Le chant du cygne : dialogue socratique et communication philosophique chez Platon

Autor(en): **Lasserre, François**

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: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870838

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

LE CHANT DU CYGNE

Dialogue socratique et communication philosophique chez Platon

Almae matri Lausannensi

Le chant du cygne auquel Platon, dans le *Phédon*, compare le dernier enseignement de Socrate s'associe en tant que discours prophétique aux deux autres procédés de démonstration pratiqués dans ses dialogues: le raisonnement logique par questions et réponses, et l'attitude exemplaire du maître. Ces trois manières d'exposer une doctrine apparentent le dialogue socratique au mime, ce que les élèves de Platon ont confirmé en prétendant que celui-ci avait pris Sophron, auteur de mimes, pour modèle, de même qu'on a dit plus tard Ménandre inspiré par le *Phédon* parce que ses comédies reproduisent la vie même. Dans cette conception du dialogue, l'enseignement philosophique se présente, par convention, comme un entretien et non comme un exposé écrit, conformément à la thèse défendue dans le *Phèdre*, selon laquelle le philosophe ne doit pas écrire, mais uniquement parler.

Dans l'une des plus belles œuvres vouées à la mémoire de Socrate, le *Phédon*, après avoir montré le maître exposant à ses disciples, quelques instants avant sa mort, les raisons qu'il faut avoir de croire à l'immortalité de l'âme et donc de ne pas craindre de quitter le monde des vivants, et même de s'en réjouir, Platon évoque le long moment de méditation silencieuse qui suit sa démonstration (84b-85b)[1]:

> Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence. Socrate, à le voir, paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire; nous l'étions aussi pour la plupart. Cependant Cébès et Simmias parlaient à voix basse. Socrate s'en aperçut.

Leçon d'adieu prononcée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne le 28 février 1985.

— Eh bien! Qu'est-ce? leur dit-il. Vous trouvez peut-être qu'il manque quelque chose à mes preuves? Il est certain qu'elles donnent encore lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si on vient à les examiner en détail. Si notre entretien vous laisse quelque gêne, n'hésitez pas à prendre la parole à votre tour et à exposer franchement votre opinion, au cas où la mienne ne vous satisfait pas.

— Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Voici un moment que chacun de nous deux a des doutes et pousse l'autre pour qu'il te les propose, car nous désirerions bien t'entendre les résoudre. Mais nous ne voudrions pas nous montrer importuns, et nous craignons que nos questions ne te soient désagréables dans la situation où tu te trouves.

— Eh! mon cher Simmias, reprit Socrate avec un léger rire, j'aurais vraiment de la peine à persuader aux autres hommes que je ne prends pas pour un malheur ce qui m'arrive, puisque je ne puis vous en persuader vous-mêmes, et puisque vous craignez que je ne me trouve en ce moment d'humeur plus sombre que je ne l'étais jusqu'aujourd'hui tout au long de mon existence. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes en matière de prophétie, eux qui, lorsqu'ils sentent qu'ils vont mourir, chantent alors plus et mieux qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie de s'en aller vers le dieu dont ils sont les servants. Mais les hommes, parce qu'ils craignent la mort, calomnient les cygnes et prétendent qu'ils pleurent sur leur mort et qu'ils chantent leur dernier chant sous l'empire de la tristesse. Ils ne réfléchissent pas qu'aucun oiseau ne chante quand il a faim, ou froid, ou quand il souffre de toute autre manière, pas même le rossignol, ou l'hirondelle, ou la huppe, dont on dit que le chant est dû à leur chagrin. Mais je ne crois pas que ces oiseaux chantent de tristesse, ni les cygnes non plus. Je crois plutôt que les cygnes, parce qu'ils sont les oiseaux d'Apollon, sont des devins et que, pressentant le bonheur dont on jouit chez Hadès, ils chantent de joie ce jour-là plus merveilleusement qu'en aucun moment de leur vie. Et pour ma part, je pense être comme eux serviteur d'Apollon, consacré au même dieu, et que je n'ai pas reçu moins qu'eux de ce maître l'art de la divination. C'est pourquoi je ne me sens pas plus triste qu'ils ne le sont au moment de quitter la vie: cela doit vous engager à dire ce que vous avez à dire et à m'interroger sur ce que vous voudrez.

Telle est la page justement célèbre dans laquelle Platon compare les derniers discours de Socrate au chant du cygne. Plus exactement: au chant divinatoire du cygne qui va mourir. Je souligne ce point, car il importe qu'on se rende compte que

Platon, ici, se prononce intentionnellement sur l'autorité du message philosophique, dit ce qu'il pense de la communication en philosophie. J'y viendrai tout à l'heure, car tout le système de démonstration mis en œuvre dans le *Phédon* s'articule autour de sa conception du dialogue, sujet sur lequel la discussion est aujourd'hui plus vive que jamais[2].

Mais il me faut auparavant m'arrêter un instant au mythe qu'il a convoqué à cet endroit de son récit, afin d'en préciser le sens. Il nous apprend, d'ailleurs, lui-même l'essentiel de ce qu'il faut en savoir. La tradition, dit-il, a prêté au cygne un chant mélodieux pour annoncer sa mort, et elle l'interprète comme une lamentation funèbre. Nous en avons la confirmation chez Eschyle[3], déjà, tandis que d'autres poètes parlent simplement du beau chant du cygne, de son «appel de miel», comme dit Euripide[4], sans faire allusion au pressentiment de la mort. Ceux-là témoignent sans doute d'un état plus ancien du mythe, qu'ils associent en général à des paysages semi-fabuleux: les bords du Xanthos lycien ou troyen selon Alcman[5], de l'Hèbre thrace, de l'Eridan occidental selon d'autres, et même du fleuve Océan selon Euripide[6]. Connaissaient-ils le vrai cygne chanteur, que les naturalistes ont rencontré en Irlande, en Islande et en Sibérie?[7] Ou le mythe s'est-il formé par paradoxe? Cela n'a pas d'importance et les commentaires modernes sur ce sujet ne nous apprennent rien d'utile, dès lors que Platon nous dit lui-même ce qu'il retient du mythe: le chant de bonheur que compose Socrate à l'heure de sa mort. Chant de bonheur, ajoute Friedländer, qui s'inscrit dans le cadre d'une dévotion à Apollon, dont le cygne est l'oiseau sacré, incarnant dans toutes ses apparitions la royauté du dieu sur la musique et la divination, et prêtant par conséquent à Socrate, dans cette occasion, le pouvoir d'une sorte d'oracle[8].

Si l'analyse du mythe comme tel n'apporte pas de réponse plus explicite sur la raison qui a poussé Platon à l'évoquer à cet endroit du dialogue, l'interprétation que lui ont donnée ses disciples va nous permettre d'aller plus loin et de saisir au moins l'un des aspects de la communication philosophique, telle qu'ils la recevaient.

Dans un récit de la mort de Platon attaché au culte qui s'institue à l'Académie en sa mémoire, l'auteur, très probablement son neveu et successeur Speusippe, racontait que le philosophe, peu avant de mourir, se vit en rêve transformé en un cygne et volant d'arbre en arbre pour échapper à des chasseurs

qui cherchaient à s'emparer de lui. Et comme on rapportait cette vision à Simmias, le disciple de Socrate, il aurait expliqué qu'elle annonçait les vains efforts de tous les hommes qui allaient tenter de s'approprier sa doctrine et de l'interpréter chacun dans le sens de sa propre philosophie[9]. Le nom de Simmias ne figure pas par hasard dans ce récit: il nous renvoie au seul dialogue de Platon où il joue un rôle, c'est-à-dire précisément au *Phédon*, et plus précisément encore à notre passage, à cause de l'évocation du cygne. L'auteur du récit, d'ailleurs, le cite expressément quand il rappelle à ce propos que Platon se proclamait lui-même, «comme les cygnes, serviteur d'Apollon»: ce sont les mots mêmes du dialogue, mais à cette différence près que Platon les mettait dans la bouche de Socrate commentant le mythe du chant du cygne, tandis que le biographe de Platon les attribue à Platon.

Que signifie cette différence? Il faut dire d'abord qu'elle sert à rattacher ce rêve du cygne à un autre rêve du cygne raconté par Speusippe dans la biographie de Platon, et relatif à sa vocation de philosophe, alors qu'il était encore adolescent. Dans la nuit qui avait précédé sa première rencontre avec Socrate, Socrate aurait rêvé qu'un jeune cygne se posait sur ses genoux, puis s'envolait sous la forme d'un cygne adulte et gagnait le ciel en faisant entendre un chant mélodieux qui charmait tous ceux qui l'entendaient. Le lendemain, rencontrant Platon, qu'il n'avait encore jamais vu, il aurait immédiatement reconnu dans ses traits le cygne de son rêve et se serait écrié: «C'était lui, le cygne[10].» Dans cet épisode, non seulement Platon est déjà présenté comme l'oiseau d'Apollon, mais encore le biographe identifie son enseignement de philosophe adulte au chant du cygne, et c'est ce trait qui lie une nouvelle fois la biographie de Platon au mythe cité dans le *Phédon*. En d'autres termes, les premiers lecteurs du *Phédon*, ceux qui avaient, à l'Académie, suivi l'enseignement de Platon, lisaient ce dialogue comme le témoignage non pas de Platon sur Socrate, mais de Platon sur Platon. Et c'est en particulier le cas de Speusippe, qui se trouvait déjà à l'Académie à l'époque où son oncle rédigeait ce dialogue.

Ainsi, le chant du cygne nous conduit à la signification des dialogues socratiques dans l'entourage de Platon. Or nous disposons là-dessus d'un autre témoignage, qui concerne lui aussi le *Phédon* et qui a lui aussi pour origine le jugement d'un élève de Platon sur la nature des dialogues. Dans la série des

mosaïques qui décorent les parois de la maison dite du Ménandre à Mytilène, les panneaux qui précèdent et introduisent les scènes tirées des onze comédies les plus célèbres de ce poète représentent, entre le buste de Ménandre et la tête de Thalie, Muse de la comédie, Socrate s'entretenant avec Simmias et Cébès, donc la scène bien connue du *Phédon*[11]. Or que veut dire ce groupement inattendu, mais nullement fortuit?

Que les dialogues socratiques de Platon ont donné aux comédies de Ménandre le modèle d'une imitation parfaite de la vie: c'est une théorie sur la comédie dite nouvelle à laquelle fait encore allusion Horace quand il s'accuse de puiser l'inspiration de ses *Satires* à la fois chez Ménandre et chez Platon[12]. Mais cette théorie s'est élaborée elle-même sur une thèse d'Aristote formulée dans son dialogue *Sur les poètes* et établissant que Platon aurait pris pour modèle de ses dialogues les mimes du poète Sophron, découverts par lui à Syracuse et devenus son livre de

chevet[13]. Il en résulte que pour Aristote, élève de Platon, les dialogues écrits par son maître et situés à mi-chemin entre la poésie et la prose ne sont pas des souvenirs destinés à faire revivre la mémoire de Socrate, de son point de vue, mais des œuvres d'imagination, dans lesquelles le rôle de philosophe exemplaire est confié à Socrate. Ce que la mosaïque de Mytilène nous apprend de plus, c'est que, comme exemple de cette théorie, on citait le *Phédon*.

Soit dit en passant, ce détour, ou plutôt ce parcours, à l'extérieur de l'œuvre contrevient à la règle d'interprétation fixée, dit-on, par Aristarque quand il commentait Homère, et qui immortalisa son nom: expliquer Homère par Homère, expliquer l'auteur par lui-même. L'expérience, celle des autres autant que la mienne, m'a enseigné au fil des années que cette règle ne suffit pas et que, parfois, elle trompe. Elle ne demande que du savoir-faire, là où, le plus souvent, il faudrait aussi du savoir. Dans le cas des dialogues de Platon, elle a eu les effets les plus néfastes tant qu'on les a abordés dans l'idée d'y distinguer les apports respectifs de Socrate et de Platon à la lumière d'une philosophie de Platon qu'on tirait, par critique interne, des dialogues eux-mêmes, donc en circuit fermé, en cercle vicieux. Au contraire, l'histoire de son œuvre et de sa réception montre que personne, dans l'antiquité et notamment dans l'entourage de Platon, à l'Académie même, n'a jamais cité comme étant de Socrate les discours que Platon lui fait tenir et les idées qu'il lui prête. Et par exemple, fait significatif, personne ne l'accuse d'avoir plagié Socrate, alors qu'on l'a accusé d'avoir plagié d'autres philosophes, comme Philolaos, Protagoras et Démocrite. Mais on l'accuse du contraire, c'est-à-dire de prêter à Socrate des propos que celui-ci n'a jamais tenus, de même qu'une anecdote dirigée contre celle du rêve de Socrate rapporte que celui-ci aurait vu en songe un corbeau qui ressemblait à Platon se poser sur son crâne et picorer sa calvitie en croassant, et qu'il lui aurait dit alors: « Ah! Platon, je pressens que tu diras beaucoup de mensonges du haut de ma tête[14]. » Et pour en revenir au *Phédon*, on racontait aussi que Phédon, après avoir lu le dialogue qui porte son nom, niait avoir dit quoi que ce soit de ce que Platon lui fait dire[15].

Sous leur forme anecdotique, ces témoignages sont autant d'informations directes ou indirectes sur la lecture et l'interprétation de l'œuvre écrite de Platon, autant de reflets de son pouvoir de communication. Ils nous permettent de revenir

maintenant au *Phédon* comme à une œuvre d'imagination et de démonstration dans laquelle la vérité à enseigner n'a plus pour garants le prestige et l'autorité de Socrate, à la manière d'un évangile, puisqu'il y a fiction avérée, mais la force de persuasion du discours de Platon et la séduction de l'exemple. La démonstration, en effet, y est conduite simultanément sur deux plans: le discours, c'est-à-dire le raisonnement logique, et l'acte exemplaire, c'est-à-dire l'attitude du philosophe devant la mort. Platon va démontrer par des arguments et des preuves que l'âme est immortelle, en même temps qu'il va montrer par la sérénité de Socrate que cette certitude le remplit de bonheur. C'est la troisième fois, dans toute son œuvre, qu'il confronte ainsi le philosophe à la mort. Il l'a fait une première fois dans l'*Apologie*, où il montre Socrate à son procès choisissant la mort plutôt que la vie, parce que le philosophe doit rester fidèle à son idéal de justice plutôt que se plier aux simulacres de justice qui servent ordinairement d'arguments dans les plaidoiries. Il l'a fait une deuxième fois dans le *Criton*, où il montre Socrate préférant la mort à la fuite, par obéissance aux lois de la cité. Il le fait enfin dans le *Phédon*, mais devant une situation différente: Socrate n'a plus le choix entre la vie et la mort, puisqu'il devra boire la ciguë au terme de son dernier entretien avec ses disciples, mais il lui reste le choix entre deux attitudes devant la mort, se réjouir ou se plaindre. Et il choisira de se réjouir, parce que la mort va rendre à son âme sa vraie patrie.

* * *

Quel rôle Platon assigne-t-il au chant du cygne dans cette démonstration, c'est ce que je voudrais maintenant mettre en évidence, avant de conclure sur le problème plus général de la relation entre forme littéraire et philosophie dans son œuvre.

A cet effet, esquissons d'abord le cadre du *Phédon*! La mort de Socrate a eu lieu vraisemblablement dans sa prison, mais la fiction adoptée par Platon situe le rendez-vous de ses disciples, avant que le geôlier ne leur en ouvre la porte, sur la place publique où s'étaient déroulés le procès et le jugement, de manière à lier affectivement les deux événements. Le narrateur ne manque pas d'énumérer les auditeurs de ce dernier entretien avec le maître, tout en signalant au passage l'absence de Platon, malade ce jour-là. Y prenaient part, notamment, tous les fondateurs ou futurs fondateurs des écoles se réclamant du

socratisme, à l'exception d'Aristippe, le chef des hédonistes, en séjour à Egine. Un autre témoin assure, au contraire, qu'il était également présent, et l'on a conclu de cette contradiction, dans l'antiquité, que Platon, qui ne l'aimait pas, l'accusait implicitement de banqueter à Egine le jour de la mort de Socrate[16]. En tout état de cause, la composition de l'auditoire de Socrate appartient à la fiction du dialogue. Fiction aussi les circonstances du récit: Phédon, qui le rapporte, ne se trouve pas à Athènes, mais à Phlionte dans le Péloponnèse, où il s'adresse à un membre de la petite communauté de pythagoriciens établie dans cette cité éloignée. Et pourquoi? C'est d'abord parce que le problème de l'immortalité de l'âme intéressait au premier chef des pythagoriciens, défenseurs de la doctrine de la métempsycose. Mais c'est aussi parce qu'à Athènes un tel récit n'aurait pas eu de sens, puisque tout le monde savait plus ou moins comment était mort Socrate. Mais du même coup, la fiction saute aux yeux: comment Platon a-t-il pu recueillir ce récit? En réalité, comme dans tous ses dialogues, il fait abstraction de lui-même; il ne rapporte pas ce qu'il aurait entendu, mais il crée de toutes pièces une scène, et cette fiction lui permet à la fois de garantir l'objectivité du récit, puisqu'il n'a pas participé à l'entretien, et de donner libre cours à son imagination, puisqu'il a tout fait pour avertir son lecteur que le récit est fictif. Fiction encore, dans la relation des premières péripéties de l'entretien, l'apparition de Xanthippe, la femme de Socrate, aussitôt renvoyée parce que ses pleurs contredisent par anticipation la joie qui résultera de la certitude que l'âme du philosophe survivra à son corps: elle démontre à sa manière, par antithèse, que l'heure n'est pas aux larmes. Fiction enfin, l'évocation d'un hymne à Apollon que Socrate, ainsi qu'il l'apprend à ses disciples, aurait composé dans sa prison à la suite d'un songe, et que Platon fait servir à deux fins: d'une part établir une relation d'obéissance entre le philosophe et le dieu de la prophétie, par anticipation sur le chant du cygne, l'oiseau dont Socrate se dira plus loin le compagnon dans le service d'Apollon; d'autre part amorcer une transition vers la discussion philosophique, en montrant que l'ordre que Socrate a reçu du dieu, « pratiquer l'art des Muses », le conduit nécessairement à la philosophie, s'il est vrai que la philosophie soit la forme supérieure de cet art.

Jusque-là, la démonstration s'opère sur le seul plan de l'attitude du philosophe, sans faire vraiment appel au raisonnement. Elle conditionne le lecteur, elle le prépare à partager les

sentiments de Socrate, selon le processus bien connu de l'imitation, ou *mimésis*, qui régit souverainement la théorie de l'œuvre littéraire à l'époque de Platon. Mais nous n'en sommes qu'au préambule, et tout change quand s'ouvre la discussion sur l'utilité de la philosophie devant la mort. Dès ce moment, en effet, c'est par une succession de raisonnements que Platon va d'abord énoncer le postulat que l'âme du philosophe a hâte de se libérer du corps qui l'empêche de connaître la vérité, puis démontrer cette affirmation: elle aspire à cette libération parce qu'elle a connu la vérité avant de se lier à un corps, et elle a pu la connaître parce qu'elle est immortelle. Preuve en soient, entre autres évidences, les réminiscences inexplicables qui se produisent au cours d'une vie d'homme, et par exemple l'intuition du Beau et du Bien. Et comme cette intuition s'accompagne du désir d'atteindre ces perfections, elle témoigne implicitement d'une certaine parenté entre elles et l'âme, si bien que la libération de celle-ci sera comme le retour à sa patrie perdue. Tel est, très résumé, le contenu de la première partie de la démonstration qui suit le préambule. Elle s'achève dans la méditation silencieuse de Simmias et de Cébès, les principaux interlocuteurs de Socrate, à la fois impressionnés par les preuves avancées et pourtant sceptiques sur la survie de l'âme *après* la mort du corps, qui reste à démontrer.

Or l'objection qu'ils vont formuler au terme de ce silence, chacun à sa manière, à savoir que s'il est prouvé que l'âme préexiste au corps qu'elle va habiter, aucune raison ne permet de croire qu'elle ne mourra pas elle aussi, un jour, après quelques métempsycoses, cette objection ne pourra plus être réfutée par le simple jeu des preuves. L'immortalité passée peut se démontrer; l'immortalité future est indémontrable. C'est pourquoi Platon évoque à ce moment de la discussion le chant du cygne, qui va désormais donner à tout ce que dira Socrate un pouvoir divinatoire, un accent prophétique. A démontrer le passé de l'âme suffisait le raisonnement; pour démontrer son avenir, il faut la force d'une révélation. Ce passage au niveau supérieur par recours à l'inspiration divine et au mythe est habituel à Platon. Dans le *Banquet*, où il faut montrer que la philosophie est l'amour du souverain Bien, il fait dire par Socrate ce que lui aurait enseigné Diotime, prophétesse arcadienne, et c'est par elle que passe toute la révélation. Dans le *Phèdre*, où Socrate doit décrire la vision de la sagesse qui s'offre à l'âme quand elle se dégage des passions corporelles, le mythe se substitue au

raisonnement et compare son voyage à celui d'un char attelé de chevaux ailés. Dans le livre X de la *République*, le mythe d'Er, fils d'Arménios, soi-disant ressuscité douze jours après sa mort, sert à décrire le jugement des âmes aux Enfers. Plus tard, dans le *Timée*, toute la révélation sur la création de l'univers passera par la bouche d'un philosophe pythagoricien quasi mythique, Timée de Locres, sous la forme d'un long discours. Enfin dans le *Critias*, qui fait suite au *Timée*, le mythe de l'Atlantide décrira le modèle d'une cité parfaite.

Dans le *Phédon*, donc, le pouvoir de révélation accordé à Socrate est signifié par le chant du cygne: désormais, tout ce qu'il va dire sera ce chant divinatoire. Et pour mettre ce changement de registre en pleine lumière, Platon fait encore dire à Socrate qu'il devient, en compagnie du cygne, serviteur d'Apollon, ce qui lui assure l'inspiration divine et le don de prophétie.

Simultanément, le lecteur se trouve ramené du plan de la démonstration par arguments au plan de la démonstration par l'acte, par l'acte philosophique. En effet, au moyen d'une interprétation inédite et provocante du mythe destinée à attirer l'attention sur l'attitude exemplaire du philosophe devant la mort, Platon fait du chant du cygne non plus un chant de douleur, mais un chant de joie. C'est donc par la joie de Socrate que se communiquera désormais sa certitude de la libération de son âme, par-dessus les preuves qu'il en apportera encore. Ou pour mieux dire, démonstration logique et démonstration active se mêlent si étroitement dans le récit qu'on ne peut ni ne doit plus les séparer l'une de l'autre. Et Simmias le souligne encore dans sa réponse à Socrate, en comparant la vie du philosophe à une traversée: s'il ne se fie qu'à des arguments, si bons soient-ils, le philosophe navigue sur un radeau incertain; mais il ne court aucun danger s'il traverse la vie sur le navire qu'est pour lui la révélation divine, le *logos* d'un dieu (85d).

Cela dit, la démonstration reprend sur le rythme du dialogue. A Simmias qui objecte que l'âme pourrait n'être qu'une sorte d'harmonie, et donc disparaître en même temps que l'instrument qui la produit, c'est-à-dire le corps, Socrate répond qu'elle n'est justement pas une harmonie, mais une entité indépendante. Et à Cébès, arguant pour sa part que l'âme pourrait être semblable à un vêtement, qui sert successivement à plusieurs personnes mais qui se trouvera finalement hors d'usage, il répond par une définition meilleure. Elle n'est pas le vêtement

d'une vie humaine, mais le principe même de la vie. Elle est donc le contraire de la mort, ce qui veut dire qu'elle est immortelle. En réalité, ces deux réponses opèrent à nouveau par des arguments et non pas par le discours prophétique. Et Platon le sait si bien qu'il fait observer au passage que la défiance à l'égard du raisonnement ne doit pas aller jusqu'à ce qu'il appelle la « misologie » (89d), la haine de la raison, comme la misanthropie résulte à tort d'expériences décevantes dans le commerce des hommes: il faut un juste milieu, il faut faire droit à la compétence légitime du raisonnement par arguments.

Pourquoi cette concession, ce pas en arrière, alors qu'on s'attendait au chant prophétique du cygne? C'est d'abord, d'une part, parce que les deux objections ont été formulées sur le plan de la logique et qu'elles appellent donc une réfutation en termes de logique. Mais c'est aussi, d'autre part, parce que Platon tenait à marquer, par cet artifice, la différence des langages et leurs domaines respectifs. Et il y revient encore une fois à la fin de sa digression sur la misologie, pour une autre distinction sur les moyens de la démonstration, en plaçant dans la bouche de Socrate cet avertissement: « N'ayez que peu d'égard à Socrate et beaucoup plus à la vérité, en me donnant votre assentiment (91bc)! » Cette formule, dont l'usage devait être courant à l'Académie et qui a inspiré à Aristote le jugement généralement connu dans sa traduction latine médiévale « *Amicus Plato sed magis amica veritas* »[17], n'est évidemment pas, sous la plume de Platon, une critique déguisée de Socrate, mais une différenciation nécessaire entre les deux niveaux de la démonstration: le niveau du raisonnement et le niveau du témoignage, de l'acte. Bref, dans toute cette transition qui prépare le discours final sur la destinée de l'âme après la mort du corps, il n'est question que des différents statuts du langage philosophique, un problème qui a beaucoup préoccupé Platon à ce moment de sa carrière d'écrivain et qui va faire à l'instant l'objet de ma conclusion.

Aux réfutations des objections de Simmias et de Cébès succède donc le discours prophétique attendu, le chant du cygne de Socrate. Il porte, je viens de le dire, sur la destinée de l'âme: selon qu'elle s'est laissé dominer par les passions du corps ou qu'elle leur a résisté, elle sera conduite dans le lieu qu'elle mérite. Quel lieu? se demande Socrate, et sa réponse prend la forme explicite d'un mythe (110b): « S'il convient ici, Simmias, que je m'exprime par un mythe, voici ce que tu dois apprendre au sujet de la configuration de la terre immédiatement

au-dessous du ciel.» Ce qu'il appelle mythe, c'est une vision. Vision, d'abord, de la terre entière transfigurée dans son image idéale, celle d'un dodécaèdre multicolore, orné de pierres précieuses étincelantes et peuplé d'une humanité parfaite. Puis vision du gouffre dans lequel se précipitent les quatre fleuves de l'Enfer. Enfin vision des récompenses et des châtiments qui attendent les âmes: celles des hommes qui ont été purifiés par la pratique de la philosophie recevront une demeure dans la terre idéale; celles qui n'ont pas éprouvé cette purification resteront dans le gouffre, éternellement ballottées au gré des fleuves qui le balaient.

Ainsi s'achève l'entretien de Socrate avec ses disciples. Je n'ai pas besoin de rappeler comment Platon décrit ensuite ses derniers moments et fait contraster, dans son récit, la sérénité du philosophe avec la douleur, exprimée ou contenue, de ceux qui l'entourent, son geôlier, sa femme et ses fils, revenus dans sa cellule, ses disciples eux-mêmes, diversement affectés: ces quelques pages sont trop connues; d'ailleurs elles ne supportent pas d'être résumées. Il me suffit de dire qu'elles relèvent, de la première ligne jusqu'à la dernière, de la démonstration par l'acte, puisque la vérité de ce qu'affirmait Socrate dans le dialogue se prouve d'instant en instant par la confiance qu'il manifeste et par le détachement avec lequel il observe les effets progressifs du poison sur un corps qui n'est déjà plus le sien, jusqu'à ce que son cœur cesse de battre et que ses yeux et sa bouche s'immobilisent.

* * *

Et maintenant, la conclusion! Dans le *Phédon*, à plusieurs reprises, comme je l'ai souligné, Platon s'est attaché à situer la parole de Socrate dans sa fonction de communication de la vérité. La « parole de Socrate », ou plutôt *sa propre parole*, tant il est vrai qu'il recourt à la fiction du dialogue socratique dans le seul but de faire vivre cette parole, et par elle ses théories, selon le procédé du mime, qui crée dans l'entretien imaginaire le sentiment de la vérité. Le choix de ce mode d'expression, au lieu de l'exposé théorique, est expliqué dans le *Phèdre*. Mais les allusions que fait Platon, dans le *Phédon*, aux propriétés et aux pouvoirs respectifs des différents moyens de persuasion qu'il met successivement en œuvre ressortissent à une autre intention: ce qui le préoccupe, c'est l'honnêteté de la démonstration, la manière d'établir la vérité, le risque que l'habileté des preuves

fasse illusion sur leur bien-fondé et masque, finalement, leur mensonge. De là le jeu de scène qui sert de commentaire aux objections de Simmias et de Cébès: n'ayant pas été totalement convaincus par la logique de Socrate, ils expriment leur défiance; Socrate, alors, leur reproche leur « misologie »; mais aussitôt après, il se met lui-même en garde contre la tentation d'user du *logos* à seule fin de convaincre et de triompher des objections, sans le souci d'atteindre sincèrement la vérité. Platon marque ainsi les limites du discours logique en même temps qu'il en accepte la nécesssité.

Il l'avait déjà fait dans un autre cadre, et plus sévèrement, dans le *Phèdre*, peu de temps auparavant. Dans ce dialogue, il accusait les rhéteurs et la rhétorique de démontrer tantôt sciemment, tantôt par ignorance, des contre-vérités. Il s'inquiétait de la puissance de la parole qui, comme il l'écrivait, « conduit les âmes » (261a), est une *psychagogie*. Et il concluait la discussion engagée sur ce sujet en affirmant la supériorité du discours mythique sur le discours logique, parce que le discours mythique, dans la bouche du philosophe, exprime de la manière la plus authentique son expérience de la vérité. Il allait plus loin encore en condamnant le livre écrit au profit du discours oral, la parole morte et hors d'état de s'expliquer si on ne la comprend pas ou de se défendre si on la conteste, au profit de la parole vivante, celle, justement, de Socrate, dont la maîtrise, dira Phèdre (276e), « lui donne l'agrément de composer des mythes sur la justice et sur les autres sujets dont il parle ». Le vrai philosophe sera donc astreint à ne jamais écrire, et la tradition voulait en effet que les deux paradigmes de l'enseignement philosophique, Pythagore et Socrate, se fussent interdit de le faire. Or Platon, qui soutient cette théorie, a écrit pendant toute sa vie! Mais la forme des dialogues répondait à la double exigence de répandre la doctrine par le livre et de ne pas la figer par l'écriture, en permettant de transposer dans l'écrit, par l'intermédiaire du mime, la vie de l'oral et l'ouverture permanente de la discussion: le discours ne s'y referme jamais sur lui-même, et le caractère de jeu qui imprègne l'entretien en écarte tout aspect doctrinaire, toute formulation ressentie comme définitive.

Hermann Gundert, le premier qui ait entrevu cette explication du dialogue, l'utilisait à juste titre, dans une étude parue en 1968, pour jeter enfin un pont entre philosophes et philologues dans la lecture de Platon[18]. Il montrait, en effet, pour quelle

raison et selon quelle procédure le contenu théorique, chasse gardée de l'examen philosophique, avait pris nécessairement la forme du dialogue, objet spécifique de la philologie, de l'examen littéraire. « Celui qui sait — écrivait-il, p. 12, résumant *Phèdre*, 278b-d — que ce qu'il écrit n'est qu'un jeu, mais qui est prêt à en répondre par un discours qui ferait apparaître l'infirmité du texte écrit, celui-là mérite le nom non pas de sage, *sophos*, car Dieu seul y a droit, mais d'amant de la sagesse, de philosophe, *philosophos* (278d). » Il ne manque à son interprétation des propos du *Phèdre* que la notion de mime, qui fait que le texte écrit n'est pas le fantôme exsangue, comme dit Platon, du discours vivant et animé, mais imite et restitue la vie même de la parole. Platon veut vraiment qu'on le lise comme on lit un mime de Sophron. Dans le dialogue socratique tel qu'il l'a conçu, deviennent texte, à tour de rôle et dans une hiérarchie parfaitement structurée, portraits de philosophes et d'hommes d'action, de maîtres et d'élèves, esquisses de doctrines, tantôt fausses, tantôt justes, arguments pour et arguments contre, démonstrations par questions et réponses, ou par discours continu, ou par réfutation du discours contraire, actes et attitudes philosophiques, mythes ou visions, bref une sorte d'organisme biologique complexe et mobile, au sujet duquel il ne suffit pas de dire que fond et forme ne se laissent plus dissocier l'un de l'autre, mais il faut ajouter que ce fond et cette forme s'incarnent et se personnalisent dans la figure de Socrate vivant et parlant.

Il n'y a plus, dès lors, à distinguer entre philosophie et littérature, puisque cette description de la vie du philosophe devenue texte peut s'appliquer, dans la Grèce antique tout au moins, à toute œuvre littéraire, orale ou écrite, poésie ou prose, en tant qu'elle est et se veut *mimésis*, imitation du vivant. Evoquer, dans le *Phédon*, le chant du cygne, c'était, pour Platon, réaliser la transfiguration sans doute la plus élevée à ses yeux, celle du philosophe en verbe pur, celle qui rend compte de la contemplation de l'invisible. Dans le *Phèdre*, à propos du philosophe aussi, il évoquera le mythe du chant des cigales, qui ne cesse qu'avec la mort, illustrant ainsi le discours jamais achevé des serviteurs des Muses (259b-d). Le cygne, la cigale, admirables images de cette parole de vérité que l'écriture tue, parce qu'elle la fige, et qui ne peut délivrer son message que dans un chant vivant! Admirables images, aussi, d'une recherche jamais terminée, parce que le philosophe sait qu'il ne saisira jamais l'insaisissable, sinon dans quelque autre monde! Images, enfin,

d'un dire imaginaire exprimant l'indicible, et devant lequel, comme Simmias et comme Cébès, l'exégète de Platon ne peut que faire silence.

François LASSERRE.

NOTES

[1] La traduction proposée ici suit principalement, pour des raisons littéraires, celle d'André Bonnard, *Socrate selon Platon*, Lausanne, Mermod, 1945, pp. 197-199. Mais elle doit aussi, pour les mêmes raisons, quelques formules à celle de Mario Meunier, *Phédon ou de l'immortalité de l'âme*, Paris, Payot, 1922, pp. 179-183, à laquelle, d'ailleurs, A. Bonnard avait emprunté plusieurs élégances.

[2] Elle porte, à vrai dire, surtout sur la relation entre communication exotérique (les dialogues) et communication ésotérique (les leçons non publiées, connues aujourd'hui seulement par leurs échos dans les œuvres des élèves de Platon), remise en lumière dès 1959 par Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959. Aux thèses de Konrad Gaiser et de Hans Joachim Krämer (notamment « Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon », *Museum Helveticum* 21, 1964, pp. 137-167) s'est opposé en particulier Hermann Gundert, *Der platonische Dialog*, Heidelberg, Winter, 1968, et *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam, Grüner, 1971. Sur cet aspect du sujet, voir *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hgg. von Jürgen Wippern, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, et sur le problème plus général de la communication par l'écrit, en dernier lieu, Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin – New York, de Gruyter, 1985, spécialement pp. 331-410. Ce problème avait été posé à propos des dialogues dès le lendemain de la mort de Platon, et probablement de son vivant déjà, ainsi que l'atteste Hermodore de Syracuse, son élève, quand il souligne, dans son Περὶ Πλάτωνος, que la publication des dialogues « contribuait à la fois au progrès de la philosophie et à sa ruine » parce qu'elle donnait à leurs lecteurs, en raison même de ses effets protreptiques, l'illusion d'être des philosophes (cité par Philodème, *Acad. ind.* p. 4, 8-18 Mekler; cf. François Lasserre, « Hermodore de Syracuse dans Pherc. 1021 et 164? », *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, p. 71.

[3] *Ag.* 1444 ss.; κύκνου δίκην [...] μέλψασα ὑανάσιμον γόον.

[4] *Phaeth.* 78 (= fr. 773, 34 Nauck[2]): μελιβόας κύκνος ἀχεῖ. Voir le commentaire de James Diggle, *Euripides Phaethon*, Cambridge, University Press, 1970, p. 104, et Pratinas fr. 1, 5 Page: κύκνον ἄγοντα ποικιλόπτερον μέλος.

[5] Fr. 1, 101 Page (= fr. 3, 101 Calame); voir le commentaire de Claude Calame, *Alcman*, Roma, Ateneo, 1983, p. 348.

[6] *Loc. cit.* Sur cette géographie mythique, voir l'article «Schwan» de la *Real-Encyclopädie class. Alt.-Wiss.*, vol. IIA, Stuttgart, Metzler, 1921, coll. 783-789.

[7] Voir les témoignages — inégalement dignes de foi — allégués dans l'article «Schwan» cité à la note précédente, coll. 786-787.

[8] Paul Friedländer, *Platon*, Bd. 3, *Die platonischen Schriften, zweite und dritte Periode*[3], Berlin – New York, de Gruyter, 1975, pp. 32 ss.

[9] (Olympiod.) *Proleg. philos. plat.* 1, 29-36 Westerink; cf. Olympiod. *Vit. Plat.* 6, p. 194 Hermann et *In Alcib.* 2, 156-160 Westerink. Lié, dans les *Prolegomena*, à une démonstration de la nature apollinienne de Platon, le récit de ce songe (et du songe de Socrate cité plus loin) s'apparente de très près au témoignage de Speusippe selon lequel son oncle serait né de l'union d'Apollon et de Périctioné, sa mère, avant le mariage effectif de celle-ci (fr. 147 Isnardi Parente = fr. 1 Tarán). De là l'hypothèse émise ici qu'on devrait aussi à Speusippe la mention des songes de Platon et de Socrate. Jamais avancée, à ma connaissance, elle a été écartée d'avance par Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, de Boccard, 1937, pp. 254-260, qui se contente de traiter les deux récits d'«invention pieuse», mais attribue à Speusippe la plus grande partie des nombreux autres traits apolliniens de la biographie de Platon. Elle a néanmoins pour elle l'unité remarquable du groupe d'anecdotes auquel ils se rattachent, bien soulignée par Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976, pp. 29-32.

[10] Apul. *Plat.* 1, 1, etc. (les autres témoignages chez Riginos, *op. cit.* n. 9, p. 21).

[11] Sérafim Charitonidis, Lilly Kahil, René Ginouvès, *Les mosaïques de la Maison du Ménandre à Mytilène*, Berne, Francke, 1970, ont donné la première publication complète de ce remarquable ensemble, de laquelle provient la reproduction publiée ici avec l'autorisation de l'éditeur (pl. 3, 2). Revenant sur la scène du *Phédon* pour souligner son caractère dramatique, Lilly Kahil, «Remarques sur l'iconographie des pièces de Ménandre», *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. XVI, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, 1970, p. 236 ss., a supposé avec perspicacité que ce panneau pouvait illustrer un passage de la *Vie de Ménandre* qui devait nécessairement précéder, dans une édition courante, le texte des comédies représentées sur les autres panneaux. D'autres hypothèses, bien entendu, pourraient être avancées, mais celle-là a pour elle beaucoup de vraisemblance, du fait que l'association de ces images remonte nécessairement à une théorie littéraire.

[12] 2, 3, 11 s. *Quorsum pertinuit stipare Platona Menandro, / Eupolin Archilochum comites educere tantos?* Qu'Horace pense au philosophe Platon et non pas au poète comique du même nom n'est plus guère contesté aujourd'hui. Selon la théorie à laquelle font allusion ces vers, en imitant la vie la comédie de Ménandre s'apparente aux dialogues de Platon comme la comédie ancienne, représentée par Eupolis, s'apparente aux invectives d'Archiloque par son esprit satirique. A la même théorie, Cicéron a emprunté le jugement «*comoediam esse imitationem vitae, speculum consuetudinis, imaginem veritatis*» attribué au *De republica*, 4, 11, 13, depuis Johannes Caspar Orelli, *M. Tullii Ciceronis opera*, vol. IV. 1, Zürich, Orell Füssli, 1828, p. 447, à l'*Hortensius*, fr. 10 Grilli, mais sur un argument peu convaincant par

Hermann Usener, *Dionysii Halicarnassensis librorum de imitatione reliquiae*, Bonn, Cohen, 1889, p. 120. Attestée indirectement à Rome à la fin du IIe siècle av. J.-C. par le *De poetis* de Volcacius Sedigitus classant les poètes de la *palliata* selon leur aptitude à l'imitation (*ap.* Gell. *Noct. att.* 24, 1: *Caecilio palmam Statio do mimico*; cf. *ibid.* 23, 12: *quae Menander praeclare et apposite et facete scripsit, ea Caecilius [...] alia nescio qua mimica inculcavit et illud Menandri de vita hominum media sumptum [...] nescio quo pacto omisit)*, elle remonte certainement à Aristophane de Byzance, le grand admirateur de Ménandre, de qui il disait (p. 249 Nauck = T 7 Slater): « O Ménandre, ô vie, qui de vous deux a imité l'autre? » On comparera aussi Quint. *Inst. or.* 10, 1, 69-70, autre reflet du jugement d'Aristophane sur la comédie de Ménandre comme *imago vitae*.

[13] Frr. 72 et 73 Rose; cf. *Poet.* 1447b3, Quint. *Inst. or.* 1, 10, 17, Diog. Laert. 3, 18, *Sud. s.v.* Σώφρων (Σ 893 Adler), etc. Dans le livre II, perdu, de sa *Poétique*, qui traitait de la comédie, les quatre premiers chapitres étaient consacrés à l'imitation, comme l'a montré en dernier lieu Richard Janko, *Aristotle on Comedy: Towards a Reconstruction of Poetics II*, London, Duckworth, 1985, pp. 22-24 et 121-161, sur la base du *Tractatus Coislinianus*. Sur l'utilisation de la théorie d'Aristote par Aristophane de Byzance, voir notamment Raffaele Cantarella, « Aristofane di Bisanzio, Menandro e la mimesi », *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VIII, XXIV. 5-6, 1969, pp. 189-194 (= *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia, Paideia, 1970, pp. 443-448).

[14] Hégésandre de Delphes, *FHG* IV, pp. 412-413. Voir aussi l'exemple du *Lysis* cité par Diog. Laert. 3, 35: après avoir lu ce dialogue, Socrate se serait exclamé: « Par Héraclès! Que de mensonges sur moi de la part de ce jeune homme! »

[15] Ath. 11, 505e. L'anecdote est certainement antérieure au IIIe siècle av. J.-C., puisque Timon de Phlionte, le sillographe, s'y réfère, ainsi qu'à d'autres toutes semblables, dans le vers (fr. 52 Wachsmuth) ὡς ἀνέπλαττε Πλάτων ὁ πεπλασμένα θαύματα εἰδώς.

[16] Sa présence dans la prison de Socrate se déduit d'un apophtegme cité par Diogène Laërce, 2, 77 (comme on lui demandait comment était mort Socrate, Aristippe répondit: « Comme je souhaiterais mourir moi-même. ») et de l'accusation de calomnie portée contre Platon pour avoir dit qu'Aristippe se trouvait à Egine le jour de la mort du maître (Diog. Laert. 2, 65) et qu'il y banquetait (Ps.-Demetr. *De eloc.* 287). Quelle qu'ait été l'intention de Platon en mentionnant son absence en 59c (il ne dit rien du banquet), il est évident qu'il n'en a eu connaissance que par la littérature hagiographique sur Socrate qui se développe après la mort de celui-ci. Selon lui, en effet, Aristippe aurait été accompagné d'un certain Cléombrotos, dont il admet tacitement que ses lecteurs connaissaient non seulement le nom, mais aussi la relation avec Aristippe et surtout la destinée ultérieure: il se serait suicidé après avoir lu le *Phédon*, tant la mort lui paraissait désirable (Call. *Epigr.* 23). Sur cette littérature, encore insuffisamment explorée, voir en général Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, Francke, 1947, Mario Montuori, *Socrate, filologia e mito*, Firenze, Sansoni, 1974, Livio Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, Libera Università degli Studi, 1977, et le recueil de textes réunis par Gabriele Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, voll. I-IV, Napoli – Roma, Bibliopolis – Ateneo, 1983-1985.

[17] Faisant clairement, mais non nommément, allusion à Platon, *Resp.* 595c, ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ, qui visait Homère, Aristote écrit dans *Eth. Nic.* 1096a 16s.: ἀμφοῖν (= Platon et la vérité) γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Comme l'a montré Leonardo Tarán, « Amicus Plato sed magis amica veritas », *Antike und Abendland* 30, 1984, pp. 98-118, c'est parce qu'Ammonios, vers 550 ap. J.-C., dans une leçon sur le *Gorgias*, avait évoqué ce passage d'Aristote à propos d'un groupe de citations de Platon exprimant la même idée, dont celle de *Phédon* 91e, qu'il s'est trouvé associé à celles-ci dans la *Vita Marciana* d'Aristote, en référence explicite à l'*Ethique à Nicomaque*, mais sous la forme amplifiée φίλος μὲν ὁ ἀνήρ (= Platon), φίλη δ' ἡ ἀλήθεια· ἀμφοῖν δὲ φίλοιν ὄντοιν, ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν (lignes 128-154 Gigon), et à la seule citation de *Phédon* dans la préface du commentaire d'Elias aux *Catégories*, sous la forme φίλος μὲν ὁ ἀνήρ, φίλη δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια· ἀμφοῖν δὲ φίλοιν ὄντοιν αἱρετέον μᾶλλον τὸ ἀληθές (pp. 122, 34-123, 1 Busse) et dans la *Vita vulgata* d'Aristote, mais comme un jugement de Platon lui-même sur Socrate, sous la forme φίλος μὲν Σωκράτης, ἀλλὰ μᾶλλον φιλτάτη ἡ ἀλήθεια (§ 9 Düring), traduite dans la *Vita latina* par *amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas* (§ 28 Düring). Jean Philopon, élève d'Ammonios, cite d'autre part comme une formule fort répandue φίλος μὲν Πλάτων, φιλτέρα δ' ἡ ἀλήθεια et ajoute ὃ δὴ καὶ ὁ τοῦ Πλάτωνος μαθητὴς Ἀριστοτέλης καὶ ἕτεροι πεποιήκασιν (*De aeternitate mundi* 6, 8, p. 114, 20 Rabe), rédaction qui remonte à une source plus ancienne qu'Ammonios ou à un texte d'Ammonios plus fidèle que celui qu'ont retenu les précédents citateurs. En effet, les commentateurs arabes d'Aristote, ainsi que l'établit Tarán, *art. cit.*, pp. 116-118, n'ont connu que ce libellé, attesté dès 1048/9 et présumé provenir directement de la *Vie d'Aristote* de Ptolémée dit al-Garib (env. 300), tandis que la tradition médiévale occidentale reproduit régulièrement celui de la *Vita latina*. Seul Gui de Chauliac (ignoré de Tarán), ayant eu connaissance des deux versions, hésite et écrit en 1363, dans le chapitre introductif de ses *Chirurgiae tractatus septem*, avec une référence erronée *in secundo metaphysices* qui trahit la citation de mémoire, *dimittantur tales amicitiae et timores: quia amicus est Socrates, vel Plato, sed magis est amica veritas* (édition de Lyon de 1572, p. [XI]). Même hésitation dans le *De Servo Arbitrio* de Martin Luther, de 1525: *amicus Plato, amicus Socrates sed praehonoranda veritas* (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. XVIII, Weimar, Böhlau, 1908, p. 610), et dans d'autres traités du XVIe siècle. Au contraire, dès la fin du XVe, sous l'influence de la tradition arabe, attestée pour la première fois par Francisco Lope de Villalobos, chirurgien de Charles Quint, traducteur d'Avicenne, *amicus Plato sed magis amica veritas* s'impose à la littérature espagnole (références chez Tarán, *art. cit.*, pp. 93-96), puis à la littérature européenne grâce à la citation qu'en fera Cervantès dans *Don Quichotte*, II, ch. 51.

[18] Voir *supra* note 2.

F. L.