



HAL
open science

L'humour platonique

Leszek Brogowski

► **To cite this version:**

Leszek Brogowski. L'humour platonique. Ch. Viart. Le Witz. Figures de l'esprit et formes de l'art, La lettre volée, pp.37-54, 2002, Collection "Essais", 2-87317-185-5. hal-03251053

HAL Id: hal-03251053

<https://hal.science/hal-03251053v1>

Submitted on 5 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'humour platonique

Socrate apparaît aux yeux de l'histoire comme un bon vivant, à la fois curieux et drôle. Les interprétations de l'ironie socratique ont proliféré au cours de l'histoire – ironie un peu grossière, un peu ambiguë, parfois frôlant les sophismes – et ont finalement abouti à l'ironie romantique. En contraste avec cette image, Platon a tout au long de l'histoire joui de la réputation d'un homme austère, voire ascétique, détaché de la réalité : un rêveur des Idées. Le motif de l'*amour platonique* est le symbole de cet allègre oubli du fait que, au-delà de Socrate, c'est Platon qui met en scène son maître, qui administre son humour et dose son ironie. L'idée de l'*humour platonique* est donc une tentative d'explorer ce paradoxe, dans l'espoir de faire bouger les lignes.

La thèse défendue ici est que l'ironie platonicienne n'opère pas sur le même plan que l'ironie socratique. Celle de Socrate intervient dans une relation entre des personnes, elle est « psycho-logique », elle offense et fâche, alors que celle de Platon s'intègre dans le fonctionnement même de la pensée. L'une agace et peut faire rire la foule, mais elle est cruelle ; l'autre émerveille, elle est raffinée et sollicite une certaine pétulance de la pensée. L'une trouble et bouleverse, l'autre fait adhérer à une construction intellectuelle et, par le sourire, en atteste. L'ironie de Socrate a pour fonction de secouer, celle de Platon va plus loin, car elle est impliquée dans un jeu qui lie la figuration et la réflexion, la mise en scène du dialogue et l'intelligence des concepts. Chaque dialogue de Platon est une orchestration de l'ironie, du sens de l'humour, des clins d'œil, des pastiches et des sous-entendus qui trouvent toujours leurs pointes, à la fois drôles et instructives. Pointes à saisir au vol, cela va sans dire, car l'ironie impose à la pensée une temporalité qui lui est propre. Dans ces dialogues, Socrate n'est souvent qu'un élément du jeu qui dépasse ses positions. Pourtant on néglige la fonction du sens de l'humour dans la construction de la pensée chez Platon, fût-elle la plus abstraitement sèche au bout de ses aventures.

La question qui m'intéresse est de savoir si cette gestion de l'ironie par Platon permettrait d'éclairer l'idée qu'il se fait de la faculté de penser ou du *logos* en général. C'est seulement en second lieu que l'on pourrait interroger le sens de la « feinte ignorance (*eïronéïa*), habituelle aux questions de Socrate », comme l'exprime Thrasymaque (*Rép I 337a*), car l'ironie socratique a sa véritable source philosophique chez Platon, source non pas chronologique, bien sûr, mais intellectuelle. C'est Platon qui, en scrutant les fonctions, en multipliant les usages, en affinant les subtilités, en systématise aussi l'emploi et en rationalise les missions, et mérite par conséquent que l'on s'intéresse à l'humour platonique comme un contrepoint de l'ironie socratique.

Conscient qu'il est, à coup sûr, plus facile de rire d'un bon dire que de bien parler du rire, je vais me limiter à une de ces plaisanteries, fréquentes chez Platon, où il ironise sur la conviction selon laquelle on peut tout acheter – y compris la connaissance, l'intelligence ou la beauté – lorsqu'on a assez d'argent. Je l'interpréterai à la lumière de son implication dans le dialogue dont une de ses variantes fait partie, en l'occurrence le *Cratyle*¹, mais aussi dans les conceptions politiques et philosophiques de Platon, afin de pouvoir, par la suite, en tirer des renseignements sur le rôle que l'humour joue dans les dialogues considérés à la fois comme

¹ Je me sers ici de la traduction du *Cratyle* par Léon Robin, réalisée avec la collaboration de J.-M. Moreau, publiée dans le volume I des *Œuvres complètes* de Platon dans la « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1997, p. 613-691. Mais je confrontais systématiquement cette édition avec l'excellente traduction en polonais de Witold Stefański, Warszawa, Ossolineum, 1990.

conversation et comme construction, et à éclairer à partir de là le fonctionnement de la raison selon Platon.

Dieux, amis de la plaisanterie

La question, fondamentale pour les Grecs, posée au début du *Cratyle* est de savoir si les dénominations sont réglées par un ordre naturel ou selon une convention librement admise par les hommes. Désireux de connaître l'avis de Socrate, Hermogène l'interpelle, et Socrate, avant d'entamer le débat, lui répond d'abord par une boutade : « Ah ! si déjà moi j'avais entendu de Prodicos sa conférence à cinquante drachmes, laquelle constitue pour qui l'a entendue une instruction complète sur le sujet (c'est lui qui le dit...), rien aussitôt ne t'empêcherait de connaître à fond la vérité sur la rectitude de dénomination. Mais le fait est que je ne l'ai pas entendue : seulement celle à une drachme ! Aussi ne sais-je pas sur les questions de ce genre ce que peut être le vrai » (384b-c). Connaissance à une drachme ! Ce serait une marge de la philosophie et l'ombre de la vérité, des véritables périphéries de la connaissance !

L'emploi de l'ironie est ici doublement paradigmatique. Celle de Socrate déstabilise son interlocuteur : le dit-il sérieusement ou se moque-t-il d'Hermogène ? Celle de Platon est impliquée dans la structure du dialogue et même, au-delà de celui-ci, dans sa conception de la philosophie. Socrate n'a-t-il pas assez payé pour connaître la vérité ? Il est pourtant évident que la connaissance repose ici sur la capacité, qui ne s'achète pas, à penser par soi-même. *Il nous est dit donc une chose, mais nous devons en comprendre une autre. Tel est certes le principe de toute interprétation, mais dans l'ironie il est radicalisé : on passe d'un sens premier, évident, que l'ironie à la fois énonce et détruit, à un sens figuré, qu'elle sous-entend, littéralement contraire au sens premier.* Qu'est-ce qui nous fait passer du l'un à l'autre ? Ici, c'est bien sûr l'évidence d'une contradiction flagrante, que porte la thèse de Socrate sur le prix de la connaissance. *Contrairement* à la publicité faite par les sophistes, *il y a bien des valeurs qui ne s'achètent pas.* C'est évident. Pourtant Socrate vient de dire le contraire.

Serait-ce une vaine plaisanterie sur la cupidité, gratuite par rapport au sujet du dialogue ? Point du tout. C'est Hermogène qui pose la question, alors qu'en fait il ne fait que répéter les questions de Cratyle pour savoir si, par exemple, Cratyle s'appelle vraiment Cratyle, et Socrate Socrate ? (383b). Seul le contexte rend lisible l'allusion : Hermogène qui répète la pensée de Cratyle mérite-t-il de s'appeler Hermogène ? À tort ou à raison l'appelle-t-on donc ainsi ? Socrate répond à Hermogène en l'assurant qu'il porte bien son nom à lui. Si Cratyle le met en doute, lui dit Socrate, c'est bien sûr pour se moquer de lui. L'ironie monte à un niveau supérieur, obligeant le lecteur à une attention interprétative accrue. Qui se moque ici de qui ? Cratyle d'Hermogène, Hermogène de Socrate ou plutôt Socrate de tout le monde ? Hermogène n'arrivera pas à suivre Socrate répondant à sa question : si Cratyle « prétend, que dans la réalité Hermogène n'est pas ton nom, j'ai comme une idée qu'il raille : son opinion doit être que, chaque fois que tu aspiras à t'enrichir, tu manques ton coup » (384c). La question de l'argent revient. Que sous-entend Socrate par cette réponse sibylline : pense-t-il qu'Hermogène paye de mauvais maîtres ou qu'il n'arrive pas à bien marchander sa propre connaissance ? Il faut entrer dans le dialogue.

Nous apprendrons alors qu'*hermo-gène* peut s'interpréter étymologiquement comme « descendant d'Hermès ». Or, d'Hermès, il sera dit plus tard qu'il est interprète (*hermeneus*), messenger, mais aussi fraudeur en paroles et commerçant. La série qui conduit au sens étymologique du nom d'Hermès est la suivante : Hermès = *Eïré-mès* = *eïreïn émèsato* = *eïreïn* (dire) + *é-mèsato* (celui qui « trama la parole ») (407e-408a). On ne le sait pas tout de suite, mais la plaisanterie est une façon de faire entrer le lecteur dans le vif du dialogue. C'est que

Hermogène défend la thèse conventionnaliste sur l'origine des noms, alors que son nom à lui, si éloquent quant à son étymologie, semble contredire sa thèse. Au milieu du dialogue, après ladite explication étymologique du nom d'Hermès, Hermogène pense avoir enfin compris... Mais pas encore tout compris. « Alors, par Zeus ! Cratyle a bien raison, je crois, de dire que je ne suis pas Hermogène ! Un art au moins me manque, celui des machinations oratoires... » (408b). Hermogène est en effet un être franc et naïf. Ce n'est pas un menteur. Pourquoi alors Socrate, qui semble avoir si bien expliqué la boutade de Cratyle (Hermogène n'est pas Hermogène), contredit son explication en disant « chaque fois que tu aspirés à t'enrichir, tu manques ton coup » ? Hermès est en effet un dieu qui fait gagner. Hermogène, qui n'a rien compris au début du dialogue, content d'avoir enfin compris au milieu des échanges ce qui s'est dit au départ, est déboussolé, car l'explication sur Hermès suggère désormais que, malgré le nom qu'il porte, il serait un être raté.

Voilà l'ironie. Par le même souffle elle énonce le vrai et le faux, ou plutôt le faux et le vrai qu'il-faut-saisir-à-partir-de-lui. Hermogène est Hermogène et tout à la fois il ne l'est pas. L'ironie vise la vérité, mais elle prévient que ce n'est pas toute la vérité. L'ironie est un avertissement. Elle rappelle que dans le discours des hommes la vérité est toujours entachée d'une fausseté. Hermogène n'a pas entendu cette voix résonnant tout bas, car l'ironie signifie par le non-dit du dit. Il a compris ce qui a été dit, il n'a pas compris ce qui n'a pas été dit, à savoir que c'était une plaisanterie. La différence entre l'ironie socratique et l'humour platonique est manifeste. Socrate embête Hermogène, car avec lui on ne sait jamais s'il parle sérieusement ou s'il se moque de sa « victime » ; celle-ci ne peut que se soumettre à ses questionnements et subir les tours de son *eironéia* dont il ne sortira jamais vainqueur. L'humour de Platon, lui, intègre Hermogène dans le processus même de la pensée, bien que le jeune homme n'en soit pas tout à fait conscient, suite à quoi il est désagréablement confronté à la temporalité de la pensée. En effet, le dialogue, surtout lorsqu'il est mené de vive voix, oblige les interlocuteurs aussi bien à rester attentifs autour du présent d'une pensée qui se déploie, qu'à ne pas se figer sur une idée passée, fût-elle la plus juste, mais dans un autre contexte. L'ironie, comme élément du dialogue, demande aux interlocuteurs d'entrer dans la dynamique de la pensée, de vivre au rythme de son mouvement. Hermogène, lui, s'est accroché à une partie de l'explication de Socrate, celle qui l'a flatté. Certes, il ne ment pas comme Hermès. Honnête, il ne doit donc pas porter le nom d'Hermogène, qui le rattache à la race d'Hermès. Aussitôt il néglige même le fait que l'adhésion à cette idée contredit la thèse conventionnaliste de l'origine des noms, qu'il défend. Dans un dialogue où la pensée s'échange et se déploie, l'ironie a une fonction salvatrice, car elle mobilise l'attention à être toute au présent tout en étant présente au tout. Sans cette vigilance on risque de ne pas comprendre ce que l'ironie ne dit pas, mais qui est son coup de rire, son sens : ce qu'elle vise au fond.

Tel est bien sûr le cas d'Hermogène. Que n'a-t-il pas compris ? Son attention est concentrée davantage sur sa propre personne que présente à la pensée. Il ramène tout à lui. Il croit que la suggestion de Socrate est – *nomen est omen* – de voir l'origine de son prénom dans l'art de tramer la parole, donc de pervertir la vérité. Mais il n'en est rien ; ni pour Hermogène tel qu'il est, ni pour l'intention de Socrate. Hermogène porte bien son nom, car il est comme tous les hommes, que la nature des choses condamne à tisser dans leurs discours le vrai et le faux. C'est ainsi qu'en tramant *des* paroles, nous tramons aussi *la* parole. Hermès est peut-être parmi les dieux celui qui est le plus proche des hommes, à la fois porteur des messages et filou, interprète et menteur. « SOCR.: Tu sais ce qu'est le langage : il n'y a rien que toujours il ne signifie, ne tourne, ne retourne ; et il est double, vrai tout comme faux » (408c). L'ironie permet à Platon de dire ce qu'on peut dire de la vérité et en même temps prévenir que ce n'est ni toute la vérité ni la seule vérité.

En effet, dans le *Cratyle*, Socrate s'adonne à une joyeuse créativité étymologique qui, en tant qu'œuvre de Platon, exprime sa position à lui : les noms sont peut-être en partie « naturels », comme le veut Cratyle, mais la dose de fantaisie, parfois vraiment drôle, permet de comprendre que, aussi bien les noms des choses que les explications étymologiques de leur bien-fondé auraient pu être complètement autres. Ces explications n'ont rien de nécessaire, elles sont poétiques et non pas scientifiques. Il y a du vrai et du faux dans ces développements brillants, et, malgré la beauté de ces justifications, on doit considérer que les noms résultent de conventions. Seul le ton de la plaisanterie convient pour parler de l'étymologie de cette manière. « S'il y a de la gravité (*ton spoudaion*) dans la tournure des noms servant à parler de ces divinités, il y a également de la plaisanterie. Or, pour ce qui est de la gravité, là-dessus pose à d'autres ta question ! » – dit Socrate à Hermogène. « Mais le tour plaisant, rien n'empêche d'en dissenter : amis de la plaisanterie, les Dieux ne le sont-ils pas eux aussi ? » (406b-c)². Le sens de l'humour est donc une partie divine en l'homme, semble dire Platon qui, comme aucun autre philosophe, mérite d'être appelé divin pour son sens de l'humour. Loin d'être l'expression d'un mépris, l'ironie apparaît chez lui notamment comme un instrument d'attention monté sur le langage. Dans une autoironie, la raison s'autorise à rire d'elle-même. Pourquoi le vin s'appelle-t-il vin ? Le vin, *oïnos*, comme aux buveurs, il fait « croire qu'ils ont de la raison », *oïesthaë-nous-ekhein*, eux qui le plus souvent n'en ont pas, on l'appellerait très justement *oïnous* (406c), le croire-en-sa-raison. Cependant, rire de tout, ne rien prendre au sérieux, ne serait-ce pas dangereux ?

On y reviendra après la conclusion sur le commerce de la connaissance, car ici la plaisanterie nous projette d'emblée dans la problématique du dialogue et des dialogues platoniciens en général. – Le faux habite certes le discours des hommes : telle est la nature des choses. Cependant, le commerce, fût-il politique, est le lieu privilégié de l'emploi intéressé de la parole. La mauvaise rhétorique vise non pas la vérité, mais la persuasion et le profit qui en découle. C'est là où on trame *des* paroles en tramant *la* parole. Bref : pour réussir, il faut savoir mentir. La rhétorique des sophistes repose sur ce principe. La conviction profonde de Platon est que l'argent corrompt la conscience et érode les mentalités. La société athénienne découvrait ses bienfaits et ses misères. L'agora n'était pas seulement ce qu'en dit Jean-Pierre Vernant, à savoir le lieu où la parole s'exerce comme instrument politique, mais aussi le centre des affaires. Or, Hermogène ne ment pas, donc il ne réussit pas. Chaque fois qu'il aspire à s'enrichir, il manque son coup. Puisque l'argent pervertit le discours au profit de la persuasion et au détriment de la vérité, plus il y a d'argent dans le jeu, plus la connaissance est exposée à la déformation. C'est là la raison profonde de la critique des sophistes, sévère et récurrente chez Platon : « Un sophiste n'est-il pas précisément un homme qui fait commerce, en gros ou en détail, des marchandises desquelles une âme tire sa nourriture ? » (*Prot.* 313c). L'ironie est ici plus piquante qu'elle n'en a l'air. En effet, non seulement la valeur de la connaissance est indépendante des finances qui pourraient la convoiter, mais encore elle leur est inversement proportionnelle. Seule donc la conférence à une drachme porterait quelque espoir cognitif, philosophique, éthique.

² Lorsqu'on pratique l'étymologie sans les études empiriques et historiques, on disserte pour la plaisanterie, suggère Platon par la voix de Socrate. Tour à tour, celui-ci invente dans le *Cratyle* des explications étymologiques plus fantaisistes les unes que les autres, et il prend ses distances avec elles aussitôt. Pour souligner qu'il ne partage pas ce « naturalisme étymologique », il prétend même ne rien faire d'autre que de répéter des idées entendues par ci, par là (413d). La vérité, *alètheia*, Socrate l'explique comme un vagabondage divin, *alè theia* (221b). Cette explication est-elle plus – ou moins – plausible que celle de Martin Heidegger ? La question est peut-être mal formulée, car les deux n'ont de valeur que si on la leur refuse en même temps. Si on en retranche l'humour et la plaisanterie, et on se limite au sérieux et à la gravité (*ton spoudaion*), alors on n'a pas compris la leçon du *Cratyle* : lorsque l'origine naturelle d'un nom ne se laisse pas expliquer de la sorte, Socrate propose d'admettre que ce nom doit être d'origine barbare (421c).

L'ironie de Platon tisse une trame complexe. Reposant sur une contradiction, elle oblige le lecteur à l'interpréter afin de trouver sa cohérence sur un autre niveau du sens. On ne peut que s'étonner de son efficacité lorsqu'on y parvient. En effet, le sourire qui s'impose est la marque d'une appréhension instantanée, peut-être pas encore lucidement organisée, d'un véritable enchevêtrement de références, de problématiques, de rappels, de relations, etc. L'éclat de rire atteste de la compréhension.

On ne blague pas les chauves

Pour observer « de l'extérieur » comment opère l'ironie socratique et l'humour platonique, je prendrai dans cette partie de mon essai l'exemple des *Nuées* d'Aristophane, pièce drôle, mais tristement célèbre, car en ridiculisant Socrate, qu'elle met en scène, elle aurait contribué à répandre sa mauvaise réputation qui lui a coûté la ciguë. Les *Nuées* sont un document précieux pour explorer la différence entre l'ironie socratique et l'humour platonique, car elles sont justement le lieu où se manifeste le conflit entre Socrate et Aristophane et autour duquel se cristallise l'affinité entre Platon et Aristophane. La leçon de grammaire dans les *Nuées* est digne de celle du *Cratyle*, mais elle se conclut par des obscénités propres à son auteur. Prenons un exemple ; le vocatif d'« Arynias » est en grec « Arynias ». En appelant Arynias, on le transforme donc en femme, car Arynias au nominatif est un prénom féminin. Puisque Arynias s'adonne à la pédérastie (« tout le monde sait ça » 691), on l'appellerait bien, précisément, Arynias. C'est ainsi que la bonne grammaire permet aux noms de correspondre à la nature des choses qu'ils désignent ; naturalisme étymologique, a-t-on dit. Cette conclusion, ironique par rapport au sérieux avec lequel les sophistes pratiquaient les explications étymologiques, est déjà annoncée par une autre « théorie » dont rit Aristophane, à savoir la théorie des nuées qui explique que les nuées, par leurs formes allusives, imitent la vraie nature des hommes. S'ils passent par exemple à côté d'un fraudeur de fonds publics, les nuages se transforment en loups. Il faut s'imaginer le spectateur dans le théâtre grec pour comprendre ce stratagème intelligent. Le public lève alors les yeux au-dessus de la scène pour voir les formes qu'ont adoptées les nuages. Mais qu'est-ce qui « les a fait se changer en femmes » (355), puisque les femmes ne fréquentaient pas le théâtre à Athènes ? C'est qu'elles ont vu Clithène. Voilà l'ironie d'un auteur apparemment très apprécié par Platon. À part ces obscénités, elle est assez proche de celle que pratique Socrate dans le *Cratyle*. Drôle et inventif, Socrate se joue d'Hermogène et ironise sur soi-même en proposant par exemple plusieurs explications contradictoires d'un même nom. Aussi bien Aristophane que Socrate se moquent des sophistes, tout en montrant qu'eux-mêmes, poètes, ils sont capables d'aller beaucoup plus loin dans les explications étymologiques, plus loin en beauté poétique et plus loin en intelligence d'humour. Peut-on penser que Socrate, présenté dans les *Nuées* comme un être drôle et amusant, puisse de ce fait paraître ridicule ? Je le conteste. Analysons quelques données de cette pièce, afin de se demander comment, avec son humour éclatant, elle se situe notamment par rapport au modèle de la poésie que Platon accepterait dans la cité (notamment *Rép. III*).

Le thème de cette comédie n'est pas la dépravation de la jeunesse par Socrate, mais plutôt la mentalité des Athéniens, obsédés par la question de l'argent et de ses pouvoirs. À Strepsiade en panne de liquidités, ledit Arynias répond : « Si tu es gêné, rembourse-moi au moins les intérêts qui ont couru. STREPSIADES: Kekceckça, les intérêts ? Ça court ces bêtes-là ? ARYNIAS : C'est l'argent, mois par mois, jour après jour, qui grossit, qui grossit, à mesure que le temps s'écoule » (1285-1289)³. Dans les *Nuées* on voit un *vieux* Strepsiade, monsieur

³ La traduction citée est en principe celle de V.-H. Debidour publiée dans Aristophane, *Théâtre complet*, t. I, Paris, Gallimard, Folio classique, 1999.

Tourneboulle, et non pas un *beau jeune* comme il en tournait autour de Socrate, chercher auprès de ce dernier une instruction qui lui permettrait de payer ses dettes, alors que c'est par une vie pauvre et austère que Socrate, toujours pieds nus, authentifie ses idées philosophiques. Il est connu pour ça et on s'en moque gentiment. Mais, il faut le reconnaître, ce que Strepsiade cherche et ce qu'il voit dans l'enseignement de Socrate, c'est *apprendre à tricher* (« ce fameux truc, tu sais, le raisonnement champion qui fausse tout », 657). Et voici l'instruction qu'il souhaite pour son fils Phidippide : « Tâche qu'il apprenne ces deux fameux Raisonnements : le Droit – bon, n'en parlons pas – et puis le Tordu, celui qui, en plaidant l'Injuste, met par terre le Droit. Ou bien, sinon les deux, au moins le second, l'Injuste par tous les moyens ! » (883-886).

Socrate se retire alors et laisse les deux Arguments argumenter. Comme dans les rues d'Athènes, il enseigne à penser par soi-même. Or, cela ne s'enseigne pas facilement à des apprentis qui ne rêvent qu'à deux choses : l'argent et la friponnerie. Puisque Socrate l'a renvoyé, Strepsiade *lui-même* force son fils, Phidippide, à prendre de l'instruction auprès du maître de Platon, mais Socrate ni n'attire ni n'exerce aucune attraction sur le jeune Phidippide. Ces contradictions, qui font tellement rire de la pièce, forcent aussi à penser. Conduire à la contradiction c'était aussi la méthode de Socrate : confronté à ses propres contradictions, l'interlocuteur ne pouvait plus se dérober à la pensée. Mais, *refuser de penser, ici, signifierait qu'on s'interdit de rire*. Aristophane tend un piège à pensée digne d'un Socrate. Et l'on sait que les *Nuées*, jouées pour la première fois en 423, ont été une débâcle pour l'auteur qui a tenté par la suite de les réécrire. Qu'est-ce à dire sinon que les Athéniens n'ont pas voulu en rire, c'est-à-dire penser, c'est-à-dire se reconnaître dans le miroir de cette comédie ? Nous trouvons en elle les mêmes critiques que celles que nous retrouverons un demi-siècle plus tard dans les dialogues de Platon : *l'inertie mentale, l'inconsistance de la pensée, le manque d'autonomie intellectuelle*. Un mimétisme social, favorisé par l'apprentissage par cœur, propre à la culture orale, résume ces caractéristiques. Dans la *parabase* des *Nuées*, l'auteur de la pièce parle lui-même de ce refus de rire, en critiquant ses confrères et les méthodes qu'ils emploient pour faire rire le public athénien, et en racontant ses déboires avec celui-ci. Aristophane commence en rappelant que la pièce a été réécrite : « Et voyez comme elle est de bonne tenue : elle n'est pas cousue, pour venir, une pendouille de cuir, vermillonnée du bout, bien dodue, pour faire rire les galopins ; elle ne blague pas les chauves [Aristophane a été chauve] [...]. C'est en elle-même, et dans ses vers, qu'elle a mis sa confiance pour se présenter à vous. Et moi, étant le poète que je suis, je ne me pavane pas, je n'essaie pas de vous piper en représentant deux ou trois fois les mêmes choses. Je mets en scène des sujets neufs, soigneusement élaborés, différents les uns des autres, et toujours ingénieux. [...] ». Et Aristophane de conclure : « Celui qui rit à ces procédés-là, qu'il fasse grise mine à ce que je vous offre ! » (537-560).

Les *Nuées* partagent avec les dialogues platoniciens tout un éventail de piques : la critique de l'obsession de l'argent, celle de la bêtise humaine, celle de l'incapacité à avoir une opinion à soi ou à argumenter. La pièce partage aussi avec Platon certains stratagèmes d'auteur : la *parabase*, l'ironie, le piège de la contradiction. Et l'incendie de *Phronitsterion* à la fin de la pièce n'est-il pas une prémonition de ce qui arrivera à Socrate de la part des Athéniens ? On comprend qu'un tel auteur puisse avoir du mal à faire rire un tel public.

Loin de ridiculiser Socrate, les *Nuées* confortent plutôt le jugement de Platon concernant l'état de la démocratie, la sociologie des mentalités et les moyens qu'il faudrait mobiliser pour réformer la cité. On sait que Platon envisageait de réformer la poésie, moyen d'éducation et de transmission des connaissances dans la culture orale, afin d'empêcher la pratique d'imitation. Il ne faut se tromper : il s'agit pour le philosophe essentiellement d'une imitation agie qui fait que la réalité grecque se rend semblable à la poésie homérique et non

l'inverse. C'est donc l'imitation, et non poésie en tant que telle, qui est critiquable, car dangereuse, à moins qu'il s'agisse d'une plaisanterie, ajoutera Socrate, (396e), car – c'est une évidence – la plaisanterie est antinomique à toute répétition et, tant qu'elle reste amusante, elle ne produit pas de mauvaises habitudes. Des blagues réchauffées – on le sait – perdent leur goût, et l'ironie devenue l'habitude retombe dans l'imitation. Inévitablement, Friedrich Nietzsche se moque des ironistes. Mais de Socrate, on ne sait jamais sur le coup s'il est ironique ou sérieux, car il est les deux à la fois.

Dans ses dialogues, Platon met en pratique sa propre théorie du récit : l'auteur, à qui sont assignables les propos et les opinions émis dans un discours, doit toujours transparaître à travers celui-ci. La démocratie se corrompt dangereusement par la déresponsabilisation de ses citoyens. Cette présence implicite de l'auteur dans son œuvre, tel un clin d'œil de l'intérieur de son discours, susceptible de désarmer toute abus de fiction en dévoilant l'origine et les rouages, Friedrich Schlegel, grand lecteur de Platon, l'a désignée comme *parabase permanente*, et l'a mise au cœur du dispositif de l'ironie romantique. Or, à son origine, la parabase (*parabasis pros ton demon*, s'avancer au-devant du peuple) renvoie à une partie dans la structure de la comédie attique, où, par une transgression figurative, le chœur, masques enlevés, s'adresse directement au public avec des sujets, souvent d'actualité, qui débordent le contenu de la pièce. Dans les *Nuées*, Aristophane joue ingénieusement de la parabase en faisant lui-même irruption dans la pièce et en s'adressant en tant qu'auteur au public par l'intermédiaire du Coryphée. La *parabase*, transgression de l'auteur par rapport à la fiction qu'il fabrique, pourrait désigner également ce que Platon cherchait à réaliser dans sa théorie du récit : inscrire dans le discours les marques de son propre statut et de l'identité de son auteur. Le discours pourrait alors être pris pour ce qu'il est : à la fois une fiction et un jeu de l'auteur qui ne se cache plus derrière elle, une figuration réussie et une illusion déconstruite, bref : de la feinte comique (*eironía*) et de la lucidité sérieuse (*spoudaios*), en même temps.

Loin de condamner dans le *Phèdre* toute écriture, Platon fait l'éloge du divertissement dont elle est porteuse : « dans le discours écrit, il doit forcément y avoir, sur toute matière, une forte dose de divertissement (*paidia*) ». Celui qui le sait, ne jugera « aucun discours, en vers aussi bien qu'en prose, digne qu'on mette à l'écrire ou à le prononcer une grande application, comme le font les *rhapsodes* qui prononcent leurs discours sans examen critique, sans intention d'instruire, en vue de produire la persuasion [...] » (*Phèdre* 277e). Il est révélateur de voir Platon reprocher ici aux rhapsodes, dans le même mouvement d'arguments, leur manque de sens de l'humour et l'absence chez eux d'attitude critique. Ils veulent émouvoir et persuader, ils oublient de rire et d'amuser. Pour Ion, le rire du public est un mauvais présage : on se moque de lui et on lui fera payer son incapacité à effrayer l'auditoire. Être capable de concevoir le regard des autres comme un reflet de nous-mêmes dans un miroir, fût-il déformant, et d'en rire, n'est-ce pas la vraie sagesse, la plus difficile à mettre en pratique ? Échanger les mots d'esprit, c'est une bien autre chose que de raconter des « blagues », forme figée d'un regard ironique qu'Aristophane reproche aux Athéniens. Savoir rire de soi-même, c'est aussi admettre implicitement qu'aucun propos n'est porteur d'une vérité ultime et que, de ce fait, tout discours mérite qu'on l'interroge avec une distance ironique, car, de par la nature des choses, il ne pourrait jamais dire toute la vérité et seulement la vérité. Le *logos* est pour Platon un processus spontané et non pas un système clos et irrévocable, prêt à s'exporter comme un lot de connaissances à prendre ou à vendre.

Or, on l'a vu, l'ironie opère par le non-dit. Elle *sous-entend* donc ce qui *sous-tend* toute connaissance doctrinale ou empirique, à savoir un fond non dévoilé des axiomes ou présupposés sur lesquels repose une vérité énoncée. Sûrement n'en apporte-t-elle ni le contenu ni l'articulation, mais elle en soupçonne la possibilité. L'ironie le vise en demandant de la pré-

cision, de l'effort, de lucidité, et elle a son moyen propre – le rire ou le sourire – qui, répondant à un mot d'esprit, atteste d'une appréhension intuitive, certes imparfaite, de cette possibilité. C'est seulement *lorsque ce fond se dévoile, que l'ironie doit se taire*. « Cherchez la profondeur des choses : l'ironie ne descend jamais jusque-là », écrit Rilke à un jeune poète⁴. Il est par conséquent permis de rire de tout discours, car il est dans sa nature de tramer le vrai et le faux ; on l'a vu. Mais on doit préserver de l'ironie ce fond de la pensée, condition même de son exercice, son acte premier et son principe. Des principes on ne rit pas, si ce sont des principes. Si dans la démocratie, où on rit de tout, excessivement, l'ironie méprisait le principe même selon lequel on peut rire de tout, la démocratie serait en péril. L'enseignement oral de Platon a été peut-être une façon de protéger ainsi les principes.

Irrespectueuse, mais efficace, l'ironie peut facilement aller trop loin. Du moins est-elle susceptible de laisser entendre, sans le toucher, ce fond qui sous-tend toute pensée. Elle sait qu'il y a toujours encore autre chose que ce qu'elle dit. L'ironie est *une raison alerte* qui contraint à la vigilance. Elle veut dire sans dire – sans l'avoir dit –, et en cela elle est proche (ou complémentaire) de la métaphore. On peut la considérer comme une stratégie aussi appropriée à la tâche éducative que la métaphore, plus douloureuse, certes, mais peut-être moins dangereuse. L'ironie, proche en cela du sublime, dénonce l'incapacité, qui est aussi la sienne propre, à énoncer la vérité. Tout ce qu'elle dit, elle le contredit aussitôt. L'ironie affirme et retire cette affirmation par le même geste ; entre les deux, elle laisse peu de temps pour en saisir le sens ; ou alors on sombre. Elle inscrit l'exercice de la pensée dans la temporalité du dialogue. Plus radicale que la métaphore, car elle établit la contradiction, l'ironie laisse moins de place à la confusion. Et alors de deux choses l'une : soit elle provoque le rire des autres, accablant, déshonorant (ainsi l'ironie punit l'incapacité de comprendre), soit elle nous fait sourire nous-mêmes lorsque nous prenons conscience de la relativité de notre vérité à nous. L'interlocuteur soudainement élargit son horizon : il se résigne à penser et le sourire va le récompenser. Le sourire peut être une expression de pensée. Ce que l'ironie engendre de drôle et d'amusant, cela fait adhérer à la pensée. La plaisanterie est un instant où la pensée est en extase. L'humour est peut-être divin, dit Socrate, mais il est toujours platonique.

L'ironie est un rire platonique ; chez Platon en tout cas elle est un rire de l'intellect. Un rire retenu de l'intellect rendu drôle. Autant l'ironie de Socrate, parfois un peu lourde, embête, autant celle de Platon, divine, est comme un éclair de la pensée. Elle mobilise d'emblée l'attention et déstabilise toute sclérose intellectuelle. Quand un trait d'esprit est-il drôle ? C'est justement lorsqu'un court-circuit se produit entre deux relations dans lesquelles est impliqué son objet, alors qu'une seule de ces deux relations est énoncée, d'ailleurs le plus sérieusement du monde, et alors qu'une autre relation, qui contredit la première, est voilée – seulement sous-entendue – qu'il faut immédiatement activer et comprendre, car à défaut de sourire, s'annonce un défaut de pensée. Ce n'est pas bien grave, mais ça peut être douloureux. Quelle est cette relation qu'il faut si vite deviner ? Or, là dessus, il faut l'avouer, il n'y a aucune règle. Bien plus : cela doit toujours nous surprendre, sans quoi l'ironie raterait son coup. L'ironie est donc un coup de fouet pour la pensée, car après avoir passé en revue toutes les relations évidentes, il faut trouver celle qui ne l'est pas, et qui, dans son évidence dissimulée, apporte le contredit à ce que l'ironie, toute fière, énonce tout haut, et par là, nous fait sourire. Il ne s'agit donc guère de penser que l'ironie puisse envelopper une part de vérité. Sa force – sa valeur –, on l'a vu, n'est pas dans ce qu'elle énonce, mais dans ce qu'elle sous-entend. Or, elle sous-entend tout. Sa puissance intellectuelle réside dans cette mobilisation panoramique de la pensée qu'elle entraîne avec elle, dans une sorte de récapit-

⁴ Lettre du 5 avril 1903, *Lettres à un jeune poète*, trad. C. Mouchard et H. Hartje, Paris, LGF (Livre de poche, bilingue), 1989, p. 45.

tulation sommaire instantanée de toutes les relations qu'elle implique afin d'en trouver la bonne, celle qui fait rire ou sourire. Le miracle du sens de l'humour, c'est que cela marche. Ça marche spontanément et à la vitesse de la lumière. C'est pourquoi l'humour est une chose divine, susceptible de rendre la pensée panoramique et extatique. À la fois compréhension et plaisir, compréhension en un clin d'œil et plaisir que seule une bonne plaisanterie peut procurer. Si, chez Platon, on soupçonne le pressentiment d'une intuition intellectuelle, on doit se la représenter au moyen du fonctionnement de la plaisanterie : celle-ci serait comme image et préfiguration de celle-là.

Le bonheur de la pensée

Concluons. Les *Nuées* ont visiblement mis Socrate dans l'embarras, de même que sa propre ironie mettait dans l'embarras ses compatriotes. Lorsque Socrate mène le jeu, il considère qu'il serait puéril de sa part d'avoir peur du rire auquel ses propos pourraient prêter (*Rép. V* 450e-451a). Mais quand il subit l'initiative ironique d'un Aristophane, se fâche-t-il, refuse-t-il de rire, et par conséquent interprète-t-il mal l'image de lui que véhiculent les *Nuées*, n'y voyant qu'un philosophe ridicule qui démoralise la jeunesse athénienne ? L'étonnant, ce n'est pas que, dans le *Banquet* de Platon, Socrate et Aristophane échangent à la même table des propos plaisants et amicaux, mais que le public athénien n'a pas voulu rire du Socrate des *Nuées*, ce même public qui, une vingtaine d'années plus tard, condamna Socrate à mort. « Qu'il fasse grise mine à ce que je vous offre ! » – leur a lancé Aristophane en conclusion de sa parabase, avant d'ajouter : « Mais si vous trouvez plaisir à mes trouvailles, alors dans les âges futurs on dira de vous : ils étaient dans le vrai ! » (561-562). Platon est-il de ceux qui y ont pris plaisir et qui ont bien compris Aristophane ? S'élevant au-dessus de l'embarras de son maître, Platon semble en effet apprécier Aristophane et son sens de l'humour : fin, construit, imprévisible, dont la drôlerie n'a pas fané au bout de vingt-cinq siècles. Une anecdote raconte que, peu avant de mourir, Platon lisait les pièces d'Aristophane et on les a, après sa mort, trouvées au chevet de son lit. Ce « petit fait » est révélateur de l'idée que Platon se faisait du fonctionnement de la pensée, peut-être même de ses choix artistiques.

La source de l'ironie comme procédé philosophique doit être cherchée chez Platon plutôt que chez Socrate. Chez Platon l'ironie de Socrate est toujours encadrée. La mise en scène de l'ironie socratique par Platon est déjà une prise de distance par rapport à elle, autre mise à distance. Dans certains dialogues, comme dans le *Banquet*, les cadres se dédoublent et se multiplient à l'intérieur d'autres cadres, en introduisant ainsi une série de distances, notamment par rapport à cette figure de la mise à distance qu'est l'ironie socratique. Sans le cadre dans lequel Platon l'inscrit, l'ironie de Socrate pourrait paraître insupportable, lorsqu'elle dérange, paraît feindre, et surtout lorsqu'elle laisse sentir la supériorité de celui qui mène le jeu. C'est de cette manière que Socrate a lui-même fait les frais de l'ironie dans son rapport aux *Nuées*. Cette pièce, il l'a ramenée à lui, et ainsi omis de remarquer le cadre qui sépare la représentation et la réalité. Au lieu d'interpréter le sens de la pièce et d'en rire, il l'a considérée comme un compte rendu des événements supposés réels. C'est pourquoi là où Socrate a été dérouté, nous comprenons avec Platon à la fois sa déroute et, au-delà d'elle, le sens du *sens de l'humour* avec lequel Aristophane a esquissé sa silhouette.

C'est dans le dialogue platonicien pris comme un tout que la fonction de l'ironie de Socrate se précise et s'affine. Dans l'humour platonique l'ironie socratique produit l'adhésion joyeuse à la pensée, elle en agglomère les morceaux, mobilise l'attention, ouvre un courant de pensée comme un courant d'air, pose ses apories et ses contradictions, fait passer en revue les relations signifiantes, etc. L'ironie stimule la pensée, mais elle ne s'inscrit pas dans son essence. Pour la pensée, l'ironie est comme une épreuve, un instigateur, un catalyseur

qui accélère les réactions et les échanges. Mais en stimulant la pensée, l'ironie ne s'y substitue pas pour autant. L'ironie est un mouvement qui, conduit à son terme, doit provoquer un jaillissement de la pensée. Mais elle ne le fait pas à tous les coups, car elle n'est pas la pensée même.

On peut dire, en schématisant, que deux grandes tendances ont dominé l'histoire de l'interprétation de l'œuvre platonicienne, toutes deux pouvant s'articuler sur la question de l'humour platonique. La première, mystico-théologique, se devant de verser l'humour avec le bain de la jouissance, l'a réduit à l'ironie de Socrate comprise comme réponse à l'incompréhension et à la souffrance dont il fait l'expérience. La deuxième, une fois que le romantisme aura redonné de la force à l'ironie socratique, inscrit celle-ci dans le cœur même de la pensée, effaçant ainsi la distance à laquelle Platon l'a tenue. L'une sous-estime donc, l'autre surestime le sens de l'ironie. La première tendance transforme la philosophie en doctrine. En voulant faire de la pensée une institution dont le sérieux ne tolère pas le sourire, elle en a fait une tribune des dogmes. Or, non seulement une telle tribune empêche de rire, mais encore, sans savoir rire, on s'empêche tout simplement de comprendre les dialogues de Platon. Avec Nietzsche, la deuxième tendance est partie du constat de la nécessité pour la pensée de miner le platonisme, dont l'histoire a réussi à faire doctrine et école. Mais partant de l'idée de renverser le platonisme, elle a fini par ne plus se rendre compte du fait que du platonisme elle a glissé vers Platon lui-même, là où sa critique ne s'applique plus, car l'ironie admise dans l'essence de la pensée ne connaît plus de limites. Cette tendance n'en est pas moins dangereuse pour la pensée, dans la mesure où Platon interroge, justement, les conditions dans lesquelles l'exercice de la pensée est possible. Or, lorsque ces ultimes principes de l'exercice de la pensée peuvent, au même titre que d'autres contenus, être mis en cause par l'ironie, celle-ci s'ouvre tel un gouffre dans lequel l'arbitraire et le subjectif se précipitent les premiers ; Hegel ne s'y trompait pas.

C'est de l'ironie, certes involontaire, que de parler de l'amour *platonique* : c'est une expression du platonisme qui a réussi à évacuer de Platon les intensités de la vie. On a perverti l'idée de l'amour chez Platon, on a également déformé sa conception de la pensée – et donc idées – aussi bien en dissimulant son sens de l'humour, surplombé au cours de l'histoire par l'ironie socratique, qu'en occultant sa proximité intime avec la poésie. De l'amour, Platon n'exigeait pas qu'il soit désincarné, mais qu'il ne se banalise pas dans une routine gymnastique (*Lettres*), car il est une puissance susceptible de conduire à une véritable aventure intellectuelle. Il s'est agi pour lui de rendre la pensée sensuelle, drôle, créatrice, aussi bien par le truchement de l'amour que de l'humour, et c'est à partir de ce Platon, et non pas d'un platonisme *a-Plati*, qu'il nous faut reprendre le chemin de la philosophie, afin de ne pas la condamner en l'assimilant à ses caricatures. Car, comme l'amour, l'humour est une intensité joyeuse, opposée aux foudres, secousses et pièges de l'ironie socratique. Le sens de l'humour est donc toujours platonique, un bonheur de la pensée.

Leszek Brogowski, Univ Rennes, EA 7472 : Pratiques et théories de l'art contemporain (PTAC), F35000