

## Compte rendu

---

Ouvrage recensé :

LAFRANCE, Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*

par Alain Gagnon

*Laval théologique et philosophique*, vol. 39, n° 1, 1983, p. 112-113.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400014ar>

DOI: 10.7202/400014ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

Christian view of the human being as consisting of body, soul, and spirit, and by stressing the decisive importance of the spiritual this conception is fundamentally anti-materialistic." Now Malantschuk's study is innocent of precise conceptual definitions; but the view of the relation between "spirit" and the human body which this sentence seems to imply is, to my best understanding, neither Kierkegaard's, nor (orthodoxly) Christian, no intelligible. And it has the plausible implication that, because only "spirit" matters, we may — indeed, must — ignore or despise all claims that are "material". Thus, fighting against oppression, exploitation, and poverty do not really matter, since ("material") oppression, exploitation and poverty do not themselves matter.

Such seems to me to be the heart of Malantschuk's own point of view, as expressed in the present study. But it is not Kierkegaard's. And the natural effect of its imposition on a reading of Kierkegaard is to present a "Kierkegaard" whose ideas are not just extreme, but repulsive. This is, alas, the case at other points too in Malantschuk's study. By selective quotation, we are confronted with a "Kierkegaard" who seems to have been simultaneously naive and arrogant. "It all fits my theory *perfectly*, and I dare say it will come to be seen how *exactly* I have understood the age..." (p. 8). Admittedly Marx, and later Nietzsche, also say things like this; but that is no excuse, and it would be both kinder and fairer to the true Kierkegaard to pass over such aberrations silently.

I do not in the least wish to deny that Malantschuk has got certain important points about Kierkegaard right. It is quite true, for example, that Kierkegaard had no time for politics — meaning the struggle for democracy and liberalisation. It is also quite true that he took no favorable view of the emancipation of women; for he shared the unfounded, ignorant, instinctive stereotypes of his male contemporaries. But surely it is not a necessary part of being a Christian that one is a political conservative with patriarchal prejudices? (It does not follow that we must go to the opposite extreme, either.)

I said above that Kierkegaard's diagnosis, precisely in virtue of its narrowness and extremism, has a peculiar power of illumination. The right way to use Kierkegaard (*sit venia verbo*) is not to accept his own point of view wholly, or unquestioningly; nor to use its weaker, more conditioned, elements. It is to concentrate on the

conception of the self — its relations to itself, to God, and to others — which Kierkegaard works out in the central edifying discourses: *Edifying Discourses in Various Spirits, Works of Love, and The Sickness Unto Death*. And then to ask how that conception of human selfhood can be used to illuminate our understanding of our own situation.

Jeremy WALKER  
McGill University

YVON LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Bellarmin, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 475 p.

La société d'édition Les Belles Lettres vient d'édition, en collaboration avec Bellarmin, un volume que l'on peut classer dans la tradition platonicienne moderne, à la fois par sa présentation de ton dialectique et par son approfondissement des thèmes classiques de l'œuvre de Platon. Cette étude de la doxa constitue une approche peu fréquente des thèmes chers aux commentateurs platoniciens modernes. Essayons de sentir l'originalité de cette étude.

Après un examen impressionnant des sens du mot « doxa » et une présentation du dialogue platonicien en général, l'auteur suit la chronologie des écrits de Platon dans son déroulement. Il retrace pour nous l'évolution des conceptions attachées au mot « doxa » chez Platon à travers ses œuvres de jeunesse (*Gorgias, Ménon*), de maturité (*République*) et de vieillesse (*Théétète, Sophiste*). Plusieurs raisons nous incitent à recommander la lecture de ce livre.

Premièrement, l'écoute bienveillante que l'auteur accorde à Platon. M. Lafrance fait à Platon le crédit d'assez d'intelligence pour rechercher avec maints efforts la cohérence interne de ses écrits avant de se résigner à y déclarer la présence de contradictions. « Nous avons essayé de montrer une certaine cohérence dans la théorie platonicienne de la doxa à l'encontre d'une tendance des commentateurs contemporains à mettre l'accent sur les contradictions » (p. 393). L'auteur ne cherche cependant pas la cohérence à tout prix. Il ne va pas comme bien d'autres jusqu'à tordre le sens des mots et des passages pour appuyer ses thèses. « Nous avons voulu faire ici œuvre scientifique » (p. 18), nous assure-t-il. Cet appétit de certitude textuelle se traduira par une analyse détaillée de tout ce qui se rapportera à son

propos, tant dans l'œuvre de Platon que dans les commentaires.

Deuxièmement, le sujet. En effet, la doxa, le thème de l'opinion, est constant chez Platon. Socrate, par ses questions harassantes, ne cherche-t-il pas à travers tous les dialogues à « débarrasser l'âme des opinions fausses qu'elle croit pourtant vraies et à l'amener à un aveu d'ignorance » ? (p. 48) Les personnages des dialogues ne sont-ils pas autant d'opinions incarnées se confrontant à l'agora ? L'opinion n'est-elle pas « le lot de tous les hommes » ? (p. 394) On se souviendra, dans l'allégorie de la caverne, des prisonniers enchaînés par leurs opinions. Ainsi les opinions emprisonnent l'esprit et c'est d'elles qu'il faut le débarrasser pour le sortir de la caverne et lui donner accès à la science. Ainsi, la « doxa se trouve toujours intimement liée à l'ÉPISTEME dans l'épistémologie de Platon » (p. 197). L'étude de la doxa s'insère donc parfaitement dans la discussion contemporaine portant sur le platonisme et la théorie des Idées. « La théorie platonicienne de la doxa dans la *République* se trouve ainsi au cœur des grands thèmes du platonisme de maturité » (p. 405) et de tous les âges. C'est là, à mon avis, l'intérêt principal du livre, c'est-à-dire celui d'inclure en quelque sorte la notion de doxa aux autres universaux de Platon. L'importance de la doxa se sent aussi dans l'opposition entre le philodoxe (amant des opinions) et le philosophe dont il est le contraire. En effet, « l'absence d'amour de la vérité, voilà le trait spécifique du philodoxe » (p. 121). Un des intérêts du livre est de le situer à l'intérieur de ce couple.

Troisièmement, l'apport original à la compréhension de certains dialogues. M. Lafrance est amené à analyser presque totalement certains dialogues et donc à prendre position dans leur interprétation. Ses considérations sont souvent originales. Face au *Théétète*, il se réfère au « critère linguistique, auquel aucun platonisant contemporain n'a fait appel » (p. 210). Sa lecture du *Ménon* ne se borne pas aux simples mots de Socrate mais s'étend aussi à ses actes, que Platon a inscrits volontairement dans ses dialogues et dont nous devons aussi chercher le sens.

Signalons aussi que le livre fourmille de claires synthèses de passages de plusieurs dialogues ; que la table des matières détaillée sert en même temps de plan de texte et d'aide de lecture et, enfin, que la rétrospective finale de M. Lafrance constitue un abrégé très précieux pour une étude aussi étoffée.

Bref, ce livre, soutenu par une érudition impressionnante, écrit d'un style clair, pas trop lourd, universitaire, abordant les questions avec une dialectique socratique intéressante et tournant autour des termes « Beau », « Bon », « Utile », « Un », « Autre », « Même », nous montre bien où en sont rendues les études platoniciennes canadiennes et ce qu'elles apportent au niveau mondial.

Alain GAGNON

Gilbert HOTTOIS, *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris : Vrin, Coll. « Pour demain », 1981, 169 p.

Il ne s'agit pas, dans une *métaphilosophie du langage*, de céder à la fascination langagière qui caractérise les *philosophies du langage*, mais plutôt d'esquisser « une réflexion sur le phénomène multiforme et universel des philosophies langagières dans l'intention de chercher à comprendre la hantise linguistique de la pensée contemporaine en esquissant une topographie et en interrogeant les causes et les raisons » (p. 7). Cette hantise est d'abord relevée dans deux courants majeurs : d'une part la philosophie anglo-saxonne contemporaine, où elle est évidente, d'autre part la phénoménologie qui, nonobstant son prétendu retour aux « choses mêmes », reste, chez Merleau-Ponty, Heidegger ou Gadamer, obsédée par le langage. Comment aborder cette préoccupation contemporaine de la philosophie pour le langage ? En posant que la philosophie est aujourd'hui conçue comme marginale, *secondaire* (au sens descriptif d'un discours second présumant d'autres discours), puis en repérant deux vecteurs : celui de la secondarité *métalinguistique* de la philosophie anglo-saxonne, où langage, discours, parole ou texte deviennent l'unique préoccupation du philosophe, et celui de la secondarité *adlinguistique* de la phénoménologie — herméneutique — dialectique, où la relation au langage est latérale et mobile, toute en « prolifération, dissémination et métamorphose de soi à partir de soi » (p. 22) ; dans l'un et l'autre cas s'est perdue la vocation référentielle du langage, c'est-à-dire son rapport à la réalité. Trahison qui se paye, dans le *Tractatus* de Wittgenstein, par une secondarité tragique, c'est-à-dire par « le déploiement d'un *métalangage* métaphysique, finalement renié au profit du silence préféré à une pratique philosophique simplement secondaire » (p. 29). La