

La parole *dans le Phèdre de Platon*

INTRODUCTION

Lysias est en ville. L'orfèvre des discours épидictiques, c'est-à-dire visant la louange ou le blâme, a fait le chemin du Pirée à Athènes où il donne depuis l'aube un cours de rhétorique. Quelques riches citoyens s'y pressent et espèrent apprendre à leur tour l'art de bien parler. Mais celui-ci se résume-t-il à la maîtrise des tournures de style ? S'agit-il seulement de convaincre de n'importe quoi – de convaincre d'autant plus habilement que la thèse est absurde ? Une telle réduction du discours à la persuasion et au tour de force n'est pas, les lecteurs de Platon le savent, du goût de Socrate. Aussi saisit-il l'occasion de sa rencontre avec Phèdre, à peine sorti du cours de Lysias, pour affronter une question cruciale aux yeux des hommes du V^e siècle comme aux nôtres : ce que parler veut dire, ce que parler doit être.

L'échange ne prendra cependant pas la forme d'un entretien sévère. Non seulement les sujets de réflexion se multiplieront au fil du dialogue, ouvrant considérablement le champ de la méditation. Mais ils seront encore abordés avec une légèreté et une ironie constantes, sur des modes aussi divers que la conversation, la récitation, la glose philosophique, le mythe ou la prière. Entrer dans le *Phèdre* représente donc une expérience unique, qui réserve ses délices à ses lecteurs – aussi focalisés soient-ils sur la réussite à leurs concours...

Nous suivrons dans la suite de l'étude, conformément au programme, la traduction de Luc Brisson dans la collection GF-Flammarion. L'introduction très érudite donnée par le traducteur porte sur le texte un précieux éclairage.

RÉSUMÉ NARRATIF

La tâche est impossible peut-être de résumer un dialogue de Platon... Et plus impossible encore lorsqu'il s'agit du *Phèdre*, chef-d'œuvre absolu, qu'Emmanuel Lévinas, figure majeure de la philosophie du XX^e siècle, comptait parmi les quatre ou cinq « *plus beaux livres de l'histoire de la philosophie*¹ ». La difficulté tient pour nous, outre à la profondeur du questionnement, à une stratégie de composition redoutable qui fit dire à nombre de commentateurs que le texte manquait d'unité – nous aurons à répondre à cette affirmation hasardeuse. Quoi qu'il en soit, l'évidence de la complexité de la trame, qui mêle réflexions sur la parole, sur l'amour, sur le beau, sur l'âme, sur l'être, sur l'écriture, représente un véritable défi pour l'interprétation et nous conduit à proposer un résumé aussi neutre que possible, attaché à la lettre du texte. Le temps viendra ensuite de s'étonner et d'interroger.

Précisons tout de même le cadre du dialogue. Il ne met en scène que deux personnages, même si d'autres, absents, seront bientôt évoqués – comme les rhéteurs Lysias et Isocrate. Socrate d'abord, figure du philosophe, qui mènera l'entretien à sa façon coutumière, c'est-à-dire en alternant questions, déclamations inspirées, récits mythiques, expositions doctrinales. Phèdre ensuite, familier des lecteurs de Platon, puisqu'il apparaît également dans le *Protagoras* et le *Banquet*. Dans la force de l'âge, il est encore d'un enthousiasme naïf pour les questions de mythologie (il s'intéresse en particulier à la figure d'Éros), de science et de médecine, de philosophie. Par-dessus tout, il aime les discours et admire ceux qui savent en composer avec art, à la façon de Lysias dont il suit l'enseignement. Entre Socrate et Phèdre, qui se connaissent

1 *Éthique et infini*, p. 27, Le Livre de Poche, Paris 1992.

et s'apprécient, l'échange sera courtois et même agréable, bien loin de ceux plus rugueux qui opposent Socrate à ses adversaires ou aux ignorants qu'il « *retourne continuellement dans tous les sens* », selon les mots de Nicias dans le *Lachès* (187e), pour les débarrasser de leurs illusions. Sans doute le cadre idyllique y est-il pour beaucoup : à l'écart d'Athènes, les deux hommes sont, par une belle journée d'été, allongés sur l'herbe à l'ombre d'un platane. Près d'eux, dans l'air embaumé par les fleurs de gattilier, chantent les cigales et coule l'eau d'une source. Bien sûr, il convient de ne pas oublier la présence de Platon : le dialogue demeure son œuvre, de telle sorte que le ton joyeux n'est pas le résultat des circonstances, mais les circonstances elles-mêmes le résultat d'une nécessité plus haute – celle de donner à une discussion profonde des conditions convenables. Il n'en demeure pas moins que le *Phèdre* nous apparaît comme le plus enjoué des dialogues platoniciens, et que c'est là l'une des raisons de son incomparable charme.

Quelques grandes étapes marquent le déroulement de l'échange, qui s'articule de la façon suivante :

- Prologue (227a-230e)
- Discours de Lysias (230e-237a)
- Premier discours de Socrate (237a-241d)
- Repentir de Socrate (241d-243e)
- Deuxième discours de Socrate (243e-257b)
- L'art de parler et d'écrire (257b-274b)
- Nature de l'écriture (274b-277a)
- Conclusion (277a-279b)

Prologue

Socrate rencontre Phèdre qui vient de passer la journée auprès de Lysias et de l'entendre prononcer, à la façon des sophistes, un discours paradoxal sur l'amour. Sa thèse est la suivante : mieux vaudrait pour les beaux garçons accorder leurs faveurs à ceux qui ne les aiment pas.

Voilà qui pique la curiosité de Socrate... Certain que Phèdre, amoureux comme lui des discours, a retranscrit sur papyrus celui qu'il vient d'entendre, il le prie de lui en donner connaissance. Percé à jour, son ami consent à partager son trésor à l'ombre d'un platane aux larges branches. Ce n'est pourtant pas ce cadre naturel qui attire Socrate hors de la ville : seule la présence d'un discours peut lui faire quitter le lieu où se concentrent les hommes, et où l'on peut ainsi dialoguer et apprendre.

Discours de Lysias

Mais que dit au juste le discours si plein d'éloquence de Lysias ? Comment parvient-il à prouver que l'amant le plus profitable est celui qui n'aime pas ? Les arguments se multiplient, de l'absence de repentir dès lors que le désir est passé au fait que ceux qui n'aiment pas sont exempts de reproches de la part de leurs amis. Lysias égrène ainsi les preuves, en espérant faire pencher la balance du côté de sa cause, comme si la vérité se pesait au poids.

Alors que Phèdre admire la verve et le vocabulaire d'un discours qu'il considère comme supérieur à tous les autres, Socrate ironise et suggère que sa perfection formelle masque la vacuité du fond. Lui-même, pourtant ignorant de son propre aveu, se sent capable de mieux faire. Il n'en faut pas plus pour que Phèdre le mette au défi : Socrate doit à présent prouver sa prétention en produisant à son tour un discours supérieur au premier. Il soutiendra la thèse suivante : « *celui qui aime est plus malade que celui qui n'aime pas* » (236a-b).

Premier discours de Socrate

À nouveau l'ironie préside à la prise de parole de Socrate, qui en appelle aux Muses, se dit inspiré par les dieux, et suggère ainsi qu'il ne vise pas la vérité... Malgré cette prise de distance, il commence par établir une méthode convenable de recherche en s'attachant d'abord à définir *Éros* comme despotisme du désir déraisonnable recherchant le plaisir que donne la beauté. Seul l'effort de définition est ici louable, car le résultat est douteux. Il permet quoi qu'il en soit d'établir que

l'amour est nuisible à l'âme de celui qui aime, en le détournant de la sagesse, mais aussi à son corps amolli et à ses affaires qu'il néglige. En outre, l'amant devient importun à l'aimé sitôt qu'il l'aime, pour ensuite le trahir lorsque, retrouvant la raison, son amour cesse.

Repentir de Socrate

Phèdre s'étonne que le discours s'interrompe brusquement : ne devrait-il pas évoquer pour être complet le cas de celui qui n'aime pas ? Mais Socrate, jugeant inutile de déployer des arguments symétriques aux premiers, s'apprête à partir. Le signal divin, qui régulièrement le met en garde contre la commission d'une erreur¹, le retient cependant... Sans doute son discours, trop éloigné de la vérité et prononcé à contrecœur, a-t-il offensé Éros ! Sous couvert d'incriminer son propre discours, Socrate souligne aussi bien la sottise de celui de Lysias et la naïveté coupable de Phèdre... Il convient donc de se purifier en composant une palinodie, c'est-à-dire un discours contraire, « *qui soit d'une eau potable, qui me permette pour ainsi dire de me rincer la bouche pour enlever le goût de sel qu'y a déposé le discours que tu viens d'entendre* » (243d).

Deuxième discours de Socrate

Revenons sur la folie de l'amant. Nous l'avons supposée mauvaise. Mais comment le serait-elle, si elle résulte d'une inspiration divine ? Accordée à ceux qui s'aiment pour leur plus grand avantage, elle devient dès lors préférable au bon sens.

Décider ce qu'est au juste cet avantage suppose d'élargir la méditation à la nature de l'âme. Socrate établit d'abord son caractère immortel : étant principe de son propre mouvement, elle ne saurait avoir ni commencement ni fin. Pour ce qui est de sa forme, nous ne pouvons recourir qu'à une représentation imagée : l'âme est comparable à un attelage ailé

1 Averti par le dieu, Socrate sait ainsi ce qu'il ne faut pas faire, sans disposer pour autant d'un conseil plus positif. Cf. *Apologie de Socrate*, 35c ; *Théétète*, 151a ; *Euthydème*, 272c.

composé d'un cocher et de deux chevaux, l'un bon et soumis, l'autre rebelle et de mauvaise race. Lorsqu'elle perd les précieuses ailes qui lui permettaient de demeurer dans les cieux, elle chute et s'incarne temporairement dans un corps solide pour former un vivant mortel. Seul le commerce avec le beau, le bien, le bon, lui permettra de voler à nouveau.

Mais que signifie « voler », et comment devient-on aptère ? Reprenons la métaphore de l'attelage. À la manœuvre, le cocher s'efforce de suivre maladroitement le cortège d'un dieu dont l'âme monte quant à elle sans effort au faite de la voûte céleste pour contempler par l'entendement les réalités suprêmes. Il éprouve la plus grande peine à gouverner ses chevaux, en particulier celui dont la nature est mauvaise. Rares sont dans ces conditions les âmes qui contemplent pour un instant la vérité : la plupart retombent, se repaissent de l'opinion, et au comble de la déchéance voient leurs ailes dépérir.

Défaites, les âmes recevront une incarnation en fonction de leur mérite : le corps d'un philosophe pour celles dont la vision fut la plus riche, celui d'un tyran pour les moins capables. Soulignons qu'il convient tout de même qu'elles aient entrevu la vérité pour devenir humaines, car être homme suppose un rapport à l'universel, qui consiste lui-même en une réminiscence des réalités intelligibles entrevues avant la naissance. Philosopher n'étant rien d'autre que se ressouvenir, il semble naturel « *que seule ait des ailes la pensée du philosophe* » (249c).

Dans la noble folie de l'amour, le spectacle de la beauté donne à l'amant le désir de s'envoler pour en contempler la réalité intelligible. Cette dernière, resplendissante, a si puissamment marqué l'âme avant son incarnation qu'elle suscite, même sous sa forme sensible, facilement l'amour. Encore faut-il souligner que seuls ceux pour qui son souvenir demeure assez fort parviennent à concevoir sa parenté avec l'image dégradée qu'en donne un corps de chair. Le plus grand nombre s'abandonne aux plaisirs animaux. Rares sont les bienheureux qui, frissonnant devant l'éclat du beau, sentent leurs ailes croître dans un mélange de plaisir et de souffrance.

Bientôt rien n'existe plus pour de tels amants que leur amour – ni les proches, ni la fortune, ni les usages. Ils recherchent chez l'aimé les

qualités qu'ils honoraient chez le dieu dont ils suivirent jadis le cortège (pour ceux qui suivirent Zeus, le goût du savoir et du commandement), et le servent avec ferveur. En sa proximité, le cocher plein de respect mate ses chevaux, fait violence au plus rétif à de nombreuses reprises pour en venir à bout et vénérer celui qu'il aime. Comment ce dernier ne mesurerait-il pas dans ces conditions qu'un tel amour dépasse de beaucoup l'affection de ses proches ? Plus encore, il perçoit confusément sa propre beauté dans le miroir des yeux de l'amant, et aime à son tour sans savoir ce qu'il aime – le voici prêt à accorder ses faveurs à l'amant. Dans le transport de ce « contre amour », des ailes commencent à lui pousser à son tour. Un tel mouvement se poursuivra si les amants vivent en réglant leur vie sur la sagesse. Dans le cas contraire, s'abandonnant au plaisir, ils finiront aptères leurs existences.

Moralité : mieux vaut accorder ses faveurs à celui qu'emporte une folie amoureuse, et dont la nature divine lui procurera des biens supérieurs à ceux dont la foule fait l'éloge.

L'art de parler et d'écrire

Au comble de l'admiration, Phèdre juge le discours de Socrate supérieur à celui de Lysias, dont il rappelle qu'un homme politique le traitait récemment de logographe. Mais les politiciens sont-ils fondés à faire de tels reproches, eux qui se complaisent à discourir solennellement ? Au vrai, « *il n'y a, en soi, rien de laid à écrire des discours* » (258d), si l'on écrit de belle façon. Aussi Socrate propose-t-il d'établir ce en quoi cela consiste en présence de ces cigales attentives dont le mythe prétend qu'elles rapportent aux muses l'hommage des mortels...

Prétendre que la connaissance de la vérité n'est pas nécessaire à l'orateur, qu'il lui suffit de connaître l'opinion commune sur une chose pour persuader son auditoire conduit, en demeurant dans l'ignorance, à risquer d'engager au mal plutôt qu'au bien. Faisant parler l'art oratoire lui-même, Socrate lui prête ces mots à propos de la vérité : « *je demande qu'on acquière d'abord cette connaissance avant de m'utiliser* » (260d). Plus encore, si persuader consiste, dans tous les cas possibles (et non seulement au tribunal auquel Phèdre limite d'abord l'art oratoire), à donner

l'illusion qu'une chose en est une autre, une connaissance semble nécessaire, faute de quoi le trompeur serait lui-même trompé.

Le discours de Lysias témoignait-il d'un tel rapport au vrai ? Il n'a pourtant pas commencé, comme l'a fait Socrate, par définir l'amour qui est de ces réalités sujettes à dispute, mais s'en est tenu à sa propre conception. Rien n'a ensuite été fait dans les règles de l'art : les arguments jetés pêle-mêle se sont succédé sans nécessité, alors qu'un discours devrait être « *constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités* » (264c).

Que penser à présent des discours contradictoires de Socrate ? À de nombreux égards, ils n'ont été qu'un jeu, mais deux procédés furent mobilisés dont il ne faut pas négliger l'intérêt : la définition d'abord, qui introduit de l'unité et de la clarté dans l'expression ; la division ensuite, qui découpe les réalités par espèces, en suivant les articulations naturelles. Ceux qui démontrent cette capacité à scinder et à rassembler méritent d'être nommés *dialecticiens*.

Phèdre rappelle que la dialectique n'est pas la rhétorique. Cette dernière n'ajoute cependant à nos deux procédés qu'une foule de termes techniques énoncés avec une admiration ironique par Socrate – chaque rhéteur semble s'être efforcé d'en inventer un nouveau ! À la façon d'un mauvais médecin, le rhéteur sait produire des effets sans savoir quand et devant qui il convient de les produire... Il ignore comment agencer les parties de son discours pour atteindre à l'harmonie, qui demeure la chose essentielle. Pour convaincre véritablement, il convient d'ajouter aux qualités naturelles le savoir et la pratique, en prenant exemple sur des maîtres accomplis, comme Périclès qui jamais ne négligea l'apprentissage des sciences et de la philosophie. Tout comme le médecin pour les corps, le rhéteur doit connaître la nature de l'âme qu'il traite afin de produire en elle la santé, c'est-à-dire la vertu. Vaste est en vérité le savoir nécessaire : impossible de connaître l'âme sans connaître l'univers auquel elle participe, ni de la traiter sans discerner son genre et sans adapter subtilement un savoir théorique aux circonstances... Il ne suffit donc pas de s'en tenir au vraisemblable utile pour persuader un auditoire de peu de valeur, fût-ce au détriment de la vérité : pour plaire aux dieux, de longs détours s'imposent.