
Ni de gré, ni de force : l'ensorcellement poétique, par-delà la dichotomie violence et persuasion dans la *République*

Lou Clemens



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1857>

ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Ni de gré, ni de force : l'ensorcellement poétique, par-delà la dichotomie violence et persuasion dans la *République*

Lou Clemens

Aspirante FNRS. Lou Clemens est actuellement en doctorat sous la direction du professeur S. Klimis à l'Université Saint-Louis – Bruxelles

Résumé : L'opposition des deux moyens de contrainte que sont la violence et la persuasion est structurante dans l'œuvre de Platon et fait aujourd'hui consensus parmi les commentateurs. Pourtant, la dichotomie des paroles et des actes assimile trop rapidement deux régimes de parole, que cet article se propose distinguer. Une analyse sémantique, mais également phonique d'un passage de la *République* (412c9-414a8) offre l'occasion de la mise en évidence d'une troisième forme de manipulation contraignante, outre la persuasion sophistique et la violence tyrannique. Cette troisième forme est l'ensorcellement poétique. Sa spécificité tient à sa double inscription dans le registre du corps et dans celui des paroles. En effet, la poésie mimétique performe, outre le caractère et l'allure de l'homme, également la nature – dans le corps et dans la disposition d'esprit. De sorte que, de tous les manipulateurs d'Athènes, les poètes sont les plus dangereux.

Mots clefs : Ensorcellement, poète, sophiste, tyran, naturel, *République*

Abstract : The contrast between the two compliance devices that are violence and persuasion, is pivotal in Plato's work and well acknowledged among scholars. Yet, the dichotomy of words and deeds too easily equates two forms of speech, which this paper intends to distinguish. A semantic and phonological analysis of a passage of the *Republic* (412c9-414a8) offers a chance to bring to light a third mean of coercion, besides sophistic persuasion and tyrannical violence. This third mean is the poetic enchantment. Its specificity lies in its double inscription in the realm of bodies and that of words. Indeed mimetic poetry performs, in addition to character and look, also nature — within body and mindset. So that, of all the athenian manipulators, poets are the most dangerous.

Keywords : Enchantment, poet, sophist, tyrant, nature, *Republic*

1. Penser par-delà la dichotomie

- 1 Dans le monde grec classique en général et chez Platon en particulier, il est courant d'opposer la violence et la persuasion¹, comme on oppose les domaines corporel et verbal². On associe à la première la figure du tyran, à la seconde celle du sophiste³. S'ensuit souvent aussi la démonstration de l'imbrication complexe des deux notions car, chez Platon, l'habileté rhétorique du sophiste précède souvent de peu sa fureur⁴. L'opposition est structurante et parcourt en effet plusieurs dialogues⁵. Mais l'évidence a ses dérives. Il arrive que la présence d'un terme tiers échappe au lecteur, trop pressé de le faire correspondre à l'une des deux catégories de la violence et de la persuasion⁶. De ce fait, l'apparente « évidence » de la dichotomie du verbal – du *logos* – et du corporel – de l'*ergon* – brouille certaines nuances nécessaires à la compréhension du propos de Platon. Car malgré leur

¹ Voir notamment R. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 58-62. M. Foley, « *Peitho and Bia* », *Symplokè*, 20, 1-2, 2012, p. 173-181. A. Krentz, « Play and Education in Plato's *Republic* », *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 29, 1998, p. 199-207. G. Morrow, « Plato's Conception of Persuasion », *The Philosophical Review*, vol. 62, 2, 1953, p. 234-250. Chez Morrow, la persuasion est même définie comme étant le seul moyen de contrainte alternatif à la violence, généricité qui lui sert de justification pour y inclure l'enchantement religieux et la poésie.

² On considère que la violence s'exerce sur le registre corporel, tandis que la persuasion s'opère d'âme à âme : voir *Critias*, 109c. Toutefois, cette affirmation générale est encore trop massive, puisqu'il arrive que Platon oppose également la violence et la persuasion *au sein* même du genre des *logoi* : voir *Lois*, 718b.

³ Voir C. Moore, « Persuasion and Force in Plato's *Republic* », *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 350, 2008, p. 1-7.

⁴ Voir notamment A. Motte, « Persuasion et violence chez Platon », *L'antiquité classique*, vol. 50, 1-2, 1981, p. 562-577.

⁵ *Apologie*, *République*, *Gorgias*, *Sophiste*, *Phèdre*, *Critias*, *Lois*.

⁶ L'assimilation de la persuasion à la ruse, en tant qu'elles sont toutes deux alternatives à la force, compte parmi les quelques habitudes de pensée qui empêchent les commentateurs de distinguer d'autres nuances. Voir par exemple, l'article de M. Broze, « Calliclès et Thrasymaque. Sur la ruse et la violence chez Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 9, 1, 1991, p. 99-115. L'auteure décrit l'ambiguïté du sophiste, dont la violence à peine voilée se cache toujours derrière la manipulation langagière. Mais un élément du raisonnement demeure implicite. Broze ne justifie pas le fait qu'elle qualifie la parole sophistique de ruse. Ce dernier terme lui sert d'appellation générique pour désigner la dissimulation, la manipulation ou encore la duplicité. De sorte que la thèse de l'article, le dévoilement du tyran derrière le sophiste, couplée à cette assimilation de la persuasion au genre plus large de la ruse, produit une figure non pas double, mais triple : le « poète-sophiste-tyran » (p. 108). Il me semble que cette opération repose exclusivement sur la convergence de tous les manipulateurs de discours, parmi lesquels sophistes et poètes se confondent. La méta-catégorie non interrogée de ruse permet ainsi d'assimiler sans le motiver deux régimes de parole, poésie et sophistique. Voir également L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978, p. 148-151.

commune opposition à la violence tyrannique, tous les régimes de parole ne s'identifient pas, depuis la sophistique jusqu'à la poésie. La dichotomie confère en outre à la persuasion un statut hésitant : elle est tantôt le genre, tantôt une espèce de la parole contraignante. C'est pourquoi cet article entend raffiner l'opposition de la violence et de la parole persuasive par la mise en évidence d'un terme tiers : l'*ensorcellement*. Ce dernier, quoique souvent assimilé à la sophistique, constitue pourtant bel et bien une catégorie à part entière, à égalité avec celles de la persuasion et de la violence. On verra en outre que cette troisième espèce de contrainte échappe à la division stricte des paroles et des actes. Dès lors, la clarification du statut de l'ensorcellement servira un but double. *Primo*, par l'analyse d'un extrait de la *République* (412c9-414a8), il s'agira de distinguer, au moins en droit, les trois figures du tyran, du sophiste et du poète⁷. *Secundo*, cet article entend dégager les conséquences de cette distinction – entre la persuasion et l'ensorcellement – pour la compréhension de la critique des éducateurs⁸, voire éventuellement de leur réappropriation philosophique⁹.

2. Perdre une conviction

- 2 En *République* 412c9-414a8, le Socrate platonicien entreprend de dresser une triple typologie des « vols de l'opinion vraie »¹⁰. Que signifie une telle expression ? Rappelons le contexte de ce passage. Une fois achevées la critique de la *paideia* traditionnelle et la discussion de l'éducation musicale dans la *Kallipolis*, Socrate et Glaucon reprennent l'examen des gardiens, laissé en suspens au livre II.

⁷ Cette distinction n'interdira pas, néanmoins, leur rapprochement informé. En effet, s'il est important de saisir la spécificité de chacune de ces figures, cela ne doit pas empêcher de percevoir le jeu de brouillage opéré par Platon. La critique philosophique regroupe occasionnellement les deux figures et la dénonciation de l'un sert quelquefois la dénonciation de l'autre.

⁸ Poètes et sophistes sont effet les principaux éducateurs d'Athènes à l'époque de Platon. Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1, Paris, Seuil, 1950 ; M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, p. 105-143. On trouve la trace de cette double éducation dans les textes platoniciens : les *muthoi* d'Homère forment le caractère dès l'enfance (*République*, 377a4-d6) et un citoyen « qui n'a pas fait partie d'un chœur n'est pas éduqué » (*Lois*, 654a). Sur l'importance de l'éducation poétique, voir C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, Rome, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977, p. 386-411 ; P. Murray, *Plato on Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 16 ; S. Klimis, *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique*, Louvain-la-Neuve, de Boeck, 2014, p. 205-208. Pour le rôle d'éducateurs privés des sophistes, voir particulièrement le *Protagoras* (316c5-317c5) ; J. Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988, p. 57-134 ; A. Balansard, « Les sophistes et les techniques », in L. Brisson & F. Fronterotta (éds.), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 42-45.

⁹ L'ensorcellement n'est pas, en effet, le pouvoir du seul poète et il arrive que le dialecticien en fasse usage. Voir notamment *Charmide* (135e5), qui utilise les termes de *pharmakon* et d'*epôide* pour annoncer la dialectique, et J. Derrida, « La pharmacie de Platon », in *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 137-197.

¹⁰ Pour cet extrait et les suivants, trad. P. Pachet, *La République*, Paris, Gallimard, 1993.

Il apparaît alors de la plus haute importance que ceux qui seront nommés gardiens agissent toujours dans l'intérêt de la cité. Il ne s'agit cependant pas ici d'altruisme. Les gardiens ne donneront pas la priorité à l'intérêt général sur leurs intérêts particuliers. Certes, ils auront la conviction (*dogma* - 412e6) que leur dévouement (*kèdoito* - 412d2) pour la cité est nécessaire. Mais ce *dogma* repose lui-même sur le jugement (*ègoito* - 412d4) que l'intérêt de la cité s'accorde avec le leur (*sumpherein* - 412d4 et 412e1). La motivation des gardiens est en ce sens égoïste¹¹, et par là bien plus assurée. La garantie de la bonne protection de la cité repose donc entièrement sur ce *dogma* de l'accord entre les intérêts de la cité et ceux des gardiens¹², conviction que ceux-ci ne peuvent pas « perdre »¹³.

- 3 Par conséquent, la sélection des gardiens devra consister en une série de concours et de luttes (413d4), dans le but de mettre à l'épreuve le caractère inébranlable dudit *dogma*, dont Socrate précise par ailleurs qu'il est une « opinion vraie » (413a2)¹⁴. L'essentiel de la charge de gardien se trouve ainsi fondé sur la possession d'une unique opinion. C'est pourquoi Socrate entreprend alors d'examiner les différentes façons de changer d'opinion. Son analyse ne concerne pas seulement les gardiens de la *Kallipolis*, mais tous les hommes (413a6). Ce point est important, car il autorise à considérer la portée générale du passage, ainsi que sa signification précise dans le contexte historique de l'Athènes des V^e et IV^e siècles av. J.-C.¹⁵. Socrate distingue d'abord l'abandon volontaire de l'abandon involontaire d'une opinion (412e9-11). L'opinion fausse est un mal, de sorte

¹¹ M. Schofield emploie l'expression de « rational egoism ». M. Schofield, « The Noble Lie », in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 152. Ce point est quelquefois négligé par les commentateurs, lorsqu'ils soulignent le dévouement des gardiens. Voir notamment J. Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Philadelphia, Paul Dry Books, 1993, p. 104: « In fact, the key virtue of the rulers is the opposite of flexible, philosophical judgement: they must be capable of dogged endurance in preserving in themselves the conviction (*dogma*) that one must do what is best for the city (412e; cf. 413c, 414b). ». Or, la conviction des gardiens ne consiste pas à vouloir le meilleur pour la cité, mais elle est l'opinion que leur bien et celui de la cité sont identiques.

¹² Sur le rapport direct entre la conviction et l'ardeur (*prothumia*) des gardiens, voir le commentaire de cet extrait par O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014, p. 196-197.

¹³ J'emploie ici à dessein la bizarrerie qu'est l'expression « perdre une conviction » pour rendre les *ekballousin* (412e7), *steresthai* (413a6), *steriskesthai* (413a10) dans le texte platonicien.

¹⁴ K. Dorter résume le caractère vrai de l'opinion des gardiens sous l'expression de « proto-wisdom ». (K. Dorter, *The Transformation in Plato's Republic*, Oxford, Lexington Books, 2006, p. 99.) Il définit en effet la sagesse comme le savoir de la connexion de soi aux autres (*ibid.*, p. 31). Mais la conviction des gardiens étant qualifiée d'opinion (*ibid.*, p. 152) et non de savoir, il ne peut s'agir d'une sagesse complète. Il est également intéressant de noter le caractère non prédicationnel du *dogma* des gardiens, ce qui va dans le sens de Dorter. En effet, le *dogma*, c'est tout bonnement le dévouement (*kèdoito* - 412d2) pour la cité.

¹⁵ Soit l'époque décrite dans ce dialogue et celle qui est contemporaine du moment où Platon l'a rédigé.

qu'elle quitte l'esprit (*exienai ek dianoias* - 412e10-11) volontairement ; au contraire, l'opinion vraie est un bien, auquel on renonce (*steresthai* - 413a6) nécessairement à son insu. L'assimilation de l'opinion vraie à un *agathon* (413a6) ne pose pas de problème à Glaucon, le présent interlocuteur de Socrate, qui acquiesce : « c'est malgré soi qu'on est privé (*steriskesthai*) de l'opinion vraie » (413a10). Le champ sémantique de la propriété matérielle peut pourtant paraître atypique dans un passage qui concerne l'opinion. Mais Socrate et Glaucon concluent sans se troubler que c'est contre la seconde possibilité, la perte involontaire des opinions vraies, que les gardiens doivent se prémunir.

- 4 À cette première dichotomie – entre le rejet volontaire de l'opinion et son rejet involontaire – succède une triple division. Socrate distingue trois façons de perdre une opinion vraie : l'oubli, la violence et l'ensorcellement (412e7). Ces trois genres sont énumérés par les commentateurs¹⁶, qui ne détaillent cependant généralement pas davantage l'analyse du passage. Le relatif laconisme autour de ce texte n'est en fait pas étonnant. Car ce dernier ne soulève à première vue aucun problème philosophique. Les affirmations de Socrate ne vont pourtant pas de soi. Au moins trois questions peuvent être soulevées. *Primo*, quelles sont les épreuves auxquelles doivent se soumettre les gardiens ? *Secundo*, comment comprendre que l'opinion soit envisagée comme un *agathon* matériel, susceptible de « manquer » (*steresthai* - 413a6), voire d'être « dérobé » (*klapentes* - 413b1) ? *Tertio*, à quoi renvoient exactement les trois formes de « perte » de l'opinion ici dégagées ?

3. Suggérer l'agent sans le nommer

- 5 À suivre la lettre du texte, la triple division mise en évidence par Socrate reste longtemps obscure. Elle commence en effet ainsi : il faut observer les gardiens, pour s'assurer que « même quand on les soumet à la magie ou à la violence, ils réussissent à ne pas rejeter, en l'oubliant, l'idée [*doxan*] qu'on doit faire ce qui est le meilleur pour la cité » (412e8). La traduction française de Pachet se voit forcée de clarifier une ambiguïté de la construction grecque : « μήτε γοητευόμενοι μήτε βιάζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιλανθανόμενοι δόξαν ». Trois participes sont présents dans la phrase – *goëteuomenoi*, *biazomenoi*, *epilanthanomenoi* –, mais sont-ils

¹⁶ L. Edelstein, « The Function of the Myth in Plato's Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 10, 4, 1949, p. 474. R. Gallagher, « Proteptic Aims of Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy*, 24, 2004, p. 10. K. Dorter, *The transformation in Plato's Republic*, *op. cit.*, p. 100. M. Schofield, « The Noble Lie », *op. cit.*, p. 153. C. Tarnopolsky, « Plato's Mimetic *Republic*: A Preliminary Treatment of Plato's Preliminary Treatment of the *Gennaion Pseudos* », *APSA Toronto Meeting Paper*, 2009, p. 23-24. Seul Gallagher tente d'expliquer ce que désignerait l'ensorcellement dont il est question. Le cas du jeune oligarque du livre VIII (553a-d), qui abandonne l'amour des honneurs hérité de son père par peur de la pauvreté (*deisas*), serait selon lui un exemple d'ensorcellement par la peur. Si l'exemple prend en compte la façon dont les émotions influencent nos croyances (voir K. Dorter, *op. cit.*, p. 19), il n'explique cependant pas pourquoi la peur et le plaisir participent de ce genre spécifique qu'est l'ensorcellement, ni ce qu'est ce dernier.

pour autant sur un pied d'égalité ? Le rejet (*ekaballousin*) de l'opinion se produit de multiples façons. La division de ces façons est ambiguë : parce qu'on subit une violence (*biazomenoi*) ou une magie (*goèteuomenoi*), certainement, mais peut-être aussi parce qu'on oublie (*epilanthanomenoi*). On peut aussi considérer que le dernier participe est singularisé des deux autres et ne détaille pas les différentes façons de rejeter une opinion : auquel cas, rejeter une opinion signifie simplement l'oublier. Shorey traduit quant à lui : « never by sorcery nor by force can be brought to expel from their souls unawares this conviction that they must do what is best for the state¹⁷ ». Ici, les deux premiers participes, *goèteuomenoi* et *biazomenoi*, sont traduits par des noms communs, « sorcery » et « force », tandis que le troisième participe, *epilanthanomenoi*, est rendu par l'adverbe « unawares ». De sorte qu'il ne reste plus aucune trace du triple participe du texte grec et de l'ambiguïté qu'il implique.

- 6 Il semble donc acquis, comme chez Adam¹⁸, que le terme *epilanthanomenoi* ne fait qu'explicitier celui d'*ekballousin*. Selon cette interprétation, les trois participes ne seraient donc pas sur le même plan : le rejet de l'opinion vraie se produit nécessairement à l'insu des gardiens, soit au moyen de l'ensorcellement, soit de la violence. Pourtant, la même ambiguïté se répète quelques lignes plus bas : « κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο πάσχουσιν » (413b1–2). Le participe *klapentes*, mystérieusement substitué à *epilanthanomenoi*, est-il le genre dont *goetheuthentes* et *biasthentes* seraient les espèces ? Ou faut-il considérer trois façons de perdre une opinion, premièrement l'oubli ou le vol – dont l'équivalence doit encore être expliquée –, deuxièmement l'ensorcellement, troisièmement la violence ?
- 7 Le texte se clarifie par la suite en faveur de cette seconde interprétation, lorsque Socrate utilise l'expression finale « troisième forme » (413d7) au sujet de l'ensorcellement. Mais comment expliquer ce commencement obscur ? Quel changement s'est-il produit dans le texte, qui a rendu possible cette clarification finale ? La structure est chaotique, ou à tout le moins problématique. Les deux phrases, en 412e8 et 413b1-2, sont ambiguës. Mais en 412e8, la lecture spontanée fait croire à une division dichotomique – entre l'ensorcellement et la violence –, tandis qu'en 413b1-2, il semble qu'il s'agisse plutôt d'une tripartition – entre l'ensorcellement, la violence et le vol. La clarification *a posteriori* de l'ambiguïté en 413d7 – par l'expression « troisième forme » – ne fait que rendre encore un peu plus confuse la *structure* du passage.
- 8 Outre la structure superficielle, il nous faut donc chercher une « seconde structure »¹⁹ cohérente. Afin de comprendre la construction du passage, une

¹⁷ *The Republic of Plato*, traduction de P. Shorey, London, The Loeb Classical Library, Heinemann, 1930.

¹⁸ J. Adam, *The Republic of Plato*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, p. 190.

¹⁹ Je reprends la notion de « seconde structure », distincte de la « structure apparente » à A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001, p. 212. Wersinger parle également de

lecture du sens explicite ne suffit pas. Le passage d'une double division, entre la violence et l'ensorcellement, à une triple division, avec l'addition du vol aux deux premiers cas, n'est pas expliqué. C'est pourquoi il faut dégager une seconde structure, complémentaire de la première. Je propose ici de porter notre attention sur le sens implicite, tel qu'il peut être analysé en s'intéressant à la dimension phonique, à la matérialité sonore du texte. Cette matérialité ne nous intéresse pas pour elle-même, mais en ce qu'elle permet la construction d'un second sens – dont l'association avec le premier clarifierait le sens du passage. J'emprunte à cette occasion les outils méthodologiques mis au point par la linguiste M. Année²⁰.

- 9 Si le texte se clarifie en 413d7, le passage qui précède immédiatement (en 412e8-413c4) était quant à lui confus. Glaucon signale son incompréhension ; Socrate admet parler *tragikós* (413b4), ce qui semble désigner ici son manque de clarté.²¹ La confusion du texte portait jusqu'en 413c4 sur la division – double ou triple – entre les différentes façons de perdre une opinion vraie. Elle tient aussi à présent à un certain flottement sémantique qu'il nous faut éclaircir. Quatre verbes sont utilisés successivement pour qualifier le changement d'opinion : *ekballousin* (412e7), *exienai* (412e10), *steresthai* (413a6) et *steriskesthai* (413a10). Socrate et Glaucon les emploient de manière équivalente et le texte leur accorde apparemment la même valeur sémantique. Toutefois, leur extraction du corps du texte rend visible la chaîne signifiante et révèle la fausse synonymie. Contrairement à ce qui apparaît à la première lecture, l'usage – qui ne marque pas de différence – ne détermine pas la sélection des signifiants. Autrement dit, les quatre termes sont loin d'être équivalents et chaque substitution de l'un à l'autre produit un déplacement de sens. D'*ekballousin*, qui indique le rejet actif, à *steriskesthai*, qui dit la privation, le sens est en fait inversé. Ce type de renversement n'est pas rare chez Platon²², mais encore faut-il comprendre comment celui-ci est amené par l'auteur.
- 10 L'inversion est rendue possible par la médiation du verbe *steresthai* (« être sans »), plus neutre, utilisé par Socrate et auquel Glaucon substitue *steriskesthai* (« être

« structure cachée ». Cette expression nous paraît malheureuse, car elle laisse penser que la totalité du sens réside dans cette « seconde structure ». Il nous semble, pour notre part, que le sens ne trouve son entière complexité que dans l'association et même la mise en tension des deux niveaux mis en évidence par l'analyse, à savoir le sens explicite et la « seconde structure ». En ce sens, l'interprétation se comprend davantage comme un élargissement de niveaux de sens que comme le dévoilement d'un sens dissimulé.

²⁰ M. Année, « Le 'Cratylisme' de Platon. Le *Cratyle* comme réappropriation philosophique du fonctionnement phonico-pragmatique de la langue poétique archaïque », *Journal of Ancient Philosophy*, 5, 1, 2011, p. 1-45.

²¹ Cette interprétation, suggérée par le contexte du passage, est évidemment insuffisante. Toutefois, pour les besoins de l'article, nous ne nous étendrons pas sur cette question.

²² Pour la mise en évidence de l'inversion de l'agent et du patient à partir de la relation de réciprocité chez Platon, voir A. Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 33-49.

privé de »). Le premier verbe – déponent – signifie le manque, là où le second – au passif – est apparenté à un troisième, *stereisthai*, qui signifie « être dérobé ». Le déplacement sémantique au moyen de la presque homophonie du grec entre *steresthai* et *stereisthai*. Les deux verbes semblent avoir une dénotation équivalente. Pourtant, non seulement le second est au passif, mais de plus sa connotation est lourde de sens. Le lapsus²³ de Glaucon, loin d'être une erreur, résume en vérité parfaitement l'argument de Socrate : si l'on rejette (*ekballousin* – 412e7) une opinion vraie de manière involontaire, alors il faut que l'on en ait été privé (*stereisthai*).

- 11 Il y a là une gradation. Celui qui change d'opinion est d'abord actif, lorsqu'il la rejette volontairement. Même lorsqu'il en « manque », c'est là encore une forme d'activité – quoiqu'involontaire. L'activité se transforme en passivité, lorsque le manque laisse place à la privation. Cette opération explique enfin comment Socrate peut assimiler le changement d'opinion à un vol (*klapentes* - 413b1). La gradation mise en place par la médiation de l'homophonie de *steresthai* à *stereisthai* fait deviner, sous la passivité involontaire de l'homme dans l'erreur, l'activité volontaire de celui qui le manipule. L'apparent rejet devient une privation insue, dont le philosophe dévoile en outre qu'elle est en fait un vol délibéré. C'est ainsi qu'au moyen de la phonétique et de la syntaxe, Platon opère une véritable métonymie. Le jeu d'homophonies – de *steresthai* à *stereisthai*, en passant implicitement par *stereisthai* – est en fait une « chaîne prosodique continue mais *non linéaire* »²⁴, du même type que celles mises en évidence par Année dans le *Cratyle*. La sélection des termes n'est pas à chercher du côté de la similarité des signifiés, puisqu'au contraire elle produit un déplacement sémantique. Mais elle dépend plutôt de la dimension phonologique, à savoir l'homophonie, au service du sémantique, qui apparaît dans un second temps. Dès lors qu'à la suite de la linguiste, on fait le constat d'une conscience sonore chez Platon, il faut alors tenir compte de la dimension phonico-sémantique et de la complexification des significations que celle-ci ne peut manquer de produire. Par le biais du phonico-sémantique, le philosophe peut suggérer la question du voleur d'opinions, sans pourtant jamais l'évoquer explicitement. Or le caractère implicite de la dénonciation des voleurs d'opinions n'est pas accidentel, mais répond au contraire au contenu même de la dénonciation. L'association des deux niveaux de texte – implicite et explicite – fait gagner toute sa finesse à l'analyse de la passivité.
- 12 Résumons-nous. La privation d'une opinion peut s'effectuer de trois façons : on peut être volé, ensorcelé ou forcé (413b1). Chacune de ces possibilités comporte deux alternatives. Dans le premier cas, soit les gardiens volés sont persuadés par une nouvelle opinion, soit on leur fait oublier l'ancienne. Socrate précise encore que « pour les uns », c'est un certain laps de temps qui cause l'oubli et « pour les

²³ J'emploie ici le terme de *lapsus* en référence à son étymologie : Glaucon opère ici un glissement de sens. Que ce glissement soit délibéré ou non, il est en tous cas pertinent.

²⁴ M. Année, « Le 'Cratylisme' de Platon », *op. cit.*, p. 2.

autres », qui sont persuadés, c'est une parole qui « enlève » l'opinion, en passant inaperçue (*exairoumenos lanthanei* - 413b6). Ici encore, l'*exienai* de l'opinion (412e10) est remplacé par l'*exairoumenos* de la parole. Il y a donc bien des agents pour ce qu'on appelle désormais explicitement un vol ou une dissimulation. Mais ceux-ci sont aussitôt « oubliés » ou ils passent inaperçus : *lantanhai* rappelle l'*epilanthanomenoi* (412e7). Le sens du passage et la démonstration de Socrate ne sont pas construits de manière linéaire, mais par un jeu de renvois consonantiques. Cette manière de procéder confirme que Socrate effectue un véritable dévoilement des mécanismes à l'œuvre à l'insu des victimes de l'erreur, dévoilement qui révèle, derrière l'erreur, un manipulateur.

- 13 Socrate poursuit l'analyse de sa tripartition. On peut aussi subir l'effet de la violence, quand « un chagrin ou une souffrance a fait changer d'opinion » (413b9). Notons que dans la construction du texte grec, le temps et la parole (agents du vol), comme la douleur et la souffrance (agents de la violence), sont les sujets actifs grammaticaux des changements d'opinion. Autrement dit, la syntaxe permet à Platon un double mouvement, qui serait contradictoire s'il devait être explicite. La signification suggérée met en lumière ce qu'il est en fait impossible de montrer *comme tel*, à savoir la dissimulation. La voix des verbes (*lantanhai* et *poièsèi* - 413b6 et 413b10) indique l'activité, en même temps que les sujets grammaticaux (*chronos*, *logos*, *odunè* et *algèdôn*) remplissent la place de l'agent, laissée vacante par le raisonnement. Les voleurs sont doublement dissimulés, tant dans la réalité qu'au sein de la structure grammaticale du texte. On ignore encore qui ou quoi se cache derrière l'hypostase²⁵. Qui dérobe et violente, au moyen de paroles et de chagrins ? Enfin, Socrate en vient aux hommes ensorcelés (*goèteuthentas* - 413b12) par le plaisir ou la peur.
- 14 Il y a donc trois formes de privation d'une opinion vraie dans l'exposé de Socrate, chacune divisée en deux possibilités : la dissimulation, soit par l'oubli, soit par la parole ; la force, en provoquant la douleur ou la souffrance ; et enfin l'ensorcellement, par le plaisir ou par la peur. Nous avons donc expliqué par quel moyen Socrate clarifie sa tripartition, après son amorce difficile. Aussi est-il étrange de voir Glaucon conclure que tout ce qui nous trompe (*apatai* - 413c4) nous ensorcelle, comme si l'ensorcellement ne représentait pas une option parmi les trois, mais la totalité des cas. Tromper ne semble pas avoir un sens plus précis que le fait de mentir ou de faire croire au faux. Comment expliquer ce qui semble être une généralisation abusive de la part de Glaucon, explicitement contraire au sens du passage précédent et précisément lorsque la division s'est clarifiée ? Sauf à

²⁵ En grammaire, l'hypostase désigne le déplacement d'un mot, d'une catégorie grammaticale à une autre – comme par exemple la substantivation. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit plutôt de la substitution d'une catégorie de pensée à une autre : les sujets grammaticaux de la phrase (*chronos*, *logos*, *odunè* et *algèdôn*) jouent le rôle de sujets logiques de l'action. Pourtant, le *logos* ou le plaisir ne peuvent pas eux-mêmes subtiliser les opinions vraies. Plutôt que les agents, ils sont les instruments de la subtilisation.

considérer Glaucon comme un élève bien distrait, il faut que le verbe recouvre ici un sens plus précis.

- 15 Puisque « ensorcellement » et *apatè* sont équivalents et que l'ensorcellement n'est qu'une espèce de manipulation de l'opinion, l'*apatè* ne peut pas être ici un concept générique. Le terme apparaissait en 380d4, dans le contexte de la sélection des *muthoi* homériques convenables au sujet du divin. *Apatè* désignait alors les *phantasmata* mensongers du dieu, lorsque ce dernier nous trompe (*apatai*) et produit (*poiounta*) des apparitions pour le remplacer. La représentation d'un dieu ensorceleur était alors inacceptable aux yeux de Socrate. Dans ce contexte, l'*apatain* était donc déjà associé à l'ensorcellement, mais pas encore au plaisir ou à la peur. La généralisation abusive de Glaucon n'en est donc pas une : *apatè* est l'autre nom de la troisième forme de manipulation.

4. Identifier les voleurs d'opinions

- 16 Nous n'avons pas encore compris en quoi consistent les épreuves des gardiens et la triple division de Socrate – quoique sa structure logique ait été clarifiée –, ni pourquoi l'opinion est qualifiée en termes de propriété matérielle. Néanmoins, à présent qu'est résolument éclaircie la triple division de Socrate, nous pouvons nous risquer à tenter d'identifier les agents dissimulés de la manipulation. Les *pathemata* que sont le chagrin, la souffrance, le plaisir ou la peur peuvent très bien être des agents suffisants pour causer des bouleversements dans l'âme, sans qu'il soit nécessaire de postuler d'autres agents dissimulés. Pourtant, le contexte du passage rend difficile une telle solution. Car Socrate énumérait les luttes et les épreuves auxquelles doivent se soumettre les futurs gardiens (413d4). En quoi consistent ces épreuves ? L'interprétation qui se limite à l'identification de *pathemata* comme agents de la manipulation de l'opinion ne peut pas encore répondre à cette question. En outre, elle n'explique pas non plus la qualification de « vol » (*klapentes* - 413b1), qui semble impliquer une action délibérée et, par conséquent, un agent humain. Toute perte d'opinion vraie, qu'elle soit due à une parole dissimulatrice, à un plaisir ensorceleur ou à un violent chagrin, n'implique pas nécessairement l'action délibérée d'un homme. Mais il serait intéressant de constater que la dénonciation platonicienne se poursuive aussi loin.
- 17 De façon générale, on peut identifier trois cibles principales de la *République* de Platon : les tyrans, les sophistes et les poètes²⁶. Le tyran est en effet l'homme le plus injuste et, pour cette raison, selon Thrasymaque, le plus heureux (344a4-8). Tout le dialogue va consister en une réfutation de la thèse du sophiste, à la désolidarisation de ce que la parole sophistique rassemble en un : injustice et

²⁶ Sur les liens entre les sophistes, les poètes et les tyrans dans la *République*, voir l'article de M. Broze, « Calliclès et Thrasymaque. Sur la ruse et la violence chez Platon », *op. cit.* Sur le développement du caractère tyrannique par la poésie dans la *République*, voir R. Liebert, *Tragic Pleasure from Homer to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 120-170.

bonheur. Ce qui impliquera la critique de l'éducation poétique, en partie responsable de l'attrait de l'injustice pour Glaucon et Adimante (363a6-9)²⁷ – attrait dont le sophiste fait son miel. Plusieurs indices nous conduisent plus précisément ici à incriminer le trio des poètes, des sophistes et des tyrans.

- 18 Ces voleurs d'opinions pourraient d'abord être les sophistes persuasifs, dont le *logos* a en outre la particularité d'être monnayé. En effet, il semble qu'en matière d'éducation, toute rétribution s'apparente à un vol selon Socrate²⁸. Qui plus est, l'éducation des sophistes ne propose pas un savoir véritable, mais une image de savoir²⁹. Voilà donc le *modus operandi* du sophiste. Il vole deux fois, en subtilisant au savoir son apparence et en réclamant paiement. On comprend désormais pourquoi le vocabulaire de la propriété matérielle s'attachait à l'opinion. La métaphore préparait la dénonciation de l'escroquerie sophiste : à monnayer l'enseignement, on fait de la connaissance un « capital » susceptible d'être dérobé. L'escroquerie sophiste a lieu *en douce*, et il faut bien toute l'ingéniosité du texte platonicien pour la révéler. C'est pourquoi aussi la persuasion est classée parmi les influences *akôn*, alors qu'elle est justement la parole censée remporter l'adhésion³⁰. Faire commerce des opinions ne peut laisser celles-ci intactes ; l'échange marchand comporte par là une part de dissimulation qui l'apparente nécessairement au vol.

²⁷ Sur la dénonciation platonicienne de la dangerosité de la poésie comme éducation, voir S. Klimis, *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique*, op. cit., p. 209-212 et 230-236.

²⁸ L. Kahn souligne que le vol est le pendant de l'échange marchand : « Dans l'échange, le vol n'est jamais loin. Lorsqu'Apollodore dit d'Hermès qu'il fut l'inventeur des poids et mesures, c'est pour ajouter qu'il imagina, en même temps que la notion de bénéfice commercial, l'art de s'approprier le bien d'autrui, c'est-à-dire le vol. Le sophiste est comme Hermès (...). » L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, op. cit., p. 149. Voir aussi M. Vamvouri Ruffy, « Hermès, double divin du sophiste Protagoras ? Lecture intertextuelle de l'*Hymne homérique à Hermès* et du *Protagoras* de Platon », in R. Bouchon, P. Brillet-Dubois, N. Lemeur-Weissmann (éds.), *Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2013, p. 105-121.

²⁹ Sur la question de la *sophia* sophistique chez Platon, voir le *Sophiste* et M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2016 (1985), p. 129-194. Chez Dixsaut, le savoir du sophiste se conçoit comme l'inverse de l'ignorance, ce qui en fait une illusion de maîtrise. De cette illusion, le sophiste est en fait pleinement conscient : car c'est cette illusion qui définit pour lui le savoir. À l'inverse, le savoir est pour le philosophe un *éros* et une *dunamis* ; point question, en conséquence, de lui opposer l'ignorance - qui en est la condition de possibilité. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la critique du salaire des sophistes. L'échange marchand ne peut pas s'appliquer au savoir et à l'éducation. En effet, un tel échange supposerait l'opposition - sophistique, mais non philosophique - de l'ignorance à combler et du savoir conçu comme maîtrise. Voir également F. Ledesma, « Le *logos* du sophiste. Image et parole dans le *Sophiste* de Platon », *Elenchos*, 30, 2, p. 207-254.

³⁰ Voir, par exemple *Philèbe* (58a7-b2) : « j'ai entendu Gorgias répéter en toute occasion que l'art de persuader surpasse de beaucoup tous les autres : car il asservit tout à son empire par consentement et non par force, et, de tous les arts, est grandement le plus excellent », trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

- 19 Le gouvernement par la violence, caractéristique des tyrans, désigne ceux-ci comme la deuxième espèce de voleurs d'opinion. La position du passage dans la *République* confirme cette interprétation : Socrate vient tout juste de rappeler l'épisode de la rencontre d'Agamemnon et de Chrysès (393d2-394b1), inaugurale de l'*Iliade*, durant laquelle le roi use de sa force et refuse injustement l'offre de Chrysès, déclenchant ainsi la colère d'Apollon et d'Achille. Or, l'usage politique de la violence – ce qui est bien ce à quoi se livre Agamemnon – est toujours associé chez Platon à la figure du tyran.
- 20 Pourtant, l'évidence de cette association entre la violence et le tyran ne doit pas oblitérer l'originalité du passage qui nous occupe. Inclure la violence dans la tripartition des formes de manipulation de l'opinion n'a rien d'évident. La violence n'est donc pas qu'un instrument de contrainte corporelle pour le tyran, mais elle influence aussi la pensée. En conséquence, quoique traditionnellement la violence soit exclue du registre du *logos* et assimilée au registre de l'*ergon*, Platon dévoile ici les effets psychologiques et épistémiques de la violence. Puisque la violence est l'expression privilégiée du tyran et puisqu'elle est une forme de contrainte de la pensée, alors le tyran gagne sa place sur le podium des voleurs d'opinion vraie, c'est-à-dire des mauvais éducateurs. Bien sûr, inclure le tyran dans cet ensemble ne peut avoir une signification que métaphorique : le tyran n'est pas *littéralement* un éducateur. Le texte met néanmoins en évidence son emprise sur le savoir. De sorte que la question se trouve renversée : plutôt que de chercher à savoir quels manipulateurs se dissimulent derrière le vol, l'oubli et la violence, le texte nous apprend plutôt quelles sont les armes utilisées le sophiste et le tyran – même si ceux-ci ne sont pas toujours nécessairement les agents des deux premières espèces de manipulation.
- 21 Une troisième catégorie de voleurs d'opinion peut être identifiée : les poètes, tragiques et comiques, qui utilisent tantôt le rire plaisant, tantôt la peur pour tromper les Athéniens. C'est même ce critère qui sert, dans le *Philèbe* (49b6-c5), pour distinguer tragédie et comédie, la première étant définie comme la version menaçante de la seconde³¹. En outre, ici encore, la position du passage appuie cette

³¹ Je suis ici l'analyse de A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, op. cit., p. 219-222. Dans le passage du *Philèbe*, Socrate rend compte du caractère risible des personnages de comédie. Pourquoi rions-nous devant eux ? Il opère alors une division dichotomique : parmi les personnages qui se font une fausse opinion d'eux-mêmes, seuls les faibles sont comiques. Les forts, en effet, sont menaçants ; ils sont capables de se venger. Raison pour laquelle leur erreur ne fait pas rire, mais peur. A.-G. Wersinger rappelle qu'un tel portrait – de l'homme inquiétant à la brutalité aveugle – fait écho aux portraits de tyrans dans la tragédie. Le passage fait en outre référence aux images (*eikones* - 49c3) des hommes faibles et forts. À partir du contexte du passage – l'examen de la comédie – et du lexique utilisé, A.-G. Wersinger en déduit que les *eikones* en question renvoient aux personnages de comédie et de tragédie. Notons aussi que cette thèse n'exclut pas que la tragédie suscite, outre la crainte, d'autres affects comme la pitié. C'est par exemple ce que défend Aristote dans la *Poétique* (1449b24-28 et 1453b1-3).

interprétation : il se trouve en effet à la fin de l'examen de la *paideia* traditionnelle à l'œuvre dans la cité athénienne, *paideia* poétique et sophistique.

- 22 Enfin, la position du passage dans l'économie globale du texte permet d'expliquer le qualificatif d'« ensorceleurs ». Le dieu était dit ensorceleur (*goès*) parce qu'il produisait des *phantasmata* mensongers (380d). Si le *goès* est celui qui trompe en produisant des *phantasmata*, ici ce sont les personnages de comédie et tragédie, plaisants ou effrayants, qui sont les apparitions créées par les poètes, ainsi que tous les passages de l'épopée qui adoptent une lexis mimétique³².
- 23 Nous pouvons désormais identifier quels sont ces « luttes » et ces « travaux » auxquels les gardiens doivent être soumis (413d4). Il faut confronter les gardiens aux discours sophistiques et à la violence – mais sans doute pas aux tyrans –, afin de connaître leur capacité de résistance aux voleurs d'opinion. La dernière compétition, qui semble tenir une place à part, « compétition pour l'ensorcellement », consiste alors tout bonnement à conduire dès l'enfance les gardiens potentiels au théâtre ou à leur faire écouter les *muthoi* épiques. Dans cette optique, la poésie mimétique, productrice de *phantasmata*, n'est pas un complément de l'éducation musicale – dont la *mimèsis* a été exclue – mais au contraire la dernière compétition est l'occasion d'un examen de la réticence des gardiens à la troisième forme de manipulation, de leur immunité contre l'ensorcellement.

5. Ensorceler : performer la nature

- 24 Si l'ensorcellement est distinct de la persuasion et s'il se réfère bel et bien à la poésie mimétique, alors il ne se limite pas à une simple influence sur l'auditeur. L'analyse du passage de la *République* nous fait conclure que la puissance du miméticien est plus précise. Il convient donc d'en saisir la spécificité.
- 25 La description des mécanismes de la poésie occupe presque trois livres de la *République* (II, III et X). La critique de la poésie commence dans le cadre plus général de l'examen de l'éducation des gardiens. Le premier motif de critique porte sur le contenu immoral des *muthoi* traditionnels (376e12-392c5). Les grands récits homériques, entendus à répétition dès l'enfance, ont une véritable force formatrice sur le caractère des jeunes gardiens. Les *muthoi* sont en effet les véhicules de *tupoi* (377b2 et 377c8), qui agissent à leur tour comme un moule (*plattetai* - 377b2 et *plattein* - 377c3) sur l'âme des jeunes auditeurs. C'est alors que « s'enfonce le caractère qu'on veut imprimer en [eux] » (377b2-3). La *mousikè* poétique joue bien un rôle éducatif. La *paideia* apparaît donc ici comme une formation au sens fort du terme, un véritable modelage du caractère. Le *tupos* se définit alors comme un modèle général dont la particularité réside dans sa

³² Voir le point suivant.

dunamis (377c9). C'est pourquoi il importe de sélectionner les récits convenables, porteurs de valeurs et d'un *ethos* adéquats aux futurs gardiens.

- 26 Si le *tupos* est l'élément du mythe porteur de sa *dunamis* formatrice, la *mimèsis* est quant à elle ce par quoi s'opère la dite formation. La différence entre l'action du *tupos* et de la *mimèsis* consiste donc en ceci : pour imprégner l'âme et servir de modèle-repère, le *tupos* a besoin de la *mimèsis*, qui lui sert de véhicule. Définie comme un travestissement de la voix et de l'allure (393c5-6) tel qu'on le pratique au théâtre, la *mimèsis* a le pouvoir de transformer « la façon d'être et la nature (*phusis*), à la fois dans le corps, dans les intonations de la voix, et dans la disposition d'esprit (*dianoia*) » (395d2-3). À prendre au sérieux ces lignes, il n'est alors pas étonnant que le miméticien soit qualifié d'ensorceleur (*goèti tini kai mimètè exapatèthè* - 598d4). Les *tupoi* ne modèlent pas le caractère seulement par un effet d'habitude, mais pas la médiation de la *mimèsis* qui les inscrit du même coup dans le corps et dans l'âme. Au moyen de la *lexis* typiquement théâtrale qu'est la *mimèsis*, la parole poétique gagne une puissance exceptionnelle. Elle peut modifier la totalité de l'homme, depuis son corps et sa voix jusqu'à sa nature³³.
- 27 Les conséquences d'une telle définition de la *mimèsis* n'ont pas toujours été suffisamment dégagées. Elles sont ainsi négligées dans l'analyse de M. Dixsaut de la *phusis* platonicienne, que l'auteure définit comme suit : elle est « la limite de fait de l'entreprise éducative, elle indique ce qu'aucune éducation n'a le pouvoir de communiquer ni de transmettre. (...) La définition a donc aussi pour fonction de rabattre une prétention – celle de l'éducation à être toute puissante – et de rendre compte de la possibilité d'un accomplissement *ou* d'une perversion : elle a une fonction de dénonciation »³⁴. Le cadre de référence de Dixsaut, l'exposé du naturel philosophe (*Rép.*, 485a10-487a8), tend bien sûr à lui donner raison. Le naturel philosophe sert, dans l'économie argumentative générale de la *République*, à défendre la philosophie contre ses objecteurs en distinguant philosophes véritables et artificiels (*alèthôs* et *peplasménôs* - 485d13). Ainsi la critique de la philosophie se trompe-t-elle de cible, faute d'identifier correctement les philosophes, c'est-à-dire de distinguer ceux dont le naturel est conforme à la pratique. Compte tenu de cette distinction, aucune éducation – si longue soit-elle – ne peut rectifier ce qui fait défaut à l'origine³⁵.
- 28 Pourtant, la définition de la *phusis* comme limite de la *paideia*, doit souffrir une exception : la *dunamis* mimétique. En effet, la *mimèsis* fait non seulement partie de la *paideia* entendue comme formation (*plattein*), mais elle en est la part la plus dangereuse. Car elle est la seule part de l'éducation, à suivre strictement le texte,

³³ Sur les effets psychologiques transformateurs de la poésie mimétique et plus particulièrement de la tragédie, voir S. Klimis, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, p. 408-419.

³⁴ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, op. cit., p. 400.

³⁵ Sur cette question, voir l'ensemble de l'ouvrage de M. Dixsaut, *ibid.*

qui ait le pouvoir de produire une nature – plutôt que d'en développer ou d'en atrophier les dispositions. En ce sens, la parole poétique dépasse de très loin en puissance la persuasion d'un discours sophistique. L'assimilation de l'opinion vraie à un bien, voire à une possession qu'il est possible de voler, indique à la fois son importance et son caractère accessoire. Si le rapport qu'entretient la pensée à l'opinion est un rapport de propriétaire, il n'est pas structurel. L'opinion demeure extrinsèque à la *dianoia*. Aussi la persuasion peut-elle contraindre les comportements, mais jamais influencer la nature elle-même. La poésie tient quant à elle de l'ensorcellement, du fait de cette puissance formatrice totalisante, par laquelle corps et âme sont possédés par la *mimêsis*.

- 29 Au-delà de la dichotomie des paroles et des actes, de la persuasion ou de la violence, se trouve donc le troisième genre de la poésie. La parole poétique ne peut en effet se distinguer de sa dimension pragmatique. Véritable ensorcellement, elle performe la nature de l'auditeur bien plus qu'aucune persuasion. Raison pour laquelle le « concours de la troisième forme, concours pour la magie » (413d7-8) tient cette place à part, puisqu'il discrimine non seulement le bon gardien du mauvais, mais permet encore de déterminer que « celui qui sort indemne de l'épreuve, il faut l'instituer dirigeant de la cité et gardien » (413e6-414a2).
- 30 Derrière la confusion de la persuasion et de la tromperie, se joue aussi la confusion du sophiste et du poète. Or, à ne pas différencier les deux figures, *technè* sophistique et *goèteia* poétique, on échoue à saisir la dangerosité spécifique à la poésie. C'est pourquoi de nombreuses études de la dimension persuasive de la poésie se limitent à ce seul constat : si l'on change l'histoire, l'on change les croyances³⁶. Impossible alors de saisir la spécificité de la pragmatique poétique, ni son impact psychique et émotionnel sur l'auditeur. Or c'est bien l'âme tout entière – et l'harmonisation des éléments de l'âme ardent ou ami du savoir – que la bonne *paideia* prend pour cible, non les opinions³⁷. L'essentiel de la *paideia* ne consiste pas en un contenu à transmettre³⁸, mais elle est une véritable formation. C'est pourquoi l'on pourrait conclure, comme L. Mouze, que « Dans la mesure où

³⁶ Je paraphrase ici R. Gallagher, « Protreptic Aime of Plato's *Republic* », *op. cit.*, p. 11 : « To sum up, Plato writes that if we change the story we change the beliefs and dispositions that the story imparts to the listener ». L'article de R. Gallagher est par ailleurs remarquable pour sa prise en compte du rôle du *thumos* dans les mécanismes d'influence des opinions par la poésie. Mais son analyse limite la poésie aux seuls *muthoi* et ne considère pas le rôle déterminant de la *lexis* mimétique. C'est pourtant ce dernier élément qui permet la connexion profonde du *thumos* - et de la *phusis* en général - et des opinions ; ce que j'ai tenté de montrer dans cet article.

³⁷ L. Mouze (*Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 117) cite à ce sujet le passage en *République* 411e-412a : « C'est pour ces deux éléments ... qu'un dieu a donné deux arts aux hommes, l'art des Muses et l'art gymnastique, pour l'élément plein de cœur et l'élément philosophique ».

³⁸ Cette façon de concevoir la *paideia* est même explicitement réfutée dans la *République* (418b7-d8) : la *paideia* doit viser la bonne orientation du regard plutôt que chercher à faire naître la vue elle-même.

l'éducation, qui vient au centre de la législation, est une éducation des affects, et non pas une éducation de la raison, le poète en devient nécessairement le personnage principal »³⁹. Ce point est assez clair dans le dialogue des *Lois* ; il l'est moins pour la *République*. Nous tenons pourtant ici bon nombre d'éléments pour raffiner la critique apparemment sans appel de la poésie dans la *République*, ainsi qu'un argument supplémentaire en faveur de l'identification de la poésie – l'art des Muses – et de l'ensorcellement⁴⁰.

- 31 En ce qui concerne le passage en 412c9-414a8, seule la prise en compte de la matérialité du texte platonicien, par une analyse phonique et syntaxique, nous a permis de répondre à ces trois questions. À quoi renvoient les trois formes de manipulation – la dissimulation, l'ensorcellement et la violence ? Comment l'opinion peut-elle être dérobée à son propriétaire ? Et quelles sont les trois épreuves dont doivent triompher les gardiens ?
- 32 La tripartition du passage ne devient cohérente que par la prise en compte de ce que nous nommerons ici la « *sumplokè* sous-jacente », à la suite de M. Année⁴¹, en sus des déplacements sémantiques apparents. Le tissage linguistique à l'œuvre

³⁹ L. Mouze, *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, op. cit., p. 147. Mouze justifie par là le changement de perspective de Platon au sujet de la poésie et de son rôle dans l'éducation, entre la *République* et les *Lois* : depuis son exclusion hors de la cité, à son inclusion comme « instrument du législateur » (*ibid.*). L'idée que la *paideia* ne consiste pas à délivrer un contenu d'opinions, mais doit agir sur l'ensemble de l'âme, est en général claire pour la plupart des commentateurs. Cependant, tous ne prennent pas la mesure de ce que cela implique, à savoir son nécessaire recours à une certaine forme poétique pragmatique, un certain ensorcellement. On peut contraster à ce sujet l'interprétation de Mouze avec celle d'A. Laks, *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 168-169. La *paideia* a pour but la vertu et l'harmonisation, la médiation entre les éléments rationnel et irrationnel de l'âme, comme chez L. Mouze. Mais le rôle de la poésie dans l'éducation est strictement de l'ordre de « l'auxiliaire » du raisonnement (*Lois*, 645b2, cité et traduit par A. Laks en exergue de son essai, *Médiation et coercition*, op. cit., p. 13). Selon l'auteur, la poésie relève de la pure forme (*ibid.*, p. 115) et ne possède pas de contenu propre ni d'argumentation (*ibid.*, p. 113 et p. 153). De sorte que l'entreprise éducative elle-même se trouve extrêmement limitée, puisqu'elle ne peut plus s'adresser qu'aux hommes de bien dont la nature les rend réceptifs à la *paideia*. Pour les autres, la coercition – second versant de la loi – constitue le seul recours (*ibid.*, p. 146-147). Pour notre part, sur base des éléments que nous avons présentés, nous considérons au contraire que la poésie ne se limite pas à la seule dimension formelle, mais le fond et la forme sont inséparables et produisent des effets psychologiques bien tangibles – pour le pire ou le meilleur. Raison pour laquelle *paideia* et poésie entretiennent des relations si complexes.

⁴⁰ Nous voudrions poursuivre sur les rapports de Platon à la poésie dans la *République* : la mise en garde contre les dangers de celle-ci et son éventuelle réinclusion contrôlée par le philosophe dans l'éducation, voire, peut-être, la réappropriation par le dialecticien de ce qui fait précisément l'objet de sa critique. Cette inclusion contrôlée est plus claire dans les *Lois*, sans doute grâce à l'introduction de la figure du législateur, qui permet le contrôle et donc le recours au poète. Mais cela excéderait de loin les limites de cet article. C'est pourquoi nous le suggérons ici seulement à titre de piste de réflexion.

⁴¹ M. Année, « Le 'Cratylisme' de Platon », op. cit., p. 35.

dans le passage que nous avons analysé, n'est pas accessoire à la pensée qu'il exprime. En effet, le glissement du rejet de l'opinion (*ekballousin* – 412e7) à son vol (*klapentes* – 413b1) n'est pas possible sans l'homophonie de *steresthai* (413a6), *steriskesthai* (413a10) et de *stereisthai*. La dimension syntaxique – la gradation depuis la voix passive de *steriskesthai* jusqu'à la voix active de *lanthanei* et *poièsèi* (413b6 et 413b10) – se couple à l'utilisation de sujets grammaticaux impersonnels (*chronos*, *logos* – 413b6, *odunè* et *algèdôn* – 413b9). Ceci permet de dévoiler l'agent de la dissimulation en même temps que de l'effacer. Une telle proposition ne pourrait manquer d'être contradictoire si elle devait être entièrement explicite. Le passage opère donc par effet de suggestion, « pragmatique poétique »⁴² que le seul *logos* explicite ne peut pas produire. La *sumplokè* est définie par M. Année comme la signification sous-jacente dégagée à partir d'un tissage phonico-sémantique. Dans le cas qui nous occupe, c'est le double mécanisme de la chaîne prosodique non linéaire – de *steresthai* (413a6), *steriskesthai* (413a10) et *stereisthai* – ainsi que de la construction syntaxique – l'« hypostase » logique de *chronos*, *logos* (423b6), *odunè* et *algèdôn* (413b9) –, allié au jeu de glissement sémantique explicite, qui permet de développer ce qui serait autrement une contradiction explicite, à savoir la monstration de la dissimulation – à l'œuvre dans le vol de l'opinion.

- 33 L'analyse nous a conduit à la mise en évidence de la tripartition de l'ensorcellement, du vol et de la violence, mais aussi à l'identification de leurs mécanismes propres et de leurs agents, poète, sophiste et tyran. La persuasion et la violence demeurent prisonnières de la dichotomie de l'*ergon* et du *logos* ; tandis que l'*apatè* constitue un terme tiers, distinct de la dichotomie classique. Comme la parole sophistique, la parole poétique influence secrètement son auditeur. Mais en tant qu'ensorcellement, elle est également agissante sur le corps, le naturel et la pensée ; ce qui fait d'elle la part la plus dangereuse de la *paideia* traditionnelle.

Bibliographie

- ADAM, J., *The Republic of Plato*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.
- ANNÉE, M., « Le 'Cratylisme' de Platon. Le *Cratyle* comme réappropriation philosophique du fonctionnement phonico-pragmatique de la langue poétique archaïque », *Journal of Ancient Philosophy*, 5, 1, 2011, p. 1-45.
- BALANSARD, A., « Les sophistes et les techniques », in L. Brisson & F. Fronterotta (éds.), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 41-49.
- BROZE, M., « Calliclès et Thrasymaque. Sur la ruse et la violence chez Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 9, 1, 1991, p. 99-115.

⁴² *Ibid.*, p. 2.

- BUXTON, R., *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- CALAME, C., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, Rome, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.
- DERRIDA, J., *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972.
- DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
- DIXSAUT, M., *Le Naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2016.
- DORTER, K., *The Transformation in Plato's Republic*, Oxford, Lexington Books, 2006.
- EDELSTEIN, L., « The Function of the Myth in Plato's Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 10, 4, 1949, p. 463-481.
- FOLEY, M., « Peitho and Bia », *Symplokè*, 20, 1-2, 2012, p. 173-181.
- GALLAGHER, R., « Proteptic Aims of Plato's Republic », *Ancient Philosophy*, 24, 2004, p. 1-27.
- HOWLAND, J., *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Philadelphia, Paul Dry Books, 1993.
- KAHN, L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978.
- KLIMIS, S., *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003.
- KLIMIS, S., *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique*, Louvain-la-Neuve, de Boeck, 2014.
- KRENTZ, A., « Play and Education in Plato's Republic », *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 29, 1998, p. 199-207.
- LAKS, A., *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- LEDESMA, F., « Le logos du sophiste. Image et parole dans le *Sophiste* de Platon », *Elenchos*, 30, 2, 2009, p. 207-254.
- LIEBERT, R., *Tragic Pleasure from Homer to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- MACÉ, A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1, Paris, Seuil, 1950.
- MORROW, G., « Plato's Conception of Persuasion », *The Philosophical Review*, vol. 62, 2, 1953, p. 234-250.
- MOORE, C., « Persuasion and Force in Plato's Republic », *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 350, 2008, p. 1-7.
- MOUZE, L., *Le législateur et le poète*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- MOTTE, A., « Persuasion et violence chez Platon », *L'antiquité classique*, vol. 50, 1-2, 1981, p. 562-577.
- MURRAY, P., *Plato on Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- RENAUT, O., *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- ROMILLY, J., *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988.
- SCHOFIELD, M., « The Noble Lie », in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 138-164.
- TARNOPOLSKY, C., « Plato's Mimetic Republic: A Preliminary Treatment of Plato's Preliminary Treatment of the *Gennaion Pseudos* », *APSA Toronto Meeting Paper*, 2009, p. 1-34.
- VAMVOURI RUFFY, M., « Hermès, double divin du sophiste Protagoras ? Lecture intertextuelle de l'*Hymne homérique à Hermès* et du *Protagoras* de Platon », in R. Bouchon, P. Brillet-Dubois, N. Lemeur-Weissmann (éds.), *Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2013, p. 105-121.
- WERSINGER, A.-G., *Platon et la dysharmonie, Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, 2001.