



HAL
open science

Réminiscences platoniciennes dans Les Caractères de La Bruyère

Gautier Almaleh

► **To cite this version:**

Gautier Almaleh. Réminiscences platoniciennes dans Les Caractères de La Bruyère. Littératures. 2023. dumas-04163577

HAL Id: dumas-04163577

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04163577>

Submitted on 17 Jul 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Mémoire de recherche

2022 — 2023

RÉMINISCENCES PLATONICIENNES

DANS

LES CARACTÈRES

DE LA BRUYÈRE

Par

Gautier ALMALEH

Sous la direction de **M. Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL**, maître de conférences en langue et littérature françaises du XVII^e siècle

Φαίην δ' ἂν ἐγὼ τὴν Πλάτωνος τοῦτο
πεπονθέναι· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἐστὶν
ιδεῖν ὥσπερ ἕκ τινος πηγῆς ἀρύσασθαι
βουλομένους ἐκ ταύτης ὅσον ἕκαστος
χρήσιμον οἰηθῆ.

Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας¹

Et je dirais que la philosophie de Platon connaît
le même traitement : il n'y a qu'à voir tous les
hommes qui veulent y puiser, comme à une
source, ce que chacun croit lui être profitable.

Prolégomènes à la philosophie de Platon

¹ Ouvrage scolaire néo-platonicien du VI^e siècle de notre ère.

REMERCIEMENTS

À Monsieur Charles-Olivier Stiker-Métral qui s'est montré encourageant dès ma proposition de sujet — et a par là même évité qu'il ne fût abandonné —, et dans tout l'avancement de mon travail,

À Madame Marie-Claire Thomine, à qui je dois une très riche et toujours stimulante expérience dans la recherche, au-delà de la formation universitaire de base, et de mes attentes,

À Madame Adrienne Petit, Madame Tiphaine Rolland, Madame Anne de Crémoux, pour les échanges que j'ai eus avec elles et qui, eussent-ils été brefs, ont contribué à nourrir ce travail,

Aux enseignants de la faculté des Humanités de Lille qui, depuis cinq ans, m'ont délivré des enseignements d'une grande qualité,

À Émilie,

J'adresse mes sincères remerciements.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	5
Table des matières.....	7
Introduction générale	11
Première partie : L'Antiquité en héritage	21
Introduction	23
Chapitre I — La Bruyère helléniste ?	24
I.1. Les points de contact	24
I.2. La langue	28
Chapitre II — Continuités et ruptures.....	35
Chapitre III — Une œuvre entre deux querelles	46
III.1. La querelle du socratisme.....	46
III.2. Les Caractères et la Querelle	54
Premières conclusions	62
Deuxième partie : Une poétique platonicienne.....	65
Introduction	67
Chapitre IV — Jeux d'identification	68
IV.1. Autoportraits platoniciens	68
IV.2. Un Socrate en filigrane.....	75
Chapitre V — Enjeux dialectiques	81

V.1. De la parole au texte	81
V.2. La dialectique en théorie	85
V.3. La dialectique en pratique : du texte à la parole	93
Chapitre VI — Tropes.....	98
VI.1. Usage de l'image.....	98
VI.2. Composition du μῦθος.....	103
VI.3. Ironie	107
Troisième partie : Platon, moraliste classique.....	117
Introduction	119
Chapitre VII — Éthique	120
VII.1. La valeur morale de l'imitation	120
VII.2. Plaisirs et vertu	126
Chapitre VIII — Politique.....	131
VIII.1. Topique de l'utopie.....	131
VIII.2. Corruption de l'État.....	137
Chapitre IX — Métaphysique : « Platon pour disposer au christianisme »	140
Conclusion générale	149
Bibliographie	153
Sources primaires	153
Sources critiques.....	154
Antiquité	154
Modernité	155
Outils de travail non-critiques	157

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La Renaissance fut l'époque d'une prodigieuse résurgence de Platon. Les textes du père de l'Académie furent édités, lus, imités, commentés, traduits, à tel point que la pensée initiale qu'ils contenaient s'en trouva altérée et se ramifia en nombre de courants d'interprétation et de pensée. Mais, parmi toutes ces grandes figures, il y en a une qui présida à cette réception de Platon dans l'époque moderne.

Marsile Ficin fit du platonisme renaissant le successeur de l'aristotélisme médiéval. Il donna aux textes de Platon une tournure nouvelle : avec ses traductions du *Banquet* et du *Phèdre* accompagnées d'un commentaire qu'il fit imprimer en 1484, il proposa, outre sa célèbre doctrine des quatre fureurs, une nouvelle doctrine de l'amour selon laquelle la beauté à laquelle l'homme s'attache procède du souvenir enfoui d'une Idée de Beauté. Ficin proposa également une lecture — qui relevait de l'hermétisme —, par laquelle il plaça la pensée de Platon dans un héritage ininterrompu qui prend sa source aux premiers temps de l'humanité (soit six millénaires plus tôt), et qui fit alors du plus illustre disciple de Socrate un héritier direct de Moïse et des saintes Écritures ; ainsi Ficin justifia-t-il un syncrétisme possible entre Platon et le christianisme, recoupant par là même certaines thèses patristiques néo-platoniciennes. Avec cette thèse — nommée la *prisca philosophia*, c'est-à-dire une sorte de philosophie première incorruptible —, Ficin fit de la philosophie non pas une concurrente de la religion mais bien plutôt « le sol ferme sur lequel peuvent s'établir la croyance et l'espérance religieuses². » En outre, Ficin reprit et amplifia la thèse de l'*Ion* selon laquelle l'inspiration poétique procède du divin. Sa traduction intégrale de Platon en latin fut réimprimée en France à plusieurs reprises au XVI^e siècle et fit alors autorité — c'est elle

² ANGEL GRANADA Miguel, « Le monde et le poème », dans PRADEAU Jean-François (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009, p. 231.

que Montaigne lisait—, y compris en matière de traduction : plusieurs traducteurs de langue française au XVI^e siècle ont travaillé à partir du Platon latin de Marsile Ficin.

Ainsi la Renaissance fut-elle un véritable âge d'or pour Platon et les thèses néo-platoniciennes qui innoveront la pensée en France et qui inspireront un Ronsard ou une Marguerite de Navarre. Mais au siècle suivant, le statut de Platon est bien plus partagé. Il y eut bien quelques filiations discrètes parmi lesquelles Descartes et ses « Idées innées », ou bien encore les Augustiniens qui, par le truchement des Pères, reprirent des thèses platoniciennes, ou qui christianisèrent carrément Platon³ ; mais le temps avait déjà fait son œuvre et l'âge d'or qu'avait connu Platon au XVI^e siècle laissa place à l'effacement. Plus encore, c'est toute la culture hellénistique qui subit un coup d'arrêt :

en dehors du tout début du siècle, n'a été retenu [parmi le corpus des auteurs grecs] que ce qui pouvait orienter directement la pensée ou l'action. Un recueil de lois qui intéressera les juristes, des textes médicaux qui serviront aux médecins, des textes scientifiques, moraux, rhétoriques qui serviront à connaître la nature et à agir sur elle, à se conduire comme il faut [...]. L'absence de Platon, en regard, est significative. Certes, on pouvait en tirer des leçons, mais c'étaient des leçons indirectes, elles n'étaient pas utilisables telles quelles⁴.

Cet effacement ne fut toutefois pas un oubli, car ce qui fut effacé a essentiellement été la *pensée* de Platon. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, Platon connut en effet un regain d'intérêt, mais moins pour sa philosophie que pour ses qualités de poète, et plus précisément pour ce que l'on prend pour des qualités d'ordre rhétorique. Le XVII^e siècle adopte ainsi une tout autre approche du platonisme que celle qu'en avait la Renaissance.

Le XVII^e siècle enregistre un véritable décalage par rapport à l'héritage de la Renaissance. Il s'avère tout d'abord que l'usage *philosophique* du corpus platonicien se fait plus discret y compris chez ceux qui y puisent le plus visiblement, tels les acteurs du Petit Concile ; alors que

³ On se souvient du « Platon, pour disposer au christianisme » de Pascal (*Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, 519, p. 393).

⁴ HEPP Noémi, « Quelques aspects de l'Antiquité grecque dans la pensée française du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n°131, avril-juin 1981, p. 121.

parallèlement persiste et enfle un usage rhétorique du philosophe, qui va engager de façon décisive la réflexion des moralistes à la fin du siècle sur les enjeux de l'écriture⁵.

En d'autres termes, Platon apparaît à la fin du XVII^e siècle moins comme un modèle de philosophie que comme un modèle de rhétorique. Mieux encore, avec Platon, le débat rhétorique « trouve un enjeu *littéraire* majeur : il permet de réintroduire la philosophie dans le champ des belles-lettres⁶. » Et cette association nouvelle est en partie due à une œuvre bien identifiée qui, si elle n'a pas créé cette association, au moins en a-t-elle précipité l'assimilation dans les esprits d'alors, ceux du moins inclinés vers les Anciens.

En 1674 paraît en effet le *Traité du sublime, ou du merveilleux dans le discours, traduit du grec de Longin* par Boileau et dont le texte grec avait été édité par Tanneguy Le Fèvre en 1663. Ce qu'il y a de remarquable dans cet ouvrage et qui nous intéresse ici, c'est que Platon est régulièrement convoqué en tant qu'exemple d'auteur sublime⁷, notamment aux côtés d'Homère, dont l'usage est devenu courant de ceindre le nom même de Platon. En effet, le titre d'« Homère des philosophes » qui se substitue parfois au nom de Platon se justifie non seulement par ce que Platon initie un geste nouveau — fixer du λόγος (logos) par l'écriture, comme Homère a fixé du μῦθος (muthos) — mais aussi parce que Platon, en plus d'un admirable philosophe, fut un merveilleux poète. Ses dialogues, en effet, ne ressemblent en rien aux exposés monolithiques de la philosophie allemande des Lumières ou du Romantisme. Bien au contraire, ils sont tout imprégnés d'un style tout propre à leur auteur, d'une richesse dans l'expression, dans la composition ou dans la trame, tout à fait inimitable. Ce sentiment sur les dialogues de Platon qui existait déjà dans l'Antiquité et qui

⁵ NOILLE-CLAUZADE Christine, *L'éloquence du sage : Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷ Christine Noille-Clauzade rappelle les éloges faits par le pseudo-Longin dans son chapitre « La mémoire rhétorique : le divin Platon », dans *op. cit.*, pp. 65-104.

a ressurgi chez les humanistes de la Renaissance, notamment avec Marsile Ficin⁸, se retrouve en ces termes chez Claude Fleury, dans le XVII^e siècle finissant :

il a tout ensemble, la clarté & l'élégance d'Isocrates, la force de Démosthènes, & l'agrément des Poètes, qu'il imite en plusieurs endroits, & une certaine douceur, qui semble lui être particulière. Il peint admirablement les différens caractères des hommes : il ajuste l'expression, non-seulement à la pensée, mais au tour de la pensée ; il dit ce qu'il veut, & comme il veut [...]⁹.

C'est dans ce climat intellectuel que paraît en 1688 la première édition d'un petit ouvrage d'un genre fragmentaire, contenant quatre cent vingt « remarques » d'un style plus ou moins lapidaire¹⁰. À la faveur d'un succès considérable, les *Caractères* connaissent un total de neuf éditions — dont une dernière posthume — qui augmentent la taille de l'ouvrage jusqu'à le faire atteindre un total de 1120 remarques pour leur huitième édition en 1694.

Une des caractéristiques majeures des *Caractères*, c'est le platonisme dont ils sont imprégnés. Cette imprégnation n'est pas saillante mais elle est bien réelle. Dans un article, François-Xavier Cuche rappelle la proximité intellectuelle de La Bruyère avec ce qui s'appelait le Petit Concile, un groupe d'intellectuels qui, avec des fins apologétiques en faveur du christianisme, cherche à faire de l'homme un être historique dans le but de dégager en lui une nature immuable¹¹ — projet dans lequel s'inscrivent parfaitement les *Caractères*, comme le démontre l'article. Dans ce même article, Cuche rappelle également

⁸ Voir MÉNIEL Bruno, « Comment la Renaissance percevait-elle le style de Platon ? », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], n°25, 2013, DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.13138> ; consulté le 29 janvier 2023.

⁹ FLEURY Claude, *Opuscules de M. l'abbé Fleury*, t. 3, Nîmes, Pierre Beaume, 1780, p. 199.

¹⁰ Les longues remarques sont rares dans la première édition des *Caractères* ; très peu d'entre elles excèdent une page format in-12. La plus longue remarque de l'ouvrage est la dernière du chapitre « Du souverain ou de la République », qui s'étend sur six pages. Une autre remarque d'une longueur à peu près similaire se trouve vers la fin du chapitre « Des Esprits forts ».

¹¹ CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°44, 1992, pp. 326-327.

que, outre Descartes, l'autre influence majeure du Petit Concile n'était autre que Platon¹² qui était lu par le prisme d'Augustin¹³. François-Xavier Cuche note également que le Petit Concile avait entrepris de « conjuguer platonisme et cartésianisme¹⁴ ». Et en effet, les *Caractères* présentent un certain nombre de remarques tout imprégnées de la pensée de Descartes, mais encore davantage de remarques imprégnées des écrits de Platon. Et c'est là qu'est l'objet de notre étude : relever, classer et analyser les remarques platoniciennes des *Caractères* pour mettre au jour une influence qui pénètre à chaque instant cette œuvre majeure du XVII^e siècle finissant.

*
* *

Lorsque l'on s'intéresse à la critique des *Caractères*, l'on remarque assez vite que ce qui retient surtout l'attention des commentateurs, ce sont les portraits qui y sont dépeints. Parce qu'il était admis que La Bruyère n'avait pas de pensée originale, parce qu'on n'a vu en lui qu'un littérateur hors pair, les autres remarques — celles d'un style plus bref, plus décousu, plus éclectique ou moins satirique — ont beaucoup été négligées ; elles furent au mieux survolées ou convoquées seulement pour appuyer l'analyse des portraits, au pire passées sous silence. Et pourtant, La Bruyère lui-même avait critiqué cette lecture superficielle, en dressant, dans la « Préface » de son *Discours de réception à l'Académie française*, le portrait des Théobaldes :

Il paraît une nouvelle satire écrite contre les vices en général, qui, d'un vers fort et d'un style d'airain, enfonce ses traits contre l'avarice, l'excès du jeu, la chicane, la mollesse, l'ordure et l'hypocrisie, où personne n'est nommé ni désigné, où nulle femme vertueuse ne peut ni ne doit se reconnaître [...] : il n'importe, *c'est médisance, c'est calomnie*. [...] Ainsi en usent à

¹² *Ibid.*, p. 331.

¹³ *Ibid.*, p. 333.

¹⁴ *Ibid.*

mon égard, excités peut-être par les Théobaldes, ceux qui, se persuadant qu'un auteur écrit seulement pour les amuser par la satire, et point du tout pour les instruire par une saine morale, au lieu de prendre pour eux et de faire servir à la correction de leurs mœurs les divers traits qui sont semés dans cet ouvrage, s'appliquent à découvrir, s'ils le peuvent, quels de leurs amis ou de leurs ennemis ces traits peuvent regarder, négligent dans un livre tout ce qui n'est que remarques solides ou sérieuses réflexions, quoique en si grand nombre qu'elles le composent presque tout entier, pour ne s'arrêter qu'aux peintures ou aux caractères [...] ¹⁵.

C'étaient ainsi les portraits satiriques peints par La Bruyère qui, déjà à cette époque, suscitèrent le plus d'émotion, laissant les remarques en reste. Et même après l'article de Jean Dagen « Ce qui s'appelle penser, pour La Bruyère » ¹⁶, on a continué à faire cette lecture des *Caractères*.

Pour donner un exemple encore récent dans la critique, Noille-Clauzade, dans son ouvrage consacré au Platon de la seconde moitié du XVII^e siècle, amorce ainsi son chapitre sur La Bruyère :

je ne suis pas une bonne lectrice des *Caractères*, car je suis un peu Théobalde. [...] J'aborderai donc l'esthétique de La Bruyère par le biais principal des "peintures" [...] ¹⁷.

Et quand l'on consacre à ces remarques un chapitre entier de thèse, c'est toujours dans une perspective générique ou au mieux formelle, celle du style ¹⁸. De même, dans son article « Les marques de la remarque », François-Xavier Cuche propose une approche formelle du genre d'écriture des *Caractères* : il s'attache essentiellement à cerner la forme de la

¹⁵ LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères*, éd. Emmanuel Bury, Paris, Librairie Générale Française, 1995, pp. 612-615. Lorsque nous citerons des passages de La Bruyère dans la suite de ce travail, les références des pages seront systématiquement — et sauf mention contraire explicite — celles de cette édition.

¹⁶ DAGEN Jean, « Ce qui s'appelle penser, pour La Bruyère », *Littératures*, n°23, automne 1990, pp. 55-68.

¹⁷ NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 167.

¹⁸ Éric Tourette, à propos des remarques de La Bruyère : « L'écriture n'est pas une dégénérescence du style : elle en est le négatif ; dégager celle-là, c'est s'autoriser à percevoir l'originalité de celui-ci. » (TOURETTE Éric, *Les formes brèves de la description morale : Quatrains, maximes, remarques*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 292.)

remarque d'un point de vue poétique — comment elle se construit, s'articule, ses enjeux énonciatifs —, ainsi que d'un point de vue rhétorique¹⁹, avec l'idée de mieux comprendre le prisme qu'est la remarque, par lequel La Bruyère rend compte d'une vision du monde. Là encore, l'article n'aborde pas la « pensée » de La Bruyère, mais seulement sa vision du monde. Dans son article « Le clair-obscur de La Bruyère », Jean Dagen propose un peu mieux en ce sens : il voit la remarque comme une forme dans laquelle « tout est fait pour mobiliser le lecteur et le contraindre à entrer dans l'exercice intellectuel que le texte suggère²⁰ », et où La Bruyère « se garde de lui offrir une pensée constituée²¹. » En somme, Jean Dagen présente la remarque comme un exercice de la pensée.

Nous pensons pourtant que ces remarques plus ou moins brèves, plus ou moins isolées, portent la marque de l'influence de la pensée et du style platoniciens sur l'œuvre entière de La Bruyère. Aussi nous proposons-nous de réparer cette injustice : nous étudierons essentiellement les remarques ou réflexions de La Bruyère pour ce qu'elles disent, pour leur fond, non pour ce qu'elles sont, une forme, un style. Cela ne nous empêchera cependant pas, de temps à autre, de considérer tel ou tel portrait, car c'est bien l'entière des *Caractères* que nous souhaitons considérer.

Notre projet est de prouver que Platon est omniprésent dans les *Caractères*, et plus particulièrement dans les remarques. Nous n'affirmons pas que La Bruyère reprend toujours sciemment des idées platoniciennes. Ce que nous souhaitons plutôt montrer, c'est que les *Caractères* sont pétris de platonisme, peu importe que l'auteur l'ait voulu ou non, peu importe si les idées ont consciemment été introduites dans l'œuvre ou si ce n'était qu'inconsciemment, peu importe si La Bruyère a été directement au contact de ces idées platoniciennes, ou bien s'il s'agit davantage d'une influence due à la circulation des idées en son temps. Bien sûr, il sera toujours possible de rapporter telle ou telle idée davantage à la pensée chrétienne qu'au platonisme ; mais ce ne sera pas notre affaire. Il y a des endroits qui

¹⁹ CUCHE François-Xavier, « Les marques de la remarques », dans *La Bruyère : le métier du moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2001, pp. 125-141.

²⁰ DAGEN Jean, « Le clair-obscur de La Bruyère », *Littératures classiques*, supplément au n°13, janvier 1991, p. 30.

²¹ *Ibid.*

peuvent se rattacher aux dialogues de Platon, et c'est tout ce que nous examinerons. D'où notre titre de « réminiscences » : le savoir resurgit à la mémoire de notre auteur, sans que son origine en soit nécessairement clairement identifiée.

À propos de ce reproche qui a souvent été fait aux *Caractères* d'être une œuvre sans pensée originale, nous souhaitons considérer que La Bruyère n'a pas menti sur des intentions : quand il écrit que l'« on vient trop tard », le projet des *Caractères* se comprend sans qu'il soit besoin de formuler ce reproche. La Bruyère ne prétend ainsi pas présenter une pensée originale, car il sait qu'il se dresse sur des épaules de géant. Il a bien conscience qu'il est trop tard pour être original, et qu'il ne pourra pas l'être. Alors il se place sous certains patronages, et celui de Platon est des plus importants, autant en qualité qu'en quantité.

Cependant, notre étude scrupuleuse nous a fait remarquer des disparités entre les différents chapitres. Ainsi — et dans la perspective de cette étude —, nous ne voyons à peu près aucun commentaire à faire sur les remarques du chapitre VII « De la ville », sûrement parce qu'il y a trop peu de liens à établir entre la cité athénienne et celle du temps de La Bruyère ; de même pour le chapitre III « Des femmes », car la galanterie n'était pas vraiment dans l'air du temps de Platon. En revanche, les chapitres XI « De l'homme » ou XII « Des jugements » seront un vivier. D'autres chapitres présentent un peu moins de commentaires à faire, mais ceux-ci seront plus amples : ainsi du chapitre X « Du souverain ou de la République », car la politique est un enjeu majeur chez Platon²², ou encore du chapitre XVI « Des esprits forts », car l'immortalité de l'âme en est un autre.

*
* *

Nous achevons par quelques précisions d'ordre méthodologique :

²² Alexandre Koyré pense même que tout Platon peut être réduit à la question politique, « que l'œuvre de Platon, tout entière, est sous-tendue par des préoccupations politiques ». (*Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 83 sqq.).

1. Quoique l'œuvre de La Bruyère fourmille d'allusions à son temps, ou à son histoire proche, qu'il s'agisse d'évènements politiques ou bien de pensées philosophiques, qu'il s'agisse de Pascal, de La Rochefoucauld ou encore de Montaigne, nous proposons, à rebours, de présenter un La Bruyère moins écrivain des mœurs de ses contemporains que disciple des Anciens, de l'Académie, de Platon.
2. Il existe depuis deux mille ans un débat d'ordre exégétique dont l'enjeu est l'attribution ou la non-attribution des idées des *Dialogues* de Platon à Platon lui-même ; en d'autres termes — et pour reprendre les mots de Vincent Descombes — la question est de savoir si les dialogues de Platon sont ou ne sont pas platoniciens²³. Pour ne pas trancher sur ce débat plus que délicat — et de toute façon aporétique —, non prêterons les propos des *Dialogues* à Socrate ; et non pas au Socrate historique, bien sûr, mais au Socrate littéraire, et plus précisément au Socrate des *Dialogues* de Platon, car, là encore, le Socrate littéraire n'est pas le même selon qu'on lit Platon ou bien Xénophon.
3. Enfin, dans un souci de précision philologique, lorsque nous présentons un extrait de Platon ou de tout auteur grec, nous accompagnons systématiquement d'une traduction originale le texte d'origine. La présence du texte original permet au lecteur qui le peut de se faire son propre avis sur la comparaison entre nos deux auteurs ; notre traduction originale se veut quant à elle un moyen de mieux faire sentir la proximité de La Bruyère avec Platon ou Théophraste, en prenant garde toutefois de ne jamais en déformer le fond. Les traductions ambiguës ou épineuses seront précisées en note.

²³ DESCOMBES Vincent, *Le platonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 19 sqq.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANTIQUITÉ EN HÉRITAGE

INTRODUCTION

C'est en rappelant tout ce que La Bruyère doit aux Anciens que nous commencerons cette étude. En effet, si les *Caractères* sont pétris de platonisme, ce n'est que le résultat d'une innervation totale de l'œuvre et de son auteur par culture hellénistique, à la faveur d'une fin de XVII^e siècle où se forment des cercles érudits dans lesquels on lit et commente Platon et auxquels participe La Bruyère.

Nous poserons ainsi les questions qui s'imposent autour des connaissances hellénistiques de La Bruyère. Nous réfléchirons également au rapport de son œuvre avec celle de son prédécesseur, les *Caractères* de Théophraste. Nous verrons les points sur lesquels ils convergent, ceux sur lesquels ils divergent. Puis, une fois ce matériau de base constitué, nous examinerons comment ces *Caractères* platoniciens — ceux de La Bruyère — s'inscrivent dans la Querelle des Anciens et des Modernes, à quel moment ils surgissent, comment ils sont composés, de telle sorte à mieux cerner quel rôle ils y ont pu jouer.

CHAPITRE I — LA BRUYÈRE HELLÉNISTE ?

Pour cerner au mieux quelle pouvait être la culture hellénistique de La Bruyère, nous procéderons en deux temps. Nous nous attacherons d'abord à déterminer l'éventail des textes auxquels il a pu avoir accès. Cette question de l'accès aux textes est décisive pour connaître le degré d'influence qu'a pu exercer l'œuvre de Platon sur La Bruyère. Là, nous emprunterons deux voies : la première consistera à cerner au mieux les éditions de Platon en France depuis la Renaissance, et la deuxième voie consistera à examiner la question de la maîtrise de la langue grecque par La Bruyère. Là encore, la question est décisive, car savoir si La Bruyère connaissait le grec — et le cas échéant, à quel degré — permettrait de connaître quel contact il a pu éventuellement avoir avec le texte original des œuvres de Platon. Ou bien, à rebours, si La Bruyère ne connaissait pas le grec — ou trop mal —, cette question nous permettrait de déterminer qu'il n'a pas pu lire Platon dans le texte, ce qui change un certain nombre de choses quant à la question des influences.

I.1. Les points de contact

La Renaissance, nous l'avons dit, fut un âge d'or pour la philosophie platonicienne, mais elle le fut aussi pour les études hellénistiques en général. Nombre de traductions d'auteurs grecs virent le jour en ce siècle : Lazare de Baïf traduisit l'*Électre* de Sophocle, son fils Jean-Antoine de Baïf l'*Antigone* du même auteur, Jacques Amyot traduisit quasiment tout Plutarque ainsi que la pastorale *Daphnis et Chloé* de Longus, et d'autres encore traduisirent Homère, Xénophon, mais aussi, bien sûr et surtout, Platon.

C'est à Marsile Ficin qu'est due la première traduction intégrale de Platon — en langue latine — qu'il publie en 1483. Paradoxalement, fait remarquer Henri Chamard²⁴, cette traduction est antérieure de trente ans à la publication du texte grec : il faudra en effet attendre 1513 avant qu'Alde Manuce ne le publie à Venise. En France, nombre de traductions latines de différents dialogues verront le jour, dès 1527, et jusqu'au point culminant de 1578, année où Henri Estienne publie l'intégralité des dialogues et lettres de Platon en grec, accompagnés d'une traduction latine de Jean de Serres. Platon fut aussi abondamment traduit en français, quoique souvent à partir du texte latin de Ficin. Le traducteur le plus notable dans ce domaine reste Loys Le Roy qui publia le *Timée* en 1551, le *Phédon* en 1553, le *Banquet* en 1558, et, à titre posthume, la *République* en 1600, tous traduits en français à partir du grec — Loys Le Roy fut en effet professeur de grec au Collège royal.

Après cette effervescence éditoriale autour de Platon, le XVII^e siècle sera bien plus réservé. Dans un recensement bibliographique, Thérèse Goyet ne trouve « pas une seule édition de Platon en grec, collective ni partielle, publiée en France entre 1600 et 1700²⁵. » Elle explique cela par le fait qu'existaient déjà des éditions de qualité, héritées de la Renaissance²⁶. Platon n'est certes pas édité au XVII^e siècle, mais il se trouve néanmoins dans les bibliothèques, grâce à des éditions venues de loin dans le temps ou dans l'espace, autrement dit par des éditions de la Renaissance ou des éditions étrangères. « Ainsi Platon retrouve une place honorable²⁷ ».

²⁴ CHAMARD Henri, « Platonisme », dans GRENTE Georges et SIMONIN Michel (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris, Librairie Générale Française, 2001, pp. 949-953. Nous nous en remettons à cet article pour notre inventaire des éditions de Platon.

²⁵ GOYET Thérèse, « Présence de Platon dans le classicisme français », dans ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Congrès de Tours et de Poitiers. 3-9 septembre 1953. Actes du congrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 365.

²⁶ Noémi Hepp, vingt-cinq ans plus tard, fera le même constat : « beaucoup de textes grecs n'ont pas été réédités au XVII^e parce qu'ils restaient accessibles dans des éditions du siècle précédent. » Voir : HEPP Noémi, « Quelques aspects de l'Antiquité grecque dans la pensée française du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n° 131, avril-juin 1981, p. 118.

²⁷ *Ibid.*, p. 128.

Si Platon n'est pas dans les grâces éditoriales au XVII^e siècle, ce n'est cependant pas le cas de tout le corpus hellénistique. Bien au contraire, nombre de textes grecs sont édités et traduits au XVII^e siècle, mais essentiellement en suivant une visée utilitariste. Dans un article²⁸, Noémi Hepp montre que les textes grecs édités au XVII^e siècle — en langue grecque, s'entend — étaient, outre des ouvrages techniques de médecine ou encore de géographie, essentiellement des textes de la Grèce chrétienne : textes patristiques ou textes byzantins, sans aucune intention esthétique, mais plutôt à des fins

apologétiques diverses. Les Pères, et plus particulièrement les Pères grecs, satisfaisaient plusieurs des besoins du temps : faisant assimiler par le christianisme une bonne part de l'héritage laissé par la culture païenne antique, ils pouvaient aider à empêcher que les découvertes de l'humanisme n'aillent nourrir le rationalisme et le scepticisme qui se font jour à la fin du XVI^e siècle²⁹.

Quant aux traductions en langue française, elles sont plus tardives, mais déjà il y en a quelques-unes : l'*Apologie de Socrate* avec le *Criton* par Giry en 1643, le *Premier Alcibiade* en 1666 par le même Tanneguy Le Fèvre qui avait édité le texte grec du *Traité du sublime*, et l'*Euthyphron*, l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème* par Maucroix en 1685. Ajoutons les traductions faites par les humanistes de la Renaissance et c'est là tout le corpus platonicien que La Bruyère aurait pu lire en langue française — ce qui en fait déjà une belle part.

Ces traductions publiées n'étaient toutefois pas son seul point de contact possible avec les textes de Platon. En effet, dans les *Opuscules de M. l'abbé Fleury*³⁰, se trouvent plusieurs morceaux de plusieurs dialogues de Platon que Fleury a traduits³¹. Toute la question est de savoir de quand datent ces traductions. L'ouvrage paraît certes au XVIII^e siècle, mais on ne peut tenir cette date pour caution : en effet, dans le même ouvrage se

²⁸ *Ibid.*, p. 121 sqq.

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

³⁰ *Op. cit.*

³¹ Il s'agit d'un passage du *Théétète* et de quelques courts passages piochés çà et là dans différents livres de la *République*.

trouve le *Discours sur Platon* que Fleury avait pourtant prononcé en 1670 à l'Académie de Lamoignon. Selon toute probabilité, c'est donc dans les années 1670 — ou fin des années 1660 — que Fleury a dû produire ces traductions, sans doute en guise de propédeutique à des traductions intégrales futures. Il devait donc y avoir, dans certains cercles intellectuels de l'époque de nombreuses discussions autour de Platon. Christine Noille-Clauzade nous renseigne sur plusieurs d'entre eux.

Parmi les foyers de diffusion de l'hellénisme au XVII^e siècle, il y a Port-Royal, l'un des plus importants qui a notamment formé un Racine helléniste. Il y a aussi l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, quelques autres académies et groupes mineurs, mais le milieu le plus important en ce qui regarde cette étude est certainement l'Académie de Lamoignon³². Fondée par le Premier Président Guillaume de Lamoignon, cette académie constitue un foyer très important de diffusion de l'hellénisme et du platonisme dans la seconde moitié du XVII^e siècle. « Plusieurs générations s'y retrouvent pour approfondir leur connaissance des lettres et des doctrines antiques³³. » Plus encore, cette académie joua un rôle important dans la Querelle des Anciens et des Modernes, en s'attachant à « opposer l'autorité et le modèle des Anciens à la production galante [que ses membres] considéraient comme une dégénérescence [...]»³⁴. » C'est au sein de cette même académie que Boileau fit sa traduction du *Traité du sublime*³⁵, et c'est cette même académie que La Bruyère intégra³⁶, ainsi que Claude Fleury, proche ami de La Bruyère, helléniste et membre éminent de cette académie³⁷, qui traduisit les fragments de Platon que nous avons cités.

³² NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ GUION Béatrice, « “Un juste tempérament” : les tensions du classicisme français », dans DARMON Jean-Charles et DELON Michel (dir.), *Histoire de la France littéraire : Classicismes. XVII^e - XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, pp. 132-133.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 19.

³⁷ « Il doit beaucoup à l'Académie Lamoignon, comme elle lui doit beaucoup. » (LE BRUN Jacques, « Le Père Pierre Lalemant et les débuts de l'Académie Lamoignon », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 61^e année, n°2, 1961, p. 164.)

Et Noille-Clauzade de préciser que « c'est à travers ces milieux divers, et pour des raisons elles aussi diverses, mais généralement en rupture avec la motivation métaphysique des siècles précédents, que la référence platonicienne conserve une validité certaine³⁸. »

I.2. La langue

Connaître les points de contact de La Bruyère avec les textes et les idées grecs est une chose, savoir sa connaissance de la *langue* grecque c'est tout autre chose, et il va de soi que la première n'implique pas nécessairement la seconde. Pour La Bruyère, la question est quelque peu ambiguë : ni tout à fait helléniste, ni tout à fait novice en grec, sa maîtrise de la langue de Théophraste — qui est aussi celle de Platon — a noirci un certain nombre de pages, avant que la chose ne soit définitivement dite, au début du XX^e siècle. Mais revenons d'abord à des questions de contexte.

Comme nous l'avons déjà avancé en introduction, le XVII^e siècle connaît un important effondrement des études hellénistiques. Cet effondrement concerne les textes, mais bien sûr aussi la langue grecque. Émile Bréhier parle à ce propos d'un

recul très marqué de l'étude du grec : sauf l'exception de Port-Royal, les méthodes d'éducation ne la comportent pas : on craint l'esprit païen qui s'introduit avec elle. Le grand pédagogue tchèque Comenius (1592-1670) ne l'admet pas dans son plan d'études [...] ³⁹.

Le grec semble donc devenu rare au XVII^e siècle, et des Racine ou des Claude Fleury sont bien plus rares qu'au temps de leurs aînés humanistes. Il nous paraît également important de préciser que ces hellénistes de renom appartiennent à la seconde moitié du siècle. Venons-en maintenant à l'ouvrage de La Bruyère.

Les Caractères de Théophraste traduits du grec. Le titre semble clair : l'auteur de cet ouvrage a traduit du grec l'œuvre de son prédécesseur. Et pourtant, il a existé un intense

³⁸ NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 15.

³⁹ BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 727-728.

débat autour de la question de la maîtrise de la langue grecque par La Bruyère et, par suite, de l'authenticité de sa traduction de Théophraste. S'il est aujourd'hui bien connu que la traduction de La Bruyère doit beaucoup à celle, latine, d'Isaac Casaubon⁴⁰, la maîtrise du grec par La Bruyère s'en est cependant trouvée discréditée. Dès le XVIII^e siècle, les soupçons grondent autour de la question, puis, à la fin du XIX^e siècle, Gustave Servois reconnaît que La Bruyère sait du grec, avant qu'au début du XX^e siècle un étudiant ne tranche définitivement la question.

Commençons par les faits. En 1688, La Bruyère publie *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle*. Autrement dit, notre auteur se présente bien comme un traducteur du grec, et cet *ethos* de traducteur ne se limite pas au titre de son ouvrage mais se retrouve explicitement mis en avant dans le contenu même du livre.

Dès son *Discours sur Théophraste*, La Bruyère livre, en conclusion de cette pièce liminaire, quelques éléments sur son entreprise de traduction :

Mais à l'égard des titres des Caractères de Théophraste, la même liberté n'est pas accordée, parce qu'on n'est point maître du bien d'autrui, il a fallu suivre l'esprit de l'auteur, et les traduire selon le sens le plus proche de la diction grecque, et en même temps selon la plus exacte conformité avec leurs chapitres, ce qui n'est pas une chose facile ; parce que souvent la signification d'un terme grec traduit en français mot pour mot, n'est plus la même dans notre langue ; par exemple, ironie est chez nous une raillerie dans la conversation ou une figure de rhétorique, et chez Théophraste c'est quelque chose entre la fourberie et la dissimulation, qui n'est pourtant ni l'un ni l'autre, mais précisément ce qui est décrit dans le premier chapitre.

Et d'ailleurs les Grecs ont quelquefois deux ou trois termes assez différents pour exprimer des choses qui le sont aussi, et que nous ne saurions guère rendre que par un seul mot ; cette pauvreté embarrasse. En effet l'on remarque dans cet ouvrage grec trois espèces d'avarice, deux sortes d'importuns, des flatteurs de deux manières et autant de grands parleurs ; de sorte que les caractères de ces personnes semblent rentrer les uns dans les

⁴⁰ Isaac Casaubon a livré en 1592 une édition annotée et commentée du texte grec des *Caractères* de Théophraste qu'il a accompagné d'une traduction latine.

autres au désavantage du titre ; ils ne sont pas aussi toujours suivis et parfaitement conformes, parce que Théophraste emporté quelquefois par le dessein qu'il a de faire des portraits, se trouve déterminé à ces changements par le caractère et les mœurs du personnage qu'il peint, ou dont il fait la satire.

Les définitions qui sont au commencement de chaque chapitre ont eu leurs difficultés ; elles sont courtes et concises dans Théophraste, selon la force du grec, et le style d'Aristote qui lui en a fourni les premières idées ; on les a étendues dans la traduction pour les rendre intelligibles : il se lit aussi dans ce traité, des phrases qui ne sont pas achevées, et qui forment un sens imparfait, auquel il a été facile de suppléer le véritable ; il s'y trouve de différentes leçons, quelques endroits tout à fait interrompus, et qui pouvaient recevoir diverses explications ; et pour ne point s'égarer dans ces doutes, on a suivi les meilleurs interprètes⁴¹.

Nous citons longuement La Bruyère, mais il nous a paru nécessaire de le faire pour bien mettre en évidence une chose : il apparaît nettement, à la lecture de ces lignes, que La Bruyère se présente comme un traducteur, et même comme un traducteur qui a savamment pensé son travail, réfléchi aux enjeux de traductions, comme quelqu'un qui maîtrise parfaitement les nuances et les subtilités de la langue source : en mot, comme un helléniste. À quoi cela tient-il ?

Tout d'abord, La Bruyère explique avoir réfléchi à la question des calques : on ne peut pas toujours traduire littéralement certains tours ou certaines expressions, sous peine de faux-sens, et La Bruyère parle à cet égard de traduction « mot pour mot ». Il donne l'exemple du mot *ειρωνεία* en expliquant que l'*eironcia* grecque n'a pas le même sens que l'*ironie* française. Cela est vrai, mais n'illustre nullement ce qu'il souhaitait prouver. La Bruyère commet donc une première erreur en confondant les questions de signifiant et de signifié. Traduire *ειρωνεία* par *ironie*, ce n'est pas traduire « mot pour mot », mais c'est seulement *transcrire* le signifiant qui, — phonétiquement du moins — se trouve avoir son pareil en français. Prenons l'expression grecque *τοῦ λύκου εἰπεῖν* : si l'on applique ce que La Bruyère nomme la traduction « mot pour mot », alors il faudrait « traduire » cette

⁴¹ pp. 72-73.

expression par : tou lucou eïpeïn ; ce qui n'a évidemment aucun sens en langue française. La rendre « mot pour mot », ce serait plutôt traduire par « plaider la cause du loup », ce qui a le sens français de : *se faire l'avocat du diable*. Voilà un exemple de l'impossibilité de la traduction « mot pour mot » que les linguistes nomment « calque »⁴². La Bruyère, donc, confond la transposition du signifiant avec la traduction du signifié. Nous avons là un premier signe qui met en lumière une faiblesse dans sa connaissance traductologique.

Ensuite, La Bruyère parle du problème de la non-bijektivité entre le français et le grec⁴³ : il n'y a pas un mot grec auquel corresponde toujours un mot français et un mot français auquel corresponde toujours un mot grec. Ou, plus précisément, La Bruyère se limite à un seul problème de surjectivité : pour trois mots grecs, il n'y en a qu'un seul français. C'est une difficulté de traduction, il est vrai, mais La Bruyère omet de relever qu'avoir plusieurs mots français pour un seul mot grec est un problème d'un embarras plus grave encore. Comment, en effet, traduire le fameux δεινός du vers 333 de l'*Antigone* de Sophocle ? « terrible » ? « merveilleux » ? La réflexion de La Bruyère est donc incomplète et ne rend pas pleinement compte de ce qu'a pu être son expérience de traduction.

Troisième point important abordé par ce texte : la nécessité de faire œuvre de *copia* pour pallier le laconisme de la langue grecque. Il a toutefois été reproché à La Bruyère d'avoir « défigur[é] fâcheusement l'original⁴⁴ » par ces extensions qu'il évoque dans ce *Discours sur Théophraste*.

Enfin, La Bruyère évoque la question des leçons du texte avec toutes les lacunes qui se présentent au traducteur et qu'il explique avoir réussi à « suppléer ». La Bruyère conclut en

⁴² Un exemple de calque : le français a emprunté à l'anglais « honey moon » et dit ainsi « lune de miel ».

⁴³ Nous empruntons cette notion à l'analyse mathématique car il nous semble qu'elle n'a pas son pareil pour décrire ce phénomène traductologique. Très simplement, les notions de bijectivité, surjectivité et injectivité renvoient aux relations entre les éléments d'un ensemble de départ et les éléments d'un ensemble d'arrivée. La surjectivité, c'est quand un élément de l'ensemble de départ trouve *au moins* une correspondance dans l'ensemble d'arrivée ; l'injectivité, c'est quand il en trouve *au plus* une ; et la bijectivité, c'est quand il en trouve *exactement* une, quand à un élément de l'ensemble de départ correspond exactement un élément de l'ensemble d'arrivée. Notre analogie consiste à considérer qu'une langue est un ensemble (d'arrivée ou de départ, selon le sens dans lequel se fait la traduction) et que les mots sont les éléments de cet ensemble.

⁴⁴ NAVARRE Octave, « Introduction », dans THÉOPHRASTE, *Caractères*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 34.

déclarant avoir « suivi les meilleurs interprètes » dans ces endroits obscurs. Mais, ce faisant, il fait un aveu dont la critique finira par s'emparer.

Avant d'en venir à cet aveu, nous ajouterons quelques commentaires sur sa lettre à Gilles Ménage. Dans cette lettre, La Bruyère entretient son destinataire de certaines difficultés de traduction auxquelles il a été confronté. Il lui expose des points d'ordre philologique à propos de son travail, des points techniques dont il prouve sa connaissance en retranscrivant en grec certains mots ou passages du texte de Théophraste, et La Bruyère écrit ainsi sur la difficulté de traduire distinctement Ἀδολεσχίας, λαλιᾶς et λογοποιία, trois termes relatifs à la parole inappropriée ; il commente également certaines phrases du texte grec de Théophraste pour expliquer plus clairement quelles ont été ses hésitations, et comment il a interprété tel passage, et il cite même la *Vie de Socrate* de Diogène Laërce, en grec, sans traduction, pour prouver le bien-fondé d'une interprétation sur le personnage de Socrate⁴⁵.

*

C'est au début du XX^e siècle, qu'Octave Navarre, professeur à la faculté des Lettres de Toulouse, souffla à l'un de ses étudiants un sujet de mémoire de maîtrise : La Bruyère n'aurait pas traduit Théophraste, ou du moins pas comme il le prétend. Jean Cazelles soutiendra ce mémoire et, sur le conseil de son directeur, le synthétisera en un article intitulé « La Bruyère helléniste » qui parut en 1922 dans la *Revue des études grecques*. En voici les principaux arguments.

Jean Cazelles relève d'abord des fautes d'ordre graphique : La Bruyère ne sait pas transcrire correctement les noms d'origine grecque. Concrètement, il met des *y* à la place des *i* (lorsqu'il écrit « Hyppolite » pour Hippolite ou « Phydias » pour Phidias), il met des *th* là où on ne les attend pas (« Prothée » pour Protée), ou bien encore des *c* pour des *ch*

⁴⁵ LA BRUYÈRE Jean de, *Œuvres complètes*, éd. Julien Benda, Paris, Gallimard, 1951, pp. 654-655.

(« Calcis » pour Chalcis). La Bruyère n'avait « certainement pas dans l'œil la physionomie des mots grecs [...] qu'il est censé transcrire⁴⁶ », conclut l'auteur de l'article.

Concédant que ces seuls arguments ne sauraient suffire à eux seuls à frustrer La Bruyère du titre d'helléniste, Jean Cazelles en convoque d'autres, et s'attarde alors sur la lettre à Gilles Ménage : cette fois-ci, ce n'est pas la translittération de La Bruyère qui le trahit, mais son écriture du grec. La Bruyère écrit trois fois « ἀδολεχίας » en lieu et place d'ἀδολεσχίας (la bavardise). La faute tient à peu de chose : dans les caractères grecs de l'époque de Casaubon — car c'est sur cette édition que La Bruyère travaille —, les ligatures sont nombreuses, et il est malaisé de distinguer σχ de χ. Un helléniste peu averti commettra à coup sûr l'erreur et les confondra. Autre erreur, cette fois-ci plus grave : La Bruyère écorche un mot aussi courant que θάλατταν en l'écrivant « τάλατταν » et une désinence aussi courante que -σθαι qu'il écrit -σται.

Jean Cazelles présente ensuite son analyse de ce qui sera réellement déterminant pour trancher sur l'hellénisme de La Bruyère : son travail sur le texte Théophraste. Jean Cazelles démontre qu'en la matière, La Bruyère n'a fait ni travail d'érudit ni travail d'éditeur : dans la majorité des cas, il s'est contenté de reprendre le texte grec et son apparat de notes et de commentaires à Casaubon qu'il traduit parfois littéralement de ce dernier. « Son commentaire », conclut Cazelles, « nous apparaît donc comme l'œuvre d'un vulgarisateur adaptant, à l'usage des gens du monde, le commentaire d'un érudit⁴⁷. »

L'article en vient alors à la traduction de Théophraste à proprement parler. Pour faire court, La Bruyère déforme lourdement le texte de Théophraste, mais dans l'idée de répondre au goût du siècle qui préférait les « belles infidèles » à une simple « carcasse » pour reprendre l'expression de Perrot d'Ablancourt⁴⁸. Mais Jean Cazelles va plus loin encore et, grâce à un examen comparatif précis du latin de Casaubon avec le français de La Bruyère, montre que « sa traduction n'est, dans l'ensemble, que la reproduction continue du latin

⁴⁶ CAZELLES Jean, « La Bruyère helléniste », *Revue des études grecques*, t. 35, fasc. 161, avril-juin 1922, p. 184.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

de Casaubon⁴⁹. » Il ajoute que « régulièrement [...] nous retrouvons, servilement reproduits, les contre-sens, les faux-sens, les inadvertances même et les étourderies que contiennent la traduction ou le commentaire de Casaubon⁵⁰. » Pour le dire plus clairement : La Bruyère a traduit le latin de Casaubon, en jetant parfois, « par exception⁵¹ », un rapide coup d'œil au grec de Théophraste, et seulement pour commettre des « contre-sens bien personnel[s]⁵² ».

Nous ajouterons une conclusion supplémentaire aux recherches de Jean Cazelles. Ces dernières montrent en effet, et plus particulièrement sur la question des graphies, que La Bruyère avait *entendu* du grec mais n'*entendait* pas le grec. Les mots étaient familiers à ses oreilles, certainement pour les avoir entendus à l'Académie de Lamoignon ou bien auprès d'autres membres du Petit Concile, mais il ne savait manifestement ni les lire ni les écrire.

Et la question fut ainsi définitivement conclue voilà un siècle : La Bruyère ne savait que très peu la langue grecque. Et ces conclusions furent influentes. Julien Benda les reprend dans son édition de La Bruyère⁵³ et on peut aujourd'hui lire dans le *Dictionnaire des lettres françaises* de Georges Grente que « personne ne sera tenté de voir en [La Bruyère] un philologue, ni un véritable humaniste, ni surtout un helléniste⁵⁴. »

La Bruyère aurait-il essayé de traduire du grec pour se faire un nom, asseoir une légitimité au sein du parti des Anciens ? Boileau s'était attaché le *Traité du sublime*, Fénelon Homère, La Fontaine Ésope, et La Bruyère devait sans doute lui aussi se choisir un patronage pour peser dans la Querelle. Quoi qu'il en soit, l'hellénisme de La Bruyère n'a jamais été connu autrement que par sa traduction de Théophraste⁵⁵.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁰ *Ibid.* Jean Cazelles détaille ses arguments dans les pages qui suivent.

⁵¹ p. 195.

⁵² p. 195 sqq.

⁵³ *Op. cit.*, n. 1, p. 19.

⁵⁴ DELAFARGE Daniel, « La Bruyère », dans GRENTE Georges et DANDREY Patrick (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises : le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 651.

⁵⁵ C'est ce qu'il ressort de l'enquête de Jean Cazelles, *art. cit.*, n. 1, p. 183.

CHAPITRE II — CONTINUITÉS ET RUPTURES

La critique a été abondante sur la question des modèles modernes de La Bruyère : on y a ainsi distingué un héritage tout à la fois de Montaigne, de Castiglione, de François de Sales, de Molière, de Pascal, de La Rochefoucauld⁵⁶ ou encore de Descartes. Quoique leur étude soit fort intéressante et pourrait sans doute nourrir la nôtre — en ce que ces modèles modernes ont eux-mêmes des modèles anciens —, ce ne sont toutefois pas ces modèles-ci qui nous intéresseront ici, mais bien plutôt ceux directement hérités de l'Antiquité.

En matière de modèles antiques, la liste est un peu plus restreinte que celle des Modernes : il y a Ménandre et Térence d'où procède en partie la tradition à laquelle Molière se rattache, mais il y a bien sûr et surtout Théophraste. À l'égard de ce tout premier modèle, l'ouvrage de La Bruyère procède d'un double mouvement de traduction et de continuation. Disons-le d'emblée : malgré l'enquête de notre précédent chapitre, nous ne nierons pas son statut de traducteur à La Bruyère. Il n'a peut-être pas traduit le grec de Théophraste, et quand bien même il n'eût même pas traduit le latin de Casaubon, il n'en demeure pas moins qu'il se *présente* comme traducteur. Dans la perspective de ce chapitre, nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage. Il est donc clair que le premier patronage des *Caractères* de La Bruyère, c'est Théophraste.

La toute première remarque qui s'impose en ce qui regarde la question du modèle théophrastique dans les *Caractères* concerne la première information que délivre l'œuvre à son lecteur : son titre. En effet, dès sa première parution en 1688, l'ouvrage porte celui-ci : *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle*. Outre la mention de traduction du grec que nous avons déjà traitée, plusieurs éléments sont à commenter. D'abord, fait à la fois évident et discret, il y a l'absence d'un nom

⁵⁶ Sur tous ces modèles, voir GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère : La Bruyère au travail*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1978, p. 112 sqq.

d'auteur. Seul figure en effet le nom de l'Ancien que l'on traduit et imite dans cet ouvrage, le nom de Théophraste. Nous disons de ce procédé qu'il est à la fois évident et discret, car, précisément, la présence du nom de Théophraste éclipse d'abord l'absence du nom de La Bruyère. Et pourtant, lorsque l'on s'aperçoit de cette absence, on ne voit plus qu'elle. En somme, tout se passe comme si cet ouvrage n'avait qu'un seul auteur — Théophraste —, et donc que « Les Caractères ou les mœurs de ce siècle », se présentaient moins comme une imitation des *Χαρακτήρες ἠθικοί* — tel est le nom de l'œuvre de Théophraste dans le catalogue de Diogène Laërce — que comme une continuation, une reprise de cette œuvre ancienne mise au goût du jour.

Ainsi, La Bruyère — qui ne dit pas encore son nom — inscrit son œuvre dans un héritage, dans une tradition ininterrompue. *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* procèdent donc d'un double mouvement de traduction et de continuation. Et c'est à dessein que nous parlons de « continuation » et non pas d'« imitation », car l'ouvrage se présente comme tel — comme une continuation — et à bon droit. Si la frontière entre imitation et continuation peut sembler ténue, il n'en demeure pas moins que l'œuvre de La Bruyère s'éloigne trop de son modèle Ancien, tant sur la forme que sur le fond, pour parler réellement d'une imitation. À titre d'exemple, *Les Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes sont bien une *imitation* d'Homère — outre le genre de l'épopée, l'auteur alexandrin reprend la langue homérique, son lexique, la construction du récit, et même certains épisodes comme celui de Circé ou des Sirènes⁵⁷ —, mais les *Caractères* de La Bruyère n'imitent que rarement leur modèle, en regard du total des mille cent vingt remarques. Bien plutôt ils le « continuent », c'est-à-dire qu'ils l'amplifient, l'adaptent, le modernisent, mais toujours à partir de ce modèle initial. Et c'est là l'objet de ce chapitre : quelle est la part de tradition et de modernité dans *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* ?

Tout d'abord, il y a cette position d'humilité devant son prédécesseur. Elle se remarque principalement dans deux moments du *Discours sur Théophraste*. Le premier :

⁵⁷ Entendons-nous bien : un cas d'imitation ne signifie pas une conformité stricte avec son modèle. La différence entre imitation et continuation est une question de degré.

l'on a cru pouvoir se dispenser de suivre le projet de ce philosophe, soit parce qu'il est toujours pernicieux de poursuivre le travail d'autrui, surtout si c'est d'un ancien ou d'un auteur d'une grande réputation ; soit encore parce que cette unique figure qu'on appelle description ou énumération, employée avec tant de succès dans ces vingt-huit chapitres des Caractères, pourrait en avoir un beaucoup moindre, si elle était traitée par un génie fort inférieur à celui de Théophraste⁵⁸.

C'est-à-dire que cet esprit de continuation, que nous avons décrit plus tôt, procède en fait d'une marque d'humilité : si l'on n'imitait pas l'œuvre, la manière de Théophraste, c'est qu'un tel procédé serait « pernicieux », c'est-à-dire qu'il ne pourrait que dénaturer l'original, ou bien que l'on admet son incapacité à produire une imitation fidèle. Et, dans les faits, il semble bien que le style de Théophraste ne corresponde pas du tout à l'esprit de La Bruyère, en témoigne ne serait-ce que sa traduction dans laquelle la *copia* dont il fait œuvre déforme pour beaucoup le mouvement du texte original. Une autre marque d'humilité, mais plus discrète :

L'on ne suit aucune de ces routes dans *l'ouvrage qui est joint à la traduction des Caractères* [...]⁵⁹.

En d'autres termes, de l'aveu de l'auteur même, c'est bien son livre qui est joint à celui de Théophraste, et non pas l'inverse ; ce sont les *Caractères* de La Bruyère qui accompagnent, qui secondent ceux de Théophraste. Le Moderne se place donc en posture d'humilité devant un Ancien qu'il a pris pour modèle. Autre signe que c'est bien l'œuvre de La Bruyère qui fait office d'accompagnement : la volumétrie. C'est un facteur que l'on perçoit moins aujourd'hui, car l'œuvre a connu neuf éditions, mais lors de sa toute première parution en 1688, le *Discours sur Théophraste* et les *Caractères de Théophraste* prennent à eux deux un nombre de pages semblable à celui qu'occupent les *Caractères ou les mœurs de*

⁵⁸ p. 71.

⁵⁹ p. 72. Nous soulignons.

ce siècle. Autrement dit, l'ouvrage de départ se partage à peu près équitablement entre Théophraste (environ 150 pages) et La Bruyère (environ 200 pages).

Les autres marques de révérence à l'égard de Théophraste sont bien sûr les remarques qui portent une marque nette d'imitation. Certes, nous avons dit que le caractère général de l'œuvre tendait moins à l'imitation qu'à la continuation, mais il n'empêche qu'en certains endroits de certaines remarques, l'on puisse reconnaître tel ou tel trait de l'écriture de Théophraste. C'est en fait inévitable. En voici un exemple :

L'on demande pourquoi tous les hommes ensemble ne composent pas comme une seule nation et n'ont point voulu parler une même langue, vivre sous les mêmes lois, convenir entre eux des mêmes usages et d'un même culte : et moi pensant à la contrariété des esprits, des goûts et des sentiments, je suis étonné de voir jusques à sept ou huit personnes se rassembler sous un même toit, dans une même enceinte, et composer une seule famille⁶⁰.

L'on reconnaît bien ici les échos du prologue des *Χαρακτήρες ἠθικαί*⁶¹ :

Je me suis par le passé souvent étonné en arrêtant ma pensée, et peut-être ne cesserai-je pas de m'étonner, de ceci que la Grèce, placée sous le même ciel, et que tous les Grecs, éduqués de la même manière, nous n'ayons pas développé les mêmes dispositions dans nos mœurs.

Ἦδη μὲν καὶ πρότερον πολλάκις ἐπιστήσας τὴν διάνοιαν ἐθαύμασα, ἴσως δὲ οὐδὲ παύσομαι θαύμαζων, τί γὰρ δήποτε, τῆς Ἑλλάδος ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀέρα κειμένης καὶ πάντων τῶν Ἑλλήνων ὁμοίως παιδευομένων, συμβέβηκεν ἡμῖν οὐ τὴν αὐτὴν τάξιν τῶν τρόπων ἔχειν.

⁶⁰ « De l'Homme », 16, p. 403.

⁶¹ Nous avons bien pris note que ce prologue est « indubitablement apocryphe » (expression empruntée à NAVARRE Octave dans THÉOPHRASTE, *Caractères*, éd. et trad. Octave Navarre, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 39. Citons également le même Octave Navarre : « Au total, l'inauthenticité de cette préface, pour peu qu'on y regarde de près, apparaît flagrante. Et si, aux XVI^e et XVII^e siècles, aucun doute ne s'est élevé, c'est que la dévotion de l'antiquité mettait aux lettrés et aux philologues de ce temps un bandeau sur les yeux. », dans « Théophraste et La Bruyère », *Revue des études grecques*, t. 25, fasc. 125, 1914, p. 388). Si nous choisissons tout de même de citer ce prologue apocryphe, c'est que La Bruyère, lui, le tenait indubitablement pour authentique.

Et en effet, la part de tradition des *Caractères* de La Bruyère emprunte beaucoup à ce prologue, notamment en ce qui concerne le dessein de l'auteur. Dans le prologue de Théophraste l'œuvre est ainsi présentée :

Quant à moi, Polyclès, après avoir longtemps observé la nature humaine [...] et mis en regard avec une grande exactitude ceux qui sont vertueux et ceux qui sont viciés, j'ai compris que je devais écrire ce à quoi chacun d'eux s'applique dans la vie.

Ἐγὼ γάρ, ὦ Πολύκλεις, συνθεωρήσας ἐκ πολλοῦ χρόνου τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν [...] καὶ παρατεθεαμένος ἐξ ἀκριβείας πολλῆς τοὺς τε ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς φαύλους, ὑπέλαβον δεῖν συγγράψαι ἃ ἑκάτεροι αὐτῶν ἐπιτηδεύουσιν ἐν τῷ βίῳ.

L'auteur propose donc un compte-rendu scientifique de la *nature* humaine (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), c'est-à-dire de ce qui est immuable en l'homme, en tout temps et en tout lieu identique, sur base d'*observation* (συνθεωρήσας), et, par là même, renonce à se raccrocher aux mœurs, puisqu'elles sont si différentes entre tous les Grecs⁶². Il se propose plutôt d'étudier leurs comportements. Au contraire, La Bruyère ne prétend pas saisir l'immuable, mais bien plutôt l'évanescant, à ce titre revendique explicitement un cadre spatiotemporel défini : *les mœurs de ce temps*, se comprenant implicitement comme « les mœurs d'ici et maintenant » ; il se comprend bien que La Bruyère décrit les mœurs de la cour de Louis XIV, et non pas celles des Athéniens ou des Romains.

À regarder de près la question du particulier et du général, la position de La Bruyère est ambiguë sur ce sujet. En effet, il se propose bien d'écrire les *mœurs* de *son temps*, et en même temps, il rejette toute lecture à clé⁶³. Il y a donc une sorte d'entre-deux entre le

⁶² Rappelons que la Grèce d'alors correspondait moins à un territoire avec ses frontières qu'à une culture, une religion et une langue partagées. Ainsi, la Grèce couvrait la majeure partie des côtes méditerranéennes européennes, du détroit de Gibraltar jusqu'au Caucase en passant par Marseille, la Sicile et les côtes de l'Anatolie.

⁶³ À propos des Théobaldes, La Bruyère écrit dans la « Préface » de son *Discours de réception à l'Académie française* qu'après ne s'être arrêtés que sur les portraits, ils « donnent au public de longues listes, ou, comme ils les appellent, des clefs : fausses clefs, et qui leur sont aussi inutiles qu'elles sont injurieuses aux personnes dont les noms s'y voient déchiffrés, et à l'écrivain qui en est la cause, quoique innocente. » (p. 615)

caractère général qu'a choisi Théophraste, et le caractère particulier de la lecture à clés que la critique prête à La Bruyère depuis plus de trois siècles. Mais la critique s'accorde pour dénier à La Bruyère cet entre-deux et va contre ses propres déclarations en affirmant que ces portraits sont bel et bien ceux de personnes de son temps⁶⁴. Certes, nous ne soutenons pas que cette perspective soit inappropriée — loin s'en faut —, mais nous souhaitons en adopter une autre et accorder à La Bruyère le crédit de ce qu'il clame : ses *Caractères* ne sont pas une œuvre à clés. Partant, comment comprendre ces portraits ? Peut-être en considérant que si ces portraits peuvent effectivement prendre un Fontenelle ou un Gabriel de Roquette comme modèle, l'intention de La Bruyère n'en est pas moins de présenter un caractère-type. En d'autres termes, La Bruyère s'attache à tirer le général du particulier, mais toujours dans le cadre spatio-temporel de son siècle.

Mais revenons au projet des *Caractères*. En déclarant vouloir « rendre l'homme raisonnable⁶⁵ », La Bruyère se place non seulement dans le sillage (prétendu) de Théophraste :

Je pense, Polyclès, qu'avec ces notes qui leur sont laissées, nos fils seront meilleurs

ὕπολαμβάνω γάρ, ὦ Πολύκλεις, τοὺς υἱεῖς ἡμῶν βελτίους ἔσεσθαι καταλειφθέντων αὐτοῖς
ὑπομνημάτων τοιούτων

mais également dans la continuité d'une certaine interprétation de Platon qu'il n'a pu ignorer :

Platon [...] voulut remédier [aux sophistes] en se moquant d'eux ainsi que nous nous moquons de nos Precieuses, de nos Marquis, de nos entêtez, de nos ridicules de chaque espece. Transportons-nous en ce siecle-là, ce sera d'excellentes Comedies que ce Philosophe

⁶⁴ En témoigne l'édition qu'a proposée Emmanuel Bury et dans laquelle chaque clé de portrait est donnée.

⁶⁵ p. 72.

nous aura données, tantôt aux dépens d'un faux devot, d'un ignorant plein de vanité, d'un Pedant ; voila proprement les caracteres d'Eutyphron ; d'Hippias, & des deux Sophistes⁶⁶.

Ces lignes que l'on doit à La Fontaine décrivent une certaine idée que des milieux érudits pouvaient se faire de Platon, ceux du moins qui le lisaient. Si l'on se cantonne donc à cette lecture du dernier quart du XVII^e siècle, La Bruyère suit également le projet moral de Platon.

Cette filiation dans le projet moral s'étend en fait plus loin qu'aux seuls Platon et Théophraste. Dans son article « La Bruyère et la tradition des *Caractères* », Emmanuel Bury dessine une tradition éthique qui prend sa source chez Aristote, passe par Théophraste, puis par Ménandre et Térence, pour arriver « en filigrane⁶⁷ » jusqu'à Molière dans le sillage de qui La Bruyère lui-même se placerait et qui « procéderait en fait d'une même tradition, celle qui est profondément ancrée dans l'héritage scolaire et moral issu de l'humanisme et qui est incarnée par Térence⁶⁸. » Ainsi, « Molière et La Bruyère sont [...] deux rameaux issus d'une même branche, héritiers d'une tradition elle-même double en son origine, croisement du théâtre et de la philosophie morale⁶⁹. » Le genre du caractère présente donc une ambivalence, il est à cheval entre philosophie et littérature, et tend pourtant davantage vers cette dernière. Et l'origine de cette ambivalence, Emmanuel Bury l'a trouvée chez un Moderne. L'indice en est évident, puisqu'il se trouve au seuil de l'œuvre des *Caractères* elle-même. Il s'agit de l'épigraphe que La Bruyère doit à une lettre d'Érasme adressée à Martin Dorp à propos de l'*Éloge de la folie* :

Admonere voluimus, non mordere ; prodesse, non lædere ; consulere moribus hominum, non officere.

⁶⁶ « Avertissement », dans LA FONTAINE Jean de et MAUCROIX François de, *Ouvrages de prose et de poésie des S^{rs} de Maucroy et de La Fontaine*, t. 1, Amsterdam, Pierre Mortier, 1688, sans pagination.

⁶⁷ BURY Emmanuel, « La Bruyère et la tradition des *Caractères* », *Littératures classiques*, supplément au n°13, janvier 1991, p. 11.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

Cette filiation érasmienne sous laquelle La Bruyère place son œuvre n'est bien sûr pas anodine et mérite que l'on s'y arrête. Le choix de cette épigraphe, et surtout son fond, indiquent d'emblée que La Bruyère revendique pour son œuvre la même visée qu'Érasme avec l'*Éloge de la folie* : corriger les mœurs, avec douceur.

Mais la filiation avec Érasme va plus loin encore que la seule intention morale de l'auteur :

Critiquer les comportements des hommes sans jamais nommer quelqu'un par son nom, je le demande, est-ce vraiment mordre et pas plutôt enseigner et conseiller ? D'ailleurs, combien de fois ne me suis-je pas critiqué moi-même ? Enfin, on peut dire que celui qui n'épargne aucun genre d'homme, ne s'en prend pas à un homme en particulier, mais à tous les vices. Donc, si quelqu'un se dresse en criant qu'on l'a blessé, cela voudra dire ou bien qu'il a mauvaise conscience, ou bien qu'il se reconnaît coupable⁷⁰.

Si on enlevait à ces lignes le nom d'Érasme, on pourrait les croire écrites par La Bruyère. Car on reconnaît bien ici l'affirmation de ce dernier à propos de la portée générale et non particulière qu'il donne à son œuvre. Ce projet qu'Érasme présente en guise de clôture du prologue de l'*Éloge de la folie* est précisément le même que celui que poursuivent les *Caractères*. C'est sans doute là qu'il faut voir l'origine de ce que La Bruyère défend corps et âme ses *Caractères* contre toute lecture à clé.

Et le patronage d'Érasme est en même temps un patronage de Platon, car dans cette même lettre à Martin Dorp, immédiatement après ce passage d'où La Bruyère tient son épigraphe, Érasme prend Platon pour exemple d'un rire qui corrige les hommes :

Platon, ce philosophe si grave, trouve bon qu'il y ait dans les banquets dans invitations à boire copieusement parce que, selon lui, certains défauts peuvent être dissipés par la gaité du vin qui ne sauraient être corrigés par la sévérité.⁷¹

⁷⁰ ÉRASME, *Éloge de la folie*, éd. et trad. Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2018, pp. 5-6.

⁷¹ ÉRASME, *Ceuvres choisies*, éd. et trad. Jacques Chomarat, Paris, Librairie Générale Française, 1991, pp. 286.

Le rire chez Platon n'est donc pas une fin en soi, mais plutôt le moyen de rendre aux hommes leurs défauts plus visibles. On reconnaît là, à nouveau, l'entreprise que revendique La Bruyère. Mais, plus encore, Platon tient une place d'importance dans l'œuvre d'Érasme, et ce dès la première publication de sa première œuvre⁷². Et Érasme reprend même à son compte la critique platonicienne des sophistes pour les diriger contre « les scolastiques » ou les « prédicateurs sycophantes et calomnieurs »⁷³. Et, de fait, nous verrons que La Bruyère fait un usage abondant des questions de rhétorique et de sophistique dans ses *Caractères*, en suivant, comme Érasme, une approche platonicienne. De même, Érasme « rapproche Platon du christianisme autant qu'il est possible »⁷⁴, et La Bruyère — ce sera le point de chute de ce travail — fait également appel à Platon pour accomplir le projet chrétien de ses *Caractères*.

Par ailleurs, en soulignant que cette approche érasmiennne de Théophraste remonte à Casaubon⁷⁵, Emmanuel Bury donne une autre origine à l'ambivalence littéraire et philosophique des *Caractères* de La Bruyère. Dans ses « prolégomènes », Casaubon écrit en effet que l'ouvrage de Théophraste « appartient à un genre intermédiaire⁷⁶ » entre philosophie et poésie : les raisons alléguées en sont celles-ci : « Le philosophe dispute des vices et des vertus, et nous dit lesquels il faut fuir et lesquels il faut suivre⁷⁷ » ; le poète, quant à lui, ne recherche pas les causes mais « montr[e] les actions et les mœurs des uns et des autres⁷⁸ » ; enfin, Casaubon allègue une distinction toute aristotélicienne : le poète dit le vraisemblable plutôt que le vrai. La conception du « caractère » que se fait La Bruyère

⁷² C'est ce que montre Jacques Chomarar dans son article « Érasme et Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1987, pp. 25-48.

⁷³ CHOMARAT Jacques, *art. cit.*, p. 31.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁵ BURY Emmanuel, « La Bruyère et la tradition des *Caractères* », *Littératures classiques*, supplément au n°13, janvier 1991, p. 13.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 13.

dans son *Discours* procède ainsi de cette conception qu'a développée Casaubon, mais « actualisé[e] à la lumière des apports du dix-septième siècle⁷⁹. »

Si la volonté de corriger les mœurs demeure inchangée de Théophraste à La Bruyère, ce dernier revendique en revanche une différence de méthode :

L'on s'est plus appliqué aux vices de l'esprit, aux replis du cœur et à tout l'intérieur de l'homme, que n'a fait Théophraste ; et l'on peut dire que comme ses *Caractères* par mille choses extérieures qu'ils font remarquer dans l'homme, par ses actions, ses paroles et ses démarches, apprennent quel est son fond, et dont remonter jusques à la source de son dérèglement ; tout au contraire les nouveaux *Caractères* déployant d'abord les pensées, les sentiments et les mouvements des hommes découvrent le principe de leur malice et de leurs faiblesses, font que l'on prévoit aisément tout ce qu'ils capables de dire ou de faire, et qu'on ne s'étonne plus de mille actions vicieuses ou frivoles dont leur vie est toute remplie⁸⁰.

Et puis se retrouve ce que nous évoquions plus haut : la Bruyère *imite* moins Théophraste qu'il ne le *continue*, car ce qu'il propose ce sont des « nouveaux » *Caractères*.

Enfin, la plus grande part de modernité par rapport à Théophraste réside dans l'amplification et la variation que La Bruyère a données au genre des *Caractères*. Sans entrer dans une étude stylistique qui demanderait un travail trop abondant — et que bien d'autres ont déjà faite et certainement bien mieux que nous ne la ferions —, nous allons tout de même tâcher d'en livrer quelques caractéristiques. La première différence, la plus notable, c'est la variété — la profusion — poétique. Les différents caractères de Théophraste suivent tous un schéma commun — définition du caractère suivie d'une énumération de situations où ce caractère se manifeste chez un homme⁸¹ — dans un volume de texte sensiblement identique d'un caractère à l'autre ; au contraire, ceux de La Bruyère présentent tout le spectre de ce que le genre de la « remarque » offre, allant de la phrase la plus brève qui est

⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰ p. 72.

⁸¹ Les moralités présentes à la fin de certains caractères sont héritées de la tradition byzantine.

aussi la plus cinglante⁸² à la réflexion politique la plus étendue⁸³ en passant par mille formes intermédiaires. Même en nous limitant aux portraits éthiques — forme que prend l'œuvre de Théophraste —, la variété n'est pas moins grande. Il y a le portrait court et incisif⁸⁴, le portrait long avec un effet de chute qu'on ne retrouve pas chez Théophraste⁸⁵, voire même très long⁸⁶, et même le portrait multiple⁸⁷.

Si l'on détaille un peu plus, l'ironie de La Bruyère est plus aboutie que celle de Théophraste. Chez le Maître athénien, il y a une rigueur inflexible, un sérieux dans la poétique du portrait qui tranche avec le ridicule du type décrit. Se produit alors un décalage entre la forme du portrait et son fond, qui engendre un effet comique. Chez La Bruyère, au contraire, la forme très souple du genre permet la polyphonie, l'abondance des traits descriptifs, la variété des rythmes, l'hyperbole, le discours indirect libre, l'effet de chute...

Avant de conclure ce chapitre, revenons brièvement à la question des modèles modernes que nous avons évincée. Tous ces modernes à qui La Bruyère emprunte, quels sont-ils, leurs modèles ? et quel sont-ils, les modèles de ces modèles ? Bien sûr, à ce compte, nous pourrions remonter jusqu'à l'Antiquité. Et, précisément, nous souhaitons montrer que l'influence de Platon est partout présente dans les *Caractères*, fût-elle directe — comme cela semble parfois être le cas —, ou bien qu'elle procède d'un intermédiaire, d'un Pascal ou d'un La Rochefoucauld platonisant. Peut-être La Bruyère n'avait-il pas conscience de ce que ses modèles empruntaient, de plus ou moins loin, à Platon mais toujours est-il que ce sont ces idées-là qu'il a décidé de reprendre, d'imiter, ces idées à caractère platonicien.

⁸² « Des Jugements », 6, p. 452.

⁸³ « Du Souverain ou de la République », 35, pp. 387-390.

⁸⁴ « De l'Homme », 74, p. 419.

⁸⁵ « De l'Homme », 121, pp. 434-435.

⁸⁶ « De la Mode », 24, pp. 516-519.

⁸⁷ « De la Mode », 2, pp. 502-507.

CHAPITRE III — UNE ŒUVRE ENTRE DEUX QUERELLES

Le XVII^e siècle finissant voit la naissance d'une querelle dite « des Anciens et des Modernes » qui continuera d'agiter les milieux intellectuels français bien après la mort de leurs instigateurs. L'enjeu est alors de connaître d'où vient la grandeur du Grand Siècle. Elle met en confrontation les plus grandes puissances intellectuelles d'alors : il y eut notamment Perrault pour le parti des Modernes, et puis Boileau, La Fontaine, Fleury et bien sûr La Bruyère pour le parti des Anciens. Par ailleurs si nous employons le pluriel « querelles », c'est que nous postulons l'existence d'une autre querelle, corollaire de la première.

III.1. La querelle du socratisme

Dans la Querelle des Anciens et des Modernes, Platon est l'un des sujets qui a le plus nourri la discorde. De même que dans la grande Querelle il y eut cette sous querelle dite « d'Homère »⁸⁸, de même nous définissons une autre sous-querelle que nous nommons la « querelle du socratisme », car l'affaire relève moins du fond des textes que de la méthode socratique des *Dialogues*. Nous ne sommes passé que très succinctement⁸⁹ sur la réception de Platon au XVII^e siècle, et nous allons à présent préciser notre approche en centrant notre regard sur l'enjeu majeur qu'a constitué Platon dans cette période de tumulte intellectuel.

⁸⁸ Voir HEPP Noémi, *Homère en France au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1968.

⁸⁹ *Supra*, « Introduction générale ».

Si la naissance de la Querelle⁹⁰ est généralement située en 1687⁹¹ — date à laquelle Charles Perrault prononce devant l'Académie française son poème *Le Siècle de Louis le Grand* —, notre « querelle du socratisme » prend sa source un peu plus en amont. Nous choisissons ainsi une autre date pour point de départ de cette querelle enchâssée : 1670. C'est en effet cette année-là⁹² que Claude Fleury prononce à l'Académie de Lamoignon son *Discours sur Platon*. Nous en avons déjà livré un morceau d'éloge⁹³, mais nous allons ici analyser ce texte plus en détail.

Le premier intérêt de ce *Discours* est qu'il est une source précieuse sur la réception de Platon en son temps :

La réputation de Platon a quelque chose de bizarre. On lui donne des titres magnifiques : on le nomme, tout païen qu'il était, le *divin Platon*, on le traite de *profond génie* [...]. Cependant, quand on en parle plus simplement, & pour marquer la véritable opinion qu'on en a, on en témoigne peu d'estime : de sorte, que je ne m'étonne pas qu'il y ait si peu de gens qui le lisent. Car en même temps que l'on dit que c'est un génie élevé : on l'accuse de n'être point réglé, de voler si haut, qu'on ne le peut suivre, d'être presque toujours dans les allégories & dans les mystères. On dit qu'il est plein de belles choses, mais qu'elles ne sont point arrangées ; qu'il n'instruit point avec méthode, qu'il n'en reste rien après l'avoir lu ; qu'il est agréable à la vérité, mais qu'il n'est pas solide. En un mot, on en parle comme d'un Auteur de très-peu d'utilité⁹⁴.

Le paradoxe que Fleury soulève pourrait s'interpréter comme le fait que Platon ne servait alors qu'à afficher une sorte d'érudition mondaine, alors que le sentiment intime de ses lecteurs était bien plus réservé. Autrement dit, Platon jouit encore, dans les années 1660-1670, d'une grande autorité : parler de Platon, c'est s'assurer la reconnaissance sociale

⁹⁰ Dans toute la suite de ce travail, « Querelle », avec une majuscule, désignera systématiquement et exclusivement la Querelle des Anciens et des Modernes.

⁹¹ André Deisser en fait remonter les prémices à 1671 dans « Le Platon des dames », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 12, n°1, 1994, p. 65.

⁹² Si l'on en croit NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 244.

⁹³ *Supra* p. 10.

⁹⁴ FLEURY Claude, *op. cit.*, p. 181.

de l'érudit, mais seulement dans un discours d'apparat. En outre, nous retrouvons dans ce texte une trace de ce que Noémi Hepp écrivait⁹⁵ à propos de la vision utilitariste que l'on faisait des Belles-Lettres en ce temps. En somme, Platon, dans ces années-là, est aussi peu lu que compris : il n'a qu'une valeur purement esthétique, il ne sert qu'à se montrer en société.

Toujours dans son *Discours sur Platon*, Fleury distingue entre la logique, la morale, la physique et la métaphysique : selon lui, Platon « a bien mieux traité les deux premières, que les deux autres⁹⁶. » Il commence l'exposé de sa doctrine morale en disant que « c'est à [son] sens la partie de la philosophie en laquelle il a excellé » et poursuit sans tarir d'éloges.

L'année suivante, en 1671, paraît *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Peres sur leur Doctrine et quelques reflexions chrestiennes*, un autre ouvrage prenant la défense de Platon — et d'Aristote — :

Ce sont toutefois ces nouveaux Philosophes & ces demy-sçavans qui paroissent les plus déchaînez contre la Philosophie ancienne qu'ils entreprennent de décrier, pour établir une moderne, prejudiciable aux bonnes mœurs, & dangereuse à la Religion. Ce qui doit obliger ceux qui ont du zele à s'affectionner à l'ancienne Philosophie [...] qui ne s'est trouvée fausse que par le faux usage qu'on en a fait.

C'est la raison principale qui m'a fait prendre le party d'écrire de la Philosophie de Platon & d'Aristote : non pas pour inspirer à notre siecle un vain esprit de curiosité : mais pour apprendre aux vrais fideles, l'usage qu'on doit faire de la Philosophie pour la rendre utile à la Religion : & pour leur bien faire comprendre que la Science de l'antiquité, & les belles lettres, doivent estre les armes les plus ordinaires du Chrestien, pour combattre l'erreur et le mensonge⁹⁷.

Autrement dit, en composant cet ouvrage, l'abbé Rapin nourrit un double projet : celui de défendre la philosophie ancienne, mais pour le compte de la religion chrétienne. Mais ce

⁹⁵ HEPP Noémi, « Quelques aspects de l'Antiquité grecque dans la pensée française du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n°131, avril-juin 1981, p. 8.

⁹⁶ FLEURY Claude, *op. cit.*, p. 187.

⁹⁷ *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Peres sur leur Doctrine et quelques reflexions chrestiennes*, Paris, Claude Barbin et François Muguet, 1671, sans pagination. L'ouvrage avait d'abord paru anonymement.

qui nous intéresse davantage de remarquer dans cet « Avertissement », c'est, à nouveau, que Platon fait l'objet d'une mauvaise lecture et d'un « faux usage ». Pire encore, il y a ceux que Rapin appelle des « demy-sçavans » et qui, selon ses mots, sont « déchaînés contre la Philosophie ancienne » qu'ils voudraient évincer pour lui substituer une philosophie moderne. C'est bien en cela que la « querelle du socratisme » n'est pas parallèle à la Querelle mais procède bien de celle-ci : les enjeux demeurent ceux de la question de la préséance des Anciens ou des Modernes. Et, à nouveau, si Rapin convoque la philosophie — donc Platon —, c'est seulement pour la rendre « utile », en l'occurrence au christianisme. Ce qui implique en outre que Platon jouit d'une forte valeur morale.

On le voit nettement, la seconde moitié du XVII^e siècle se réapproprie Platon mais en se limitant seulement à sa morale : la physique du *Timée* et la métaphysique de la *République* — notamment en ce qui concerne la métempsychose — sont rejetées. Noille-Clauzade parle à ce propos d'un « platonisme pour honnête gens⁹⁸ » centré sur la morale, au contraire du « platonisme pour dames⁹⁹ » centré sur la théorie de l'amour et de la beauté qu'avait privilégié le XVI^e siècle.

Nous faisons de 1685 le quatrième temps fort de la « querelle du socratisme ». C'est en effet cette année-là que parurent les *Ouvrages de prose et de poésie des S^{rs} de Maucroy et de La Fontaine*. Cette édition en deux tomes était une compilation qui comprenait notamment des traductions réalisées par Maucroix, à savoir Les *Philippiques de Démosthène*, avec l'*Eutyphron*, l'*Hippias majeur* et l'*Euthydème* de Platon, ainsi qu'une *Verrine* de Cicéron. Notons toutefois que l'ouvrage présente une ambiguïté : l'identité du traducteur n'est jamais indiquée clairement. En outre, le titre en lui-même est équivoque : il s'agit donc d'« ouvrages de prose et de poésie » de La Fontaine et Maucroix, mais en réalité, une grande part en est des traductions. Il y avait sans doute là le dessein de donner à la traduction une légitimité : en associant « prose et poésie » à « Maucroy et La Fontaine », sans autre précision, la traduction apparaît comme une création, une *ποίησις* comme une

⁹⁸ NOILLE-CLAUZADE Christine, *op. cit.*, p. 145.

⁹⁹ *Ibid.* Christine Noille-Clauzade emprunte l'expression à Giuseppe Toffanin qui avait lui-même forgé cette expression sur le ton de l'ironie. Voir LEBÈGUE Raymond, « Le platonisme en France au XVI^e siècle », dans *Congrès de Tours et Poitiers*, *op. cit.*, p. 351.

autre. Cependant, signe de l'insuccès de Platon en ces temps, les noms qui sont nettement saillants sur la page de titre sont ceux de Démosthène et Cicéron ; le nom de Platon (et de ses dialogues) est bien plus discret. Ce fait est certes sans doute dû à l'éditeur, mais il n'en est pas moins intéressant ; tout au contraire : comme l'éditeur a une visée commerciale, cette différence de traitement est bien le signe que Cicéron se vend mieux que Platon, que, chez les Anciens, l'on préfère les ouvrages de rhétorique à ceux de philosophie. Mais venons-en plutôt au contenu du livre, et plus précisément à son « Avertissement ». La Fontaine y écrit :

[...] c'est à moy de toucher légèrement ce qui concerne [Platon], non pas tant pour louer, (il faudroit que j'eusse ses graces) que pour aller au devant des objections que les gens d'aujourd'huy luy pourront faire¹⁰⁰.

L'ambition de cet avertissement est donc de justifier cette traduction inattendue de ces dialogues dans ce XVII^e siècle classique, et de parer à une mauvaise réception, non de la traduction elle-même, mais de l'auteur original, c'est-à-dire de Platon. La Fontaine sait donc bien que la situation du platonisme en ces temps-là est précaire, que Platon est vu d'un mauvais œil ou pourrait l'être ; en un mot, il sait que Platon n'est pas dans l'air du temps.

Ceux qui simplement ont ouï parler de luy sans avoir aucune connaissance, ni de ses Œuvres ni de son siecle, s'étonneront qu'un homme que l'on traite de Divin, ait pris tant de peine à composer des Dialogues pleins de sophismes, & où il n'y a rien de décidé la plûpart du temps. Il [sic] ne s'en étonneroient pas s'ils prenoient l'esprit des Atheniens aussi bien que celui de l'Academie & du Lycée¹⁰¹.

Ce que défend ici La Fontaine, c'est la nécessité de replacer l'œuvre de Platon dans son contexte, c'est-à-dire de ne pas le lire avec les yeux d'un courtisan de Louis XIV. Et c'est

¹⁰⁰ « Avertissement », dans LA FONTAINE Jean de et MAUCROIX François de, *Ouvrages de prose et de poésie des S^{rs} de Maucroy et de La Fontaine*, t. 1, Amsterdam, Pierre Mortier, 1688, sans pagination.

¹⁰¹ *Ibid.*

précisément un des griefs dont les Anciens chargeaient les Modernes dans la Querelle : sortir les œuvres anciennes du contexte dans lequel elles ont été produites. C'est une constante dans les textes des auteurs du parti des Anciens que nous citons : replacer les œuvres dans le contexte dans lesquelles elles ont été écrites.

La Fontaine poursuit en défendant la *méthode* des dialogues de Platon, le socratisme, objet de discorde :

Bien que la logique ne fut pas encore réduite en Art, & qu'Aristote en soit proprement l'Inventeur, on ne laissoit pas dès lors d'examiner les matieres avec quelque sorte de methode, tant la passion pour la recherche de la verité a été grande dans tous les temps ; celui où vivoit Platon l'a emporté en cela par dessus les autres, Socrate est le premier qui a fais [sic] connoître les choses par leur genre & leur difference. [...] mais comme le nombre en est infini, il est impossible à ceux qui examinent les matieres à fonds d'en venir jusqu'à la derniere precision, & de ne laisser aucun doute. Ce n'étoit donc pas une chose indigne ni de Socrate ni de Platon, de chercher toujours quoy qu'ils eussent peu d'esperance de rien trouver qui les satisfist entierement. Leur modestie les a empêchez de decider dans cet abysme de difficultez presque inépuisable. On ne doit pas pour cela leur reprocher l'inutilité de ces Dialogues : ils faisoient avoüer au moins qu'on ne peut connoître parfaitement l'intention de son Auteur qui l'a presenté à nôtre raison comme une matiere de s'exercer, & qui l'a livré aux disputes des Philosophes¹⁰².

Dans ce passage, La Fontaine pare au grief d'inconséquence qui est fait à Platon, c'est-à-dire l'idée que certains dialogues n'aboutissent pas à une conclusion ferme, mais s'achèvent sur un doute, sur une aporie, ce qui est précisément le cas des trois dialogues que Maucroix publie dans cet ouvrage. Il oppose donc à ce grief trois arguments : le premier est que le caractère aporétique n'a rien d'« indigne » mais relève plutôt d'une posture d'humilité, en ce que la dernière précision qui balayerait toute trace de doute est impossible à atteindre — sans quoi, en matière de philosophie, tout eût été dit dès avant Platon. Le deuxième argument défend Platon lui-même en disant que ces dialogues aporétiques ne

¹⁰² *Ibid.*

permettent pas de « connoître parfaitement l'intention de son Auteur ». Le troisième argument est que si ces dialogues ne sont pas dogmatiques, c'est qu'ils se présentent à nous moins comme une doctrine que comme des exercices de l'esprit et de la raison — qui, accessoirement, ont donné naissance à la philosophie.

En un mot, toutes ces défenses rédigées en faveur de Platon ne peuvent qu'être une réponse à un air du temps qui lui est défavorable. Mais c'est en 1687 et 1688 que se produira la première véritable offensive contre Platon, et même *double* offensive. C'est en effet ces années-là que paraissent coup sur coup le *Siècle de Louis le Grand* et le premier des quatre tomes du *Parallèle des Anciens et des modernes*, tous deux écrits par Charles Perrault, Moderne parmi les Modernes.

Le Siècle de Louis le Grand, dont le sujet s'inscrit parfaitement dans la Querelle, fut prononcé devant l'Académie française en janvier 1687 et publié peu après. Le premier auteur antique que Perrault y convoque, dès le vers 19, est Platon.

Platon qui fut divin du temps de nos aïeux,
Commence à devenir quelquefois ennuyeux :
En vain son traducteur partisan de l'Antique
En conserve la grâce et tout le sel attique,
Du lecteur le plus âpre et le plus résolu
Un dialogue entier ne saurait être lu¹⁰³.

En d'autres termes, avec ce poème, Perrault charge d'emblée les Anciens sous la forme d'une contre-attaque aux écrits parus sur Platon. On reconnaît en effet les arguments qu'avait convoqués La Fontaine dans son *Avertissement* aux traductions de Maucroix. Et, s'il ménage quelque peu le Platon en français qu'a publié Maucroix deux ans plus tôt, il ne fait en revanche aucune concession à l'original : la traduction ne fait rien à l'affaire, Platon tombe inéluctablement des mains. Louer la traduction plutôt que l'original est aussi un moyen de louer le moderne devant l'ancien. L'année suivante, Perrault surenchérit. Dans

¹⁰³ PERRAULT Charles, « Le Siècle de Louis Le Grand », dans LECOQ Anne-Marie (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 257-258.

son *Parallèle* se retrouvent non seulement un éloge — amplifié — de la traduction de Maucroix¹⁰⁴, mais également les reproches que Perrault fait à Platon, amplifiés eux aussi :

L'ABBÉ — Quand on leur a donné [aux dames] ceux de Platon, tres-bien traduits elles s'y sont ennuyées, quelle raison en peut-on rendre, sinon que les dialogues de Platon sont ennuyeux [...].

LE PRÉSIDENT — La raison qu'on en peut rendre c'est que Platon traite des questions de Philosophie fort abstruses & fort épineuses, matiere qui n'est pas à l'usage de tout le monde [...].

LE CHEVALIER — Vous ne sçavez donc pas que les trois Dialogues qui ont été traduits sont l'Eutyphron, le grand Hippias, & l'Euthydemus, & qu'ils ont été choisis comme les plus propres pour plaire aux Dames et à toute la Cour¹⁰⁵.

La défense de Platon par le Président est en vérité une fausse défense : les arguments qu'il avance sont précisément ce que l'on retrouve dans le *Discours sur Platon* de Fleury ou dans l'« Avertissement » de La Fontaine, mais qui se présente alors sous la forme des reproches qui se disent contre ce philosophe. Par ailleurs, la réponse du chevalier — partisan des Modernes — est que les trois dialogues qu'a traduits Maucroix étaient pourtant les plus adaptés au goût du siècle. En d'autres termes, ce que Maucroix a livré de Platon en était le meilleur, mais même malgré cela, Platon reste « ennuyeux ». Mais Perrault concède que ce n'est pas les sujets que Platon aborde qui posent problème — « rien de plus familier¹⁰⁶ », écrit-il —, mais bien plutôt la manière dont ils sont traités. Et nous en venons là à ce que nous entendions lorsque nous disions que c'était davantage le *socratisme* des dialogues qui posait problème. Voici ce qu'à propos de l'*Hippias majeur* le Chevalier dit :

¹⁰⁴ « A l'égard du Traducteur, il n'y a point de sa faute, jamais personne n'a mieux pris ny mieux rendu le sens d'un Auteur, il luy conserve toutes ses graces, & il fait parler Platon comme il eût fait s'il eût écrit en nôtre langue. » PERRAULT Charles, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, t. 1, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688, p. 32.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

Platon [...] finit tout court, sans dire en quoy le beau consiste, ce qu'on croit néanmoins aller apprendre¹⁰⁷.

En somme, dans ce premier tome du *Parallèle*, Perrault vilipende l'*Hippias majeur* et plus largement la méthode socratique. Si nous avons présenté les propos de Fleury dans son *Discours sur Platon*, ainsi que ceux de l'« Avertissement » de l'édition de 1685 des *Ouvrages de prose et de poésie*, c'est qu'il semble que le livre de Perrault y va tout au rebours lorsqu'il est question de Platon, à tel point qu'il paraît que ces deux textes suivent chronologiquement le *Parallèle* et non l'inverse. Et pourtant, l'avertissement de La Fontaine figure bien dès l'édition de 1685, mais il change de place dans l'édition de 1688 où il passe en tête des traductions de Maucroix, et non plus des pièces de La Fontaine. En d'autres termes, l'« Avertissement » apologétique tient une place plus importante dès 1688, la même année que la publication du *Parallèle*. D'autres griefs abonderont encore dans les tomes suivants du *Parallèle*, qu'il serait trop long de détailler ici¹⁰⁸.

Et puis notre dernier jalon est bien entendu notre point de chute : l'œuvre de La Bruyère, dont la publication s'étend de 1688 à 1696. Ainsi, La Bruyère ne publie pas seulement les *Caractères* au plus fort de la Querelle des Anciens et des Modernes, mais, plus encore, il les publie au plus fort de cette sous-querelle que nous avons définie, délimitée et nommée la « querelle du socratisme ».

III.2. Les Caractères et la Querelle

Avant de rentrer enfin dans le vif du sujet du platonisme des *Caractères*, il s'impose à nous une dernière étape : situer cette œuvre dans le cadre plus large de la Querelle des Anciens et des Modernes, mais aussi et surtout de comprendre comment son auteur lui-

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Nous renvoyons donc à DEISSER André, *art. cit.*, pp. 73 *sqq.* et pp. 105-106. Sommairement, Perrault s'agace du caractère aporétique de l'*Hippias Majeur* et, par suite, d'avoir été comme trompé par le titre qui promettait de traiter « Du Beau ». Deisser conclut : « Le tort de Perrault, c'est de croire que l'*Hippias majeur* est un traité d'esthétique ».

même situe celle-là par rapport à celle-ci. Nous avons insisté sur le fait que les *Caractères* paraissent à un moment crucial, en 1688. Et nous avons également précisé que la publication de l'œuvre s'étend de 1688 à 1696. Considérant donc les *Caractères* non comme un évènement ponctuel daté de 1688, mais comme une œuvre mouvante qui voit le jour cette année-là et qui croît jusqu'à son achèvement en 1696, nous considérerons bien l'œuvre comme un seul évènement étendu dans le temps, sur huit années, et ne nous limiterons pas aux seules remarques de 1688, mais bien à leur ensemble.

Ceci posé, revenons-en à la date de publication des *Caractères*. Nous avons dit à quel moment de la « querelle du socratisme » ils paraissaient, et Charles-Olivier Stiker-Métral détaille où ils prennent place dans *Querelle des Anciens et des Modernes* :

la date de publication n'est pas seulement dictée par une nécessité interne au développement de l'œuvre, pas plus qu'à l'inspiration soudaine qui conduirait l'auteur à tirer un manuscrit de sa poche. Le privilège est pris le 8 octobre 1687, soit l'année même de la publication par Perrault du *Siècle de Louis le Grand*, et alors que Fontenelle projette de publier sa *Digression sur les Anciens et les Modernes*. Autrement dit, Les *Caractères* sont une réponse à l'offensive des Modernes [...] ¹⁰⁹.

Pourtant, Emmanuel Bury, à partir d'un témoignage de Pierre-Jacques Brillon, suggère que la rédaction des *Caractères* aurait commencé vers 1670¹¹⁰. Cette coïncidence est heureuse pour notre démonstration, car cette date correspond précisément à celle où Fleury a prononcé son *Discours sur Platon* à l'Académie de Lamoignon. Peut-être y peut-on voir un lien de cause à effet : il faut imaginer La Bruyère, ce proche de Claude Fleury, écouter son ami déclamer son discours, et être saisi, moins par l'éloquence de l'abbé son ami que par la beauté de l'entreprise que fut celle de Platon ; il faut imaginer le jeune Jean de La Bruyère, tout juste vingt-cinq ans, découvrant en Platon un maître en matière de vérité et de

¹⁰⁹ STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier, *L'expérience des mœurs : étude sur Les Caractères de La Bruyère*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2019, p. 17.

¹¹⁰ BURY Emmanuel, « Introduction », dans LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères*, Paris, Librairie Générale Française, 1995, p. 14.

dévoilement des faux-semblants, qui fut pris d'une émulation dont il résultera, dix-huit ans plus tard, cet ouvrage intitulé *Les Caractères*.

Le rapport de ce livre à la Querelle apparaît dès son seuil, voire même au seuil du seuil. Au tout début début du *Discours sur Théophraste*, on peut en effet lire :

Quelques savants ne goûtent que les apophtegmes des anciens, et les exemples tirés des Romains, des Grecs, des Perses et des Égyptiens ; l'histoire du monde présent leur est insipide ; ils ne sont points touchés des hommes qui les environnent et avec qui ils vivent, et ne font nulle attention à leurs mœurs. Les femmes au contraire, les gens de la Cour, tous ceux qui n'ont que beaucoup d'esprit sans érudition, indifférents pour toutes les choses qui les ont précédés, sont avides de celles qui passent à leur yeux et qui sont comme sous leur main ; ils les examinent, ils les discernent, ils ne perdent pas de vue les personnes qui les entourent, si charmés des descriptions et des peintures que l'on fait de leurs contemporains, de leurs concitoyens de ceux enfin qui leur ressemblent, et à qui il ne croient pas ressembler [...] ¹¹¹.

Ce seul extrait prouve déjà à lui seul que la publication de ce livre s'inscrit bien dans la Querelle : La Bruyère y confronte ceux qui ne « goûtent » que les Anciens, et ceux qui n'ont aucune considération pour eux. Plus encore, ceux du côté des Anciens sont présentés comme des sages en retrait du *theatrum mundi* qui mènent une vie théorétique, loin des affections des hommes. Du côté des Modernes, en revanche, il n'y a que ceux qui « n'ont que beaucoup d'esprit sans érudition » et qui sont à la fois dédaigneux de l'Antiquité et « avides » de la nouveauté, autrement dit intempérants ; tout au contraire des sages Anciens. Et à y regarder de près, il y a là le premier portrait des *Caractères ou les mœurs de ce siècle*, dans lequel se retrouve cette ironie si caractéristique, cette hyperbate « et à qui ils ne croient pas ressembler » qui crée un effet de chute qui à son tour éclaire d'ironie les lignes qui le précèdent. Mais revenons à nos querelles. La Bruyère, du parti des Anciens — faut-il le préciser ? — ne se contente pas du constat de cette scission entre Anciens et Modernes. Il tente plutôt la conciliation :

¹¹¹ p. 60.

Nous qui sommes si modernes seront anciens dans quelques siècles [...]. Ayons donc pour les livres des anciens cette même indulgence que nous espérons nous-mêmes de la postérité, persuadés que les hommes n'ont point d'usages ni de coutumes qui soient de tous les siècles, qu'elles changent avec le temps¹¹².

Ailleurs encore, La Bruyère explique avoir placé l'œuvre de son prédécesseur en tête de son propre ouvrage « dans l'esprit de contenter ceux qui reçoivent froidement tout ce qui appartient aux étrangers et aux anciens¹¹³ », c'est-à-dire dans l'idée de plaire aux Modernes. Autre argument que convoque La Bruyère : les Anciens ont quelque chose de moderne. Il écrit que quoique les caractères que Théophraste a composés sont ceux des Athéniens qui vivaient dans un tout autre pays et en un tout autre temps

nous admirerons de nous y reconnaître nous-mêmes, nos amis, nos ennemis, ceux avec qui nous vivons, et que cette ressemblance avec des hommes séparés par tant de siècles soit si entière¹¹⁴.

Mais avec tout ceci, La Bruyère n'a pas qu'une posture de conciliation : il est bel et bien partisan des Anciens, et le fait savoir en livrant un vibrant hommage à Athènes, louant des citoyens simples, riches de peu de choses, en paix dans leurs relations, goûtant des « plaisirs innocents », vivant dans une ville « propre, paisible et spacieuse »¹¹⁵. En un mot, La Bruyère décrit des Athéniens frustrés, humbles et vertueux. Mais quiconque a lu les orateurs attiques sait bien qu'Athènes était en vérité une cité bouillonnante d'affaires en tous genres, de la trahison d'Alcibiade pendant la Guerre du Péloponnèse, aux joutes rhétoriques d'Eschine et Démosthène sur l'hégémonie de Philippe de Macédoine, en passant par la tyrannie des Trente, l'affaire d'Harpale, ou bien des affaires plus particulières,

¹¹² pp. 67-68.

¹¹³ pp. 70-71.

¹¹⁴ p. 69.

¹¹⁵ pp. 68-70.

comme en témoigne le discours *Sur l'olivier* d'Isocrate. Bref, la vie à Athènes n'était pas ce long fleuve tranquille que peint La Bruyère.

Pour conclure notre propos sur le *Discours sur Théophraste*, nous reprenons les mots de Charles-Olivier Stiker-Métral qui écrit que « Le *Discours sur Théophraste* n'est pas seulement un hommage à un lointain prédécesseur : c'est une machine de guerre au service des Anciens¹¹⁶ ». Et en vérité, avec cette œuvre imprégnée de platonisme, c'est bien l'ensemble de l'ouvrage qui est une « machine de guerre » au service du parti des Anciens.

Car, quand le lecteur entre dans l'œuvre même des *Caractères ou les mœurs de ce siècle*, il se trouve immédiatement pris entre les deux feux de la Querelle, et à commencer par la toute première remarque du tout premier chapitre, bien connue :

Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent. Sur ce qui concerne les mœurs, le plus beau et le meilleur est enlevé ; l'on ne fait que glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes¹¹⁷.

Nous pourrions en dire autant de La Bruyère et dire que tout a été dit sur cette première remarque qui, en outre, parle d'elle-même. Nous ne faisons donc que rappeler son importance et sa place cruciale dans l'œuvre. En revanche, il y a d'autres remarques de ce premier chapitre que l'on peut y mettre en regard. Nous remarquons premièrement que, quoiqu'il affirme ne pas totalement exclure les Modernes, La Bruyère leur préfère nettement les Anciens, en matière de chef-d'œuvre. Les remarques 9 et 14 du même premier chapitre parlent d'ouvrages excellents, et La Bruyère ne cite alors que des Anciens : Homère, Virgile, Tite-Live, Cicéron, Moïse, Platon, Horace. Et quand il convoque deux monuments parmi les Modernes, à savoir Corneille et Racine, il ne manque pas de les mettre en regard de deux Anciens, Sophocle et Euripide.

Se retrouvent également dans le premier chapitre quelques remarques qui développent un peu plus l'idée que les Anciens sont inégalables, dont notamment ce

¹¹⁶ STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier, *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁷ « Des Ouvrages de l'Esprit », 1, p. 124.

morceau de la vingt-et-unième remarque, à propos d'un « premier ouvrage » dont « l'auteur ne s'est pas encore fait un grand nom » :

on ne vous demande pas, *Zélotes*, de vous récrier, *C'est un chef-d'œuvre de l'esprit : l'humanité ne va pas plus loin : c'est jusqu'où la parole humaine peut s'élever : on ne jugera à l'avenir du goût de quelqu'un qu'à proportion qu'il en aura pour cette pièce* ; phrases outrées, dégoûtantes, qui sentent la pension ou l'abbaye [...] ¹¹⁸.

Ainsi, ce brave Zélotes prétend qu'un Moderne a pu surpasser un Ancien, et même que tel Moderne encore inconnu est un Ancien en devenir, un futur Homère ou un futur Virgile. Et cette seule idée est insupportable à La Bruyère qui la conspue. Ailleurs encore, cette idée que le moderne ne peut surpasser l'ancien est reprise sous la forme d'une allégorie architecturale :

On a dû faire du style ce que l'on a fait de l'architecture ; on a entièrement abandonné l'ordre gothique, que la barbarie avait introduit pour les palais et pour les temples ; on a rappelé le dorique, l'ionique et le corinthien : ce qu'on ne voyait plus que dans les ruines de l'ancienne Rome et de la vieille Grèce, devenu moderne, éclate dans nos portiques et dans nos péristyles. De même on ne saurait en écrivant rencontrer le parfait, et, s'il se peut, surpasser les anciens que par leur imitation ¹¹⁹.

En un mot, ce qu'exprime cette remarque, c'est l'échec de la modernité et le nécessaire retour à l'ancien. Plus précisément, ce qui se cache derrière cette allégorie, c'est que ce « on » qui a dû « faire du style ce qu'on a fait de l'architecture », c'est-à-dire abolir le gothique pour revenir à l'antique, celui-là n'est autre que l'auteur des *Caractères* lui-même. Ainsi, La Bruyère revendique pour son œuvre un retour au style ancien, dont Platon — notre étude vise à le prouver — est l'une des voies privilégiées. Un peu plus loin dans la remarque, cette influence transparaît déjà :

¹¹⁸ « Des Ouvrages de l'Esprit », 21, pp. 130-131.

¹¹⁹ « Des Ouvrages de l'esprit, 15, p. 127.

On se nourrit des Anciens et des habiles modernes [...] et quand enfin l'on est auteur, et que l'on croit marcher tout seul, on s'élève contre eux, on les maltraite, semblable à ces enfants drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui battent leur nourrice¹²⁰.

Déjà cette manière de décrire la décadence d'une jeunesse qui sans cesse maltraite ses parents rappelle fortement la manière dont Socrate, dans la *République*, décrit l'homme tyrannique :

— [...] et il estimera avoir le dessus sur son père et sa mère alors même qu'il n'est qu'un jouvenceau, et les spoilera s'il a dépensé sa part de patrimoine en la dilapidant ?

— Et puis ? dit-il

— Et puis s'ils ne s'inclinent pas devant lui, n'entreprendra-t-il pas d'abord de voler et de tromper ses parents ?

— Tout à fait.

— Et quand il en serait incapable, il les pillera et les violentera après cela ?

— Je le pense, dit-il¹²¹.

— [...] καὶ αὐτὸς ἀξιώσει νεώτερος ὢν πατρός τε καὶ μητρὸς πλέον ἔχειν, καὶ ἀφαιρεῖσθαι, ἐὰν τὸ αὐτοῦ μέρος ἀναλώσῃ, ἀπονειμάμενος τῶν πατρῶων ;

— Ἄλλὰ τί μήν ; ἔφη.

— Ἄν δὲ δὴ αὐτῷ μὴ ἐπιτρέπωσιν, ἄρ' οὐ τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχειροῖ ἂν κλέπτειν καὶ ἀπατᾶν τοὺς γονέας ;

— Πάντως.

— Ὅποτε δὲ μὴ δύναίτο, ἀρπάξοι ἂν καὶ βιάζοιτο μετὰ τοῦτο ;

— Οἶμαι, ἔφη.

Chez Platon, le fait de croire marcher tout seul se trouve dans l'emploi de la proposition participiale concessive *νεώτερος ὢν*, qui prend ici une valeur concessive : « alors qu'il est tout jeune ». Le reste de la comparaison parle d'elle-même.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹²¹ PLATON, *République*, 574a-b.

Et plus largement, ce retour à un style antique se traduit dans les *Caractères* par la mise en œuvre d'une certaine poétique que La Bruyère semble puiser chez Platon. Cette poétique fera l'objet de notre deuxième partie.

PREMIÈRES CONCLUSIONS

Que conclure de ce panorama de l'hellénisme de La Bruyère et de son temps ? Nous avons d'abord cherché à connaître les points d'accès de La Bruyère au corpus platonicien, et le premier constat est qu'il semble exclu qu'il ait lu Platon dans le texte. Ensuite, nous avons fait un bref inventaire des traductions de Platon en langue française dont La Bruyère a pu disposer, pensant pouvoir restreindre notre corpus d'étude. Cependant, la réalité s'impose : cet inventaire ne peut servir à tirer aucune conclusion, puisque La Bruyère a pu avoir accès à l'intégralité du corpus platonicien, lettres et dialogues apocryphes inclus, du seul fait de la traduction latine de Jean de Serres dans l'édition d'Henri Estienne.

Ensuite, notre étude sur les influences des *Caractères* nous a permis de mettre en évidence une filiation érasmienne qui est en même temps platonicienne. La question de l'influence d'Érasme sur les *Caractères* apparaît alors comme un vaste champ d'exploration, notamment en regard des *Adages*, par le choix commun aux deux œuvres de la forme discontinue. Il ne fait que peu de doute que La Bruyère s'est beaucoup nourri des *Adages*, mais une telle étude serait d'une ampleur qui dépasserait largement le cadre de ce travail.

Enfin, notre développement sur le climat de querelle qui règne au moment où sont publiés les *Caractères* nous a permis de mettre en évidence que La Bruyère s'inscrit bel et bien dans la Querelle des Anciens et des Modernes, en prenant le parti de Platon, en s'engageant dans la « querelle du socratisme » et faisant des *Caractères* une réactualisation de la poétique platonicienne, comme nous l'allons montrer à présent.

DEUXIÈME PARTIE

UNE POÉTIQUE PLATONICIENNE

INTRODUCTION

Nous entrons à présent dans l'étude du texte des *Caractères* à proprement parler, avec la perspective de le mettre en regard de différents passages de différents dialogues de Platon. Comme nous avons déjà commencé à le faire, cette comparaison aura pour but de montrer une certaine proximité entre nos deux auteurs. Et nous commencerons ainsi en étudiant les similitudes formelles, c'est-à-dire des similitudes dans la composition de certains passages, en nous attachant à montrer que Platon a pu être un modèle esthétique pour La Bruyère, et que ce dernier s'est inspiré d'une poétique propre à Platon pour composer son ouvrage.

Et si parlons de poétique platonicienne, notre intention n'est pas de soutenir que cette poétique serait également celle des *Caractères*, qui transcenderait et structurerait toute l'œuvre. Non. Ce que nous souhaitons plutôt montrer, c'est une certaine influence, des traits communs entre les deux auteurs, en nous gardant d'y voir une *imitation*, comme nous l'avons fait pour notre chapitre sur le modèle théophrastique. Et, de fait, il existe un nombre non négligeable de remarques qui, formellement, dans les moyens mis en œuvre, semblent prendre Platon pour modèle. Et ces moyens sont de différentes natures. Nous commencerons ainsi par dégager des effets d'identifications de La Bruyère à Platon en tant qu'auteur, qui autorisent à leur tour La Bruyère à reproduire certains traits de la poétique de Platon, et notamment en ce qui concerne le tout premier d'entre eux, à savoir la forme dialectique. Nous nous arrêterons ensuite plus spécifiquement sur une partie essentielle de cette dialectique, à savoir l'usage des tropes.

CHAPITRE IV — JEUX D'IDENTIFICATION

Nous traiterons la question de l'identification de la figure d'auteur de La Bruyère en regard de autres deux figures : à la fois celle de Platon et celle de Socrate. La différence fondamentale est que l'identification de La Bruyère à Platon est celle d'un auteur à un autre auteur, alors que l'identification de La Bruyère à Socrate est celle d'un locuteur, d'un interrogateur, d'un correcteur de mœurs, d'un sachant ignorant ; en un mot, l'identification à la figure de Socrate est celle qui se fait au *personnage* de Socrate dans les dialogues de Platon.

IV.1. Autoportraits platoniciens

Dans les *Caractères*, les portraits fleurissent de toutes parts, mais certains d'entre eux, de manière plus ou moins évidente, sont ceux de La Bruyère lui-même. Notre auteur se dépeint lui-même, d'une certaine manière qui pousse à l'identification à Platon. Et déjà un premier obstacle se présente à nous : dans les remarques que nous qualifions d'autoportraits, il y a bien un « je », un « je » platonicien, mais il est en même temps difficile d'affirmer que c'est bien la voix de La Bruyère qui émane de ce « je ». Et si ces « je » ne sont pas La Bruyère lui-même, au moins représentent-ils l'idéal de l'écrivain selon lui, celui qu'il souhaite incarner.

Ce qui justifie en premier lieu le rapprochement que La Bruyère opère avec Platon, c'est le projet moral. Nous avons déjà décrit plus haut comment, dans les seuils de son œuvre, La Bruyère se situait par rapport à Théophraste et à Érasme, mais, dans le cœur même des *Caractères*, il dresse des portraits qui sont ceux d'un Platon, tout en étant à la fois ceux d'un « je » qui semble renvoyer à l'auteur des *Caractères*. Le premier d'entre eux — le plus important — se trouve au chapitre « Des Biens de Fortune » : un « je » — que,

notamment en raison de son anonymat scrupuleusement observé, nous identifions volontiers à La Bruyère — se plaint de Clitiphon qui se laisse désirer, qui fait vainement l'important et ne se laisse pas approcher. À cette attitude, le « je » oppose l'autoportrait d'un homme disponible, accessible, que l'on peut venir consulter dans son cabinet de travail :

[...] ô homme important et chargé d'affaires, qui à votre tour avez besoin de mes offices, venez dans la solitude de mon cabinet, le philosophe est accessible, je ne vous remettrai point à un autre jour : vous me trouverez sur les livres de Platon qui traitent de la spiritualité de l'âme et de sa distinction d'avec le corps, ou la plume à la main pour calculer les distances de Saturne et Jupiter, j'admire Dieu dans ses ouvrages, et je cherche par la connaissance de la vérité à régler mon esprit et devenir meilleur ; entrez, toutes les portes vous sont ouvertes, mon antichambre n'est pas faite pour s'y ennuyer en m'attendant, passez jusqu'à moi sans me faire avertir ; vous m'apportez quelque chose de plus précieux que l'argent et l'or, si c'est une occasion de vous obliger ; parlez, que voulez-vous que je fasse pour vous ? faut-il quitter mes livres, mes études, mon ouvrage, cette ligne qui est commencée ? quelle interruption heureuse pour moi que celle qui vous est utile ! [...] l'homme de lettres est trivial comme une borne au coin des places ; il est vu de tous, et à toute heure, et en tous états, à table, au lit, nu, habillé, sain ou malade ; il ne peut être important, et il ne le veut point être¹²².

Premier commentaire qui s'impose : ce « je » — La Bruyère — s'identifie immédiatement à un « philosophe », et décrit alors l'activité dans laquelle il est le plus probable qu'on le trouve : la lecture de Platon. La Bruyère se peint donc comme un philosophe *platonicien*. Mieux encore, ce « je » informe le lecteur de ses thèmes de prédilection dans les dialogues : l'immatérialité de l'âme (La Bruyère la nomme mieux « spiritualité ») qui implique son immortalité, mais aussi la connaissance de la vérité, la vertu (ce philosophe platonicien cherche à « devenir meilleur »), et puis il y a cette ambiguïté : « j'admire Dieu dans ses ouvrages ». Que faut-il comprendre ? « j'admire Dieu dans [les] ouvrages [de Platon] » ou

¹²² « Des Biens de Fortune », 12, pp. 263-264.

bien « j'admire Dieu dans [les] ouvrages [que lui-même a exécutés] ». Étant donné que cette proposition est distancée de « vous me trouverez sur les livres de Platon » par une autre proposition, la balance pencherait *a priori* en faveur de notre seconde hypothèse. Mais nous ne pouvons pas affirmer clairement que le lien avec Platon est rompu dès que La Bruyère se dit en train de « calculer les distances de Saturne et Jupiter », car Platon donne aux mathématiques — dont l'astronomie fait partie — une place de première importance dans son enseignement¹²³. Ainsi, il est tout à fait plausible de comprendre que La Bruyère recherche la présence de « Dieu », du dieu des Chrétiens, dans les « livres de Platon ». L'enjeu de cette interprétation est très important car il détermine si La Bruyère renseigne déjà son lecteur sur l'usage qu'il fait de Platon dans ses *Caractères*, à savoir une apologie de la religion chrétienne¹²⁴. Il y a plus : « je » se présente comme un philosophe accessible, et c'est un point qui fait l'objet d'une insistance particulière puisqu'elle occupe plus de la moitié de l'extrait que nous citons. Et alors Clitiphon n'apparaît plus que comme un prétexte pour faire valoir cet *ethos*. Entendons-nous bien : nous ne disons pas que le rôle de Clitiphon est à négliger dans cette remarque. Tout au contraire, son portrait permet de rendre plus saillant cet *ethos* du philosophe accessible. Plus précisément, Clitiphon représente l'exact opposé de l'*ethos* que La Bruyère veut montrer, à savoir un philosophe accessible. Les dernières lignes de cette remarque semblent tout pétries de ce qu'avait écrit Pascal dans ses *Pensées* :

On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand il se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques, ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie ; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement¹²⁵.

¹²³ Dans PLATON, *République*, 521d sqq., elle est une propédeutique à la dialectique.

¹²⁴ Nous approfondissons cette question *infra* p. 136 sqq.

¹²⁵ PASCAL Blaise, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, p. 366.

L'influence semble claire : chez La Bruyère, le philosophe n'a aucun mal à quitter sa table de travail pour ce qu'il estime d'une importance supérieure : être civil, poli, de même que Platon chez Pascal. Mais La Bruyère a également pu être inspiré de cette anecdote d'Élien que Claude Fleury rapporte dans son *Discours sur Platon* :

Platon étant allé à l'assemblée des jeux Olympiques, se trouva avec des étrangers, dont il gagna l'amitié, vivant avec eux d'une manière fort honnête, mais simple & si commune, qu'encore qu'il leur eût dit son nom, ils ne se figurèrent point que cet homme, dont les entretiens étoient de matières si ordinaires, fût ce grand Philosophe, dont ils avoient ouï parler. De sorte, qu'étant venus avec lui à Athènes, ils le prièrent de leur faire connoître l'illustre Platon, disciple de Socrate ; & furent extrêmement surpris, quand il leur dit que c'étoit lui-même¹²⁶.

Mais ce philosophe accessible, au su et au vu de tous, peut aussi rappeler Socrate, comme le note Emmanuel Bury : « la comparaison suggère la place publique, forum ou plutôt agora, où l'on sait que Socrate aimait à philosopher »¹²⁷. En somme, cet autoportrait est celui d'un philosophe qui *étudie* Platon tout en s'appropriant son *ethos* ainsi que celui de Socrate.

Le second autoportrait porte un nom, celui d'Antisthène, un penseur très demandé, qui se refuse catégoriquement à écrire. Le portrait est assez long, mais nous nous concentrons — pour le moment — seulement sur sa conclusion :

[...] écrire alors par jeu, par oisiveté, et comme *Tityre* siffle ou joue de la flûte ; cela ou rien : j'écris à ces conditions, et je cède ainsi à la violence de ceux qui me prennent à la gorge, et me disent, vous écrivez. Ils liront pour titre de mon nouveau livre, DU BEAU, DU BON, DU VRAI. DES IDÉES. DU PREMIER PRINCIPE, *par Antisthène vendeur de marée*¹²⁸.

¹²⁶ FLEURY Claude, *Opuscules de M. l'abbé Fleury, op. cit.*, p. 186.

¹²⁷ n. 2, p. 264.

¹²⁸ « Des Jugements », 21, pp. 461-462.

Nous nous attarderons plus tard¹²⁹ sur ce refus initial de l'écriture car, ce qui nous intéresse pour ce chapitre de notre étude, c'est ce qu'Antisthène accepte finalement d'écrire, cédant à ceux qui le pressent. Antisthène, donc, n'accepte d'écrire que « par jeu », sans trop de sérieux, avec une légèreté toute pastorale, rapprochant la légèreté de son écriture de celle de Tityre, le berger de la première des *Bucoliques* de Virgile. Enfin, Antisthène livre le titre de l'ouvrage qu'il sera capable de tirer dans ces conditions. Et est-il besoin de préciser que le Beau, le Bon, le Vrai, les Idées, le premier Principe, se présentent, réunis comme ils le sont, comme la matière même des dialogues de Platon ? Nous ajouterons néanmoins qu'il y a un rapprochement à faire avec la composition des *Caractères*, eux-mêmes divisés en chapitres, rassemblant chacun plusieurs remarques sous un même titre thématique ni trop vague ni trop précis. Mais, en ce qui regarde le modèle platonicien, il y a bien plus. Ce n'est pas seulement qu'Antisthène compose un traité à partir d'une matière platonicienne, mais c'est qu'il adopte exactement l'attitude de Platon lui-même. Car en effet, face à ce portrait, le rapprochement avec la lettre VII de Platon s'impose¹³⁰ :

Voici quoi qu'il en soit ce que je peux affirmer à propos de tous ceux qui ont écrit et qui écriront, ceux qui prétendent savoir quel est l'objet de mon étude, soit qu'ils disent m'avoir entendu, soit qu'ils l'aient entendu d'autres, ou bien comme s'ils l'avaient trouvé eux-mêmes : il n'est à mon avis pas possible qu'ils aient compris quoi que ce soit sur le sujet. Car il n'y aura jamais aucun ouvrage venant de moi sur ces choses-là. On ne peut en effet y mettre aucun mot comme on le fait pour les autres connaissances [...]¹³¹.

τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα [...].

¹²⁹ *Infra*, Chapitre VI.

¹³⁰ Cette lettre VII est à ce jour la seule à être tenue pour authentique par la plupart des philologues. Mais nous aurions pu sans mal citer n'importe quelle lettre douteuse ou apocryphe car, à l'époque de La Bruyère, on les tenait encore toutes pour authentiques.

¹³¹ PLATON, *Lettre VII*, 341c sqq.

Un peu plus loin dans cette même lettre, Platon écrit :

C'est pourquoi assurément tout homme sérieux et qui étudie des choses sérieuses sur de nombreux sujets ne devra jamais écrire pour jeter ses pensées à l'envie et à l'indigence des hommes. Il y faut en comprendre certainement une seule chose : quand on voit un écrit, soit du fait d'un législateur à propos des lois ou bien de quoi que ce soit d'autre, il n'y a là-dedans rien de très sérieux — si l'auteur est bien sérieux — car son sérieux repose quelque part dans la plus belle partie de lui, et si en réalité il l'a livrée dans quelque écrit, « alors assurément » non pas des dieux mais des mortels « ont ruiné son esprit »¹³².

διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβάλλῃ. ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γιγνώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κείται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου· εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, « ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα » θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ « φρένας ὤλεσαν αὐτοί. »

Autrement dit, cette idée d'Antisthène de ne livrer par écrit que le moins sérieux (σπουδαῖος) de sa pensée, seulement pour céder à ceux qui le pressent, et de garder pour lui le plus sérieux, émane directement de Platon lui-même. C'est donc une mise en scène de Platon contemporaine que propose La Bruyère avec ce portrait. Notons pour en finir — provisoirement — avec ce portrait que ce nom d'Antisthène est celui du fondateur du cynisme, disciple assidu de Socrate dont Diogène Laërce rapporte qu'il aurait abondamment écrit, sur des sujets fort variés¹³³. Le même Diogène, dans sa *Vie de Platon*, rapporte qu'il devint ennemi du fondateur de l'Académie :

On raconte qu'Antisthène, s'appêtant à lire l'un de ses écrits, demanda à Platon de se joindre à lui. Quand ce dernier lui demanda ce qu'il s'appêtait à lire, il répondit que c'était à propos de

¹³² PLATON, *Lettre VII*, 344c-d.

¹³³ HUMBERT Jean, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 231 sqq.

l'inexistence de la contradiction. Et quand Platon lui répondit « comment peux-tu écrire sur ce sujet ? » et lui montra que ce dernier se retournait contre lui-même, il écrivit un dialogue contre Platon, intitulé *Sathon*, à la suite de quoi ils passèrent leur vie hostiles l'un à l'autre¹³⁴.

λέγεται δὲ ὅτι καὶ Ἀντισθένης μέλλων ἀναγίνωσκειν τι τῶν γεγραμμένων αὐτῷ παρεκάλεσεν αὐτὸν παρατυχεῖν. καὶ πυθομένῳ τί μέλλει ἀναγίνωσκειν, εἶπεν ὅτι περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν. τοῦ δ' εἰπόντος, « πῶς οὖν σὺ περὶ αὐτοῦ τούτου γράφεις ; » καὶ διδάσκοντος ὅτι περιτρέπεται, ἔγραψε διάλογον κατὰ Πλάτωνος, Σάθωνα ἐπιγράψας· ἐξ οὗ διετέλουν ἀλλοτρίως ἔχοντες πρὸς ἀλλήλους.

Faut-il voir là une touche d'ironie de la part de La Bruyère ? ou bien une référence à un admirateur de Platon, conscient qu'il s'expose au déplaisir du Maître ? Quoi qu'il en soit, Antisthène refait surface un peu plus loin dans le même chapitre des *Caractères*, sous une forme à peine dissimulée :

Je pardonne, dit *Antisthius*, à ceux que j'ai loués dans mon ouvrage, s'ils m'oublient ; qu'ai-je fait pour eux ? ils étaient louables. Je le pardonnerais moins à tous ceux dont j'ai attaqué les vices sans toucher à leurs personnes, s'ils me devaient un aussi grand bien que celui d'être corrigés ; mais comme c'est un évènement qu'on ne voit point, il suit de là que ni les uns ni les autres ne sont tenus de me faire du bien. L'on peut, ajoute ce philosophe, envier ou refuser à mes écrits leur récompense ; on ne saurait en diminuer la réputation ; et si on le fait, qui m'empêchera de le mépriser¹³⁵ ?

Emmanuel Bury note que les premières éditions donnaient « Antisthène » plutôt qu'« Antisthius ». Cette fois-ci Antisthius-Antisthène, « ce philosophe », rappelle son projet moral qui est de corriger les mœurs, à l'instar de ce qu'a revendiqué La Bruyère, et qui, comme nous l'avons montré, est le même que celui qui était alors prêté à Platon, à ceci près qu'il admet ici l'échec de ce projet, que cette correction est « un évènement qu'on ne voit point ».

¹³⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie de Platon*, 35.

¹³⁵ « Des Jugements », 67, p. 478.

IV.2. Un Socrate en filigrane

Il y a bien les identifications de La Bruyère à Platon sous le masque d'Antisthène ou d'Antishius, mais il y a aussi une ombre de Socrate qui plane sur l'œuvre, ni tout à fait cachée, ni tout à fait saillante, mais plutôt *en filigrane*. Et si nous parlons d'« un » Socrate en filigrane — non pas *de* Socrate —, c'est que le Socrate de La Bruyère n'est pas tout à fait celui de Platon, mais plutôt le Socrate que l'on concevait au XVII^e siècle, comme le montre la remarque « Des Jugements », 66 :

On a dit de SOCRATE qu'il était en délire, et que c'était un fou tout plein d'esprit ; mais ceux des Grecs qui parlaient ainsi d'un homme si sage passaient pour des fous. Ils disaient, quels bizarres portraits nous fait ce philosophe ! quelles mœurs étranges et particulières ne décrit-il point ! où a-t-il rêvé, creusé, rassemblé des idées si extraordinaires ? quelles couleurs, quel pinceau ! ce sont des chimères ; ils se trompaient, c'étaient des monstres, c'étaient des vices, mais peints au naturel ; on croyait les voir, ils faisaient peur. Socrate s'éloignait du cynique, il épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises¹³⁶.

La Bruyère décrit, selon son point de vue, le projet de Socrate¹³⁷ qui consiste à corriger les mœurs de ses contemporains. Et, en effet, comme nous l'avons montré¹³⁸, c'est bien la lecture de Platon que l'on faisait dans les cercles intellectuels que l'auteur des *Caractères* fréquentait. Mais, dans un certain sens, La Bruyère n'a pas tort de faire cette lecture du projet de Socrate, de penser qu'il « épargnait les personnes, et blâmait les mœurs qui étaient mauvaises ». Car en effet, il est vrai que Socrate s'attache peu à ses interlocuteurs en tant que personne, comme le montre le début de la *République* où Socrate n'a aucun mal à

¹³⁶ « Des Jugements », 66, p. 477.

¹³⁷ L'on voit bien ici que La Bruyère confond le Socrate historique avec le Socrate de Platon, car le Socrate historique n'a jamais « peint », en ce qu'il n'a jamais écrit.

¹³⁸ *Supra*, III.1 La querelle du socratisme.

continuer avec Polémarque la discussion entamée avec Céphale¹³⁹ ; ou bien le changement constant de ses répondants dans le *Gorgias*¹⁴⁰ ; ou bien encore son propre aveu :

— Pour quelle raison, alors que je te devine, je t’interroge et je ne parle pas moi-même ? Ce n’est pas toi qui es en jeu, mais l’entretien, pour qu’il progresse et que ce dont nous parlons nous apparaisse encore plus clairement¹⁴¹.

— Τοῦ ἔνεκα δὴ αὐτὸς ὑποπτεύων σὲ ἐρήσομαι, ἀλλ’ οὐκ αὐτὸς λέγω ; Οὐ σοῦ ἔνεκα, ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῖῃ ὡς μάλιστα ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται.

Socrate est encore convoqué nominativement dans cette remarque du chapitre « Du Mérite Personnel » :

Les vues courtes, je veux dire les esprits bornés et resserrés dans leur petite sphère ne peuvent comprendre cette universalité de talents que l’on remarque quelquefois dans un même sujet [...] : ils ôtent de l’histoire de SOCRATE qu’il ait dansé¹⁴².

Socrate y est précisément cité pour illustrer cette « universalité de talents », à l’instar du célèbre éloge qu’Alcibiade fait de lui dans le troisième mouvement du *Banquet*, où il vante son courage, son endurance, la puissance de ses discours en même temps que leur simplicité qui n’est pourtant qu’apparente et qui lui vaut des railleries :

Si l’on veut bien écouter les discours de Socrate, il paraissent de prime abord tout à fait risibles. [...] Ainsi, tous les ignorants et les sots les raillent¹⁴³.

¹³⁹ PLATON, *République*, 331d.

¹⁴⁰ S’entretiennent successivement avec Socrate Gorgias (448d-461a), Polos (461b-481a) et Calliclès (481b-527e).

¹⁴¹ PLATON, *Gorgias*, 453c.

¹⁴² « Du Mérite Personnel », 34, p. 170.

¹⁴³ PLATON, *Banquet*, 221e.

Εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον. [...] ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν.

La Bruyère reprend à son tour cet *ethos* du sage qui est ridiculisé parce que ses interlocuteurs ne reconnaissent pas sa sagesse :

Il me semble que l'on ne puisse rire que des choses ridicules : l'on voit néanmoins de certaines gens qui rient également des choses ridicules, et de celles qui ne le sont pas. Si vous êtes sot et inconsidéré, et qu'il vous échappe devant eux quelque impertinence, ils rient de vous : si vous êtes sage et que vous ne disiez que des choses raisonnables, et du ton qu'il les faut dire, ils rient de même¹⁴⁴.

Ce « sage » qui ne dit que des « choses raisonnables, et du ton qu'il les faut dire », mais qui s'en trouve raillé, renvoie précisément à Socrate, qui aime d'ailleurs à se jouer de cet *ethos*, comme au moment où, en introduisant, le discours de Diotime après avoir entendu les mythes prononcés par les autres convives, il dit avoir compris être ridicule (*καταγέλαστος*) de privilégier la vérité dans son éloge¹⁴⁵.

L'appropriation du socratisme par La Bruyère, transparaît encore dans la remarque « De l'Homme », 88 :

Le premier degré dans l'homme après la raison, ce serait de sentir qu'il l'a perdue ; la folie même est incompatible avec cette connaissance ; de même ce qu'il y aurait en nous de meilleur après l'esprit, ce serait de connaître qu'il nous manque ; par là on ferait l'impossible, on saurait sans esprit n'être pas un sot, ni un fat, ni un impertinent¹⁴⁶.

En d'autres termes, l'ignorance empêche l'ignorant d'être conscient de sa propre ignorance. Et, précisément, Socrate s'attache à démasquer cette ignorance, à la montrer à ceux qui sont

¹⁴⁴ « De l'Homme », 77, pp. 419-420.

¹⁴⁵ PLATON, *Banquet*, 198c.

¹⁴⁶ « De l'Homme », 88, p. 424.

victimes de son ironie, en ayant en vue leur amélioration morale car « ce qu'il y aurait en nous de meilleur après l'esprit, ce serait de connaître qu'il nous manque ». Le connaissance de sa propre ignorance est donc la forme ultime d'« esprit », que Socrate aurait peut-être nommé *σοφία*, sagesse. En tout cas, elle est bel et bien socratique, si l'on se réfère au célèbre « ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι », « ce que je ne sais pas, je ne crois pas non plus le savoir »¹⁴⁷.

Et cet attachement à rendre meilleurs ses contemporains va, comme chacun sait, jusqu'au sacrifice ultime, que Socrate accepte et accueille même comme un bien. Chez La Bruyère se retrouve cette figure de l'homme de bien, salvateur :

Celui-là est bon qui fait du bien aux autres ; s'il souffre pour le bien qu'il fait, il est très bon ; s'il souffre de ceux à qui il a fait ce bien, il a une si grande bonté qu'elle ne peut être augmentée que dans le cas où ses souffrances viendraient à croître ; et s'il en meurt, sa vertu ne saurait aller plus loin, elle est héroïque, elle est parfaite¹⁴⁸.

Le sacrifice de la mort pour le bien d'autrui renvoie évidemment au Christ, mais peut aussi renvoyer à Socrate, et à plus forte raison si l'on tient compte des deux remarques qui précèdent celle-ci. En effet, la remarque 42 décrit la « véritable grandeur » qui est « libre, douce, familière, populaire » — Socrate au banquet et sur la place publique, à l'instar de l'*ethos* développé par l'autoportrait de La Bruyère en philosophe —, qui, « plus on la connaît plus on l'admire » — à l'image du silène —, qui se « courbe par bonté vers ses inférieurs, et revient sans effort dans son naturel » — tel Socrate qui feint l'ignorance avant de révéler sa sagesse —, et surtout qui « rit, joue et badine, mais avec dignité » — il est bien connu que Socrate aime à se moquer des ignorants présomptueux, sans pour autant tomber dans l'excès de la plaisanterie, et il est aussi bien connu que le Christ n'a jamais ri, ce qui exclut de le reconnaître ici. La remarque 43 décrit quant à elle le sage qui ne recherche aucun honneur que celui que peut procurer la « vertu toute pure », auquel il sait même

¹⁴⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, 21d. Voir aussi *République*, 337e : « comment donc, mon bon, dis-je, te répondrais-je alors que je ne sais rien et que je déclare ne rien savoir [...] ? »

¹⁴⁸ « Du Mérite Personnel », 44, p. 175.

renoncer. Alors, quand vient à sa suite la remarque 44, il devient difficile de ne pas y reconnaître Socrate.

Enfin, d'un point de vue d'ensemble sur les *Caractères*, on a pu remarquer que La Bruyère se contredisait entre certaines de ses remarques, à l'instar de Julien Benda qui note qu'« il est peu gêné d'écrire, selon le caprice de son humeur, des réflexions radicalement contradictoires »¹⁴⁹. Mais, en réalité, ces contradictions ne sont pas ignorées de leur auteur, et elles sont même mises au jour par lui-même :

Je me contredis, il est vrai, accusez-en les hommes, dont je ne fais que rapporter les jugements ; je ne dis pas de différents hommes, je dis les mêmes qui jugent si différemment¹⁵⁰.

Ou encore ici :

Quoi que j'aie pu dire ailleurs, peut-être que les affligés ont tort [...] ¹⁵¹.

Et il se trouve que cette reconnaissance de contradiction peut révéler en réalité une pluralité de « je », comme le démontre Gregory Vlastos qui postule l'existence de deux Socrate dans les dialogues de Platon :

J'ai parlé d'un certain Socrate chez Platon. De fait, ils sont deux. Dans différentes parties du corpus platonicien, on rencontre en effet deux philosophes qui portent ce nom. L'individu reste le même. Mais dans des groupes de dialogues bien différents : on le voit pratiquer des philosophies si différentes qu'il est impossible qu'on les ait décrites en cohabitation constante dans le même cerveau, à moins que ce ne fût le cerveau d'un schizophrène¹⁵².

¹⁴⁹ BENDA Julien, « Introduction », dans LA BRUYÈRE Jean de, *Œuvres complètes*, éd. Julien Benda, Paris, Gallimard, 1951, p. XIX.

¹⁵⁰ « Des Jugements », 93, p. 485.

¹⁵¹ « De l'Homme », 23, p. 405.

¹⁵² VLASTOS Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morale*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 70.

Dans les *Caractères*, l'auteur avoue donc se contredire, mais, comme il le dit lui-même, il ne fait que rapporter les jugements des hommes. Ainsi, la pluralité des pensées ne traduit pas un « je » « schizophrène », mais bien plutôt le fait que les *Caractères* comportent plus qu'un seul personnage, plus qu'un seul « je ». « Je » pourrait donc ne pas toujours renvoyer à La Bruyère qui se ferait plutôt porte-voix.

CHAPITRE V — ENJEUX DIALECTIQUES

Dans *La Bruyère au travail*, Robert Garapon explique que La Bruyère a souvent voulu instaurer « l'apparence de la libre conversation, l'ambiance intime des confidences »¹⁵³. Et dans les *Caractères*, si nous avons bien reconnu ce trait d'écriture, nous en avons tiré bien plus qu'une « libre conversation ». En effet nous pensons distinguer dans l'œuvre de La Bruyère des enjeux de dialectique avec lesquels un rapprochement de la dialectique platonicienne s'impose.

Et déjà un premier paradoxe se fait jour : nous parlons de dialectique et pourtant dans les *Caractères*, il n'y a quasiment jamais de *dialogue* à proprement parler, quasiment jamais deux personnages bien identifiés qui échangeraient des propos qui seraient nettement attribués à l'un ou l'autre des interlocuteurs. Pour mieux comprendre ce paradoxe et entreprendre de le résoudre, il convient d'abord d'étudier la question du rapport entre l'écrit et l'oral chez La Bruyère.

V.1. De la parole au texte

Quand on s'intéresse à Platon, il y a une question à laquelle on ne peut échapper : celle du rapport entre écrit et oral, qui, comme chacun sait, se résout chez Platon par la préférence pour l'oral. Nous avons déjà commencé à aborder cette question dans notre analyse des jeux d'identification entre La Bruyère et Platon, mais nous allons à présent la préciser. Peut-être le plus célèbre passage des *Dialogues* pour illustrer les enjeux de cette question, est celui où Platon fait appel au mythe, celui de Theuth. Theuth est un dieu

¹⁵³ GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère : La Bruyère au travail*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1978, p. 123.

d'Égypte qui va rencontrer le roi Thamous pour lui présenter ses inventions, parmi lesquelles l'écriture :

« Cette science, Roi », dit Theuth, « rendra les Égyptiens plus savants et doués d'une meilleure mémoire : c'est donc un remède à la mémoire et au savoir qui a été trouvé ! » Et le roi répondit : « Très habile Theuth, c'est parce que tu es le père de l'écriture que, par bienveillance, tu dis le contraire de ce qu'elle peut. Car cette science apportera l'oubli dans l'âme de ceux qui l'apprendront, par manque d'exercice de leur mémoire. Ce n'est donc pas un remède à la mémoire que tu as trouvé, mais un remède à la remémoration, qui donne aux élèves une apparence de savoir plutôt qu'un véritable savoir. Car ceux qui, grâce à toi, auront beaucoup appris sans enseignement, penseront être très savants, tout en étant ignorants¹⁵⁴.

Τούτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα, ἔφη Θεῦθ, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ σοφίας φάρμακον εὐρέθη. Ὁ δ' εἶπεν· Ὡ τεχνικώτατε Θεῦθ, νῦν σύ, πατήρ ὦν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. Τούτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει, μνήμης ἀμελετησίᾳ. Οὐκ οὖν μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον εὔρες. Σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδασχῆς, πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὄντες.

Mais ce rejet de l'écrit se trouve également dans la lettre VII — que nous avons déjà citée et de laquelle nous avons montré que La Bruyère se rapprochait —, cette fois-ci mis en rapport avec l'oral :

C'est pourquoi personne de sensé n'aura l'impudence de jamais mettre les pensées qu'il a eues dans cette chose qui les rend immuables, comme c'est le sort des caractères gravés¹⁵⁵.

ὦν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοήμενα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

¹⁵⁴ PLATON, *Phèdre*, 274c-275b. Voir également 278c-e.

¹⁵⁵ PLATON, *Lettre VII*, 343a.

Chez La Bruyère, ces questions sur le rapport entre oral et écrit se retrouvent à divers endroits. Mais revenons d'abord aux deux portraits que nous avons étudiés un peu plus tôt¹⁵⁶. Dans le portrait anonyme¹⁵⁷, le « je » philosophe insiste sur le bonheur que lui procure la venue d'un visiteur pour qui il n'hésite pas à délaissier son travail. Ce qu'il faut comprendre, c'est que ce qui comble de bonheur le philosophe, c'est de délaissier l'*écriture*, de « quitter [...] cette ligne qui est commencée », pour s'adonner au dialogue, passer à la *parole*. Mais en matière de délaissier de l'écriture, le portrait d'Antisthène va plus loin encore :

Qu'on ne me parle jamais d'encre, de papier, de plume, de style, d'imprimeur, d'imprimerie : qu'on ne se hasarde plus de me dire, vous écrivez si bien, *Antisthène*, continuez d'écrire [...]. Je renonce à tout ce qui a été, qui est et qui sera livre. [...] Suis-je mieux nourri et plus lourdement vêtu, suis-je dans ma chambre à l'abri du nord, ai-je un lit de plumes après vingt ans entiers qu'on me débite dans la place ? j'ai un grand nom, dites-vous, et beaucoup de gloire, dites que j'ai beaucoup de vent qui ne sert à rien, ai-je un grain de métal qui procure toutes ces choses ? [...] on paye au tuilier sa tuile, à l'ouvrier son temps et son ouvrage ; paye-t-on à un auteur ce qu'il pense et ce qu'il écrit ? et s'il pense très bien, le paye-t-on très largement ? [...] folie, simplicité, imbécilité ! continue Antisthène, de mettre l'enseigne d'auteur ou de philosophe : avoir, s'il se peut un *office lucratif*, qui rende la vie aimable [...] : écrire alors par jeu, par oisiveté [...] ; cela ou rien : j'écris à ces conditions [...]¹⁵⁸.

Le renoncement d'Antisthène à l'écrit traduit ainsi la rancœur de ce que l'écrivain n'est pas reconnu comme d'utilité publique, qu'il est déprécié, dévalorisé. De prime abord, ce renoncement n'est pas celui de l'écriture en elle-même mais plutôt celui de l'écriture comme *métier*. Mais même quand Antisthène accepte d'écrire, ce n'est que « par jeu ». Ainsi, l'écriture, quand enfin elle existe, ne traduit jamais la pensée profonde de son auteur, comme nous l'avons déjà montré.

¹⁵⁶ *Supra*, Chapitre IV — Jeux d'identification

¹⁵⁷ « Des Biens de Fortune », 12, pp. 262-264.

¹⁵⁸ « Des Jugements », 21, pp. 460-461.

D'autres remarques encore portent la marque d'une préférence de la parole sur l'écrit, mais d'une manière qui se rapproche plutôt du portrait anonyme que de celui d'Antisthène, du ton de la préférence que de l'expression d'une abhorration. Ainsi de la remarque 78 du chapitre « De la Société et de la Conversation » :

Il me semble que l'on dit les choses encore plus finement qu'on ne peut les écrire¹⁵⁹.

La Bruyère y exprime très sobrement, d'une manière concise et sans détour, le fait que l'oral prévaut sur l'écrit quant à la finesse de l'expression de la pensée, et tout en modération : « Il me semble que », « encore plus ». Autrement dit, La Bruyère ne vilipende pas ici l'écriture : il ne fait qu'exprimer une *préférence* pour l'oral, sans pour autant dévaluer l'écrit.

Dans ce qui ressemble à une démarche de conciliation, La Bruyère propose d'associer les modes de l'écrit et de l'oral dans une autre remarque du même chapitre :

Qui pourrait écouter ces sortes de conversations et les écrire, ferait voir quelquefois de bonnes choses qui n'ont nulle suite¹⁶⁰.

La Bruyère emploie une sorte d'ironie consistant à faire comme si ce qui est souhaitable n'existait pas. Car il n'ignore pas que c'est précisément ainsi que se présente l'œuvre de Platon, comme une fixation de la *parole* dans l'*écrit*, des dialogues qui, en effet, parfois « n'ont nulle suite », sont aporétiques.

Pour conclure sur ces enjeux de l'écrit et de l'oral, nous ajoutons que la genèse des *Caractères* a elle-même quelque chose qui tient de cette attitude platonicienne. En effet, les nombreuses éditions qu'a connues l'œuvre témoigne d'une écriture toujours en mouvement, toujours en train de se faire. Elle témoigne d'une conscience de son auteur de ce que la parole écrite n'est jamais tout à fait satisfaisante et doit alors toujours être revue,

¹⁵⁹ « De la Société et de la Conversation », 78, p. 257.

¹⁶⁰ « De la Société et de la Conversation », 67, p. 250.

précisée, amendée, pour parer aux mauvaises interprétations, mais aussi pour rendre compte d'une évolution de la pensée de leur auteur.

V.2. La dialectique en théorie

Une fois établie la position que prend La Bruyère dans l'antique question de la prééminence de l'oral ou de l'écrit, — à savoir que la parole prévaut —, nous étudions ici comment La Bruyère conçoit cette parole. Et prenons pour point de départ cette remarque du chapitre « De la Société et de la Conversation », celui qui — naturellement —, nourrira le plus ce point de notre étude :

Le plaisir de la société entre les amis se cultive par une ressemblance de goût sur ce qui regarde les mœurs, et par quelques différences d'opinions sur les sciences : par là ou l'on s'affermir dans ses sentiments, ou l'on s'exerce et l'on s'instruit par la dispute¹⁶¹.

Ce que cette remarque exprime, c'est que ce sont précisément des « différences d'opinion » que naissent les *disputationes*. Mieux encore, la *disputatio* apparaît comme un *exercice* par lequel « l'on s'instruit ». Or, comme le formule habilement Alexandre Koyré en déployant la pensée de Platon, « la science véritable, seule digne de ce nom, ne s'apprend pas dans les livres, n'est pas imposée à l'âme du dehors ; c'est en elle-même, et par elle-même, par son propre travail intérieur que celle-ci l'atteint, la découvre, l'invente »¹⁶². Les dialogues de Platon eux-mêmes peuvent donc se lire comme un exercice de l'esprit. C'est en tout cas ainsi que — rappelons-le — La Fontaine comprend l'*Hippias majeur*. Emmanuel Bury fait, dans cette fin de remarque, le rapprochement avec « l'idéal philosophique incarné par Socrate »¹⁶³, et, précisément, La Bruyère a une conception toute socratique de la dispute. Pour le prouver, nous convoquons à nouveau la remarque 67 du chapitre « De la Société et de la Conversation » dont nous n'avions livré que la fin :

¹⁶¹ « De la Société et de la Conversation », 61, pp. 247-248.

¹⁶² KOYRÉ Alexandre, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶³ n. 1, p. 248.

L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention : tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, et on les explique sans le moindre égard pour les raisonnements d'autrui [...] ¹⁶⁴.

Cette fois, La Bruyère dénonce la pratique d'un dialogue d'un autre genre, les *disputationes*, les *διάλογοι*, qui sont en réalité des conversations cacophoniques où « l'on parle impétueusement [...] tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point », à l'instar, notamment, du *Gorgias*, sûrement le meilleur représentant du genre — quoiqu'il ne soit pas le seul ¹⁶⁵, où Socrate se plaint à plusieurs reprises de ce que ses interlocuteurs ne répondent pas à ses questions :

— Gorgias, Polos a l'air tout à fait doué pour les discours. Mais il ne fait pas ce qu'il avait promis à Chéréphon.

— Quoi donc, Socrate ?

— Il me semble qu'il ne répond pas du tout aux questions qui lui sont posées ¹⁶⁶.

— Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὃ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.

— Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

— Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.

Si la dispute véhémente n'est pas souhaitable, elle l'est en tout cas, pour La Bruyère, davantage que la conversation stérile :

¹⁶⁴ « De la Société et de la Conversation », 67, p. 250.

¹⁶⁵ L'entretien entre Socrate et Thrasymaque au début de la *République* (336b-354c) est d'une trempe identique.

¹⁶⁶ PLATON, *Gorgias*, 448d.

Si l'on faisait une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain et de puéril dans les entretiens ordinaires, l'on aurait honte de parler ou d'écouter, et l'on se condamnerait peut-être à un silence perpétuel, qui serait une chose pire dans le commerce que les discours inutiles. Il faut donc s'accommoder à tous les esprits ; permettre comme un mal nécessaire le récit des fausses nouvelles, les vagues réflexions sur le gouvernement présent ou sur l'intérêt des princes, le débit des beaux sentiments, et qui reviennent toujours les mêmes [...] ¹⁶⁷.

Notons que La Bruyère critique ici les entretiens « ordinaires » : c'est là, selon lui, que se trouve la vanité de la parole, quand elle n'est pas autre chose qu'« ordinaire ». En fait, ce que La Bruyère déplore, ce sont les interminables conversations, vaines car non philosophiques. Ainsi, la conversation est une résignation, elle est un « mal nécessaire », faute de pouvoir se taire tout à fait dans le « commerce », c'est-à-dire dans la civilité, dans la politesse. Mais, dans ce genre d'entretien, La Bruyère voudrait pouvoir se taire, ou, mieux encore, se retirer tout à fait :

Le sage quelquefois évite le monde, de peur d'être ennuyé ¹⁶⁸.

En somme, les conversations stériles sont pour lui bien pires que les disputes passionnées. Mais revenons à la remarque 67 et restituons-lui le morceau que nous en avons soustrait à dessein :

L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention : tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, et on les explique sans le moindre égard pour les raisonnements d'autrui : *l'on est bien éloigné de trouver ensemble la vérité, l'on n'est pas encore convenu de celle que l'on cherche* ¹⁶⁹.

¹⁶⁷ « De la Société et de la Conversation », 5, p. 226.

¹⁶⁸ « De la Société et de la Conversation », 83, p. 258.

¹⁶⁹ « De la Société et de la Conversation », 67, p. 250. Nous soulignons.

Ce passage de la remarque que nous soulignons dit quel devrait être le but d'une *disputatio*, but pourtant manqué dans la dispute passionnée : « trouver ensemble la vérité ». Et nous touchons là le point essentiel de la conception platonicienne de la dialectique. Car en effet, chez Platon, la dialectique n'est pas une simple discussion, un simple échange de paroles qui, accidentellement se trouverait élevé à un degré tel qu'il mènerait à détromper un individu. Non. Ce que nous nommons « dialogue » en parlant des écrits de Platon rend en réalité un très mauvais compte de ce dont il s'agit réellement : Platon le nomme mieux *διαλέγεσθαι*. Ce terme renferme en effet une notion fort complexe que Platon lui-même définit en de nombreux endroits de ses *Dialogues*¹⁷⁰. Nous retiendrons seulement deux courts extraits du livre VI la *République*, assez éloquents en regard du propos de la remarque 67. Quand Socrate parle des entretiens philosophiques, il parle de

beaux et libres discours [...] où l'on s'efforce de chercher la vérité par tous les moyens [...] ¹⁷¹.

λόγων [...] καλῶν τε καὶ ἐλευθέρων [...], οἷων ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς ζυγντεταμένως ἐκ παντὸς τρόπου[...].

Un peu plus loin, Socrate distingue

celui qui consent à pratiquer la dialectique et à examiner le vrai¹⁷²

τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τὰληθὲς

de

¹⁷⁰ Monique Dixsaut propose une étude très poussée du *διαλέγεσθαι* à partir des occurrences mêmes des dialogues de Platon dans son ouvrage *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

¹⁷¹ PLATON, *République*, 499a.

¹⁷² PLATON, *République*, 539d.

celui qui, pour le plaisir de l'amusement, joue à contredire¹⁷³

τὸν παιδιᾶς χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα

avant de conclure que le premier

sera plus mesuré et rendra cette pratique honorable plutôt que méprisable¹⁷⁴.

μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει.

Ce sont des propos d'une même teneur qui sont présents dans la remarque 67 : ceux qui ne prennent pas la dialectique au sérieux, qui sont loin de « trouver ensemble la vérité », exposent précisément la philosophie au mépris. Toujours dans une perspective dialectique, cette remarque présente une autre idée, non moins chère à Platon : la définition de l'objet examiné. Là encore, nous pourrions citer plusieurs passages, mais nous faisons le choix de celui qui nous apparaît à la fois comme le plus explicite et le plus éloquent :

Il n'y a, mon enfant¹⁷⁵, pour tout sujet, qu'une seule manière de commencer si l'on veut délibérer convenablement : il faut savoir sur quoi porte la réflexion, sans quoi l'on commet inexorablement toutes les erreurs. La plupart des gens ne se rendent pas compte qu'ils ne savent pas l'essence de chacune des choses, et, comme s'ils la savaient, ne s'accordent pas au début de leur examen, puis, en progressant, le payent comme attendu, car ils ne sont d'accord ni avec eux-mêmes, ni entre eux. Alors, toi et moi, n'allons pas au-devant de ce que nous reprochons à d'autres [...]¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, 539c-d.

¹⁷⁵ Ce discours est tenu par un enfant amoureux à un autre enfant, dans un récit composé par Socrate. Quoiqu'il s'agisse de paroles rapportées, on distingue nettement que ces propos sont ceux de Socrate lui-même.

¹⁷⁶ PLATON, *Phèdre*, 237b-c.

Περὶ παντός, ὧ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾗ ἢ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη. Τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου· ὡς οὖν εἰδότες, οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν· οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν. Ἐγὼ οὖν καὶ σὺ μὴ πάθωμεν ὁ ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν [...].

Et La Bruyère dénonce précisément que dans les entretiens emportés, l'on ne soit « pas [...] convenu de [la vérité] que l'on cherche. » Car c'est en effet une partie essentielle, sinon le point névralgique de la dialectique que l'accord entre les parties : lui seul autorise la progression de l'examen. Ainsi, la dialectique n'est permise que s'il y a coopération entre les interlocuteurs, par quoi la dialectique, qui vise à rechercher la vérité, n'admet pas le mensonge :

Se mettre du rouge ou se farder est, je l'avoue, un moindre crime que parler contre sa pensée [...] ¹⁷⁷.

Dans le *Gorgias*, Socrate adresse à Calliclès ce reproche de ne pas être constant dans sa pensée et de parler contre lui-même :

Tu ruines, Calliclès, nos premiers échanges et tu ne peux plus rechercher convenablement avec moi la vérité, si parles contre ta propre pensée ¹⁷⁸.

Διαφθείρεις, ὦ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἰκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς.

¹⁷⁷ LA BRUYÈRE Jean de, *Œuvres complètes*, éd. Julien Benda, Paris, Gallimard, 1951, p. 108. Ce texte que nous citons est une variante que propose La Bruyère dans la huitième édition, « pour plus de clarté », suggère Emmanuel Bury (n. 3, p. 178).

¹⁷⁸ Platon, *Gorgias*, 495a.

L'influence est nette concernant la remarque de La Bruyère que nous venons de citer, et celle qui a amorcé ce long développement — à la fois quant à la recherche de la vérité et à la contradiction de soi-même.

Mais la recherche de la vérité passe aussi par une nécessité de clarté, sans laquelle l'examen est confus. Dans une brève remarque, La Bruyère exprime cette nécessité d'adapter le ton au sujet traité :

Les plus grandes choses n'ont besoin que d'être dites simplement, elles se gâtent par l'emphase, il faut dire noblement les plus petites ; elles ne se soutiennent que par l'expression, le ton et la manière¹⁷⁹.

Mais, dans l'idée du juste milieu dans la conversation, une autre remarque retient particulièrement notre attention :

Il y a un parti à prendre dans les entretiens entre une certaine paresse qu'on a de parler, ou quelquefois un esprit abstrait qui nous jetant loin du sujet de la conversation, nous fait faire ou de mauvaises demandes ou de sottes réponses ; et une attention importune qu'on a au moindre mot qui échappe pour le relever, badiner autour, y trouver un mystère que les autres n'y voient pas, y chercher de la finesse et de la subtilité, seulement pour avoir occasion d'y placer la sienne¹⁸⁰.

Observons, en regard, cet extrait du *Protagoras* où le personnage éponyme, pris dans piège tendu par Socrate, tente de s'en sortir en faisant à Socrate une réponse fort longue. Après avoir écouté cette réponse et les applaudissements qui s'en sont suivis, Socrate répond :

— Quant à moi, Protagoras, il se trouve que je suis un homme oublieux, et si quelqu'un me parle longuement, j'oublie à quel propos est son discours. Si donc j'étais un peu sourd, et que tu avais souci de t'entretenir avec moi, tu penserais devoir me parler plus fort qu'aux autres ;

¹⁷⁹ « De la Société et de la Conversation », 77, p. 256.

¹⁸⁰ « De la Société et de la Conversation », 10, p. 230.

ainsi, comme tu te trouves en présence d'un homme oublieux, raccourcis-moi tes réponses et fais-les plus brèves, car j'aimerais de te suivre.

— De quelle manière me demandes-tu de répondre brièvement ? dois-je te répondre plus brièvement qu'il ne le faut ?

— Pas du tout, répondis-je.

— Alors de la longueur dont il convient ? dit-il.

— Oui, dis-je¹⁸¹.

— Ὡ Πρωταγόρα, ἐγὼ τυγχάνω ἐπιλήσμων τις ὢν ἄνθρωπος, καὶ ἐάν τις μοι μακρὰ λέγη ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ἦ ὁ λόγος. Ὡσπερ οὖν εἰ ἐτύχάνον ὑπόκωφος ὢν, ὧου ἂν χρήναι, εἴπερ ἔμελλές μοι διαλέξεσθαι, μεῖζον φθέγγεσθαι ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους, οὕτω καὶ νῦν ἐπειδὴ ἐπιλήσμωνι ἐνέτυχες, σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυτέρας ποίει, εἰ μέλλω σοι ἔπεσθαι.

— Πῶς οὖν κελεύεις με βραχέα ἀποκρίνεσθαι ; Ἡ βραχυτέρα σοι, ἔφη, ἀποκρίνωμαι ἢ δεῖ ;

— Μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ.

— Ἄλλ' ὅσα δεῖ ; ἔφη.

— Ναί, ἦν δ' ἐγώ.

Devant le refus de Protagoras d'accéder à sa demande, Socrate se lève et s'apprête à ajourner l'entretien lorsque Callias le retient pour tenter de le persuader de céder à la demande de Protagoras. Alcibiade intervient ensuite pour prendre la défense de Socrate et plaide avec lui pour la brièveté. C'est enfin Prodicos qui plaide la conciliation, et Hippias qui la formule en ces termes :

Quant à moi, Protagoras et Socrate, je demande et conseille de vous mettre d'accord en vous pliant à nos arbitres qui vous réunissent chacun dans un entre-deux, et de ne pas, Socrate, rechercher cette extrême précision dans les dialogues par la brièveté, si cela ne plaît pas à Protagoras, mais de lâcher et détendre les brides de tes discours, pour qu'ils nous apparaissent plus éclatants et d'un plus bel aspect ; et, Protagoras, de ne pas, toutes voiles dehors et les lâchant à un vent favorable, fuir sur la haute mer des discours jusqu'à perdre de vue la terre ferme ; mais que tous les deux vous tranchiez en faveur d'un juste milieu¹⁸².

¹⁸¹ PLATON, *Protagoras*, 334c-e.

¹⁸² PLATON, *Protagoras*, 337e-338a

Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλεύω, ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ δαιτητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων εἰς τὸ μέσον, καὶ μήτε σὲ τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων ζητεῖν τὸ κατὰ βραχὺ λίαν, εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα, ἀλλ' ἐφεῖναι καὶ χαλάσαι τὰς ἡνίας τοῖς λόγοις, ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσχημονέστεροι ἡμῖν φαίνωνται, μήτ' αὖ Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρία ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν.

La remarque de La Bruyère décrit précisément ce qui se joue à ce moment du *Protagoras* : elle oppose l'attitude de Protagoras, prolixe, et « se jetant loin du sujet de la conversation » à celle de Socrate, trop concis, et par suite trop pointilleux, qui porte « une attention importune [...] au moindre mot ». Dans cette remarque, La Bruyère plaide pour un « parti à prendre entre » ces deux extrêmes¹⁸³, à la manière d'Hippias qui demande aux deux hommes de trancher dans un milieu (« μέσον [...] τεμεῖν »). Bref, la concordance est telle que l'on pourrait croire que La Bruyère a composé sa remarque 10 avec le *Protagoras* sous les yeux.

V.3. La dialectique en pratique : du texte à la parole

Comme nous l'avons montré, chez La Bruyère — comme chez Platon —, l'auteur fait face à un paradoxe : l'oral vaut mieux, mais il faut quand même écrire ; alors quelle meilleure manière de résoudre ce paradoxe qu'en écrivant... de la parole ? Par-delà leurs considérations en quelque sorte théoriques sur la dispute, les *Caractères* en présentent un pendant appliqué. En d'autres termes, La Bruyère met en pratique l'art de la dialectique, du *διαλέγεσθαι* dans son ouvrage. Le problème est que les interactions entre plusieurs personnages qui discuteraient entre eux sont quasiment inexistantes. Et pourtant, il se laisse bien entendre, à certains endroits des *Caractères* une dialogie, une conversation entre plusieurs personnes. De quoi procède-t-elle ? En fait, la dialogie des *Caractères* est permise

¹⁸³ Le « parti à prendre » pourrait se lire comme une alternative exclusive (le parti à prendre se trouve à un extrême ou à un autre), ou bien comme une tentative de conciliation (le parti à prendre se trouve au milieu, « entre »). Nous choisissons cette seconde interprétation.

par une subtile écriture polyphonique : c'est la voix de l'auteur qui assume toutes les autres voix que lui-même fait intervenir. Et cette polyphonie prend même des formes différentes. Nous avons choisi quelques remarques qui, pensons-nous, représentent assez bien les différentes modalités de la polyphonie dans les *Caractères*.

Ce qui, en premier lieu, caractérise cette polyphonie, c'est la présence simultanée d'un « je » et d'un « vous » entre lesquels se noue une dynamique. Pour donner un exemple particulièrement riche, nous convoquons à nouveau la remarque « Des Jugements », 20, que nous citons cette fois-ci dans son intégralité, en nous concentrant cette fois sur cette question de la polyphonie :

Je nomme *Eurypyle*, et vous dites, c'est un bel esprit : vous dites aussi de celui qui travaille une poutre, il est charpentier, et de celui qui refait un mur, il est maçon : je vous demande quel est l'atelier où travaille cet homme de métier, ce bel esprit ? quelle est son enseigne ? à quel habit le reconnaît-on ? quels sont ses outils ? est-ce le coin, sont-ce le marteau ou l'enclume ? où fend-il ? où cogne-t-il son ouvrage, où l'expose-t-il en vente ? Un ouvrier se pique d'être ouvrier ; Eurypyle se pique-t-il d'être bel esprit ? s'il est tel, vous me peignez un fat, qui met l'esprit en rotture, une âme vile et mécanique, à qui ni ce qui est beau, ni ce qui est esprit, ne sauraient s'appliquer sérieusement ; et s'il est vrai qu'il ne se pique de rien, je vous entends, c'est un homme sage et qui a de l'esprit, ne dites-vous pas encore du savantasse, il est bel esprit, et ainsi du mauvais poète ? Mais vous-même, vous croyez-vous sans aucun esprit ? et si vous en savez, c'est sans doute de celui qui est beau et convenable ; vous voilà donc un bel esprit : ou s'il s'en faut peu que vous ne preniez ce nom pour une injure ; continuez, j'y consens, de le donner à Eurypyle, et d'employer cette ironie comme les sots sans le moindre discernement, ou comme les ignorants qu'elle console d'une certaine culture qui leur manque, et qu'ils ne voient que dans les autres¹⁸⁴.

D'emblée, l'auteur engage son lecteur dans un dialogue par cette position coup sur coup de « je nomme » et « vous dites ». Le lecteur est immédiatement — et contre son gré — emporté dans un entretien. Puis, comme pour faire un chiasme, se succèdent « vous dites » — avec un propos plus fourni —, et « je vous demande ». Cette dynamique dialogique

¹⁸⁴ « Des Jugements », 20, pp. 459-460.

extrêmement vive est régie par cet enchaînement de verbes dont il convient également d'analyser le sens. Si l'on regarde de près cette dynamique, on peut déjà se rendre compte qu'il s'agit en fait d'une scène toute socratique. Il y a d'abord le nom d'un homme qui fait de la parole un métier — un sophiste—, posé comme enjeu, et que le répondant qualifie de « bel esprit ». De là, l'auteur répond « vous dites [...] », comme s'il avait effectivement interrogé son lecteur et rapportait sa réponse. Puis l'auteur « demande » ; il formule alors une cascade de questions, dignes de celles que peut formuler Socrate et qui mènent alors son interlocuteur à préciser ce que n'est pas le sophiste, à distinguer son activité de celle du *δημιούργος*, de l'artisan qui travaille avec ses mains :

C'est que, Socrate, dans les autres arts, toute la science tourne pour ainsi dire autour du travail manuel et des choses s'y rapportant ; pour la rhétorique, il n'y a aucune sorte d'artisanat, mais toute l'action et l'exécution s'en fait par des discours¹⁸⁵.

ἽΟτι, ὃ Σώκρατες, τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν περὶ χειρουργίας τε καὶ τοιαύτας πράξεις ὡς ἔπος εἰπεῖν πᾶσα ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδὲν ἐστὶν τοιοῦτον χειρούργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πράξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν.

Et après cette suite de questions, viennent deux propositions où le lecteur peut hésiter : « Un ouvrier se pique d'être ouvrier ; Eurypyle se pique-t-il d'être bel esprit ? » En effet, il est difficile — sinon impossible — de savoir s'il s'est opéré ou non un changement de locuteur. Si l'on ajoute la proposition qui les suit, la difficulté s'en fera mieux sentir : « s'il est tel, vous me peignez un fat [...] ». En effet, cette proposition a une valeur de réponse, mais elle ne permet aucunement de décider à qui attribuer les deux premières propositions. Ainsi, sont-elles toutes deux de l'auteur ? l'une d'elle ne vient-elle pas du lecteur répondant ? ou bien peut-être même les deux ? Et si elles sont de l'auteur, sont-elles ses propres propos, ou bien sont-elles des propos du lecteur que l'auteur répète ? La circulation de la parole entre les deux parties est si resserrée qu'il en vient ce point où la confusion s'installe. Et la

¹⁸⁵ PLATON, *Gorgias*, 450b-c.

confusion persiste quand l'auteur renchérit : « s'il est vrai qu'il ne se pique de rien, je vous entends, c'est un homme sage et qui a de l'esprit ». On pourrait comprendre là que l'auteur n'attend même pas de connaître la réponse du lecteur et préfère l'anticiper par hypothèse avec ce « si », sachant par avance la réponse qu'il y ferait ; ou bien au contraire, on pourrait comprendre que la réponse a été donnée et que ce « si » a une valeur concessive. Autrement dit, ce « je vous entends » a-t-il une simple valeur énonciative ou bien une valeur proleptique (« je vous entends déjà me dire... ») ? Puis, soudain, l'auteur se met à diriger ses questions vers son lecteur, et même quasiment contre lui, tant elles semblent accusatrices : « Mais vous-même, vous croyez-vous sans aucun esprit ? et si vous en savez, c'est sans doute de celui qui est beau et convenable ; vous voilà donc un bel esprit ». Ainsi, tout à coup la discussion se retourne contre le répondant qui se trouve comme le sophiste, tout à coup comme pris au piège de ses propres réponses, qui pourtant lui ont été arrachées. En somme, cette remarque est un condensé très dense d'une dialectique très vive, que l'auteur parvient à mener.

Cette prise à parti du lecteur se retrouve encore dans d'autres remarques — comme « Des Ouvrages de l'Esprit », 25 :

Théocrine sait des choses assez inutiles, il a des sentiments toujours singuliers ; il est moins profond que méthodique, il n'exerce que sa mémoire ; il est abstrait, dédaigneux, et il semble toujours rire en lui-même de ceux qu'il croit ne le valoir pas : le hasard fait que je lui lis mon ouvrage, il l'écoute ; est-il lu, il me parle du sien : et du vôtre, me direz-vous, qu'en pense-t-il ? je vous l'ai déjà dit, il me parle du sien¹⁸⁶.

Jusqu'à la fin de la remarque, le lecteur est tenu à distance, l'auteur lui donnant seulement à voir Théocrine. Et tout à coup, l'auteur anticipe une question du lecteur qui se trouve alors interlocuteur contre son gré. L'auteur fait parler son lecteur, et lui répond en conséquence, comme si ces propos étaient spontanés. La Bruyère sait donc impliquer son lecteur,

¹⁸⁶ « Des Ouvrages de l'Esprit », 25, pp. 132-133.

l'engager plutôt que de le laisser passif, comme à la fin de la remarque « Des Jugements », 116, où il lui lance : « trouvez la grand si vous le pouvez »¹⁸⁷.

¹⁸⁷ « Des Jugements », 116, p. 493.

CHAPITRE VI — TROPES

Nous resserrons encore un peu plus notre analyse de la poétique platonicienne en nous intéressant à l'usage des tropes. Par « trope » nous entendons son sens étymologique *τρόπος* (*tropos*), c'est-à-dire ce qui est un *détour*, à l'instar de l'usage de l'image. Nous ferons du mythe un trope, en ce qu'il est un *détour*, un moyen autre de présenter une vérité ; au même titre que l'ironie, qui est un trope en ce qu'elle dissocie la forme de son fond en les opposant sémantiquement.

VI.1. Usage de l'image

Chez Platon, l'usage si fréquent de la comparaison, de l'image (*εἰκῶν*), trouve une justification dans la bouche d'Alcibiade, au moment où il s'apprête à comparer Socrate à un Silène :

Comme je dois faire l'éloge de Socrate, messieurs, je le ferai au moyen d'images. Il pensera peut-être que c'est en vue de dire des choses drôles, mais l'image sera bien à l'usage du vrai et non du drôle¹⁸⁸.

Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δ' εἰκόνων. Οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοϊότερα · ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου.

Mais en réalité, Alcibiade ne fait qu'imiter celui qu'il admire, car c'est bien Socrate qui est tout à fait coutumier des images, ce qui lui vaut même d'être raillé par Glaucon :

¹⁸⁸ PLATON, *Banquet*, 215a.

- Tu me poses là une question dont la réponse doit être faite en image.
- Il ne me semble pourtant pas que tu aies l'habitude de parler par images !
- Soit, tu me railles après m'avoir jeté dans une démonstration si épineuse. Écoute donc cette image-ci, pour que tu voies encore mieux comme je m'attache à en faire¹⁸⁹.

- Ἐρωτᾶς, ἦν δ' ἐγώ, ἐρώματα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνος λεγομένης.
- Σὺ δέ γε, οἶμαι, οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν.
- Εἶεν εἶπον· σκώπτεις ἐμβεβληκῶς με εἰς λόγον οὕτω δυσαπόδεικτον. Ἄκουε δ' οὖν τῆς εἰκόνος, ἵν' ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως εἰκάζω.

Chez La Bruyère, l'usage de l'image dans le discours trouve une justification analogue, dans le chapitre « Des Ouvrages de l'esprit » :

Le philosophe [...] s'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein¹⁹⁰.

Autrement dit, chez nos deux auteurs, l'image n'a pour seul but que de mieux faire sentir la vérité que l'on souhaite exposer. Et, de fait, l'usage en est abondant chez Platon, à commencer par les analogies avec les *τεχναί*, c'est-à-dire les arts au sens latin d'*artes*, si fréquentes que Calliclès s'en agace vivement devant Socrate dont la réputation en la matière le précède :

- Comme tu parles toujours des mêmes choses, Socrate !
- Et pas seulement des mêmes choses, Calliclès, mais aussi sur les mêmes sujets.
- Par tous les dieux ! tu n'as de cesse de parler de cordonniers, de foulons, de cuisiniers, et de médecins, comme si c'était sur eux que portait la discussion¹⁹¹ !

¹⁸⁹ PLATON, *République*, 487e-488a.

¹⁹⁰ « Des Ouvrages de l'esprit », 34, p. 137.

¹⁹¹ PLATON, *Gorgias*, 491a.

— ὡς ἀεὶ ταῦτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

— οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν.

— Νῆ τοὺς θεοὺς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύη, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.

En fait, en usant de ce procédé, Socrate cherche à démontrer son propos en *détournant* la conversation vers un sujet plus familier, relevant du quotidien, pour transposer ensuite sur le sujet central le raisonnement ainsi mené. C'est aussi de cette manière que commence le *Sophiste* : l'Étranger applique une méthode pour définir la pêche à la ligne, puis, à partir de cette méthode définie, il propose à Théétète de l'appliquer à la recherche de la définition du sophiste¹⁹².

Chez La Bruyère, ces analogies se retrouvent également en abondance, à commencer par le portrait d'Eurypyle où l'usage en est le plus marqué¹⁹³. Dans cette remarque, La Bruyère reprend cette topique où Socrate interroge le sophiste qui prétend faire un métier. Comme Socrate, il interroge, et, comme Socrate, il demande sur quel objet travaille cet homme qui s'est fait du langage un métier : « vous dites aussi de celui qui travaille une poutre, il est charpentier, et de celui qui refait un mur, il est maçon : je vous demande quel est l'atelier où travaille cet homme de métier, ce bel esprit ? » Cette analogie du métier de l'esprit se retrouve encore dans cette remarque du chapitre « Du Mérite Personnel », mais cette fois-ci pour celui qui aime :

Si j'osais faire une comparaison entre deux conditions tout à fait inégales, je dirais qu'un homme de cœur pense à remplir ses devoirs, à peu près comme le couvreur songe à couvrir [...] ¹⁹⁴.

La Bruyère semble conscient de la difficulté de défendre une telle comparaison, celle d'un amour dont l'amour serait un métier, et reconnaît de surcroît qu'il s'agit, entre l'amant et le

¹⁹² PLATON, *Sophiste*, 221c.

¹⁹³ Texte cité *supra* p. 92.

¹⁹⁴ « Du Mérite Personnel », 16, p. 162.

couvreur, de « deux conditions tout à inégales ». En somme, ce que La Bruyère semble dire, c'est qu'il sait que sa comparaison n'a pas lieu d'être, qu'elle est douteuse, inappropriée, mais choisit tout de même de la faire, peut-être parce que l'image vaut moins pour elle-même que pour « mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein »¹⁹⁵. Toujours selon la méthode socratique :

Il y a plus d'outils que d'ouvriers, et de ces derniers plus de mauvais que d'excellents : que pensez-vous de celui qui veut scier avec un rabot, et qui prend sa scie pour raboter¹⁹⁶ ?

Ici, l'analogie est *in absentia*, mais l'on comprend aisément que cette remarque — vu celles qui la précèdent et qui la suivent — est destinée aux gens d'esprit. Le but en est (peut-être) de critiquer l'inadéquation qui se lit chez certains auteurs entre le style (figuré par l'outil) et le sujet traité : celui qui « veut scier avec un rabot » est comme un auteur qui userait d'un style haut pour un sujet bas, qui ferait du burlesque. Le fait que l'analogie soit *in absentia*, mais aussi qu'elle soit suivie d'une question construite autour de « pensez-vous », est une manière d'inviter le lecteur à faire lui-même les conclusions qui s'imposent, peut-être pour éviter le simplisme d'une analogie trop « facile » si elle avait été *in presentia* et affirmative.

La pratique de l'analogie chez La Bruyère est en outre variée et porte sur d'autres objets encore, mais il semble qu'elle procède constamment d'une poétique platonicienne. Outre quelques analogies picturales¹⁹⁷, nous relevons cette analogie pastorale, qui nous semble assez éloquente :

[...] le berger soigneux et attentif est debout auprès de ses brebis, il ne les perd pas de vue, il les suit, il les conduit, il les change de pâturage ; si elles se dispersent, il les rassemble ; si un loup avide paraît, il lâche son chien, qui le met en fuite, il les nourrit, il les défend ; l'aurore le trouve déjà en pleine campagne, d'où il ne se retire qu'avec le soleil, quels soins ! quelle vigilance ! quelle servitude ! quelle condition vous paraît la plus délicieuse et la plus libre, ou du berger

¹⁹⁵ « Des Ouvrages de l'esprit », 34, p. 137.

¹⁹⁶ « Du Mérite Personnel », 8, p. 158.

¹⁹⁷ « Du Mérite Personnel », 17, p. 162 ; « De la Mode », 19, pp. 513-514.

ou des brebis ? le troupeau est-il fait pour le berger, ou le berger pour le troupeau ? Image naïve des peuples et du Prince qui les gouverne, s'il est bon Prince¹⁹⁸.

La place de cette remarque dans le chapitre « Du Souverain ou de la République » est significative dans notre comparaison avec Platon. En effet, Thrasymaque convoque cette même analogie pastorale pour illustrer l'idée de justice que Socrate défend, et lui opposer que le pâtre n'agit que dans son intérêt propre ou dans celui de ses maîtres¹⁹⁹. Mais Thrasymaque ne développe pas cette analogie : il ne la convoque qu'au début de sa tirade qui est au demeurant très concrète, non imagée. Ce sera Socrate qui, en lui répondant, développera l'analogie :

[...] tu penses en revanche [qu'il doit] engraisser son troupeau, en ce qu'il est berger, non pas pour le voir s'améliorer, mais plutôt comme un convive qui s'apprête à manger pour se régaler, ou plutôt pour vendre, comme un homme d'affaires et non pas comme un berger. Cependant, l'art pastoral n'a pas d'autre souci que l'objet auquel il est dédié, de sorte à lui procurer les plus grands biens [...] ²⁰⁰.

[...] ἀλλὰ [δεῖν] πιαίνειν οἷε αὐτὸν τὰ πρόβατα, καθ' ὅσον ποιμὴν ἐστίν, οὐ πρὸς τὸ τῶν προβάτων βέλτιστον βλέποντα ἀλλ', ὥσπερ δαιτυμόνα τινὰ καὶ μέλλοντα ἐστιάσεσθαι, πρὸς τὴν εὐωχίαν, ἢ αὖ πρὸς τὸ ἀποδόσθαι, ὥσπερ χρηματιστὴν ἀλλ' οὐ ποιμένα. Τῇ δὲ ποιμενικῇ οὐ δήπου ἄλλου του μέλει ἢ ἐφ' ᾧ τέτακται, ὅπως τούτῳ τὸ βέλτιστον ἐκποριεῖ [...].

Ainsi, La Bruyère se place comme dans la continuité de la discussion entre Socrate et Thrasymaque, en reprenant l'analogie convoquée pour la développer précisément comme elle ne l'a pas été dans la *République*. La discussion entre Socrate et Thrasymaque ne porte en effet que sur les fins du berger, et La Bruyère en expose plutôt les moyens, comme pour compléter cette analogie, avant de conclure qu'elle est l'« image naïve des peuples et du Prince qui les gouverne, s'il est bon Prince », c'est-à-dire qu'elle est la correspondance

¹⁹⁸ « Du Souverain ou de la République », 29, pp. 385-386.

¹⁹⁹ « τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν » (PLATON, *République*, 343b).

²⁰⁰ PLATON, *République*, 345c-d.

naturelle (« naïve ») en tout point à l'art qu'exerce le bon gouvernant pour son peuple. Toutefois, la question de la fin de l'art pastoral n'est pas éludée, et La Bruyère, avant de présenter le comparé, interpelle son lecteur pour lui donner à penser sur le rapport entre le gouvernant et les gouvernés : « quelle condition vous paraît la plus délicieuse et la plus libre, ou du berger ou des brebis ? le troupeau est-il fait pour le berger, ou le berger pour le troupeau ? » — car en vérité, au vu du titre du chapitre dans lequel cette remarque s'inscrit, le lecteur comprend d'emblée de quoi il en retourne dans cette analogie, avant qu'elle ne soit dévoilée.

VI.2. Composition du *μῦθος*

Une autre manière, très répandue chez Platon, d'utiliser un « détour », c'est l'usage du mythe. Par « mythe », nous ne faisons pas simplement référence au *mythe* tel que nous l'entendons aujourd'hui, mais nous entendons bien le sens large de *μῦθος*, c'est-à-dire d'un récit fictif — quoique chez Platon, la définition du mythe soit plus précise, plus pointue, à tel point qu'elle semble insaisissable pour la critique moderne²⁰¹. Ainsi, nous aborderons ici indistinctement l'étude de ce qui, chez La Bruyère, se rapporte au conte, au récit ou à la fable.

L'usage du mythe est un enjeu central dans les études platoniciennes. Gygès, Er, les cigales... le mythe est partout présent dans l'œuvre de Platon, comme une étape obligatoire. Cependant, il y a un paradoxe qui apparaît comme un trou béant sur le chemin de ceux qui entreprennent de l'étudier : Platon décrie le mythe. Pour lui, le *μῦθος* est un « mode de parole réputée douteuse, fictive ou mensongère, qui forme le plus extrême contraste avec l'argumentation rationnelle »²⁰² qu'il a fondée. Dans la *République*, par exemple, Platon parle des mythes homériques et hésiodiques en ces termes :

²⁰¹ « Toutes les tentatives récentes pour définir le mythe platonicien, que ce soit par rapport à sa structure narrative ou par rapport à d'autres types de discours, se sont soldées par des échecs, les interprètes ne parvenant pas à s'accorder sur des critères de forme ou de contenu, ni sur des principes de classification qui permettraient, au moins de façon empirique, de répartir les mythes en différentes catégories. » (dans : MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 137).

²⁰² MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 2.

— Parmi les fables que les nourrices racontent aujourd’hui, il faut en rejeter un grand nombre.
 — [...]

— Quelles sont celles, dit-il, qui doivent être blâmées, et laquelle de leurs parties ?
 — Ce qu’il faut, répondis-je, d’abord et surtout blâmer, est que l’on y ment basement.
 — Comment cela ?
 — C’est-à-dire quand on représente vilainement, par la parole, ce que sont les dieux et les héros, comme le peintre qui n’a jamais su peindre des choses semblables à la manière dont il voulait les peindre²⁰³.

— [...] ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον.
 — [...]

— Ποίους δὴ, ἢ δ’ ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις ;
 — Ὅπερ, ἦν δ’ ἐγώ, χρῆ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται.
 — Τί τοῦτο ;
 — Ὅταν εἰκάξῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουληθῆι γράψαι.

Dans le chapitre « Des Esprits Forts », La Bruyère rejoint cette défiance à l’égard du *μυθός* :

L’homme est né menteur : la vérité est simple et ingénue, et il veut du spécieux et de l’ornement ; elle n’est pas à lui, elle vient du ciel toute faite, pour ainsi dire, et dans toute sa perfection ; et l’homme n’aime que son propre ouvrage, la fiction et la fable [...] ²⁰⁴.

Ce qu’il y a de remarquable ici, c’est que La Bruyère oppose le *μυθός* à (ce qu’il considère comme) un *λόγος*, à savoir la religion chrétienne, de la même manière que Platon oppose le *μυθός* au *λόγος* de la philosophie. Il existe ainsi dans les *Caractères* quelques

²⁰³ PLATON, *République*, 377c-e.

²⁰⁴ « Des Esprits Forts », 22, p. 580.

rapprochements qui peuvent être faits avec le mythe platonicien, qui sont pour certains discrets, mais qui pourtant sont bien réels, à l'instar de cette remarque :

Si la pauvreté est la mère des crimes, le défaut d'esprit en est le père²⁰⁵.

Robert Garapon parle à ce propos d'une « une métaphore brillante et inattendue »²⁰⁶. Et pourtant, cette métaphore est moins inattendue qu'il n'y paraît puisqu'elle reprend simplement — en condensé — un mythe bien connu du *Banquet*, celui selon lequel *Penia*, l'indigence personnifiée, s'unit à *Poros*, l'expédient personnifié, pour donner naissance à *Eros*, l'amour. Ainsi, cette façon de personnifier un concept pour lui attribuer deux parents qui sont eux-mêmes des concepts personnifiés, trouve une source fiable dans le *Banquet* de Platon, qui plus est par le réinvestissement de la pauvreté (*Πενία*) et de *Πόρος* (*Poros*) qui devient *Ἄπορος* (*Aporos*), c'est-à-dire sans moyen, sans expédient.

Mais par-delà cette brève référence au mythe, il se trouve d'autres remarques qui procèdent d'une poétique de la fable — genre qui, rappelons-le, est toujours de l'ordre du *μυθός* —, et plus particulièrement la remarque « Des Femmes », 81, qui, en matière de *μυθός* à modèle platonicien, est de loin la plus aboutie²⁰⁷. Cette remarque est une longue fable, introduite par une maxime programmatique — « une femme insensible est celle qui n'a pas encore vu celui qu'elle doit aimer » —, donnant l'orientation de la fable et la justifiant, pour immédiatement donner au lecteur un horizon d'attente, pour lui donner à comprendre où l'auteur l'emmène. Pour prouver la cohérence entre le modèle platonicien et l'imitation de La Bruyère, rappelons les critères que Jean-François Mattéi attribue au mythe platonicien, à partir d'une opposition avec l'espace philosophique :

²⁰⁵ « De l'Homme », 13, p. 402.

²⁰⁶ GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère : La Bruyère au travail*, op. cit. p. 120.

²⁰⁷ Il y a aussi les remarques « De la Société et de la conversation », 39, p. 242 et « Des Biens de Fortune », 6, p. 261, qui sont bien des fables, procèdent bien d'un *μυθός*, mais qui ne trouvent pas écho dans le modèle platonicien. Il n'empêche qu'elles prouvent également l'usage du *μυθός* chez La Bruyère qui pourtant, comme Platon, semble le décrier, ou du moins se montrer critique à son égard.

La *forme logique* du mythe est le monologue, et non le dialogue ; son *procédé rhétorique* tient à la narration, non à l'argumentation ; la *médiation symbolique* grâce à laquelle il opère est l'image, et non le concept ; sa *finalité épistémologique* repose sur la vérité, non sur la vérification ; enfin la *référence ontologique* à laquelle il renvoie, comme en miroir, est la totalité du monde, et non la réalité singulière de la « chose » à laquelle le *logos* est naturellement articulé [...]. En conséquence, le mythe prend à l'égard de la vie quotidienne une distance rendue manifeste à la fois par l'éloignement du récit dans le temps et par l'étrangeté du narrateur dans l'espace²⁰⁸.

En somme, le mythe platonicien est un monologue narratif qui déploie des images inscrites dans un espace et dans un temps lointains, pour donner à voir une vérité qui s'inscrit dans le monde. Vérifions à présent si ces critères se retrouvent dans la remarque « Des Femmes », 81.

Tout d'abord, cette remarque est bien un monologue : il n'y a pas — comme nous l'avons vu plus tôt — de polyphonie dialectique ; le récit est assuré par une voix unique. Et ce récit est bien une narration : les temps qui dominent nettement sont l'imparfait, le passé simple et, à la fin, un présent de narration. Par là même, par l'emploi de cette narration au passé qui, comme l'indiquent les références païennes, est un passé antique, on retrouve la mise à distance du quotidien, auquel vient s'ajouter la mise à distance spatiale, qui est même dédoublée. En effet, l'action se passe à Smyrne, c'est-à-dire dans une cité qui est déjà étrangère à Athènes, qui aurait pu être le théâtre d'un mythe à caractère antique. Le décentrement est double car La Bruyère aurait pu choisir Athènes, mais ce faisant, il aurait exécuté un faux décentrement car Athènes reste le centre, le « quotidien » du dialogue platonicien.

Entrons à présent dans des considérations plus délicates. Sa « *finalité épistémologique* » est-elle bien une « vérité » ? La phrase placée en tête du récit²⁰⁹ semble aller dans ce sens : elle est brève, assertive, écrite au présent gnomique et fait usage de pronoms indéfinis. En somme, elle a tout de la maxime morale qui vise à présenter d'une

²⁰⁸ MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, op. cit., p. 4.

²⁰⁹ Pour rappel : « une femme insensible est celle qui n'a pas encore vu celui qu'elle doit aimer ».

manière frappante une vérité. Cependant, nous ne soutenons pas qu'une *vérité* se dégage de son sens littéral : il ne s'agirait là que d'une vérité « faible », car reposant sur une base instable : les mœurs. La vérité que nous en dégagerions est davantage socratique : l'on est aveugle sur sa propre ignorance, et le dédain que l'on porte à un objet peut venir de ce que l'on prend pour tel ce qui est en réalité un *autre* objet. La « *médiation symbolique* », quant à elle, porte sur un récit qui n'a d'autre finalité que d'illustrer la vérité mise en jeu, comme par allégorie ; en un mot, la médiation symbolique porte sur une image, sur un trope. La référence ontologique est celle de la cité, de la guerre, du divin... Elle ne se limite donc pas à la singularité de la chose mais embrasse le monde.

Nous sommes donc en présence d'une fable qui, — d'une manière plus ou moins ferme — répond à tous les critères du mythe platonicien, ce qui ne nous empêche pas de nous garder de dire qu'il s'agit *en effet* d'un mythe platonicien, car, de fait, ce texte n'est pas de Platon. Tout ce que nous avons voulu démontrer, c'est que cette remarque prouve l'existence d'une poétique parfois commune entre La Bruyère et Platon sur la question du *μῦθος*.

VI.3. Ironie

Comme le démontre Gregory Vlastos à partir de l'emploi du mot *εἰρωνεία* chez Platon, l'ironie de Socrate n'est pas une dissimulation (car tel est le sens d'*εἰρωνεία* dans l'attique d'alors), mais plutôt le fait de *faire semblant*, sans la connotation de l'intention trompeuse, mais plutôt avec celle du jeu²¹⁰. Vlastos distingue alors deux sortes d'ironie socratique, la simple et la complexe, qu'il définit ainsi :

Dans l'« ironie simple », le signifié ne correspond pas à ce qui est dit : prise dans son sens banal, habituel, l'assertion est fautive, tout simplement. Dans l'ironie « complexe », ce qui

²¹⁰ VLASTOS Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morale, op. cit.*, pp. 42-46.

est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est signifié. Le contenu apparent doit être entendu comme vrai dans un sens et faux dans un autre²¹¹.

Et il donne un exemple tiré du *Gorgias*, dans lequel Socrate reconnaît dans un premier temps ne pas faire de politique, puis dans un second qu'il est le seul à pratiquer le véritable art politique. Vlastos montre, grâce à un troisième extrait, qu'en réalité ces deux propositions ne se contredisent pas : la seule différence réside dans le fait de savoir ce que l'on appelle « politique ». Au sens vulgaire, Socrate la rejette ; mais au sens dans lequel il la conçoit — rendre meilleurs ses concitoyens —, il s'y donne de tout son être.

Mais il existe par ailleurs une autre définition plus traditionnelle de l'ironie socratique, et qui désigne autre chose de plus simple que la topologie complexe que livre Vlastos. Pierre Hadot en donne une définition claire :

L'ironie socratique consiste à feindre de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur, pour amener celui-ci à découvrir qu'il ne connaît rien dans le domaine où il prétend être savant²¹².

Louis-André Dorion va un peu plus loin et — comme un intermédiaire entre deux définitions qui peuvent ne pas satisfaire, la première par trop de complexité, la seconde par trop de simplicité — postule que

L'ironie de Socrate consiste en une double feinte : non seulement il simule l'ignorance, mais il feint également de reconnaître le savoir que son interlocuteur a la prétention de posséder. [...] Le but qu'il poursuit n'est pas de tromper son interlocuteur, mais de lui révéler et de lui faire connaître sa propre ignorance²¹³.

²¹¹ *Ibid.*, p. 50.

²¹² HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 53.

²¹³ DORION Louis-André, « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon », dans BRISSEON Luc et FRONTEROTTA Francesco (dir.), *Lire Platon*, Paris, PUF, 2019, pp. 38-39.

Quoi qu'il en soit, l'ironie socratique était déjà bien reconnue au XVII^e siècle, au sens de celle que livre Pierre Hadot. En effet, dans son « Avertissement » aux *Œuvres de prose et de poésie*, La Fontaine donne exactement cette définition — au prix d'une confusion entre Platon et Socrate — : « Platon les combat eux & leurs pareils de leurs propres armes, sous prétexte d'apprendre d'eux : c'est le pere de l'ironie »²¹⁴. C'est pourquoi — sans nous interdire de faire appel aux catégories de Gregory Vlastos — nous préfererons retenir cette conception-ci de l'ironie socratique. Et à raison, car il semble que La Bruyère se la soit appropriée :

Vous le croyez votre dupe ; s'il feint de l'être, qui est plus dupe de lui ou de vous²¹⁵ ?

Avec cette remarque, La Bruyère définit exactement l'attitude du sophiste face à Socrate²¹⁶ qui croit à la feinte d'ignorance de Socrate et se rit de lui²¹⁷, alors qu'en réalité c'est bien Socrate qui se joue du sophiste. Mieux encore, cette remarque, par sa modalité interrogative, apparaît comme une raillerie envers le sophiste qui ne parvient pas à voir qu'il est la dupe de celui qu'il pense être la sienne — et qui justement ne l'est pas. En d'autres termes, La Bruyère raille celui qui est raillé par celui qu'il croit railler²¹⁸ : comble de l'ironie. Le sophiste est pris en tenaille entre la raillerie de l'auteur et la raillerie de Socrate qui émane pourtant d'abord de lui mais qui se retourne contre lui-même. Mais le sens de cette remarque est encore plus délicat, car il n'est en réalité pas assuré que La Bruyère se range du côté de Socrate, puisque, après tout, Socrate aussi veut faire des sophistes ses dupes. Et la remarque sonnerait alors comme un avertissement : « et si votre feinte échouait, Socrate, ne serait-ce alors pas *vous*, la dupe ? » En fait, cette remarque est fondamentalement ambiguë : elle peut se comprendre comme adressée au sophiste, mais peut-être aussi comme adressée à

²¹⁴ LA FONTAINE Jean de et MAUCROIX François de, *Ouvrages de prose et de poésie des S^{rs} de Maucroy et de La Fontaine*, t. 1, Amsterdam, Pierre Mortier, 1688, sans pagination.

²¹⁵ « De la Société et de la Conversation », 58, p. 247.

²¹⁶ Avec la double visée de livrer une pensée claire et convaincante, nous traiterons cette remarque comme la description d'une scène dialectique, entre Socrate et un sophiste.

²¹⁷ Nous renvoyons à l'extrait de l'éloge d'Alcibiade que nous citons *supra* p. 74.

²¹⁸ A raille B qui raille C qui raille B. B (le sophiste) est donc pris en étau entre la raillerie de A et celle de C.

Socrate, comme pour avertir que dans la pratique de l'ironie aussi, il y a une juste mesure à adopter.

Et, à nouveau, la pratique se joint à la théorie, dans une remarque où La Bruyère met en jeu une riche dynamique dialectique qui va dans le sens de l'ignorance feinte :

Que dites-vous ? comment ? je n'y suis pas ; vous plairait-il de recommencer ? j'y suis encore moins ; je devine enfin : vous voulez, *Acis*, me dire qu'il fait froid ; que ne disiez-vous, il fait froid ; vous voulez m'apprendre qu'il pleut ou qu'il neige ; dites, il pleut, il neige : vous me trouvez bon visage, et vous désirez de m'en féliciter, dites, je vous trouve bon visage ; mais, répondez-vous, cela est bien uni et bien clair, et d'ailleurs qui ne pourrait pas en dire autant [...] ²¹⁹.

L'auteur, face au discours pompeux de son interlocuteur, feint l'ignorance, feint de ne pas comprendre, et finalement donne l'idée que son interlocuteur avait voulu lui transmettre, d'une manière très prosaïque, à la fois comme pour dire qu'il n'en attendait pas plus, mais aussi pour en tirer du ridicule : l'incompréhension volontairement exagérée de l'auteur ne fait que renforcer la caducité du discours circonvolutif, et, par suite, la raillerie. Et même plus, cette exigence de précision dévoilée par la feinte ironique est à rapprocher de l'*ἀκριβεία* (*akribeia*), la précision dans le discours qu'exige Socrate, contre les discours alambiqués, à l'instar du passage du *Protagoras* que nous avons cité plus tôt ²²⁰, où précisément Hippias demande à Socrate de ne pas poursuivre son habituelle « τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων », cette forme de précision (*ἀκριβεία*) dans les discours. Comble de l'ironie, La Bruyère a nommé son personnage *Acis*, du grec Ἀκίς (*Akis*), « la pointe », nom qui recouvre également le champ morpho-sémantique de l'*ἀκριβεία*. Et en réalité, *Acis* « la pointe », est tout sauf précis, tout sauf *pointu*.

Mais l'ironie prend d'autres formes encore chez La Bruyère, comme celle de la remarque « Des Jugements », 11 :

²¹⁹ « De la Société et de la Conversation », 7, pp. 227-228.

²²⁰ *Supra*, p. 90.

Si les hommes sont hommes plutôt qu'ours et panthères ; s'ils sont équitables, s'ils se font justice à eux-mêmes, et qu'ils la rendent aux autres, que deviennent les lois, leur texte et le prodigieux accablement de leurs commentaires ? que devient le *pétitoire* et le *possessoire*, et tout ce qu'on appelle jurisprudence ? où se réduisent même ceux qui doivent tout leur relief et toute leur enflure à l'autorité où ils sont établis de faire valoir ces mêmes lois ? [...] Légistes, docteurs, médecins, quelle chute pour vous si nous pouvions tous, nous donner le mot de devenir sages ! [...] À quel point de perfection et de raffinement n'a-t-on pas porté de certains arts et de certaines sciences qui ne devaient point être nécessaires, et qui sont dans le monde comme des remèdes à tous les maux, dont notre malice est l'unique source ! [...] Ne nous suffirait-il pas même de n'être savant que comme PLATON ou comme SOCRATE²²¹ ?

L'ironie réside ici dans ce que La Bruyère déplore un état du monde qui n'est *pas* et qui pourtant serait souhaitable, la paix, car elle bouleverserait alors tout l'ordre du monde établi. L'ironie est d'autant plus forte qu'elle cohabite avec un propos sérieux, celui de la justice parmi les hommes. Mais, à y regarder de près, on pourrait distinguer ici une ironie complexe, au sens de Vlastos : cette déploration serait fautive, dans le sens où l'abrogation de la vanité humaine serait effectivement souhaitable ; mais elle serait également vraie, dans le sens où tout l'ordre du monde, et surtout le progrès technique et artistique humain, seraient bouleversés si la justice était naturelle parmi les hommes. Notons également la mention explicite de Platon et Socrate qui sont convoqués comme modèles de savoir — c'est-à-dire de sagesse. Un autre exemple d'ironie complexe peut se lire dans cette remarque :

La gloire ou le mérite de certains hommes est de bien écrire ; et de quelques autres, c'est de n'écrire point²²².

Cette remarque peut être comprise suivant deux modalités : soit par la modalité antiphrastique (la remarque dirait alors que certains feraient mieux de s'abstenir d'écrire),

²²¹ « Des Jugements », 11, pp. 453-454.

²²² « Des Ouvrages de l'Esprit », 59, p. 151.

ou bien par la modalité sérieuse (la remarque renverrait alors immédiatement à Platon et Socrate, qui ont précisément connu une gloire conjointe, le premier en écrivant, le second en n'écrivant pas).

Et parfois, la feinte est révélée, mise au jour, à l'initiative même de l'auteur qui indique volontairement où elle se trouve, comme à la fin du portrait d'Euryple où l'auteur révèle — mais le lecteur l'avait déjà compris — que la qualification de « bel esprit » n'était qu'ironie ; ou encore à la toute première phrase du chapitre « Des Esprits Forts » :

Les esprits forts savent-ils qu'on les appelle ainsi par ironie²²³ !

Car il en est ainsi : la feinte, l'ironie socratique, pour s'accomplir pleinement et remplir sa fonction correctrice doit, d'une manière ou d'une autre, être mise au jour, sans quoi, si elle échappe tout à fait à la personne visée, elle n'apparaît plus que comme une moquerie autotélique, manquant le but qui faisait sa raison d'être : prouver son ignorance à un interlocuteur, et par là même le rendre savant — savant sur sa propre ignorance. Si le chapitre « Des Esprits Forts » dévoile donc d'emblée, par l'exclamation, l'ironie que contenait son titre, c'est pour ne pas manquer son but, qui est le même que celui de l'ensemble des *Caractères* : défendre la religion chrétienne, particulièrement contre l'athéisme. Et — conséquence paradoxale — ce chapitre « est presque dépourvu »²²⁴ d'ironie, comme le note Marine Ricord.

Enfin, et surtout, l'ironie socratique, cette ignorance (simulée), se traduit plus particulièrement par un *émerveillement* (feint également) :

— Comment ce discours te paraît-il, Socrate ? N'a-t-il pas été extraordinairement composé, particulièrement par son lexique ?

²²³ « Des Esprit Forts », 1, p. 572

²²⁴ RICORD Marine, « L'ironie ou la "Circonlocution du sérieux" », dans DAGEN Jean, BOURGUINAT Elisabeth et ESCOLA Marc (éds.), *La Bruyère : le métier du moraliste. Actes du Colloque international pour le Tricentenaire de la mort de La Bruyère (Paris, 8-9 novembre 1996)*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 191.

— Il est divin, mon ami ! à tel point qu'il me stupéfie²²⁵ !

— Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος ; Οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρήσθαι ;

— Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι.

Cet étonnement mène Socrate à flatter son interlocuteur en lui disant que le langage qu'il tient est excellent, de telle sorte à le pousser à poursuivre sur la voie qu'il emprunte et finalement lui montrer qu'elle est fausse. Peut-être est-ce à la lumière de cet émerveillement socratique qu'il faut comprendre l'ultime remarque qui clôt les *Caractères* :

Si on ne goûte point ces *Caractères*, je m'en étonne ; et si on les goûte, je m'en étonne de même²²⁶.

En effet, si l'on « goûte » ses *Caractères*, La Bruyère s'étonne, certainement car il avait anticipé la mauvaise réception de son livre. Mais peut-être aussi s'étonne-t-il de ce que les hommes le goûtent effectivement, car cela impliquerait qu'ils en aient compris le sens profond. À l'inverse, si — comme attendu — ses *Caractères* ne sont point goûtés, La Bruyère s'en étonne pourtant non moins. Peut-être faut-il voir cet étonnement comme une feinte, comme une amorce par laquelle l'auteur s'apprête à engager son lecteur dans le piège de l'émerveillement socratique, pour finalement lui prouver qu'il a tort de n'avoir pas goûté cette œuvre. Ainsi, la conclusion des *Caractères* n'en est pas une : elle invite au contraire le lecteur à reprendre la lecture de l'œuvre, avec peut-être un début de conscience de l'ignorance qui est la sienne. Ou bien peut-être cet étonnement est-il autre chose ?

C'est bien l'expérience propre du philosophe, que de s'étonner : il n'y a en effet aucune autre origine à la philosophie que celle-ci²²⁷.

²²⁵ PLATON, *Phèdre*, 234c-d.

²²⁶ « Des Esprits Forts », 50, p. 605.

²²⁷ PLATON, *Théétète*, 155d.

Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ ἢ αὕτη [...].

Peut-être s'agit-il de cet étonnement sincère, celui dont procède la philosophie ? La Bruyère *achèverait* alors son ouvrage par cette affection, l'étonnement, principe (ἀρχή) qui *fonde* la philosophie.

TROISIÈME PARTIE

**PLATON,
MORALISTE CLASSIQUE**

INTRODUCTION

Maintenant que nous avons traité de l'influence poétique des dialogues de Platon sur les *Caractères* de La Bruyère, nous poursuivons ce travail en nous intéressant aux transferts d'*idées* entre les deux auteurs.

Pour chaque chapitre de cette partie, nous avons décidé de ne retenir que les ressemblances les plus saillantes. Il existe bien sûr d'autres manières de considérer un rapprochement entre l'éthique de La Bruyère et celle de Platon, mais nous avons pris le parti de restreindre notre analyse. Aussi serons-nous, dans cette troisième et dernière partie, plus bref que dans la seconde, car nous avons pris le parti de modérer nos interprétations de telle sorte à ne pas faire de Platon une clé de lecture ultime qui éclaircirait l'ensemble des *Caractères*. Nous n'avons ainsi retenu pour commentaire que les remarques qui nous semblent effectivement présenter une influence platonicienne qui mérite d'être mise en avant. De plus, la trop grande disparité des thèmes que nous avons reconnus nous a contraint à faire des choix, pour éviter de composer un ensemble trop éclectique. Nous ne présentons ainsi qu'un échantillon d'une comparaison qui pourrait être encore étendue.

Nous nous attacherons essentiellement à une comparaison avec la *République*, car c'est un dialogue qui, comme le dit bien Jacqueline de Romilly, « fournit une lecture aisée de ce dont les autres pièces offrent une image plus réduite »²²⁸, et est fort complet en matière de morale et de politique, mais aussi de tous les thèmes que Platon traite dans d'autres dialogues. Et nous serons — naturellement — amené à convoquer le *Phédon* pour le chapitre sur la métaphysique.

²²⁸ ROMILLY Jacqueline de, *La tragédie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 82. En fait, Romilly écrit cette phrase pour dire d'*Antigone* qu'elle est à l'œuvre de Sophocle ce que la *République* est à l'œuvre de Platon.

CHAPITRE VII — ÉTHIQUE

C'est par la dimension éthique — ou morale — que nous commencerons cette comparaison des œuvres de Platon et de La Bruyère. Nous n'avons retenu que deux angles d'analyse, nous en convenons assez restreints : c'est qu'il nous a semblé que la valeur morale de l'imitation, ainsi que la question de la vertu étaient deux questions suffisamment saillantes chez nos deux auteurs pour qu'elles méritassent qu'on les traitât plutôt que d'autres — qui certes ne sont pas absentes, mais seulement plus discrètes.

VII.1. La valeur morale de l'imitation

Chez Platon la réflexion sur la valeur morale de la poésie est un enjeu central, et plus précisément dans la *République*, où cette question est convoquée à deux reprises, comme en encadrement de toute la réflexion portée par l'œuvre : au livre II (qui constitue le réel commencement de la *République*) et au livre X. Et quand nous parlons de « poésie », nous parlons bien de *création* littéraire, au sens de *ποίησις*²²⁹.

Plus précisément, Platon ne traite pas de toutes les *ποιήσεις* dans sa *République*. Il ne traite en effet ni des orateurs, ni des historiens, ni même des poètes lyriques, car ces genres ne contiennent pas l'essence de ce qui constitue les reproches que Socrate adresse à la tragédie et à l'épopée, à savoir la *μίμησις*, c'est-à-dire l'imitation. Dans la *République*, le problème de la *μίμησις* est posé en ces termes :

Les imitations exécutées dès l'enfance, jusqu'à rentrer dans l'habitude et dans la nature de l'individu, renversent son corps, sa voix et son esprit²³⁰.

²²⁹ Quoiqu'en réalité les genres dont traite Platon ne sont que de la *poésie* au sens où nous l'entendons aujourd'hui — à savoir épopée et tragédie *en vers*.

²³⁰ PLATON, *République*, 395d.

αἱ μιμήσεις ἐάν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθῃ τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.

En d'autres termes, la question de l'imitation est une question morale : l'individu qui imite finit par s'appropriier l'objet de son imitation et le prendre pour la réalité (« τοῦ εἶναι »²³¹). En un mot, l'imitation se *substitue* au réel. Mais elle pose également problème du côté du patient, du spectateur, car elle donne à l'homme qui voit ces mœurs une permissivité plus grande pour les siennes propres. En d'autres termes, voir des actions intempérantes autorise davantage à se comporter soi-même de manière intempérante, à plus forte raison lorsque ces comportements émanent du divin :

Car, cher Adimante, si nos jeunes gens écoutaient sérieusement de tels propos et ne les trouvaient pas ridicules pour ce qu'ils sont indignes [des dieux], ils se considéreraient difficilement eux-mêmes comme indignes de ces comportements, eux qui ne sont que des hommes, et auraient du mal à se blâmer eux-mêmes s'il leur arrivait de faire ou dire une chose semblable. Au contraire, sans être honteux et sans se réfréner, ils chanteraient de nombreuses plaintes et lamentations à partir de petits maux²³².

Εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῇ ἀκούοιεν καὶ μὴ καταγελῶεν ὡς ἀναξίως λεγομένων, σχολῆ ἂν ἑαυτὸν γέ τις ἄνθρωπον ὄντα ἀνάξιον ἡγήσαιο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπίοι αὐτῶ τι τοιοῦτον ἢ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν αἰσχυρόμενος οὐδὲ καρτερῶν πολλοὺς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνους ἂν ἄδοι καὶ ὄδυρμούς.

C'est pourquoi Socrate, dans l'éducation des Gardiens qu'il imagine, épure la poésie d'Homère de tous les exemples de comportements vils, lâches ou intempérants²³³, pour ne retenir que les comportements vertueux, seuls dignes d'être imités²³⁴. Au livre X, Socrate

²³¹ PLATON, *République*, 395c.

²³² PLATON, *République*, 388d.

²³³ PLATON, *République*, 389e-392c.

²³⁴ PLATON, *République*, 395c.

revient sur la question de l'imitation, cette fois-ci à propos de la tragédie dont il décrit les effets indésirables sur l'homme, qui peuvent se résumer dans cette phrase :

Il me semble qu'il n'est donné qu'à peu de personnes de se rendre compte qu'ils retirent nécessairement le fruit des sentiments d'autrui dans leur propre for intérieur. Car en nourrissant en eux-mêmes un fort sentiment de pitié, il ne leur est plus aussi facile de supporter leurs propres affections²³⁵.

Λογίζεσθαι γάρ, οἶμαι, ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν εἰς τὰ οἰκεῖα· θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥάδιον ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεισι κατέχειν.

Dans les *Caractères*, il y a un nombre non négligeable de remarques qui rendent compte d'une réflexion de leur auteur sur la valeur morale de l'imitation et qui se rapprochent de la réflexion menée par Platon. Comme les deux genres les plus en vogue au XVII^e siècle sont le roman et surtout la tragédie, c'est naturellement d'eux que La Bruyère traite, plutôt que de l'épopée. Un premier exemple est formulé en ces termes :

Ce n'est point assez que les mœurs du théâtre ne soient point mauvaises, il faut encore qu'elles soient décentes et instructives [...] ²³⁶.

Et la remarque se poursuit avec des exemples de caractères ordinaires, « naturels », mais trop naturels précisément pour être mis sur scène, car dénués d'intérêt. Sur le fond, cette remarque converge vers les propos de Socrate en deux points. Premièrement, pour La Bruyère, l'action d'une pièce, plus exactement « les mœurs du théâtre », doivent s'inscrire dans une perspective morale en étant « décentes » ; deuxièmement, cette décence doit être au service de l'instruction, c'est-à-dire de l'édification du spectateur. Cette idée d'une action « décent[e] » renvoie à la prohibition des mœurs intempérantes dans la poésie de la Cité idéale, et l'idée de l'action « instructiv[e] » renvoie au contraire au privilège de l'action

²³⁵ PLATON, *République*, 606b.

²³⁶ « Des Ouvrages de l'Esprit », 52, p. 146.

vertueuse. Cette réflexion mène La Bruyère à écrire, deux remarques plus loin, au sujet de Pierre Corneille :

Dans quelques-unes de ses meilleures pièces il y a des fautes inexcusables contre les mœurs [...] ²³⁷.

Paradoxalement, ce reproche à l'égard de l'auteur du *Cid* n'empêche pas l'auteur des *Caractères* de faire de lui un modèle en termes de mœurs. Car ce qui fait tout l'intérêt de cette remarque, c'est la mise en regard de Corneille avec Racine, que La Bruyère présente successivement, par leurs œuvres et par leur réception, avant d'achever son commentaire sur une synthèse, presque à la manière d'une *Vie* de Plutarque. Ainsi, La Bruyère écrit cette célèbre phrase sur les deux poètes :

Corneille nous assujettit à ses caractères et à ses idées ; Racine se conforme aux nôtres : celui-là peint les hommes comme ils devraient être ; celui-ci les peint tels qu'ils sont : il y a plus dans le premier de ce que l'on admire, et de ce que l'on doit même imiter ²³⁸.

La Bruyère attribue donc aux pièces de Corneille cette instruction qu'il recherche : elles sont dignes d'être imitées, à tel point que l'on « doit » les imiter, car elles portent en elles les germes de cette édification morale. Cette hésitation entre le blâme et l'éloge se retrouve encore dans une remarque qui, cette fois, traite du roman en même temps que de la tragédie :

Il semble que le roman et la comédie pourraient être aussi utiles qu'ils sont nuisibles ; l'on y voit de si grands exemples de constance, de vertu, de tendresse et de désintéressement, de si beaux et de si parfaits caractères, que quand une jeune personne jette de là sa vue sur tout

²³⁷ « Des Ouvrages de l'Esprit », 54, p. 147.

²³⁸ « Des Ouvrages de l'Esprit », 54, p. 148.

ce qui l'entoure, ne trouvant que des sujets indignes et fort au-dessous de ce qu'elle vient d'admirer, je m'étonne qu'elle soit capable pour eux de la moindre faiblesse²³⁹.

La phrase introductive dit deux choses : premièrement que le roman et la comédie — c'est-à-dire le roman et le théâtre — sont, en l'état, « nuisibles », et deuxièmement qu'ils ont le potentiel (« pourraient ») d'être exploités de sorte à être instructifs. En somme, La Bruyère plaide, dans cette remarque, pour une réformation des mœurs de ces genres pour transformer leurs nuisances en instruction, au moyen des « exemples » qu'ils donnent à voir. Là encore, la portée d'une telle proposition est éducative car La Bruyère destine ces bénéfices à des « jeune[s] personne[s] » qui porteraient un regard différent sur le réel si l'on réformait les mœurs du roman et de la comédie. Car, précisément, si ces genres ne disent pas le réel, ils portent tout de même en eux le pouvoir d'agir sur les individus ; c'est pourquoi Socrate modère sa réflexion et ne nie pas les bienfaits de cette poésie :

Cependant nous devons reconnaître que si la poésie imitative visant le plaisir avait quelque argument à avancer pour montrer qu'elle a sa raison d'être dans une cité bien réglée, nous serions heureux de l'accueillir, conscients d'être nous-mêmes charmés par elle. Mais il ne serait pas pieux de trahir ce qui nous paraît être la vérité²⁴⁰.

Ὅμως δὲ εἰρήσθω ὅτι ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις, ὡς χρὴ αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει εὐνομουμένη, ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα, ὡς σύνησιμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς· ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὄσιον προδιδόναι.

Si Socrate proscrit donc de sa Cité idéale la poésie imitative n'ayant pour seul but que le plaisir (« ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις »), c'est seulement parce qu'elle entre en concurrence avec le réel. Dans les *Caractères*, une remarque assez succincte semble traiter de cette question du rapport de l'imitation au réel :

²³⁹ « Des Ouvrages de l'Esprit », 53, p. 147.

²⁴⁰ PLATON, *République*, 607c.

Le peuple souvent a le plaisir de la tragédie ; il voit périr sur le théâtre du monde les personnages les plus odieux, qui ont fait le plus de mal dans diverses scènes, et qu'il a le plus haïs²⁴¹.

La Bruyère en quelque sorte montre là le pouvoir de substitution de l'imitation au réel : le spectateur prend plaisir dans l'imitation précisément car elle lui offre ce que le réel ne peut lui offrir, en l'occurrence la satisfaction de voir la justice triompher du mal. Une autre remarque encore offre une autre perspective sur la question :

Un comique outre sur la scène ses personnages : un poète charge ses descriptions : un peintre qui fait d'après nature, force et exagère une passion, un contraste, des attitudes ; et celui qui copie, s'il ne mesure au compas les grandeurs et les proportions, grossit ses figures, donne à toutes les pièces qui entrent dans l'ordonnance de son tableau plus de volume que n'en ont celle de l'original : de même la prudence est une imitation de la sagesse²⁴².

La Bruyère commence par décrire simplement différents *ποιηται* (des faiseurs de *ποίησις*) et leurs ouvrages mal conçus car trop amplifiés, puis arrive la chute qui laisse comprendre que ces ouvrages ne sont que des *imitations*. Plus précisément, ce qui fait que ces ouvrages sont des imitations, c'est l'exagération qu'ils portent en eux, c'est-à-dire l'idée qu'ils sont éloignés du réel.

Mais les *Caractères* offrent une réflexion plus ample sur l'imitation, qui ne se limite pas seulement à la poésie imitative :

Les enfants ont déjà de leur âme l'imagination et la mémoire, c'est-à-dire ce que les vieillards n'ont plus ; et ils en tirent un merveilleux usage pour leurs petits jeux et pour tous leurs amusements : c'est par elles qu'ils répètent ce qu'ils ont entendu dire, qu'ils contrefont ce qu'ils ont vu faire [...] ²⁴³.

²⁴¹ « Des Biens de Fortune », 31, p. 271.

²⁴² « Des Femmes », 48, pp. 192-193.

²⁴³ « De l'Homme », 53, p. 412.

Ainsi, les jeux des enfants sont basés sur l'imitation, mais si l'on met en regard une autre remarque, cette imitation doit avoir une certaine vertu pour prendre une valeur éducative :

Si certains hommes ne vont pas dans le bien jusques où ils pourraient aller, c'est par le vice de leur première instruction²⁴⁴.

Nous rapprochons ces deux remarques de ce passage de la *République* où Socrate s'apprête à épurer la poésie imitative pour ne pas que les comportements intempérants soient imités :

Ne sais-tu pas qu'en toute action le commencement est la plus grande partie, surtout quand il s'agit de quoi que ce soit de nouveau et de tendre ? C'est alors que ces choses sont le plus malléable et que s'imprime le mieux ce qu'on veut marquer en chacune²⁴⁵.

Οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄψουσιν ; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω.

Chez La Bruyère comme chez Platon, il y a donc une conscience de la propension des enfants à imiter. Or, les premiers germes de l'éducation sont déterminants pour l'homme en devenir qu'est l'enfant. D'où le fait que l'imitation, qui ne se peut éviter chez les enfants, doit être réglée pour transmettre la vertu plutôt que le vice.

VII.2. Plaisirs et vertu

Et, précisément, la vertu est l'un des sujets de prédilection de Socrate. Si de surcroît nous l'associons à la notion de plaisir, c'est que chez Platon ces deux notions sont intimement liées : la vertu tient à la modération des plaisirs.

Pour Socrate, la vertu est un enjeu majeur, car c'est d'elle que procède la justice, d'où procède à son tour le Bien. Lorsque Socrate parle de vertu, c'est parfois pour déterminer si

²⁴⁴ « De l'Homme », 152, p. 448.

²⁴⁵ PLATON, *République*, 377a-b.

elle est une ou multiple²⁴⁶, mais souvent pour dire sa nécessité et même sa place centrale dans la vie de l'homme sage. Les *Caractères* présentent à leur tour de nombreuses remarques qui prennent la vertu pour noyau — et lui accordent un traitement positif²⁴⁷. Et il semble qu'à travers elles, La Bruyère se rapproche souvent de Socrate.

Il n'y a pour l'homme qu'un vrai malheur, qui est de se trouver en faute, et d'avoir quelque chose à se reprocher²⁴⁸.

Cette remarque se rapproche de l'idéal moral de Socrate tel que lui-même le décrit à Calliclès, à la fin du *Gorgias*, lorsqu'il lui expose son eschatologie en prenant appui sur des vers d'Homère :

Quant à moi, Calliclès, je m'en remets à ces récits, et j'examine comment je pourrais présenter au juge une âme aussi saine que possible. En envoyant promener les honneurs auxquels la plupart des hommes s'attachent, je m'attache, moi, à me rendre vraiment aussi bon que je le puis, à vivre, et, lorsque je mourrai, à mourir²⁴⁹.

Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπό τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς ὑγιειστάτην τὴν ψυχὴν· χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὴν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν.

Et pour Socrate, il ne suffit pas seulement d'être vertueux, mais il faut encore que cette vertu ne soit pas exercée par intérêt, mais seulement pour la vertu en elle-même, en ce qu'elle est un bien, un *souverain* bien. C'est ce que montre la séquence du mythe de Gygès dans la *République*, où Socrate s'oppose à Glaucon en lui opposant que

²⁴⁶ L'entièreté du *Ménon* est consacrée à cette question, ainsi qu'une partie du *Protagoras* (328d sqq.).

²⁴⁷ Cent douze occurrences de « vertu », « vertus », « vertueux », « vertueuse » ou « vertueuses » dans le texte intégral.

²⁴⁸ « De l'Homme », 136, p. 442.

²⁴⁹ PLATON, *Gorgias*, 526d-e.

les pères exhortent leurs fils [...] à être justes, mais ce n'est pas la justice elle-même qu'ils louent, mais le renom qu'on en retire, pour que celui qui semble juste retire de sa gloire des magistratures, des mariages et tout ce que Glaucon vient de dire, que l'homme juste retire de sa bonne réputation²⁵⁰.

Λέγουσι δέ που και παρακελεύονται πατέρες τε υέσιν [...] ώς χρηή δίκαιον είναι, ούκ αυτό δικαιοσύνην επαινούντες αλλά τας άπ' αυτής ευδοκιμήσεις, ίνα δοκοῦντι δικαίω είναι γίγνηται άπό τής δόξης άρχαί τε και γάμοι και όσαπερ Γλαύκων διήλθεν άρτι, άπό του ευδοκιμείν όντα τώ δικαίω [...].

La Bruyère développe à son tour l'idée de la vertu pure et désintéressée dans plusieurs remarques, mais la plus explicite et la plus développée en la matière est celle-ci :

Les meilleures actions s'altèrent et s'affaiblissent par la manière dont on les fait, et laissent même douter des intentions ; celui qui protège ou qui loue la vertu pour la vertu, qui corrige ou qui blâme le vice à cause du vice, agit simplement, naturellement, sans aucun tour, sans nulle singularité, sans faste, sans affectation ; il n'use point de réponses graves et sentencieuses, encore moins de traits piquants et satiriques : ce n'est jamais une scène qu'il joue pour le public, c'est un bon exemple qu'il donne, et un devoir dont il s'acquitte ; il ne fournit rien aux visites des femmes, ni au cabinet, ni aux nouvellistes ; il ne donne point à un homme agréable la matière d'un joli conte : le bien qu'il vient de faire est un peu moins su à la vérité, mais il a fait ce bien, que voudrait-il davantage²⁵¹ ?

On retrouve ici une morale socratique du désintéressement de l'action : comme Socrate, La Bruyère défend la « vertu pour la vertu », qui n'est pas portée par le regard d'autrui, qui ne cherche pas l'approbation sociale, qui n'est pas « une scène [que l'on] joue pour le public ».

²⁵⁰ PLATON, *République*, 362e-363a.

²⁵¹ « Des Grands », 46, p. 361. Cette remarque trouve un écho dans « De l'Homme », 64, p. 415 et dans « Du Mérite Personnel », 41, pp. 173-174 : « Le motif seul fait le mérite des actions des hommes, et le désintéressement y met la perfection. »

Et l'homme qui est dans de telles dispositions se satisfait du seul exercice de la vertu, comme Socrate pour qui la vertu est le souverain bien, le seul bien qui vaut pour lui-même.

Si la vertu doit être désintéressée, c'est pour qu'elle ne recèle aucune intention. Car en effet, la question de la dissimulation, des faux semblants, est centrale dans la morale socratique. La Bruyère s'en rapproche, comme en témoigne cette remarque :

Si vous entrez dans les cuisines, où l'on voit réduit en art et en méthode, le secret de flatter votre goût et de vous faire manger au-delà du nécessaire [...] ²⁵².

qui semble fortement inspirée du *Gorgias* :

La cuisine s'est immiscée dans la médecine et feint de connaître quels sont les meilleurs aliments pour le corps [...]. Cela je l'appelle donc flatterie, je dis que c'est une chose honteuse, Polos — car c'est à toi que je parle —, parce qu'elle recherche le plaisir sans le préférable ²⁵³.

Ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἢ ὀψοποιικὴ ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία τῷ σώματι εἰδέναι [...]. Κολακειὰν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὃ Πῶλε — τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω — ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου.

À la manière de Platon, La Bruyère convoque l'exemple inattendu de la cuisine comme un art de la flatterie, un art qui flatte les sens et pousse alors à outrepasser le *besoin* pour passer au stade du *plaisir*. Or, La Bruyère décrit certains désirs comme insatiables :

Il y a de certains biens que l'on désire avec emportement, et dont l'idée seule nous enlève et nous transporte ; s'il nous arrive de les obtenir, on les sent plus tranquillement qu'on ne l'eût pensé, on en jouit moins, que l'on n'aspire encore à de plus grands ²⁵⁴.

²⁵² « Des Biens de Fortune », 25, p. 269.

²⁵³ PLATON, *Gorgias*, 464d-465a.

²⁵⁴ « De l'Homme », 29, p. 407.

Tel désir satisfait se retrouve tout aussitôt insatisfait, et appelle à nouveau à le satisfaire. Cette description du désir insatiable peut trouver de nombreux échos chez Platon, mais plus spécifiquement dans l'analogie des tonneaux percés que Socrate expose à Calliclès pour lui prouver l'insatiabilité de certains désirs : l'âme de l'homme intempérant est un tonneau percé qu'il remplit de ses désirs avec une passoire²⁵⁵.

²⁵⁵ PLATON, *Gorgias*, 491d sqq. La description des désirs emportés trouve un écho dans la *République*, 572b : « δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι » (Il y a en chacun de nous une forme de désir redoutable, sauvage et sans retenue).

CHAPITRE VIII — POLITIQUE

Le second domaine dans lequel nous souhaitons poursuivre notre comparaison est celui de la réflexion politique. Comme nous l'évoquions dans notre introduction générale²⁵⁶, la pensée politique est au cœur de l'œuvre de Platon dont la *République* est la clé de voûte.

VIII.1. Topique de l'utopie

La plus célèbre utopie de l'œuvre de Platon est la Cité idéale que Socrate conçoit par l'esprit, dans le but de définir l'idée de justice. Il convient toutefois de rappeler pourquoi Socrate imagine une Cité alors que la question initiale était de savoir ce qu'est la justice pour l'homme :

Si donc vous le voulez, nous rechercherons d'abord comment se présente [la justice] dans les cités. Ensuite, après avoir fait cette observation et celle dans chaque individu, nous rechercherons la forme plus petite en examinant la forme semblable plus grande²⁵⁷.

Εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

Autrement dit, la réflexion utopique a pour fin de comprendre l'homme. Ou bien, vu autrement, l'homme, selon Socrate, ne se comprend bien que dans son ancrage politique. Quoi qu'il en soit, La Bruyère n'ignore pas cet État imaginaire, comme en témoigne la remarque « De l'Homme », 3 :

²⁵⁶ *Supra* p. 16.

²⁵⁷ PLATON, *République*, 368e-369a.

Le stoïcisme est un jeu d'esprit et une idée semblable à la République de Platon²⁵⁸.

Si nous nous arrêtons sur cette phrase, c'est parce qu'elle est susceptible d'éclaircir le rapport de La Bruyère à l'utopie de Platon. Pour sa part, François-Xavier Cuche soutient que « La Bruyère dénonce l'utopie de *La République* comme un jeu gratuit »²⁵⁹. Christine Noille-Clauzade fait la même lecture et écrit qu'« est ici visée la chimère de la cité idéale telle qu'on la trouve dans *La République* »²⁶⁰. Nous pensons pour notre part que comprendre ainsi cette phrase, c'est commettre une erreur. Nous en proposons deux autres lectures qui peuvent le prouver. Premièrement, il y a l'épithète « semblable » qui est au singulier, et qui ne peut donc pas porter sur « jeu d'esprit » mais seulement sur « idée » : il n'est pas écrit que « le stoïcisme est un jeu d'esprit et une idée semblables à la République de Platon ». La conséquence en est un changement de distributivité. Formulée autrement, la phrase dit donc que « le stoïcisme est un jeu d'esprit » et que, par ailleurs, « Le stoïcisme est une idée semblable à la République de Platon ». Dans ce cas, La Bruyère ne fait pas de la Cité idéale un « jeu d'esprit ». Et si c'était le cas, alors La Bruyère la conspuerait, car un peu plus loin, il définit le jeu d'esprit en ces termes :

Il y a des ouvrages qui commencent par A et finissent par Z : le bon, le mauvais, le pire, tout y entre, rien en un certain genre n'est oublié ; quelle recherche, quelle affectation dans ces ouvrages ! On les appelle des jeux d'esprit²⁶¹.

Cette description pourrait correspondre à la Cité imaginaire de Socrate, tant la *République* traite d'une très grande quantité de sujets. Si donc La Bruyère en disait qu'elle est un « jeu d'esprit », alors cela signifierait qu'il méprise l'entreprise de Platon. C'est possible, si l'on

²⁵⁸ « De l'Homme », 3, p. 392.

²⁵⁹ CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°44, 1992, p. 331.

²⁶⁰ NOILLE-CLAUZADE Christine, *L'éloquence du sage : Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 171.

²⁶¹ « De l'Homme », 103, p. 428.

considère localement l'idée de la communauté des femmes et des enfants entre les gardiens, mais c'est indéfendable si l'on considère la Cité idéale dans son ensemble, avec tout ce qu'elle offre de réflexions morales, politiques et métaphysiques qui alimentent d'une manière ou d'une autre les *Caractères*, ne serait-ce que par l'influence de Platon sur les Pères de l'Église, mais aussi et surtout car La Bruyère reprend ailleurs explicitement une des idées phare de la grande œuvre de Platon, à savoir le gouvernement des philosophes :

[...] les BIGNONS, les LAMOIGNONS étaient de purs grimauds, qui en peut douter ? ils savaient le grec. Quelle vision, quel délire au grand, au sage, au judicieux ANTONIN de dire *qu'alors les peuples seraient heureux, si l'empereur philosophait, ou si le philosophe, ou le grimaud venait à l'empire*²⁶² !

Bien entendu, le ton de cette remarque est tout à fait ironique, et n'a pour seul but que de contredire le « politique » qui prétend que savoir le grec est une affaire de « grimaud ». Mais ce qui nous intéresse ici, c'est le mot que La Bruyère prête à Antonin — c'est-à-dire à Marc Aurèle —, à savoir l'idée du gouvernement des philosophes²⁶³. Certes, cette idée émane de Platon et non de Marc Aurèle — La Bruyère l'ignorait-il vraiment ? —, mais toujours est-il que La Bruyère la convoque comme unique argument pour défendre la grandeur de la pensée hellénistique. Ces analyses nous permettent donc de démentir le fait que La Bruyère rejette l'utopie platonicienne et, par suite, de prolonger l'analyse des usages de l'utopie dans les *Caractères* que nous mènerons à la lumière de celle de Jean Dagen :

Les valeurs sont à retrouver du côté d'un passé, dans une antériorité que l'on nomme « nature ». L'homme le plus naturel, le peuple le plus naturel préservent mieux le sentiment de la vertu et celui de la beauté : c'est la transposition dans l'histoire d'un platonisme que Fleury ou Fénelon jugent parfaitement accordé à la doctrine chrétienne.

²⁶² « Des Jugements », 19, pp. 458-459.

²⁶³ PLATON, *République*, 473d.

Ainsi pense également La Bruyère : rejoindre la beauté ou la vertu équivaut à retrouver la nature²⁶⁴.

Cette nature antérieure se traduit ainsi dans les *Caractères* par le développement de l'utopie, qui n'est souvent qu'une micro-utopie, comme la conclusion de la remarque « De l'Homme », 27 :

Otez les passions, l'intérêt, l'injustice, quel calme dans les plus grandes villes ! Les besoins et la subsistance n'y font pas le tiers de l'embarras²⁶⁵.

L'idée que les troubles des sociétés ne viennent que des besoins superflus est déjà présente dans la *République*. Il s'agit même du tournant décisif dans la formation de cet État imaginaire, car Socrate avait effectivement proposé à ses interlocuteurs une cité fondée uniquement sur les besoins minimaux²⁶⁶, jusqu'à ce que Glaucon l'interrompe :

— Si c'était une cité de pourceaux que tu préparais, Socrate, de quoi d'autres engraisserais-tu les porcs sinon de ces choses-là ?

— Alors, Glaucon, répondis-je, comment, faudrait-il s'y prendre ?

— Avec les choses qui sont d'usage, dit-il : je crois qu'il faut étendre sur des lits ceux qui ne travailleront pas, et les faire dîner sur des tables avec les mets qu'ont nos contemporains ainsi que des douceurs.

— Soit, je comprends, dis-je. Nous n'examinons pas seulement, comme je le croyais, comment une cité naît, mais nous faisons une cité douillette. Il n'y a peut-être là rien de mal. Car en examinant une telle cité, peut-être saurons-nous par où la justice et l'injustice finissent par naître dans les cités. Il me semble donc que la véritable cité est celle que nous avons examinée de long en large, comme étant une cité saine. Mais si c'est ce que vous voulez, nous regarderons une cité gonflée d'humeurs. Rien ne nous en empêche²⁶⁷.

²⁶⁴ DAGEN Jean, « Ce qui s'appelle penser, pour La Bruyère », *Littératures*, n°23, automne 1990, p. 58.

²⁶⁵ p. 406.

²⁶⁶ Qui n'est pas pour autant une société primitive, car il s'agit bien là de la formation d'une πόλις, qui implique une organisation politique et sociale.

²⁶⁷ PLATON, *République*, 372d-e.

- Εἰ δὲ ὑῶν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκευάζεις, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες ;
- Ἄλλὰ πῶς χρή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων ;
- Ἄπερ νομίζεται, ἔφη· ἐπὶ τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὄψα ἄπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι, καὶ τραγήματα.
- Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· μανθάνω. οὐ πόλιν, ὡς ἔοικε, σκοποῦμεν μόνον ὅπως γίγνεται, ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν. ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει· σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπη ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται. ἢ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἦν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις· εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαίνουσαν πόλιν θεωρήσωμεν· οὐδὲν ἀποκωλύει.

Ainsi, Socrate accède à la demande de Glaucon et introduit dans sa cité les besoins superflus, ceux relatifs au seul confort, qui la mèneront à la corruption. C'est la même idée qui se retrouve dans la remarque 27 : « Les besoins et la subsistance n'y font pas le tiers de l'embarras ». Autrement dit, la plus grande part des maux d'une société vient de ses besoins superflus. Au chapitre « Des Esprits Forts », La Bruyère développe une réflexion plus ample sur les effets de l'abondance :

Si vous faites cette supposition, que tous les hommes qui peuplent la terre sans exception, soient chacun dans l'abondance et que rien ne leur manque, [...] qui cultivera les terres, et qui fouillera les mines ? ceux qui sont éloignés des mines, ne les fouilleront pas, ni ceux qui habitent des terres incultes ou minérales, ne pourront pas en tirer des fruits ; on aura recours au commerce, et on le suppose : mais si les hommes abondent de biens, et que nul ne soit dans le cas de vivre par son travail, qui transportera d'une région à l'autre les lingots ou les choses échangées ? qui mettra des vaisseaux en mer, qui se chargera de les conduire²⁶⁸ ?

Et la remarque se poursuit avec au contraire la pauvreté universelle, avant de se conclure sur la nécessité du monde de porter des riches et des pauvres. La réflexion sur la fonction sociale des individus trouve aussi des échos dans cette remarque :

²⁶⁸ « Des Esprits Forts », 48, pp. 603-604.

Que faire d'*Égésippe* qui demande un emploi ? le mettra-t-on dans les finances, ou dans les troupes ? cela est indifférent, et il faut que ce soit l'intérêt seul qui en décide [...]. Nous devons travailler à nous rendre très dignes de quelque emploi ; le reste ne nous regarde point, c'est l'affaire des autres²⁶⁹.

Cet extrait est à rapprocher de la réflexion de Socrate qui postule que chaque individu doit avoir sa place dans l'État selon ses capacités, mais aussi suivant l'intérêt de l'État²⁷⁰.

Cette manière de réfléchir sur l'état de la société à partir des besoins et des fonctions de l'individu procède donc de l'utopie, et même de l'utopie platonicienne. Certes, dans la remarque 48 La Bruyère parle de bien de l'ensemble des hommes sur Terre, mais la réflexion aurait tout aussi bien pu se mener à l'échelle d'un État pris de zéro, comme le fait Socrate qui conclut également, suite à l'intervention de Glaucon, à la nécessité du commerce.

Le principe de la réflexion spéculative se retrouve ailleurs encore :

Je suppose que les hommes soient éternels sur la terre ; et je médite ensuite sur ce qui pourrait me faire connaître qu'ils se feraient alors une plus grande affaire de leur établissement, qu'ils ne s'en font dans l'état où sont les choses²⁷¹.

Ici, La Bruyère part à nouveau d'une supposition et « médite » à partir d'elle. Il définit donc une pratique de la société *théorique* en son sens étymologique de « contemplation de l'esprit » : toute la réflexion procède de la pensée, se déploie en elle et aboutit en elle. Mais ici, La Bruyère ne livre aucun résultat de cette *théorie*, comme si l'ampleur de la réflexion rendait caduque la possibilité de la livrer au lecteur ; ou peut-être comme si cette remarque avait plutôt une valeur d'invitation à la réflexion pour ce même lecteur.

²⁶⁹ « Du Mérite Personnel », 10, p. 159.

²⁷⁰ PLATON, *République*, 369e-370c.

²⁷¹ « De l'Homme », 32, p. 407.

VIII.2. Corruption de l'État

Chez Platon, la réflexion sur l'utopie ne vaut pas comme une fin en soi. Comme nous l'avons déjà évoqué, c'est la suggestion de Glaucon qui enclenche la corruption de l'État, à savoir l'introduction en son sein des besoins superflus et des plaisirs. Cette introduction des plaisirs dans l'État aristocratique initial mène ce dernier à se dégrader progressivement jusqu'à la tyrannie.

Les enfants commencent entre eux par l'état populaire, chacun y est le maître, et ce qui est bien naturel, ils ne s'en accommodent pas longtemps, et passent au monarchique : quelqu'un se distingue, ou par une plus grande vivacité, ou par une meilleure disposition du corps, ou par une connaissance plus exacte des jeux différents et des petites lois qui les composent ; les autres lui défèrent, et il se forme alors un gouvernement absolu qui ne roule que sur le plaisir²⁷².

Dans cette remarque, La Bruyère adopte une méthode qui s'approche en quelque sorte de celle de Socrate nous avons citée ci-dessus, à savoir de regarder le plus grand pour mieux voir le plus petit. Ici, La Bruyère regarde plutôt le plus naïf, le plus naturel, le plus simple, les enfants, pour comprendre le plus complexe, les hommes. Et alors, comme chez Platon, un État se corrompt par étapes, passant de la démocratie à la monarchie pour finir en tyrannie, qui est un État en proie aux plaisirs. C'est la même avidité des plaisirs et des besoins superflus qui, comme nous l'évoquions plus haut, engendre la corruption dans la Cité de Socrate et la mène à la guerre :

De l'injustice des premiers hommes comme de son unique source est venue la guerre ; ainsi que la nécessité où ils se sont trouvés de se donner des maîtres qui fixassent leurs droits et leurs prétentions : si content du sien on eût pu s'abstenir du bien de ses voisins, on avait pour toujours la paix et la liberté²⁷³.

²⁷² « De l'Homme », 57, pp. 413-414.

²⁷³ « Du Souverain ou de la République », 9, p. 371.

En regard, Platon écrit :

— Et la terre, qui alors suffisait à nourrir ses habitants, de convenable deviendra insuffisante. Disons-nous autre chose ?

— C'est bien cela, dit-il

— Ne faudra-t-il pas nous approprier une partie de la terre de nos voisins, si nous voulons en avoir suffisamment pour paître et pour labourer, ainsi que nos voisins une partie de la nôtre, si eux aussi se laissent aller à une immense possession de biens, outrepassant la limite des nécessités ?

— C'est inévitable, Socrate.

— Nous leur ferons donc la guerre, Glaucon ? que pourra-t-il en être ?

— Rien d'autre que cela, dit-il²⁷⁴.

— Καὶ ἡ χώρα γέ που, ἢ τότε ἰκανὴ τρέφειν τοὺς τότε, σμικρὰ δὴ ἐξ ἰκανῆς ἔσται. ἢ πῶς λέγομεν ;

— Οὕτως, ἔφη.

— Οὐκοῦν τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτιμητέον, εἰ μέλλομεν ἰκανὴν ἔξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφώσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὄρον ;

— Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

— Πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται;

— Οὕτως, ἔφη.

La guerre trouve donc des origines communes dans les réflexions de Platon et de La Bruyère, à savoir l'avidité de peuples jamais satisfaits de leurs biens et toujours désireux de les augmenter. Mais revenons à la remarque « De l'Homme », 57²⁷⁵ : comme chez Platon, la réflexion politique passe nécessairement par la description du processus de corruption de cet État, qui implique à son tour de comprendre quelle est la forme de gouvernement

²⁷⁴ PLATON, *République*, 373d-e.

²⁷⁵ Celle sur le gouvernement chez les enfants.

initiale, comment la corruption d'une forme à l'autre se fait, dans quel ordre ces formes se succèdent... La différence — de taille — c'est qu'ici le gouvernement le plus naturel est celui du peuple, et le plus corrompu, celui de la tyrannie, alors que dans la *République*, l'aristocratie (au sens noble du terme de « gouvernement des meilleurs ») cède à la timocratie (le gouvernement des honneurs) qui cède à l'oligarchie (le gouvernement de quelques-uns, les plus riches), qui cède à son tour à la démocratie, avant que ne frappe la tyrannie. L'« état populaire » n'est donc pas dans les mêmes grâces chez Platon que chez La Bruyère.

Il y aurait encore quelques points de comparaison à faire entre les *Caractères* et la *République*, mais qui sont plus anecdotiques, à l'instar de la remarque « De Quelques Usages », 69²⁷⁶, qui dit :

L'on souffre dans la République les chiromanciens et les devins [...] : ils trompent enfin à très vil prix ceux qui cherchent à être trompés.

et qui rejoint Socrate qui exprime également, dans la *République* ce même dégoût pour les devins dans la cité²⁷⁷.

²⁷⁶ p. 549.

²⁷⁷ PLATON, *République*, 364b.

CHAPITRE IX — MÉTAPHYSIQUE :
« PLATON POUR DISPOSER AU CHRISTIANISME »

L'aboutissement de notre travail coïncide avec l'aboutissement des *Caractères* : nous nous étudierons essentiellement, dans ce dernier chapitre dédié au Platon christianisé de La Bruyère, le dernier chapitre des *Caractères*, « Des Esprits Forts ». Car de l'aveu même de La Bruyère, son œuvre a été composée avec le dessein d'une apologie de la religion chrétienne qui culmine dans le dernier chapitre, vers lequel converge tout le reste de l'ouvrage :

N'ont-ils pas observé que de seize chapitres qui le composent, il y en a quinze qui, s'attachant à découvrir le faux et le ridicule qui se rencontrent dans les objets des passions et des attachements humains, ne tendent qu'à ruiner tous les obstacles qui affaiblissent d'abord, et qui éteignent ensuite dans tous les hommes la connaissance de Dieu ; qu'ainsi ils ne sont que des préparations au seizième et dernier chapitre, où l'athéisme est attaqué, et peut-être confondu ; où les preuves de Dieu, une partie du moins de celles que les faibles hommes sont capables de recevoir dans leur esprit, sont apportées ; où la providence de Dieu est défendue contre l'insulte et les plaintes des libertins ? [...] j'essaye, dans mon livre des Mœurs, de décrier, s'il est possible, tous les vices du cœur et de l'esprit, de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien²⁷⁸.

François-Xavier Cuche voit même dans le chapitre « Des Esprits forts », « une récapitulation du livre entier et comme son aboutissement dans une apologétique et une théodicée chrétiennes »²⁷⁹. Il explique en effet que tous les travers dénoncés dans les quinze premiers chapitres sont présentés dans le seizième comme autant d'« entraves à la foi »²⁸⁰.

²⁷⁸ « Préface » au *Discours de réception à l'Académie française*, pp. 613-614.

²⁷⁹ CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *art. cit.*, p. 334.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 335.

À y regarder de près, La Bruyère, comme tout au long de ses *Caractères*, mobilise à nouveau Platon dans cet ultime chapitre. Aussi, le *Phédon* sera naturellement le dialogue privilégié — mais pas unique — pour ce chapitre, car son sujet touche précisément certains développements de La Bruyère, et même, comme l'explique Emmanuel Bury, « ce dialogue de Platon, l'un est plus connus au XVII^e siècle, est le référent implicite de nombreuses remarques de ce chapitre »²⁸¹.

En fait, La Bruyère s'accorde à Fleury dans la pensée sociale catholique d'un « retour aux sources »²⁸², à un primitivisme chrétien. D'où le fait que le Petit Concile, auquel La Bruyère est attaché, est « tout nourri non seulement d'Écriture mais de Patristique »²⁸³, et, par suite, de platonisme. Et, de fait, la filiation platonicienne des *Caractères* que nous sommes attaché à mettre au jour, apparaît clairement dans l'ultime chapitre de l'œuvre, dans cette remarque sur les Pères de l'Église :

[...] pour l'étendue de connaissance, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien, par exemple, que l'on puisse comparer à S. AUGUSTIN, que PLATON, et que CICÉRON²⁸⁴.

Dans cette remarque, La Bruyère fait l'apologie des Pères, contre ceux qui ne les ont pas lus ou qui les ont mal lus. Nous nous intéressons seulement à la mention de Platon, car celle de Cicéron — un Académicien — lui est à peu près équivalente. Comme le rappelle Emmanuel Bury, la comparaison de Platon aux Pères s'inscrit dans une tradition héritée de l'humanisme chrétien²⁸⁵. Et en effet, La Bruyère réinvestit l'eschatologie de Platon, et plus précisément l'attitude du philosophe face à la mort :

²⁸¹ n. 2, p. 591.

²⁸² CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *op. cit.*, p. 338.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ « Des Esprits Forts », 21, pp. 579-580.

²⁸⁵ n.1 p. 580.

C'est plus tôt fait de céder à la nature et de craindre la mort, que de faire de continuel efforts, s'armer de raisons et de réflexions, et être continuellement aux prises avec soi-même, pour ne pas la craindre²⁸⁶.

Le philosophe ne craint donc pas la mort et blâme même ceux qui éprouvent cette crainte devant elle. La Bruyère décrit ici l'attitude du philosophe, celle de Socrate qui, interrogé dans sa cellule avant de boire la ciguë, défend auprès de ses compagnons que le philosophe passe sa vie à ne pas craindre la mort :

Car ceux qui suivent le droit chemin de la philosophie ont de bonnes chances de cacher aux autres qu'ils ne s'attachent à rien d'autre qu'à mourir puis à être mort enfin. Si cela est vrai, il serait tout à fait étrange de n'attendre, dans toute sa vie, rien d'autre que la mort, et, quand elle arriverait enfin, de s'irriter de ce qui était jusque-là désiré et attendu²⁸⁷.

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. Εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δήπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἤκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον.

Ainsi, chez nos deux auteurs, « philosopher c'est apprendre à mourir », comme l'écrivit Montaigne un siècle avant La Bruyère. Et si la mort ne doit pas être crainte, c'est parce que seul le corps la subit alors que l'âme, elle, est immortelle. Un grand nombre de remarques du chapitre « Des Esprits Forts » visent à le prouver, souvent en reprenant l'argumentation que Socrate déploie dans le *Phédon*, à l'instar de la remarque 40 qu'Emmanuel Bury a déjà identifiée comme telle²⁸⁸ :

²⁸⁶ « De l'Homme », 42, p. 410.

²⁸⁷ PLATON, *Phédon*, 64a. Voir aussi *République*, 486a-b.

²⁸⁸ n.2, p. 591.

Il y a des êtres qui durent peu, parce qu'ils sont composés de choses très différentes, et qui se nuisent réciproquement : il y en a d'autres qui durent davantage, parce qu'ils sont plus simples, mais ils périssent parce qu'ils ne laissent pas d'avoir des parties selon lesquelles ils peuvent être divisés. Ce qui pense en moi doit durer beaucoup, parce que c'est un être pur, exempt de tout mélange et de toute composition ; et il n'y a pas de raison qu'il doive périr, car qui peut corrompre ou séparer un être simple et qui n'a point de parties²⁸⁹ ?

Cet argumentaire que La Bruyère déploie semble avoir été puisé dans un passage bien identifié du *Phédon*. La démonstration de Socrate est un peu longue, aussi n'en livrons-nous que la conclusion²⁹⁰ :

— Vois donc, Cébès, dis-je, si de tout ce qui a été dit nous arrivons bien à ceci que, d'une part, l'âme est tout à fait semblable au divin, à l'immortel, à l'intelligible, au simple²⁹¹, à l'indissociable et à ce qui a toujours trait à soi-même suivant les mêmes choses, alors que, d'autre part, le corps est au contraire tout à fait semblable à l'humain, au mortel, au composé, à l'incorporel, au dissociable et à ce qui n'a jamais trait à soi-même suivant les mêmes choses²⁹².

— Σκόπει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον αὖ εἶναι σῶμα.

La Bruyère reprend donc la conclusion de Socrate — et une partie de la démonstration que ce dernier fait à Cébès — pour écrire cette remarque 40 : l'âme est une (μονοειδεῖ), donc indivisible (ἀδιαλύτῳ), donc incorruptible, et par suite immortelle (ἀθανάτῳ).

²⁸⁹ « Des Esprits Forts », 40, p. 591.

²⁹⁰ La démonstration commence en 78b.

²⁹¹ « simple » au sens de ce qui n'est pas composé de parties.

²⁹² PLATON, *Phédon*, 80a-b.

En matière d'âme — si l'on peut dire ainsi —, La Bruyère ne reprend pas seulement à Platon sa démonstration sur l'immortalité, mais également celle concernant le rapport de l'âme aux sens :

L'âme voit la couleur par l'organe de l'œil, et entend les sons par l'organe de l'oreille ; mais elle peut cesser de voir ou d'entendre, quand ces sens ou ces objets lui manquent, sans que pour cela elle cesse d'être, parce que l'âme n'est point précisément ce qui voit la couleur, ou ce qui entend les sons ; elle n'est que ce qui pense : or comment peut-elle cesser d'être telle ? Ce n'est point par le défaut d'organe, puisqu'il est prouvé qu'elle n'est point matière ; ni par le défaut d'objet, tant qu'il y aura un Dieu et d'éternelles vérités ; elle est donc incorruptible²⁹³.

En substance, La Bruyère définit ici l'âme comme interprète des organes sensoriels du corps, et non pas comme un récepteur direct des objets extérieurs. Par quoi l'âme ne se définit pas par les sens et peut tout à fait être sans eux, repliée sur elle-même. Cette définition de l'objet de l'âme semble émaner de ce passage du *Phédon* où Socrate propose une démonstration de l'immortalité de l'âme. Il expose à Cébès quels sont les objets des sens, et quels sont ceux de l'âme, avant de conclure ainsi :

Et lorsque l'âme, examine, repliée sur elle-même, elle s'en va là, vers la Pureté, vers ce qui est permanent, immortel, et toujours identique. Comme elle est de la même engeance que la Pureté, elle est toujours auprès d'elle lorsqu'elle se replie sur elle-même, pour autant qu'il lui soit possible²⁹⁴.

Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκέισε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὠσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὕσα αὐτοῦ αἰὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ

²⁹³ « Des Esprits Forts », 41, p. 591.

²⁹⁴ PLATON, *Phédon*, 79d.

La Bruyère semble donc tirer sa remarque 41 de ce passage du *Phédon*²⁹⁵ : il reprend ce lien établi par Platon entre le corps et le sensoriel d'une part, et l'âme et l'intelligible d'autre part. Et si l'âme a trait à l'incorrupible, au permanent, c'est qu'elle est telle elle-même. Or, nous l'avons vu, l'immortalité de l'âme procède de son incorruptibilité. Donc, quand La Bruyère dit que l'âme est « incorruptible », il définit par là même son immortalité, et de la même manière que Socrate l'expose à Cébès. Mais face aux attaques que subit la religion chrétienne en son temps, La Bruyère doit défendre d'autres positions que n'avait pas à défendre Platon, car c'était une évidence parmi les grecs : l'âme est immatérielle. Chez Platon, le principe est toujours tacitement admis entre les parties, mais pas au XVII^e siècle où le dualisme est attaqué par les « libertins » que La Bruyère attaque à son tour en même temps que le matérialisme²⁹⁶.

Nous achevons notre démonstration avec la remarque 47, l'antépénultième de l'œuvre (hors la cinquantième qui sert de conclusion), qui touche différemment aux questions de l'âme, mais qui est néanmoins de loin la plus platonicienne du chapitre « Des Esprits Forts » :

Les méchants prospèrent pendant qu'ils vivent. Quelques méchants, je l'avoue. La vertu est opprimée, et le crime impuni sur la terre ; quelquefois, j'en conviens. C'est une injustice. Point du tout : il faudrait, pour tirer cette conclusion, avoir prouvé qu'absolument les méchants sont heureux, que la vertu ne l'est pas, et que le crime demeure impuni ; il faudrait du moins que ce peu de temps où les bons souffrent, et où les méchants prospèrent eût une durée, et que ce que nous appelons prospérité et fortune, ne fût pas une apparence fausse et une ombre vaine qui s'évanouit ; que cette terre, cet atome, où il paraît que la vertu et le crime rencontrent si rarement ce qui leur est dû, fût le seul endroit de la scène où se doivent passer la punition et les récompenses.

De ce que je pense, je n'infère pas plus clairement que je suis esprit, que je conclus de ce que je fais, ou ne fais point selon qu'il me plaît, que je suis libre : or liberté, c'est un choix, autrement une détermination volontaire au bien ou au mal, et ainsi une action bonne ou mauvaise, et ce qu'on appelle vertu ou crime : que le crime absolument soit

²⁹⁵ PLATON, *Phédon*, 79a-80b.

²⁹⁶ Voir notamment « Des Esprits Forts », 36, pp. 587-589.

impuni, il est vrai, c'est injustice ; qu'il le soit sur la terre, c'est un mystère ; supposons pourtant avec l'athée, que c'est injustice ; toute injustice est une négation, ou une privation de justice, donc toute injustice suppose justice ; toute justice est une conformité à une souveraine raison, je demande en effet, quand il n'a pas été raisonnable que le crime soit puni, à moins qu'on ne dise que c'est quand le triangle avait moins de trois angles ; or toute conformité à la raison est une vérité, cette conformité, comme il vient d'être dit, a toujours été, elle est donc de celles que l'on appelle des éternelles vérités ; cette vérité d'ailleurs, ou n'est point, et ne peut être, ou elle est l'objet d'une connaissance, elle est donc éternelle cette connaissance, et c'est Dieu.

Les dénouements qui découvrent les crimes les plus cachés, et où la précaution des coupables, pour les dérober aux yeux des hommes, a été plus grande, paraissent si simples et si faciles, qu'il semble qu'il n'y ait que Dieu seul qui puisse en être l'auteur ; et les faits d'ailleurs que l'on en rapporte, sont en si grand nombre, que s'il plaît à quelques-uns de les attribuer à de purs hasards, il faut donc qu'ils soutiennent que le hasard de tout temps a passé en coutume²⁹⁷.

Le platonisme des *Caractères* culmine dans cette presque ultime remarque du livre, dans le chapitre qui se veut précisément une apologie du christianisme. Elle présente en effet deux thèmes centraux et récurrents dans l'œuvre de Platon : la justice que suit toujours de près l'eschatologie.

D'abord, lorsque La Bruyère affirme que le crime n'est impuni et la vertu opprimée que s'ils ne reçoivent pas « ce qui leur est dû », il reprend une des définitions primaires de la justice que propose Polémarque au tout début de la *République*, et que Socrate balaie aussitôt :

[...] il est juste est de rendre à chacun les choses qui lui sont dues²⁹⁸.

[...] τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

²⁹⁷ « Des Esprits Forts », 47, pp. 602-603.

²⁹⁸ PLATON, *République*, 331e.

Mais d'une manière plus socratique — car le propos de Polémarque ne l'est pas —, il y a la question du bonheur du méchant²⁹⁹ : elle est au cœur de la réflexion morale de Socrate sur la justice, qui s'attache précisément à démontrer, contre Polos ou contre Thrasymaque, que le méchant — le tyran — est le plus malheureux des hommes. Et La Bruyère de dire, précisément, qu'il n'a jamais été prouvé que le méchant était heureux, ce que nous lisons à la lumière de l'échec de Polos et Thrasymaque à soutenir le contraire face à Socrate.

Et puis, en ce qui regarde l'eschatologie, c'est toute la remarque qui est imprégnée de platonisme. Bien sûr, l'eschatologie chrétienne peut facilement se confondre avec l'eschatologie platonicienne, mais « c'est un risque qu'il vaut la peine de courir »³⁰⁰, si nous voulons compléter notre démonstration. La question de la punition des méchants et la récompense des bons conclut deux dialogues importants : la *République*, à travers le mythe d'Er le pamphylien³⁰¹, et le *Gorgias*³⁰², à travers le mythe du jugement des morts³⁰³. En introduction du mythe d'Er, Socrate expose quelle sera la rétribution de l'homme juste et de l'homme injuste dans leur vieillesse³⁰⁴, pour qui vertu ou crime n'est plus qu'« une apparence fausse et une ombre vaine qui s'évanouit » — pour reprendre les mots de La Bruyère — quand la vieillesse arrive. Puis Socrate introduit le mythe d'Er pour illustrer le décuplement des sanctions pour le juste et pour l'injuste après la vie. Ainsi la terre n'est pas « le seul endroit de la scène où se doivent passer la punition et les récompenses », car les âmes sont jugées après la mort des corps.

²⁹⁹ «[...] il faudrait, pour tirer cette conclusion, avoir prouvé qu'absolument les méchants sont heureux [...]. »

³⁰⁰ PLATON, *Phédon*, 114d.

³⁰¹ PLATON, *République*, 614a sqq.

³⁰² PLATON, *Gorgias*, 523a sqq.

³⁰³ Dans une certaine mesure, nous pourrions ajouter le mythe de la destinée des âmes, à la fin du *Phédon* (107d-114c).

³⁰⁴ PLATON, *République*, 613a-614a.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pour finir, nous citons ces lignes écrites par René Jasinki, qui sans avoir été écrites à propos du platonisme des *Caractères* du moins résumant bien la teneur de celui-ci :

Plus adaptateur que créateur, La Bruyère se réfère constamment à ses devanciers. Mais ce qu'ils en ont pensé, il revendique le droit de le penser et de l'exprimer à sa façon [...]. Il complète, modifie, ajuste, nuance, constitue finalement des ensembles nouveaux : ses gerbes à lui³⁰⁵.

Notre démonstration n'a pas prouvé — ce n'était pas son but — que Platon était omniprésent dans les *Caractères*, voire qu'il en était la trame. Parfois, les rapprochements que nous avons faits n'étaient que ponctuels, ne faisaient l'objet que de deux ou trois remarques, mais nous avons eu à cœur de montrer que ces rapprochements étaient solides et méritaient d'être faits. Ce que nous avons ainsi cherché à montrer, c'est une affinité, un rapprochement intellectuel marqué de La Bruyère vers Platon. Nous avons voulu faire sentir une *influence*, parfois la reprise d'une forme ou d'une idée, mais nous n'avons pas cherché à montrer que les *Caractères* seraient entièrement et foncièrement platoniciens. Car qui dit influence dit mélange, et qui dit mélange dit dilution : Platon chez La Bruyère n'a pas la force qu'il a... chez Platon. Mais il est bien présent, par touches, comme on fait d'un jeu de lumière sur une peinture impressionniste. D'où, rappelons-le, notre titre de « réminiscences platoniciennes ». Car sans cette influence, il ne fait que peu de doute que les *Caractères* perdraient une part de leur sel, qui pourtant ne se laisse sentir, tout leur long, que subtilement distillé.

³⁰⁵ JASINSKI René, *Deux accès à La Bruyère*, cité dans GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère : La Bruyère au travail*, op. cit., p. 107.

Et il existe en réalité bien plus d'occurrences, bien plus d'occasions de rapprocher La Bruyère de Platon que celles que nous avons présentées. Mais ces — nombreuses — remarques présentaient un ensemble trop éclectique pour que nous pûmes les intégrer dans notre démonstration de manière cohérente et convaincante. D'autres fois encore, c'est notre connaissance des œuvres qui nous a fait défaut. Car nous avons souvent — même très souvent — eu le sentiment, devant une remarque, qu'elle avait quelque chose de platonicien, mais sans que nous soyons capable de lui trouver un écho chez le philosophe antique, faute d'une connaissance extrêmement pointue des dialogues.

Certes La Bruyère ne ressuscite pas Platon, car il eût fallu pour cela que le père de l'Académie fût mort au XVII^e siècle. Or, ce n'était pas le cas. Platon était toujours présent dans les milieux intellectuels, mais avec une tout autre approche, un tout autre « usage » que celui qu'en avaient leurs aînés humanistes à la Renaissance. Le « divin » Platon était encore bien vivant, comme un modèle d'éloquence, un modèle de sublime, mais débarrassé de ses considérations philosophiques. Tout le mérite de La Bruyère est plutôt d'avoir su s'approprier tout à la fois la forme et l'essence divine d'un Platon décomposé.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

- ▶ *Du sublime*, trad. Henri Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- ▶ ABBÉ RAPIN, *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Peres sur leur Doctrine et quelques reflexions chrestiennes*, Paris, Claude Barbin et François Muguet, 1671.
- ▶ BOILEAU-DESPRÉAUX Nicolas, « Art poétique », dans *Satires, Épîtres, Art poétique*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, 1985.
- ▶ BOILEAU-DESPRÉAUX Nicolas, « Traité du sublime », dans *Œuvres complètes de Boileau : Dissertation sur la Joconde, Arrest Burlesque, Traité du Sublime*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- ▶ CASAUBON Isaac, *Θεοφράστου ἠητικοὶ χαρακτήρες. Theophrasti notationes morum*, Lyon, F. Le Preux, 1592.
- ▶ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- ▶ ÉRASME, *Éloge de la folie*, éd. et trad. Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- ▶ ÉRASME, *Œuvres choisies*, éd. et trad. Jacques Chomarat, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- ▶ FLEURY Claude, *Opuscules de M. l'abbé Fleury*, t. 3, Nîmes, Pierre Beaume, 1780.
- ▶ LA BRUYÈRE Jean de, *Œuvres complètes*, éd. Julien Benda, Paris, Gallimard, 1951.
- ▶ LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères*, éd. Emmanuel Bury, Librairie Générale Française, Paris, 1995.
- ▶ LA BRUYÈRE Jean de, *Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Classiques Garnier, 1995.
- ▶ LA FONTAINE Jean de et MAUCROIX François de, *Ouvrages de prose et de poésie des S^{rs} de Maucroy et de La Fontaine*, t. 1, Amsterdam, Pierre Mortier, 1688.
- ▶ LECOQ Anne-Marie (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001.
- ▶ PASCAL Blaise, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004.

- ▶ PERRAULT Charles, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, t. 1, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688.
- ▶ PLATON, *Œuvres complètes*, 14 t., éditions et traductions de plusieurs auteurs, Paris, Les Belles Lettres, 1920-1924.
- ▶ PLATON, *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, 2 t., Paris, Gallimard, 1940-1943.
- ▶ PLATON, *Œuvres complètes*, édition sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- ▶ THÉOPHRASTE, *Caractères*, éd. et trad. Octave Navarre, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

SOURCES CRITIQUES

Antiquité

- ▶ BRISSON Luc et FRONTEROTTA Francesco (dir.), *Lire Platon*, Paris, PUF, 2019.
- ▶ DESCOMBES Vincent, *Le platonisme*, Paris, PUF, 2007.
- ▶ DIXSAUT Monique (éd.), *Contre Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, 1993-1995.
- ▶ DIXSAUT Monique, *Le Naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2016.
- ▶ DIXSAUT Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- ▶ DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992.
- ▶ HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- ▶ HUMBERT Jean, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- ▶ IRIGOIN Jean, *Tradition et critique des textes grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- ▶ KOYRÉ Alexandre, « Introduction à la lecture de Platon », dans *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 9-159.
- ▶ MATTÉI Jean-François, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- ▶ MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

- ▶ TEISSERENC Fulcran, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010.
- ▶ VLASTOS Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morale*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

Modernité

- ▶ ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ, *Congrès de Tours et de Poitiers. 3-9 septembre 1953. Actes du congrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- ▶ BAHIER-PORTE Christelle et REGUIG Delphine (dir.), *Anciens et Modernes face aux pouvoirs : l'Église, le Roi, les Académies (1687-1750)*, Paris, Honoré Champion, 2022.
- ▶ BERTRAND Dominique, *Les Caractères*, Paris, Gallimard, 2002.
- ▶ BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- ▶ BURY Emmanuel, *Littérature et politesse : l'invention de l'honnête homme, 1580-1750*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- ▶ BURY Emmanuel, « Le moraliste classique et ses modèles antiques », *XVII^e siècle*, n° 202, janvier-mars 1999, pp. 27-35.
- ▶ BURY Emmanuel, « La Bruyère et la tradition des *Caractères* », *Littératures classiques*, supplément au n° 13, janvier 1991, pp. 7-23.
- ▶ CAZELLES Jean, « La Bruyère helléniste », *Revue des études grecques*, t. 35, fasc. 161, avril-juin 1922, pp. 180-197.
- ▶ CHOMARAT Jacques, « Érasme et Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, mars 1987, pp. 25-48.
- ▶ CUCHE François-Xavier, « La Bruyère et le Petit Concile », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 44, 1992, pp. 323-340.
- ▶ CUCHE François-Xavier, *Une pensée sociale catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- ▶ CUCHE François-Xavier, *L'Absolu et le monde : études sur les écrits du Petit Concile*, Paris, Honoré Champion, 2017.
- ▶ DAGEN Jean, « Ce qui s'appelle penser, pour La Bruyère », *Littératures*, n° 23, automne 1990, pp. 55-68.
- ▶ DAGEN Jean, « Le clair-obscur de La Bruyère », *Littératures classiques*, supplément au n° 13, janvier 1991, pp. 25-42.
- ▶ DAGEN Jean, BOURGUINAT Élisabeth et ESCOLA Marc (éds.), *La Bruyère : le métier du moraliste. Actes du Colloque international pour le Tricentenaire de la mort de La Bruyère (Paris, 8-9 novembre 1996)*, Paris, Honoré Champion, 2001.

- ▶ DARMON Jean-Charles et DELON Michel (dir.), *Histoire de la France littéraire : Classicismes. XVII^e - XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- ▶ DEISSER André, « Le Platon des dames », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 12, n° 1, 1994, pp. 65-108.
- ▶ ESCOLA Marc, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- ▶ ESCOLA Marc, *La Bruyère II. Rhétorique du discontinu*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- ▶ FUMAROLI Marc, *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Honoré Champion, 1980.
- ▶ FUMAROLI Marc, *Les abeilles et les araignées*, dans : LECOQ Anne-Marie (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001.
- ▶ FUMAROLI Marc, *La République des lettres*, Paris, Gallimard, 2015.
- ▶ GARAPON Robert, « La chronologie de la composition des *Caractères* et l'évolution de la pensée de La Bruyère », *Littératures classiques*, supplément au n° 13, janvier 1991, pp. 43-53.
- ▶ GARAPON Robert, *Les Caractères de La Bruyère : La Bruyère au travail*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1978.
- ▶ GRENTE Georges et SIMONIN Michel (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 2001.
- ▶ GRENTE Georges et DANDREY Patrick (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises : le XVII^e siècle*, Paris, Fayard et Librairie Générale Française, 1996.
- ▶ HEPP Noémi, *Homère en France au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1968.
- ▶ HEPP Noémi, « Quelques aspects de l'Antiquité grecque dans la pensée française du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n° 131, avril-juin 1981, pp. 117-133.
- ▶ KAPP Volker, *L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique (1675-1700)*, dans : Fumaroli Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 2016, pp. 707-786.
- ▶ KNIGHT Roy Clement, « La Grèce dans la littérature française au XVII^e siècle », dans *Racine et la Grèce*, Paris, Boivin, 1950.
- ▶ LE BRUN Jacques, « Le Père Pierre Lalemant et les débuts de l'Académie Lamoignon », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 61^e année, n° 2, 1961, pp. 153-176.
- ▶ MAGNARD Pierre (dir.), *Marsile Ficin : Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- ▶ MARGOLIN Jean-Claude (dir.), *Platon et Aristote à la Renaissance*, actes du XVI^e colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1976.

- ▶ MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- ▶ MÉNIEL Bruno, « Comment la Renaissance percevait-elle le style de Platon ? », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], n° 25, 2013, DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.13138> ; consulté le 29 janvier 2023.
- ▶ MESNARD Jean (dir.), *Précis de littérature française du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- ▶ NAVARRE Octave, « Théophraste et La Bruyère », *Revue des études grecques*, t. 27, fasc. 125, 1914, pp. 384-440.
- ▶ NOILLE-CLAUZADE Christine, *L'éloquence du sage : Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- ▶ NORMAN Larry, *Sous le choc de l'antique*, trad. Diane Meur, Paris, Hermann, 2022.
- ▶ PLANTIÉ Jacqueline, *La mode du portrait littéraire en France (1641-1681)*, Paris, Honoré Champion, 2016.
- ▶ PRADEAU Jean-François (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009.
- ▶ STIKER-MÉTRAL Charles-Olivier, *L'expérience des mœurs : étude sur Les Caractères de La Bruyère*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2019.
- ▶ TOURETTE Éric, *Les formes brèves de la description morale : Quatrains, maximes, remarques*, Paris, Honoré Champion, 2008.

OUTILS DE TRAVAIL NON-CRITIQUES

- ▶ BAILLY Anatole et EGGER Émile, *Dictionnaire grec-français*, 26^e édition revue et augmentée, Paris, Hachette, 1963.
- ▶ BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.
- ▶ BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.
- ▶ DESCLOS Marie-Laurence, *Structure des dialogues de Platon*, Paris, Ellipses, 2017.
- ▶ GOBRY Ivan, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2000.
- ▶ REY Alain (dir.) et all., *Dictionnaire historique de la langue française*, 5^e édition, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 2019.

