

PHILOSOPHES AU THÉÂTRE DE L'ÉCRITURE: SOCRATE ET ANAXAGORE, ARISTOPHANE ET PLATON

WRITING PHILOSOPHY ON STAGE: SO- CRATES AND ANAXAGORAS, ARIS- TOPHANES AND PLATO

STELLA, M. (2017). Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon. *Archai*, n.° 19, jan.-apr., p. 61-91
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_19_3

Résumé: Le «couple» Socrate-Anaxagore, tel qu'il est représenté dans les écritures de Platon et d'Aristophane, ne témoigne pas seulement d'un rapport historiographico-doxographique (bien exploré depuis longtemps déjà) entre les pensées respectives des deux célèbres philosophes. Ce que nous souhaitons mettre en évidence dans cet article est justement la dimension mnémo-historique et, par conséquent, politique, du lien qui s'établit

archai 

n° 19, jan.-apr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

– dans la mémoire culturelle d'Athènes ainsi que dans les écritures (mémoriales et politiques) de Platon (*Phédon*) et d'Aristophane (*Nuées*) – entre le Socrate théoricien de l'action morale et l'Anaxagore enquêteur de l'ordre cosmique.

Mots Clés: Mémoire, écriture, histoire culturelle, Socrate, Anaxagore, tragédie, comédie, théâtre.

Abstract: Socrates and Anaxagoras: a most famous duo both in Aristophanes' and in Plato's writings, which history of philosophy reshaped as a *cas célèbre* of the doxographic tradition. In this article, we intend to carry out a mnemo-historical (and, therefore, political) enquiry into the vexed question of the relationship between Socrates' and Anaxagoras' philosophical thoughts as represented in Plato's *Phaedo* and in Aristophanes' *Clouds*.

Keywords: Writing, Philosophy, Tragedy, Comedy, Theatre, History, Cultural Memory, Socrates, Anaxagoras, Plato, Aristophanes.

1. QUELQUES QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE

Socrate et Anaxagore dans les écritures de Platon (*Phédon*) et d'Aristophane (*Nuées*): il s'agit d'une question controversée des études présocratiques, socratiques, platoniciennes et aristophaniennes, question dans laquelle philosophie et littérature (dramaturgie, plus précisément), d'un côté, histoire et philologie, de l'autre, se côtoient. Le jeu des textes que l'on se doit de prendre en examen est vertigineux: le *Phédon* et les *Nuées* ainsi que l'*Apologie*, l'anthologie des témoignages indirects qui nous transmettent la doctrine d'Anaxagore et les fragments de son *logos* sur la nature, certains passages des *Mémorables* et du *Banquet* de Xénophon, et puis encore des extraits de la *République*, du *Phèdre*, du *Philèbe* qui se réfèrent, plus ou moins directement, au Socrate anaxagoréen du *Phédon*, pour ne citer que les textes les plus marquants du dossier¹.

Nous avons choisi de mettre en perspective notre exploration à partir du *Phédon*, à savoir, à partir du point d'arrivée de la question toute entière. Il est nécessaire, à ce propos, de préciser en quel sens nous entendons l'expression «point d'arrivée»: nous ne l'entendons pas dans un sens chronologique; nous l'entendons plutôt dans un sens historique et mémorial – et pour mieux le dire en un seul mot, dans un sens mnémo-historique –². Quel est donc l'enjeu mnémo-historique qui sous-tend et fonde le lien Socrate-Anaxagore? On pourrait avancer deux réponses:

1) le rapport Socrate-Anaxagore repose sur une relation que l'on peut analyser et vérifier en examinant leurs pensées respectives, c'est-à-dire en cherchant à déceler, par la philologie, les éléments de continuité

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

et/ou de rupture entre elles – tout cela en tenant compte de la distorsion exercée sur l'objet d'étude par les écritures qui en témoignent. Cette enquête a été développée par les recherches historiographico-doxographiques et a produit des résultats aussi consolidés que bien connus³. Toutefois, la question historique fondamentale demeure ouverte: s'il existe une réception socratique de la pensée d'Anaxagore, comment cette réception est élaborée par les écritures d'auteur qui en gardent la trace?

2) La deuxième réponse pourrait évoquer le procès contre Socrate, l'imputation d'*asebeia*, et finalement l'injuste condamnation à mort, en en faisant le point névralgique du problème, étant donné qu'Anaxagore, lui aussi, aurait été, selon le témoignage de Plutarque (*Per.* 4), accusé d'impiété vers 430 a. J.-C., après trente ans d'activité à Athènes sous la protection de Périclès. Voilà donc une équation qui se démontre toute seule, le 'cas Anaxagore' venant à s'identifier avec celui de Socrate et *vice-versa*. Le fantôme du procès est, en effet, presque omniprésent dans les études historiques, philologiques et philosophiques qui ont exploré le réseau des relations entre Socrate et Anaxagore. Toutefois, on a à juste titre douté de l'historicité du procès contre Anaxagore – comme le font, par exemple, Dover et Brisson, en remarquant, sur la base d'observations précises autour du texte de Plutarque et à la suite d'un examen approfondi des pratiques et des procédures juridiques appliquées au crime d'impiété, que le procès contre Anaxagore aurait pu bien être entièrement fabriqué sur le modèle de celui de Socrate⁴. À cela, j'ajouterais un élément supplémentaire, que l'on peut appeler « l'effet idéologique » projeté sur l'interprétation historique par la perspective judiciaire: *l'injuste sacrifice*

de Socrate *le juste*, le faux prétexte de l'accusation qui relève de la vengeance différée et mûrie dans un climat politique de haine, risquent de constituer une hypothèse sérieuse qui alourdit l'évaluation d'un problème déjà suffisamment controversé. En effet, il est bien évident que l'accusation d'impiété constitue, par elle-même, un acte idéologique, et tout acte idéologique suscite une contre-réponse également idéologique. De ce point de vue, le *Phédon* se présente, dans le panorama des écritures consacrées à la mémoire de Socrate, comme une réaction idéologique à la condamnation tout aussi idéologique qui frappa Socrate. Autrement dit, Platon est le premier – et il s'agit là d'une primauté intellectuelle plutôt que chronologique – à tirer un profit idéologique du procès contre Socrate. Ainsi, nous croyons, avec Dover et Brisson, qu'il vaut mieux laisser de côté la question du procès et de l'*asebeia*.

À nouveau surgit la question initiale: comment analyser la généalogie intellectuelle qui lie Socrate à Anaxagore dans le *Phédon*, si la voie de la comparaison entre leurs pensées respectives, aussi bien que celle de l'impiété partagée par les deux savants, n'aboutit pas à une réponse historique du problème? C'est le *Phédon* lui-même qui nous indique un chemin alternatif:

Du reste, je ne crois pas que quelqu'un, même un quelconque poète comique, en m'écoutant, pourrait déclarer que je ne suis qu'un conteur de balivernes et que je suis en train de faire des discours sur des choses inutiles (*Phd.* 70b-c)⁵.

Il suffit à Platon une seule allusion, très facile à décrypter. «Un quelconque poète comique»:

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Aristophane, évidemment; les *Nuées*, bien entendu. Le point d'arrivée signale et situe le point de départ. L'*Apologie*, en brisant le silence du *Phédon* sur le nom du «poète comique», mentionne clairement Aristophane et sa comédie, en lui attribuant la responsabilité principale des accusations qui le frappent dans le présent du procès (*Ap.* 19a sq.). Aristophane, les *Nuées* et le *Phédon*: c'est là un jeu de textes pris en compte par la critique depuis toujours, voire un «un cas célèbre» des études d'histoire de la philosophie. Si l'existence d'un dialogue intertextuel entre le *Phédon* et les *Nuées* est une donnée évidente, ne fût-ce que pour la référence directe signalée par Platon lui-même, le sens et l'orientation de ce dialogue demeurent flous, sinon décidément ambigus: pourquoi Platon nous pousse à reconnaître dans les *Nuées* l'origine et la véritable source du «cas Socrate»? De ce point de vue, l'*Apologie* est encore plus explicite que le *Phédon*, car Socrate y affirme qu'il doit bien se défendre contre les *anciennes* calomnies dont il est l'objet, et la première mention de ces anciennes calomnies désigne justement les *Nuées* (*Ap.* 19a sq.). Platon voudrait donc construire une historiographie des causes qui menèrent au procès d'*asebeia* et à l'identification entre Socrate et l'«athée» Anaxagore⁶. Une historiographie dans laquelle trouvent place, comme nous le savons, l'oracle de Chéréphon (dans l'*Apologie*) et le rêve apollinien (dans les premières lignes du *Phédon*⁷), qui montreraient que Socrate, bien loin d'être athée (comme Anaxagore?), n'a jamais cessé, tout au contraire, de se tenir au contact du dieu Apollon. L'historicité des *Nuées* se réduirait-elle au fait que cette pièce trouverait sa place dans l'histoire de la philosophie seulement parce qu'elle constitue le premier témoignage contre un Socrate athée et «anaxagoréen»⁸?

Il est vrai, d'un côté, que la réception des *Nuées* dans les études d'histoire de la philosophie a été hégémonisée par cette perspective, qui est finalement celle de Platon. De l'autre côté, l'alternative à cette lecture traditionnelle est représentée par ceux qui ont nié que le Socrate des *Nuées* corresponde au Socrate historique, en y voyant plutôt un masque comique, figure archétypale du Savant inspiré et éloigné du monde des hommes – interprétation qui remonte à la *Dramaturgie d'Hambourg* de Lessing, reçue par Wilhelm Schlegel dans ses *Leçons berlinoises et viennoises*, et qui trouve son berceau naturel dans la philosophie allemande du premier Romantisme, tout en se prolongeant dans certaines lectures philologiques modernes⁹. Le Socrate aristophanien est sûrement un masque comique, et de ce point de vue il est aussi «la partie pour le tout» de la philosophie athénienne, de la pensée présocratique et du discours sophistique¹⁰. Après tout, Aristophane est un dramaturge: il n'est pas un historien de la philosophie!

Selon la thèse «judiciaire», formulée en premier par Platon, Aristophane serait donc celui qui, en pointant Socrate, accuse la philosophie d'être la véritable responsable de la corruption morale et religieuse de la cité. Selon la thèse «fictionnaliste», au contraire, Aristophane serait celui qui fait de Socrate le personnage comique du *Philosophos*, dans lequel tous les philosophes athéniens pouvaient se reconnaître, d'Anaxagore à Empédocle, de Protagoras à Antiphon.

2. ARISTOPHANE, SOCRATE ET L'HISTOIRE INTELLECTUELLE D'ATHÈNES

En partant de ce dernier point, nous voudrions proposer une troisième approche, toute historique, au

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

problème du Socrate anaxagoréen dans les *Nuées* et du rapport entre Socrate et Anaxagore dans le *Phédon*. Si Socrate est, comme nous le disions tout à l'heure, la «partie pour le tout» de la philosophie athénienne, ce n'est pas seulement l'effet final du jeu comique. En effet, ce jeu cache une question très précise: *la cité des savants est-elle savante?* Ou en d'autres termes: quel genre de relation entretiennent à l'époque de Socrate les savants et les citoyens d'Athènes¹¹? Il s'agit de faire le point sur une affaire ancienne qui lie de plus en plus étroitement les philosophes à la communauté civique à partir des années 460-450, les années de l'affirmation politique de Périclès. La représentation des *Nuées* a lieu en 423 (la réécriture de la comédie se situe entre 422 et 418-7): Socrate est âgé de 45 ans, Aristophane, le jeune Aristophane, de 22-23 ans environ. La première saison de la sophistique (Protagoras, Gorgias, pour ne citer que les principaux représentants) a déjà produit ses fruits les plus mûrs. Anaxagore, le philosophe présocratique le plus «athénien» parmi les présocratiques, a quitté la cité dix ans auparavant (si nous nous en tenons à la date de 432). La guerre du Péloponnèse a mis à l'épreuve Athènes, sa suprématie, sa démocratie. Socrate occupe une place remarquable dans l'Athènes de ces années de crise, où on lui reconnaît vraisemblablement un rôle de maître à penser.

À ce propos, il est utile de rappeler le décalage temporel entre trois générations d'intellectuels: celle d'Anaxagore et de Protagoras, qui exerce lors des glorieuses années de l'âge péricléen, avant la guerre; celle de Socrate, qui vit la transformation de la démocratie péricléenne, après la guerre; et finalement celle d'Aristophane (la même que celle d'Alcibiade), qui grandit dans un climat de malaise politique et qui ex-

périmentera l'épuisement de l'Athènes démocratique et impérialiste.

Athènes est par excellence la cité des savants. À présent, elle se trouve dans l'impasse: la guerre que Périclès promettait d'être efficace et de courte durée, s'est révélée insidieuse, incertaine et difficile à maîtriser. Les citoyens s'appauvrissent, la corruption monte. Tout cela fragilise la vie des institutions démocratiques et le prestige international de la cité. Dans ce contexte, le jeune intellectuel et poète Aristophane, décide de consacrer une comédie à un des maîtres d'Athènes, peut-être au maître le plus en vue de son âge. Serait-ce du fait de la singularité de sa personne et de sa pensée, ou bien à cause de son influence sur toutes les couches sociales de la cité, y compris les aristocrates, comme Alcibiade et Critias? Quoi qu'il en soit, cette comédie est un acte d'interrogation adressé aux savants d'Athènes et à Socrate en particulier, interpellé en tant que représentant par antonomase des milieux intellectuels d'Athènes: *la cité des savants est-elle savante?* Les philosophes, eux, ont-ils su, ont-ils pu éduquer les citoyens? Est-ce qu'il existe une relation de responsabilité et de prise en charge réciproques entre les philosophes et la cité? Est-ce là le «j'accuse» d'Aristophane, la «première pierre» jetée contre Socrate? Non. Tout au contraire: il s'agit plutôt d'une question bien socratique! Le problème de l'éducation joue un rôle de premier plan dans la pensée du maître, si nous nous en tenons au *Protagoras* et au *Gorgias* de Platon, d'un côté, et au *Mémorables* de Xénophon, de l'autre. En se confrontant avec la célébration typiquement sophistique de la fonction civilisatrice exercée par la *sophia/philosophia*, Socrate affirme que la civilisation, telle que la conçoivent les sophistes, ne produit

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

pas nécessairement l'éducation de l'individu et de la communauté. Le débat sur l'éducation, mieux, sur la difficulté de l'éducation, fait rage dans l'Athènes de la crise. Le témoignage qu'offre à ce propos l'*Hippolyte* d'Euripide – qui date de 428 av. J. C. – est éclairant. Le personnage de Phèdre y déclare:

Femmes de Trézène, vous qui habitez cette extrémité du pays de Pélopes: j'ai passé maintes nuits dans cette spéculation: «Qu'est-ce qui abîme la vie de l'homme?» Combien de maux accablent l'humanité! Et toutefois, cela arrive non par une inclination naturelle de l'esprit humain... tout au contraire! Plusieurs d'entre eux connaissent l'art de bien raisonner! En voilà donc la cause: nous connaissons très bien, nous, le droit chemin, mais n'y travaillons pas! Les uns par paresse, les autres parce qu'ils s'adonnent plutôt au plaisir qu'à ce qu'il est bien de faire. Que de plaisirs n'y a-t-il dans la vie! Les vaines conversations, l'oisiveté – doux mal que cela! (*Hipp.* 373-388).

Depuis toujours, ce célèbre passage d'Euripide a été mis en relation, sans doute à juste titre, avec la méditation socratique sur la vertu¹². Phèdre dit: τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, «nous connaissons le droit chemin, le bien, mais nous ne nous en soucions pas», οὐκ ἐκπονοῦμεν. Socrate dit dans le *Protagoras*:

Il y en a qui disent que beaucoup d'hommes connaissent «ce qui est mieux», mais, tout en étant à même de le faire, ils ne veulent pas le faire et font toute autre chose (*Prt.* 252d).

Comment s'en sortir? Quel pouvoir la philosophie peut-elle exercer sur l'âme de ces gens-là? Le *Strepsiade*

d'Aristophane est un homme de ce genre: il sait qu'il agit mal en cherchant à apprendre le discours injuste pour tromper ses créditeurs, et pourtant il le fait, dût-il entraîner son fils dans la honte. Est-ce qu'un tel homme – dont le nom est éloquent, Strepsiade, celui qui bouleverse – représente la communauté d'Athènes dans son ensemble? Strepsiade, le bouffon, et non Socrate, est le protagoniste de la comédie: dans les *Nuées* tout est décrit et représenté comme s'il était vu par Strepsiade (sauf le chœur des nuées¹³). Et Strepsiade, lui, ne s'intéresse à la philosophie que dans la mesure où elle peut fournir les moyens de bouleverser l'état des choses: c'est l'art de manipuler la parole. Confronté à une telle violence, Socrate, le philosophe, est la partie faible de ce jeu à deux voix. Qui est le véritable corrupteur dans le *Nuées*? Strepsiade, qui oblige son fils à apprendre l'injustice. Qui est le véritable impie? Jamais Socrate ne déclare que les dieux n'existent pas ou que de nouveaux dieux ont pris leur place: il se borne à s'adresser aux puissances tutélaires de l'activité intellectuelle, puissances aériennes et célestes: en effet, même lorsqu'il dit – au vers 366 – οὐδ' ἔστι Ζεύς, il se réfère au Zeus qui, selon Strepsiade, provoque la pluie (bien que plusieurs traducteurs, en sur-interprétant l'équivoque, traduisent «Zeus n'existe pas»)¹⁴. C'est plutôt Strepsiade qui, n'ayant rien compris, croit que Zeus n'existe pas (n'existe plus), et qu'au lieu de Zeus règne le Tourbillon (*Nu.* 381), en cherchant ensuite à persuader son fils de cette nouvelle théologie (*Nu.* 814-831). C'est Strepsiade qui est prêt à blasphémer afin d'atteindre son but, soit: fausser la justice à son avantage (ἀλλ' ὅσ' ἐμαυτῷ στρεψοδικῆσαι καὶ τοὺς χρήστας διολισθεῖν, 434)¹⁵.

Arrêtons-nous ici, pour l'instant, et reprenons notre examen du rapport entre Socrate et Anaxagore dans

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

ce nouveau contexte. En premier lieu: dans quelle mesure pouvons-nous affirmer que le Socrate des *Nuées* présente des traits anaxagoréens? Aristophane ne cite pas directement Anaxagore (c'est plutôt Strepsiade qui cite Thalès en le comparant à Socrate, v. 180). Cela est remarquable. Pourquoi alors Xénophon et Platon s'empressent d'évoquer Anaxagore, en montrant que Socrate n'avait rien à faire avec lui? Bien évidemment pour expliciter ce qui était implicite dans la représentation d'Aristophane, en démasquant la stratégie du poète comique et en distinguant bien ce que ce dernier avait mêlé volontairement. Aristophane présentait Socrate comme s'il était Anaxagore, mais Socrate – répliquent Platon et Xénophon – n'est pas Anaxagore. Tel est, me semble-t-il, l'argument le plus fort qui nous amène à reconnaître l'ombre d'Anaxagore derrière l'allure «météorologique» qui enveloppe le Socrate aristophanien¹⁶.

3. LA CONFIGURATION DOXOGRAPHIQUE

Au-delà de cet argument, la critique a depuis longtemps mis en évidence un réseau d'éléments qui, dans les rets de l'écriture des *Nuées*, renvoient à la pensée d'Anaxagore¹⁷. Je les énumère:

1) l'allusion à l'étude de la lune et de ses mouvements (*Nu.* 171; 1506-1507): en effet, la tradition doxographique attribuée à Anaxagore l'étude des éclipses lunaires (cfr. 59 A 42 D.K.; mais aussi Plutarque, *Nic.* 23); et, d'autre part, c'est Socrate lui-même qui, dans le *Cratyle* (409a-b), discute avec Hermocrate sur la théorie d'Anaxagore selon laquelle la lune reçoit sa lumière du soleil.

2) L'allusion à l'étude du soleil au vers 225: «Je marche dans les airs en spéculant sur le soleil». En

effet, Xénophon (*Mem.* IV, 7, 6 ss.) relate qu'Anaxagore considérait le soleil comme une pierre incandescente, idée très répandue dans la tradition doxographique (cfr. par exemple: 59 A 2 D.K.; 3; 42; 71; 72), et finalement le Socrate de l'*Apologie* répond à Méléto que c'est Anaxagore qui dit que la lune et le soleil sont des pierres (*Ap.* 26d-e).

3) La référence à l'air infini qui tient la terre suspendue au milieu et à la fois l'allusion au couple cosmologique Air/Éther (*Nu.* 264-265): le couple Air/Éther infini semble être une véritable citation du *logos physisikos* d'Anaxagore, et, en particulier, de son proème, tel que nous le transmet Simplicius (cfr. 59 B 1 D.K., mais aussi B 2, B 12)¹⁸, tandis que l'image de la terre suspendue dans l'Air au milieu du ciel est attestée par Hippolyte (*Haer.* 1, 8, 3).

4) Le couple Nuées-Tourbillon considéré comme cause des phénomènes atmosphériques, tels le tonnerre, la foudre, la pluie (*Nu.* 368-380): d'un côté, plusieurs témoignages doxographiques attestent qu'Anaxagore liait la production des manifestations météorologiques aux mouvements internes des nuées (voir 59 B 16 D.K., à propos de la pluie; 59 A 42 D.K.; 84, à propos de la foudre; 59 A 1 D.K., à propos du tonnerre); de l'autre, dans la cosmologie anaxagoréenne, le Tourbillon (*Nu.* 379, 828, 1471) est le principe du mouvement (voir 59 A 1 D.K.; 57; 88; 50 A 71), et il se relie à la rotation (περιχώρησις, cfr. 59 B 12 D.K.) cosmique qui régit l'univers.

5) L'allusion à l'intellect/intelligence (τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα) qui doit se séparer de la terre et se mêler à l'air subtil, pour que la pensée puisse se produire

librement (*Nu.* 229-231). Il s'agit, peut-être, d'une référence à la doctrine anaxagoréenne du *Nous* universel: la subtilité, la pureté et la séparation de l'Intellect cosmique sont attestées par le fragment 59 B 12 D.K., tandis que la subtilité de l'air anaxagoréen est relayée par un témoignage de Théophraste (59 A 92 D.K.).

Il est clair qu'Aristophane a pu enrichir cette configuration globalement anaxagoréenne d'éléments qui se rapportent à la spéculation d'autres philosophes présocratiques: Xenophane, Empédocle, Diogène d'Apollonie, Archélaos¹⁹. Toutefois, l'image d'Anaxagore semble avoir une position de premier plan, non seulement par la cohérence du système des références tracé par Aristophane, mais surtout si l'on considère que la figure d'Anaxagore appartenait à la mémoire collective des Athéniens plus que celle de tout autre cosmologue.

Mais pourquoi vouloir appliquer à Socrate le cliché du philosophe anaxagoréen?

4. ARISTOPHANE QUESTIONNE L'HISTOIRE D'ATHÈNES

En évoquant Anaxagore, Aristophane met en œuvre une stratégie double. D'une part, citer Anaxagore signifie rappeler au souvenir du public toute une époque: l'âge de l'Athènes péricléenne d'avant la guerre, la ville riche, puissante, raffinée et sûre d'elle, dans laquelle fleurirent, d'un côté, la sophistique, l'art du *logos*, celui du *logos* politique en particulier, et de l'autre, la pensée technique et scientifique; une «ville savante», où se déployait une œuvre d'intellectualisation de la nature et de tous les aspects de la vie humaine, grâce à l'activité d'un milieu de professionnels du savoir vraiment extraordinaire. Anaxagore était un

représentant éminent de ce panorama: ami personnel de Périclès aussi bien que son maître et inspirateur²⁰, il disait que l'univers est régi et gouverné par un principe tout-puissant, appelé Intellect, *Nous*. À cette époque, la parole des philosophes – ainsi que le faisait celle d'Anaxagore – pouvait encore justifier l'état des choses et présenter le monde des hommes comme le meilleur des mondes possibles ou bien comme un monde destiné à progresser sur le chemin de la civilisation grâce à *expérience, mémoire, savoir, art*²¹; à cette époque, l'action ordonnatrice de l'Intellect d'Anaxagore, le *voûς διακοσμῶν*, qui règle l'univers, pouvait encore s'accorder avec celle de l'homme, avec l'action politique de Périclès, par exemple. Mais à l'époque d'Aristophane et de Socrate, les philosophes doivent admettre que les hommes font le mal, bien qu'ils connaissent le bien. Par ailleurs, Antiphon, ne disait-il pas que les lois sont «entraves de la nature»²²? Quel a donc été le rôle historique de la philosophie dans la terre d'Athènes? Et quel pourrait, quel devrait-il être aujourd'hui – Aristophane demande-t-il très socratiquement à Socrate?

D'autre part, la figure d'Anaxagore, le cosmologue d'Athènes, permet d'attribuer à Socrate les traits d'un excentrique que le sophiste n'a pas et ne peut pas avoir: le savant suspendu dans l'air²³, son étrangeté, son regard enfoncé dans les mystères les plus insondables de la nature. Dans un article célèbre paru en 1976, Hans Blumenberg a remarqué que Platon s'est bien souvenu de l'image du Socrate anaxagoréen des *Nuées* au moment où il écrivait le *Théétète*, où Socrate dit à propos du philosophe:

Son corps seul est présent et séjourne dans la cité, tandis que sa pensée, considérant tout cela comme

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

des bagatelles sans valeur, promène partout son vol, comme dit Pindare, sondant les abîmes de la terre et mesurant l'étendue de sa surface, poursuivant les astres par-delà le ciel, scrutant de mille manières toute la nature et chacun des êtres en son entier, sans jamais se retourner vers ce qui est près de lui (173e).

Mais c'est différent – dira-t-on! Ce n'est pas la même chose de dire et d'admettre cela – la merveilleuse différence du *philosophos* –²⁴ en présence d'un petit groupe de savants consacrés à la philosophie – telle est la scène du *Théétète* –, et de le dire et de le répéter devant la cité toute entière, comme il arrive au théâtre. Oui, c'est différent. Proclamer cela devant la cité peut être très risqué. Aristophane prend un risque. Et il ne le fait pas seulement pour ridiculiser – comme son métier de poète comique l'impose – mais aussi et peut-être surtout pour soumettre aux philosophes et à Socrate une question cruciale: étant donné que la place et la nature de la philosophie est et doit être l'extraordinaire, comment cet extraordinaire peut-il venir au secours de la cité en danger, en proie à la guerre, aux démagogues, à la corruption des professionnels de la politique? Et d'ailleurs, l'appel d'Aristophane ne risque-il pas lui-même de résonner à l'oreille de son public comme la voix d'un étrange comédien-philosophe?

5. LA PERSPECTIVE PLATONICIENNE: SOCRATE CONTRE SOCRATE OU LA 'FRAGILITÉ' DE LA PHILOSOPHIE

Venons-en finalement à Platon et à son *Phédon*. Essayons de relire la généalogie intellectuelle de Socrate comme le *Phédon* la présente à partir du cadre que nous avons tracé jusqu'ici.

Les dialogues de Platon qui tournent autour de la mort de Socrate sont tous hantés par la mémoire des *Nuées*. Quelle stratégie Platon déploie-t-il dans ces dialogues en réponse aux *Nuées*? Évidemment celle du renversement, au fil de la mémoire du procès. Dans l'*Apologie* le rire comique trouve son écho dans le rire de Socrate envers la bêtise de ses juges. Encore une fois, dans le *Phédon*, Socrate rit. De quoi? De qui? D'Anaxagore. Et il le fait – sous la direction de Platon – en se moquant de doctrines anaxagoréennes, telles que celle du grand et du petit et celle de l'un et du multiple, doctrines qui constituent, à leur tour, la conséquence logico-mathématique de la théorie des homéométries²⁵. Il revient à Lucio Pepe²⁶ d'avoir montré, dans un article remarquable, la référence précise du *Phédon* aux doctrines anaxagoréennes susmentionnées. Nous renvoyons donc à cet article pour ce qui concerne la question de la doxographie anaxagoréenne dans le *Phédon*. Quant à nous, nous poursuivrons notre enquête par un chemin différent et parallèle.

Dans sa cellule, Socrate raconte à Cébès l'histoire de sa recherche. Au début un «désir extraordinaire» (θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα, 96a; θαυμαστῆς ἐλπίδος, 98c) de s'emparer de l'*historia tes physeos* (περὶ φύσεως ἱστορίαν, 96a), de la science de la nature: savoir la cause de toute chose, pourquoi elles existent, pourquoi elles naissent, pourquoi elles périssent. Tout d'un coup, le philosophe interrompt sa narration et simule un exemple de l'ancien soliloque qui occupait son esprit:

Les êtres vivants naissent-ils lorsque le chaud et le froid fermentent? Pensons-nous grâce au sang ou grâce à l'air ou au feu? ou bien non, grâce à rien de tout cela, mais grâce au cerveau! lui qui nous procure l'ouïe, la vue, l'odorat et en qui surgissent la mémoire et l'opinion. Et le savoir,

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

ne survient-il pas une fois que celles-ci se sont stabilisées?
Sans doute est-ce ainsi que naît le savoir (96b).

Mais à force de spéculer sur de telles choses, Socrate se rend compte qu'il n'est pas doué pour ce genre d'études: de plus, à force d'étudier ces choses, il désapprend (ἀπέμαθον) ce qu'il croyait avoir appris:

L'exemple suivant est encore plus drôle [que le premier], Cébès: dix est plus grand que huit, puisque tu dois y ajouter deux, deux coudées sont le double d'une seule coudée. Parbleu, à présent je suis tellement loin de penser et de connaître la cause de choses pareilles, que si tu me dis un plus un, je ne parviens pas à m'expliquer si l'un auquel on ajoute et l'un ajouté font deux ou bien si c'est égal à deux parce que tu ajoutes l'un à l'autre: l'un auquel tu ajoutes et l'un ajouté. [...] Pourquoi un est-il un? Si seulement je le savais! (96d-97a).

Il faut reconnaître ici la présence d'un archétype dramaturgique très précis, plus exactement d'un modèle actanciel et dialogique, celui du bouffon et de son faire-valoir (ou de son *sidekick*, si l'on préfère l'anglais)²⁷. Socrate se dédouble en *maître pédant* et en élève ridicule: le maître enseigne et interroge, l'élève ne comprend pas, ne répond pas ou bien répond par des bêtises. C'est le couple *didaskalos/mathetes*, où l'élève joue le bouffon et le maître son faire-valoir sérieux. Bref le couple Socrate/Strepsiade des *Nuées*. Dans la cellule, Socrate, sous la forme d'un étrange – et à vrai dire un peu drôle – «monologue dialogique», joue en même temps le double rôle du savant doctoral et de son élève idiot, comme s'il voulait s'emparer de la représentation d'Aristophane, en en faisant sa propre

«autobiographie» – la célèbre «autobiographie intellectuelle de Socrate dans le *Phédon*»: autrement dit, introjecter la scène des *Nuées*. Socrate contre Socrate, au lieu de Strepsiade contre Socrate. Lorsque Anaxagore, ou mieux, le livre d'Anaxagore²⁸, fait son apparition dans le récit, Socrate peut passer entièrement du côté de l'élève.

Mais un jour, j'ai entendu quelqu'un qui lisait un passage d'un livre d'Anaxagore qui disait: c'est l'Intellect qui met de l'ordre dans toute chose et qui est cause de toute chose! J'étais fou de joie grâce à cette cause! Et je croyais pouvoir accepter que l'Intellect était la cause de toutes les choses! De sorte que si l'on veut savoir pourquoi les choses naissent, périssent et existent, il faut découvrir la meilleure manière dont elles sont disposées pour être, subir ou produire. Il en découle que rien ne convient mieux à l'homme que la recherche du Mieux, du Meilleur. [...] Et j'exultais de joie à ces pensées. Je croyais avoir trouvé en Anaxagore un maître de la cause des choses, comme je le souhaitais (97c-d).

Le Socrate anaxagoréen des *Nuées* devient Anaxagore lui-même et tout se passe alors comme si Socrate se rendait, par le biais du livre, chez Anaxagore, pour lui demander non pas certes comment tromper ses créditeurs, mais quelle est la cause de l'Univers. Le drame comique et politique se fait drame philosophique: la philosophie s'écarte de toute chose, de la cité, en premier lieu, de ses mauvais citoyens tels Strepsiade, de sa mauvaise politique. Refouler la blessure, refouler, ne fût-ce que pour un instant – l'instant du *Phédon* – l'inquiétante étrangeté de la rencontre entre la philosophie et les dangers de la vie publique: car, face à un homme comme Strepsiade, face à une cité

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

comme celle de Strepssiade, toute philosophie risque l'échec. D'ailleurs, n'est-ce pas le *Phédon* le dialogue consacré à la pureté de la philosophie? De la sorte, Socrate, l'élève Socrate, peut regagner la dignité du chercheur et finalement rire de ce qu'on raillait en lui sur la scène comique: l'allure du cosmologue savant, détaché, suspendu dans l'air. Rire d'Anaxagore, donc. Socrate attendait que le maître lui explique la cause de toute chose et que, cette cause étant l'Intellect qui ordonne la réalité dans la meilleure façon possible, il lui explique aussi comment et pourquoi l'ordre du monde est le meilleur que l'on puisse imaginer.

Eh bien mon ami! – dit Socrate à Cébès – J'en suis revenu de ces merveilleux espoirs. Plus je le lis, moins je vois qu'il utilise l'Intellect! Jamais il ne fait appel à aucune cause de l'ordre des choses, il fait toujours appel à l'air, aux cieux, à l'eau et à un tas d'autres bizarreries (98c).

Socrate se moque d'Anaxagore. L'élève ridicule est devenu un chercheur critique! Voilà: Socrate vengé! Il semblerait que Socrate ait pris sa vengeance sur Anaxagore, si ce n'est qu'il laisse échapper une remarque supplémentaire:

Anaxagore m'a semblé du genre à dire: «Socrate fait tout ce qu'il fait grâce à l'Intellect». Puis, il cherche la cause de tout ce que je suis en train de faire, il dit que je suis assis ici avant tout parce que mon corps est fait d'os et de nerfs, et que les os sont durs et ont des articulations qui les séparent les uns des autres, que les nerfs se relâchent et se tendent et qu'avec la chair et la peau, ils recouvrent les os, que les articulations me permettent de plier les jambes comme en ce moment, raison pour

laquelle je me plie et m'assieds. Voilà, de cette discussion, il vous donnerait toute une série de causes de ce genre, le Son, l'Air, l'Ouïe, et un tas d'autres causes encore, mais en oubliant la vraie: les Athéniens ont jugé qu'il valait mieux me condamner et j'ai estimé plus juste de rester assis pour purger la peine qu'ils m'ont attribuée. Nom de dieu, depuis longtemps ces nerfs et ces os pourraient être à Mégare! ou en Béotie! transportés par une autre opinion du mieux, si je n'avais pas pensé qu'il est plus juste et plus beau de payer la peine dont la cité m'accablé, au lieu de fuir et de m'évader (98c-99a).

Impossible de refouler la question d'Aristophane: *la cité des savants est-elle savante? Les savant ont-ils su, ont-il pu éduquer la cité?* Socrate est dans sa cellule, maintenant: dans quelques instants, il boira la ciguë. La justice d'Athènes l'a voulu²⁹. La critique avancée dans le *Phédon* contre l'Intellect d'Anaxagore n'est donc pas moins d'ordre politique que d'ordre théorique³⁰.

Si nous nous en tenons au paragraphes 28-30 du *Philèbe*, on verra que Socrate se déclare là partisan d'un Intellect cosmique (identifié avec Zeus et avec l'âme du monde), appelé « l'intellect et l'Intelligence qui ordonne et gouverne toute chose », νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβεῖν (28d9), et « l'Intellect ordinateur qui met en ordre toute chose », τὸ δὲ νοῦν πάντα διακομεῖν (28e3), en citant presque littéralement le *logos physikos* d'Anaxagore. Mais le passage anaxagoréen du *Philèbe* est un contexte tout à fait différent, dans la mesure où la mémoire politique n'y joue aucun rôle; bien différemment, quand Socrate attaque Anaxagore dans la cellule du *Phédon*, il fait plutôt de

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

la politique que de la théorie. Ici, dans le *Phédon*, la critique de Socrate à Anaxagore sonne de la sorte: il se peut que l'Intellect Universel puisse expliquer l'ordre du monde (comme dans le *Philèbe*)... Malheureusement, cette puissance cosmique ne peut pas expliquer pourquoi Socrate se trouve dans sa cellule, condamné à boire le poison. Pour expliquer cela, il nous faut une autre sorte de cause, qui ne relève pas de l'athéisme, mais de l'histoire intellectuelle et politique d'Athènes, à savoir le face à face dangereux entre la cité et le philosophe. Mais alors, est-ce réellement d'Anaxagore que Socrate rit dans le *Phédon* ou bien du Socrate anaxagoréen mis en scène par Aristophane? Socrate contre Anaxagore ou bien Socrate (d'Aristophane) contre Socrate (de Platon)? Pour répondre à cette question, il nous faut poser une autre question: qu'est-ce que le Socrate anaxagoréen dans le panier sinon l'image de la pure spéculation³¹? L'image du *Philosophos*? Dans le *Phédon*, Socrate se rencontre lui-même: face à l'échec public de son action éthico-politique, le *philosophos* fait l'expérience de son propre désir pour la théorie, autrement dit, du caractère subjectif de sa théorie. Il s'agit là d'un désir (éros) et d'une subjectivité qui fragilisent l'autosuffisance épistémologique de la théorie, en en démasquant la nature intrinsèquement aporétique: la même chute aporétique par laquelle Thalès tomba dans le puit³². Thalès, lui, le premier philosophe, évoqué par Strepsiade dans les *Nuées* et par Socrate lui-même dans le *Théétète*, Thalès, le premier des Présocratiques. Et si l'en est ainsi, on comprend mieux le mythe qui clôt le *Phédon*, le mythe le plus présocratique de Platon: pourquoi ne pas remonter sur le panier pour contempler d'en haut la sphère colorée de la terre?

NOTAS

1 Un des panoramas les plus équilibrés de la question doxographique est celui de D. Babut (1978).

2 Sur la notion théorique de mnémo-histoire, on renvoie à l'étude marquante de J. Assmann (1992).

3 Pour le cadre des références textuelles pertinentes, voir plus haut par. La configuration doxographique».

4 Brisson (1997, p.44 sq.) et Dover (1968).

5 On doit toutes les traductions de cet article à son auteur.

6 Sur cela, voir Santoro (2013).

7 Oracle de Chéréphon: *Ap.* 20e-21a; oracle d'Apollon: *Phd.* 60b3-61b7. Sur le rapport Chéréphon-Socrate-*Nuées-Apologie*, voir la thèse historico-judiciaire de Pherran (1996, p. 92-93, 214-21).

8 Pour une lecture historiciste du lien Socrate-*Nuées*, cfr. Cerri (2012).

9 On renvoie à Turato (1995, p.14-15).

10 Beltrametti (1991).

11 Question bien straussienne, cfr. Strauss (1966) et Stella (2013).

12 J'ai eu l'occasion d'avancer quelques hypothèses d'interprétation à propos de cette question, voir Stella 2014 (a).

13 Qui représente la voix du poète comique, comme l'a montré en dernier Saetta-Cottone (2013).

14 Pour deux exemples significatifs de traduction de ce vers, cfr. Dover (1968) et Del Corno, cfr. Guidorizzi (1996).

15 Voir Stella 2014 (b): *Strepsiade* est bien l'Athénien *beta*, cfr. aussi Grilli (2001, p.68) et Susanetti (2014, p.219-227).

16 «Tu te figures accuser Anaxagore, eh, Méléto?» cfr. *Ap.* 26d. Sur ce passage, cfr. Jedrkiewicz (2007).

17 Il revient à Diano d'avoir approfondi, en premier, cette recherche (1952) 1968. Voir aussi Diano (1954¹ et 1973²) (2007,

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

p.76-90). Cfr. Turato (1972) pour les développements de la théorie de Diano.

18 Sur ces fragments, les commentaires de Laks (2002) et Lanza (1966) sont fondamentaux. La *vexata quaestio* si, au vers 225 des *Nuées*, l'on doit plutôt reconnaître (avec Diels) une allusion à Diogène d'Apollonie, a été récemment rediscutée par S. Fazzo (2013) avec des nouveaux arguments.

19 Voir Betegh (2013) (Archélaos); Fazzo (2013) (Anaxagore *contra* Diogène d'Apollonie); Mourelatos (2013) (Xénophane); Saetta-Cottone (2013) (Empédocle). Sur le mélange platonicien, qui ne relève pas, à proprement parler, de la 'doxographie', il faut rappeler les observations incontournables de Bárányi (2006, p. 311): «We simply do not see Plato gathering and collecting the opinions of his predecessors, and organizing them into systematically documented treatises. Surely, there are bits and pieces in the dialogues, where seemingly doxographic passages are encountered, notably in the famous intellectual autobiography of Socrates in the *Phaedo* (96-100). [...] But these passages are a far cry from the systematic works of peripatetic historians and their later followers [...]. Nor is there much interest on Plato's part for biography». D'autre part, comme le pense Rashed (2009), les intérêts 'scientifiques' du jeune Socrate pourraient constituer une réponse fictive/fictionnelle aux 'attaques' d'Aristophane.

20 Pl. *Phdr.* 270a; *Alc. I* 15b; Plu. *Per.* 4.

21 ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη, 59 B 21 D.K.=Plu. *De fort.* 98f.

22 P.Oxy. 1364+3647, Fr. B, col. 4, 5-6, cfr. Cassin (1995), p. 276-277.

23 Pour la parodie comique de la dialectique, cfr. Capra (2007).

24 Voir à ce propos les excellentes observations de Pinotti (1989).

25 Pour le rapport entre rire, vérité, théorie et connaissance chez Platon, cfr. Jouët-Pastré (1998).

26 Cfr. Pepe (2002) et Dixsaut (1991, p. 366-370).

27 J'avais suggéré la présence de cette structure dramatique dans mon livre *L'illusion philosophique*, cfr. Stella (2006). Pour l'importance du jeu comique dans l'écriture platonicienne, voir Buarque (2011 et 2014). Quant'au rôle du théâtre dans l'écriture platonicienne, je renvoie au cadre théorique tracé par Palumbo (2008). Et, sur l'entrelacement entre écriture tragique et écriture comique dans l'écriture philosophique de Platon, je renvoie à Stella (2011).

28 Sur les 'écritures de la nature' à Athènes entre Anaxagore, Diogène d'Apollonie et Démocrite, cfr. Sassi (2009, p.107-164).

29 C'est un cas célèbre d'«insuffisance politique de l'histoire» athénienne. J'emprunte cette expression très efficace à Desclos (2003, p. 121).

30 Cfr. Stella (2000).

31 Cfr. Pucci (1960, p.114).

32 Comme le montrent Macé et Renaut (2013), la vocation idéologique du savoir en Grèce ancienne est soumise à la critique décisive par l'écriture platonicienne: Platon oppose tout mirage idéologique à la vérité effective de la pratique/expérience politique de la cité, à savoir l'échec historique de l'Athènes démocratique.

BIBLIOGRAPHIE

ASSMANN, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck.

BABUT, D. (1978). Anaxagore jugé par Socrate et Platon. *Revue des Études Grecques* 91, 432, p. 44-76.

BÁRÁNY, I. (2006). From Protagoras to Parmenides: a Platonic History of Philosophy. In: SASSI, M. M. (ed.). *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici/The Construction of Philosophical*

archai 

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

Discourse in the Age of the Presocratics. Pisa, Edizioni della Normale, p. 305-327.

BETEGH, G. (2013). Socrate et Archélaos dans les *Nuées*. Philosophie naturelle et éthique. In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (eds.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 87-106.

BELTRAMETTI, A. (1991). Variazioni del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo. *Quaderni di storia* 34 (luglio-dicembre), p. 130-150.

BLUMENBERG, H. (1976). Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote. In: PREISENDANZ, W.; WARNING, R. (ed.). *Das Komische*. München, Fink, p.11–64.

BRISSON, L. (1997). *Platon. Apologie de Socrate. Criton*. Traduction, introduction et notes. Paris, Flammarion.

BUARQUE, L. (2014). Mas, cidadãos de Atenas, Platão aqui presente. *O que nos faz pensar* (Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) 34 (maio), p. 109-124.

BUARQUE, L. (2011). Dramaturgia Cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanos. *Anais de filosofia Clássica* 5, 10, p. 5370 (available at: <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/>, dezembro 2011).

CAPRA, A. (2007). Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. I: Il satiro ironico (*Simposio, Nuvole e altro*). *Stratagemmi* 2, p. 7-48.

CASSIN, B. (1995). *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard.

CERRI, G. (2012). Le Nuvole di Aristofane e la realtà storica di Socrate. In: COLANTONIO, M.; PERUSINO, F. (eds.). *La commedia greca e la storia*, Atti del Seminario di studio, Urbino, 18-20 maggio 2010. Pisa, ETS, p. 151-194.

DESCLOS, M.L. (2003). Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne. Grenoble, Millon.

DIANO, C. (1954¹, 1973²) (2007). *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*. Torino, Bollati-Boringhieri.

DIANO, C. (1952¹) (1968). Edipo figlio della Tyche. In: Id. *Saggezza e poetiche degli antichi*. Vicenza, Neri Pozza, p. 119-165.

DIXSAUT, M. (1991) (éd.). *Platon*. Phédon. Traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion.

DOVER, K. J. (1968) (ed.). *Aristophanes' Clouds*. Oxford, Clarendon Press.

FAZZO, S. (2013). Le cresson de 'Socrate' dans les *Nuées*. Note en marge d'une relecture de Diogène d'Apollonie. In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (eds.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 107-112.

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

JEDRKIEWICZ, S. (2007). Quel grandissimo sciagurato di Socrate: *orge e corruzione nell'Apologia platonica*. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 87, 116, p. 95-111.

JOUËT-PASTRÉ, E. (1998). Le rire chez Platon: un détour sur la voie de la vérité. In: TRÉDÉ, M.; HOFFMANN, Ph.; ASSAYAS, C.A. (eds.). *Le rire des Anciens*, Actes du Colloque international (Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11-13 janvier 1995). Paris, Presses E. N.S., p. 273-279.

GRILLI, A. (2001) (ed.). *Aristofane*. Le nuvole. Traduzione, introduzione, note. Milano, BUR.

GUIDORIZZI, G. (1996) (ed.). *Aristofane*. Le nuvole. Introduzione e note; traduzione di Del Corno, D., Milano, Fondazione Lorenzo Valla.

LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (2013) (eds.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure.

LAKS, A. (2002). Les fonctions de l'intellect. À propos, derechef, du *Nous* d'Anaxagore. *Méthodos* 2, p. 9-33.

LANZA, D. (1966) (ed.). *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e note. Firenze, Nuova Italia.

MACÉ, A.; RENAUT, O. (2013). L'univers au service de la cité: l'image publique du philosophe. In: MACÉ, A. (ed.). *Le Savoir public. La Vocation politique du savoir en Grèce Ancienne*. Presses Universitaires de Besançon, p. 103-165.

McPHERRAN, M. L. (1996). *The Religion of Socrates*. University Park, The Pennsylvania State University Press.

MOURELATOS, P. D. (2013). Xénophane et son 'astro-néphologie' dans les *Nuées*. In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (eds.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 31-60.

PALUMBO, L. (2008). Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele. Napoli, Loffredo.

PEPE, L. (2002). Le livre d'Anaxagore lu par Platon. In: DIXSAUT, M. ; BRANCACCI, A. (eds.). *Platon source des Pré-socratiques*. Paris, Vrin, p. 107-128.

PINOTTI, P. (1989). Platone, Aristotele e la meraviglia del filosofo. In: LANZA, D.; LONGO, O. (eds.). *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*. Firenze, Olschki, p. 29-55.

PUCCI, P. (1960). Saggio sulle *Nuvole*. *Maia* 12, p. 3-42; 106-129.

RASHED, M. (2009). Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, p.107-136.

SANTORO, F. (2013). La citation des *Nuées* dans l'*Apologie* de Socrate de Platon. In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE R. (ed.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 193-206.

archai 

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91

SAETTA-COTTONE, R. (2013). Aristophane et le théâtre du soleil. Le dieu d'Empédocle dans le chœur des *Nuées*. In: LAKS, A.; SAETTA-COTTONE, R. (eds.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 61-86.

SAETTA-COTTONE, R. (2013). Voir Laks, A.

SASSI, M. M. (2009). *Gli inizi della filosofia: in Grecia*. Torino, Bollati-Boringhieri.

SASSI, M. M. (2006). Voir Bárány, I.

STELLA, M. (2014a). La reine écrit son "non": l'écriture philosophique de Phèdre dans l'*Hippolyte* d'Euripide. In: CARAFFI, P.; JALABERT, R.; PLAMONDON, J. F. (eds.). *Écrire dit-elle. Scrivere lei disse*. Bologna, I libri di Emil-Odoya Edizioni, p. 9-23.

STELLA, M. (2014b). *Pantopolion ton politeion: pais corruptos, mães perversas, filhos parricidas: filosofia e teatro em torno da democracia entre Platão, Aristófanés e o fantasma de Édipo. O que nos faz pensar* (Revista do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) 34 (maio), p.7-30.

STELLA, M. (2013). *The Plaything of Things* ou les *Nuées* selon Leo Strauss. In: LAKS, A. ; SAETTA-COTTONE, R. (ed.). *Comédie et philosophie. Socrate et les «Présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, p. 207-223.

STELLA, M. (2011). A caverna platônica e o teatro da cidade: entre a *Antígona* de Sófocles e a *Paz* de Aristófanes. *Anais de filosofia clássica* (Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro) 5, 10, p. 33-52 (available at: <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/>, dezembro 2011).

STELLA, M. (2006). *L'illusion philosophique*. Grenoble, Millon.

STELLA, M. (2000). Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir. In: DESCLOS, M. L. (ed.). *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble, Millon, p. 459-468.

STRAUSS, L. (1966). *Aristophanes and Socrates*. New York, Basic Books.

SUSANETTI, D. (2014). *Atene post-occidentale. Spettri antichi per la democrazia contemporanea*. Roma, Carocci.

TRABATTONI, F. (2011) (ed.). *Platone*. Fedone. Introduzione e commento; traduzione di S. Martinelli Tempesta. Torino, Einaudi.

TURATO, F. (1972). *Il problema storico delle Nuvoles di Aristofane*. Padova, Antenore.

TURATO, F. (1995) (ed.). *Aristofane*. Le Nuvoles. Traduzione, introduzione e note. Venezia, Marsilio.

Soumis en Octobre et accepté pour publication en Novembre, 2015

archai ἀρχαί

n° 19, jan.-avr. 2017

Massimo Stella, 'Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon', p. 61-91