réalité, dans cette façon de dictionnaire où les différents chapitres (tels « Socrate », « Dieu », « L'Opinion », « Tempérance ») sont autant d'entrées dans la « citadelle » platonicienne (p. 10), AT s'engage dans le même genre de projet : rendre justice à ceux qui furent ses grands inspirateurs, en proposant d'introduire un public non érudit à leur fréquentation. C'est d'ailleurs en ces termes que AT, anticipant dans l'Avant-Propos l'étonnement de ses lecteurs habituels, raconte la genèse du projet : il explique comment, à la demande d'un ancien étudiant, il a tâché dans cet ouvrage de renouer avec l'auteur qui fut « la consolation de [son] enseignement » (p. 8) ; comment il a entrepris de réitérer une dernière fois l'exercice familier de « dépliage » du texte platonicien, auquel il se livra si souvent devant ses élèves de khâgne. *Dépliage*, puisqu'il s'agit d'expliquer Platon

* Ecole Normale Supérieure, UMR8230-Centre Jean Pépin ; krafft@clipper.ens.psl.eu

en partant, à chaque chapitre, d'un terme générique (« l'Apparence », « la Liberté », etc.), ou d'une image bien connue (« la Caverne », « Gygès », etc.) pour en explorer les significations et implications diverses, afin d'introduire, petit à petit, *pied à pied* (p. 8), le lecteur à de grands problèmes théoriques platoniciens¹. Contre les « visiteurs pressés » (p. 183), pressés de retrouver dans les Dialogues le Platon que l'Histoire nous a laissé (Platon l'idéaliste, le dualiste), AT propose de repartir de ce qu'il y a dans cette philosophie de plus tangible et de plus accessible : non pas tant le tangible du *texte* lui-même, au sens précis et irrécusable où l'entendrait un historien de la philosophie², mais plutôt le concret de la langue et des « images » que les Dialogues ont rendues célèbres.

(1) La langue d'abord : chapitre après chapitre, ramenant comme Socrate la dialectique « au ras du dialogue » (p. 166), AT pratique l'art de l'étymologie, des rapprochements signifiants³ ou, tout simplement, de la version grecque. Et il est certain que les discussions sur l'impropriété de la plupart des traductions du terme *sophrosunè* par « modération » ou « sagesse » (termes qui anéantissent la pugnacité caractéristique de ce que, faute de mieux, il faudrait appeler « tempérance » (p. 226)) bénéficieront à tout lecteur qui ne serait pas rompu aux subtilités de la langue grecque. Mais il faut dire que pour AT « jouer avec les termes », se frotter à la langue, a plutôt le sens d'une entrée en philosophie, dans la mesure où est visé par là un « donné concret qui se dérobe » (p. 158) : ses longues analyses des termes *genesis* (p. 254) et *gignesthai* (p. 184) par exemple, ne sont pas motivées par un pur souci d'acribie, elles sont destinées à faire saisir une « finesse particulière du platonisme » (poser comme condition du

1. Voir notamment ses belles analyses sur le problème de l'Être chez Platon, p. 158-164, et p. 184-185.

2. Le lecteur ne doit pas s'étonner, ainsi, de ne trouver qu'un petit nombre de citations précisément référencées issues des Dialogues. S'étant lui-même défendu de pratiquer un « enseignement savant » sur les Dialogues (p. 10), AT s'est proposé d'en parler *de mémoire*, en se dispensant d'une relecture exhaustive. Ajoutons que, à condition de vouloir bien se départir d'un tatillon souci d'exactitude, c'est ce qui fait tout le caractère et la singularité de cet ouvrage : un *digeste* (au sens quasi littéral) d'années d'enseignements des Dialogues, qui frappe autant par le retour obsessionnel de certaines images ou expressions (comme la formule du *Philèbe* « *genesis eis ousia* », qui unit être et devenir), que par son silence sur certains thèmes ou dialogues (le *Phédon*, les *Lois*) – silence dont on ne sait pas toujours s'il est un parti-pris (comme c'est le cas pour le *Phédon*, qu'« on voudrait lui réécrire », selon AT (p. 17)) ou un impensé (comme c'est le cas pour les *Lois* ou le *Parménide*, dialogues qui, de son propre aveu, lui sont « tombés des mains » (p. 10)). C'est aussi pourquoi il serait malvenu de notre part de nous arrêter trop longuement sur les erreurs qui relèvent de la simple imprécision. Je me borne donc ici à signaler les plus importantes, qui concernent surtout la *République* : Glaucon et Adimante ne sont pas tenus pour les neveux de Platon mais pour ses frères (p. 97) ; ce n'est pas Calliclès mais *Glaucon* qui succède à Thrasymaque dans la *République* pour défendre ses positions sur la justice (p. 48) ; ce n'est pas au « doigt » d'un cheval (p. 42) (dont ne resterait que la « carcasse » morte, p. 248) que Gygès trouve l'anneau, mais au doigt d'un géant dont le cadavre repose au creux d'un cheval d'airain (cf. *République*, 359e).

3. « Signifiant » : c'est ainsi que AT justifie certains rapprochements qui, en toute rigueur, n'ont pas de fondement étymologique sûr, comme lorsqu'il associe les deux termes « potiers » et « poètes » – jeu de mots qui n'en est pas un, affirme AT, car « les deux termes gagnent à être ainsi rapprochés » (p. 51), en ce qu'ils font s'interroger sur la différence de traitement qui existe dans la cité platonicienne de la *République* entre ces deux fabricants qui, en tant que *poiètes*, ne diffèrent pas tant (à première vue).

logos une certaine communauté de l'être et du devenir) à partir du raffinement propre à la langue grecque, qui utilise le verbe *gignesthai* pour conjuguer le passé et le futur de « être » (*einai*), dévoilant ainsi une vérité vivante vite occultée par la dichotomie stricte entre ce qui est et ce qui devient.

(2) Les « images », ensuite – ainsi que AT les nomme dans son Avant-Propos, embrassant pêle-mêle sous cette dénomination l'allégorie de la Caverne, l'anecdote de la ciguë absorbée par Socrate sur son lit de mort, le mythe de l'anneau de Gygès (et d'autres) : tous ces moments des Dialogues ont la qualité commune de condenser, en quelques traits marquants, de grands thèmes de la pensée platonicienne, être et devenir, un et multiple, autre et même. « Présenter Platon comme s'il était contenu, ou découvrable, à partir d'images qui nous parlent à tous » (p. 9) : c'est la mission que se donne AT, qui n'hésite pas à compléter lui-même les images, à les faire parler, là où elles restent trop silencieuses – ou trop parlantes, comme dans le cas de cette allégorie de Glaucus le marin (« il faut tâcher de [la] compléter » car l'habituel dualisme auquel on réduit Platon aurait risqué, sinon, d'y « trouver son compte » (p. 214)⁴.

Partir, donc, du concret, pour faire entrer le lecteur *de plain-pied* dans Platon, « le faire entrer dans la citadelle par des accès qui parlent » (p. 10). *De plain-pied* : dans cet intitulé se rejoignent à la fois le projet pédagogique de l'ouvrage (rendre accessible un auteur qui ne laisse pas, et ne mérite pas, d'être accaparé par des initiés) et toute une conception de la philosophie, de ses racines empiriques à sa « vocation universelle » (p. 117).

Certes, on pourrait demander : et Platon dans tout cela ? On pourrait interroger la partialité d'un tel point de départ (pourquoi lire Platon ainsi ?), qui paraît s'autoriser de l'« inaccessibilité » de Platon pour mieux le renfermer dans des « images » – images dont le décryptage suppose de toute façon, en amont, d'accorder sa préférence à certaine interprétation ! Mais ce serait mal comprendre que le choix d'un tel point de départ, présenté dans l'Avant-Propos comme pédagogique, s'enracine en réalité dans une certaine *lecture* de Platon, que tout l'ouvrage, par delà la diversité des thématiques abordées, s'emploie obstinément à soutenir : pour AT, c'est Platon lui-même qui, en écrivant des dialogues socratiques, s'est mis *de plain-pied* avec le lecteur. « [Nous sommes] convaincus que Platon est fixé au sol, au concret, au sensible, et non pas la tête d'abord dans l'idéal » (p. 239). Et s'il faut aujourd'hui, comme s'y résout AT en une démarche résolument apologétique, restituer patiemment ce que sa philosophie a de concret, de tangible (« à ras du sol » répète-t-il, en d'autres termes *de plain-pied*) c'est parce qu'on nous a « trop servis » de ce « Platon à Idées et rien qu'Idées » (p. 103), qui ne

4. « Quand on prend un exemple, et qu'il reste, après des points de suspension, il faut tâcher de le compléter » (p. 214) prêche AT, face à l'interprétation classique de l'allégorie de Glaucus le marin. Finalement, loin d'y voir une concession à un dualisme réducteur (qui ferait de la vie corporelle un mal dont l'âme n'aurait qu'à se délivrer), il la lira comme une invitation à purifier l'âme endormie et *vivante*, matérialisée par la statue de Glaucus, des scories de son existence sensible, en la révélant à elle-même. Il est toutefois regrettable qu'AT ne cherche pas à appliquer cette lecture au *Phédon*, et qu'il se contente d'écarter ce dialogue majeur comme une consécration du dualisme à la réputation quelque peu usurpée (p. 214) – et ce, faute d'avoir su se distancer de la lecture nietzschéenne de l'épisode final de la mort de Socrate, qui blâme son soit-disant désaveu de la vie comme un aveu de faiblesse (p. 15).

se conquerrait que par un congé définitif donné aux phénomènes et aux sens – procédé que AT résume en citant le Monsieur Teste de Paul Valéry : « ôtez toute chose que j’y voie ! » (p. 117). Fâcheuse présomption de penser que l’élimination du visible le plus superficiel produise l’apparition d’un visible latent, voire de l’invisible qu’on nomme Intelligible ! En réalité, lorsque AT en fait la condamnation, il se pose autant en *apologiste de Platon* qu’en défenseur de la vie humaine et de la philosophie (et de sa « vocation universelle », p. 117). Car, selon AT, le véritable Platon ne renie pas ce qu’il appelle, à l’occasion, la « loi sainte de toute incarnation » (p. 117) : « l’Intelligible doit se trouver à même le sensible »⁵. Platon a « sa lumière propre, son élévation unique, d’un spirituel qui est tout sauf idée, mais se conquiert, et pied à pied, sur le charnel » (p. 49). Preuve en sont tous ces Dialogues qui commencent par une recension patiente des opinions des interlocuteurs, que Socrate – ce « génie asticoteur » (p. 14), cet « exacteur » (p. 32), maniaque du mot juste – met à l’épreuve d’elles-mêmes et de l’expérience pour mieux en extraire ce qu’il y a de vrai : « la grande affaire de Platon (...) ce n’est pas la production d’Idées ni l’accès à l’autre monde. C’est la purification, la justification de l’opinion, son sauvetage » (p. 77), affirme AT. Preuve en est, en particulier, le *Théétète* qui commence par la sensation sa recherche de l’*épistémè*, sans se décourager de chercher les conditions de la solidité de ce donné originel (p. 78)⁶. En sorte que le point de départ de AT n’est autre, à ses dires, que le point de départ de Platon lui-même : c’est l’*opinion* (ou la sensation), c’est l’*apparence* (ou le phénomène), c’est le *plaisir* – autant de termes mis par AT en tête de chapitres, et qui constituent autant de déclinaisons de ce même point de départ à travers tous les domaines, épistémologique, métaphysique et éthique⁷. Mais le nom générique qu’AT donne finalement à ce « pôle concret » de la philosophie de Platon, c’est *Socrate* :

« La philosophie ne commence pas côté ciel, côté Idées. Elle commence au sol. Il faut donner la palpabilité déjà, si peu que ce soit de consistance et constance à ce qui nous fuit entre les mains par fausseté ou par mouvement. Il faut toujours commencer avec *Socrate*, peut-être s’en tenir à lui. Les Idées, l’être, s’ils nous sont jamais donnés, le seront par surcroît. » (p. 185).

5. C’est l’un des endroits où la référence au *Parménide*, qui aurait permis de nuancer ce que cette affirmation (p. 117) a, au demeurant, d’*aristotélicien*, aurait été la bienvenue.

6. C’est ce qui explique le rôle « fondateur » (p. 185) que AT attribue au *Théétète*, le traitant comme une sorte manifeste de l’épistémologie platonicienne (au risque d’oublier que cette magistrale « critique de nos prétentions en matière de savoir » est loin d’être une réhabilitation positive de la sensation, comme lorsqu’il dit : « une sensation qui soit en même temps solidité, c’est tout ce qu’il nous faut (et que nous pouvons) en matière d’*épistémè* » (p. 185), affirmation qui paraît aller à l’encontre des conclusions aporétiques du *Théétète*). On pourrait répondre à AT que c’est, paradoxalement, dans ce *Phédon* si vivement critiqué qu’il aurait trouvé la meilleure défense du rôle de la sensation, puisqu’elle y est présentée, dans l’examen de la réminiscence (73b-76e), comme l’indépassable condition de son propre dépassement.

7. AT le rend assez clair même dans le cas du plaisir : « convaincu comme on l’est que Platon est fixé au sol, au concret, au sensible (...) on serait frustré, fâché, de ne le voir aborder le plaisir que comme un cas particulier de la tempérance en général » affirme-t-il (p. 239), en commentant le *Philèbe*.

Il reformule ainsi le principe de lecture qui était autrement formulé dans l'Avant-Propos, lecture qui consistera en fait à rechercher systématiquement dans Platon « le Socrate qui y est implicite, agissant, moteur » (p. 214), seul antidote à l'idéalisme radical qu'un certain platonisme risquerait d'inoculer. Ainsi, en ouvrant *Platon, de plain-pied* sur un portrait⁸ pénétrant de ce Socrate jardinier, travailleur « au ras du sol » (p. 13), AT fonde rétrospectivement la résolution prise dans l'Avant-Propos : s'il faut commencer par ce qui, en Platon, est accessible à tous, c'est certes par souci de pédagogie – mais pédagogue, c'est *Socrate* lui-même qui l'est, suprêmement. En Socrate, en son « humilité en matière d'idéaux proclamés » (p. 13), se lit le constant souci de l'autre qui « fixe l'enseignant au sol, à hauteur des yeux de ceux à qui il s'adresse » (p. 17).

On comprend là que la place primordiale accordée par AT à la pédagogie n'est pas le fait d'une simple déformation professionnelle : la plus grande idée de Platon, AT y tient, reste le devoir d'éducation (p. 52), et le projet de la *République* est d'être un « immense manuel de pédagogie » (p. 54). En sorte que, pour lui, la soi-disant inaccessibilité de Platon, qui serait si contraire à un tel projet, n'est que celle que l'Histoire lui a faite en le « tirant trop côté Idées » (p. 49) jusqu'à le faire perdre pied. Il faut donc *remettre Platon sur ses pieds* – et pour ce faire, il ne suffit pas de s'attacher au concret dans l'explication : il faut remettre les dialogues à l'endroit, en faisant que la pratique prime la théorie, en cherchant à la base des « échafaudages de pensée » (p. 77) les motifs politiques, et leurs fondations morales (qui sont elles-mêmes le « préalable à l'édification de la cité », p. 18) – fondations dont le soubassement ultime est pour AT la pédagogie, toute entière consacrée à « la recherche d'un Bien qu'on peut dire Bien » (p. 120)⁹.

Toutefois, si cette lecture a le grand mérite de remettre la pédagogie au cœur du projet platonicien, on pourrait lui reprocher dans le même temps de détourner ce projet, en *tirant* à Platon à l'extrême opposé, du côté de la sensation. C'est ainsi que, pour tirer Platon des griffes d'un certain « fanatisme religieux » qui mènerait, en matière de recherche de la vérité, à une « chasse aux sorcières », c'est-à-dire à diaboliser les sens comme origine du mal, AT s'efforce de l'innocenter de ces coups de balai qui « nettoient d'un seul coup le sensible comme cause

8. D'une certaine manière on pourrait dire que ce portrait, ébauché dès le premier chapitre, se poursuit tout au long de la première partie I, soit durant les dix premiers chapitres, que AT a intitulés, sans équivoque : « Socrate ».

9. C'est ainsi du moins que AT lit le début du *Ménon*. Ajoutons qu'à aucun moment AT ne prescrit explicitement un ordre de lecture des dialogues, qui nécessiterait de les « remettre à l'endroit ». Il n'en professe pas moins une certaine lecture de Platon où la morale, l'anthropologie, et la pédagogie occupent une place maîtresse. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre qu'il soit enclin à mettre de côté le *Phédon*, à passer sous silence les livres centraux de la *République* (V, VI, VII), ainsi que d'autres passages essentiels de la « métaphysique » platonicienne comme le *Parménide* – métaphysique entre guillemets, avec toutes les réserves qu'impose la prudence historique sur cette catégorisation *aristotélicienne* de la philosophie. J'ai néanmoins tenu à expliciter les hiérarchies sous-jacentes à l'œuvre dans l'interprétation de AT, pour mieux faire valoir, sinon son originalité, du moins sa modernité : si en effet, depuis les travaux de Jaeger, les interprètes ont cessé de faire de Platon un métaphysicien avant tout, on gagnerait beaucoup aujourd'hui à penser le problème de l'ordre de lecture des dialogues à l'aune des préoccupations pédagogiques de Platon – comme le montre le remarquable ouvrage de W. ALTMAN, *Plato the teacher: the crisis of the « Republic »*, Lanham 2012.

d'erreur et *le réel comme lieu du sensible*¹⁰ » (p. 167). Et de déplorer le « discrédit apporté au monde phénoménal dans son essence même, au nom d'idées qui semblent (...) pouvoir exister sans lui, alors qu'*elles ne procèdent de nulle part autre que lui*¹¹ » (p. 163). Difficile de retrouver là le Platon que l'on connaît : il y aurait au moins à différencier l'ordre épistémique de l'ordre ontologique, car, quoique nous soyons tous voués à partir de la sensation (et de ses insuffisances) pour commencer à connaître, le sensible n'est pas pour autant ontologiquement premier, s'il tire sa réalité de sa participation à ce qui est « en soi et par soi » (*auto kath'auto*) et que Platon nomme à plusieurs reprises *idea*, « Idée »¹². Tout se passe comme si, à trop vouloir disculper Platon d'un idéalisme démodé, AT lui prêtait un empirisme déplacé : faire du réel le « lieu du sensible » serait inverser le rapport hiérarchique entre intelligible et sensible que Platon thématise explicitement en termes de rapport modèle – image. Tout à fait caractéristique de cette inversion est la « pirouette » (p. 102) que se permet AT au nom de Platon en commentant l'analogie des grandes et des petites lettres qui, dans la *République*, justifie le passage de la question de la justice (écrite en petit) dans l'âme individuelle à celle de la justice (écrite en grand) dans la cité : à ce moment de la *République*, affirme AT, Platon chercherait le modèle de la cité à fonder, qui reste à l'état d'idée, et le trouverait dans l'individu, dans ce miracle bien réel d'équilibre qui nous fut donné par la Nature elle-même (p. 103) – car lorsqu'on s'enquiert du modèle véritable il ne s'agirait pas, nous dit AT, « d'idéaliser à tout prix. Il faut d'abord regarder autour de soi, et même au ras du sol » (p. 67). C'est la réalité (visible) qui doit être modèle de l'idéal (invisible), et non l'inverse¹³ : voilà qui est pour AT d'une telle nécessité qu'il lui importe peu que le texte platonicien (sur l'analogie des grandes et des petites lettres) fonctionne à l'inverse, la fondation en paroles de la cité étant en réalité, dans la *République*, le moyen que Socrate choisit, après réflexion, pour rendre intelligible dans un modèle plus grand la justice qu'il cherche à réaliser dans l'âme individuelle – et qui n'a d'ailleurs rien d'un donné de nature ! Or, l'inversion est d'autant plus surprenante que toute cette analogie des lettres se fonde sur le gain de visibilité qu'il y a à observer, comme à la loupe, le plus petit dans le plus grand (ce qui justifie que l'on fasse de la cité « idéale » le modèle pour comprendre l'individu, réel ou non, et non le contraire). AT s'en sort par une pirouette : « on voit mieux le détail de ce qui n'est pas grand, si c'est de près », argue-t-il (p. 102). Mais il s'agit moins de s'étendre sur

10. Je souligne.

11. Je souligne.

12. D'ailleurs, l'une des fonctions de la réminiscence, dont le rôle essentiel est négligé par AT, est de faire à nouveau coïncider l'ordre épistémique avec cet ordre ontologique qui subordonne chaque « étant » à un « en soi », en montrant que notre désir de chercher par delà les simples phénomènes ne peut s'expliquer que par une affinité préalable de notre puissance de connaître avec cet en soi dont dépend leur réalité.

13. Contrairement à ce qu'affirme pourtant un texte célèbre de *République*, VII, qui prescrit aux Gardiens de contempler le Bien avec « la vision de leur âme », et de se servir d'un tel modèle intelligible pour ordonner la cité (*Rep.*, VII, 540a).

cette petite infidélité au texte (dont on ne sait si elle est délibérée ou non¹⁴) que de s'y appliquer comme à un acte manqué, qui exhibe les options théoriques à l'œuvre dans cette lecture de Platon à partir de son « pôle concret ».

Cependant, en fait d'« option théorique », on ferait bien de se demander jusqu'à quel point il est question, dans tous les extraits cités, de *Platon* lui-même. Le lecteur gagnera à observer combien AT mène sa propre chasse aux sorcières, contre le Platon de Victor Cousin et de ses disciples (p. 51), contre le Platon « auguste comtisé » (p. 8)... Bref, peut-être faut-il restituer, sous ses démentis farouches de la réalité « séparée » des idées en soi, un dialogue entre AT et une lignée d'interprètes qui, explique-t-il, les réduit à être des « Idées pures », séparées, que « personne ne comprendra et ne tentera de rejoindre » (p. 50). Au fond, AT se voudrait par endroits plus « platonicien » que Platon, en le défendant – comme à son époque Socrate mettait toute son énergie à se défendre contre l'esprit de caricature de ces « bêtes noires » que furent les sophistes (p. 47-49) – contre de nouvelles bêtes noires, autrement plus dangereuses¹⁵. Et certes, à considérer la circonspection des interprètes modernes s'agissant de ce qu'on a longtemps appelé la « théorie » platoniciennes des Idées (et la rareté de cet usage spécifique du terme *Idea* dans les Dialogues), AT pourrait bien avoir l'air de dialoguer avec des fantômes. Mais ce serait oublier à quels interlocuteurs il s'adresse véritablement : à l'image de ces « jeunes esprits attentifs » que furent ses khâgneux, il y a nombre d'interlocuteurs désireux de s'initier à Platon, sans en avoir pour cela l'esprit vierge, car l'histoire de la réception platonicienne a voulu que, pour nous, le platonisme précédât Platon. D'une certaine façon, l'ancien professeur, à force de chercher dans Platon « des images qui nous parlent à tous », a paradoxalement fini par n'écrire ni pour les savants, ni non plus pour les ignorants. Car à l'évidence, pour être lu les yeux ouverts, *Platon de plain-pied* présuppose une certaine dose de « platonisme », et en outre une certaine connaissance de ces textes, rarement cités, pour saisir l'esprit desquels AT choisit parfois de quitter la lettre. Mais il serait fort peu platonicien d'oublier qu'entre savoir et ignorance, il y a toute la palette des états qui font les vrais apprenants, les vrais lecteurs. Et AT, lui, ne l'a pas oublié. Se souvenant que le véritable enseignement, non pas « savant », mais « stimulant » (p. 10) cherche moins à apprendre qu'à en donner le désir, en dissipant les fausses apparences du savoir, il en a doublement tiré leçon : sans jamais magistralement réciter son Platon, il a entrepris d'un même geste, de sa plus belle plume, de défaire les idées reçues qui compromettent la réception des Dialogues, et de donner un aperçu de leur riche complexité, littéraire et théorique. Ainsi peut-il conclure l'Avant-Propos sur un impérieux :

14. « C'est cela, certes, mais aussi bien l'inverse, et qu'importe ? » (p. 101).

15. Quitte même à réécrire un peu Platon pour déjouer la caricature, là où le philosophe lui semble un peu évasif ou équivoque. On a déjà parlé de l'interprétation qu'il propose de l'allégorie Glaucus le marin, en « complétant les poins de suspension » (cf. *supra*, n. 4). Il va plus loin dans ses commentaires sur le *Philèbe*, lorsqu'il fait jouer Platon contre lui-même, en posant à sa place une question qui lui paraît plus platonicienne : « la question platonicienne serait : quelle sorte de bien cherchons-nous dans le plaisir ? Et quelles analyses lumineuses, nécessaires il nous en aurait faites ! » (p. 243). (Même si Platon me semble bien, quoique subtilement, interroger et répondre à ce sujet dans le *Philèbe* : il est le premier à condamner les « moroses » incapables de discerner le type singulier de bien à l'œuvre dans certains plaisirs – au premier rang desquels les plaisirs de la pensée).

lisez vite Platon ! (p. 10, p. 24), car rien ne saurait mieux que cet ouvrage en susciter le désir¹⁶. Et c'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on peut parler à l'égard de *Platon, de plain-pied* d'un « ouvrage introductif » à Platon. En tout cas, si c'est bien là l'intention réelle de l'auteur, il nous faut saluer la virtuosité avec laquelle il la met en exécution, dans une magnifique prose poétique.

Reste à conclure sur la contribution apportée par *Platon, de plain-pied* aux études platoniciennes (si tant est que telle ait été l'intention de l'auteur). Pour mieux l'apprécier, je voudrais repartir d'un des principaux reproches qu'on pourrait lui faire, et y répondre. Appliqué à débusquer les mauvaises contrefaçons de Platon, AT en découvre l'origine à la fois dans une certaine « phobie de l'erreur » et dans un « esprit dualiste » (p. 177), qui préfèrent s'en tenir au confort des dichotomies plutôt que de penser les médiations. Le Vrai *ou* le Faux, le Même *ou* l'Autre, l'Âme *ou* le Corps, le Repos *ou* le Mouvement, l'Être *ou* le Néant, Parménide *ou* Héraclite ? « Ni l'un ni l'autre ! » répond AT, car l'alternative, qui jamais ne se rencontre en vrai, est réservée aux lieux d'esprit pur (p. 183) : au fond, même l'opposition entre les sens et les Idées, entre empirisme et idéalisme, ne s'énonce ainsi que depuis le monde des Idées, et pour AT la critique d'un certain idéalisme caricatural est solidaire de sa critique du (ou des) dualisme(s). Et pourtant, on pourrait lui reprocher, à lui aussi, « de s'être emparé avec ivresse de ce qu'il y a de dualiste dans Platon » (p. 176), en le lisant au prisme de l'opposition entre un Platon « prêt à s'envoler d'un coup d'ailes », qui se repère à ses échappées soudaines et à sa hauteur de vue, et un Socrate « appliqué à sa recherche au ras du sol », qui se caractérise par son humilité en matière d'idéaux proclamés – et ce, dès les premiers chapitres (p. 10-13) ! Sur la pertinence qu'il y a, d'un point de vue historique *et* philosophique, à gratifier Platon d'une telle schizophrénie, il y aurait peut-être encore à discuter : on cède encore trop souvent à la tentation d'opposer à Platon le Socrate même qui figure dans ses propres dialogues, en arguant de l'évolution qui l'aurait peu à peu éloigné du « Socrate historique ». Mais du point de vue

16. Je profite néanmoins de cette admirable adéquation entre la forme prise par le projet de *Platon, de plain-pied* et la philosophie à laquelle il se propose d'« introduire », pour faire une remarque sur le rôle un peu décevant qu'AT donne, dans sa lecture de Platon, à une certaine forme de désir, le désir intellectuel ou désir de vérité – désir que, pourtant, un tel projet *pédagogique* aurait précisément à mettre en valeur : à trop vouloir défendre Platon d'un idéalisme coupé de toute référence à la « réalité » sensible, qui par phobie de l'erreur des sens préférerait « s'arracher les yeux » (p. 116), AT en vient à condamner la « perversité [qu'il y a] dans le désir de l'Idée » (p. 116), et un certain « appétit de savoir (...) qui est profanation » (p. 294). D'abord, il est problématique en soi, du point de vue du texte même (pensez au *Phèdre*, qui thématise à plein ce désir des Idées, qui est désir de vérité !) d'affirmer que « la grande affaire de Platon n'est pas de penser le Vrai, mais de penser tour court » (p. 167). Mais il faut ajouter que, s'il n'est pas tout à fait absurde, du point de vue de l'histoire de la réception de Platon, d'attribuer à Socrate une forme de scepticisme s'agissant de la recherche du Vrai avec un grand V, il est dommage que cette sorte d'aversion du dogmatisme s'insinue jusque dans le commentaire des dialogues les moins aporétiques qui soient, pour en relativiser les acquis théoriques : il paraît difficile, en ayant lu la *République*, d'affirmer de bonne foi qu'elle « déclare forfait en matière de définition de la justice », revenant finalement à son « point de départ » (p. 261). S'il en était ainsi, la lecture en serait en effet bien « décevante », certes, et l'on serait moins empressé à la lire... C'est un cas paradigmatique où, en minimisant le rôle réel du « désir de vérité » dans la démarche platonicienne, on risque d'amoinrir le désir de lire du potentiel lecteur.

même du projet de AT, de sa critique de « l'esprit dualiste », rien ne paraît justifier le retour incessant de cette opposition caricaturale entre Socrate et Platon – qui est une opposition entre la « terre » et le « ciel », pris en leur sens métaphorique – si ce n'est une forme de licence poétique, qui permettrait d'imager en une fois des réseaux d'opposition pluriels. Mais justement. Il n'est pas insensé de ravalier au rang d'image des dichotomies par trop réductrices, si l'espace poétique de l'image permet de réintroduire, par sa grande richesse, des médiations oubliées. Au fond, c'est bien ce que fait Platon dans le mythe du *Phèdre* lorsque, ayant esquissé un monde céleste et un monde terrestre pour imaginer l'opposition entre les animaux et les dieux, entre l'intelligible et le sensible, il peuple ce décor d'attelages ailés qui figurent, par le dynamisme qu'elles imagent, l'irréductibilité de l'âme humaine à un tel schématisme, qui en fait le paradigme du *metaxu*, du milieu, de la médiation. Et en réalité AT ne le pense pas autrement, lorsqu'il reprend cette image pour en faire un leitmotiv. J'en veux pour preuve le soin qu'il prend, en chaque cas, d'exhiber ce troisième terme « que la pensée binaire exclut », en « faisant le décompte des agents intermédiaires » (p. 289)¹⁷ : dans l'érotique platonicienne, c'est *érôs*, ce *daimon* qui est mi-homme mi-dieu ; dans sa conception de l'homme c'est le *thumos*, moyen-terme entre la raison et les passions ; dans l'ordre du jugement, c'est l'opinion droite qui, comme en témoigne le syntagme remarquable *alethè doxa*, peut toucher au vrai (ce qui prouve que l'apparence et l'être ne s'excluent pas) ; dans l'ordre du sensible, c'est le Beau qui apparaît sans se contenter de sembler, mais est. Et l'effort constant de AT pour spatialiser des oppositions conceptuelles serait la meilleure manière de retraduire ce qui constitue, à ses yeux, l'un des traits les plus marquants de la pensée platonicienne : « Non plus la géographie de Platon, mais son univers, son cosmos, bruisse de la présence suggestive de ces étranges qui sont dits *metaxu*, moyens, intermédiaires entre ceci et cela, à la fois ceci et cela, nous obligeant à garder regard et sang-froid dans la confusion » (p. 229). Il serait donc injuste d'accuser AT d'enfermer Platon dans des images, quand ces images ouvrent sur de riches analyses de détail qu'une présentation abstraite n'aurait jamais commandées. C'est ainsi que, dans l'allégorie de la Caverne, par-delà l'opposition tranchée entre un « dedans » qui constituerait la condition naturelle de tout homme et un « dehors » par où quelques *exceptions* s'arrachent à cet état (mais comment ? Comment comprendre l'exception ?), la représentation même d'un passage *inexpliqué* du dedans au dehors nous invite à penser, comme le fait AT, la médiation par laquelle advient cette libération : si c'est là la loi de la nature humaine en général, alors quel sens y a-t-il à attendre l'aide extérieure d'un grand libérateur, qui aurait eu le privilège de naître hors de ces liens ? Nul ne naît en dehors ; « reste que la cause soit dedans. Pas dedans la Caverne. Dedans lui-même », conclut AT (p. 152), montrant comme l'image se mord la queue (fructueusement) en désavouant son propre point de départ anthropologique, qui oublie de dire les virtualités de la psyché humaine. C'est un des cas, parmi d'autres, où la focalisation sur l'image, loin d'être un détour pédagogique utile pour éviter de décourager le lecteur, devient une médiation

17. À ce titre, AT doit beaucoup, comme il le reconnaît lui-même dans le chapitre « l'Euripe » (p. 227), à la lecture que Jankélévitch proposa du *Philèbe* dans ses cours d'agrégation. (Sur Jankélévitch et la notion de « médiation », on se référera aussi avec profit à l'introduction du cours donné en Sorbonne, en 1960, sur l'Immédiat).

stratégique nécessaire pour dépasser des obstacles épistémologiques (à commencer par un dualisme indépassable). En mettant sur le devant de la scène, par ce genre de procédé, une question où beaucoup reste à penser (le rôle et les déclinaisons de la notion de *métaxu* dans la pensée platonicienne en général), AT montre quelle belle contribution aux études anciennes peut apporter un essai poétique, écrit hors des cadres académiques.

Toutefois, l'ambition poétique de l'ouvrage est loin de se réduire aux quelques analyses que nous venons de proposer. Il nous faut peut-être, par-delà les réserves (à garder) sur sa lecture « aristotélisante » de Platon, garder en tête qu'AT se propose moins de *lire* Platon, au sens où un interprète en proposerait une certaine « lecture », que d'écrire (sur) Platon. Non pas commenter Platon mais, comme on dit, faire du Platon : c'est ainsi qu'il se propose de l'introduire, trop heureux de répondre au commandement de ses anciens anciens élèves, « Platon ! Ah vous devez, vous devez nous faire Platon » (p. 8). Et, au fond, on ne peut que se réjouir que, par endroits, il finisse par nous *faire du Tubeuf* : c'est captivant.

SOMMAIRE

ARTICLES :

| | |
|--|-----|
| Delphine ACKERMANN, Guy ACKERMANN, <i>Contribution à l'histoire du gymnase d'Érétrie : un nouveau décret pour un gymnasiarque du début du III^e siècle av. J.-C.</i> | 411 |
| Romain GUICHARROUSSE, <i>Pratiques de dénomination dans les listes de souscriptions publiques à Athènes au III^e et au II^e siècles avant notre ère (IG II/III³ 1.1011 et IG II2 233²)</i> | 471 |
| Rémi SAOU, <i>La terminologie du bouclier hoplitique</i> | 489 |
| Hugo CHAUSSERIE-LAPRÉE, <i>Le roi en son cœur : un autre regard sur les monarchies hellénistiques</i> | 507 |
| Patrick ROBIANO, <i>La représentation de Grecs d'Égypte à l'époque impériale : les Naucratices au miroir de Philostrate et d'Héliodore d'Émèse</i> | 541 |
| Dan APARASCHIVEI, <i>Lupa Romana en Mésie inférieure. Images, discussions et hypothèses</i> | 573 |
| Michel CHRISTOL, <i>Entre Nîmes et Rome : sur les traces d'une famille nîmoise, les Sammii</i> | 597 |
| François RIPOLL, <i>Le bouclier d'Enée : unité thématique et cohérence structurelle</i> | 615 |

CHRONIQUE

| | |
|--|-----|
| Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique Gallo-Romaine</i> | 639 |
|--|-----|

LECTURES CRITIQUES

| | |
|---|-----|
| Pierre O. JUHEL, <i>L'Histoire des Argéades. De nouveaux axes de recherches</i> | 643 |
| Marion KRAFFT <i>André Tubeuf et Platon</i> | 667 |
| Comptes rendus | 677 |
| Notes de lectures | 787 |
| Liste des ouvrages reçus | 791 |
| Table alphabétique par noms d'auteurs | 795 |
| Table des auteurs d'ouvrages recensés | 801 |