Dialogue, récit, récit de dialogue : les discours du Phédon

Autor(en): **Bonzon, Sylvie**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1986)**

Heft 3

PDF erstellt am: **31.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870836

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIALOGUE, RÉCIT, RÉCIT DE DIALOGUE

Les discours du *Phédon*

Le *Phédon*, comme bien d'autres dialogues platoniciens, est un dialogue raconté. Ce procédé de « mise en récit » induit certains effets de sens, liés à la présence d'un narrateur et d'un narrataire, que mon étude, dans sa première partie, essaie de dégager dans le cas précis de cette œuvre. En un deuxième temps, je m'attache aux récits qui prennent place au cours de l'entretien lui-même et, en particulier, à la manière dont ils rejoignent le présent du dialogue. La première partie fait voir que le « message » du *Phédon* est, peut-être prioritairement, une invitation à la philosophie comme pratique dialogique de la recherche de la vérité. La deuxième partie fait apparaître une articulation en rupture entre récit et dialogue, rupture qui désigne le lieu tant de la vérité que de la mort. Dans une troisième partie, la mise en œuvre de ce que les deux premières ont apporté fait surgir tout un jeu de relations entre le dialogue, la vérité, l'âme et la mort, jeu que je tente d'éclairer en le laissant se déployer.

Les dialogues platoniciens sont souvent, on le sait, des dialogues « racontés ». Tous ne le sont pas, et pour ceux qui nous sont donnés à travers un récit, les situations varient : le narrateur peut être Socrate lui-même ou quelqu'un d'autre, il peut avoir assisté ou non à l'entretien qu'il transmet ; le récit peut être fait à un narrataire anonyme et silencieux ou à un personnage précis, intervenant éventuellement... Cette diversité nous invite à des analyses ponctuelles plutôt qu'à des conclusions générales sur la « mise en récit » du dialogue platonicien.

J'ai tenté ailleurs[1] de rassembler quelques-uns des effets produits par ce procédé : décrochement du texte dont l'origine est reportée en arrière de lui ; enracinement de l'écrit dans l'oral, mais aussi marque de l'écart entre le récit et l'entretien qu'il rapporte, et par là accent sur le caractère fictif de celui-ci ;

transformation, enfin, du dialogue lui-même en message: rassemblé en un tout, il est transmis comme tel à un lecteur qui n'en est plus le « spectateur », mais prend place à son tour dans la chaîne des narrataires.

J'aimerais ici m'arrêter au cas du *Phédon* et tenter de voir comment dialogue(s) et récit(s) s'y articulent. L'œuvre s'ouvre par un dialogue entre Echécrate et Phédon (57a-59c), puis celui-ci entreprend, à la demande d'Echécrate, de lui raconter le dernier entretien entre Socrate et ses amis, dans la prison, le jour même de sa mort; son récit est interrompu par deux brefs échanges avec Echécrate (88c-89a et 102a) et se termine sans que celui-ci ne reprenne la parole.

Par ailleurs l'entretien rapporté comporte lui-même deux grands récits: celui que Socrate fait de son propre itinéraire (96a-100a) et le mythe de la destinée des âmes rapporté par Socrate à la fin de l'entretien (107d-114c). On peut encore noter deux brefs « moments narratifs »: au début de l'entretien, Socrate explique à Cébès pourquoi il compose des poèmes depuis qu'il est en prison: durant sa vie, un songe l'a souvent visité l'invitant à « faire de la musique » et lui Socrate a donné successivement divers sens à ce message divin (60c-61c). Enfin, quand Socrate définit pour Cébès l'opération de la philosophie (82d-83b), il donne indirectement la parole aux « amis du savoir » et évoque par ce biais l'état de l'âme avant l'intervention de la philosophie et ce qui lui arrive quand celle-ci la « prend en main ». Peut-on à proprement parler encore ici de « récit »? Je n'en suis pas sûre. Mais, en tout cas, il y a bien rappel d'un passé modifié par un « événement »: l'intervention de la philosophie, véritable « héros » d'une « aventure » débouchant sur le présent... On verra plus loin pourquoi je retiens ce moment.

Dans le cas du *Phédon*, le parti adopté par Platon de faire raconter cet ultime entretien s'explique aisément. Notons d'abord que seul le récit permet la description, essentielle, des derniers moments de Socrate. Par ailleurs, Platon lui-même était absent au moment de la mort de Socrate et une mise en scène directe de l'entretien (ou un récit dont Platon serait lui-même le narrateur, cas qui du reste ne se produit jamais dans son œuvre transmise) aurait pu paraître « irrespectueuse » de sa part; elle aurait aussi soulevé immédiatement la question de la « validité » d'un tel rapport. Faire raconter par Phédon, qui y assistait, cet ultime entretien, c'est en authentifier le témoignage; et tant Echécrate que Phédon soulignent cette volonté de véracité dans

le dialogue introductif (58d; 59d). Mais encore faut-il immédiatement éviter un malentendu: authentifier ce témoignage ne signifie pas affirmer que l'entretien s'est bel et bien déroulé, même dans ses grandes lignes, comme nous le lisons. La description que je viens d'en donner devrait déjà suffire à nous convaincre que nous avons affaire à une œuvre littéraire très subtilement conduite et construite, à une fiction élaborée, et non au compte rendu d'un entretien réel, fût-il mené par un maître en conversation philosophique... La « vérité » que Platon nous invite à trouver dans le récit de Phédon n'est pas l'exactitude d'un rapport, c'est celle du message dont Socrate est la figure autant que le porte-parole. C'est là ce que Phédon veut fidèlement transmettre.

L'usage du récit pour faire connaître ces dernières heures nous oriente déjà sur le « message » qu'elles livrent: c'est l'entretien, le dialogue qui est raconté. A ce titre il est lui-même l'objet du récit, indépendamment de son contenu. Cette remarque quelque peu provocatrice sera, je crois, étayée par toute la suite de cette étude: le *Phédon*, c'est d'abord une invite à la philosophie; sa vérité, c'est qu'il faut chercher la vérité, qu'il faut penser et qu'une pensée philosophante est dialogue. La défense de l'immortalité de l'âme s'inscrit, nous le verrons, au sein de cet appel.

Quelques indices, déjà, dans le dialogue introductif: Echécrate veut savoir « de quoi [Socrate] a parlé devant la mort » (57a); l'entretien, quel qu'il soit, lui importe. Et c'est bien ainsi que le comprend Phédon qui dit sa joie à évoquer Socrate (58d), en acquiesçant à la demande qui lui est faite. Rien n'aurait pourtant empêché Platon d'annoncer dès ces premières répliques le « thème » de cet entretien, la question de l'immortalité de l'âme, comme il le fait par exemple, dès la première page du *Banquet*, pour l'amour (172b). La lecture est d'emblée orientée par cette demande: c'est Socrate parlant, et parlant devant la mort, qui va nous être dit. Xanthippe elle-même — pourtant souvent si maltraitée par les commentateurs! — l'a bien compris: « Ah Socrate, c'est aujourd'hui la dernière fois que tes amis te parleront et que tu leur parleras! » se lamente-t-elle (60a). Ce sont les seules paroles que Platon mette dans sa bouche avant de la renvoyer de la scène, montrant bien par là (indépendamment, bien évidemment, de tout souci d'exactitude historique ou de réalisme) que c'est l'*entretien* qui compte.

Dans le même ordre d'idées, il vaut la peine de s'arrêter à

la place occupée par Phédon, racontant un entretien auquel il a assisté et, très momentanément, participé. Sa présence de narrateur est marquée tout au long du texte par les innombrables « dit-il » qui rappellent que nous suivons un récit et évitent l'illusion « mimétique » que Platon condamne dans la *République* (cf. 392c ss.). De plus, il lui arrive d'ajouter quelques commentaires à la transmission des propos échangés. Or il est remarquable que ces commentaires ne portent jamais sur le contenu même du débat, mais uniquement sur l'atmosphère régnant parmi les amis de Socrate, sur l'effet produit par les propos de celui-ci, sur son attitude. Ainsi au début du récit, où Phédon souligne (58e-59b) l'impression de bonheur serein que leur faisait Socrate et le « mélange de plaisir et de peine » qui les habitait; de même tout au long de l'épilogue (116a-fin) et de temps à autre au cours du récit (cf. 84c, 88b, 95e, 102a, 103a). La présence de Phédon se marque par ailleurs plus nettement en trois moments: par deux fois son récit est interrompu par Echécrate et ils échangent quelques répliques; de plus, à l'intérieur même de son récit, Phédon rapporte une scène qui se joue entre Socrate et lui.

Je vais m'arrêter d'abord aux deux brefs échanges entre Echécrate et Phédon, séquences que seule, bien sûr, la « mise en récit » du dialogue rend possibles, inscrivant pour le narrataire la place d'où il peut prendre la parole. En 88c, Phédon souligne le désarroi produit dans l'assistance par les objections de Simmias et de Cébès et Echécrate intervient pour dire que c'est bien aussi ce qu'il éprouve à voir ébranlée l'argumentation de Socrate... Je remarquerai d'abord que les deux seules interventions d'Echécrate au cours du récit ont cette fonction de « redoublement », accentuant en le répétant, ici le découragement des auditeurs, en 102a, au contraire, leur émerveillement après que Socrate a exposé sa méthode. Et si Platon choisit de marquer ainsi ces moments, c'est que le sort même de l'argumentation s'y joue: dans le premier cas, le lecteur — à la suite d'Echécrate — la voit en péril; dans le second, la référence aux Idées et la démarche qui se fonde sur elles redonnent toutes ses chances au raisonnement. Mais il faut noter que, dans les deux cas, c'est aux péripéties du *lógos* en général, pouvoir de parler et de penser, que Platon nous fait participer à la suite d'un Echécrate soudain « engagé » dans l'aventure qu'on lui raconte... C'est particulièrement évident dans le second cas où il s'agit d'un exposé général sur le recours aux Idées dans tout débat. Mais même dans la

première séquence, celle où Echécrate partage la déception des amis de Socrate, on peut le voir:

> [...] fortement convaincus par le raisonnement antérieur, raconte Phédon, nous nous sentions de nouveau troublés par eux et précipités dans le doute, à l'égard non seulement de ce qui avait été dit jusqu'ici, mais encore de ce qu'on allait dire ensuite [...]. (88c)[2]

C'est à la fois le sort des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme et celui de tout raisonnement possible qui est en jeu. Echécrate, séduit lui aussi par la thèse de l'âme harmonie du corps que Simmias a proposée et qui ruine tout espoir d'immortalité, a « grand besoin d'une autre raison... » (*lógou*, 88d) et il a hâte de savoir si Socrate a réussi à « secourir l'argument » (*logôi*, 88e); sa réplique semble bien viser, au premier degré, les chances de survie de ce *lógos* précis, celui qui assure que l'âme est immortelle. Mais la réponse que lui fait Phédon est significative de l'élargissement de l'enjeu. Il vaut la peine de la citer en entier:

> Je puis dire, Echécrate, que Socrate m'a souvent étonné; mais je ne l'ai jamais plus admiré qu'en cette circonstance où j'étais à ses côtés. Que lui eût de quoi répondre, il n'y avait là sans doute rien de surprenant; mais ce que moi j'admirai le plus, c'est la bonne grâce, la bienveillance, la déférence avec lesquelles il accueillit les objections de ces jeunes gens, puis la sagacité avec laquelle il se rendit compte de l'impression qu'elles avaient faites sur nous, et ensuite l'habileté avec laquelle il nous guérit, et, nous rappelant comme des fuyards et des vaincus, nous ramena face à l'argument pour le suivre et l'examiner avec lui. (88e-89a)

Ce que souligne Phédon, c'est l'accueil fait par Socrate aux objections, c'est-à-dire son plaisir à voir le travail de la pensée pris au sérieux quand pourtant la mort arrive et pourrait réduire ses amis au silence, accablés au-delà de toute pensée possible, ou les pousser à lui donner leur accord par sympathie et par pitié... C'est l'attention aussi qu'il leur porte: Echécrate se demandait si Socrate avait pu « se porter au secours de l'argument », Phédon s'émerveille du secours qu'il leur a apporté à eux, qu'il a « guéris » et ramenés, « fuyards et vaincus » qu'ils étaient. Ce qui compte, Phédon l'a bien compris et le dit, c'est que Socrate leur a redonné le courage de la pensée, de la réflexion, de la critique (*suskopeîn tòn lógon*); ce n'est pas, ou pas d'abord, qu'il ait « su quoi répondre ».

Le troisième passage où Phédon est présent comme personnage et pas seulement comme narrateur suit immédiatement celui-ci, mais appartient au récit. C'est la scène bien connue où Socrate invite Phédon à ne couper ses cheveux en signe de deuil que « si ce jour est le dernier de notre argument et que nous ne soyons pas capables de lui rendre la vie » (89b). Certes il s'agit bien ici, d'abord, de sauver la thèse de l'immortalité de l'âme contre Simmias et Cébès. Mais notons la suite de la réplique de Socrate :

> Moi, si j'étais toi et si l'argument m'échappait, je ferais le serment, comme les Argiens, de ne pas laisser pousser mes cheveux avant d'avoir repris les armes et vaincu le raisonnement de Simmias et de Cébès. (89bc)

Si deuil il y a en cas de mort de l'argument, il s'agit surtout de ne pas « faire son deuil » du *lógos* ; c'est un vœu que Phédon doit faire, celui de ne pas abandonner la partie... Ici encore, le message de Socrate est d'abord un encouragement à penser envers et contre tout, et à penser à plusieurs, en partenaires égaux au service d'une vérité à gagner (cf. la fin de la scène). La suite du texte, où Socrate met ses amis en garde contre les dangers de la misologie, le confirme : ce qui serait grave, ce serait l'abandon et la haine du *lógos*, le renoncement désabusé à la pensée.

Il est frappant que ce soit là la seule séquence où Platon ait choisi de mettre en scène Phédon au sein de son propre récit. Elle fonde en quelque sorte pour celui-ci sa « vocation » de narrateur. En racontant l'ultime entretien de Socrate, Phédon atteste qu'il en a bien compris la leçon : Socrate est mort, mais le *lógos*, lui, ne l'est pas ; faire le récit de ce dialogue « devant la mort », c'est travailler à la survie du *lógos*, lutter contre la misologie, dont la mort, bien plus que la plus habile des objections, accroît la tentation.

Quelques brèves remarques encore, liées aussi aux effets de la « mise en récit » du dialogue. Notons d'abord l'effacement silencieux d'Echécrate à la fin du texte. Phédon l'interpelle en terminant : « Telle fut la fin de notre ami, Echécrate... » (118a), mais Echécrate n'a pas à « conclure » : le récit reste offert, désormais, à n'importe quel destinataire. La mort de Socrate, si concrètement décrite dans cette dernière page, réduit chacun au silence, et seul le récit recommencé pourra remettre la parole en œuvre en la remettant en scène. Il est frappant aussi que le récit

de Phédon ne comporte aucun moment de dialogue dont Socrate ne soit pas partenaire. Il arrive à Phédon d'évoquer de tels échanges (84c: « Quant à Cébès et à Simmias, ils s'entretenaient ensemble à mi-voix »; 116a: « Nous restâmes donc à converser entre nous ») mais il ne nous en rapporte pas les propos. Cela non plus ne serait pas possible sans la « mise en récit » du dialogue. Et n'est-ce pas encore une façon de nous signifier que le message du *Phédon* c'est, d'abord, la figure dialoguante de Socrate, identifiant en une seule image Socrate devant la mort et la vie du *lógos*?

* * *

Je vais m'arrêter maintenant aux moments narratifs que comporte le dialogue raconté par Phédon. Je tenterai de faire voir que la présence de ces récits et leur articulation avec le dialogue ne sont pas sans relation non plus avec ce qui s'est jusqu'ici dégagé comme « enjeu » de cette œuvre: le maintien de la parole philosophante devant la mort. Et peut-être pourrons-nous par ce biais aller un peu plus loin dans l'approche du rapport entre philosophie et mort, ce rapport que Socrate pose si sereinement dès le début de l'entretien (64a).

Il faut d'abord souligner que tous les récits faits au cours du dialogue sont orientés vers le présent de celui-ci. Le récit du songe invitant Socrate à faire de la poésie explique qu'il se soit consacré à cette pratique durant son séjour en prison — mais, plus largement sans doute, met aussi sa parole actuelle, celle de l'entretien philosophique, sous le signe d'Apollon: l'évocation du chant des cygnes (cf. 84e ss.), celle des « incantations » qu'il faut se répéter pour vaincre la peur de la mort (cf. 114d), enfin le récit mythique final confirment cette intégration de la « véritable poésie » à la philosophie et font de tout le dialogue une réponse obéissant à l'ordre du songe.

Le moment narratif de 83a caractérise l'opération philosophique, c'est-à-dire ce que le présent de l'entretien met en œuvre et que le récit de Phédon nous rapporte, à l'aide du rappel de l'état de l'âme avant l'intervention de la philosophie.

Le récit autobiographique de Socrate (96a ss.) conduit, à travers diverses tentatives infructueuses, au choix de la thèse des Idées, fondement de tout son discours actuel (cf. 76e).

Enfin le récit mythique final n'a pas pour rôle de nous renseigner sur l'avenir de l'âme, mais invite à philosopher, maintenant, pour éviter à celle-ci trop d'errances dans cet ailleurs mythique.

Ainsi, non seulement tous ces récits visent le présent, mais ce présent en tant qu'il est celui de l'opération philosophique elle-même. C'est encore et toujours elle qui est l'enjeu principal du texte.

J'aimerais maintenant m'arrêter plus longuement au récit que fait Socrate de son itinéraire intellectuel, et plus particulièrement à la manière dont ce récit débouche sur le présent. Il s'agit pour Socrate de répondre à l'objection de Cébès qui pense que l'âme pourrait user plusieurs corps mais mourir pourtant avec le dernier... Cébès « réclame qu'on démontre l'immortalité et l'indestructibilité de l'âme » (95bc; *anōlethron te kaì athánaton:* on reconnaît le vocabulaire de ces « physiciens » dont Socrate va parler). Il faut donc répondre à la question générale de « la génération et de la corruption » (95e; *perì genéseōs kaì phthorâs:* même remarque). Et c'est pour la résoudre, c'est-à-dire finalement pour apporter un ultime argument en faveur de l'immortalité de l'âme, que Socrate va « raconter ses propres expériences » (96a). Le terme utilisé, *tà emà páthē*, dit bien de quoi il va s'agir : Socrate va narrer ses espoirs déçus, les échecs de son enquête jusqu'au moment où il se décide pour une autre voie, celle du « détour par les Idées ». On pense bien sûr aux deux premières parties du *Discours de la méthode* où Descartes nous conduit à travers ses déceptions jusqu'au moment où il se voit « contraint d'entreprendre lui-même de se conduire » : même point de départ confiant dans le savoir, mêmes déceptions, même issue dans le choix solitaire d'une autre voie.

Socrate nous dit son enthousiasme initial pour « la science qu'on appelle enquête sur la nature » (96a), puis les apories auxquelles ces savoirs le conduisent ; il se découvre *aphuēs* (96c) pour l'observation de la *phúsis*, peu doué naturellement pour l'étude de la nature... Puis c'est la découverte d'Anaxagore et l'espoir que suscite la cause invoquée par celui-ci, cet « esprit » avec lequel Socrate se sent en accord « spirituel » (97d). Ces jeux de mots ne sont pas gratuits : ils signalent — comme tant d'autres indices à travers le *Phédon* — ce « déplacement » de Socrate lui-même de la « nature » à l'« esprit », du « corps » à l'« âme », déplacement dont il dira plus loin l'accomplissement final : « après avoir bu le poison, je ne resterai pas auprès de vous » (115d). Mais la lecture d'Anaxagore elle aussi le déçoit ; celui-ci n'utilise pas sérieusement cette cause dont Socrate attendait tant, et c'est encore l'aporie, l'échec, la désillusion. Alors Socrate, qui aurait bien pu pourtant sombrer dans cette « miso-

logie» dont il a évoqué les dangers, s'embarque au contraire pour une «seconde navigation» (99d).

Notons déjà que le premier enseignement du récit redouble cet appel dont nous avons vu plus haut l'importance: les difficultés de la recherche de la vérité, les objections, les apories, les détours, ne doivent pas faire désespérer du *lógos*, il faut continuer à penser.

Mais l'articulation de ce récit sur le présent va nous en apprendre davantage. Socrate explique à l'aide d'une image son choix d'un autre itinéraire vers la vérité:

> Quand je fus découragé d'étudier les êtres (*tà ónta*), reprit Socrate, je crus devoir prendre garde à ne pas éprouver ce qui arrive à ceux qui regardent et observent le soleil pendant une éclipse; car ils perdent quelquefois la vue s'ils ne regardent pas son image dans l'eau ou dans un milieu semblable. L'idée d'un tel accident me vint à l'esprit et je craignis que mon âme ne devînt complètement aveugle si je regardais les choses avec mes yeux et si j'essayais de les saisir avec un de mes sens. Je crus alors que je devais me réfugier du côté des raisonnements (*eis toùs lógous*) et regarder en eux la vérité des êtres. Mais peut-être ma comparaison n'est-elle pas exacte en tout point; car je n'accorde pas sans réserve qu'en examinant les êtres dans les raisonnements (*en lógois*) on les examine dans des images plutôt que quand on les examine dans les faits (*en érgois*). Quoi qu'il en soit, voilà le chemin que j'ai pris. (99d-100a)[3]

Du point de vue du Socrate héros de son propre récit, il s'agissait d'un «détour»: l'évidence des choses nous aveugle; trop proches celles-ci menacent de nous «crever les yeux» et mieux vaut les étudier par le biais de leurs ombres, de leurs reflets, de leurs images... Passer par les *lógoi*, c'est s'écarter des êtres pour en mieux découvrir la vérité. C'est, dirions-nous peut-être aujourd'hui, quitter le plan du concret, du particulier, du réel insaisissable pour y voir plus clair par le détour de l'abstrait, du général, mais, du même coup, de ce qui n'existe que théoriquement, sur le plan du discours. C'est bien, aux yeux de Socrate à ce moment-là, d'une «fuite» (*kataphugónta*) hors de la «réalité» qu'il s'agit. Mais le Socrate actuel, le narrateur de ses anciennes expériences, interrompt son récit pour le corriger: «Mais peut-être ma comparaison...». L'image ne vaut rien: cet apparent détour par le reflet, c'est, à vrai dire, le recours à l'être véritable dont celui qui nous aveugle n'est, lui, que le reflet... Et

Socrate poursuit au présent, décrivant la méthode grâce à laquelle, accroché à la thèse des Idées, il peut désormais soutenir son argumentation.

Ce qui me frappe, dans ce passage, c'est que le moment même de la découverte — ou de l'invention — de la vérité ne peut être raconté. Cette dernière étape du récit autobiographique doit être immédiatement biffée, car elle ne peut se comprendre que rétroactivement, du point de vue du Socrate actuel; ce détour, cette fuite, ne peut être reconnu dans sa vérité, comme visée du vrai, qu'après coup. Le moment même où Platon (car c'est bien de lui qu'il s'agit et la rupture du récit est un indice de cela aussi) a posé, ou découvert, ou inventé, ou imaginé, comme on voudra, l'existence des Idées, fondement de l'être et du vrai, ce moment n'est pas un événement dont il puisse faire un récit. La suite le confirme: Cébès ne comprenant pas très bien l'explication donnée par Socrate, celui-ci la reprend: « Pourtant, il n'y a dans ce que je dis rien de neuf, c'est ce que je n'ai jamais cessé de dire, et dans d'autres occasions et tantôt dans notre entretien » (100b). La découverte des Idées n'est pas une étape enfin réussie au terme du long itinéraire infructueux à travers lequel s'est formée la pensée platonicienne. De ce point de vue là, elle est une tentative de fuite dont le poids de vérité reste caché. Et pour le Socrate actuel, celui qui se sert de la référence aux Idées et en montre le rôle dans la méthode qu'il applique, l'hypothèse de leur existence est comme depuis toujours déjà posée, à tout instant répétée, mais à jamais insaisissable dans son inscription première.

Il y a donc discontinuité entre le récit et le présent; et cette rupture, ce saut, concerne précisément le moment, dans l'histoire du savoir platonicien, de la découverte de sa vérité la plus propre... Le moment de la vérité, mécompris dans l'instant où il a lieu, ressaisi, répété et intelligible après-coup, reste un événement fondateur et indicible, brisant le cours de l'enquête que pourtant il accomplit.

La même rupture est marquée dans le moment narratif utilisé par Socrate pour dire l'opération de la philosophie. Il ne raconte pas alors non plus ce qui s'est passé pour lui quand il s'est mis à pratiquer la véritable philosophie. Dans ce passage (83d), l'événement fondateur est même doublement « décroché » de celui qui l'évoque. « Les amis du savoir savent bien que [...] », dit Socrate, et Platon montre par là que la vérité de la philosophie ne peut être comprise que par ceux qui déjà s'y

livrent et devant l'anonymat desquels Socrate s'efface. De plus, eux non plus ne nous disent pas le moment même de la découverte philosophique: ils dépeignent après-coup l'enchaînement de leur âme avant que la philosophie ne la prenne en main, enchaînement qui bien sûr ne peut être reconnu comme tel qu'après la délivrance. Puis l'enseignement de la philosophie est évoqué au présent, mais comme une opération qui se continue à partir d'un moment initial là encore indicible, marqué seulement par la rupture entre le passé de l'enfermement et le présent de l'exercice libérateur. Entre l'avant et le maintenant, l'instant de la découverte reste inassignable, point obscur et fondateur, désigné en creux par l'articulation du récit sur le présent du dialogue.

L'articulation du récit mythique sur le dialogue désigne, quant à elle, un autre point obscur, indicible — mais qui peut-être est le même: la mort. Comme je l'ai noté plus haut, le récit mythique par lequel Socrate termine l'entretien pointe vers le présent. Il est introduit en confirmation de l'enseignement moral qui est tiré de la démonstration de l'immortalité de l'âme: si l'âme ne meurt pas, il faut la rendre «la plus sage et la meilleure possible», car chez les morts, «selon la tradition», c'est ce qui lui sera le plus utile (cf. 107d). Et le début du récit met l'accent sur la difficulté du parcours qui conduit chez Hadès, plein de bifurcations et de carrefours dans lesquels seule une âme «prudente et sage» saura suivre intelligemment et sans résistance inutile le démon chargé de la conduire... La fin du récit, concluant brièvement par l'évocation du bonheur attendant là-bas les âmes purifiées par la philosophie, souligne le message du mythe: il faut, ici et maintenant, travailler à cette préparation de l'âme. Message que Socrate prend encore la peine d'expliciter en conclusion (cf. 114c ss.).

Deux «futurs» sont donc ici à distinguer: le futur plus ou moins immédiat, celui qui reste à vivre à chacun des interlocuteurs. Pour Socrate, ce futur est réduit aux derniers moments qui le séparent encore de la mort; pour ses amis, sa durée est indéterminée. Pour lui comme pour eux, c'est encore le temps du *lógos*, de la parole, de l'échange: derniers propos, récit de Phédon... Et un autre futur, celui qu'ouvre le mythe, le temps de l'au-delà. Mais il ne suffit pas de voir simplement en celui-ci un temps qui vient «après» l'autre, un avenir un peu plus lointain mais en continuité avec lui, après un «passage» par la mort escamoté puisque l'âme n'en est pas atteinte. L'articulation

entre le récit mythique et le présent du dialogue — où entre le récit mythique et le récit fait par Phédon — me semble bien plutôt souligner la rupture entre ces deux futurs.

Notons d'abord l'écart marqué par le passage même au langage du mythe. Platon le souligne au début du récit en référant celui-ci à la « tradition » (« on dit », par deux fois en 107b). Et Socrate marque bien, dans la conclusion qu'il y apporte (114d), la différence entre l'argumentation qui a conduit à fonder la certitude de l'immortalité de l'âme et le récit proposé par le mythe. Il s'agit ici de « croyances » dont il vaut la peine de s'imprégner pour « être confiant sur le sort de son âme » *(ibid.)*. Certes, les arguments en faveur de l'immortalité n'ont pas « réglé la question » (cf. 107ab), il faudra poursuivre la réflexion sur ce thème, mais leur enseignement et leur vérité ne sont pas du même ordre que ceux du mythe. Ici non plus, les modalités du discours ne sont pas insignifiantes: le mythe est raconté, repris d'une tradition passée que Socrate répète sans en « rendre raison »; l'argumentation, la recherche, relève d'une pratique dialogique qui n'est jamais close, que les amis de Socrate sont invités à poursuivre après sa mort et où chacun répond de ce qu'il dit. Et, si le dialogue intègre des moments de récits, c'est, comme nous l'avons vu, au service et en vue de cette pratique présente.

Remarquons aussi l'exposé géographique qui occupe tout le début du récit mythique. Quelle que soit l'interprétation qu'il faille donner de cette description fantastique, complexe et colorée, on peut sans risque souligner l'effet d'étrangeté qu'elle produit sur le lecteur, le déplaçant par rapport à la vision qu'il a de son monde, lui ouvrant des espaces nouveaux dont il n'a pas idée, peuplés d'hommes ignorés et d'animaux inconnus. Avant d'évoquer les itinéraires de l'âme après la mort, Platon arrache son lecteur au spectacle de la prison où conversent Socrate et ses amis, il lui ouvre une « autre scène », un « ailleurs » absolu où se jouera une destinée elle aussi tout autre. Ce contraste, cet écart, est encore souligné par le retour à la scène réelle, celle où Socrate va mourir sous nos yeux; le bain, le sort à réserver à son cadavre, le poison, les cris et les pleurs... même si Phédon met l'accent sur la sérénité de Socrate au cours de ces épisodes, chacun d'eux, pourtant, nous dit la réalité matérielle de la mort qui advient; et la description froidement médicale de l'effet du poison glaçant peu à peu Socrate renforce encore cette impression. C'est sur l'image de Socrate mort que se clôt le récit, laissant le lecteur

tendu, ou brisé, entre l'ailleurs de la vie immortelle et l'ici du cadavre marquant de sa présence lourdement matérielle l'absence de Socrate au temps et au lieu du dialogue.

Que signifie cet écartèlement entre le récit mythique et le récit par Phédon de la mort de Socrate, sinon, d'abord, que la mort ne peut être dite, que le discours se tend jusqu'à se rompre entre l'évocation d'un au-delà mythique et une réalité présente qui ne dit la mort qu'en disant l'absence advenue du mort.

> La non-correspondance de la mort à une fin que constate un survivant ne signifie donc pas que l'existence mortelle, mais incapable de passer, serait encore présente après sa mort, que l'être mortel survive à la mort qui sonne à l'horloge commune des hommes,

écrit Emmanuel Lévinas; et un peu plus loin:

> Commencement et fin comme points du temps universel ramènent le moi à la troisième personne telle qu'elle se dit par le survivant.[4]

Les modalités discursives choisies par Platon ne le disent-elles pas aussi à leur manière? Pour le survivant, Socrate est mort, objet d'un récit qui en fait une troisième personne. Le temps du dialogue, c'est celui du moi vivant. Le récit mythique, lui, marque «la non-correspondance de la mort à une fin que constate un survivant». D'ailleurs, que nous dit Socrate de la mort, au terme du dernier argument apporté à la thèse de l'immortalité de l'âme?

> Lorsque la mort approche de l'homme, c'est vraisemblablement ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt, mais ce qu'il y a d'immortel se retire sain et sauf et incorruptible et cède la place à la mort. (106e)

Dès le début de ce dernier argument, en effet, l'alternative était posée: quand un contraire advient à son contraire, celui-ci ne peut le recevoir et «périt ou cède la place» (cf. 104b); l'âme, porteuse de vie, ne peut «recevoir» la mort, il lui reste donc à «céder la place»... L'immortalité de l'âme n'est pas une «victoire» sur la mort, bien plutôt dirons-nous que l'âme s'échappe quand la mort advient, fait retraite devant elle. Si elle le peut, c'est qu'elle est «vie». Mais qu'est-ce que cette «vie» pensée comme le contraire de la «mort»? Certes pas la vie des êtres vivants dont on sait bien qu'ils sont aussi les mortels... Cette vie n'est-elle pas plutôt «l'autre» de la mort, son autre

absolu, et ne s'oppose-t-elle pas du même coup à cela même qui est pensé comme vie humaine, à cet itinéraire du naître au mourir où les opposés sont relatifs l'un à l'autre — et avaient d'ailleurs été pris en compte à ce titre dans le premier argument du *Phédon*?

Socrate, juste avant de boire le poison, tente une dernière fois de convaincre et de rassurer Criton:

> Je n'arrive pas, mes amis, à persuader Criton que moi je suis ce Socrate qui s'entretient en ce moment avec vous et qui ordonne chacun de ses arguments. Il s'imagine que je suis celui qu'il verra mort tout à l'heure et il demande comment m'ensevelir. [...] vous au contraire garantissez-lui que je ne resterai pas, quand je serai mort, mais que je m'en irai d'ici [...]. (115cd)

Une fois encore, c'est sur le «je n'y serai plus» que Socrate met l'accent. Le long travail du dialogue a fait effet: Socrate peut s'identifier à son âme, dire, pour la première fois, «je» pour désigner ce qui de lui va «se retirer», «s'échapper». Mais ce «moi» ne peut guère être saisi que négativement (métaphoriquement aussi il échappe!): il sera parti, parce qu'il est autre, inaccessible et intact alors que, comme Platon l'écrivait plus haut, «la mort advient à l'homme» (cf. 106e)... Prouver l'immortalité de l'âme, c'est peut-être tout aussi bien prouver l'âme; c'est affirmer l'existence de cette dimension irréductible qui fait que je ne parviens pas vraiment à me penser mort. Ou, comme l'écrit encore Lévinas:

> C'est cela qu'exprimait, toujours négativement, l'idée de l'éternité de l'âme: le refus pour le mort de tomber dans le temps de l'autre, le temps personnel libéré du temps commun. *(Ibid.)*

Affirmer l'immortalité de l'âme, c'est dire «je» devant l'autre, c'est prendre au sérieux cette absence inassignable que me désigne sa présence et à laquelle, en moi, il me renvoie. Que cette absence, cet écart à tout ce que je peux décrire de l'autre ou de moi-même soit appelée «âme», il n'est pas certain que cela importe autant qu'on pourrait le croire; ce que le texte platonicien dit en tout cas clairement, c'est que ce qui n'est pas atteint par la mort «échappe», «s'en va», «se retire». Et ce qui lui arrive alors se passe «ailleurs» et relève du langage «autre» du mythe. N'est-ce pas du reste ce qui de toujours échappait déjà, marquait l'homme Socrate d'un signe d'absence au monde de la

vie et des vivants? Ce qui lui avait fait à lui-même désigner comme écart, détour, sa visée de la vérité? C'est le moment de rappeler les mots échangés entre Socrate et Simmias tout au début de l'entretien:

> [...] les gens de chez nous conviendraient avec toi, et de bon cœur [dit Simmias] que réellement les philosophes sont déjà morts et qu'on sait fort bien qu'ils n'ont que ce qu'ils méritent.
> — Et ils diraient la vérité, Simmias, sauf en ceci: qu'on sait bien, car ils ne savent pas du tout en quel sens les vrais philosophes sont déjà morts [...]. (64b)

Avant de les ramener au célèbre « philosopher c'est apprendre à mourir », il faut peut-être prendre ces mots au pied de la lettre. Les vrais philosophes sont déjà morts, c'est-à-dire qu'ils sont au plus près de cette « absence » de l'homme à ce qui fait sa vie. Et encore ne faudrait-il pas trop facilement opposer leur « vraie » vie, leurs « véritables » joies aux « plaisirs méprisables » de la vie « médiocre et illusoire » des autres... Que cette « vraie vie » puisse être dite « mort » n'est pas anodin: à y réfléchir, la pensée bascule, prenant conscience dans le vertige de cette fissure au cœur de chacun — et d'elle-même. L'âme « échappe », lisions-nous, quand la mort advient à l'homme; dans son altérité absolue, elle ne saurait être atteinte par la loi de ces mortels que sont les vivants. Mais n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même, en un sens plus profond, « mort »? Non pas la mort « au bout de la vie », la mort qui s'oppose à la vie en lui mettant fin, et qui de ce fait lui est relative; mais la mort *dans* la vie, la présence au cœur de l'homme de cette absence, de cet écart. Si les philosophes sont déjà morts, c'est peut-être qu'ils laisssent plus que d'autres cette altérité absolue creuser leur réalité, inscrire en elle le néant, invalider tout être et les « dévier » vers ce qui n'est pas simplement une vie plus vraie, mais ce Bien « au-delà de l'essence » dont parle la *République*...[5]

* * *

L'âme, la mort, l'autre... Apparemment ces réflexions sont bien éloignées des questions soulevées par la « mise en récit » du dialogue ou par l'usage de récits à l'intérieur même du dialogue. Ce n'est pas si sûr. L'attention portée à la « mise en récit » du dialogue nous avait permis de montrer à quel point le dialogue lui-même devenait, par ce procédé, l'objet, le message même de

l'œuvre. Par ailleurs, l'usage du récit au cours du dialogue nous a conduits à remarquer des moments de *rupture* entre le dialogue et le récit. Une première rupture correspond au moment de la vérité, à la découverte même de la thèse qui fonde le dialogue dans son contenu et dans la possibilité de sa pratique. Et l'autre rupture dit l'écart entre le présent du dialogue, l'histoire qui arrive à Socrate d'une part et l'ailleurs à venir de l'âme d'autre part. Nous avons aussi remarqué, à propos de cette seconde rupture, qu'elle se maintient par le dédoublement même du récit: récit mythique du futur de l'âme et récit, par Phédon, de la mort de Socrate.

Ce rappel nous montre que la vérité et la mort sont toutes deux visées dans des langages et des temps qui rompent avec ceux du dialogue. De plus, en reconnaissant dans le dialogue lui-même l'objet privilégié du texte de Platon, qui pourtant nous offre aussi et en même temps sa pensée sur le sort de l'âme après la mort, nous nous voyons invités à réfléchir aux liens qui unissent l'âme et le *lógos*.

A la fin du *Phédon*, dans le passage cité plus haut, nous lisions:

> Je n'arrive pas, mes amis, à persuader Criton que moi je suis ce Socrate qui s'entretient en ce moment avec vous et qui ordonne chacun de ses arguments. Il s'imagine que je suis celui qu'il verra mort tout à l'heure et il demande comment m'ensevelir. (115c)

Aucun commentaire ne pourrait dire avec plus de netteté que Socrate ne le fait lui-même qu'il se définit comme celui qui parle, qui dialogue, comme l'homme du *lógos* et que c'est à ce titre que, tout à l'heure, il ne sera plus là. Pour confirmer encore cette identification entre Socrate et le dialogue au moment même où lui, Socrate, c'est-à-dire son âme, *échappe*, on peut relever que le dialogue s'arrête quand Socrate ne répond plus: « il ne répondit rien » (118a). C'est là le signe absolu de la mort de Socrate, figure d'un *lógos* qu'il ne saurait, vivant, abandonner. Mais le *lógos*, lui, n'est pas mort. Le récit de Phédon le continue et tous les appels à le poursuivre que nous y avons lus confirment son message: Socrate est mort, mais le dialogue transmis maintient en vie, ailleurs, le Socrate qui s'identifiait au *lógos* au moment de ce qu'il appelait son départ...

Toutefois il ne s'agit pas de dire, platement: Socrate est mort mais son message ne l'est pas, et c'est à ce titre que l'âme est

immortelle... Le moment fondateur de la philosophie, avons-nous vu, échappe au récit. Et si la mort de Socrate est « racontée », son récit ne peut être que celui, encore, d'une — double — échappée : Socrate meurt mais est parti, l'âme voyage mais dans un ailleurs mythique. Mais que la vérité et la mort soient ce qui ne peut être dit, cela encore pourrait bien être une platitude. A moins peut-être de tenter de penser un peu mieux leurs liens. L'âme est *lógos*, c'est Socrate parlant, dialoguant, qui « s'en va » nous dit le texte platonicien. Si l'âme échappe, ai-je tenté de dire dans son sillage, c'est qu'elle est par essence « échappée », absence, altérité, fissure dans l'être soumis à l'ordre naturel de la vie et de la mort (« je suis peu naturellement doué pour l'étude de la nature » disait Socrate ; 96c). Et si les philosophes sont morts, c'est que leur consécration au *lógos* est consécration à ce qui n'*est* pas, à ce qui mine la vie des hommes, des mortels, à ce qui échappe — même au récit ; car raconter le moment de la vérité, ce serait en faire un épisode de l'histoire d'un vivant au lieu d'y indiquer l'expérience qui en brise le cours et la frappe d'inanité.

Il y a donc, semble-t-il, entre la vérité, le *lógos*, l'âme d'une part et la mort d'autre part des liens étroits, paradoxaux et inquiétants. Les récits faits par Socrate ont permis de souligner cette double rupture entre le monde des vivants, d'une part, la vérité et la mort, d'autre part. Et la « mise en récit » du dialogue confirme ce voisinage des champs de la mort et de la vérité que parcourent l'âme et le *lógos*. En effet, raconter l'entretien, ai-je dit, c'est faire du dialogue le principal « message » de l'œuvre. Or le dialogue pourrait bien être, à des titres divers, la figure même de ce qui apparente la vérité, l'âme et la mort.

D'abord, le dialogue n'enferme jamais le vrai dans des énoncés qui le contiendraient comme un objet à se transmettre pieusement. Il est le lieu d'une recherche à continuer, et Socrate le dit clairement, invitant ses disciples à laisser le *lógos* poursuivre ailleurs son échappée : « la Grèce est vaste, Cébès... » (78a).

De plus, le dialogue, — et il faut enfin le souligner — c'est le lieu de l'autre. Celui-ci y figure cette dimension qui fait de l'homme un « je » échappant à toute prise, récusant toute maîtrise, ne laissant à la violence même que son cadavre à posséder. Mais autrui, c'est aussi ce qui dévie mon rapport au vrai ; dans le dialogue, c'est à autrui que je m'adresse — s'il est du moins pour moi autre chose qu'une occasion d'exposer mon

savoir. A ce titre, ne se laissant pas oublier, il m'interdit toute contemplation solitaire et satisfaite de la vérité. Et cela aussi, le *Phédon* l'illustre fortement; Socrate y est tout consacré à ses amis, justifiant devant eux sa sérénité, écoutant leurs objections et s'efforçant d'y répondre, les « soignant » comme dit Phédon et leur remettant pour finir la charge de garantir son message à Criton. Jamais Socrate ne se retire dans un savoir hautain, toujours sa solitude sereine s'ouvre — et se brise — au souci de ses amis.

Notons aussi que le dialogue met les interlocuteurs *devant* la mort, leurs paroles s'échangent dans la conscience constante de son imminence. Un pur récit, racontant la mort de Socrate, entièrement situé après elle, n'aurait pu signaler si fortement cette présence de la mort comme à-venir au sein même de l'entretien.

Par ailleurs, raconter le dialogue, c'est tenter, au moins fictivement, de retrouver l'oral en arrière de l'écrit. Et l'on sait la critique de Platon à l'égard du texte écrit: ce bâtard roulant au hasard, sans père qui le reconnaisse ni ne le défende[6]. De l'écrit, on peut faire ce qu'on veut, n'importe quoi, comme, tout à l'heure, du corps de Socrate, fixés et muets qu'ils sont tous les deux. La parole échangée, elle, nous a toujours déjà échappé, elle aussi est du côté de ce qui fuit, est ailleurs, insaisissable; sa « vie » n'est pas de celles qui vont à la mort: seul l'écrit, parce qu'il a pris corps, peut être détruit et mourir. La parole ne donne pas de prise à la mort, elle est déjà « partie » quand nous voudrions la tuer... On ne peut pas « rattraper » une parole!

> La parole évoque trop naturellement, trop immédiatement la mort. Parler, c'est perdre plutôt que retenir; confier à l'oubli plutôt qu'à la mémoire; rendre souffle (perdre haleine) plutôt que respirer.[7]

Ainsi, parole adressée par Socrate à ses amis sur la mort et devant la mort, le *Phédon* désigne quadruplement cette altérité absolue qui est son message même. Ce qui compte, sur la scène qu'il construit, c'est ce qui échappe et non ce que l'on tient, la fissure et non la plénitude, l'autre plutôt que le même, la parole échangée et non le texte clos; la vérité ne s'enferme pas plus que l'âme... Et si le philosophe est mort et se réjouit de mourir, c'est que la mort est en lui déjà cet autre, cette absence à quoi il fait place, qui le dépossède, le déloge et lui fait cadeau par là du seul bien « immortel et indestructible », l'être ailleurs, ce que Platon

appelle l'âme et qu'on nommerait peut-être aussi bien « l'échappée vraie ».

* * *

Je voudrais en concluant souligner une impression de « relecture ». Partie d'une étude que j'ai voulue attentive aux procédés et aux effets de la mise en formes du texte platonicien, j'aboutis à des réflexions qui sont à coup sûr en surplomb, voire en porte-à-faux, par rapport à ce point de départ... Un retour au texte, « à n'en plus finir », peut-être les affermirait, peut-être ferait s'écrouler telle avancée trop incertaine. Je crois pourtant que ce mouvement par lequel la pensée se lance dans le vide au risque d'une improbable interprétation est à la fois un effet du texte et une image de cette « échappée » qui en est à mes yeux le sens.

Par ces jeux entre récit et dialogue, Platon attire l'attention sur ce qui se passe autant que sur ce qui se dit, il appelle à la sauvegarde du *lógos* autant qu'à l'acceptation de son contenu ; il déplace le lecteur par la diversité des discours qu'il lui impose, l'oblige à tout instant à lire autrement, à faire bouger les mots. Alors surgissent ces « dessins dans le tapis » dont on ne saurait dire s'ils y ont été tracés, si le regard les invente ou si même ils appartiennent au seul rêve du chat qui y somnole...

Le lecteur prioritairement et exclusivement attentif au « contenu » de l'œuvre est un lecteur « paisible » : il cherche patiemment l'erreur, le sophisme (puisque, après tout, il sait bien qu'on ne peut prouver l'immortalité de l'âme !), puis se sent armé pour exposer la « pensée de Platon », avec la conclusion critique qui s'impose... L'attention à la forme, ou plutôt au jeu des formes du texte, ne tarde pas à ébranler qui s'y hasarde... la faille qui s'ouvre sous ses pas n'est plus faute logique de l'auteur mais fissure au cœur de la pensée, désarroi vital et mortel à la fois, s'il est vrai que nous ne vivons que de ce que nous ne sommes pas...

> L'angoisse de lire : c'est que tout texte, si important, si plaisant et si intéressant qu'il soit (et plus il donne l'impression de l'être), est vide — il n'existe pas dans le fond ; il faut franchir un abîme, et si l'on ne saute pas, on ne comprend pas.[8]

Sylvie BONZON.

NOTES

[1] « Le récit en philosophie », article à paraître dans *Il était une fois la narration*, recueil de l'Institut de recherches herméneutiques de l'Université de Neuchâtel, aux éditions Labor et Fides, Genève.

[2] La traduction est celle d'Emile Chambry, parfois légèrement modifiée.

[3] Je traduis ici λόγοι par 'raisonnements' pour tenter de rendre à la fois l'aspect discursif (parole/action) et l'aspect théorique (théorie/pratique) de son opposition à ἔργα, 'les faits'.

[4] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 28.

[5] *Resp.* 509b.

[6] *Phaedr.* 274c ss.

[7] Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 124.

[8] Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 23.

S. B.