

CAHIERS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE N° 24

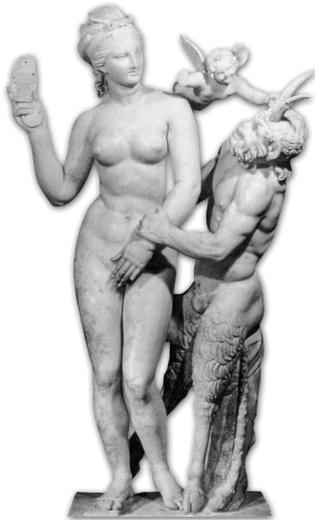
PLATON

ET

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

ENJEUX PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Sous la direction de :
Rodolphe CALIN, Jean-Luc PÉRILLIÉ
et **Olivier TINLAND**



Platon paraît occuper une place privilégiée chez les philosophes français contemporains. Il y a là un fait significatif qu'il convient d'interroger.

Alors que les philosophes anglo-saxons se sont davantage ralliés aux figures emblématiques de Socrate et Aristote, élevées à la dimension de modèles intemporels de la pensée rationnelle, les penseurs français du XX^e siècle sont probablement ceux qui ont le plus reconnu en Platon le véritable père fondateur de la philosophie.

Dans un siècle où la métaphysique classique a été mise en cause de tous côtés, Platon a toujours eu droit à un traitement à part. Au-delà des clichés de « l'anti-platonisme » de la philosophie contemporaine, il est peu contestable que le disciple de Socrate, une fois dépouillé des images d'Épinal qui font obstacle à la compréhension de sa philosophie, fut un interlocuteur de premier plan pour la plupart des philosophes français du XX^e siècle.

Un tel retour à Platon, fût-il critique, est étonnant, car l'auteur des *Dialogues* n'est pas, c'est le moins que l'on puisse dire, le philosophe antique qui préfigure le plus nettement les orientations de la modernité philosophique. Il importe donc de rechercher collectivement les raisons pour lesquelles on a assisté en France, au XX^e siècle, à un net regain d'intérêt pour la philosophie platonicienne, dans un contexte intellectuel qui, tant sur le plan doctrinal que moral et politique, lui est *a priori* défavorable. Tel est l'objet du présent volume.

Ouvrage publié avec le concours
de l'Université Paul Valéry Montpellier III



ISBN 978-2-87060-182-2



9 782870 601822

CAHIERS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE N° 24

PLATON
ET
LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE
CONTEMPORAINE

ENJEUX PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Sous la direction de :
Rodolphe CALIN, Jean-Luc Périllié et
Olivier TINLAND

OYΣIA
OUSIA

EURORGAN SPRL
Éditions OUSIA
16, Rue des Echevins
B-1050 Bruxelles
Tél. 0032(0)26471195
Fax 0032(0)26473489
e-mail : editionsousia@gmail.com
[http : www.eurorgan.be](http://www.eurorgan.be)

DISTRIBUTION

Librairie Philosophique J.VRIN
6, Place de la Sorbonne
F-75005 Paris France
Tél. 0033(0)143540347
Fax 0033(0)143544818
e-mail : contact@vrin.fr
[http : www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

© Éditions OUSIA, 2016
ISBN 978-2-87060-182-2
Dépôt légal 2954/16/5
Composition par P. KONTOMINAS - www.kontominas-p.gr
Imprimé en Grèce par ZACHAROPOULOS-SITARAS

Table des Matières

Préface	7
---------------	---

1^{ère} Partie :

Le « Platon Français », Philologie et Principaux courants d'interprétation

Michel NARCY : L'inventeur du Platon français : Victor Cousin	27
---	----

Marie-Dominique RICHARD : Histoire, critique et implications de l'exégèse de Platon par les penseurs romantiques allemands, Fr. Schlegel et Fr. D. E. Schleiermacher	51
--	----

Anastasios BRENNER : Le platonisme dans la formation de l'école bachelardienne	89
---	----

Jean-Luc PÉRILLIÉ : Le « Platon mystique » de Simone Weil. Un changement radical de paradigme	105
--	-----

Lambros COULOUBARISTIS : Lectures françaises des mythes platoniciens	149
---	-----

2^{ème} Partie :

Platon et les Philosophes français contemporains

Anissa CASTEL-BOUCHOUCI : « Exercices spirituels » ou « techniques de soi » ? Foucault, Hadot : Deux lectures du « moment socratico- platonicien » dans la Philosophie française contemporaine	193
--	-----

Elsa GRASSO : Deleuze et « l’aventure la plus extraordinaire du platonisme »	217
Olivier TINLAND : La skholè, le « jeu sérieux » et la « Realpolitik de la raison » Platon au prisme de la sociologie de Bourdieu	239
Paul DUCROS : Platon lacanien ?	263
Rodolphe CALIN : Levinas et le drame platonicien	285
Nicolas POIRIER : Castoriadis et la critique de l’ontologie platonicienne	311

Préface

Platonisme et cartésianisme

Platon, est-ce la France ? La question, qui n'a rien d'extravagant, si l'on veut bien y voir autre chose que la prétention à enrôler un philosophe au service de la défense d'une identité nationale – chose qui serait par ailleurs délicate dans la mesure où le philosophe en question ne remplit pas l'exigence minimale d'être français –, permet de souligner la place tout à fait centrale que Platon occupe dans la philosophie française contemporaine, en dépit de la filiation plus manifestement cartésienne de cette dernière. Alors que les philosophes anglo-saxons se sont davantage ralliés aux figures emblématiques de Socrate et Aristote, élevées à la dimension de modèles intemporels de la pensée rationnelle, les penseurs français du XX^e siècle sont probablement les philosophes contemporains qui ont le plus reconnu en Platon le véritable père fondateur de la philosophie. Si l'on évoque les principales figures marquantes de la philosophie française de la seconde moitié du XX^e siècle, Deleuze, Derrida, Levinas, Foucault, on ne peut manquer de souligner qu'elles entretiennent toutes un lien privilégié avec la philosophie de Platon : c'est en référence à la formule platonicienne situant le Bien au-delà de l'essence que Levinas définit la tâche de sa philosophie – donner un sens à l'au-delà de l'être. C'est le thème – nietzschéen – du renversement du platonisme, mais avec les outils conceptuels légués par Platon lui-même, qui permet de définir selon Deleuze la tâche de la philosophie, à travers l'affirmation du droit des simulacres contre la pensée du Même et du Semblable. C'est enfin la réactivation transhistorique, dans l'herméneutique du sujet, de notions récurrentes des *Dialogues* de Platon, comme l'*heautou epimeleia* (le souci de soi), qui permet au dernier Foucault d'envisager une approche

de la subjectivité irréductible au « moment cartésien » considéré pourtant comme fondateur de la métaphysique moderne entendue comme métaphysique du sujet.

Un tel retour à Platon, fût-il critique, est étonnant, car l'auteur des *Dialogues* n'est pas, c'est le moins que l'on puisse dire, le philosophe antique qui préfigure le plus nettement les orientations de la modernité philosophique, et il impose de rechercher collectivement les raisons pour lesquelles on a assisté en France, au XX^e siècle, à un net regain d'intérêt pour la philosophie platonicienne, dans un contexte intellectuel qui, tant sur le plan doctrinal que moral et politique, lui est *a priori* défavorable. Tel est l'objet du présent volume.

Mais le premier enseignement qui émane de ce dernier est qu'il faut rechercher en amont les sources du platonisme français. Il serait bien insuffisant de s'en tenir à la pensée française la plus récente et à ses penseurs les plus éminents. Le platonisme d'un Deleuze, d'un Levinas, d'un Foucault ou encore d'un Badiou n'est pas sans histoire. Il s'inscrit lui-même dans un mouvement plus profond de retour à Platon qui s'est enclenché au XIX^e siècle et au tournant du siècle suivant. Deux moments majeurs de la philosophie française ont en effet pris la forme d'un retour à Platon. Comme le rappelle ici même Michel Nancy, l'entrée de Platon sur la scène philosophique française, l'apparition d'un Platon français, s'accomplit avec Victor Cousin, qui fait servir sa traduction des *Dialogues* de Platon (la première traduction complète en français de l'œuvre du philosophe) à la diffusion des thèses du spiritualisme naissant. *L'Alcibiade* joue ici un rôle décisif, comme ce sera le cas plus tard avec Foucault, qui reformulera, à partir de ce dialogue, le thème du *souci de soi*. D'autre part, comme le souligne Anastasios Brenner dans ce volume, on assiste, au tournant du XX^e siècle, au sein de l'Ecole française (Paul Tannery, Gaston Milhaud, Léon Brunschvicg), à une réhabilitation de la description mathématique, à cet égard typiquement platonicienne, du réel, de sorte que Platon accompagne, au tournant du XX^e siècle, la naissance même de l'épistémologie, comme philosophie de la science distincte de la traditionnelle théorie de la connaissance. Or, c'est également l'importance des mathématiques chez Platon, et le rapport étroit qu'elles entretien-

ment avec la philosophie, qui explique la platonisme profond d'un philosophe tel que Badiou.

Platon est donc inscrit depuis longtemps dans le paysage philosophique français, de sorte que l'on peut se demander tout d'abord – tel était le sens de la question que nous posons en commençant – si le platonisme n'est pas tout aussi décisif que le cartésianisme pour la philosophie française. On peut certes stigmatiser, chez Cousin, mais également chez Jules Lagneau, Gaston Milhaud ou encore Alain, une interprétation partielle ou orientée des thèmes directeurs des *Dialogues*, comme, par exemple, une réduction de la *psychè* (notion complexe chez Platon, à la fois principe éthique du *soin de soi* et principe de mouvement de l'animal susceptible de se réincarner) à la *res cogitans*, à l'âme pensante de l'homme, ou encore une conception immanentiste et mathématique de l'Idée¹. Au bout du compte, pour ces philosophes français, Platon ayant promu avec le *Timée* le thème du Dieu géomètre, étant aussi connu pour avoir lancé le programme scientifique de « sauver les phénomènes » (*sôzein ta phainomena*), a pu ainsi s'imposer comme l'Ancien d'exception, comme le lointain *précurseur* de la modernité cartésienne, de sorte que le platonisme de la philosophie française n'est en réalité que le prolongement de son cartésianisme, ou encore l'un des visages de ce dernier. Reste que, dans l'esprit de Victor Cousin, Descartes n'est décisif qu'en ce qu'il réactualise le platonisme même. Si, selon le fondateur de l'éclectisme, Descartes remporte la victoire sur l'aristotélisme resté dominant jusqu'à Bacon, c'est en réalité pour donner raison à Platon : « Aristote était resté vainqueur. Descartes arrive, qui lui arrache la victoire. Mais qu'a fait le glorieux fondateur de la philosophie moderne ? Sans s'en douter, un commentaire de Platon, au point de vue de la science nouvelle. Les types primitifs sont remplacés par les idées innées »². De manière analogue, si chez

¹ Pour Alain, les « idées » ne sont pas extérieures à la Caverne. Elles résultent simplement du passage de la saisie empirique à la saisie rationnelle des choses au sein même de la Caverne. Voir, ci-après, l'étude de J.-L. Péricellié n. 47, p. 141.

² Victor Cousin, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Librairie nouvelle, 1855, p. 400.

Levinas la pensée de la transcendance se nourrit de l'idée cartésienne d'Infini, c'est dans la mesure où cette dernière est vue comme une expression de l'au-delà de l'être platonicien. Par ailleurs – et Platon apparaît ici comme un antidote au cartésianisme – c'est bien contre le « moment cartésien » marqué par le privilège accordé à la connaissance de soi que Foucault, au contact de Platon, réélabore la notion de souci de soi³.

Littérature et philosophie

Si le rapport entre platonisme et cartésianisme apparaît décisif pour comprendre l'importance que revêt Platon dans la pensée française contemporaine, il ne saurait à lui seul en rendre compte. Un autre trait de celle-ci, et non des moindres, que l'on trouve par exemple, sous des formes diverses, chez Wahl, Sartre, Foucault, Derrida, Deleuze ou encore Levinas, apparaît également crucial, à savoir ce que l'on pourrait appeler l'*intrication* de la littérature et de la philosophie. Intrication, car la littérature n'est pas seulement pour ces auteurs un discours extérieur au discours philosophique, qui offrirait à ce dernier une plaisante réserve de citations permettant d'appuyer une argumentation ; au contraire, l'écriture philosophique se fait elle-même écriture littéraire, non seulement en recourant aux procédés stylistiques de cette dernière, ou encore par un travail de la langue qui n'a rien à envier à celui de l'écrivain ou du poète (comme le montre par exemple l'écriture syncopée de Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), mais, plus profondément encore, par une manière « littéraire », c'est-à-dire non analytique, de développer le sens des notions, ou bien non déductive de passer d'une idée à l'autre. Décrivant la manière phénoménologique d'analyser les notions, dans laquelle l'objet qui se tient devant le regard du sujet (par exemple l'espace représenté) ne devient intelligible qu'à partir de la situation de ce dernier (par exemple son implantation dans l'espace), où l'accès à l'objet fait donc partie de l'être de

³ Cf. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, EHESS /Gallimard/Seuil, 2001, p. 15.

l'objet, Levinas écrit : « Les notions qui jusqu'alors demeuraient sur le plan de l'objet forment, dès lors, une série dont les termes ne se rattachent les uns aux autres ni analytiquement, ni synthétiquement. Elles ne se complètent pas mutuellement comme les fragments d'un puzzle, mais se conditionnent transcendentalement. Le lien entre la situation et l'objet qui s'y réfère ainsi que le lien entre les phénomènes constituant l'unité d'une situation (révélé dans la description réflexive) sont aussi nécessaires que les liens de déduction. La phénoménologie les rapproche malgré leur isolement strictement objectif. Rapprochements que jusqu'alors ne se permettaient que les poètes et les prophètes, par la métaphore et la "vision" et que les langues accumulaient dans leurs étymologies »⁴.

Cette manière « littéraire » d'analyser les notions, de poser que « l'être d'une entité est le drame qui [...] a mené à l'abstraction, à cette entité se prétendant extérieure au drame »⁵, explique, en deçà de lectures assez diversifiées, voire très opposées, du corpus platonicien, la puissante séduction qu'ont exercée et que continuent d'exercer les *Dialogues* en tant que productions littéraires majeures. A cet égard, il serait sans doute insuffisant d'évoquer les fameux dialogues « socratiques » composés par Paul Valéry, comme *Eupalinos*, *L'Idée fixe*, *L'Âme et la danse*, *Le Dialogue de l'arbre* ou *Socrate et son médecin*. Car Valéry s'en tient à une référence purement formelle à l'écriture platonicienne : « Si l'on savait combien peu j'ai lu Platon – et en traduction ! J'ai fait cependant des dialogues "socratiques" ! C'est la forme qui m'intéresse. Le fond de la pensée n'est rien »⁶. On serait alors tenté de voir surtout dans l'attrait exercé aux yeux des Français par les *Dialogues*, dans lesquels la pensée paraît se déployer de manière non systématique, non scolastique, en imitant le ton de la conversation, la manifestation du rôle joué par la littérature dans la vie

⁴ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 134.

⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁶ Paul Valéry, *Cahiers*, XXIV, 762, in *Cahiers*, t. I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1973, p. 197.

de l'esprit en France. Chacun connaît, en effet, l'importance dans ce pays de l'art de la conversation et le rôle déterminant joué à cet égard par les *salons littéraires*⁷ durant plusieurs siècles⁸.

Une telle approche, toutefois, reste partielle voire secondaire, car ce sont avant tout des raisons philosophiques qui conduisent les philosophes français à s'intéresser à la *forme* dialogique de la pensée platonicienne⁹, et ce, en considération du fait qu'elle est inséparable du *fond de cette pensée* et, plus largement, de toute pensée philosophique. Comme l'avait profondément souligné Albert Rivaud¹⁰, le dialogue platonicien n'a rien d'une pièce à thèse dans laquelle les personnages seraient les simples faire-valoir d'idées abstraites et la forme littéraire un simple véhicule extérieur de la pensée, mais doit se comprendre comme un *drame d'idées*¹¹, dans lequel les idées sont inséparables de ceux qui les énoncent et de la dramaturgie du dialogue. Le dialogue platonicien constitue ainsi, pour reprendre une expression de Gilles

⁷ Ernst Curtius, *Essai sur la France* (1925), trad. J. Benoist-Méchin, Paris, Grasset, 1932, p. 157 : « La littérature joue un rôle capital dans la conscience que la France prend d'elle-même et de sa civilisation. Aucune autre nation ne lui accorde une place comparable. Il n'y a qu'en France où la nation entière considère la littérature comme l'expression représentative de ses destinées. » Sur les salons littéraires, voir entre autres : Stephen Kale, *French Salons, High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, the Johnson Hopkins University Press, Baltimore and London, 2004.

⁸ Une autre explication, plus politique, avancée par Michel Serres (cité ci-après par Jean-Luc Périillié, p. 129-130), tient compte de la suppression de l'enseignement scolastique des Universités lors de la Révolution Française : les études platoniciennes ont pu alors investir en France la place de l'aristotélisme médiéval laissée vacante.

⁹ Sur cette question, voir Frédéric Cossutta et Michel Narcy (dir.), *La Forme dialogique chez Platon. Evolutions et réceptions*, Paris, Jérôme Millon, 2001.

¹⁰ A. Rivaud, « Platon auteur dramatique », *Revue d'histoire de la philosophie*, I (1927), p. 125-151.

¹¹ Sur cette notion de « drame d'idées » et son importance pour la philosophie de Levinas, voir, dans ce volume, l'article de Rodolphe Calin.

Deleuze, une véritable *méthode de dramatisation* des idées sans laquelle celles-ci resteraient des généralités creuses. Ainsi Deleuze, prompt à réduire parfois la philosophie de Platon à une théorie abstraite des essences, reconnaît en même temps que la dialectique platonicienne ne se limite pas à la question « qu'est-ce que ? » qui vise des essences immobiles, mais s'enrichit de questions – « qui ? combien ? où ? quand ? » – qui invitent à *dramatiser* l'idée¹².

Une telle méthode, qui explique pour une part non négligeable l'importance que revêt Platon pour la philosophie française contemporaine, permet sans doute de saisir une certaine spécificité du commentaire français de Platon, à savoir son intérêt pour le mythe au détriment d'une valorisation unilatérale de l'argumentation démonstrative¹³. Ainsi que l'écrivait Henri Joly à propos de Platon, manifestant par là toute la puissance de dramatisation des idées qu'il faut reconnaître au mythe platonicien : « loin que le *logos* démontre ce que montre le mythe, c'est le mythe qui vient montrer ce que le *logos* a démontré »¹⁴. On voit par exemple par exemple comment, dans la seconde moitié du XX^e siècle, une certaine spécificité du commentaire français, s'inspirant de l'essor de l'anthropologie structurale (Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne) et de l'épistémologie bachelardienne, a pu générer, précisément avec Henri Joly, une approche culturaliste, reconnaissant une certaine *positivité du mythe platonicien*. Dans une perspective semble-t-il plus « pythagorisante », fondée sur les Nombres, on retiendra aussi le travail entrepris par Jean-François Mattéi visant à mettre de nouveau en relief la fonction philosophique du mythe platonicien – recherche qui paraît encore devoir s'insérer dans une tradition « française », à tout le moins « continentale »¹⁵.

¹² G. Deleuze, *L'île déserte, textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 133.

¹³ Sur les approches françaises du mythe platonicien, voir, dans ce volume, l'étude de Lambros Couloubaritsis.

¹⁴ H. Joly, *Le Renversement platonicien : logos, épistémé, polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 335.

¹⁵ En témoigne la réhabilitation du mythe platonicien (non opposé au

Cette attention portée au *drame d'idées* ainsi qu'au mythe platoniciens explique probablement le peu d'intérêt que les philosophes français semblent avoir manifesté pour la question des « doctrines non-écrites » (*ágrapha dógmata*) – formule énigmatique employée par Aristote (*Phys.* IV, 2) relativement à Platon, laissant entendre que des pans entiers de doctrines du philosophe athénien, et non des moindres, n'ont pas été mentionnés dans les *Dialogues*. Il s'avère dès lors nécessaire d'aborder un tant soit peu cette épineuse question, qui vient d'ailleurs s'offrir en contrepoint à l'intérêt manifesté pour la dramatique des *Dialogues*, dans la mesure où, si l'on en croit le philosophe et philologue Pierre Hadot, « c'est toute la méthodologie de l'histoire de la philosophie antique et la définition même de la philosophie qui sont en jeu dans ce débat »¹⁶. Toutefois, si les grands représentants de la philosophie française du XX^e siècle sont pour la plupart d'entre eux restés sourds au thème *médiatique* pourtant fondamental de l'inadéquation relative entre *pratique philosophique* et *pratique de l'écriture*, cette inadéquation n'a pas échappé à certains d'entre eux, et tout d'abord à Léon Robin. Cet érudit, on le sait, a non seulement fixé en France le canon des études platoniciennes mais aussi, dans une étude mémorable de 1908 (*La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*), soulevé un problème majeur quant à l'identité même du platonisme. Ayant examiné de près les rapports de la tradition indirecte, Robin a pu ainsi proposer une première grande reconstitution, néanmoins hypothétique, de la doctrine orale de Platon, relative aux Principes suprêmes. D'où l'interrogation suivante : quelle est, en fin de compte, l'exacte portée des *Dialogues* dès lors que la philosophie de Platon, fort probablement, n'y est jamais totalement expliquée, notamment dans sa partie la plus fondamentale ? Or, si, en Alle-

logos) avec le *Platons Mythen* du philologue Karl Reinhardt (1927) (trad. fr. : *Les Mythes de Platon*, Gallimard, Paris, 2006) – ouvrage ayant précédé quelque peu la grande synthèse de Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon, étude philosophique et littéraire*, Paris, F. Alcan, 1930.

¹⁶ Cité ci-après par Marie-Dominique Richard dans son étude, p. 52.

magne, Hans-Georg Gadamer, philosophe et philologue, a pu consacrer à ces questions un ouvrage (*Platons ungeschriebene Dialektik*, Heidelberg, 1968), il importe de noter qu'en France, Simone Weil¹⁷ a proposé elle aussi une approche très originale du problème, bien que ses propos soient restés laconiques, notamment dans *Dieu dans Platon* (1942) et dans quelques notes dispersées de ses *Cahiers*.

De l'autre côté du « platonisme »

Les affinités de la pensée française contemporaine avec la philosophie platonicienne peuvent ainsi s'expliquer, pour partie, par une certaine inévidence de l'accès à ce qui constituerait « la théorie » ou « les thèses » de Platon, inévidence inséparable de la nature polymorphe du discours platonicien lui-même, qui semble autoriser, par la richesse de ses procédés littéraires, mais aussi par un rapport pour le moins ambivalent à la pratique de l'écriture (*Phèdre*, *Lettre VII*), une pluralité de stratégies d'interprétation. Exploitant toutes les harmoniques de la polyphonie stylistique dans laquelle cette philosophie inaugurale se donne à entendre, les lecteurs français de Platon n'ont eu de cesse de rechercher, au-delà – ou en deçà – des coordonnées convenues du « platonisme » officiel, les indices d'une inspiration philosophique irréductible au système métaphysique figé, souvent mâtiné de cartésianisme, dont les manuels d'histoire de la philosophie ont dessiné les contours désormais familiers. Si Cornelius Castoriadis, sans doute le plus français des philosophes grecs, a inlassablement tenté de retrouver, en amont de l'édifice eidétique bien ordonné de la dialectique platonicienne, une pensée grecque hantée par le chaos des événements et l'historicité des pratiques humaines que l'auteur de la *République* aurait tenté de mettre au pas¹⁸, confortant

¹⁷ Voir l'étude de Jean-Luc Périillé.

¹⁸ Voir à ce sujet l'article de Nicolas Poirier dans ce volume. Pour une appréciation diamétralement opposée, voir Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2014.

par un tel contraste la représentation classique du platonisme comme projet ontologique identitaire et anhistorique, d'autres interprètes se sont plutôt attachés à repérer, dans les interstices des *Dialogues*, la trace d'un Platon plus inattendu, souvent bien différent du fondateur intimidant de la « tyrannie du logos¹⁹ » que l'on se représente communément. Là où les traités d'Aristote, dans leur organisation linéaire et monologique, ne laissent guère de place à l'équivocité (ce qui ne signifie assurément pas, loin s'en faut, que le conflit des interprétations soit moindre à leur sujet), les dialogues platoniciens, en vertu de leur structure littéraire complexe et originale, se prêtent davantage à l'échafaudage d'hypothèses herméneutiques plus hardies qui fissurent le monolithe métaphysique du platonisme (trop vite ramené à ses deux piliers fondamentaux : la dialectique et les Formes intelligibles) pour laisser apparaître, derrière sa façade exotérique, un « autre » Platon.

De telles tentatives passent souvent par le contournement des dialogues médians les plus célèbres (*Ménon*, *Phédon*, *Phèdre*, *République*), dans lesquels l'articulation de la métaphysique, de la théorie de la connaissance et de la philosophie morale et politique trouve sa forme la plus stable et accomplie, au profit des grands dialogues tardifs dans lesquels le platonisme parvenu à maturité se soumet à sa propre inquiétude critique, ou des petits dialogues « socratiques » qui mettent en scène un Socrate non encore intégralement « platonisé », plus volontiers porté sur le questionnement moral que sur les grandes interrogations épistémologiques et ontologiques. C'est dans les dernières pages du *Sophiste* que Gilles Deleuze ira découvrir « l'aventure la plus extraordinaire du platonisme » en quoi consiste l'invention d'une théorie des simulacres émancipée de la tutelle identitaire des Formes intelligibles²⁰, tandis que Michel Foucault ira chercher dans l'*Alcibiade* – dialogue que Victor Cousin avait lui aussi privilégié pour y trouver, à

¹⁹ Pour reprendre le titre, emblématique de l'esprit d'une époque, d'un essai consacré à Platon par Jean-Marie Benoist (Paris, Minuit, 1975).

²⁰ Voir G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1968, appendice « Platon et le simulacre », p. 295.

l'inverse, les ressources d'une fondation ontologique de la psychologie biranienne – les prémisses d'une thématization du « souci de soi » dans laquelle il verra l'amorce d'un processus de subjectivation qui ne se laisse pas (encore) réduire au projet de la connaissance métaphysique de soi-même et du monde²¹. Quand le sociologue Pierre Bourdieu interroge à son tour le platonisme, c'est encore pour opposer un Platon à un autre, d'un côté celui qui forge l'archétype du « point de vue scolastique », point de vue distancié, synoptique, purifié, sur le monde social, de l'autre celui qui, thématissant explicitement la *skhòlè* comme la condition sociale du « jeu sérieux » et asocial de la connaissance, rend possible une réflexion critique sur les tenants et aboutissants du « loisir » théorique qui fait du philosophe un « étranger à la cité » (*Théétète*, 173e)²². Tout en reconduisant, avec la violence que l'on sait, le platonisme jusqu'à sa vérité (psychanalytique), Jacques Lacan lui-même apercevra dans le *Banquet*, en marge des thématizations « imaginaires » du désir, la révélation, par Socrate, de la véritable structure de l'*éros*, renvoyant Alcibiade à son statut de pur sujet désirant émancipé de la tutelle illusoire de l'objet désiré : en dépit de sa « débilite » philosophique, Platon aurait ainsi entrevu la vérité (symbolique) du désir tout en jetant les bases d'une organisation hénologique des signifiants dont la psychanalyse structuraliste proposera la théorisation explicite et aboutie²³.

L'attention toute française à la richesse littéraire du discours platonicien, loin de s'épuiser dans un pur formalisme esthétique, conduit ainsi à brouiller les frontières rassurantes du platonisme pour laisser entrevoir les multiples dimensions d'une pensée inépuisable, vivante, jamais réductible à l'univocité d'un système figé. Dans un siècle où la métaphysique classique fut mise en cause de tous côtés, Platon ne se cantonna jamais, aux yeux de ses lecteurs français, à un simple rôle de

²¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 64 sq. On se reportera sur ces questions aux articles d'Elsa Grasso et d'Anissa Castel-Bouchouchi.

²² Voir à ce propos l'article d'Olivier Tinland dans le présent volume.

²³ Comme le suggère Paul Ducros dans son article.

bouc émissaire : au-delà des clichés de « l’anti-platonisme²⁴ » de la philosophie contemporaine, il est peu contestable que le disciple de Socrate, une fois dépouillé des images d’Épinal qui font obstacle à la compréhension de ses idées, fut un interlocuteur de premier plan pour la plupart des philosophes français du XX^e siècle.

Résumés des contributions

L’étude de Michel Narcy a pour objet de décrire l’avènement du « Platon français », notamment lors de la publication de la toute première traduction complète des *Dialogues* de Platon en langue française, menée par Victor Cousin de 1822 à 1831. Auparavant, les érudits français ne mettaient à la disposition du public que des traductions fragmentaires de Platon. Toutefois, le projet de Cousin n’a pas consisté seulement à proposer, selon l’exemple de son correspondant et ami, Friedrich Schleiermacher, une traduction philologiquement exacte de Platon. L’édition des traductions, avec les « Arguments » dont il faisait précéder chaque *Dialogue*, devait servir à la diffusion des thèses spiritualistes qu’il avait développées depuis 1815. À titre d’exemple, en vertu de cette étonnante entreprise de « colonisation du texte platonicien », Cousin a été amené à bouleverser l’ordre classique des tétralogies de Thrasyllus, afin de pouvoir faire paraître rapidement sa traduction du *Premier Alcibiade*, accompagnée du précieux « argument » présentant son spiritualisme. L’idée de Cousin, comme il le signalait lui-même à Schleiermacher, était de mettre la philosophie de Platon à l’heure de « la philosophie contemporaine » et d’adapter l’ordre de publication des *Dialogues* aux « débats philosophiques en cours ». Sont ainsi décrites dans le détail les circonstances et les modalités selon lesquelles est apparu, grâce à Victor Cousin, le « Platon fran-

²⁴ Si l’on peut bien, malgré tout, affirmer que la philosophie française fut un « anti-platonisme », cette expression serait alors à entendre moins comme une opposition à Platon lui-même que comme le refus d’accorder crédit aux reconstitutions parfois étriquées de sa pensée que désigne le mot « platonisme ».

çais ». Aussi, par l'influence que ses traductions ont pu exercer, Platon est-il resté pour des générations de lecteurs français le philosophe spiritualiste qu'en avait fait Cousin.

L'étude de Marie-Dominique Richard vise à reprendre à leur source (germanique en l'occurrence) les interprétations de la philosophie de Platon, pour en faire l'inventaire et pour montrer comment elles contiennent en germe les principales exégèses philologiques du XX^e siècle. Marie-Dominique Richard entend ainsi montrer que c'est précisément *la position des différents courants interprétatifs relativement au platonisme oral* qui permet d'en cerner les principes fondamentaux. Se dégagent en effet les trois grands modèles (ou paradigmes) d'interprétation, que l'on perçoit déjà dans les oppositions entre les philologues allemands Tennemann, Schleiermacher et Hermann : a) le paradigme « romantique » formé au début du XIX^e siècle à partir de la collaboration Schlegel-Schleiermacher, caractérisé par l'évincement des *ágrapha dógmata*, impliquant aussi le rejet de la vision traditionnelle représentée par Tennemann ; b) le paradigme « génétique » élaboré par Hermann, repris ensuite par un certain nombre d'exégètes (fin XIX^e - début du XX^e siècle) : les *ágrapha dógmata* rapportés à la vieillesse de Platon, désigneraient des contenus doctrinaux que le philosophe durant sa vieillesse n'aurait pas eu le loisir de coucher par écrit ; c) le paradigme « ésotérique » encore élaboré par Hermann, repris actuellement par les représentants de l'École de Tübingen : certains contenus doctrinaux échapperaient par nature à la mise à l'écrit. Le courant exégétique actuellement dominant en France, on le sait, est placé sous la direction de Luc Brisson. La filiation paraît dès lors assez évidente : Brisson se réclame lui-même de l'exégèse d'Harold Cherniss, un distingué *American scholar* ayant entrepris de « porter secours » aux thèses de Schleiermacher. Relativement à cette archéologie des études actuelles du platonisme, au sein de laquelle les philologues allemands occupent une position maîtresse, il est possible de voir dans quel paradigme se situe précisément l'exégèse de Léon Robin, l'éminent traducteur des *Dialogues* ayant aussi consacré un ouvrage fondamental à la *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*.

D'après Anastasios Brenner, l'avènement de la philosophie française contemporaine serait marqué par la substitution du platonisme à l'aristotélisme. Alors que le XIX^e siècle avait été largement dominé par Aristote avec Ravaisson et Renouvier, on assiste au XX^e siècle, inauguré par la publication de la grande thèse de Léon Robin, en 1908, à une « revanche du platonisme sur l'aristotélisme ». Une revanche qui s'avère particulièrement manifeste dans le domaine de la philosophie des sciences, avec en point d'orgue l'avènement de l'École bachelardienne. Au sujet de ce grand retour à Platon, Anastasios Brenner commence par rappeler le rôle déterminant joué par trois interprètes antérieurs à Léon Robin : Émile Boutroux, traducteur d'Edouard Zeller, qui avait tenté de concilier Platon et Aristote, Paul Tannery, qui avait largement rendu compte du contexte scientifique dans lequel s'inscrit l'œuvre de Platon et enfin Gaston Milhaud qui avait proposé un Platon rationaliste, dont la métaphysique était toute mathématique. S'établit ensuite la filiation Milhaud-Brunschvicg-Bachelard faisant de Platon, non pas d'Aristote, « le vecteur du progrès scientifique ». S'il est bien connu que Bachelard s'est éloigné du réalisme figé et substantialiste des idéalités, privilégiant « un réalisme construit », c'est, parmi les penseurs que l'on rattache à l'école bachelardienne, avec Albert Lautman que ressortirait le mieux l'orientation platonicienne.

Avec Simone Weil, le « Platon français » semble avoir pris sa signification la plus extrême. Paradoxalement, cependant, comme le relève Jean-Luc Périillié, la philosophe a prétendu renouer avec la vision ancienne de Platon. De prime abord, on ne peut qu'être très surpris par le caractère soi-disant « mystique » que Simone Weil attribue à Platon et par l'importance qu'elle lui accorde. Il convient alors de voir comment la philosophe peut être située non seulement relativement à un certain spiritualisme français mais aussi en regard des principaux courants interprétatifs universitaires (prenant l'aspect de *paradigmes* au sens de Thomas Kuhn). À cet égard, Jean-Luc Périillié constate que la vision de Platon proposée par Simone Weil ne peut pas être ramenée à une simple affaire de conversion religieuse à caractère strictement personnel. Son approche du philosophe antique sous-entend toujours les conceptions communes (paradigmatiques), rationalistes et moder-

nistes, cultivées par la plupart des interprètes de son temps. Certaines clés sont dès lors proposées par la philosophe pour amener son public à s'extraire des jugements préconçus et pour lui permettre d'*entrer à l'intérieur* d'une œuvre dont l'unité et l'esprit sont difficilement perceptibles. Il convient alors de rappeler comment les érudits avaient coutume, à l'époque, de distinguer et de hiérarchiser les principaux thèmes ou axes des *Dialogues*. Fixant les priorités d'une tout autre manière, Simone Weil, dans les dernières années de sa vie, est passée de la vision paradigmatique du « Platon précurseur » des Modernes et des spiritualistes français, à celle du « Platon héritier d'une tradition mystique ». C'est là l'indice d'un « changement de paradigme » tout à fait radical et des plus instructifs quant aux grandes orientations de la pensée occidentale.

L'étude de Lambros Couloubaritsis consiste d'abord à proposer un précieux recensement des diverses contributions françaises à l'étude du mythe platonicien. Il convient d'abord de rappeler que la réflexion sur la fonction et la structure du mythe (avec Lévi-Strauss et Vernant), en particulier sur le mythe platonicien, a été passablement développée en France. Cela va des approches de Louis Couturat, très marquées par le positivisme, jusqu'à la lecture phénoménologique du mythe platonicien offerte par Jean-François Mattéi, considérée alors comme la plus complète de toutes. Cela ne saurait empêcher Lambros Couloubaritsis de remarquer quelques occultations persistantes au sein de cette dernière lecture pourtant globalement mise en valeur. Bien évidemment, l'étude ici ne saurait se réduire à un simple exposé scolaire. Fort de sa vision globale du mythe comme « discours complexe portant sur une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible et qui se déploie selon sa logique propre », Lambros Couloubaritsis dispose de tout le recul nécessaire pour évaluer les diverses approches et pour dégager ce qu'il y a de véritablement fondamental et irréductible dans les mythes platoniciens – mythes au pluriel qui doivent d'ailleurs, avant tout, être restitués dans la multiplicité de leurs fonctions au sein du dialogue dialectique en tant que « discours absolu ». Au moyen de cette vaste synthèse, Lambros Couloubaritsis peut ainsi souligner « l'ampleur de la démarche de Platon » relativement au mythe : pas-

sage du *katalegein* au *logos* ; diversification des pratiques du mythe en fonction des effets recherchés ; unification au sein d'un discours total des pratiques archaïques (déliance, unions sexuelles, engendrement) et des modèles ou dispositifs plus complexes issus des pratiques plus récentes (icônes proportionnées, typologies unifiables toujours selon la proportion et paradigmes plus théoriques).

En proposant une analyse comparative des interprétations du « moment socratique-platonicien » par Pierre Hadot et Michel Foucault, Anissa Castel-Bouchouchi met l'accent sur les orientations communes et sur les différences, voire les divergences d'approches, entre ces deux penseurs habituellement associés l'un à l'autre. Les deux ont en commun, à partir d'un corpus relativement similaire (dialogues portant sur le procès de Socrate, dialogues socratiques) de proposer une relecture de l'histoire de la philosophie antique selon une perspective originale qui met l'accent sur la dimension *pratique* d'un sujet se constituant par l'exercice de la pensée (exercices spirituels, techniques de soi). Les divergences concernent non seulement la périodisation historique qui permet de comprendre l'évolution du rapport à soi (tournant médiéval chrétien *vs.* « moment cartésien »), mais aussi – et surtout – la manière de comprendre le sens de ce « soi » qui s'édifie dans un tel rapport et de ce que serait un « exercice spirituel » ou une « pratique de soi ». L'enjeu est d'abord de définir les modalités (« spirituelles » ou « esthétiques ») et la finalité (élévation à l'universel ou accomplissement d'une singularité) d'une telle constitution d'un soi, puis de rendre compte de la place du questionnement théorique dans les processus de subjectivation que nous présentent les philosophies de l'Antiquité, notamment les *Dialogues* de Platon. L'étude développe ces questions en étudiant leurs conséquences sur la manière d'interpréter le corpus platonicien.

Dans sa contribution, Elsa Grasso montre que l'interprétation deleuzienne de Platon témoigne d'une ambivalence décisive. D'un côté, Deleuze s'inscrit explicitement (notamment par l'entremise de sa lecture de Nietzsche) dans un projet de « renversement du platonisme » qui conduit à identifier celui-ci à une métaphysique à visée eidétique subordonnant la différence à l'identité supérieure des Formes

intelligibles ; de l'autre, il lit les derniers dialogues de Platon (*Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*) comme l'amorce d'une « aventure » philosophique qui confronte le « platonisme » à son « abîme », en laquelle s'annonce déjà un tel renversement. Derrière le dogmatisme métaphysique de « l'image de la pensée » (soumis à la transcendance de l'Idée vraie) auquel on peut être tenté de réduire l'apport philosophique de Platon, l'auteur de *Logique du sens* détecte l'élaboration d'une théorie des images permettant d'envisager un pur divers de simulacres rendu à l'immanence d'une réalité émancipée de tout modèle : « l'eidologie » laisse place à une « eikonologie ». En ce sens, Deleuze peut aussi bien être vu comme un anti-platonicien que comme un héritier de Platon, notamment en ce qu'il reprend à son compte l'exigence de lier la pensée à des images, à des « personnages conceptuels », au plus loin de tout intellectualisme abstrait.

De son côté, Olivier Tinland s'intéresse à la manière dont Pierre Bourdieu réinvestit sur le plan d'une sociologie des conditions de l'activité théorique les notions platoniciennes de « loisir » (*skholè*) et de « jeu sérieux » (*spoudaiôs paizein*). L'articulation de ces deux thématiques permet à Bourdieu d'explicitier les présupposés de la perspective spécifique au regard théorique sur le monde, le « point de vue scolastique », qui se définit par la distance à l'égard des urgences et des intérêts pratiques du monde social. En restituant les conditions sociales de la distanciation du champ scientifique à l'égard du monde social, Bourdieu semble renouer avec une forme sociologique de relativisme pythagoréen (contre laquelle Platon, précisément, défendait la posture universaliste du philosophe garantie par la *skholè*) qui tendrait à réduire les productions théoriques à leurs conditions (impures) de possibilité. Il s'agit ici de montrer qu'il n'en est rien et qu'à l'alternative insatisfaisante d'une « *idealpolitik* de l'universel » et d'un « relativisme nihiliste », il faut substituer la *via media* d'une « *realpolitik* de la raison » promouvant les conditions sociales et politiques du bon fonctionnement du champ scientifique.

La psychanalyse étant, selon Lacan, la vérité de la philosophie, dans la mesure elle reconduit au *symbolique* (l'ordre des signifiants) l'*imaginaire* (l'ordre de la donation en présence) dans lequel se meut

encore cette dernière, on comprend que le lacanisme se donne comme la vérité du platonisme. Tel est l'objet de l'étude de Paul Ducros. C'est tout d'abord dans le *Banquet* que se manifeste le lacanisme de Platon : le refus de Socrate, face à Alcibiade, d'apparaître comme l'*erômenos* tout comme l'*erastês* met en question le leurre de l'imaginaire qui traverse encore les théories d'Aristophane, d'Agathon et de Diotime, qui croient en la possibilité d'une donation en présence du désirable. Mais cette opposition, voire ce dualisme entre l'imaginaire et le symbolique, révèle en retour un profond platonisme de Lacan, dans la mesure où elle prend la forme d'un dépassement de l'ontologie, de la présence, en direction de la pensée de l'Un au-delà de l'être qu'inaugure le *Parménide* de Platon – de l'Un auquel s'identifie le signifiant, à la fois comme signifiant *absent* qui porte l'ensemble des signifiants et comme identité à soi-même et autosuffisance du signifiant. Ainsi se manifeste, au bout du compte, le profond classicisme de Lacan, bien plus platonicien que Platon ne serait lacanien.

C'est à partir de l'exigence méthodologique de concrétisation du sens des notions chez Levinas que l'article de Rodolphe Calin se propose d'éclairer la présence de Platon dans l'œuvre du philosophe français. L'article s'intéresse tout d'abord au dialogue platonicien conçu comme « drame d'idées », dans lequel les idées ne sont jamais séparables de la mise en scène que leur offrent les personnages chargés de les énoncer, afin de montrer que ce drame s'éclaire profondément à partir de la notion de visage, lequel, conçu comme un Intelligible qui est une Intelligence, opère la transmutation de l'Idée en Autrui. Il s'attache ensuite à l'usage lévinassien des mythes de Platon, afin de souligner comment Levinas, réemployant la matière fournie par certains mythes, y laisse germer des significations nouvelles: à partir du mythe de Gygès et du mythe du jugement dernier, le second formant chez Levinas en quelque manière la contrepartie du premier, se déploie une dramatique du voyant et du visible, puis du visible et de l'invisible dont les différents moments – voir sans être vu, être vu sans voir, avoir le regard bouché par les choses vues, enfin signifier par-delà toute vision – permettent de donner un sens à cet « au-delà de l'être » platonicien que la pensée lévinassienne a très tôt pris pour guide, tout en

reprochant à Platon de ne l'avoir pas réellement affranchi de la pensée de l'être.

Enfin, d'après Nicolas Poirier, Cornelius Castoriadis, philosophe français d'origine grecque, en est venu à ce constat selon lequel la philosophie de Platon aurait fait écran à la compréhension profonde de l'univers de pensée qui fut celui des Grecs. L'esprit hellénique se laisserait, en effet, davantage lire dans les institutions politiques grecques elles-mêmes, ou dans les textes littéraires, mythologiques, et chez les historiens que dans la philosophie politique de Platon. La lecture ainsi proposée par Castoriadis tranche dès lors avec les interprétations plus traditionnelles. Ce qui est généralement reconnu au titre d'ontologie du monde grec – Platon et le platonisme – doit au contraire se comprendre comme « la fin de la liberté grecque » et l'ouverture d'une période de la philosophie où se trouvera forclosée la pensée du chaos, qui aurait été, d'après Castoriadis, celle des penseurs « pré-platoniciens ». Contre les interprétations qui tendent à voir dans l'univers des grecs un cosmos finalisé, harmonieux et pleinement accompli, Castoriadis montre que les penseurs « pré-platoniciens » avaient clairement perçu le caractère chaotique du monde et de l'expérience humaine. L'ontologie fondamentale des Grecs ne reposerait donc pas sur l'opposition du sensible et de l'intelligible – le devoir-être constituant la norme de l'être – mais sur l'antagonisme perpétuel du chaos et du cosmos qui ne prend jamais fin, l'être des choses se caractérisant dans le même mouvement comme création et comme destruction.

Rodolphe CALIN
Jean-Luc PÉRILLIÉ
Olivier TINLAND