

B 094.739

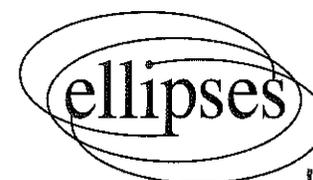
Lectures de...

collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

PLATON

Sous la direction de

Monique Dixsaut
Anissa Castel-Bouchouchi
Gilles Kévorkian



Universidad de Navarra
Servicio de Bibliotecas

i25950460

Dans la même collection

- Lectures de Hume*, sous la direction de J.-P. Cléro et Ph. Saltel, 408 pages, 2009.
- Lectures de Husserl*, sous la direction de J. Benoist et V. Gérard, 288 pages, 2010.
- Lectures de Kant*, sous la direction de M. Foessel et P. Osmo, 312 pages, 2010.
- Lectures de Machiavel*, sous la direction de M. Gaille-Nikodimov et Th. Ménissier, 368 pages, 2006.
- Lectures de la philosophie analytique*, sous la direction de S. Laugier et S. Plaud, 624 pages, 2011.
- Lectures de Sartre*, sous la direction de Ph. Cabestan et J.-P. Zarader, 336 pages, 2011.
- Lectures de Spinoza*, sous la direction de P.-F. Moreau et Ch. Ramond, 312 pages, 2006.
- Lectures de Wittgenstein*, sous la direction de Ch. Chauviré et S. Plaud, 428 pages, 2012.

ISBN 978-2-7298-75442

©Ellipses Édition Marketing S.A., 2013
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Table des matières

Les auteurs	5
Avant-propos, par Monique Dixsaut	11
Première partie	
La langue de la pensée	
Chapitre 1	17
La priorité de la définition : du <i>Lachès</i> au <i>Ménon</i> , par Charles Kahn	
Chapitre 2	41
Devenir de la dialectique, par Sylvain Delcomminette	
Chapitre 3	53
Du nom à la négation, <i>onoma</i> et <i>logos</i> chez Platon, par Fulcran Teisserenc	
Chapitre 4	67
De l' <i>Idea</i> du bien à sa lumière, par Monique Dixsaut	
Deuxième partie	
La langue de l'être	
Chapitre 5	89
Le Parménide historique et le Parménide de Platon, par Denis O'Brien	
Chapitre 6	107
Le Troisième Argument, par Gilles Kévorkian	
Chapitre 7	131
L'être et le non-être selon Platon, par Jérôme Laurent	

Troisième partie
La langue de la cité

Chapitre 8	149
La théorie platonicienne de la motivation humaine, par John Cooper	
Chapitre 9	173
Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le <i>Politique</i> de Platon, par Dimitri El Murr	
Chapitre 10	187
La justice dans la cité : de l'économie à la politique, aller et retour, par Étienne Helmer	

Quatrième partie
Langages

Chapitre 11	201
<i>Mimèsis</i> , poésie et musique, par Aldo Brancacci	
Chapitre 12	215
Platon et les mathématiques, par Marwan Rashed	
Chapitre 13	233
Les tous de Platon et leurs parties, par Frédéric Nef	
Chapitre 14	245
Le mythe dans les dialogues platoniciens, par Jean-François Mattéi	

Cinquième partie
Avant Platon et après

Chapitre 15	273
Socrate et les dialogues socratiques, par Anissa Castel-Bouchouchi	
Chapitre 16	291
Aristote, lecteur de Platon, par David Lefebvre	
Chapitre 17	321
Comment Plotin a-t-il lu Platon ?, par Anne-Lise Darras-Worms	
Bibliographie	339
Index nominum	351
Index rerum	355

Les auteurs

Aldo Brancacci est Professeur d'Histoire de la philosophie ancienne à l'Université de Roma «Tor Vergata». Il fait partie de la Direction du *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, du Comité de direction de *Elenchos*, et du Conseil scientifique de *Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico*. Ses recherches portent sur la philosophie grecque des Présocratiques à l'âge impérial. Parmi ses livres : *Rhetorikè philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli, Bibliopolis, 1986 ; *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005. Il a publié en outre, avec M. Dixsaut, *Platon, source des Présocratiques*, Paris, Vrin, 2002, et, avec P.-M. Morel, *Democritus : Science, The Arts, and the Care of the Soul*, Proceedings of the International Colloquium on Democritus, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Anissa Castel-Bouchouchi enseigne la philosophie en khâgne au lycée Fénélon (Paris). Ses travaux portent essentiellement sur Platon et la réception du platonisme dans la pensée contemporaine. Elle a traduit plusieurs dialogues de Platon, dont *L'Apologie de Socrate* (Paris, Gallimard, Folio-Plus, 2008) ou le *Criton* ainsi que *Les Lois* (anthologie, Gallimard, Folio-Essais, 1996), et codirigé le volume des *Œuvres Complètes* de Simone Weil consacré aux sources grecques (« Écrits de Marseille », IV, 2, Gallimard, 2009). Elle prépare un essai sur la raison et la loi chez Platon.

John M. Cooper est actuellement Professeur à Princeton après avoir enseigné aux Universités de Pittsburgh et de Harvard. Spécialiste de philosophie antique, ses recherches concernent tout à la fois la métaphysique, la psychologie morale, la philosophie de l'esprit, l'éthique et la théorie politique. Ses nombreux articles sont publiés dans de prestigieuses revues comme la *Philosophical Review*, le *Journal of Philosophy* ou *Phronesis*. Il est notamment l'auteur de *Reason and Human Good in Aristotle* (1986) qui a reçu un prix de l'« American Philosophical Association » ; d'une édition des œuvres complètes de Platon (1997) ; ainsi que de deux recueils d'articles, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (1999), et *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy* (2004). Il vient de publier *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus* (2012).

Anne-Lise Darras-Worms est maître de Conférences en Grec à l'université de Rouen. Ses travaux portent principalement sur Plotin et la tradition platonicienne, ainsi que sur les conceptions du Beau dans l'Antiquité grecque. Elle a publié en 2007, aux éditions du Cerf (collection « Les écrits de Plotin »), la traduction et le commentaire du *Traité I* (I, 6) de Plotin et prépare actuellement ceux du *Traité 31* (V, 8) pour la même collection (publication en 2013).

Sylvain Delcomminette est Professeur assistant de philosophie ancienne à l'Université libre de Bruxelles. Il a notamment publié *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon* (Bruxelles, Ousia, 2000) et *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne* (Leyde-Boston, Brill, 2006). Il prépare actuellement un ouvrage sur la nécessité chez Aristote.

Monique Dixsaut, ancienne élève de l'ENS, est professeur émérite à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne. Elle a publié en GF-Flammarion une traduction commentée du *Phédon* (Paris, 1991, multiples réimpr.) et de nombreux ouvrages sur Platon chez Vrin : *Le Naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon*, 1985, 3^e éd. corr. Paris, 2001 (trad. italienne, Napoli, Loffredo, 2003 ; trad. arabe, Centre national tunisien de traduction, 2010) ; *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, 2000 ; *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, 2001 ; *Platon. Le Désir de comprendre*, Paris, 2003, et avec A. Brancacci, *Platon, Source des Présocratiques. Exploration*, Paris, 2002. Elle a également dirigé des ouvrages collectifs, dont : *Contre Platon*, 2 vol., Paris, 1995 ; *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol., Paris, 1998 ; *Études sur la République de Platon*, 2 vol., Paris, 2005. Certains de ses travaux portent sur Nietzsche, comme *Nietzsche, Par-delà les antinomies*, 2006, 2^e éd. Paris, Vrin, 2012. Elle dirige aux éditions Vrin la collection « Tradition de la pensée classique ».

Dimitri El Murr est ancien élève de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, Maître de conférences en philosophie à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne et membre junior de l'Institut Universitaire de France. Ses recherches portent sur les Dialogues de Platon et plus particulièrement sur l'épistémologie, la dialectique et la philosophie politique platoniciennes. Il s'intéresse également à la réception du platonisme politique dans l'Antiquité tardive et aux différentes figures du socratisme, telles que nous les ont conservés les témoignages anciens et médiévaux sur Socrate et les Socratiques. D. El Murr dirige le projet Jeunes Chercheurs « Socrate : pour une nouvelle herméneutique du socratisme », financé par l'Agence Nationale de la Recherche. Parmi ses publications figurent *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, textes réunis par Aldo Brancacci, D. El Murr et Daniela Patrizia Taormina, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, 2010, 616p., « The Telos of our

Muthos : A Note on Plato, *Pol.*, 277b6-7 », *Mnemosyne* 64, 2 (2011) 271-280, « Les Formes sans l'âme : *Parménide*, 131a-133a est-il une critique de la participation ? », *Antiquorum Philosophia*, 4 (2010) 137-160, « Politics and Dialectic in Plato's *Statesman* », in Gurtler, G. s.j. and Vians, W. (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XXV (2009), Leiden, Brill, 2010, p. 109-147, « Hesiod, Plato and the Golden Age : Hesiodic Motifs in the Myth of the *Politicus* » in J. Haubold and G. Boys-Stones (eds), *Plato and Hesiod*, Oxford, Oxford, University Press, 2010, p. 276-297, *L'Amitié*, choix de textes avec introduction, commentaires et glossaire, Paris, GF-Flammarion, collection « Corpus », Paris, 2001, 249 p.

Étienne Helmer est Docteur en philosophie, et enseigne à l'Université de Porto Rico. Ses travaux portent principalement sur la philosophie politique antique, Platon en particulier, et sur les conceptions de l'économie chez les philosophes de l'Antiquité. Il a publié notamment *La part du bronze. Platon et l'économie* (Paris, Vrin, 2010), ainsi qu'une traduction et un commentaire du livre II de la *République* (Paris, Ellipses, 2006), et un *Focus sur Gorgias* (Paris, Ellipses, 2011).

Charles H. Kahn est professeur de philosophie à l'Université de Pennsylvanie. Il est notamment l'auteur du classique *The verb 'be' in ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, 1973. *Essays on Being*, Oxford, OUP, 2009, reprend les études qui ont jalonné sa réflexion philologique et philosophique sur l'être sur plus de quarante ans. En philosophie ancienne, il a publié notamment *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, N.Y., Columbia University Press, 1960, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, CUP, 1979, *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge, CUP, 1996, *Pythagoras and the Pythagoreans : a brief history*, Indianapolis, Hackett Publishing Company 2001. Il a publié en outre de nombreux articles sur les présocratiques et Platon dans les grandes revues de philosophie ancienne.

Gilles Kévorkian est professeur de philosophie en hypokhâgne et khâgne à Lyon (Lycée Herriot), membre de l'Institut Jean Nicod (EHESS-ENS). Son dernier article porte sur « L'« invention de la proposition » dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliens et frégéens de la prédication » in *Le Langage*, Paris, Vrin, 2013 (éd. G. Kévorkian). Il vient d'achever pour Vrin un recueil d'articles inédits sur la métaphysique contemporaine sous le titre, *La Métaphysique*, à paraître en 2013.

Jérôme Laurent, né en 1960 à Bordeaux, est actuellement Professeur de philosophie ancienne à l'Université de Caen Basse-Normandie ; auteur notamment de *La Mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, *Le Charme*, Paris, Larousse, 2008, *L'Eclair dans la nuit. Plotin et la puissance du beau*, Chatou,

La Transparence, 2011, il a dirigé le volume *Les Dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires, 2003, et co-dirigé, avec Claude Romano, le volume *Le Néant*, Paris, PUF, 2006.

David Lefebvre est maître de conférences en Histoire de la philosophie ancienne à l'université Paris-Sorbonne (Paris-IV) et membre du centre Léon-Robin (UMR 8061 du Cnrs). Ses travaux portent sur Aristote, ses commentateurs (Alexandre, Boëthos) et ses successeurs à la tête du Peripatos (Théophraste, Straton). Il a co-dirigé *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote* (Peeters, 2008).

Jean-François Mattéi, Docteur d'État ès-Lettres, Agrégé de Philosophie, Diplômé de Sciences politiques, est professeur émérite de l'université de Nice-Sophia Antipolis, professeur de philosophie politique à l'Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence et professeur associé à l'université Laval de Québec. Auteur de plusieurs ouvrages sur Platon depuis *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne* (Paris, PUF, 1983), il a écrit notamment *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide* (Paris, PUF, 1996) ; il vient de proposer une nouvelle Présentation de Xénophon, *Les Mémoires de Socrate* (Paris, Manucius) et de publier deux ouvrages sur le platonisme : le premier, *Platon* (Paris, Le Cerf, 2012) est un choix des meilleurs articles internationaux sur la pensée platonicienne ; le second porte sur l'*Actualité de Platon. La puissance du simulacre* (Paris, François Bourin).

Frédéric Nef est directeur d'études à l'EHESS et membre de l'Institut Jean Nicod (EHESS-ENS). Son dernier ouvrage, *La force du vide*, vient de paraître au Seuil (Paris, Le Seuil, 2011). Toujours dans le domaine de l'ontologie, il a publié un *Traité d'ontologie pour philosophes et non philosophes* (Paris, Gallimard, 2009) et *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Paris, Gallimard, 2005). Il a contribué aux études platoniciennes avec « Plato's Theory of Relations », in F. Clementz et J. M. Monnoyer (éds.), *The Metaphysics of Relations*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2012, et « Platon et l'actualité de la métaphysique analytique » in *Actualité de la pensée de Platon, Études platoniciennes*, vol. IX, L. Brisson et M. Nancy (éds.), Paris, Les Belles Lettres, à paraître.

Denis O'Brien est entré au CNRS (Paris) en 1970, après quinze ans passés à l'Université de Cambridge. Ses publications, en français et en anglais, portent sur divers aspects de la philosophie de l'Antiquité, à partir des philosophes présocratiques jusqu'à Platon et au Néoplatonisme. Ses principales publications sont *Empedocles' cosmic cycle, A reconstruction from the fragments and secondary sources*, (Cambridge, CUP, 1969, réimpr. 2008), *Le non-être, Deux études sur le Sophiste de Platon*, (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995), *Theories of*

weight in the ancient world, vol. 1 : *Democritus, weight and size* (Paris, Les Belles Lettres / Leiden, E.J. Brill, 1981), vol. 2 : *Plato, weight and sensation* (Paris, Les Belles Lettres / Leiden, E.J. Brill, 1984), *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (Leiden, E.J. Brill, 1993).

Marwan Rashed est professeur à l'École normale supérieure, où il enseigne le grec, l'histoire de la philosophie grecque et arabe, et la paléographie byzantine. Il a publié une édition du traité d'Aristote *De la génération et la corruption* (Les Belles Lettres, 2005) et, plus récemment, trois livres consacrés à la tradition aristotélicienne : *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité* (Les Belles Lettres, 2007), *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie* (de Gruyter, 2007) et *Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines* (de Gruyter, 2011). Il prépare actuellement une nouvelle traduction commentée du *Timée* de Platon.

Fulcran Teisserenc, agrégé de philosophie, docteur de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne est professeur en classes préparatoires. Auteur de *Langage et image dans l'œuvre de Platon* (Vrin, Paris, 2010), des commentaires accompagnant *Le Banquet* et les livres VI et VII de *La République* dans la collection Folio plus philosophie (Gallimard, Paris, 2006, 2007) et de divers articles sur la philosophie platonicienne et aristotélicienne, il prépare une monographie sur *Le Sophiste* de Platon, à paraître aux PUF.

Avant-propos

Monique Dixsaut

Lorsque Gilles Kévorkian m'a demandé d'assurer la direction de ce volume, le travail était déjà bien avancé, tant par lui que par Anissa Castel-Bouchouchi. Je me suis contentée d'ajouter quelques contributions, dues à des auteurs avec lesquels j'ai l'habitude de travailler et que je tiens à remercier. J'ai également souhaité donner à ce recueil d'articles une orientation et une structure qui correspondent à son titre, *Lectures de Platon*.

Platon a écrit des dialogues, et il ne s'agit pas chez lui du choix d'une forme littéraire destinée à dramatiser l'exposé d'une pensée dont la nature serait monologique. Lorsque l'un de ses personnages (Socrate dans le *Théétète*, l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste*) s'interroge sur la façon dont il se représente ce qu'il appelle « penser », sa réponse est que c'est « un dialogue de l'âme avec elle-même ». Penser consiste à se parler, la langue de la pensée est dialogique. Mais silencieuse ou orale, proférée ou écrite, la parole n'est pensante que si elle se dédouble, cesse d'affirmer et de nier pour s'interroger et se répondre. Grâce à cette syntaxe interrogative, tout énoncé assertorique, positif ou négatif, a pour la pensée le statut de réponse et ne peut être compris qu'en référence à la question dont il procède. Ce dédoublement que la pensée impose à la parole a pour effet de rompre la coïncidence entre les mots et les choses, et rend possible d'ouvrir tout mot à la question de ce qu'il signifie *vraiment*. Cette mise en question transporte les termes dans la « plaine de vérité », dans le « lieu intelligible », et entraîne des mutations lexicales de nature métonymique — le « visible » vaut pour tout le sensible — ou métaphorique : *eidōs*, l'aspect sensible, devient Forme intelligible ; *ousia*, ce qui est possédé en propre, désigne l'essence ; *dialogesthai* ne veut plus dire converser mais dialectiser.

Pour que la parole qu'on adresse à soi-même soit de la pensée et non un simple flot de sensations, humeurs, passions et opinions, il faut en outre que la question posée porte sur un être véritablement réel. La pensée intelligente oppose à la toute-puissance d'un devenir toujours changeant, qui voue à disparaître tout ce qui est advenu, son désir de saisir ce qu'est absolument, essentiellement, chaque réalité. La position d'Idées ne résulte pas chez Platon de la décision métaphysique

d'instaurer une coupure entre deux mondes mais de la forme socratique que doit présenter toute question posée par la pensée : qu'est, en vérité, la chose dont je parle ? Être vraiment est le mode d'existence qui n'appartient qu'à ce qui est pleinement intelligible, à l'Idée. Les Idées sont les seules réalités véritables, mais leur réalité n'a pas le mutisme et l'extériorité indifférente de la chose en soi, elle ne s'épuise pas dans sa seule présence, elle exige la seule manière de penser et de dire en chaque cas « ce que c'est » : la dialectique. Pour une pensée dialectique tout progrès dans la connaissance d'un être est simultanément retour de la pensée à elle-même et ressouvenir de sa force, affirmation de sa capacité d'atteindre, par elle seule, « la vérité des êtres » (pouvoir qui prend chez Platon le nom de « réminiscence »). Le *Sophiste* prend pour paradigme de cette « langue de l'être » la « grammaticale », à la fois pour sa distinction principielle singulier/pluriel, et pour la nécessité que circulent à travers tous les autres genres (ou Idées) des « Genres-voyelles », conditions de possibilité de toute relation eidétique. Une Idée particulière peut donc se définir non seulement par division entre ses différentes espèces, mais aussi grâce à une double articulation, articulation interne : être même qu'elle-même et autre que ce dont elle diffère essentiellement, et articulations externes ou relationnelles, naturellement sélectives, avec des Idées qui l'enveloppent, la traversent ou s'y opposent.

Si « elle est une intelligence véritable », l'intelligence « est libre comme il est conforme à sa nature », mais elle n'est pas libre de renoncer à sa nature, c'est-à-dire à son désir de comprendre. Elle doit donc se concevoir aussi comme le moyen de conférer forme, unité et sens à un devenir qui, abandonné par elle, ne serait qu'un chaos de contradictions et de péripéties, et dont n'émaneraient en guise de discours que des ramassis successifs d'opinions aussi inconsistantes qu'incohérentes. Le devenir, cependant, ne peut tolérer ni le dédoublement intérieur qu'introduit dans la pensée intelligente le mouvement de l'interroger/répondre, ni l'altérité interne qui, en les travaillant, empêche l'être de se réifier et chaque être de s'isoler. Mais, sous le regard d'un philosophe, la chose sensible peut devenir signe d'une absence ; en elle s'instaure ainsi également une distance, entre ce qu'elle est et ce qu'elle aspire à représenter sans jamais y réussir complètement, mais sans non plus échouer totalement. Si puissant soit l'ordre et l'arrangement (*kosmos*) que le Démonstrateur impose au Monde, celui-ci ne sera jamais que l'image la moins imparfaite possible de son modèle intelligible ; si juste soit la cité gouvernée par un ou plusieurs philosophes, elle ne sera que l'image la moins imparfaite possible de la justice que seule la pensée peut saisir. Il faut les supposer gouvernées par des lois intelligentes pour conférer à ces grandes totalités que sont la Cité et le Monde un maximum d'intelligibilité : elles appellent une langue dans laquelle les conditions de leur participation à des réalités intelligibles se font normatives et où l'histoire laisse place à la généalogie.

La dernière partie de ce volume s'intitule « Langages ». En distinguant entre langues et langage, je n'ai nullement souhaité entrer dans la subtilité des distinctions opérées par les différentes théories linguistiques, et encore moins prendre parti pour l'une ou l'autre de leurs définitions. Je voulais simplement dire ceci : une langue a pour nature de dire quelque chose de quelque chose et ce quelque chose doit avoir une nature telle qu'elle puisse se dire dans cette langue, alors qu'un langage doit être produit, il renvoie à un domaine d'activité, à une pratique ou à un système de symboles spécifiques, particuliers à un groupe ou à un individu. Sa possibilité d'être traduite en n'importe quelle autre a pour postulat la prétention de toute langue à être universellement compréhensible, mais elle force aussi une langue à reconnaître les limites indiquées par la nature intraduisible de certains de ses termes. Celles-ci signalent des différences irréductibles d'expérience et de « vision du monde », et montrent que comprendre une langue ne se réduit pas à savoir l'utiliser mais demande qu'on s'efforce de comprendre les choses dont elle parle comme elle les comprend. Un langage, mathématique ou musical, par exemple, n'a en revanche pas besoin d'être traduit, sa forme intégralement conventionnelle lui procure une universalité qui ne rencontre pas ce genre d'obstacle, et il requiert un apprentissage en vue, non d'une compréhension, mais d'une pratique. Les « langages » groupés dans la dernière partie sont chez Platon les éléments fondamentaux de toute éducation, de la culture (*paideia*) qui fait d'un petit d'homme un être humain.

La place centrale accordée par Platon à une discursivité intuitive, *activité* questionnante qui doit *pâtir* de la réalité qu'elle interroge pour pouvoir en saisir au moins partiellement l'essence, commande son écriture dialogique. Cette écriture impose à ses interprètes, qu'ils en soient conscients ou non, qu'ils le refusent ou l'acceptent, une lecture elle-même dialogique. On trouvera dans ce recueil, comme en tout autre de même genre, une diversité d'interprétations liées à différents choix méthodologiques. Des lectures « analytiques » voisinent avec des lectures « contemplatives » et quasi mystiques, des partisans d'un système caché de doctrines non écrites côtoient des philologues qui tiennent pour préalables indispensables les décisions quant à la chronologie des œuvres écrites, mais un trait commun se dégage avec évidence, à savoir que *lire* Platon, c'est être sensible aux risques pris, à la diversité des chemins frayés, aux « digressions » qui se révèlent être les seules voies possibles, aux différences de vitesse d'une pensée déroutante que ne décourage ni petit ni grand problème, et qui reconnaît dans sa liberté la condition de sa rencontre avec la vérité. La nature du texte de Platon possède cette singulière puissance : forcer chacun, quand il s'efforce de l'interpréter, à dévoiler la manière dont il se représente ce que c'est que penser, et, au-delà, à révéler ce qu'il attend de la philosophie.

Première partie

La langue de la pensée

Penser et parler, c'est la même chose, sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé « pensée ».

Sophiste, 263e

La priorité de la définition : du *Lachès* au *Ménon*

Charles Kahn*

On peut distinguer deux types d'exigences pour la définition jusqu'au *Ménon*, l'un qui fait appel au principe de priorité épistémique sur les autres questions, l'autre non. L'exigence la moins forte est illustrée dans *Gorgias* pour spécifier le caractère de sa profession (i.e. le caractère rhétorique), afin qu'elle puisse être évaluée. Socrate insiste sur le fait que la question « Qu'est-ce que la rhétorique ? » doit être traitée avant de décider si oui ou non la rhétorique est une chose admirable (448e, 462c10, 463c). Socrate ne répondra pas à la seconde question avant d'avoir répondu à la première, parce que cela ne serait pas juste (*ou dikaion*, 463c6). C'est ce que j'ai appelé une règle de bonne méthode : commencer par clarifier ce au sujet de quoi l'on parle avant de débattre des traits controversés [...]. Dans le *Lachès*, cette fois, la question n'est pas seulement d'accord des interlocuteurs, mais de connaissance. « Ne nous est-il pas demandé de connaître ce qu'est la vertu ? Car si nous ne savons pas du tout ce que la vertu est véritablement, comment pouvons-nous être conseillers, pour quiconque, sur la meilleure façon dont elle peut être acquise ? » (190b7). Cela ne consiste pas simplement en une règle relative à la clarté, mais en un principe de priorité épistémique, le principe que la compétence réelle sur quelque sujet que ce soit exige que l'on connaisse de ce sujet le *ce-que-c'est*. [...]

La priorité de la définition

C'est Richard Robinson qui, dans son étude classique *Plato's Earlier Dialectic*, a formulé le principe de priorité épistémique des définitions, mais l'attaque de

* Traduction des sections 4 à 7 du chapitre 6 de l'ouvrage de Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue, Philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, 1996, p. 157-180. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu lever les droits pour la traduction de ce chapitre.

Peter Geach contre ce qu'il appelle « la confusion socratique » a donné lieu à des discussions plus récentes. Selon Geach, l'erreur consiste à présupposer « que si l'on sait que l'on prédique correctement un terme "T", alors on doit "savoir ce que ce c'est qu'être T", au sens où l'on doit être capable de proposer un critère général pour qu'une chose soit T ». Cela rend alors impossible toute tentative de parvenir à une définition de T par le biais d'exemples, puisque l'on ne peut savoir si ces exemples sont réellement des cas de T¹, à moins de posséder déjà la définition, car on ne sait pas si on prédique correctement "T". Tel qu'il est formulé, ce principe a tout l'air d'être victime d'une double confusion, parce que 1) l'utilisation correcte d'un prédicat ne nécessite normalement pas de connaître une définition générale, et parce que 2) il est difficile de voir comment l'on pourrait jamais aboutir à un accord sur les définitions, à moins de se fonder sur des exemples (et des contre-exemples).

Une littérature abondante s'en est suivie, visant à montrer que la critique de Geach à l'encontre de Socrate est textuellement infondée². Le passage de l'*Euthyphron* sur lequel il semble s'appuyer dit seulement que connaître la forme ou l'essence de la piété permettrait de trancher les cas controversés (6e), c'est-à-dire que cette connaissance pourrait être une condition suffisante, mais non nécessaire, pour appliquer un terme correctement. Cela constitue une exigence plausible. Il n'y a ici aucune trace de confusion, il n'y a pas non plus trace de *priorité* épistémique. De plus, la référence à la possibilité de trancher des cas controversés est une caractéristique propre à ce dialogue, dans lequel Euthyphron a entamé une procédure judiciaire pour meurtre contre son père. (Le procès intenté par Euthyphron paraît scandaleux à Socrate, ce à quoi Euthyphron réplique qu'il est nécessaire pour des raisons religieuses. Le jugement porté sur cette affaire dépend clairement de la conception générale que l'on se fait de la piété.) Dans les autres dialogues définitionnels, il n'y a aucun désaccord sur les exemples. Quand le principe de priorité épistémique est invoqué (dans le *Lachès*, le *Ménon*, et plus tard dans le premier livre de la *République*) le problème est tout à fait différent.

Dans le *Lachès*, la demande de définition est avancée pour mettre à l'épreuve la compétence en matière d'éducation morale, et (comme nous l'avons vu) c'est bien ainsi qu'elle est reçue par Lachès : « nous prétendons connaître ce qu'est la vertu [...] et si cela est vrai, alors nous pouvons également dire ce qu'elle est » (190c). Par conséquent, la demande d'une définition de la vertu, ou de la partie qui nous intéresse ici, à savoir le courage, n'est pas présentée comme

1. P. T. Geach, « Plato's *Euthyphro* », *The Monist* 50, 1966, 367-383, p. 371 ; repr. dans *Logic Matters*, Berkeley-Los Angeles, 1972, p. 31-44.
2. Parmi les publications récentes, voir G. Vlastos, *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat, Cambridge, 1994, p. 67-86, et pour des indications bibliographiques plus fournies, *id.*, « Is the "Socratic Fallacy" Socratic ? », *Ancient Philosophy* 10, 1990, 1-16, p. 15.

critère de l'usage correct d'un mot ou de la reconnaissance correcte d'exemples. Il s'agit de mettre à l'épreuve une compétence, une *tekhne* au sens platonicien de maîtrise d'un domaine donné. Le but est de vérifier si, dans le domaine de la vertu, un individu possède bien le savoir spécialisé lui donnant le droit d'enseigner, ou de donner des conseils faisant autorité. L'incapacité de Lachès à définir le courage ne remet pas en cause sa capacité à reconnaître la conduite courageuse de Socrate à la bataille de Délium¹. Elle fait plutôt naître en lui un sentiment de frustration, et le conduit à commencer à reconnaître sa propre ignorance : « Il me semble comprendre ce qu'est le courage, mais il m'échappe en quelque façon, si bien que je ne parviens pas à le mettre en paroles (*logos*) pour dire ce qu'il est » (194b).

Ainsi, dans le *Lachès*, l'incapacité à définir le courage ne manifeste ni l'absence de bravoure des généraux, ni leur incapacité à reconnaître des exemples de bravoure, mais souligne plutôt leur manque de connaissance au sens fort du terme, leur incapacité à enseigner ou donner un conseil autorisé concernant l'entraînement à la vertu².

Dans le *Ménon*, Socrate donne à son interlocuteur une leçon similaire de modestie épistémique. Mais au lieu de reconnaître son ignorance, Ménon réplique en proposant son célèbre paradoxe. Là encore, la question préalable est « Qu'est-ce que la vertu ? », qui a pour corollaire « Comment l'acquérir ? » La différence ici consiste en ce que 1) l'accent est mis sur la connaissance dans les deux questions, et que 2) le principe se voit généralisé et illustré par l'exemple de savoir qui est Ménon :

Si je ne sais pas ce qu'est une chose, comment puis-je savoir quelle sorte de chose (hopoion ti) elle est ? À moins que tu penses qu'il est possible que quelqu'un qui ne sait pas du tout (to parapan) qui est Ménon puisse savoir s'il est beau, riche ou de noble extraction, ou le contraire ? Penses-tu que cela soit possible ? (71b)

Ici, la généralisation et l'illustration introduisent toutes deux des complications qui seront exploitées dans la formulation du paradoxe de Ménon.

Par souci de clarté, il nous faut d'abord opérer une distinction entre deux affirmations (l'une de sens commun, l'autre paradoxale) de la priorité épistémique, qui correspondent à la distinction entre un sens fort et un sens faible du verbe « savoir » concernant la connaissance en question. Le principe

1. En *Lachès*, 193e, Socrate fait la remarque suivante : « Quelqu'un qui aurait surpris notre conversation pourrait dire que nous faisons tous deux preuve de courage en action (*ergon*) mais pas en paroles (*logos*). »
2. Pour ce lien entre définitions, savoir spécialisé et enseignement, comparer les remarques de P. Woodruff, *Plato, Hippias Major*, Indianapolis, 1982, p. 139-141, et « Plato's earlier Theory of Knowledge », dans S. Everson ed, *Companions to ancient Thought I: Epistemology*, Cambridge, 1990, p. 65-75.

relevant du sens commun implique seulement la nécessité d'avoir une sorte de contact cognitif minimal, ou de familiarité¹, avec le sujet dont il est question si l'on veut connaître autre chose à son propos. Dans le cas d'un individu comme Ménon, on doit pouvoir l'identifier comme un sujet de discussion ; dans le cas d'une notion comme le courage ou la vertu, on doit pouvoir en reconnaître des exemples. Si l'on ignore tout de la chose en question (si l'on ignore tout à fait, *to parapan*, ce dont on parle) alors il n'est guère possible de savoir si elle possède ou pas un attribut donné. On pourrait appeler cela la priorité de la référence sur la description. Or, prise dans ce sens très faible, la priorité épistémique est étrangère à la question des essences ou des définitions, comme on peut le voir d'après l'exemple de savoir qui est Ménon. Le type de connaissance requise n'est en rien plus fort que la notion de croyance vraie. En tant que lecteurs des dialogues, nous en savons tous bien assez sur Ménon pour savoir qu'il est en réalité beau, riche, et bien né. (Cet exemple montre clairement que la connaissance en question n'est pas ce que les philosophes ont nommé « connaissance directe² » : nous en savons beaucoup sur Ménon sans le connaître personnellement.)

Ainsi construit, le principe de priorité est une version épistémique édulcorée de la règle de méthode illustrée dans le *Gorgias*. Il équivaut au principe de sens commun qui veut que l'on sache de quoi on parle.

Voilà pour la version modérée de la notion de priorité, et le sens faible de « savoir ». Reste que le dialogue joue aussi sur un autre genre de priorité et sur un sens beaucoup plus fort du verbe « savoir », correspondant à l'exigence de compétence spécialisée présente dans le *Lachès*. Il s'agit du genre de savoir dans lequel une essence explicative est comprise, une forme unique (*eidōs*) de vertu commune à toutes les vertus, qui est « ce par quoi elles sont des vertus » (72c8), et qui constitue « ce que la vertu est effectivement » (*ho tunkhanei ousa aretē*) (72d1). C'est ce savoir de « ce qu'est la vertu », en ce sens précis, que réclame Socrate, avant d'accepter de dire si la vertu peut ou non s'enseigner. Ainsi compris, le principe de priorité généralisé affirme que sans connaissance de l'essence de X, pour tout sujet X donné, on ne peut rien savoir de X³. Aucune connaissance n'est possible sans connaissance des essences. Mais dans ce cas, comment cette connaissance des essences peut-elle être acquise en premier lieu ?

1. Bien entendu, « savoir qui il est » (*gignōskei hostis estin*) inclut mais ne nécessite pas une familiarité directe. Pour un bel exemple de cette lecture épistémique faible, voir *Ménon*, 92c : comment Anytos peut-il savoir si la pratique des sophistes est une bonne ou une mauvaise chose, s'il n'a pas de contact personnel avec eux ? C'est bien facile, dit-il, puisqu'il « sait qui ils sont ».
2. *Knowledge by acquaintance*, selon l'expression de Russell (N.d.T.).
3. Pour une formulation claire ainsi qu'une défense de cette interprétation forte, voir H. H. Benson, « The Priority of Definition and the Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VII, 1990, 19-65.

Il nous faudrait reconnaître que, d'un point de vue dramatique, la demande initiale de définition formulée par Socrate est pleinement intelligible. Socrate et Ménon ont des conceptions radicalement différentes de l'excellence, ou *aretē*¹. Bien évidemment, la réponse à la question de la possibilité d'enseigner dépend de ce qu'on tente d'enseigner. L'usage fait du besoin raisonnable d'une définition clarificatrice, ainsi que le recours à la notion ordinaire de familiarité avec l'objet de la discussion, dans le but de justifier l'exigence très différente et extraordinaire d'un savoir préalable des essences explicatives, font partie de l'art de Platon. Dans la première partie du *Ménon*, c'est en effet la seconde demande (la plus forte) qui émerge au cours de la recherche systématique des définitions.

Il faut prendre en compte cet arrière-plan, c'est-à-dire la dualité, radicale autant que savamment camouflée, de la question *qu'est-ce que ?*, pour comprendre le statut ambigu du paradoxe de Ménon et l'ambivalence de la réponse de Socrate. D'un côté, celui-ci qualifie l'argument d'*éristique* ; de l'autre, il répond en invoquant la doctrine mystique de l'immortalité et de la renaissance, ainsi qu'en introduisant la théorie de la réminiscence qui va dominer la partie suivante du dialogue. Mais cette ambivalence est profondément mystérieuse. Si l'argument de Ménon est éristique, pourquoi mérite-t-il une réponse si vigoureuse ? Mon hypothèse est que la distinction entre la version faible et la version forte de la priorité épistémique fournit la clé du mystère.

Ménon demande :

Comment chercheras-tu une chose si tu ne sais pas du tout ce que c'est ? Laquelle des choses que tu ne connais pas vas-tu choisir comme objet de ta recherche ? Et même si tu trouves cette chose, comment sauras-tu que c'est la chose que tu ne connaissais pas ? (Ménon, 80d)

L'argument sera considéré comme éristique ou sophistique selon qu'il sera jugé dépendant d'un usage équivoque du verbe « savoir ». Selon cette lecture, le paradoxe disparaît facilement une fois que cette ambiguïté de « savoir » est levée. Il nous suffira de connaître au sens faible (être capable d'identifier) un objet, dont la connaissance en un sens plus fort fait défaut et doit être recherchée². C'est très clairement le cas pour tout objet de recherche scientifique. Et c'est

1. Cela apparaît le plus clairement lorsque Ménon définit la vertu comme « ce qui est capable de gouverner les êtres humains ». Socrate doit lui rappeler qu'il faut ajouter « gouverner de façon juste » (*Ménon*, 73c9-d 8).
2. Cette distinction entre (a) en savoir assez pour identifier un objet de recherche, et (b) parvenir à une connaissance pleinement scientifique ou explicative de ce même objet désamorçera aussi la paraphrase que propose Socrate du paradoxe : « Tu ne peux chercher ni ce que tu connais (car dans ce cas il n'y a nul besoin de chercher) ni ce que tu ne connais pas (car alors tu ne sais pas quoi chercher) » (80e). De façon significative, la même ambiguïté se retrouve dans le *Charmide*, où Socrate demande comment l'on peut savoir ce que l'on ignore.

ce sens faible de « savoir » qui a été suggéré au début du dialogue, à travers la comparaison avec *savoir qui est Ménon*.

D'un autre côté, le fait que Platon utilise le paradoxe de Ménon pour introduire la doctrine de la réminiscence montre qu'il a en vue une conception plus forte de la connaissance préalable associée à la notion d'essences explicatives. C'est seulement parce que cet argument « éristique » signale l'existence d'un problème plus profond posé par le principe fort de priorité épistémique, que le paradoxe de Ménon peut justifier l'artillerie lourde déployée par Platon pour y faire face.

Le paradoxe de Ménon doit être pris au sérieux parce qu'il constitue une généralisation du genre d'objection soulevé par Geach à l'encontre de la priorité de la définition¹. Si l'on doit posséder une connaissance de l'essence de X, une compréhension pleine et entière de *ce-qu'est-X*, pour connaître quoi que ce soit d'autre sur X, comment acquérir quelque connaissance que ce soit ? Il ne servirait à rien d'invoquer le concept de croyance (ou opinion, *doxa*) vraie introduit plus tard dans le dialogue, car la croyance peut procurer seulement la sorte faible de connaissance requise pour reconnaître des exemples et identifier des individus. Cela pourrait nous permettre de donner une description extensionnelle de n'importe quel concept, c'est-à-dire une conjonction de conditions nécessaires et suffisantes (voir ci-dessous). Mais cela ne nous donnerait pas accès aux essences explicatives. Aucune accumulation de croyances vraies à propos de la vertu ne saurait nous procurer la connaissance de *ce-qu'est-la-vertu*. Il semblerait qu'il faille reconnaître les essences directement, ou pas du tout.

Certains passages du *Ménon* pourraient amener le lecteur à croire que Platon admet la possibilité de se hisser des croyances vraies au savoir à la force du poignet épistémique. C'est ainsi qu'il est dit du petit esclave qu'il a émis des opinions vraies susceptibles de le mener vers une connaissance exacte (85c-d). Plus tard, Socrate affirme que si des opinions vraies sont liées par un calcul de la cause (ou un « raisonnement portant sur la cause », *aitias logismôî*) elles deviendront du savoir (98a6). Dans un cas comme dans l'autre, cependant, le passage de l'opinion vraie au savoir est un exemple de *réminiscence*, c'est-à-dire de récupération d'un savoir qui était présent auparavant, et qui, en un certain sens, est toujours « dans la personne » (85d6). Métaphoriquement parlant, les opinions vraies représentent la phase initiale d'un réveil du savoir

1. Bien entendu, le sophisme de Geach n'est pas du même ordre que le paradoxe de Ménon, mais tous deux découlent d'une interprétation forte du principe de priorité de la définition. Le lien a été reconnu par Vlastos, *Socratic Studies*, op. cit., p. 78, et H. H. Benson, « Meno, the Slave-boy, and the Elenchus », *Phronesis* 35, 1990, 128-158, p. 148.

qui dormait à l'intérieur de l'âme¹. La pensée de Platon est ici éléatique dans la forme : de même que l'Être ne saurait venir du Non-Être, le savoir ne peut venir d'un *non-savoir*. C'est parce qu'un savoir des essences était déjà présent en quelque manière dans l'âme qu'il est susceptible d'être réactualisé dans un acte de cognition.

Ainsi, selon la version forte du principe de priorité épistémique, il nous faut connaître les essences des choses si nous voulons connaître quoi que ce soit. Telle est l'exigence que l'introduction de la doctrine de la réminiscence doit satisfaire, en nous assurant qu'en fait nous possédons déjà une connaissance de ce type. La réminiscence (jointe au mythe de la préexistence de l'âme telle qu'elle est présentée dans le *Phèdre*) est bien entendu à même d'expliquer la manière dont la connaissance des essences est antérieure à la connaissance de toute autre chose, y compris de leurs applications particulières et de leurs exemplifications. La réminiscence ne peut cependant en rendre pleinement compte que si elle se voit complétée par une théorie de ce dont on se ressouvient, c'est-à-dire des Formes. La connaissance préalable des essences doit être d'un genre différent de la connaissance ordinaire, sans quoi le problème concernant la manière dont *cette* connaissance-là a été acquise se retrouvera tout simplement en amont. Par conséquent, le défi épistémique lancé, implicitement dans le *Lachès* et explicitement dans le *Ménon*, par le principe de priorité ne trouve pas de réponse, jusqu'à ce que le *Phédon* formule la doctrine de la réminiscence-passant-par-les-Formes. Le *Phédon* souligne sans ambiguïté que la doctrine des Formes et la doctrine de l'âme transcendante, telle qu'elle est introduite dans le *Ménon*, sont indissociables².

Si on regarde du *Phédon* vers le *Lachès*, qui le précède, on s'aperçoit que la stratégie littéraire de Platon consiste à introduire la version épistémique du principe de priorité dans un contexte où l'on peut facilement en accepter la version faible (comme dans la référence à la connaissance de Ménon, ou dans l'affirmation initiale du *Lachès* : « comment donner un conseil sur la façon d'enseigner quelque chose si nous ne connaissons pas ce que nous voulons enseigner ? »), pour ensuite enchaîner avec la version forte à l'aide du paradoxe

1. Pour l'idée selon laquelle une croyance vraie représente un savoir endormi et qui doit être réveillé, voir 85c9 (« comme en songe ») et 86a7 (« éveillé par le questionnement »). C'est en ce sens que l'on peut dire du petit esclave qu'il « possède maintenant la connaissance » (85d9), parce que « la vérité concernant les réalités (*ta onta*) est toujours dans l'âme » (86b1). Comme le remarque D. Scott (« Platonic Anamnesis revisited », *Classical Quarterly* 37, 1987, 336-366, p. 351), la réminiscence est proposée « comme une réponse à la question de savoir comment transcender nos opinions pour atteindre à la connaissance ».

2. *Phédon*, 76d-77a, où la dépendance de la connaissance par rapport aux Formes est invoquée comme une preuve de préexistence : « la nécessité est la même [...] l'existence de nos âmes avant notre naissance est du même ordre [c'est-à-dire a la même nécessité] que la réalité [des Formes dont tu viens de parler] » (76e8 sq.). C'est ce qui est dit implicitement dans le *Ménon*, 86b1 : « car la vérité des *onta* est toujours dans l'âme. »

de Ménon. Après réflexion, cependant, on voit bien que la version forte du principe de priorité épistémique doit avoir été présente auparavant, quoique de façon implicite, dans le *Lachès*, sans quoi l'incapacité des généraux à fournir une définition du courage ne pourrait servir à vérifier leur compétence réelle, c'est-à-dire leur possession de connaissances adéquates dans le domaine de l'éducation morale. C'est en cela que la recherche d'une définition dans ces dialogues (comprise comme un préalable à la connaissance au sens fort) sert directement à la formulation d'un problème dont la doctrine des Formes constituera la solution.

Ce qui devrait apparaître clairement à présent est que, pour jouer le rôle qui leur est attribué dans le *Ménon*, les objets de remémoration doivent être des concepts *a priori* présents dans la psyché humaine à la naissance, concepts qui représentent les essences de la réalité objective, de façon à rendre possibles l'expérience et l'apprentissage chez les êtres humains¹. C'est par conséquent la totalité de la conception de la réminiscence, telle qu'on la trouve exposée dans le *Phédon* et dans le mythe du *Phèdre*, qui est implicitement présente dans le *Ménon*. De plus, si les essences du monde de la nature sont accessibles à une psyché transcendante, elles doivent elles-mêmes être transcendantes. Enfin, si la saisie de telles essences doit rendre possible notre expérience du monde, alors le monde sensible lui-même doit, d'une manière ou d'une autre, recevoir sa forme de ces essences, ou « participer d'elles ».

Ainsi, les caractéristiques les plus fondamentales de la métaphysique de Platon découlent toutes de la doctrine affirmant qu'apprendre, c'est se ressouvenir. Mais cette doctrine se trouve être à son tour motivée explicitement par les problèmes posés par le principe de priorité épistémique des définitions, tel qu'il est formulé dans le *Lachès*, et tel qu'il se voit renforcé dans le *Ménon* par le paradoxe tenant au concept même de recherche. Je ne vois aucune raison de mettre en doute le fait que Platon ait eu tout cela à l'esprit lorsqu'il a choisi d'introduire ce paradoxe à l'endroit précis où il apparaît dans le *Ménon*. Nous ne pouvons que nous perdre en conjectures dès lors qu'il s'agit de savoir dans quelle mesure il a anticipé tout cela en proposant le principe de priorité épistémique dans le *Lachès*. Comme nous l'avons vu, le *Ménon* renvoie à nombre de principes sans jamais en proposer de formulation explicite. Mais la destinée transcendante de l'âme, à laquelle il est fait obscurément allusion dans le *Gorgias*, est ici affirmée sans ambiguïté aucune. Dans le *Ménon*, Platon révèle ainsi pour la première fois ce lieu ultramondain dans lequel sa métaphysique, son épistémologie et pour finir sa psychologie se trouveront situées.

1. Cf. *Ménon* 81c9 : « la nature toute entière est d'une même famille, et notre âme a appris toutes choses. »

La définition du courage

On peut lire un dialogue tel que le *Lachès* à plusieurs niveaux. On a vu l'intérêt qui y est exprimé pour l'épistémologie de la définition ; dans la partie suivante, nous le lirons comme un exercice de logique de la définition, qui sera poursuivi dans l'*Euthyphron* et le *Ménon*. En tant qu'exploration de la notion de courage, le *Lachès* traite un sujet dont il sera également question dans le *Protagoras* ainsi qu'en *République* IV. Enfin, on peut voir ce dialogue comme une mise en examen des deux généraux, tendant à voir de quelle manière chacun rendra compte de son caractère et de ses croyances. Nous allons donc maintenant nous intéresser à la façon dont les deux généraux rendent compte du courage. Et nous verrons comment l'usage que fait Platon de la forme aporétique sert tout à la fois à dévoiler et à cacher une certaine compréhension de cette question.

Lachès est peu rompu au débat philosophique, si bien qu'il ne saisit pas d'emblée ce que Socrate veut dire lorsqu'il lui demande ce qu'est le courage. Il lui répond : « Ce n'est pas difficile à expliquer. Si quelqu'un entend rester en formation pour combattre l'ennemi plutôt que fuir, c'est qu'il est courageux » (190e). Pour exacte que soit l'affirmation de *Lachès*, elle ne répond guère à la question posée par Socrate. Il a dit ce qu'est le courage, c'est-à-dire ce que c'est que faire preuve de courage ; mais il n'a pas dit ce que le courage est. Socrate lui donne alors, à titre d'explication, l'exemple de la vivacité. Tout comme le courage, qui peut se rencontrer non seulement dans les formations habituelles des hoplites mais dans la cavalerie, ainsi que dans des manœuvres tactiques plus élaborées, et non seulement à la guerre mais aussi dans d'autres formes de danger (dès l'instant où l'on se trouve confronté à la maladie, à la pauvreté, aux terreurs politiques, et jusque dans le combat mené contre désirs et plaisirs), on peut faire preuve de vivacité non seulement à la course, mais également en jouant de la lyre, en discourant, en apprenant, et dans les divers mouvements du corps. Lorsque Socrate demande « Qu'est-ce que la vivacité ? », il entend demander « Qu'est-ce qui est commun à tous ces cas ? » Et il propose, à titre de définition-type : c'est la capacité (*dunamis*) de faire un grand nombre de choses en peu de temps. De manière analogue, quelle est la capacité qui se retrouve dans tous les différents exemples de courage ?

Ayant enfin compris ce qu'on lui demande, *Lachès* répond : « une certaine persévérance ou fermeté (*karteria tis*) d'âme » (192b). Cette réponse a le mérite de localiser le courage non pas dans un type particulier de comportement mais dans l'âme, là où l'on trouve les vertus, en tant que trait de caractère. Le trait particulier que *Lachès* a retenu, toutefois, est trop large : la persévérance obstinée s'avère souvent stupide et néfaste, tandis que le courage doit être quelque chose d'admirable et de salutaire. Socrate propose alors de reformuler la proposition de *Lachès* en « persévérance intelligente », et *Lachès* acquiesce (192d).

Bien que cette reformulation de la définition (« persévérance intelligente ») soit à présent formellement correcte, en ce qu'elle spécifie un trait de caractère guidé par l'intelligence ou la compréhension (*phronêsis*), il nous faut savoir de quel type d'intelligence il s'agit : intelligence *de quoi* ? (192e1). Le reste du dialogue peut être vu comme une exploration de ce problème. Quelle sorte de savoir ou de sagesse est-elle requise pour que la persévérance ne dégénère pas en obstination aveugle ou, autre possibilité, ne se résume pas à un calcul relevant de la simple prudence ? Les contre-exemples invoqués par Socrate, qui remplissent Lachès de perplexité et l'acculent à la contradiction, sont des exemples d'une confiance résultant de diverses espèces de savoir technique, où c'est la personne faisant face au danger à qui pareil savoir *fait défaut* qui semble faire preuve du plus grand courage. Ainsi, le cavalier émérite qui combat dans la cavalerie sera-t-il jugé moins courageux que le cavalier qui fait front alors qu'il ne maîtrise pas la science hippique, et celui qui descend au fond d'un puits sans posséder de compétence technique particulière sera jugé plus brave que le spécialiste préposé au curage de puits (193b-c). Ce qui ne laisse pas d'intriguer dans cette argumentation est que Socrate a recours aux deux mêmes exemples dans le *Protagoras* pour parvenir, semble-t-il, à la conclusion inverse : la plus grande confiance dont font preuve le cavalier émérite et le préposé au curage de puits sert alors de prémisse dans un raisonnement dont la conclusion est que la sagesse est courage (*Protagoras*, 350a-c). Mais le raisonnement du *Protagoras* n'est guère satisfaisant ; Protagoras en attaque la logique, et Socrate l'abandonne immédiatement. Protagoras montre que la confiance en soi dont font preuve le cavalier mal entraîné et le nettoyeur de puits amateur ne relève pas tant du courage que de la folie (*Protagoras*, 350b5) ; cette remarque rejoint la conclusion de Socrate dans le *Lachès* (193c9-d4), selon laquelle ces mêmes exemples illustrent « la témérité et l'endurance inconsidérées » plutôt que le courage. Ce que Lachès ne voit pas est précisément ce que Protagoras observe dans les cas parallèles : il y a des circonstances où la confiance en soi n'est pas une vertu morale, et, partant, pas une marque de courage.

La réfutation de Lachès laisse subsister cette question : de quel genre de courage est-il besoin pour garantir que l'intrépidité et l'endurance seront synonymes de courage plutôt que de bêtise ? La réponse implicite apportée jusqu'ici à cette question est la suivante : ce ne sera pas quelque chose de l'ordre d'une habileté technique comme la science hippique ou le tir à l'arc, mais cela ne signifie pas que ce ne sera pas une *tekhne* du tout. La situation est ici comparable à la conclusion implicite de l'*Hippias mineur* : la justice doit différer, d'une manière qui devra être pertinente, des compétences techniques ordinaires ou des savoir-faire acquis par apprentissage. La question reste la même : différer en quoi ?

À ce point de la discussion, Nicias fait une suggestion fondée sur une remarque qu'il a souvent entendue de Socrate, à savoir : « chacun de nous est bon là où il est sage, mauvais là où il est ignorant. » D'où il s'ensuit, dit Nicias, que le courage doit être une sorte de sagesse (194d). Mis en demeure de s'expliquer, Nicias précise : le courage « est la connaissance des choses qui sont ou ne sont pas à craindre (*ta deina kai tharralea*), à la guerre comme en tout autre domaine » (194e11). Lachès proteste : le médecin et le fermier possèdent cette sorte de connaissance sans pour autant être courageux. Nicias répond en reprenant à son compte un argument utilisé par Socrate dans le *Gorgias* : le médecin ne sait pas s'il est meilleur pour nous de vivre ou de mourir, et même le devin qui prédit l'avenir ne sait aucunement quel est le meilleur sort (195c-196a3, avec, en parallèle, *Gorgias*, 511c-512b). La différence entre une compétence technique et la connaissance spécialement requise dans le cas de la vertu (cette connaissance qui sait *ce qui vaut mieux*) devient ici explicite.

Socrate procède à l'examen de Nicias en deux étapes. Il commence par citer les animaux qui sont généralement considérés comme courageux, comme le lion et le sanglier : doit-on les considérer comme sages ? La réponse de Nicias est habile : il opère une distinction entre le courage et l'audace ; celle-ci, contrairement à celui-là, peut être une qualité appartenant aux animaux, aux enfants, aux insensés et aux insensées¹. C'est la seconde étape de l'examen qui mène Nicias à sa perte. Il accepte d'abord la première hypothèse qui veut que le courage soit une partie de la vertu. Socrate lui fait ensuite accepter 1) que la crainte est une attente concernant un mal à venir, et 2) que la connaissance d'un objet donné devrait valoir semblablement pour le passé, le présent et le futur. Il s'ensuit que quiconque a la connaissance de biens ou de maux à venir a du même coup une connaissance du bon et du mauvais en général, indépendamment du temps. Or, cette « connaissance de toutes choses, bonnes et mauvaises, et en toutes circonstances » ne serait pas une partie de la vertu seulement, mais de la totalité de l'*aretè* (199e). Mais puisque c'est une partie de la vertu que l'on cherchait, on n'a pas réussi à trouver ce qu'est le courage. Si bien que la discussion philosophique s'achève sur cette note d'échec.

Cette conclusion est déconcertante à bien des égards, et ce pour plusieurs raisons. En premier lieu, la formule proposée par Nicias et finalement rejetée se trouve être pratiquement identique à la définition du courage défendue par Socrate dans le *Protagoras* : « La sagesse concernant ce qui est et n'est pas à craindre (*deina*) » (*Protagoras*, 360d4). En outre, puisque la forme plus large que Socrate a donnée dans le *Lachès* à la définition, « la connaissance de toutes les choses bonnes

1. Nicias rejoint donc essentiellement la remarque de Protagoras concernant la témérité irrationnelle dans le passage précité (*Protagoras*, 350c-351b 2). Cette même remarque trouve son écho dans le *Ménon* 88b3-6 et dans la définition du courage en *République* IV, 430b6-9.

et mauvaises » est dite par lui correspondre à la vertu en général, la conclusion devrait être considérée plutôt comme un succès que comme un échec. Après tout, ce qu'il fallait faire au départ était définir l'aretè ; l'exemple du courage n'a été retenu que parce qu'il était censé être plus facile (190c-d). Ironie du sort, l'effort consenti pour découvrir le plus simple a tourné court, et c'est au plus difficile que l'on est arrivé. Enfin, nombre de commentateurs, à commencer par Bonitz voilà plus d'un siècle, ont fait remarquer que si l'on ajoute la formule de Nicias à la définition de Lachès (après correction par Socrate), on aboutit à une définition du courage parfaitement recevable : persévérance et fermeté d'âme guidées par la connaissance de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, de ce qui est et n'est pas à craindre¹. Ce qui ne diffère guère de la définition du courage donnée en *République* IV : la capacité de sauvegarder une opinion droite à propos de ce qui est ou n'est pas à craindre, cette teinture de l'âme qui résiste en dépit des épreuves imposées par le plaisir et la douleur, la peur et le désir (429c-430b²).

Platon a ainsi composé le *Lachès* de façon à permettre au lecteur attentif de percevoir 1) que la connaissance du bon et du mauvais est avancée en tant que formule générale de la vertu, et 2) que la fermeté d'âme, ainsi qu'une attention à ce qui est réellement à craindre et ce qui ne l'est pas vraiment, sont des traits distinctifs du courage³. La conclusion, négative en apparence, est un défi lancé au lecteur, et si tout n'est pas élucidé, les grandes lignes d'une solution se dessinent néanmoins. De plus, d'un point de vue littéraire, la répartition des différentes parties de cette solution entre les deux généraux est tout à fait conforme à leur caractère. Lachès, en bon pragmatique qui n'y va pas par quatre chemins, reconnaît que le courage est avant tout un trait de caractère ou de tempérament, tandis qu'il revient à Nicias, qui a des prétentions intellectuelles, de proposer la définition « socratique » de la vertu en termes de savoir⁴. Reste à répondre à deux questions : quel rapport cette explication du courage entretient-elle avec celle que l'on trouve dans le *Protagoras* ? Quel rapport entretient-elle avec ce que l'on a appelé l'intellectualisme socratique, l'explication de la vertu morale en termes purement cognitifs ?

1. Voir H. Bonitz, « Zur Erklärung des Dialogs Laches », *Hermes* 5, 1871, p. 413-442 ; M. J. O'Brien, « The Unity of the Laches », *Yale Classical Studies* 18, 131-147, repr. dans *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J. P. Anton and G. Kustas eds, Albany-New York, 1963, 303-316 ; et *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, 1967, p. 114.
2. La plupart des définitions du livre IV de la *République* précisent « opinion droite » plutôt que « savoir » dans la mesure où le concept de savoir philosophique (donc de vertu philosophique fondée sur un savoir) n'est introduit qu'au moment où l'on rencontre le roi-philosophe à la fin du livre V.
3. Que la *karteria* soit une composante du courage est repris à son compte par Socrate en 194a4.
4. Sur la parenté entre le caractère des généraux et la position qu'ils adoptent dans la discussion voir M. J. O'Brien, art. cité, et *op. cit.*, p. 114-117 ; D. T. Devereux, « Courage and Wisdom in Plato's Laches », *Journal of the History of Philosophy* 15, 1977, 129-141, p. 134 sq.

On peut dégager quatre parallèles, distincts quoique liés, entre le *Lachès* et le *Protagoras* : (1) les exemples du cavalier émérite et du nettoyeur de puits professionnel entendus comme cas contestables de courage (*Lachès*, 193b-c, *Protagoras*, 350a) ; (2) la définition de la crainte comme anticipation d'un mal à venir (*Lachès*, 198b8, *Protagoras*, 358d6) ; (3) la définition du courage comme connaissance de ce qui est ou non à craindre (*Lachès*, 194e11, *Protagoras*, 360d5) ; (4) la distinction entre courage et audace ou témérité pures et simples (*Lachès*, 197a-b, *Protagoras*, 350b, 351a). Les deux dialogues s'accordent sur les points (2) et (4), mais les thèmes (1) et (3) reçoivent un traitement différent. Les exemples en (1) sont cités par Socrate dans le *Lachès* dans le but de montrer qu'une connaissance spécialisée peut affaiblir plutôt que renforcer notre prétention au courage, alors qu'ils sont invoqués dans le *Protagoras* comme arguments dans une démonstration qui tourne court, et qui avait pour fin d'identifier courage et sagesse. Or, proposée par Nicias mais rejetée par Socrate dans le *Lachès*, cette identification est adoptée par Socrate lui-même dans le *Protagoras*. Que sommes-nous censés faire de ces écarts ?

Dans une analyse détaillée de ces passages, von Arnim a été amené à conclure que le *Protagoras* est antérieur au *Lachès*, qui offre une analyse du courage plus mûrement réfléchi¹. Reste que cette inférence chronologique n'est guère convaincante. D'une part, Protagoras objecte immédiatement que l'audace dont font preuve ceux qui prennent des risques sans nécessairement posséder les compétences requises est signe de folie plutôt que de courage (*Protagoras*, 350b). Cette distinction constituerait une réponse à l'argument de Socrate dans le *Lachès* (193b-c), mais elle est en réalité introduite plus tard, qui plus est dans un contexte différent (*Lachès*, 197b). Protagoras nous dit ainsi directement ce que Platon attendait qu'un lecteur du *Lachès* découvre tout seul. D'autre part, même s'il la reformule autrement, Platon n'abandonne pas la définition du courage attaquée dans le *Lachès* et défendue dans le *Protagoras*. Comme nous l'avons vu, la compréhension de ce qui est ou non à craindre constitue une partie de la définition donnée en *République* IV. Le *Protagoras* possède nombre de particularités [...] Seule nous retiendra ici l'absence de toute référence aux émotions et aux humeurs, dimension du courage représentée par la *karteria* dans le *Lachès*. L'oubli de cette composante non cognitive est également une caractéristique frappante de l'explication du courage avancée par Nicias, qu'il prétend inspirée de Socrate.

1. H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 24-34. Vlastos, *Socratic Studies*, *op. cit.*, p. 117, a soutenu une conclusion similaire, fondée sur le fait que dans le *Protagoras* Platon n'a pas clairement vu la distinction importante entre sagesse morale et savoir-faire technique. En identifiant Platon à Socrate, Vlastos a pour sa part omis la distinction nette tracée dans le discours de Protagoras (*Protagoras*, 321d 4-5, 322b 5-7, c 5 sq. ; cf. 318e-319a).

Sommes-nous ici en présence de l'intellectualisme du Socrate historique, dont Aristote affirme qu'il a défini les vertus comme autant d'espèces de savoir ? Beaucoup de spécialistes considèrent cette vue comme historiquement recevable. [...] J'ai défendu pour ma part que, bien qu'il corresponde au Socrate historique, le lien établi entre savoir et vertu, telle qu'il est présenté ici sous forme de *définition*, est vraisemblablement l'œuvre de Platon.

Quoi qu'il en soit, il est clair que, pour l'auteur du *Lachès* comme pour le lecteur perspicace, une explication du courage en termes strictement cognitifs ne saurait suffire : ce que le *Lachès* nomme *karteria*, « fermeté », est une dimension essentielle¹. Ce sur quoi le dialogue insiste pour finir est l'aspect épistémique, la connaissance du bon et du mauvais. Cette conception est exposée de manière inadéquate par Nicias, porte-parole naïf de vues qu'il ne comprend pas tout à fait. La référence répétée aux devins dans l'examen de Nicias est sans doute destinée à rappeler l'erreur désastreuse commise à Syracuse, où sa peur superstitieuse du mauvais présage qu'est censée être l'éclipse de lune a conduit à la destruction totale de l'armée athénienne².

La science du général ne croit pas devoir se soumettre à la science du devin, mais croit au contraire qu'elle doit lui commander, étant donné qu'elle sait tout ce qui arrive et arrivera à la guerre. La loi elle-même ordonne, non pas que le devin commande au général, mais que le général commande au devin (198e-199a).

Le rappel fait par Socrate dans ce texte confirme que le besoin de sagesse, de savoir quoi craindre, est une composante essentielle de la vertu véritable. Car c'est bien ce type de sagesse qui a fait si cruellement défaut à Nicias au moment crucial, et qui se trouve symbolisé dans le dialogue par son incapacité à défendre la thèse adéquate contre l'attaque portée par Socrate. C'est de cette manière que l'*elenchos* oblige le général à rendre compte de sa propre vie.

Logique de la définition

Il nous reste à considérer le *Lachès* comme un essai d'introduction à une étude systématique de logique de la définition, qui sera poursuivie dans l'*Euthyphron* et le *Ménon*. Le traitement que fait Platon de la définition est bien entendu un sujet digne d'intérêt en lui-même. Mais mon but ici est avant

1. Voir ci-dessus note 17. C'est la raison pour laquelle certains spécialistes, qui tiennent le point de vue de Nicias pour authentiquement socratique, estiment que Platon fait preuve ici d'une certaine réticence face à cette conception purement intellectualiste de la vertu. Voir G. Santas, « Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches* », dans G. Vlastos, *The Philosophy of Socrates: A Collection of Essays*, New York, 1971, note p. 196, et D. T. Devereux, art. cité, p. 136 et 141.
2. Voir Thucydide VII.50.4, et VII.86 pour la suite des événements jusqu'à la mort de Nicias. Le lien est très bien fait par M. J. O'Brien, art. cité.

tout de souligner la continuité ainsi que le caractère cumulatif de l'exposition des trois dialogues, et ce afin d'indiquer qu'ils ont été conçus, et sont censés être lus, comme un ensemble de textes indissociables. Il y a là un des cas les plus remarquables de continuité entre des dialogues de la première période, comparable à celle que l'on rencontre dans la discussion sur le courage (entre le *Lachès* et le *Protagoras*) ou dans le principe de priorité de la définition (entre le *Lachès* et le *Ménon*, avec des échos dans le *Charmide*, le *Protagoras*, le *Lysis* et *République I*). Le groupe de pères mentionnés dans les trois passages sur les parents illustres qui ne transmettent pas l'*aretè* à leurs fils est un autre bel exemple de continuité thématique entre ces dialogues : Aristide et Thucydide, représentés par leurs enfants dans le *Lachès* ; Périclès (lui aussi représenté par ses fils) dans le *Protagoras* (319e-320a) ; groupe de trois auquel il convient d'ajouter Thémistocle dans le *Ménon* (93c-94d). Dans chacun de ces quatre cas de continuité thématique, il semble naturel de tenir le *Lachès* pour le premier membre du groupe (et, dans les troisième et quatrième cas, de tenir le *Ménon* pour le dernier).

Mon argument en faveur de cette priorité du *Lachès* sera implicite dans la discussion des passages parallèles, mais je vais l'explicitier ici : qu'il s'agisse de l'exemple des fils insignifiants de pères célèbres, ou de la définition du courage, ils reçoivent dans le *Lachès* le traitement le plus détaillé et le plus développé, et aussi celui qui est motivé de la façon la plus minutieuse. (Dans le *Lachès*, ce sont les fils eux-mêmes qui se plaignent, lançant ainsi le dialogue, dont le courage sera le thème principal.) Pour ce qui est du principe de priorité de la définition, la formule du *Lachès* est moins nettement épistémique et est formulée de façon moins générale que dans le *Ménon* (et, là encore, introduite de manière plus élaborée, comme visant à vérifier la possession de la *tekhne* adéquate). Si l'on en vient maintenant à la logique de la définition, on s'aperçoit à nouveau que le besoin de définition est amené dans le *Lachès* de façon plus scrupuleuse par la conversation préliminaire. Qui plus est, les seuls critères appliqués dans ce dialogue sont de nature extensionnelle (contrairement à l'*Euthyphron* et au *Ménon*) ; enfin, le vocabulaire technique (termes tels que *ousia*, *eidōs* et *idea*) est totalement absent.

Parler de logique de la définition est légèrement anachronique, dans la mesure où le terme « définition » (et, dans une mesure moindre, celui de « logique ») n'est pas encore chez Platon un terme dont le sens est fixé, comme ce sera le cas chez Aristote. Platon n'utilise jamais le mot choisi par Aristote pour « définition » (*horismos*) ; et celui qu'il emploie à l'occasion pour renvoyer à cette notion, *horos*, n'a pas totalement perdu son sens littéral de « frontière ». Ce que nous nommons « définir » correspond chez Platon à l'acte de « marquer

les frontières » ou « délimiter », *horizesthai*¹. Bien qu'il soit difficile de résister à la tentation d'utiliser l'expression « dialogues définitionnels » tant elle est commode, il nous faut garder à l'esprit non seulement que le concept de définition s'y trouve *in statu nascendi*, mais surtout que ce n'est pas le *definiens* linguistique qui intéresse Platon au premier chef, mais bien la fonction objective de saisir une essence, de dire *ce-qu'est-une-chose*.

Relations extensionnelles

Le bref échange avec Lachès, qui n'occupe que deux ou trois pages dans l'édition Stephanus (190d-192d), contient une introduction brillante au principe de co-extensivité du *definiens* et du *definiendum* : ce principe veut que toute définition précise à la fois les conditions nécessaires et les conditions suffisantes de la chose à définir. La première réponse de Lachès, utilisant le vocabulaire du combat d'hoplites, a fourni une condition suffisante mais non nécessaire du courage : elle était trop étroite. Sa deuxième réponse, en termes de fermeté morale ou de persévérance (*karteria*), énonce une condition nécessaire mais non suffisante : elle est trop large. La correction proposée par Socrate (« persévérance *intelligente* ») possède la forme requise pour une définition classique, en ceci qu'elle inscrit le *definiendum* à l'intérieur d'un genre plus large par le biais d'une différence spécifique. Platon, dans le *Lachès*, n'ira guère plus loin dans la constitution des traits formels d'une définition. Le problème de la co-extensivité et des relations entre le genre et l'espèce sera traité de manière plus élaborée dans l'*Euthyphron* et le *Ménon*, que nous abordons maintenant.

Lorsque Socrate demande à Euthyphron de dire ce qu'est le pieux, il commence comme Lachès par donner une réponse trop précise : « est pieux ce que je suis en train de faire : poursuivre un malfaiteur, que cela concerne un meurtre, un vol d'objets sacrés ou quelque forfait de ce type » (5d8). Lorsque Socrate exige une règle couvrant tous les cas de figure, Euthyphron propose immédiatement une formule plus générale : ce qui plaît aux dieux est pieux, ce qui ne leur plaît pas, impie (6e10). On en arrive alors, rapidement et sans difficulté, au problème de la co-extensivité, dont il a été longuement question lors de l'examen de Lachès. (Ce qui, d'après moi, ne doit pas être compris seulement comme un indice de l'intelligence d'Euthyphron, mais surtout comme un signe de continuité dans l'exposition : Platon ne ressent nul besoin de se répéter.) La deuxième définition sera également rejetée, mais non pour des raisons extensionnelles ; c'est pourquoi nous en reportons l'étude pour l'instant. Suit une troisième

1. *Horizesthai* dans le sens de « tracer les limites d'une définition » est attesté une seule fois dans le *Lachès* (194c8), lorsque Lachès critique les tentatives de définition du courage proposées par Nicias.

proposition, à l'initiative de Socrate lui-même, qui suggère que tout ce qui est pieux est également juste, et demande alors si, à l'inverse, tout ce qui est juste est pieux. Euthyphron ne comprend pas où Socrate veut en venir ; ce dernier va donc prendre la peine de s'expliquer en recourant à l'exemple de l'effroi (*aidōs*) et de la crainte (*deos*) : « pour beaucoup, la maladie et la pauvreté sont objets de crainte, comme le sont une foule d'autres choses qui ne sont pas sources d'effroi [...] La crainte s'étend plus loin (*epi pleon*) que l'effroi. Car l'effroi est une partie de la crainte, tout comme l'imparité fait partie du nombre » (12b-c). De façon similaire, où se trouve le pieux se trouve aussi le juste ; « mais là où se trouve le juste, le pieux ne se trouve pas toujours. Car le pieux est une partie du juste » (12d1-3). La relation extensionnelle entre ces deux concepts, qui sera présentée en logique formelle en termes d'inclusion de classe, est ici exprimée en termes de tout et de parties. Ce qui correspond à la distinction aristotélicienne entre genre et espèce. Lorsque Socrate poursuit, et demande : « quelle partie du juste est le pieux ? » il demande en réalité qu'on lui précise la différence spécifique qui distingue la piété des autres espèces de justice. Et toute la suite de l'*Euthyphron* sera une tentative, plus ou moins réussie, pour préciser cette différence.

La discussion concernant les relations entre genre et espèce en termes de parties et de tout, introduite brièvement dans le *Lachès* (190c8-9, 198a, 199e), puis développée dans les passages de l'*Euthyphron* que nous venons de citer, est poursuivie de façon systématique dans le *Ménon*. En réponse à la deuxième définition de la vertu que propose Ménon en termes de gouvernement politique, Socrate demande si l'on ne devrait pas ajouter « gouverne de façon juste, et non injuste ». Ménon accorde que la vertu implique un juste gouvernement « puisque la justice est vertu ». Socrate s'enquiert alors : « est-elle la vertu, ou une certaine vertu (*aretē tis*) ? » Tout comme Euthyphron dans une circonstance analogue, Ménon ne comprend pas la question, si bien que Socrate est obligé d'expliquer. (Le besoin d'explication chez un interlocuteur est le procédé classique auquel Platon a recours pour signaler l'importance d'un nouvel argument.) « Prends, par exemple, la rondeur : je dirais qu'elle est une certaine figure (*skhēma ti*), mais non pas simplement qu'elle est la figure. Et cela parce qu'il existe d'autres figures » (73e). Ménon saisit immédiatement : « Tu as raison, et moi aussi je dis qu'il existe d'autres vertus à côté de la justice. » Les autres vertus (le courage, la tempérance, etc.) sont désignées plus loin comme des *parties* de la vertu (78e1, 79a3 sq.) Ainsi, ce qui apparaît de prime abord comme une distinction entre le *est* d'identité et le *est* de prédication (« est la vertu » par opposition à « est une vertu ») se voit interprété à nouveau en termes de relations extensionnelles entre un tout conceptuel et ses parties logiques. Ce que veut Socrate, c'est une définition de la vertu en tant que tout (*kata holou* en 77a6). Et il affirme que le principe de priorité épistémique de la définition dégagé plus haut s'applique

à la priorité du tout sur la partie : « Crois-tu que l'on puisse connaître ce qu'est telle ou telle partie de la vertu sans connaître la vertu elle-même ? » (79c8). Le principe de priorité épistémique est interprété ici comme une règle générale de la recherche dialectique, qui veut que l'on ne puisse répondre à une question en faisant référence à des éléments qui sont toujours soumis à examen, et qui ne font pas encore l'objet d'un accord (79d3). Il y a là un danger de régression à l'infini qui sera conjuré aussitôt après grâce à l'introduction de la méthode par hypothèse (86e sq.), méthode qui permettra à la recherche d'être poursuivie à titre conditionnel, sur la base de solutions provisoires apportées à des problèmes qui les précèdent logiquement.

Critères dépassant la condition de co-extensivité

La seconde définition proposée par Euthyphron (la piété est ce que les dieux approuvent) peut satisfaire aux critères de co-extensivité. Cela n'apparaît pas clairement d'emblée car la remarque précédente d'Euthyphron n'exclut pas la possibilité d'un conflit entre les dieux. Or, si les dieux se querellent, ils n'aiment pas tous la même chose. Si telle action paraît agréable aux uns et haïssable aux autres, elle relèvera à la fois de la piété et de l'impiété si l'on s'en remet à la définition d'Euthyphron. Pour empêcher la définition de déboucher sur une contradiction, il faut donc exclure la possibilité qu'un désaccord puisse exister entre les dieux. Ce n'est guère un problème pour Socrate, dans la mesure où il n'était de toute façon pas prêt à concéder que les dieux puissent se quereller (6a7). Mais pour Euthyphron, cela signifie que la définition ne s'applique qu'aux cas où les dieux s'accordent entre eux¹. Compte tenu de ces restrictions, nous avons satisfait à deux conditions extensionnelles concernant la définition : une action est pieuse si et seulement si elle est approuvée par les dieux.

Dans ces circonstances, la méthode des contre-exemples ne peut plus servir à réfuter la définition. Celle d'Euthyphron sera néanmoins rejetée, pour la raison suivante :

Euthyphron, il s'avère que, bien que l'on t'ait demandé ce que peut bien être le pieux, tu n'as pas consenti à montrer son essence (ousia²), mais tu as mentionné une de ses propriétés (pathos), à savoir que le pieux possède cet attribut : être aimé de tous les dieux. Mais ce qu'elle est, tu ne l'as pas encore dit. (11a)

1. 9d. Il faut noter que la définition corrigée d'Euthyphron est compatible avec l'hypothèse socratique de l'unanimité divine : « Je dirais que ce qui est pieux est ce que tous les dieux aiment ; et que l'opposé, ce que les dieux n'aiment pas, est impie » (9e1). Puisque le cas intermédiaire d'un désaccord entre les dieux n'est pas mentionné ici, la formulation de Platon permet de combler habilement le fossé théologique qui sépare Socrate d'Euthyphron.
2. « Is-ness » dans le texte anglais, c'est-à-dire son « être-té » (N.d.T.).

Ce passage introduit en philosophie la notion d'essence, *ousia*, comme contenu d'une définition faisant davantage que préciser les conditions nécessaires et suffisantes de l'application correcte d'un prédicat, et cela en disant *ce que la chose (vraiment, essentiellement) est*. En opposant un *proprium* logique et une essence, Platon trace une ligne de partage entre condition à satisfaire pour qu'il y ait équivalence extensionnelle (condition à laquelle satisfait la définition d'Euthyphron), et critère de contenu intensionnel ou « signification¹ » (auquel cette même définition ne satisfait pas). Enfin, ce que Platon entend par contenu intensionnel gagne en précision grâce à l'argument par lequel la position d'Euthyphron est réfutée.

Cet argument est précédé de remarques rendues obscures par certains traits propres à la langue grecque qui ne sont guère traduisibles en anglais², mais ce que veut établir l'argument est parfaitement clair ; la définition d'Euthyphron n'est pas satisfaisante parce qu'elle n'a pas de valeur explicative : elle ne spécifie pas ce qui rend pieux les actes pieux. C'est Socrate qui pose la question cruciale : « Le pieux est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou bien est-il pieux parce qu'il est aimé des dieux ? » (10a2). La nouveauté et l'importance de la question sont soulignées par le procédé auquel Platon a le plus souvent recours : l'interlocuteur ne comprend pas ce qu'on lui demande, si bien que Socrate se voit contraint de clarifier sa question avant de la poser à nouveau (en 10d). Euthyphron répond maintenant sans aucune hésitation que c'est précisément *parce qu'il est pieux* que ce qui est pieux est aimé des dieux (10d5). Cela n'a cependant guère de sens de dire que ce qui est pieux est aimé des dieux *parce qu'il est aimé des dieux*, ou *cher aux dieux (theophiles³)*. Le fait que la substitution échoue montre que, bien qu'elle soit vraie (et vraie uniquement) de la piété, la définition d'Euthyphron n'a pas la puissance explicative d'un *logos tēs ousias*, d'une explicitation de ce qu'est la chose. Il a été fait allusion plus

1. « Meaning » (N.d.T.).

2. La distinction logique entre le participe passif *phenomenon* et la forme indicative *pheretai* en 10b1 (avec des parallèles en 10b-c) est impossible à rendre en anglais, puisque les deux se voient inévitablement traduits par « is carried » (« est porté »). La même difficulté se retrouve quand il s'agit de traduire la distinction entre « is loved by the gods » / « est aimé des dieux » (*phileitai*) et « god-beloved » / « aimé des dieux » (*theophiles*). Ce que Platon veut dire est que l'action ou l'attitude exprimée par le verbe à l'indicatif (actif ou passif) précède logiquement et explique la description du résultat dans une forme participiale ou adjectivale (*philoumenon, theophiles*).

3. Mon analyse du raisonnement en 10a-11a s'accorde pour l'essentiel avec celle de M. Cohen, « Socrates on the Definition of Piety : *Euthyphro* 10a-11b », dans Vlastos, *The Philosophy of Socrates, op. cit.*, 160-176, p. 165 sq. L'objection de Cohen, à savoir que « parce que » correspond dans l'argument à deux espèces différentes de relation (un « parce que » logico-sémantique dans un cas, une raison expliquant l'attitude des dieux dans l'autre), est correcte mais peu pertinente ici. Dans les deux cas (« c'est aimé des dieux parce que les dieux l'aiment » et « ils l'aiment parce que c'est pieux »), les occurrences de « parce que » sont de nature explicative. En revanche, « les dieux aiment cela parce que c'est aimé des dieux » est faux, puisque la deuxième clause n'offre aucune explication.

haut à l'exigence d'explication qui est ici formulée, lorsque Socrate demandait à Euthyphron de préciser « cette Forme (*eidos*) par laquelle toutes les choses pieuses sont pieuses » (*hōi panta ta hosia hosia estin*, 6d11).

En posant comme préalable la condition que l'énoncé d'une *ousia* soit explicatif, l'*Euthyphron* fait le pas décisif qui mène au-delà des considérations extensionnelles que l'on trouve dans le *Lachès*. Lorsqu'on se tourne vers le *Ménon*, on constate que toutes les innovations de l'*Euthyphron* ont été assimilées, y compris les termes *eidos* et *ousia* pour désigner l'objet de la définition (*Ménon*, 72b1, c7, d8, e5), ainsi que l'exigence explicative (*di ho eisin aretai*, 72c8). Socrate attire notre attention sur autre chose : l'unité nécessaire tant du *definiens* que du *definiendum*. Lorsque Ménon lui propose une définition sous forme d'énumération (la vertu propre à un homme, à une femme, à un enfant, etc.), Socrate réclame avec insistance la formulation unique d'une nature ou essence unique : de ce qui est commun aux différents éléments de la liste. Ainsi, dans le cas de l'abeille : « Diras-tu qu'elles sont diverses et différentes les unes des autres en tant qu'elles sont des abeilles (*tōi mellitas einai*) ? Ou bien différentes plutôt en ceci (*toutōi*) mais pas en cela (en taille, en beauté, et ainsi de suite) ? » À quoi Ménon réplique : « Elles ne diffèrent en rien en tant qu'elles sont des abeilles (*hēi melittai eisin*) » (72b). Ainsi, la terminologie de l'« en tant que » (*qua*) introduite en *Ion* 540e est utilisée ici afin d'indiquer que la notion de contenu intensionnel (« en tant qu'il est F ») est une manière de désigner l'essence ou la nature commune des divers membres d'une classe unique¹. Par conséquent, les diverses figures géométriques (cercle, carré, etc.) ne diffèrent pas les unes des autres « en tant que figures » : elles sont toutes mêmes « en tant qu'elles sont des figures ».

Cette unité intensionnelle est présentée ici comme ce qui constitue la référence ou le *nominatum* d'un terme général : « cette chose dont "figure" est le nom » (74e11). « Puisque tu appelles ces choses multiples d'un nom unique [...] bien qu'elles s'opposent les unes aux autres, qu'est-ce donc qui inclut (*katekhei*) le courbe aussi bien que le droit, et que tu nommes "figure" ? » (74d5). Cette recherche de l'unité est justement celle qui culminera dans l'identification d'une Forme : « Nous avons pour habitude de poser une Forme (*eidos*) unique chaque fois que nous nommons d'un nom unique une multiplicité de choses » (*République*, X, 596a).

Dans le *Ménon*, Socrate offre trois exemples de définition très différents dont un seul est recommandé, parce qu'il oriente vers une essence véritable. Le premier exemple, qui définit une figure comme « la seule chose qui accompagne

1. De la même façon, la force d'un homme et la force d'une femme « ne diffèrent en rien en tant qu'elles sont de la force » (*pros to iskhos einai*), *Ménon*, 72e6. Voir aussi *pros to aretē einai*, 73a1.

toujours la couleur » (75b10), a pour défaut évident de renvoyer plutôt à un attribut (*pathos*) qu'à l'essence de la figure. Même si nous accordons dans ce cas l'équivalence extensionnelle, il n'en reste pas moins que cette définition ne fournit qu'une marque distinctive ou qu'une propriété : elle ne dit en rien *ce qu'est la figure*. L'exemple que Ménon préfère, mais que Socrate qualifie de par trop « théâtral » (*tragikē*) est la définition empédocléenne de la couleur comme « une émanation de formes proportionnée à l'organe de la vue, et, partant, sensible » (76d4). Cette définition n'est jugée explicative qu'à la condition d'adopter une théorie mécaniste particulière de la vision.

La définition qui a la préférence de Socrate¹ est la seconde définition de la figure comme limite ou frontière d'un solide (76a). Cette définition inscrit la notion de figure dans le cadre plus large du savoir mathématique, et la relie à la structure tridimensionnelle des corps dans l'espace, ce qui constitue pour Platon une définition véritablement scientifique, par opposition à la formule pseudo-scientifique dérivée de la physique d'Empédocle². La préférence de Socrate pour la définition mathématique annonce sa critique de la physique présocratique de la dernière partie du *Phédon*.

La nature du *definiendum*

Le *Lachès* n'a que peu à dire sur le statut d'un *definiendum* (en l'occurrence, le courage), mis à part la suggestion qui est faite qu'il pourrait s'agir d'une puissance (*dunamis*) comme la vivacité, et qu'il « est le même dans tous les cas », c'est-à-dire, face à divers dangers, tentations, etc. (191e, 192b7). Dans une veine semblable, l'*Euthyphron* affirme que « le pieux est même que lui-même en toute action » (5d1). Mais l'*Euthyphron* poursuit en disant que, puisque l'essence explique les propriétés que possèdent les choses, une connaissance de l'essence peut servir de critère à leur description correcte. Socrate demande à Euthyphron :

N'as-tu pas dit que c'est en vertu d'une Forme unique (miai ideai) que les choses impies sont impies et les choses pieuses, pieuses ? [...] Veux-tu bien alors m'expliquer ce qu'est en elle-même cette Forme (autēn tēn idean), afin que je puisse m'y référer (eis ekeinēn apoblepōn) et l'employer comme modèle (paradeigma), de sorte que de tout ce que toi ou un autre ferez de

1. 76e7 : la définition de la figure est meilleure que la définition de la couleur. Certains commentateurs pensent que cela renvoie à la première définition de la figure, rejetée pour des questions de méthode (79d2). Mais manifestement, c'est la seconde définition, mathématique, qui est préférée, ainsi que l'indique avec raison R. Sharples, *Plato : Meno*, Warminster and Chicago, 1985, p. 137.

2. Sur l'importance des mathématiques dans le *Ménon*, voir G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, chap. 4 : « Elenchus and Mathematics ».

semblable à elle je pourrai dire que c'est pieux, et que de toute chose qui n'est pas semblable à elle je dirai que ce n'est pas pieux¹. (6e)

De toutes les références aux Formes ou aux essences dans les dialogues définitionnels, c'est ce passage de l'*Euthyphron* qui est le plus riche en termes et expressions qui anticipent la théorie complète des Formes.

[...] Pour le moment, je me contenterai de noter que la continuité est nettement marquée par la terminologie dérivée de la question *qu'est-ce que X?* Le terme *ousia*, qui apparaît ici comme une forme nominalisée de la question (*Euthyphron*, 11a7, *Ménon*, 72b1), devient le mot désignant l'« essence » mais aussi la « réalité » des Formes (par exemple *Phédon*, 76d9, 77a2). Et, bien entendu, l'expression la plus technique utilisée par Platon pour désigner Forme et essence est précisément la forme inversée de cette même question : *to ho esti (hekaston)*, le « ce-qu'est-chaque-chose » (*Phédon*, 75b1, d2 ; *République*, VI, 507b7, etc.).

Les vertus de l'aporie

Si, comme je le prétends, Platon a bien conçu le *Lachès*, l'*Euthyphron* et le *Ménon* comme une leçon cumulative sur la logique de la définition, cette leçon a échappé à Lachès et Nicias, ainsi qu'à Euthyphron et Ménon. Dans la mesure où cette leçon est cumulative, ce n'est pas Socrate qui l'adresse à ses différents interlocuteurs, mais Platon qui l'adresse à ses lecteurs, comme par-dessus la tête des interlocuteurs des dialogues. Car seuls nous, les lecteurs, sommes à même d'en suivre le développement d'un dialogue à l'autre. J'aimerais maintenant montrer que la trace d'une intention semblable, tout aussi méta-dialogique, peut être décelée dans les commentaires généraux sur les bénéfices de l'aporie dans le *Ménon*. Ces commentaires servent à guider le lecteur dans l'interprétation des dialogues aporétiques pris ensemble.

On suppose souvent que ces dialogues aporétiques, parce qu'ils sont typiquement « socratiques », sont à ranger parmi les premières œuvres de Platon. J'ai suggéré au contraire qu'ils appartiennent tous à une période postérieure au *Gorgias*. Cela permettrait de rendre compte des liens thématiques très étroits unissant le *Ménon* et les dialogues aporétiques, d'une part, et le *Ménon* et le *Phédon* d'autre part. En ce qui concerne la nature des vertus et leur possibilité d'être enseignées, il existe là aussi des liens étroits entre les dialogues aporétiques et le traitement constructif de ces thèmes dans la *République*. Pour ce qui est de la forme littéraire, il convient de se souvenir que les trois dialogues les plus brefs (*Criton*, *Ion* et *Hippias mineur*) revêtent tous la forme simple du

1. Cf. *Ménon*, 72c8, pour le fait de « regarder vers la Forme » en réponse à la question « qu'est-ce que ? ».

mime, dépourvus qu'ils sont de tout prologue dramatique et d'introduction narrative. Ils ont donc (avec l'*Apologie*) quelque raison d'être rangés parmi les écrits de Platon les plus anciens ; aucun d'entre eux ne comporte cependant de conclusion aporétique. Nous ne connaissons pas non plus de dialogue écrit par un autre auteur socratique qui serait aporétique. Je suggère donc que le dialogue aporétique (et par conséquent, pour nombre de spécialistes, typiquement « socratique ») est une création nouvelle de Platon, marquée par l'expérimentation de nouvelles formes littéraires (telles que le prologue dramatique ou le cadre narratif), dans le but avoué de préparer la voie aux dialogues intermédiaires dont la démarche est plus ambitieuse. La meilleure manière de comprendre pourquoi Platon a choisi la forme aporétique est de prêter attention à ce qu'il dit dans le *Ménon* des bénéfices de l'aporie.

Je ne suis pas le seul à avancer que, dans la leçon avec le petit esclave, Platon propose une nouvelle interprétation de l'*elenkhos* socratique¹. On nous présente ici l'*elenkhos* comme un préalable indispensable à une philosophie constructive, mais comme rien de plus qu'un préalable. Alors que dans le *Gorgias* cette méthode de l'*elenkhos* (ainsi que l'*epagôgè* ou argument par analogie) est utilisée dans le but de défendre des thèses positives contre Polos et Calliclès, et que des méthodes comparables sont employées afin d'étayer des hypothèses paradoxales dans l'*Ion* et l'*Hippias mineur*, dans les dialogues définitionnels, l'*elenkhos* ne mène qu'à des résultats négatifs. Dans ces dialogues, comme dans la première partie du *Ménon*, Socrate et ses interlocuteurs s'avèrent incapables de définir la vertu en question. Mais [...] dans la leçon de géométrie cet échec pourrait avoir une valeur pédagogique. Débarrasser l'âme de l'illusion de savoir, c'est ouvrir la voie à une recherche future. Dans le *Ménon*, Socrate fait explicitement le parallèle entre la confusion du petit esclave après qu'il a donné deux mauvaises réponses, et la stupéfaction qui est celle de Ménon une fois que toutes ses tentatives de définition ont été réduites à néant : « Vois-tu à quoi il est arrivé en se ressouvenant ? » Il était tout aussi ignorant qu'il l'est à présent, mais maintenant qu'il a reconnu son ignorance et qu'il est tombé dans l'aporie, il va mieux ; car il a désormais un désir de connaître qu'il n'avait pas auparavant (*Ménon*, 84a-c).

Ménon n'apprendra pas grand-chose de cette leçon. Mais il nous est permis à nous lecteurs de comprendre que telle est précisément la fonction de l'aporie en général, et des dialogues aporétiques en particulier : éliminer la croyance fautive que ce sont là des sujets simples, faciles à comprendre, et instiller le désir de poursuivre la recherche. Les dialogues aporétiques sont donc tous protreptiques, en ceci qu'ils nous poussent à pratiquer la philosophie.

1. Voir en particulier Benson, « Meno, the Slave-boy and the *Elenchus* », art. cité, p. 130.

Dans les dialogues définitionnels, l'aporie atteint des sommets au moment où le principe de priorité épistémique débouche sur le paradoxe de Ménon. C'est le moment que choisit Platon pour signaler le passage d'une conception négative et purgative de l'*elenkhos* à une théorie positive de la réminiscence et à une méthode constructive de raisonnement par hypothèse. Dans cette optique, on peut dire que le *Ménon* mène le mode aporétique à son terme, pour ouvrir la voie aux dialogues intermédiaires.

Bien entendu, le contenu des dialogues définitionnels n'est pas entièrement négatif et cathartique. Nous avons esquissé une étude de la logique de la définition dans ces dialogues, et nous avons vu comment il est possible de trouver partiellement exprimées dans le *Lachès* une définition raisonnable du courage ainsi qu'une définition socratique-platonicienne de la vertu. Ce sont là des indices positifs à l'usage du lecteur vigilant. Dans sa *Septième Lettre*, Platon dit qu'essayer d'écrire sur les questions philosophiques les plus importantes ne serait d'aucun bénéfice pour le lecteur, « exception faite du petit nombre de ceux capables de découvrir la vérité par eux-mêmes à l'aide d'une petite indication (*smikra endeixis*) » (341e3). Platon a parsemé ses œuvres d'indications de ce genre, en particulier sous la forme d'allusions positives dans des dialogues qui semblent n'être qu'aporétiques.

(Traduit par Gérard Manent, revu par Monique Dixsaut.)

Devenir de la dialectique

Sylvain Delcomminette

Dans un article datant de 1905¹, G. Rodier commençait par remarquer que si la dialectique suscitait l'enthousiasme de tous les exégètes de Platon, ce que ces derniers avaient à en dire d'essentiel tenait souvent en quelques lignes et ne pouvait manquer de décevoir. Un siècle plus tard, la situation a bien changé : les études sur la dialectique platonicienne se sont multipliées, et l'enthousiasme semble avoir diminué à mesure, les interprètes s'attachant plutôt à en relever les erreurs, incohérences et autres insuffisances supposées. L'unité d'une démarche méthodique que l'on pourrait nommer « la » dialectique platonicienne a en particulier suscité bien des doutes. Ainsi, R. Robinson a pu écrire que « le mot "dialectique" a une forte tendance chez Platon à signifier "la méthode idéale, quelle qu'elle puisse être" », et que Platon « l'appliquait à chaque étape de sa vie à ce qui lui semblait à ce moment la procédure la plus utile² ». D'autres ont suggéré que la disparité entre les différents exposés de la dialectique que l'on trouve dans les Dialogues manifesterait l'inachèvement essentiel du système platonicien, lui-même fondé dans « l'impossibilité de droit de saisir en un seul concept l'unique terme qui serait [le] principe [de ces différentes dialectiques]³ ». Contre cette dernière suggestion, on peut faire remarquer que la prétendue disparité en question se résorberait déjà sensiblement si l'on ne désignait par le terme de « dialectique » que ce que Platon appelle lui-même de ce nom — à l'exclusion, par exemple, de ce que L. Robin nomme la « dialectique ascendante » du *Banquet*, mais aussi de la méthode de la deuxième partie du *Parménide* et du mythe du *Timée*. À ce titre, on ne peut que louer la sobre et sûre méthode

1. G. Rodier, « Sur l'évolution de la dialectique de Platon » [1905], repris dans ses *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957², p. 49-73 (ici p. 49).

2. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953², p. 70 ; souligné dans le texte.

3. C. Lavaud, « Le système impossible : remarques sur l'inachèvement des dialectiques platoniciennes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 181, 1991, p. 545-555, ici p. 545.

de M. Dixsaut, consistant à étudier les « métamorphoses de la dialectique » à partir des textes où celle-ci se trouve réfléchie et thématifiée pour elle-même¹. Une telle approche rencontre toutefois une limite, d'ailleurs magnifiquement mise en lumière par M. Dixsaut elle-même, à savoir que Platon a toujours manifesté une grande réticence envers tout exposé théorique sur la dialectique — d'où l'état de choses déploré par Rodier en 1905 —, et ce pour une raison essentielle : la dialectique est avant tout une *pratique*, elle ne peut en aucun cas être réduite à un objet d'étude ou de description à partir d'un point de vue extérieur qui ne pourrait qu'en fausser la compréhension². Toute étude de la dialectique platonicienne se doit de tenir compte de cette pratique, et de tenter de la mettre en rapport avec les quelques rares lambeaux de description que Platon a consenti à nous livrer.

Mon objectif sera ici de présenter une interprétation d'ensemble et continuiste de la dialectique platonicienne, selon laquelle les différentes figures que prend celle-ci au cours des Dialogues se rattachent toutes à une même démarche fondamentale qui s'annonce dès l'*Apologie de Socrate* et reste prégnante jusqu'à *Philèbe*. Il ne s'agit bien entendu pas de nier que Platon ait évolué dans l'intervalle séparant ces deux œuvres, mais plutôt de considérer que cette évolution, au moins en ce qui concerne la dialectique, peut être envisagée comme un approfondissement progressif et non comme une suite de ruptures. S'il fallait avancer une définition unitaire de la dialectique valable pour toutes les périodes de l'activité littéraire de Platon, je proposerais la suivante : *la dialectique est une science (la science suprême), qui est en même temps la vertu, et qui consiste en l'entretien par questions et réponses suscité par une interrogation de la forme « qu'est-ce que ? » et se basant sur l'hypothèse des Idées, c'est-à-dire posant que la réponse à cette question doit être la définition de ce que la chose interrogée est en soi, ou encore de son essence*. Dans les pages qui suivent, j'expliciterais progressivement cette définition en envisageant succinctement quelques-uns des principaux procédés explicitement désignés comme relevant de la dialectique dans les Dialogues. Commençons toutefois par nous interroger sur l'origine et la signification du terme même de « dialectique³ ».

1. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001. Cet ouvrage, qui contient en outre deux appendices très utiles classifiant les emplois des termes de la famille de *dialegesthai* dans les Dialogues, m'a été d'une aide précieuse pour la rédaction de ce texte.
2. Outre les travaux de M. Dixsaut, voir en dernier lieu sur cette question F. Teïsserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010, p. 202-216.
3. Étant donné les limites qui me sont imparties, les remarques qui suivent seront avancées sans les justifications d'usage. La plupart s'appuient sur les analyses plus approfondies consignées dans des travaux antérieurs, notamment mes deux ouvrages *L'Inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 2000 et *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, Brill, 2006, où l'on trouvera des discussions de la littérature secondaire pertinente.

Dialogue et dialectique

Comme le fait remarquer M. Dixsaut¹, la désignation de la dialectique par l'adjectif substantivé *hè dialektikè* n'apparaît que deux fois dans toute l'œuvre de Platon, au livre VII de la *République* (534e et 536d) ; le plus souvent, et jusque dans les dialogues les plus tardifs, c'est le verbe *dialegesthai* qui sert à désigner cette démarche. *Dialegesthai* signifie originellement « dialoguer », activité qui selon Platon consiste à « interroger et répondre » (voir par exemple *Apol.*, 33a-b, *Protag.*, 336c, *Gorg.*, 449b). Le dialecticien serait ainsi « celui qui est capable d'interroger et de répondre » (*Crat.*, 390c). Comment comprendre le privilège accordé par Platon à cette activité, au point d'attribuer son nom à ce qui va devenir chez lui la science suprême et la philosophie au sens propre ?

On peut bien entendu expliquer ce fait par des raisons relativement contingentes, comme le goût pour la pratique de la discussion chez les Grecs des V^e et IV^e siècles avant notre ère. Mais ce serait manquer l'essentiel. En effet, selon Platon, le dialogue est la forme même de la *pensée* (*dianoia*), qu'il définit, en plusieurs passages-clés de son œuvre, comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même (*Théét.*, 189e-190a, *Soph.*, 263e-264b, *Phil.*, 38c-e²). Cette définition est capitale. Pour Platon, penser ne consiste ni dans l'interrogation elle-même, ni dans les réponses que l'on peut apporter aux questions que l'on se pose ou que l'on nous pose, mais bien dans le *mouvement* incessant qui va de la question à la réponse et inversement. L'arrêt de ce mouvement sur une réponse considérée comme mettant fin à la discussion, Platon l'appelle *doxa* (« opinion »), et il ne cesse d'opposer la *doxa* à la connaissance véritable, qu'il identifie à la dialectique. La dialectique, en tant qu'elle correspond à ce mouvement incessant de la pensée, n'est pas une simple « méthode » de la science, si l'on entend par là un instrument préalable qui nous permettrait d'atteindre la science comme son résultat : elle *est* la science véritable, en tant que celle-ci s'identifie au mouvement de la pensée pure. Si elle est une méthode — et Platon lui donne bel et bien ce nom —, c'est au sens où elle est ce mouvement ou ce cheminement (*met-hodos*) *bien réglé*, à la différence des discussions que Platon nomme « éristiques » (*eris* = discorde, querelle) où l'apparence de dialogue camoufle l'absence d'échanges et l'incompréhension mutuelle des interlocuteurs. Cette différence est bien illustrée dans l'*Euthydème*, où toute la virtuosité de ces « éristiques » que sont Euthydème et Dionysodore consiste à exploiter les ambiguïtés et les zones d'ombre du langage pour confondre leur interlocuteur et lui faire dire le contraire de ce qu'il veut dire. De tels

1. M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 69-70.
2. Sur ces textes, voir l'étude de M. Dixsaut, « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », reprise dans *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 47-70.

procédés n'ont pas de prise sur Socrate, qui veille toujours à comprendre le sens et les implications des questions qui lui sont posées et précise sa pensée et ses réponses de manière à court-circuiter toute mécompréhension qui risquerait de l'entraîner à admettre des conclusions qui ne lui agréeraient pas, au grand dam des sophistes qui l'interrogent (cf. *Euthyd.*, 295b-c). La dialectique comme art de dialoguer consiste à s'assurer au contraire que chaque étape de la discussion est parfaitement claire et intelligible pour les interlocuteurs en présence, car c'est seulement à cette condition qu'il y a bien cheminement et non sur-place : avancer ne peut se faire que par étapes, et les questions et les réponses ont pour but de marquer ces différentes étapes et de garantir qu'elles sont effectuées par chacun des interlocuteurs en présence. Comme le répétera Socrate dans le *Philèbe* (15d-17a), dialectique et éristique sont deux manières opposées de réagir à cette « identité de l'un et du multiple » produite en toute occasion par les *logoi* : dans un cas, tâcher de démêler cette confusion pour préciser sa pensée, dans l'autre, s'appuyer sur elle pour mieux confondre son adversaire.

Le lien entre dialectique et dialogue est donc tout sauf extérieur et contingent : en un sens, la dialectique est la condition de possibilité de tout dialogue véritable, pour autant que celui-ci ne se réduise pas à une confrontation d'opinions, c'est-à-dire de monologues¹. Les Dialogues platoniciens mettent en scène ce travail de la pensée qui est une recherche en commun, et c'est ce qui les distingue essentiellement de tant d'autres tentatives d'écriture de dialogues philosophiques anciennes et modernes, qui le plus souvent n'ont d'autre objectif que de présenter des thèses rivales d'une manière plus ou moins vivante². Il convient toutefois d'éviter de renverser l'ordre de préséance, au point de conclure de cette mise en scène que la pensée et la philosophie ne seraient possibles pour Platon qu'entre deux interlocuteurs au moins. Au contraire, la pensée est avant tout un dialogue *intérieur* de l'âme avec elle-même, dont le dialogue extérieur n'est que la représentation ou l'expression. Platon le souligne expressément : c'est principalement pour soi-même que l'on dialogue, que l'on interroge et répond — tant mieux, bien entendu, si cela peut profiter à autrui, mais là n'est pas l'essentiel (*Rép.*, VII, 527e-528a). Le but poursuivi est moins l'accord avec les autres que l'accord avec soi-même, dont l'absence est considérée comme étant à éviter à tout prix (*Gorg.*, 482b-c, *Phéd.*, 91a-b³). Voyons à présent quels procédés sont mobilisés à cette fin.

1. Cf. H.-G. Gadamer, *L'Éthique dialectique de Platon*, Arles, Actes Sud, 1994.

2. Sur la spécificité du dialogue platonicien par rapport aux autres dialogues philosophiques de la tradition, cf. J. Moreau, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, §5, p. 8-10, qui considère toutefois que cette spécificité se perd dans les dialogues plus tardifs — à tort selon moi.

3. Cf. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique*, op. cit., p. 71-72.

L'elenkhos et la maïeutique

Le premier procédé dialectique que l'on trouve dans les Dialogues est celui que l'on a nommé l'*elenkhos*. Le verbe *elenkhein* signifie à la fois examiner et réfuter ; l'*elenkhos* est la méthode par laquelle Socrate examine les opinions de ses interlocuteurs révélées à l'occasion de leur réponse à une question de la forme « qu'est-ce que ? » (qu'est-ce que le courage ? la modération ? l'amitié ? la justice ?), avec pour effet de les réfuter. La structure logique de l'*elenkhos* a été bien mise en évidence par G. Vlastos¹ : elle consiste à montrer l'incompatibilité entre l'opinion émise par l'interlocuteur et une ou des autres opinions que celui-ci soutient également. Il s'agit donc de montrer que l'interlocuteur est incohérent, non pas au sens où l'opinion qu'il émet serait contradictoire en soi, mais au sens où elle contredit d'autres opinions qu'il soutient en même temps.

Par exemple, dans le *Gorgias*, Socrate enchaîne trois réfutations successives de l'opinion de Calliclès selon laquelle le plaisir est identique au bien (495e-499b). 1) Tout d'abord, il fait reconnaître à Calliclès qu'il est impossible d'être simultanément heureux et malheureux, tandis que, de son propre aveu, il est possible d'avoir du plaisir simultanément avec de la douleur — par exemple lorsqu'on boit en ayant soif, la soif étant une douleur et le fait de boire quand on a soif un plaisir ; de sorte que lui-même ne peut en réalité soutenir que prendre du plaisir est équivalent à être heureux et ressentir de la peine à être malheureux. 2) Ensuite, Calliclès admet également que dans ce genre de situation, le plaisir de boire cesse en même temps que la douleur de la soif, tandis qu'il avait admis auparavant que les biens et les maux, quant à eux, ne cessent pas simultanément ; d'où l'on peut une nouvelle fois conclure que selon Calliclès lui-même, bien qu'il affirme le contraire, le plaisir n'est pas identique au bien. 3) Socrate continue en rappelant que Calliclès avait soutenu auparavant que les hommes bons ne sont ni déraisonnables ni lâches. Or, Calliclès admet également que c'est par le fait que les choses bonnes sont présentes en lui que l'on peut dire d'un homme bon qu'il est bon. En l'occurrence, si le plaisir est identique au bien, seront déclarés bons tous les hommes qui éprouvent du plaisir, et ce dans la mesure même où ils éprouvent du plaisir. Pourtant, même les hommes déraisonnables et lâches peuvent ressentir du plaisir, parfois même plus que les hommes raisonnables et courageux. Il faudrait donc les dire également bons, à l'encontre de l'opinion proclamée de Calliclès.

On voit que dans tous les cas, la méthode de l'*elenkhos* permet à Socrate de réfuter ses interlocuteurs *sans jamais prendre position lui-même*, puisqu'il s'agit simplement de montrer qu'ils soutiennent des opinions contradictoires entre

1. G. Vlastos, « The Socratic elenchus » [1983], repris dans G. Fine (ed.), *Plato. 1 : Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 36-63.

elles. De fait, Socrate se contente d'interroger et de réfuter toutes les réponses avancées : il ne propose quant à lui aucune réponse, car il ne prétend nullement posséder le moindre savoir à ce sujet. C'est ce que l'on nomme « l'ignorance socratique », qu'il s'agit de bien comprendre. En effet, le savoir que Socrate nie posséder est le savoir au sens où l'entendent ses interlocuteurs, c'est-à-dire la réponse aux questions qu'il pose. Or un tel « savoir », dans la mesure où il correspond à l'arrêt de la pensée, ne peut être que de l'ordre de l'opinion. En revanche, la méthode par laquelle Socrate examine et réfute ses interlocuteurs peut bien quant à elle être considérée comme un savoir d'un type nouveau, qui est précisément la dialectique.

Cette conclusion est confirmée par le *Théétète*, dialogue plus tardif dans lequel Socrate se présente comme un « accoucheur d'âme » qui est lui-même ignorant, mais capable d'aider ses interlocuteurs à mettre au jour le savoir contenu dans leur âme (148e-151d). On rapproche souvent cette conception « maïeutique » du savoir (*maieusis* = accouchement) du mythe de la réminiscence introduit dans le *Ménon* (81a-82a), selon lequel « apprendre, c'est se remémorer ». Les rapports précis entre ces deux notions ne peuvent être étudiés ici, mais comme d'habitude, il est important de confronter la description que fait Socrate de son art maïeutique à sa mise en pratique dans la suite du dialogue. Or dans celui-ci, il s'avère que les prétendus savoirs qu'il lui permet de mettre au jour dans le chef de son interlocuteur ne sont « que du vent » et ne résistent pas à l'examen rigoureux auquel les soumet Socrate, qui n'est qu'une forme d'*elenkhos* particulièrement élaborée¹. En ce sens, la maïeutique a moins pour effet de manifester un savoir positif qui serait contenu dans l'âme de l'interlocuteur que de purifier cette dernière de toutes les opinions fausses qu'elle contient, ce qui la rapproche de la « noble sophistique » décrite dans le *Sophiste* (226a-231b). Bien plus, ce n'est pas seulement de l'opinion fautive, mais de l'opinion en général comme fautive représentation du savoir qu'il convient de débarrasser l'âme qui veut réellement atteindre la connaissance. Mais quelle connaissance ? On n'a pas suffisamment remarqué que tout au long du *Théétète*, Socrate traitait la maïeutique comme un art (*tekhne* : cf. 161e, 184b, 210b, 210c), et qu'en ce sens, il reconnaissait effectivement être détenteur d'une certaine science (cf. 161b : *epistamai*²). La question « qu'est-ce que la science ? » posée dans ce dialogue reçoit bel et bien une réponse : la science n'est rien d'autre que la méthode dialectique elle-même. Tâchons à présent de préciser ces liens entre dialectique et science.

1. Contre l'idée — largement contredite par les textes eux-mêmes — que l'*elenkhos* ne serait pratiqué que dans les premiers dialogues, cf. M. Dixsaut, « Réfutation et dialectique », dans J. Dillon et M. Dixsaut (eds), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 53-74.
2. Voir toutefois D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 32-33.

La dialectique comme science suprême et l'hypothèse des Idées

L'une des principales raisons qui poussent un grand nombre d'interprètes à soutenir une évolution majeure dans la conception platonicienne de la dialectique est le fait que l'hypothèse (que l'on nomme souvent, à tort, « théorie ») des Idées n'est introduite explicitement que dans les dialogues dits « de maturité », en particulier dans le *Phédon* où elle est directement prise pour thème. Or, poursuit-on, cette hypothèse, clairement présumée par la conception de la dialectique qui émerge aux livres VI et VII de la *République*, était en revanche inutile relativement à la conception socratique de la dialectique comme *elenkhos*. Est-ce si sûr ? L'*elenkhos* et la maïeutique interviennent dans le cadre d'une recherche ouverte par la question « qu'est-ce que ? ». Les réfutations qu'entreprend Socrate s'appuient sur la conception qu'il se fait des conditions que doit remplir toute réponse correcte à cette question : cette réponse doit exprimer l'essence de ce qui est interrogé ; elle doit donc avoir une validité universelle, aussi bien dans l'espace que dans le temps ; elle ne peut dès lors pas se réduire à un exemple, ni à quoi que ce soit de sensible ; elle ne peut être saisie que par l'intelligence au moyen du *logos* — du langage, de l'argumentation, du raisonnement. Qu'est-ce qui manque à l'entité correspondant à de telles exigences pour être une Idée platonicienne ? On répond souvent : la transcendance, la « séparation » (*khôrismos*). Mais si l'on refuse d'interpréter cette dernière en des termes spatiaux, ce qui est clairement exclu par Platon lui-même (l'espace [*khôra*] étant précisément ce qui distingue les Idées de leurs participants : cf. *Tim.* 48e-52d), on ne peut la comprendre que comme la différence ontologique des Idées eu égard aux choses sensibles. Or que signifie celle-ci ? Que seules les Idées sont pleinement ce qu'elles sont, en tant qu'elles sont parfaitement déterminées et ne peuvent jamais devenir autres qu'elles-mêmes, c'est-à-dire recevoir des prédicats contradictoires, quel que soit le rapport (temporel, spatial, relationnel) sous lequel on les considère. C'est-à-dire très précisément les caractères que doit revêtir l'entité correspondant à la seule réponse acceptable à une question du type « qu'est-ce que ? » selon Socrate. Ce qui se passe dans des dialogues comme le *Phédon* et la *République* n'est pas l'introduction de nouvelles entités « métaphysiques », mais la thématization réflexive des présumés jusque-là implicites de l'interrogation socratique.

Il reste que, dans la *République* en particulier¹, la dialectique se voit décrite d'une manière qui tranche avec la pratique socratique de l'*elenkhos*. Non pas que cette dernière soit absente du dialogue : sans même parler du livre I, elle

1. Je laisse de côté le problème de la méthode « hypothétique » décrite dans le *Phédon* (100a-102a), dont la description peut à mes yeux être mise en correspondance avec celle de la dialectique dans la *République*, mais au prix d'une analyse que je ne peux entreprendre ici.

réapparaît au livre VII, non seulement pour en stigmatiser les dérives lorsqu'elle est pratiquée sans préparation et précautions suffisantes (537c-539d), mais également pour en encourager l'application réglée à ce « suprême connaissable » qu'est l'Idée du bien (534b-c). Cependant, il semble bien que cette dialectique négative ou critique ne soit plus considérée à présent que comme une étape préparatoire en vue d'une dialectique positive ou constructive, dont la marche est décrite à la fin du livre VI (510b-511e). Dans ce texte célèbre, Socrate distingue la démarche du géomètre et celle du dialecticien. Ces deux démarches ont pour objet l'intelligible, mais les objets de la première doivent être considérés comme de simples « ombres » ou « images » de ceux de la seconde. Certes, le géomètre étudie non pas tel ou tel triangle sensible, mais le triangle en soi, qui ne peut être qu'intelligible. Cependant, il ne l'atteint que par l'intermédiaire d'une image sensible, par exemple en le traçant sur le sable ou sur un papyrus. Il est clair que ce que vise ainsi le géomètre, c'est bien la figure en soi et non la figure dessinée (un théorème vaut pour tout triangle en général, ou au moins pour tout triangle rectangle isocèle, tout triangle équilatéral, etc.) ; cependant, il n'en reste pas moins qu'il n'est jamais en contact direct avec la figure en soi, mais seulement avec la figure dessinée. Précisément pour cette raison, il n'en a pas une connaissance pleine et entière : il la *présuppose* plus qu'il ne l'examine en elle-même. Comme l'écrit Platon, cette figure, ainsi que les notions d'angle, de ligne, etc., demeurent pour lui des « hypothèses » (littéralement des « sup-positions ») ininterrogées, et par là même obscures. C'est pourquoi Platon nomme cette démarche « pensée intermédiaire » (*dianoia*). Au contraire, la dialectique consiste à s'interroger sur n'importe quelle notion en posant la question « qu'est-ce que ? » et en l'éclairant à partir d'un principe « anhypothétique », c'est-à-dire d'une notion qui soit quant à elle parfaitement claire pour les interlocuteurs en présence. On identifie généralement ce principe anhypothétique à l'Idée du bien dont parle Platon un peu plus tôt dans ce dialogue (504e-509c), mais en réalité, il peut s'agir de n'importe quelle Idée, pour autant qu'elle soit effectivement mieux connue que la notion examinée et pertinente dans le contexte de la recherche entreprise. Partant de là, la dialectique, « s'attachant à ce qui s'attache à ce principe, descend ainsi jusqu'au terme, sans du tout faire usage d'aucun élément sensible ; c'est par les Idées elles-mêmes, passant à travers elles pour n'atteindre qu'elles, qu'elle trouve son terme dans des Idées » (511b-c). Bref, la dialectique consiste à se confronter *directement* aux Idées elles-mêmes, sans passer par la médiation d'images sensibles, dans le but d'en gagner une connaissance parfaite, également nommée « intelligence » (*noûs*), et qui consiste à être capable de donner le *logos* de ce que l'on examine — la réponse à la question « qu'est-ce que ? ». C'est pourquoi elle correspond à la science suprême, dont Socrate déclare même un peu plus loin qu'elle est en définitive la seule science véritable (VII, 533c-534a).

On le voit, cette démarche reste orientée par la question « qu'est-ce que ? » et s'inscrit dès lors dans le prolongement de l'*elenkhos* ; mais alors que celui-ci visait à nous délivrer de la fausse conception du savoir comme opinion vraie afin de nous faire accéder au plan où la connaissance devient seulement possible, celle-là présuppose que nous ayons déjà accédé à ce plan et consiste en la construction réglée d'une réponse adéquate à cette question. Les modalités exactes de cette construction demeurent toutefois obscures dans la *République* ; l'une des tâches des dialogues suivants sera de les préciser.

La méthode de rassemblement et de division

Situer la méthode de rassemblement (*sunagôgê*) et de division (*diairesis*) dans le prolongement de la description de la dialectique du livre VI de la *République* ne va pas de soi : pour beaucoup de commentateurs, il s'agirait bien plutôt d'une nouvelle méthode introduite pour la première fois dans le *Phèdre* et qui marquerait un nouveau départ dans les dialogues. Pourtant, dans la *République* aussi, la dialectique est opposée à l'éristique en ce qu'elle consiste à « examiner ce dont on parle en le divisant par espèce » (*kat'eidê diairoumenoi to legomenon episkopein*, V, 454a)¹. Bien plus, l'analyse d'un dialogue comme le *Gorgias* montrerait que les deux grands mouvements que sont le rassemblement et la division font partie intégrante des procédés utilisés par Socrate lors de l'*elenkhos* des thèses en présence. On en trouve d'ailleurs déjà la trace dans les *Mémoires* de Xénophon (IV, 5, 11-12), ce qui suggère qu'ils ont leurs racines chez le Socrate historique lui-même. Une nouvelle fois, les dialogues plus tardifs ne font que thématiser et systématiser une pratique déjà à l'œuvre dans les textes antérieurs.

Il reste que les principaux dialogues où la méthode de rassemblement et de division est à la fois pratiquée et réfléchie, d'ailleurs sous des formes variées, sont le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*. Cette méthode a pour but, tantôt de répondre à la question « qu'est-ce que ? » à propos de l'objet d'examen, c'est-à-dire d'en fournir le *logos*, terme qui peut ici être traduit par « définition » ou « explicitation » ; tantôt de préciser ses relations avec d'autres éléments apparentés ou « appartenant au même genre » (*sungenê*), bref d'organiser ou de classer les espèces appartenant à ce genre. Les procédés utilisés sont légèrement différents dans les deux cas, mais suffisamment proches pour que l'on parle d'une méthode unique présentant des variantes. Je me concentrerai ici sur les procédés visant à définir, tels qu'ils sont appliqués en particulier dans le *Sophiste* et le *Politique*. Très schématiquement, ces procédés peuvent être décrits de la manière suivante :

1. Cf. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique*, op. cit., p. 63-68.

1) On commence par poser le *genre* auquel appartient ce que l'on cherche à définir. Par exemple, si l'on veut définir l'homme, on pose le genre « animal » auquel il appartient. Ce mouvement correspond à la remontée vers un principe anhypothétique dont il est question dans la *République*, c'est-à-dire un principe qui ne passe pas seulement pour bien connu et évident pour les interlocuteurs en présence, mais le soit réellement, du moins dans le contexte actuel. Ce faisant, on confronte l'objet de notre recherche à tout ce qui appartient au même genre que lui — en l'occurrence, à tous les animaux. C'est l'étape du *rassemblement* (*sunagôgè*).

2) Mais justement, l'homme n'est pas identique aux autres animaux. L'étape suivante consistera dès lors à le *différencier* de tous les autres membres du genre auquel il appartient. Pour ce faire, il convient de *diviser* (*diairein*) le genre de départ en différentes *espèces* (*eidè*) — soit deux, soit le nombre le plus proche possible de deux. Divisons par exemple les animaux en animaux aquatiques et animaux terrestres. L'homme est évidemment un animal terrestre, mais il n'est pas le seul : il est donc nécessaire de poursuivre la division, en distinguant par exemple au sein des animaux terrestres les animaux volatiles et les animaux marcheurs, puis parmi les marcheurs ceux qui ont des cornes et ceux qui n'en ont pas, puis parmi ces derniers ceux qui peuvent se reproduire par croisement avec d'autres espèces (comme le cheval et l'âne) et ceux qui ne le peuvent pas, enfin parmi ces derniers les quadrupèdes et les bipèdes. L'homme aura ainsi été distingué de tous les autres animaux, et on obtiendra la définition suivante : l'homme est un animal terrestre, marcheur, sans cornes, ne pouvant se reproduire par croisement et bipède (*cf. Pol.*, 264b-266b).

Pour Platon, ce procédé relève bien de la *science*, dans la mesure où il repose uniquement sur la considération des Idées et non sur celle de données sensibles. En effet, toutes les déterminations qu'il met en jeu (« animal », « aquatique », « terrestre », etc.) sont des déterminations intelligibles (personne n'a jamais vu ni entendu l'animal, l'aquatique, le terrestre...), bref des Idées, que le dialecticien *entrelace* les unes aux autres pour former des espèces de plus en plus complexes. Un tel procédé suppose donc que les Idées ne soient pas des entités isolées les unes des autres, mais puissent se « mélanger » et former des combinaisons. Les conditions de possibilité de ce processus sont étudiées dans le *Sophiste*, où Platon montre que la pensée et le discours ne sont possibles que si les Idées « communiquent » les unes avec les autres, non pas n'importe comment, mais selon des règles qu'il revient au dialecticien de découvrir. Le dialecticien se voit ainsi défini comme celui qui, tel le grammairien pour les lettres de l'alphabet ou le musicien pour les tons graves et aigus, étudie les relations possibles ou impossibles entre les Idées, notamment au moyen des « genres-voyelles » que sont l'être et l'autre, qui fondent ces relations en circulant à travers tous les

autres genres (253b-e). Dans le *Philèbe*, où la dialectique est également considérée comme la science suprême et identifiée à l'intelligence (57e-59d), elle est plutôt décrite en termes de détermination de l'indéterminé (*apeiron*), non pas au sens où elle agirait sur les Idées elles-mêmes — qui excluent par nature toute transformation —, mais au sens où elle détermine la pensée du dialecticien *au moyen* des Idées. Ce faisant, la dialectique renoue avec l'objectif qui a toujours été le sien : déterminer, préciser la pensée, la libérer de toute ambiguïté et de toute confusion, afin de lui permettre d'avancer.

La dialectique et le bien

Nous avons vu que, contrairement à une interprétation répandue, il n'y avait aucune raison d'identifier le principe anhypothétique de la *République* à l'Idée du bien dont il est également question dans ce dialogue. En réalité, le principe anhypothétique invoqué dépend de la recherche entreprise : il s'agit simplement d'une Idée considérée comme connue par les interlocuteurs — ou en tout cas comme plus connue que l'objet d'examen — qui va servir de point de départ au processus — de genre à diviser. Cela ne signifie pas pour autant que la dialectique n'a aucun rapport avec l'Idée du bien : au contraire, en tant que source de la vérité et de la connaissance (*Rép.*, VI, 508d-509a), le bien est à la fois le principe et l'objet ultime de la dialectique. La raison peut en être inférée du *Philèbe*, qui, au terme d'un cheminement complexe, aboutit à une définition du bien qui l'identifie à l'unité de la mesure, de la beauté et de la vérité. Mesure, beauté et vérité sont en effet trois aspects de la détermination, qui est la caractéristique par excellence des Idées en tant qu'elles rendent la connaissance possible. Cette connaissance est la dialectique comme activité de détermination de l'indéterminé, activité par laquelle la pensée se rend conforme à son objet. Ce faisant, l'âme du dialecticien en vient elle-même à participer au bien, également caractérisé comme ce dont la possession est capable de nous rendre heureux ; en ce sens, la dialectique est aussi la voie la plus sûre vers le bonheur.

Cette conclusion, qui se trouve fondée dans le *Philèbe*, figure déjà à l'arrière-plan de la *République* ; bien plus, elle est présente dès l'*Apologie de Socrate*. En effet, dans ce dernier dialogue, Socrate affirme explicitement que le *dialegethai* est le plus grand bien (*megiston agathon*), et qu'une vie à laquelle il ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue (38a). Il estime d'ailleurs qu'en confrontant ses concitoyens à leur ignorance par la voie de l'*elenchos*, il les rend heureux (36d). C'est donc la pratique même de la dialectique, et non les éventuelles réponses qu'elle nous apporterait, qui est la source du bonheur, à tel point que l'espoir de Socrate au cas où il existerait une vie après la mort n'est pas d'obtenir des

réponses à ses questions, mais de continuer à soumettre les morts eux-mêmes à l'examen auquel il soumet actuellement les vivants (41b-c). C'est pourquoi Socrate, malgré sa profession d'ignorance et l'identification qu'il opère entre la vertu et une science, à savoir la science du Bien, *est* réellement le plus vertueux des hommes, car cette science qu'est la vertu n'est pas de l'ordre de celles que prétendent détenir les soi-disant sages — qui n'est au mieux qu'une opinion vraie —, mais la pratique même de la dialectique, dont il est le maître incontesté. Le bien comme détermination s'atteint dans l'activité même de l'intelligence comme détermination de l'indéterminé. Or le bien est ce à quoi aspirent tous les êtres vivants, et en particulier les hommes (*Hipp. Maj.*, 297b, *Euthyd.*, 278e-279a, *Lys.*, 218c-220e, *Gorg.*, 467c-468b et 499e-500a, *Mén.*, 77b-78b, *Banq.*, 204e-205a, *Rép.*, VI, 505d-e, *Phil.*, 20d). C'est pourquoi la dialectique est décrite dans le *Sophiste* comme « la science des hommes libres » (253c) : en effet, seul le dialecticien accède au bien, et en ce sens fait véritablement ce qu'il veut.

On voit toute la distance qui sépare la dialectique platonicienne d'une simple « méthode » au sens d'instrument de la science : pour Platon, la dialectique *est* la science, une science qui n'est aucunement coupée d'implications éthiques, mais est en même temps la vertu véritable. Plus précisément, afin de ne pas préjuger des distinctions entre parties de la philosophie qui seront introduites par Aristote, on peut dire qu'il s'agit d'une science *agathologique* (de *agathon* = « bien ») ; ce qui revient tout simplement à dire que la dialectique s'identifie en définitive à la philosophie elle-même.

Du nom à la négation, *onoma* et *logos* chez Platon

Fulcran Teisserenc

La réflexion platonicienne sur le langage est multiple dans ses visées et dispersée dans ses réalisations. Il n'y a pas de Dialogue qui consigne et rassemble de manière synthétique l'ensemble des recherches qui portent sur les mots, leurs combinaisons et leurs usages. Les distinctions devenues familières depuis Aristote entre poétique, rhétorique, analyse linguistique et logique, sans être tout à fait ignorées dans leur signification, ne donnent pas lieu chez Platon à une répartition parallèle des exposés.

Le commentateur doit donc procéder à des choix ; dans cette contribution, tous les aspects du langage qui ont intéressé Platon ne seront pas pris en compte. On se limitera aux analyses qu'il a pu proposer de l'emploi référentiel et descriptif des noms (*onomata*) et de la forme élémentaire du discours (*logos*), affirmative comme négative, en se fondant principalement sur certains passages du *Cratyle* et du *Sophiste*. On se demandera quels services peut rendre à une meilleure compréhension du langage une enquête qui se propose de remonter à un passé immémorial pour saisir les mots à leur naissance. À un niveau supérieur de complexité, il faudra examiner la manière dont se compose et s'articule le *logos* ainsi que la structure ontologique sur laquelle il prend appui. Ce qui devrait permettre d'éclairer tant la production du faux que la visée du vrai.

La séduction des origines

Le *Cratyle* est célèbre pour la fantaisie étymologique à laquelle Socrate semble s'abandonner. La quête de l'*etymon* s'inscrit dans une recherche sur l'origine des mots, supposée éclairer leur sens caché, recouvert par les scories d'un usage oublié des arrêts du nomothète¹. La mise au jour de la provenance des mots

1. L'identité de cet instituteur du langage reste floue et correspond plus à une fonction mythologique qu'à une figure historique.

permettrait de faire retour à leur rectitude véritable. Or celle-ci se définit de deux manières, complémentaires en apparence mais concurrentes en réalité. D'une part, un terme est correctement établi si sa signification correspond à l'essence d'une chose dont il est le symbole univoque. En conséquence, son emploi est ou doit être coextensif à toutes les situations où cette essence se trouve attestée¹. Mais, d'autre part, le sens originel qui capture l'essence d'une chose est celui que le nomothète, quel qu'il soit, est censé avoir formulé dans la proposition primitive dont le mot procède par contraction. Dès lors, le projet étymologique découle d'une conjonction improbable entre une norme intemporelle et une fondation historique. Les décrets du nomothète ont inscrit dans les commencements du langage humain, en tout cas de la langue grecque, une compréhension de l'essence, et donc de la signification, qu'il faut, aux « tard venus » que nous sommes, réactiver en déchiffrant le mode de formation et d'établissement des noms. Cette situation engendre un certain nombre de difficultés, jamais expressément formulées, mais auxquelles le lecteur est invité à réfléchir par l'accumulation des résultats étranges et contradictoires de l'enquête étymologique.

Premier fait remarquable : par une confiance plus feinte que naïve dans le génie de la langue et de celui qui l'a instituée, Socrate et Hermogène se dispensent de produire une définition réelle qui établisse le lien entre le terme examiné et la chose à laquelle il se rapporte². Leur recherche se satisfait, apparemment, d'un déchiffrement de ce qui est codé dans les noms, prenant ainsi les propositions cryptées dans la morphologie pour une révélation saisissante sur la nature des choses. Toutefois, le rapport entre la dénotation standard du terme soumis à investigation et le sens dévoilé par le déploiement du texte condensé dans l'acronyme nominal, demeure mystérieux et pour ainsi dire miraculeux. En tout cas, Socrate et son collègue Hermogène se gardent bien de l'interroger quant à son bien fondé. Du coup, la contribution de la signification « authentique » à la référence apparaît quasi nulle, du moins ne remplit-elle aucune fonction opératoire. Il ne pourrait d'ailleurs en aller autrement puisque ce qui est encodé dans le nom est inconnu des non-initiés, c'est-à-dire de tous les locuteurs étrangers au vertige étymologique qui s'empare des deux protagonistes du Dialogue.

La deuxième étrangeté de la partie centrale de l'entretien est qu'à défaut d'une recherche dialectique portant sur les choses désignées par les noms (en vue de les rattacher aux essences par des définitions rigoureuses), les interlocuteurs en sont réduits à se fonder sur des ressemblances morphologiques pour retrouver le discours qui a servi de base à l'institution du nom. Or ces ressemblances n'ont rien de systématique : entre le logos primitif et le nom qui en est dérivé, il y a

1. *Crat.*, 388c-390a. Cf. *Phéd.*, 78e, 102b ; *Rép.*, 596a ; *Parm.*, 130e, 133d ; *Tim.*, 52a, 83c.
2. Voir par contraste *Soph.*, 218c, *Lois*, 895d-e.

une différence de taille et un phénomène de contraction, mais aucun procédé stable qui permette de tirer avec rigueur la forme longue (antérieure) de la forme courte (postérieure). En réalité, la démarche suivie par les deux comparses en étymologie est mixte : elle se fonde à la fois sur des relations d'assonance et sur des relations sémantiques, et dans les deux cas, l'approximation est la règle. On va donc chercher tout ce qui a pu sembler en accord avec l'opinion de l'instituteur du langage dans son approche des réalités à dénommer¹, et les propositions qui ont pu lui paraître vraisemblables au sujet de ces choses formeront autant de candidats possibles à l'*etumon*, puis on choisira celle qui s'apparente le plus, pour des raisons phonétiques, à la dénomination actuelle. Il peut d'ailleurs arriver que plusieurs ascendances soient également plausibles, diverses altérations pouvant conduire à la même configuration nominale : le choix souverain, mais uniquement conjecturé, de l'instituteur du langage est alors censé avoir tranché (404b-c ; cf. 399d, 401b, 407b, 408a). Le recours à cet ultime expédient trahit assez la dimension arbitraire de l'enquête : les discours mis à l'origine des noms expriment autant les préférences supposées du nomothète que les partis pris de l'étymologiste. Il y a donc une double perversion de l'étymologie : d'une part, elle ne vise qu'à reconstituer les opinions des puissances institutantes ; d'autre part, elle chemine au gré des caprices et de la fantaisie de l'enquêteur.

Le lecteur ne doit pas être dupe de la manœuvre : les conséquences ébouriffantes de ces analyses tournent en dérision le recours à l'étymologie entendue comme moyen de s'assurer de la rectitude des noms, au lieu de l'établir *de novo* par le biais de la dialectique. Ce qui n'exclut nullement qu'à l'occasion de cette reprise ironique, Socrate se plaise à vaticiner comme le devin Euthyphron (396d, 400a), à reproduire une sorte d'encyclopédie des connaissances à la mode hésiodique ou homérique², ou encore à évoquer des rapprochements suggestifs pour la pensée platonicienne elle-même³ ; il se pourrait même que certaines étymologies qu'il avance ne paraissent pas à ses yeux aussi saugrenues qu'aux nôtres⁴. Mais leur éventuelle véracité sur le plan de l'histoire de la langue ne garantit en rien leur rectitude sur le plan de son fonctionnement symbolique : il est certain que Socrate moque ceux qui prétendent trouver dans ces histoires

1. Voir M. Dixsaut, « L'étymologie, ou la rationalité projetée à l'origine », dans J.-F. Mattéi (dir.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1987, p. 59-70, version remaniée dans *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 155-174, voir p. 168-174.
2. Voir V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, H. Champion, 1940, p. 109-143, T. Baxter, *The Cratylus : Plato's Critique of Naming*, Leiden, Brill, 1992, p. 86-105, C. Dalimier, *Platon, Cratyle*, trad. inédite, introd. et notes, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 27-37.
3. Voir D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 37-39 et 90-96.
4. Voir C. Dalimier, *op. cit.*, p. 38-47.

de mots autre chose que des vicissitudes et des accidents, certes parfois divertissants, mais foncièrement étrangers à tout souci de vérité et à tout désir d'établir un lien dialectiquement fondé entre signifiant et signifié.

Le projet étymologique bute sur une limite naturelle : la recherche d'un logos originaire encapsulé dans le nom ne peut être poursuivie à l'infini. Certains termes, qui contribuent à la genèse des autres termes, ne peuvent être eux-mêmes dérivés de noms plus primitifs (422c). Or pour ces noms premiers, il faut trouver une autre justification à leur établissement : non plus par contraction d'un discours, mais par imitation directe de la chose même. Cette nouvelle approche a le mérite de rappeler les exigences fondamentales de la rectitude des noms. Pourtant, la connexion à l'essence supposée s'établir par *mimésis* s'avère aussi incertaine que celle qui se faisait par le biais de l'étymologie. À vouloir séparer le langage de la musique ou de la peinture, il conviendrait en effet de n'imiter ni l'aspect visible, ni l'aspect audible des choses, mais leur structure permanente et intelligible (423e). Or la nature exacte des *realia* situées à l'horizon sémantique du langage est laissée dans l'ombre, au profit là encore des opinions ou des apparences qui ont prévalu auprès du nomothète. Qui plus est, le mode opératoire de cette imitation est censé se faire moyennant des lettres, dont la valeur expressive dépend en partie de l'aspect phonétique et graphique, mais reste du coup en peine d'une signification abstraite clairement circonscrite ; d'où cette deuxième difficulté d'un potentiel de sens flexible et inchoatif, diversement orienté selon les touts en lesquels chaque lettre est appelée à s'insérer. Enfin, chaque composition s'apparente à une convention¹. Ce dernier point est fondamental : il marque les limites d'un enracinement mimétique du langage. En effet, aucune lettre ne peut valoir directement comme nom, faute de renvoyer à une détermination conceptuelle arrêtée, dont elle deviendrait l'emblème net et incontestable. Inversement, chaque lettre reste si entachée de caractéristiques particulières et sensibles que le mot qu'elle compose, aussi bien assemblé soit-il, est condamné à n'être qu'une image, c'est-à-dire une copie imparfaite, nécessairement déficiente, du modèle qu'est la chose désignée en son essence (431c-433c). De là résulte le recours inévitable à la convention pour former les noms sur une base qui intègre à la nature ambiguë et équivoque des lettres les jeux de la culture et de l'usage. La ressemblance « naturelle » est donc d'une efficacité limitée pour expliquer l'institution du langage ; elle passe le relais à la convention dès lors qu'est engagé ce premier niveau de complexité qu'est le nom. Elle reste toutefois une sorte de norme et d'idéal inspirant les constructions linguistiques à tous les étages du langage.

1. Un même verbe pour exprimer l'une et l'autre, la différence étant de voix. Voir F. Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010, p. 78-84.

Deux points méritent ici de retenir l'attention. Si Socrate conserve respect et considération pour la *mimésis* tout en limitant son rôle dans la création des mots, c'est sans doute qu'il envisage de lui conserver un rôle décisif pour un usage fécond du langage qui corrige les insuffisances de son institution. On peut songer à la possibilité de recourir à la métaphore et à toutes les figures d'une expression détournée, à condition qu'elles aient pour effet de faire des significations sensibles les images de significations intelligibles. Il s'agit néanmoins d'une piste à peine entrouverte dans le Dialogue¹.

Le deuxième point, complémentaire du premier, est que le schéma d'une correspondance globale entre le langage et le monde, suggéré dans la dernière partie du *Cratyle*, restera à l'ordre du jour dans l'œuvre de Platon. Sur le modèle de l'attribution des lettres à un mot pour former l'image linguistique de la chose désignée, Socrate conçoit que puisse se former un portrait plus complet de la réalité en coordonnant les mots en phrase et les phrases en texte (425a). Il y a donc ici l'idée qu'à la base de la formation d'une proposition, il y aurait une opération d'attribution ou d'allocation². Mais, tributaire du paradigme pictural, cette opération reste conçue comme extérieure au langage, elle est ce qui produit le logos au lieu d'être ce que produit le logos lui-même. La difficulté de reconnaître dans le discours le lieu même où se réalise la mise en rapport d'un élément à un autre, conformément à un entrelacement ontologique visé, tient à ce qu'il n'est pas encore fait de distinction, sémantique comme syntaxique, entre noms et verbes, ou du moins entre les diverses composantes possibles du plus petit logos.

La formation du logos

Certes, on trouve dans le *Cratyle* des remarques dispersées (425a, 431b) qui font du discours élémentaire un enchaînement d'*onomata* et de *rhémata*. Dans le *Théétète*, il est défini comme « entrelacement d'*onomata* » (202b), puis comme « composition d'*onomata* et de *rhémata* » (206d), définition qui figure également dans la *Lettre VII* (342b). Mais, dans tous ces textes, il n'est nullement précisé ce qui distingue ces deux catégories de termes et il est difficile de les faire correspondre exactement à la distinction entre verbes et noms, comme le voudrait la traduction standard³.

1. *Crat.*, 439a-b. Voir Teisserenc, *ibid.*, p. 85-91.

2. Voir B. Williams, « Cratylus' Theory of Names and its Refutation », dans M. Schofield and M. Nussbaum (eds), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 83-93.

3. Dans le *Cratyle*, *onoma* est appliqué à des noms, des adjectifs, des participes, des verbes, *rhéma* à des substantifs et à des verbes. Nulle part dans ce Dialogue Socrate ne tente de justifier par des considérations syntaxiques ou sémantiques un contraste entre les deux catégories. D'un sentiment différent, D. Sedley, *op.cit.*, p. 163.

C'est en revanche dans la dernière partie du *Sophiste* que Platon se livre à l'analyse grammaticale la plus précise et la plus sensible aux différences de statut entre les entités linguistiques dont le logos est l'articulation¹. L'Étranger oppose deux types de signes (261e), l'un relatif aux actions, formant la catégorie des « verbes » (*rhēmata*), l'autre aux agents, formant la catégorie des « noms » (*onomata*, 262a). Il précise qu'« aucune action, ni inaction, ni manière d'être, soit d'un être, soit d'un non-être, ne sont révélées par les sons proférés, tant qu'on n'a pas mélangé les verbes aux noms » (262c). Cette dernière proposition élargit l'extension des *rhēmata* et des *onomata* au-delà des exemples avancés d'actions (« marcher », « courir », « dormir ») et d'agents (« lion », « cerf », « cheval »), à première vue limités aux êtres vivants et à leurs opérations. Figurent en effet dans la première catégorie tous les termes susceptibles de marquer une inaction et, plus largement encore, une manière d'être ; on notera d'ailleurs que le sommeil n'est pas une initiative ou une action proprement dite de l'animal, et que l'adjectif « non grand » est également désigné comme un *rhēma* (257b). Par conséquent, le « verbe », loin d'être limité au seul verbe d'action, couvre également les verbes d'état. Quant au « nom », il ne s'applique pas exclusivement aux individus sensibles. C'est ce que montre la présence du « non-être » parmi les réalités désignées par les sujets grammaticaux, présence guère plus étonnante que celle de l'« inaction » dans la dénotation des « verbes », et qui ne saurait surprendre après l'analyse du genre et de la Forme du Non-être dans les pages précédentes du *Sophiste*. Que, par là même, le *pragma* identifié par le nom², ou l'état attribué par le verbe ne se limitent pas aux réalités empiriques, les lignes 262d-e le confirment clairement : « exactement comme dans les choses (*pragmata*), les unes s'harmonisaient et d'autres non, de même, en ce qui concerne les signes phonétiques, les uns s'harmonisent, les autres non ». Or cet accord entre les choses auquel il est fait allusion est celui, sélectif, qui existe entre les *eidè* : l'Étranger vient d'en parler longuement et il le mentionnait tout récemment encore en des termes dépourvus d'équivoque (261d).

L'entrelacement de deux types distincts de signes est la condition requise pour que soient montrés des êtres (éternellement) présents, ou des êtres advenus, ou qui adviennent ou qui adviendront (262d). C'est à chaque fois une pluralité, en devenir ou bien soustraite au temps, qui se trouve manifestée, pluralité saisie toutefois dans sa cohésion, puisque c'est un certain sens que produit l'accord entre les parties du discours. Leur conjonction « réalise un achèvement » (262d, cf. aussi *Théétète*, 207b, 207c). Les noms, comme les verbes, ne livrent

1. Interprétation développée dans F. Teisserenc, *Langage et Image*, op. cit., p. 141-144.
2. Dans le *Cratyle* (391b, 393d, 414d, 428e, 430b, 432e, 433a-d, 435d) comme dans le *Sophiste* (218c, 244d, 257c, 262e), *pragma* désigne la réalité que signifie le nom. Qu'elle soit réalité véritable ou illusoire dépend de l'institution du nom et du jugement de celui qui l'utilise, le dialecticien.

isolément qu'une réalité mutilée : les agents privés d'action (au sens large, qui inclut l'*apraxia*), des actions privées d'agents (au sens large, qui inclut le non-être). Mais le discours qui les combine fait voir leur enchaînement primitif. L'entrelacs du nom et du verbe porte donc au jour la détermination mutuelle et réciproque de l'action et de l'agent.

Si le logos comme totalité réalise un achèvement, le nom et le verbe y contribuent chacun d'une manière propre : le premier fixe la référence, le *tinós* du discours (262e, 263c¹), le second donne la description sous laquelle est vu l'objet référé, le *peri tinós* (263a, b). L'un et l'autre concourent au « quelque chose » (*ti*) qu'exprime tout discours. Parler d'une chose et parler à propos d'une chose sont donc des opérations distinctes mais complémentaires. Par la première, l'objet principal du discours est indiqué — la chose, l'être qu'il cherche à qualifier, à déterminer ou à préciser ; par la seconde est montré ce qui concerne cette chose, mais n'est pas, strictement parlant, cette chose — les attributs, conditions, états que le locuteur lui reconnaît².

Le *tinós* désigne le pivot sur lequel la phrase construit sa signification, l'élément fondateur de toute la sémantique du logos. En son absence, la phrase s'effondre, il n'y a plus discours (262e, cf. 263c). Nier, comme le ferait Antisthène³, que le discours « Théétète vole » ait bien pour sujet le Théétète avec qui « présentement » Socrate dialogue (263a), sous prétexte qu'un tel discours est faux, mettrait dans l'impossibilité de lui trouver un autre référent (« s'il n'est le tien, il n'est celui de personne d'autre »). Il faut préalablement reconnaître de quoi (*tinós*) parle le discours pour mesurer la pertinence de ce qui se dit *peri tinós*. C'est à cette condition qu'il est possible de le soumettre à l'alternative du vrai ou du faux (262e ; 263a ; 263c-d). Encore faut-il que la reconnaissance de la référence ne soit pas frappée d'ambiguïté : si elle s'appuie sur une base linguistique et sémantique (les noms), elle reste en partie du domaine de la compréhension pragmatique de l'énoncé par l'usage des déictiques et des pronoms personnels « toi », « moi ». Elle peut et doit être facilitée par tous les moyens dont dispose le locuteur. Mais, et c'est là le point essentiel, il n'y aurait pas de sens à nier la référence. Seul ce qui se dit *peri tinós*, une fois la référence convenablement identifiée, est susceptible d'être nié (eu égard à sa valeur de vérité). La définition du faux concerne

1. Dans la phrase « Socrate est assis », le nom ne suffit pas à identifier le référent du discours, qui est fonction d'une situation d'énonciation dont la connaissance permet seule de décider s'il s'agit d'un footballeur brésilien, d'un personnage philosophique de Platon, ou du chat sur le paillason.
2. Voir B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 52-54, pour une confrontation avec le *legein ti karia tinós* d'Aristote.
3. Cf. Aristote, *Mét.*, Δ, 29, 1024b32-1025a1, et Proclus, *In Crat.*, 385d (chap. 37, Pasquali).

donc exclusivement ce qui se dit à *propos* du sujet ; ainsi, le logos trompeur énonce « des êtres réellement autres » à « ton sujet » (*peri sou*, 263b).

Exemples d'énoncés vrais et faux

L'Étranger aborde le *poion* du discours — sa qualité de vérité ou de fausseté — par des exemples empruntés à la sphère de l'expérience perceptive, « Théétète est assis » ou « Théétète, avec qui présentement je dialogue, vole ». On bascule d'un ensemble d'analyses qui se tenaient jusqu'alors à un niveau méta-empirique, celui de la communication des Formes, à une réflexion ancrée dans un champ strictement empirique¹. C'est que la concordance avec la réalité extralinguistique est aisée dans le cas des vérités perceptives, la perception mesurant la description. Le domaine des vérités transcendantales est en revanche plus délicat à appréhender : le discernement des réalités intelligibles selon la méthode par hypothèses n'est pas toujours aisé, pas plus qu'il n'est à l'abri de polémiques relatives tant à leur statut qu'à leur nature particulière. Le plus simple pour produire un exemple d'énoncé faux est encore de se référer à la situation « présente » à laquelle les deux interlocuteurs ont un accès direct. L'exemple sert alors de support pédagogique à l'analyse, en offrant un cas incontestable de fausseté, sans avoir pour autant vocation à restreindre la portée de cette analyse au seul champ perceptif. D'ailleurs, en dehors de la question du *poion*, quand l'Étranger veut illustrer la structure minimale du logos comme association d'un *onoma* et d'un *rhéma*, il choisit l'énoncé « l'homme apprend », qui peut difficilement être ramené à une vérité ou fausseté observable au moyen des sens : comme proposition générale, il relève d'une connaissance dialectique, comme proposition particulière, il requiert l'épreuve de la discussion.

À la différence de Socrate qui dans les Dialogues comme le *Théétète* ou le *Philèbe* s'intéresse à l'*allogoxia* ou méprise, et plus généralement à un modèle cognitif de l'erreur, l'Étranger n'attire pas l'attention sur un problème d'identification : Théétète n'est pas confondu avec Théodore ou avec une statue. « Appliquer notre esprit à nous-mêmes » (262e11) offre au moins l'avantage que l'on sait, en première approximation, *de qui* l'on parle. La proposition choisie se recommande donc par l'évidence de sa fausseté ; nullement destinée à faire réfléchir aux causes psychologiques ou anthropologiques de l'erreur, elle a pour seul office de favoriser la description générale d'un énoncé faux (et non l'explication de sa genèse).

1. Cf. M. Dixsaut, qui en tire de tout autres conséquences : « La dernière définition du sophiste (*Sophiste*, 265 b-268 d) », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (dir.), *Sophistes maïetores*, « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 45-75, repris dans *Platon et la question de la pensée*, op. cit., p. 271-309, voir p. 290-295.

Dans un contexte mythologique, par substitution d'Icare à Théétète ou par allusion à l'âme « emplumée », la phrase incriminée aurait pu à la rigueur faire sens. Mais le soin apporté à en situer le sujet (« Théétète ») dans la situation d'interlocution (« avec qui présentement je dialogue ») écarte d'entrée de jeux chimères ou autres créatures fantastiques : dans le *Sophiste*, le problème ne porte pas sur l'existence ou la non-existence des monstres mythologiques. Toutefois, parce qu'il faut aussi tenir compte de la composition dramatique du Dialogue, on ne peut écarter aussi aisément le puzzle ontologique que constituent les personnages de fiction vraisemblables. Le sphinx ou le bouc-cerf cher à Aristote procèdent sans doute de la confusion de l'esprit humain associant des formes qui ne sont pas compatibles entre elles (ce sont des mixtes dont une analyse eidétique pourrait faire justice en les rapprochant d'entités aussi impossibles qu'un cercle carré). Mais les héros humains d'un récit dramatique ou dialogique (Edipe, Ajax, ici l'Étranger) n'ont rien d'aberrant et sont pour l'essentiel similaires à ceux que livre l'expérience perceptive. Toutefois, c'est l'impossibilité de préciser la référence par recoupement *extra-textuel* qui définit l'univers de la fiction, « discours de personne » qui échappe de ce fait à l'alternative du vrai ou du faux. Du moins à un premier degré, parce qu'on peut toujours demander à un deuxième degré, en se situant à l'intérieur de la fiction elle-même, s'il est vrai qu'Edipe a tué son père, ou s'il est vrai que l'Étranger a pensé démontrer l'existence du non-être.

C'est pourquoi, en dépit de l'usage d'embrayeurs personnels (« nous », « toi », « moi », « je ») et temporel (« maintenant ») destinés à *mimer* l'évidence empirique de la référence, celle-ci reste *oblique*, interne à ce récit de paroles qui s'appelle le *Sophiste*. Il convient donc de prendre la mise en scène platonicienne *cum grano salis* et d'être sensible à l'ironie que constitue le fait que l'Étranger comme Théétète sont précisément des personnages inventés, ou du moins placés dans des situations inventées. Mais, et c'est là le point essentiel, la convention qui situe les deux personnages dans un monde semblable à celui des lecteurs élimine évidemment la possibilité qu'ils se conduisent comme Pégase ou l'ange Gabriel.

Aussi est-on mis face au paradoxe suivant : l'énoncé « Théétète, avec qui présentement je dialogue, vole », réfère bien par convention à une partie d'un monde sensible possible (conforme par hypothèse aux prescriptions dramatiques qui définissent le cadre de la discussion entre Théétète et l'Étranger). Pourtant, par son contenu, il s'exclut à l'évidence de toute expérience perceptive possible ; c'est qu'il reflète, en vertu de son *invraisemblance* même, les possibilités *a priori* de combinaisons linguistiques qu'offre le langage. C'est un énoncé sélectionné pour sa forme logique, ou grammaticale, parfaitement correcte mais sémantiquement irrecevable, au même titre que « Théétète, avec qui présentement je dialogue, dort », ou « Théétète, avec qui présentement je dialogue, court », pour reprendre deux exemples de *rhêmata* donnés par l'Étranger.

En écho aux ressources combinatoires du logos qui sont à l'origine du spécimen de *pseudos* choisi, l'analyse qu'en propose aussitôt l'Étranger s'appuie sur l'entrelacement des Formes (*sumplokè tôn eidôn*) préalablement décrit. Car tout comme cet énoncé présente un assortiment d'action et d'agent qui excède les possibilités empiriques de méprises perceptives et se trouve donc décalé par rapport à la situation « présente » à laquelle il réfère, de même l'analyse du faux va convoquer la machinerie ontologique de la partie précédente du Dialogue qui déborde largement le cas singulier constitué par un Théétète volant.

Que l'Étranger retrouve — de façon indirecte — à propos de l'individu sensible le mélange ontologique dont il s'est fait l'avocat pour les grands genres est très clairement attesté par le renvoi explicite qui y est fait en 263b (citation de 256e). Naturellement, Théétète, qui occasionne ce renvoi, n'est pas lui-même une Forme ; il n'empêche que les êtres comme les non-êtres qui existent relativement à lui correspondent aux propriétés qu'il acquiert par la médiation de l'Être et du Non-être. Certes, il y a deux niveaux implicitement engagés dans l'analyse, cette réalité sensible et en devenir qu'est Théétète d'une part, ces réalités intelligibles que sont les Formes auxquelles il participe ou ne participe pas d'autre part. Toutefois, l'Être et le Non-être jouent le même rôle de connexion ou de séparation que ceux qui ont été précédemment identifiés au niveau des genres ou des Formes (la seule différence étant que la participation à l'Être comme au Non-Être reste relativement à Théétète contingente).

Entrelacements logiques, entrelacements ontologiques

Que sont exactement ces combinaisons de Formes dont l'Étranger considère qu'elles sont la condition de possibilité même du discours, et, au-delà, de la philosophie elle-même ? Pour le mettre en lumière, il a eu recours à un paradigme très significatif, celui des lettres. Parmi celles-ci, les voyelles se distinguent, dit-il, en ce qu'elles circulent comme « un lien à travers toutes », de sorte que sans voyelle, aucune autre lettre ne peut se combiner avec une autre (253a). L'Étranger propose de rechercher sur le même modèle deux types de Formes-voyelles : il demande

si, les traversant tous [les genres], il en est qui les connectent, de sorte qu'ils soient capables de se mélanger, et de même si, en ce qui concerne les divisions, il en est d'autres, qui, traversant les ensembles, sont causes de la division. (253c)

L'analogie compare aux voyelles les facteurs qui connectent ou séparent¹. Celles-là comme ceux-ci sont présents en tout assemblage. Or trois genres

1. Pour la défense de cette interprétation et un examen de la littérature proliférante sur ce sujet, voir F. Teisserenc, « Consonnes et voyelles : les fonctions de l'Être et de l'Autre dans le *Sophiste* (251a-259e) de Platon », *Dialogue XLVI*, 2007, II, 231-264.

sont universellement participés, le Même, l'Autre et l'Être. Le Même ne peut être connecteur ni séparateur puisque sa fonction est d'établir ou de préserver l'identité interne de la Forme ou du genre qui participe de lui (256b). Restent l'Être et l'Autre. Déterminons pour chacun leurs fonctions.

L'Être est incontestablement le lien qui unit les genres mutuellement consonants. En 256e, l'Étranger déclare qu'il y a « beaucoup d'être(s) autour d'une Forme », par quoi il faut entendre que fait partie de l'être d'une Forme tout ce à quoi elle se lie, réalisant de la sorte les participations inscrites en son essence. Cet élargissement au-delà de la simple existence découle de ce que l'Être, connecteur universel, donne à chaque entité qui participe de lui de quoi se rapporter à tout ce dont elle doit pâtir selon sa nature. Par son action dynamique, l'Être actualise le potentiel de communication présent en une Forme donnée relativement à d'autres en nombre limité (dans la mesure où il n'y a pour celle-ci de « mélange » possible que sélectif). Voilà qui correspond, sur le plan du discours, à la prédication : la participation à l'Être n'est dite de manière adéquate et fidèle qu'en déployant tous les usages du verbe « être », tant existentiel que copulatif. Seul, en effet, ce plein emploi des ressources sémantiques du verbe représente convenablement la *dunamis* de l'Être¹ qui inscrit positivement chaque Forme dans le nœud de relations qui la définit, nœud que le discours signale par ses propres entrelacements et qu'il reflète parfois lorsqu'il accède à la vérité.

Reste donc à examiner de quelle manière, parallèle à celle de l'Être, l'Autre assume son rôle de Forme voyelle, instituant les distinctions entre termes qui fondent le sens des énoncés négatifs. L'Étranger fait d'abord observer que la négation d'un prédicat n'implique aucune référence positive à un genre déterminé : niant le grand, elle ne manifeste pas davantage le Petit que l'Égal (257b6-7) ; l'expression négative ne nomme aucune essence spécifique à l'aide de laquelle déterminer le sujet auquel elle se rapporte, sauf ce genre universellement participé qu'est l'Autre. Tandis que la contrariété est une exclusion mutuelle entre genres, la négation met en rapport simplement un genre, le terme nié, et « un quelconque des autres » (257b) ou, plus sobrement encore, « de l'autre » (258b), sans rien dire sur ce qu'il est par ailleurs².

Peut-on être plus précis sur la nature de ce rapport, à défaut de pouvoir circonscrire l'extension des termes négatifs en les rendant équivalents à un ensemble plus ou moins ouvert de termes positifs ? L'Étranger s'y emploie en

1. Sur cette *dunamis*, voir F. Teisserenc, « Puissance, activité et passivité dans le *Sophiste* », *Philosophie* 96, 2007, 25-45, voir p. 40-45.

2. Voir M. Dixsaut, « Le Non-être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque (dir.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 167-213, version remaniée « La Négation, le Non-être et l'Autre dans le *Sophiste* », dans *Platon et la question de la pensée*, op. cit., p. 225-270, voir p. 252-257.

indiquant que les genres (et pas seulement les prédicats) négatifs sont issus d'une partition de l'Autre, à l'image de la science divisée en fonction de ses objets. Ils expriment une altérité toujours focalisée et spécifiée par le terme nié. Mais, surtout, ils n'émergent comme genres qu'en vertu d'un certain travail d'*opposition* (*antithésis*) qui les constitue. Cette modalité déterminée de l'altérité fractionnée impose au sujet participant l'*absence de participation* au terme nié, et non pas, simplement, l'absence d'identité, ou, à l'inverse, la présence du contraire.

Quant au Non-être, il apparaît par rapport au Non-grand, au Non-beau, au Non-juste comme le principe constitutif dont les Formes négatives sont les espèces particulières, aussi nombreuses qu'il y a d'êtres particuliers auxquels s'opposer. Le Non-être s'identifie en effet à l'opposition même d'où découlent le Non-grand, le Non-Beau, le Non-juste. Chaque opposition déterminée emprunte ainsi à l'opposition constituante du Non-être le caractère intensif qui la définit. Mais à quoi s'oppose cette opposition dans son essence générique ? À la nature de l'Être (258a). Or la *phusis* marque tantôt la dynamique d'une chose tantôt son unicité et sa spécificité (deux valeurs du reste qui ne s'excluent pas). Quand donc le Non-être s'oppose à la nature de l'Être, il vise aussi, pour s'y opposer, cette *dunamis* qui traverse tous les genres et fait exister chacun en sa communion avec certains autres. De sorte que participer au Non-être reviendrait à se retirer d'un jeu de participations, qui, quand il est donné, reste toujours l'œuvre de l'Être. Principe d'écart, qui ne détermine jamais le contraire, mais seulement le fait purement négatif de n'être pas (ceci, cela), le Non-être n'engage nullement une non-existence (absolue), mais bien une existence déterminée, quoique négativement. En s'opposant à l'Être, il ne s'oppose point à l'existence, sans laquelle il n'aurait point d'être, mais il s'oppose à l'être agrégatif¹. De manière implicite, le discours négatif renvoie lui aussi à un entrelacement de Formes.

Par l'exploration de sa structure syntaxique, et de la structure ontologique qui la sous-tend, l'Étranger libère le logos de l'alternative ruineuse dans laquelle l'avaient enfermé les présocratiques, Parménide en tête, et dont avait profité le sophiste. Ou bien en effet, argumentaient-ils, le discours dit l'être, et dit le vrai, ou bien il énonce le non-être, mais cela n'est même pas dire. Ce dilemme, le *Cratyle* n'avait pas permis de s'en défaire faute d'une dissociation entre les fonctions respectives du verbe et du nom. La vérité du discours était ainsi le résultat d'une allocation globale, susceptible de degrés, comme un tableau plus ou moins ressemblant à son original, depuis le mot primitif jusqu'au texte le plus riche. Avec le *Sophiste* en revanche, c'est la convenance entre le sujet désigné

1. Cf. l'interprétation divergente de D. O'Brien, *Le Non-Être. Deux Études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 61-63.

par l'*onoma* et les propriétés positives (les êtres) ou négatives (les non-êtres) exprimées par les *rhēmata* qui définit la vérité. Le faux résulte dès lors de la substitution d'une détermination positive à une détermination négative : faire passer à propos de Théétète ce qui n'est pas pour ce qui est. Une supposée relation de participation recouvre donc l'absence de participation, l'altérité réelle convoquée par le non-être. Dire vrai en ce cas ne consisterait plus à affirmer mais à nier : n'est-ce pas inviter à se défaire des facilités de l'opinion, trop tentée de se répandre en assertions positives ? Restaurer la négation en ses droits, dégager sa portée irréductible, c'est aussi ménager une place décisive à une modalité fondamentale du logos pour la pensée platonicienne, l'interrogation.

De l'*Idea* du bien à sa lumière

Monique Dixsaut

« Si on veut agir de manière sensée soit en privé soit en public », c'est « l'*idea* du bien qu'il faut voir¹. » Cette déclaration de Socrate n'a rien de grandiose, c'est une banalité et presque une lapalissade : pour bien agir, il faut savoir ce qu'il est bon de faire. Mais ce n'en est pas tout à fait une, d'abord parce que, comme le soutient Aristote, la valeur d'une action ne dépend pas forcément d'un savoir, elle peut résulter d'un instinct ou d'une habitude ; ensuite parce que subordonner la connaissance de ce qui est bon à une saisie de l'*idea* du bien suppose la distinction platonicienne entre le savoir et l'opinion et entre les différentes natures de leurs objets, dont le fondement ontologique est exposé à la fin du livre V de la *République*. Un gouvernant doit être capable de déterminer ce qui est bon pour la cité et les citoyens, lui compris, non pas en fonction de son opinion du moment mais parce qu'il a fait l'effort d'acquérir la connaissance de ce qui est toujours et inconditionnellement bon. Il doit être capable de défendre et de faire valoir la bonté des décisions qu'il prend, et c'est sa connaissance du bien qui lui permet de les imposer comme bonnes. Le bien est donc pour lui — pour lui en tant que gouvernant et gardien des vertus d'une cité qu'il doit mettre en ordre — l'objet de la plus importante étude et le but (*telos*) de son éducation.

À quoi il est courant d'objecter que Platon, précisément, ne nous dit jamais ce qu'est le bien. Lorsqu'il répond à Glaucon, Socrate ne dit plus que l'objet de l'étude la plus importante est le bien, mais l'*idea* du bien : c'est par elle « que les choses justes et les autres choses dont on use deviennent utiles et avantageuses² ». L'*idea* du bien est donc la valeur qui doit s'ajouter à toute valeur pour qu'elle cesse d'en être hypothétiquement une (d'en être une à la condition de

1. *Rép.*, VI, 517c4-5

2. *Rép.*, VII, 505a, cf. 517c : cette *idea* est « la cause de toutes choses droites et belles ».

procurer un certain nombre d'avantages), mais ce genre d'affirmation est vide tant qu'on ne peut définir la nature de cette *idea*.

Cependant, une question préalable s'impose : pourquoi, dans la *République*, Platon emploie-t-il le terme *idea* à propos du bien et jamais le terme qui chez lui désigne habituellement ce qu'est une chose, son essence (*ousia*), à savoir *eidos*¹ ? Faut-il penser que cela a une signification, ou juger qu'à la différence de leurs emplois dans le *Phédon* les trois termes (*ousia*, *eidos* et *idea*) sont ici interchangeables² ? Pour tenter de répondre, il me faut emprunter un « long circuit ».

Ousia, *eidos* et *idea* : analyse sémantique

La manière d'être de l'essence (*ousia*)

Un tournant est pris à la fin du livre V de la *République*, le signe le plus net étant le changement du sens donné à *ousia*. Dans les trois premiers livres (le terme est absent du livre IV), *ousia* conserve son sens courant de propriété, fortune, avoir, sens que le terme retrouvera au livre VIII et au début du livre IX ; lorsque Socrate, à un moment du livre IX, lui donne à nouveau son sens philosophique d'essence, il précise qu'il parle d'une *ousia* pure, associée à la vérité³. Au premier abord, on voit mal quel rapport pourrait exister entre les deux sens, mais le *Phédon* fournit le moyen de les relier. Socrate demande à Cébès : « affirmons-nous que le juste en soi est quelque chose, ou rien ? » et ajoute que si quelque chose de tel existe, ce ne peut être saisi par aucun organe corporel. Le corps empêche l'âme « d'acquérir vérité et pensée » et la pensée d'atteindre ce qui est » (65e-66a). Cela vaut aussi pour le beau et le bon en soi, et la grandeur, la santé, la force en soi, en un mot pour l'*ousia* de toutes choses, c'est-à-dire pour « ce que chacune d'elles se trouve être », « ce qu'il y a de plus vrai en elles ». Cette manière d'être — c'est d'une manière d'être de cette sorte dont nous cherchons et donnons la *logos* (le sens et la définition) quand nous questionnons et quand nous répondons — se comporte toujours semblablement et reste toujours même qu'elle-même. Si donc « il existe, comme nous le rabâchons sans cesse, un beau, un bien, et tout ce qui comporte cette

1. Cf. 505a2, 508e2, 517b8, 526e1, 534c1.

2. Je résume ici les principaux résultats de mon article « *Ousia*, *eidos* et *idea* dans le *Phédon* », *Revue philosophique*, 1991, n° 4, 479-500, repris dans *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 71-91.

3. *Rép.*, IX, 585b-d. C'est Thrasymaque qui lui donne pour la première fois ce sens (II 359a5). Le procédé est le même que celui qui prête à Phédon la première occurrence d'*eidos* au sens de Forme intelligible (*Phédon*, 102b). Manière, sans doute, pour Platon de refuser la paternité d'un vocabulaire « technique » qui couperait le sens d'un mot du mouvement de la réflexion (*logos*) qui conduit à le lui donner.

même manière d'être, et si nous rapportons toutes les données sensibles à ce mode d'être », il faut affirmer une « égale nécessité » d'existence pour nos âmes : « Du beau, du bon et de toute essence (*ousia*) de cette sorte [...] nous découvrons progressivement qu'auparavant elle était nôtre¹... » L'*ousia* propose à l'âme une façon d'être à son tour « elle-même en soi-même ». L'âme n'existe pas à la manière d'une essence, mais en la pensant, en « s'en ressouvenant », l'âme s'y apparente et découvre que sa puissance d'atteindre l'essence des choses est ce qui la reconduit vers ce qui est le plus proprement elle-même.

Dans la *République*, le terme *ousia* change de sens quand il s'agit de défendre la thèse du gouvernement des philosophes, de ceux qui sont amoureux d'une « étude qui leur rend évident quelque chose de ce qui est essentiellement, qui est toujours et n'erre pas sous l'effet de la génération et de la corruption² ». L'opinion porte sur des choses intermédiaires entre l'être véritable et le non-être (479c7), elle porte sur le « devenir » (*genesis*) alors que l'intellection (*noësis*) porte sur ce qui est (sur l'*ousia*). Tout au long de l'analyse des cinq sciences propédeutiques, une même question revient : sont-elles propres à nous conduire vers l'*ousia*, à opérer la conversion de l'âme vers la vérité et l'être véritable³ ? Le sens ontologique d'*ousia* apparaît dans un contexte qui est celui de la philosophie et de la conversion de l'âme : aucun contenu empirique ne saurait satisfaire le désir du philosophe de connaître « chacun des êtres ». Le terme s'inscrit dans un horizon qui est celui d'une liberté prise, par rapport non seulement aux préoccupations du corps mais à un temps perpétuellement asservi, toujours déjà rempli donc privé de lui-même. Cet affranchissement est le propre d'une âme qui se désire pensante, et seule l'essence peut et mérite d'être pensée. Elle est vraiment et pleinement intelligible, donc n'est accessible qu'à l'intelligence. Dans son désir du « vrai et du pur », la pensée engendre l'essence comme transcendante à la pensée, et l'essence engendre la pensée comme acte de questionner et de répondre concentré tout entier sur elle. La relation entre elles n'est pas d'évidence mais de recherche et d'examen, c'est une relation d'agir et de pâtir réciproques, et la pensée ne peut pâtir que de ce qui lui appartient en propre, pas de ce qui lui est étranger.

Le discours à l'intérieur duquel la pensée et l'essence se déterminent réciproquement est celui de la philosophie.

1. *Phédon*, 76d8-e2.

2. *Rép.*, V, 485b1-3.

3. Cf. *Rép.*, VII, 523d3, 525b5, 526e6 ; 534a2-3 et 525c6.

Essence et Forme

Une essence ne peut à coup sûr référer pour Platon qu'à une Forme intelligible ou Idée, car seules les Formes jouissent de ce mode d'être essentiel et inaltérable¹. *Ousia* et *eidos* ont le même référent mais pas le même sens : avec *ousia* l'accent est mis sur un mode d'existence tandis qu'*eidos* signifie l'articulation entre les deux espèces de réalités si fortement opposées, celle des êtres qui sont vraiment et celle des êtres dont tout l'être consiste à devenir. Essence et Forme (*ousia* et *eidos*) renvoient à une même espèce de réalité, mais nommer cette sorte d'existence *eidos* affirme possible la participation des choses en devenir aux Formes, et, déjà dans la *République* (476a4-7) mais plus régulièrement dans des Dialogues postérieurs, à la participation des Formes entre elles.

Le *Phédon* est sans doute l'œuvre où se dessine le plus clairement la série de transitions aboutissant au sens de « Forme intelligible », mais dans la *République* le mouvement est le même. *Eidos* est employé au cours du Dialogue dans tous les sens que lui confère la langue : l'éventail sémantique va de l'« aspect » sensible (618a6) à la « figure » (les mathématiciens se servent de « figures visibles », 510d5), de la figure à l'« espèce », et de l'espèce à la Forme intelligible. Les significations du terme se distribuent dans de multiples champs : physique, psychologique, logique, ontologique, *eidos* permettant justement de passer d'un champ à l'autre ; en articulant leur diversité, il articule du même coup les différentes sortes de présence et les différentes manières de se présenter. Le sens « platonicien » n'est donc ni exclusif des autres usages, ni simplement ajouté aux significations courantes du terme. C'est le sens d'« espèce » qui dans la *République* est de loin le plus fréquent : Socrate ne cesse de distinguer des espèces de discours, de rythmes, de musique, de lois, de constitutions, d'hommes, de forces en l'âme, de vertus, de vices, de mensonge, d'appétits, de plaisirs, d'altérité, de similitude, de puissances, de lieux, d'angles, de lits... Pourtant, commentant le texte des trois lits, Heidegger objecte :

Si l'on traduit eidos simplement par espèce [...] on escamote ce qu'il y a [en lui] de décisif. Car l'intention de Platon est de rendre visibles ici les manières différentes dont le « même » se montre : trois manières de se manifester et partant, trois manières de présence et de dérivation de l'Être².

Or Platon ne dit pas « trois modes de l'aspect du lit », mais bien trois sortes, ou espèces de lits (au pluriel : *klinôn*). Si le lit du peintre était l'image de celui

1. Je parlerai plutôt de Forme, traduction plus proche du terme grec, mais Idée convient aussi bien : l'important est de s'entendre sur ce que ces mots désignent.
2. *Rép.*, X, 597b sq. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, t. I, 1971, p. 166 ; voir la critique de Heidegger par S. Rosen, « Du platonisme comme aristotélisme » dans *Contre Platon*, vol. 2 : *Renverser le platonisme*, M. Dixsaut (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 47-76.

du menuisier, il y aurait en effet dérivation, donc rapport avec la Forme du lit, qui aurait bien alors trois manières de se montrer, alors qu'un lit peint n'est que l'image de la représentation que le peintre se fait d'un lit (tout comme la statue d'Athéna est l'image de la façon dont Phidias se représente la déesse).

Les choses que spécifie successivement Socrate ne sont donc pas toujours des réalités intelligibles — la musique n'en est pas une, qui est indissociable de ses aspects sensibles, ni l'âme, dont Socrate dit qu'il n'a pas expliqué la véritable nature mais qu'il a néanmoins assez bien réussi à distinguer les espèces qu'elle présente dans la vie humaine (612a3-5). La différence entre espèce et aspect est en ce cas difficile à préciser. En revanche, quand *eidos* désigne une espèce intelligible constituant une des parties d'une réalité elle-même pleinement intelligible, c'est une Forme qui confère aux choses qui en participent leur nom et leurs propriétés : « nous avons l'habitude de poser une Forme (*eidos*), chacune étant une, à propos de chacune des multiplicités auxquelles nous attribuons le même nom » (596a6-8). On a tiré de cette phrase des conclusions surprenantes, attribuant à Platon une conception des Formes qui en ferait des propriétés abstraites à partir de multiplicités sensibles, puis séparées d'elles et substantifiées, réifiées¹. Pour rejeter cette interprétation, il suffit de se demander qui est le « nous » qui donne aux éléments de ces multiplicités le même nom. Le passage de l'unité du nom à la position d'une Forme ne n'est justifié qu'à la condition que le nom soit donné par un philosophe dialecticien et qu'il ne soit pas seulement présent dans la « langue que le hasard nous fait parler² ». Les deux peuvent parfois coïncider, quand il s'agit de lits ou de tables, mais un ensemble de choses nommées « justes » par Calliclès ou Thrasymaque ne constituerait sûrement pas une multiplicité d'éléments auxquels Socrate accepterait de donner le même nom. Une multiplicité permettant de remonter à une Forme n'est donc pas une multiplicité donnée, mais une multiplicité droitement constituée par le *logos* (507b3).

De plus, le dialecticien se donne la liberté de rassembler sous une même Forme, en fonction du problème qu'il veut résoudre, des réalités qu'il peut être amené à distinguer et même à opposer dans une autre perspective. Ainsi, au livre IX (585b14-c1), Socrate considère comme relevant d'un même *eidos*

1. L'expression *one over many* (cf. G. Fine, « The One over Many », *Philosophical Review* 89, 1980, 197-240), censée désigner le rapport entre l'*eidos* unique et la multiplicité qui en participe, traduit une formule employée par Parménide dans le *Parménide* (132a2-3, cf. a6-7 et 132c3, c6-7). Je me contenterai de remarquer que cette formule est peu recommandable puisqu'elle permet au vieux Parménide de comprendre « physiquement » la participation (comme dans l'exemple du voile).
2. Voir sur ce point l'analyse de S. Rosen, « Notes en vue d'une interprétation de la *République* », dans le vol. 1 des *Études sur la République de Platon*, M. Dixsaut (dir.), Paris, Vrin, 2005, p. 18, et T. Penner, *The Ascent from Nominalism : Some Existence Arguments in Plato's Middle Dialogues*, Dordrecht, Reidel, Kluwer, 1987.

(Forme ou espèce ?) « l'opinion vraie, la science, l'intelligence, et en un mot toute vertu » ; toutes, même l'opinion vraie, possèdent en effet la vertu d'être des sortes de « remplissement » de l'âme, donc des sources de plaisirs bien supérieurs à ceux procurés par la boisson et la nourriture. On peut rapprocher ce passage de celui du *Philèbe* où une même *idea* caractérise la mémoire, la pensée, la science et l'opinion droite (60d5) : le problème à examiner — peut-on éprouver un plaisir sans que l'une d'elles intervienne — force également à dépasser l'opposition tranchée entre l'opinion et le savoir.

Au dialecticien donc de poser l'*eidos* correspondant à ce qu'il veut établir, et seul celui qui pose une Forme comme objet de son questionnement peut tenir un discours vrai. Qu'il y ait là un cercle est indéniable, mais ce n'est pas un cercle vicieux. Poser une réalité toujours même et pleinement intelligible permet d'éliminer les contradictions et les insuffisances des différentes définitions proposées, en montrant le caractère incompatible des choses auxquelles on donne pourtant le même nom¹. La détermination du caractère unique (*idea*) légitimant l'identité de dénomination est le ressort de la réfutation et elle constitue la condition nécessaire pour chercher, apprendre et découvrir ce que la chose est en vérité.

Le terme *idea* possède une seconde particularité : il est très fréquemment accompagné de l'adjectif *mia*, unique². C'est quasiment une épithète de nature. L'*idea* désigne le caractère commun essentiel que le dialecticien a précisément pour tâche de discerner, et la multiplicité qui fait obstacle à ce discernement n'est pas seulement sensible ou quantitative : la différence entre les espèces du juste, du beau ou du bon peut paraître telle qu'on la juge indépassable et impossible à unifier sous une même Forme. Or découvrir l'*idea* unique est un moment indispensable de la démarche dialectique :

Et quant au beau lui-même, assurément, au bien lui-même, et ainsi pour toutes les réalités qu'alors nous posions comme multiples, en les posant cette fois inversement d'après un caractère unique (kat'idean mian) de chacune, comme relevant de ce caractère qui est unique, nous appliquons à chacune la dénomination « ce que c'est »³.

Une des qualités du naturel philosophe est que sa pensée se porte spontanément « vers l'*idea* de chaque être⁴ ». Le *Sophiste* répète que le philosophe « est toujours, par ses raisonnements, orienté par l'*idea* de ce qui est » (254e9), et

1. Tel est le sens du conseil donné par Socrate à Cébès en *Phédon*, 101d : vérifier s'il y a consonance dans ce qui découle de l'hypothèse (voir *Platon. Phédon*, trad. nouvelle, introd. et notes de M. Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991, note 289 p. 280-287).
2. Cf. *Euthyph.*, 5d4, 6d, *Rép.*, VI, 507b6, 7, IX, 588c4, d3, *Phèdre*, 265d3, 273e2, *Théét.*, 184d3, 203c6, e4, 205c2, d5, *Parm.*, 132a3, c4, 157e1, *Soph.*, 233d2, 3, 4, *Tim.*, 35a7, *Phil.*, 65a1, *Lois*, XII, 965c2.
3. *Rép.*, VI, 507b6-10.
4. *Rép.*, VI, 486d10.

exige du dialecticien philosophe qu'il « perçoive adéquatement » l'*idea* unique. Rassembler une multiplicité grâce à la détermination d'une *idea* unique permet de poser l'*eidos* correspondant, et d'examiner s'il comporte ou non différentes espèces.

Eidos et Idea

La coupure ontologique marquée par le terme *ousia* est donc surmontée par *eidos*, terme en lequel la participation affirme sa possibilité. Mais qu'en est-il d'*idea* ? Un commentateur récent affirme que « *idea* est synonyme de "nature" ou de "réalité" (*phusis* ou *ousia*) », « l'exemple le plus suggestif » de cette identité étant selon lui « l'évocation de "l'idée du bien" (*tau agathou idea*) dans la *République*¹ ». Il est assez surprenant de donner comme seul exemple de cette assimilation un texte où le bien est précisément dit être « par-delà l'*ousia* ». Le traducteur le plus récent de la *République* affirme pour sa part tout aussi catégoriquement : « Je ne conserve pas l'appellation traditionnelle (l'idée du bien), car on ne peut établir une différence quelconque entre *idea* et *eidos* dans le vocabulaire métaphysique de Platon². »

Si sa différence avec *ousia* est indiscutable, il n'est en effet pas toujours facile de comprendre si, et en quoi, *idea* se distingue d'*eidos*³. Comme *eidos*, *idea* possède le sens d'aspect physique⁴. Le terme peut prendre également le sens général d'aspect : « c'est dans l'aspect que présente le plus petit », l'individu, qu'il faut examiner sa ressemblance avec le plus grand, la cité⁵. Tout comme *eidos*, mais plus rarement, *idea* peut signifier espèce⁶, mais il n'y a pas d'exemple incontestable de ce sens dans la *République*. Comme l'*eidos*, encore, l'*idea* est éponyme, peut être participée et servir de paradigme⁷. Enfin, les deux termes sont parfois employés successivement sans qu'aucune différence semble être

1. J.-F. Pradeau, « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme *eidos* », dans *Platon. Les Formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, coordonné par J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 2001, p. 17-54 ; voir note 1 p. 29 et note 1 p. 46.
2. Voir *Platon. La République*, trad. inédite, introd. et notes par G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 667, note 117. Pour un inventaire des principales questions et des principales occurrences d'*eidos* et *idea*, voir M. Baltes « *Idee (Ideenlehre)* » dans *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, p. 276-281.
3. P. Brommer (*EIDOS et IDEA, Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, Utrecht, Van Gorcum & Co, 1939-1940) voit dans l'*idea* une image de l'*eidos*. L'*idea* du bien serait, selon une inspiration néoplatonicienne, « l'Image créatrice qui trône dans l'esprit divin » (p. 71).
4. Cf. *Prot.*, 315e1, *Charm.*, 157d2, 158b1, 175d7, *Banq.*, 196a5, 204c6, *Phéd.*, 108d9, 109b6, *Phèdre*, 251a3, 353b7 ; c'est aussi le cas en *Rép.*, II, 380d2, 6, e2 — *idea* est alors associée à *morphè* — et IX, 588c4, 7, d3.
5. *Rép.*, II, 369a2-3.
6. Cf. *Phèdre*, 237d6, *Théét.*, 187c4, *Soph.*, 235d2, *Polit.*, 289b4.
7. Éponyme : *Phèdre*, 283a3, participée : *Soph.*, 255e5, paradigmatique : *Rép.*, X, 596a, cf. *Euthyph.*, 6e3-4.

marquée. On peut donc affirmer que dans certains cas *eidōs* et *idea* sont synonymes — synonymie vraisemblable en raison à la fois d'une proximité linguistique et d'occurrences entre lesquelles établir une distinction serait faire preuve d'une subtilité excessive¹. La polysémie des deux termes fait qu'on ne doit cependant affirmer leur synonymie qu'à la condition de préciser, en chaque cas, selon laquelle de leurs significations on juge les deux termes synonymes. Certains textes et certains emplois imposent toutefois de faire une différence.

Les occurrences d'*idea* (sauf les deux figurant dans le mythe terminal) se groupent en deux pages du dernier argument du *Phédon* (104-105). Alors que ce que recherchent les vrais philosophes était jusque-là nommé *ousia*, l'hypothèse de la causalité de la Forme et de la participation intervient quand il faut surmonter les contradictions qui risquent de faire tomber de l'antilogie dans la misologie. Soumises à la génération, au changement et à la corruption et pouvant entrer dans une multiplicité de relations, les choses soumises au devenir peuvent acquérir successivement (de petit qu'il était Socrate peut devenir grand), ou posséder simultanément (Simmias est à la fois plus petit que Phédon et plus grand que Socrate) des propriétés contraires². *Eidōs* acquiert son sens de Forme ou Idée lorsque Socrate, déçu par les réponses des sciences de la Nature, réfléchit, non pas à la cause de l'existence des choses sensibles, mais à l'espèce de cause à laquelle les référer pour pouvoir tenir, à leur propos, un discours non contradictoire ; en d'autres termes, il cherche à donner des fondements métaphysiques à la connaissance physique. Tout terme en devenir est pris dans une relation de contrariété telle qu'elle rend non seulement relative toute prédication mais précaire toute dénomination (la neige fondue ne mérite plus d'être appelée neige). La réponse par les Formes et la participation est une réponse trop simple et trop naïve pour constituer une connaissance, mais en les rendant inoffensives pour le *logos* donc intégrables par lui, elle rend possible la connaissance des choses en devenir.

Certaines choses en devenir, pourtant, font exception et obéissent au même principe d'exclusion des contraires que les réalités intelligibles ; elles sont incapables de supporter un prédicat qui leur est indirectement contraire (la neige, qui participe essentiellement au froid, ne peut accueillir le chaud : le chaud est un contraire direct du froid, donc un contraire indirect de ce qui en participe essentiellement, par exemple la neige). Le lien entre la Forme intelligible et les choses possédant un contraire indirect est plus étroit : nombre

1. Ainsi, en *Cratyle*, 389b-390a, *eidōs* est la structure qu'il faut donner à chaque chose qu'on fabrique : il se fait donc synonyme d'*idea*, ce n'est pas l'*idea* qui « s'élève » jusqu'à devenir synonyme d'*eidōs*. C'est le cas en revanche dans le passage sur les trois lits : le menuisier regarde vers l'*idea* du lit ou de la table (*Rép.*, X, 596b7-10), *idea* qu'aucun artisan ne fabrique, ce que Socrate reprend (597a1-2) en disant qu'aucun ne fabrique l'*eidōs* du lit.

2. *Phédon*, 102b-103a.

de corps peuvent, de froids qu'ils étaient, devenir chauds sans pour autant cesser d'être ce qu'ils étaient, mais pas la neige : elle ne supportera jamais de recevoir l'*idea* du chaud. L'*idea* ne désigne pas une simple propriété de la chose, elle se définit « dynamiquement » par des verbes, donc par des actions, dont le caractère guerrier a souvent frappé les commentateurs : elle s'empare de la chose, la contraint à la posséder, marche sur, s'avance sur elle, et la chose peut consentir à l'accueillir ou refuser de la recevoir. L'*idea* signifie alors clairement la mainmise de l'*eidōs* sur la chose, elle désigne la manière dont la Forme exerce son emprise, autrement dit sa causalité sur elle. Sa possession du caractère essentiel imposé par une Forme est ce qui permet à une chose de résister à l'altération et à la dissolution : elle ne doit pas s'écarter de son *idea*¹. Toute chose en devenir est pourtant vouée à s'en écarter, à changer et à se corrompre : cessant alors d'être sous l'emprise de la Forme qui lui confère son essence, elle perd telle ou telle de ses qualités et, pour finir, sa nature même. Le terme *idea* vient donc rappeler la seule cause permettant d'attribuer correctement une propriété ou une essence à une chose ou un ensemble de choses.

Il arrive également que Socrate dise d'une chose qu'elle est une *idea*. C'est le cas de la lumière dans la *République*, et, hypothétiquement, de l'âme et de la syllabe dans le *Théétète*. Dans les trois cas, les réalités en question ne sont pas purement sensibles, mais il est impossible de les considérer comme des réalités atemporelles et purement intelligibles — ce ne sont pas des Formes. Chacune possède pourtant son unité propre et toujours même en dépit de la diversité de ses manifestations, et, dans le cas de l'âme et de la syllabe, malgré une composition et un mode de composition en parties qui ne sont pas, ou pas toutes, intelligibles. Chacune possède aussi une puissance particulière qui n'est pas immédiatement perceptible, il faut réfléchir pour l'appréhender et la leur attribuer. Elles ne peuvent exercer leur puissance qu'en s'unissant à d'autres puissances, c'est pourquoi ce sont des conditions nécessaires, non des causes. La lumière n'est pas la cause de la vision, il faut que l'œil ait la puissance de voir et que l'objet soit visible ; l'âme n'est pas la cause de la vie qu'elle apporte aux corps qu'elle anime, mais elle les fait participer à la Forme de la vie², dans la mesure où ils en sont capables ; la syllabe ne devient signifiante que comme instrument de la puissance diacritique du mot et de l'usage qu'en fait un *logos*. On peut supposer que Platon parle alors d'*idea* précisément pour ne pas dire *eidōs*, qu'*idea* permet donc un emploi plus souple.

En résumé, dans les cas où l'*idea* ne peut être tenue pour synonyme d'*eidōs* au sens de Forme intelligible, il apparaît 1) que le terme est un caractère imposé par un *eidōs* aux réalités sensibles ou intelligibles qui en participent, ou encore

1. Cf. *Crat.*, 439c5, *Rép.*, II, 380d5 sq.

2. *Phéd.*, 106d.

un caractère inscrit dans les choses qu'il fabrique par un ouvrier tourné vers un modèle ; 2) que, réciproquement, la compréhension de l'*idea* commune à une multiplicité est la condition permettant de remonter à l'unité d'une Forme intelligible ou d'une essence (*eidōs* ou *ousia*) ; 3) et que ce trait unique peut aussi être saisi à propos de choses qui ne sont pas des Formes intelligibles, mais qui exercent une sorte de puissance produisant toujours un même type d'effets ; ces choses sont alors identifiées à leur *idea*.

L'*idea* du bien

Ce qui précède peut-il servir à éclairer le sens de l'expression « l'*idea* du bien » ? Le bien n'est pas, comme la lumière, identifiable à une *idea*, car il règne dans le lieu intelligible et c'est de lui qu'émane la lumière : le sens 3) doit être écarté. Quant au sens 2), celui de trait unificateur, peut-il s'appliquer au « bon » ? Est-ce que les multiples biens énumérés par exemple dans le *Philèbe* (66a-d) ou dans les *Lois* (I, 631b-d) présentent tous une *idea* unique ? La formule du *Phédon* peut-elle s'appliquer, et est-ce par le bien que toutes les choses bonnes sont bonnes ? Une phrase du livre V de la *République* l'affirme :

du juste et de l'injuste, du bien et du mal et de toutes les Formes (eidōn), on peut dire la même chose : chacune en elle-même est une, mais du fait qu'elles se présentent partout mélangées à des actions, des corps, et les unes avec les autres, chacune paraît être plusieurs. (476a4-7)

Le bien, comme toute Forme, est un, même s'il se manifeste dans une pluralité de choses bonnes, et il est présent à d'autres Formes. La conclusion du *Philèbe* est pourtant qu'il est impossible de capturer le bien sous une seule *idea*. Comment remonter alors de l'*idea* unique, le bon, à une Forme (*eidōs*) unique, le bien ? Lorsque la démarche dialectique est réfléchi dans le *Philèbe*, c'est encore une *idea* une qu'il faut, l'ayant posée, rechercher :

Il nous faut donc [...] posant toujours, en chaque cas, à propos de chacune [sc. de chaque multiplicité], un caractère (idea) unique, le rechercher — on le trouvera en effet présent en elle¹ [...]

Comment expliquer cette contradiction ? Le bien n'est pas saisissable par une seule *idea*, mais il fait partie de ces hénades, ou monades, dont il faut poser l'unité et qu'il faut ensuite diviser². La raison est que pour « trouver » l'*idea*, il n'existe (comme Socrate l'affirmait dans la *République*) qu'une seule route, la dialectique. Or ce n'est justement pas celle qu'emprunte la majorité des hommes : ils nomment bon ce qui leur est utile, avantageux, ce qu'ils

1. *Phil.*, 16c10-d2.

2. *Phil.*, 15a4-6.

trouvent agréable ou ce qui leur semble beau (au sens esthétique ou éthique de décent, honnête). Avoir l'idée du bien signifie pour eux mener une vie bonne et acquérir des choses bonnes, et Socrate expose dans le *Philèbe* quels doivent être les véritables ingrédients responsables de la « bonté » des choses, proportion, beauté et vérité (65a). Les trois caractères s'entre-impliquent. La beauté est le signe manifeste, éclatant (tel est son privilège¹) de la présence de la mesure : « la juste mesure et la proportion se trouvent sans doute faire naître partout beauté et vertu² » ; parce qu'elle comporte mesure et proportion la chose existe « en vérité », ce n'est ni un simple processus ni un simulacre. Cette « route » ne conduit cependant pas jusqu'au bien lui-même, elle permet seulement de le reconnaître dans ses trois indissociables manifestations.

Ce ne sont pas les espèces en lesquelles l'*eidōs* du bien se divise, mais les trois effets inséparables de la *puissance* du bien :

Affirmons, dit Socrate, qu'il serait tout à fait correct de traiter cela [sc. ces trois manifestations] comme une seule unité et de les tenir pour responsables des qualités du mélange, et disons que c'est à cause de cela, qui est bon, que ce mélange l'est³.

Le terme *idea* a alors clairement le sens (1) : trait commun imposé par une Forme aux réalités sensibles ou intelligibles qui en participent. Socrate n'affirme pas qu'il existe trois Formes, ou trois essences du bien, mais que, si nous ne le cherchons que dans des choses mélangées, nous ne pouvons le déterminer par une seule *idea*, au sens de caractère imposé par une Forme intelligible. Nous ne pouvons saisir l'*idea* unique du bien tant que nous le cherchons dans des choses mélangées car aucun des trois caractères du bon ne suffit à déterminer la bonté d'un mélange, or être suffisant est un critère du bien. C'est pourquoi il faut tenir les trois caractères ensemble et les considérer « comme une seule unité ».

Ils ne sont pas seulement la cause de la bonté de la vie bonne, ils sont la cause de la bonté de tout mélange, et toute chose en devenir en est un. La triple *idea* du bien est la cause de la bonté de toutes les choses de ce genre, et elle est la cause de leur existence même, elle leur assure une sorte de permanence et les rend au moins partiellement intelligibles. Là réside précisément une des difficultés concernant le bon : il n'est pas, comme le juste ou le courageux, seulement présent dans certaines choses mélangées, il leur est présent à toutes, si toutefois ce sont des choses distinctes. On a inféré de son omniprésence l'impossibilité radicale de saisir de lui une *idea* unique : le bien ne pourrait être saisi que dans sa toute-puissance, ce qui autoriserait à l'identifier à Dieu ou à l'Un-bien des

1. *Phédon*, 250d.

2. *Phil.*, 64e6-7, cf. *Tim.*, 87c : « ce qui est bon est beau, et le beau n'est pas sans mesure. »

3. *Phil.*, 65a3-5.

néoplatoniciens. Ma principale objection est que cela contredit une déclaration maintes fois répétée, tant dans la *République* que dans le *Philèbe* : la dialectique est le seul moyen de connaître ce qu'est le bien, et, comme Plotin, je vois mal la dialectique avoir pour objet Dieu ou l'Un-bien.

Il est plus probable que dans « *idea* du bien » *idea* a également le sens (2) et que, s'agissant aussi du bien, une *idea* unique permette de remonter à ce qu'il est, en soi-même. C'est d'ailleurs ce que déclarait Socrate en *Rép.*, VII, 534b-c : le discours dialectique est le *logos* capable de saisir l'essence (*ousia*) de chaque chose ; un dialecticien doit pouvoir rendre raison de cette essence à lui-même et à un autre, et c'est dans cette mesure qu'il a l'intelligence de cette chose (534b3-6). Socrate conclut : « Il en va donc de même du bien. » Et pour qu'aucun doute ne subsiste, il précise :

Celui qui n'est pas capable de définir par le logos, en la distinguant de toutes les autres, l'idea du bien, et, comme dans une bataille, de s'ouvrir un passage à travers toutes les objections, ayant à cœur de les réfuter en raisonnant non pas selon l'opinion mais selon l'essence, et de se frayer un chemin au milieu d'elles toutes par un logos qui ne faillit pas, n'affirmeras-tu pas de celui qui se comporte ainsi qu'il n'a pas de savoir du bien, ni d'aucun autre bien d'ailleurs, mais que s'il en saisit par quelque biais une image, c'est par une opinion, non par un savoir qu'il le saisit¹ ?

La détermination, la distinction et la défense de l'*idea* du bien doivent se faire non pas en fonction d'une opinion mais en fonction de « ce qu'est » le bien, de son essence (*ousia*). Aucun critère empirique—l'utilité, l'agrément—ne peut convenir pour déterminer correctement ce qui est bon, et le risque est qu'ils nous portent à désirer de faux biens ; or parmi les choses qui pervertissent l'âme et la détournent de la philosophie, il y a « tout ce qu'on regarde comme des biens² ». Le *logos* visant à un savoir du Bien doit, pour en définir l'*idea*, la distinguer de toutes les autres, ce qui permet de réfuter, d'une part, toutes les assimilations erronées (par exemple celle du bon à l'avantageux), d'autre part, toutes les objections envers l'unicité de cette *idea* (la position d'une multiplicité irréductible d'espèces de biens). La réfutation fait partie de la définition, elle en est un moment, mais elle n'est pas toute la définition car une définition ne se fait pas « selon l'*ousia* », elle porte sur telle ou telle *ousia* donc sur une Forme intelligible et elle va de Forme en Forme.

Il semble donc raisonnable d'admettre qu'il y a du bien une *idea* unique correspondant à un *eidos* donc à une *ousia*, et que seule la puissance dialectique peut l'appréhender. Mais l'objection demeure : ce parcours dialectique, Platon ne l'a pas fait.

1. *Rép.*, VII, 534b8-c6.

2. *Rép.*, VI, 491c4.

La lumière du bien

Platon, en effet, semble ne donner au bien aucun contenu, et le bon ne paraît en acquérir un qu'en se multipliant dans les choses « mélangées ». Mais comment le bien est-il présent aux réalités pures, tout entières intelligibles ? S'agit-il de deux sortes de présence radicalement différentes, ou peut-on établir un lien entre elles ?

Vérité et lumière

La réponse se trouve dans l'Analogie avec le soleil¹. À partir de la distinction entre deux lieux, l'un visible et l'autre intelligible, une série de correspondances est posée. Mais la symétrie n'est pas parfaite : dans le lieu visible, c'est la présence et l'action de la lumière qu'il faut faire découvrir, — le rapport avec son « maître », le soleil, est perceptivement évident —, tandis que la lumière, condition de la vision, échappe à la vision : ce qui donne à voir ne peut pas être vu, il faut réfléchir pour le saisir. Dans le lieu intelligible, les termes ayant une fonction analogue à celle de la lumière sont l'être et la vérité, or leur lien avec la connaissance est manifeste et c'est l'action du bien qu'il faut découvrir. Il y a là une première difficulté. Tout au long des livres V et VI, l'être était l'objet et non pas la condition de la connaissance : on devrait donc le retrouver au rang des choses connaissables, non à celui de la Vérité. Son association avec l'être est cependant nécessaire pour indiquer qu'en tant qu'elle est l'effet du bien, la vérité n'est pas une vérité prédicative ou propositionnelle, mais une vérité ontologique, ce qui signifie en retour que l'être objet de la connaissance est le « vraiment étant », l'*ousia*. Chaque terme constitue pour l'autre une détermination interne.

Lalètheia, la vérité, n'est pas une Forme intelligible, elle est condition de toute intelligibilité, comme la lumière l'est de toute visibilité. C'est pourquoi on ne peut en parler que métaphoriquement. Elle est en fait la métaphore même puisque c'est le désir qu'elle en a qui transporte l'âme du philosophe dans le seul lieu qui lui soit propre, le lieu intelligible. Il y a un lieu visible quand le soleil dispense sa lumière ; il y a un lieu intelligible parce que le bien dispense la vérité, et la dispense toujours. En engendrant la vérité, le bien révèle au sujet connaissant la puissance de l'intelligence et il arrache les objets de connaissance au devenir en leur donnant le mode d'existence de l'essence. Lorsque l'on articule ce terme, « bien », c'est avant tout la puissance de distinction entre réalité et apparence qu'il convient d'entendre. La différence dont le bien est la cause est au demeurant énoncée de façon moins solennelle en 505d5-9 :

1. *Rép.*, VI, 508a-509d.

[...] s'agissant des choses justes et belles, beaucoup choisiraient celles qui leur semblent l'être [...], mais quand il s'agit des choses bonnes, personne ne se contente plus de celles qui semblent l'être, mais cherchent celles qui le sont réellement.

S'ils peuvent se contenter de l'apparence du juste ou du beau, c'est qu'ils croient que celle-ci suffira à leur procurer des avantages ou du plaisir. La recherche de l'avantageux et de l'agréable prend la forme d'un calcul et s'inscrit dans le devenir, alors que le désir de ce qui est bon reconnaît en quelque sorte la transcendance du bien, laquelle est cependant simplement « devinée » par la plupart des hommes.

Principe de distinction, le bien est également principe de liaison. Dans le *Phédon* (99c5-6), c'est ce que ne comprennent pas les savants en science de la Nature : « mais qu'en vérité ce soit le bien, c'est-à-dire l'obligatoire, qui lie et tienne ensemble... ». Selon l'Analogie, la lumière était dite le « joug » le plus précieux (508a1) qui puisse unir un organe des sens à ses objets, joug dans la mesure où il impose une limite tant à la puissance de l'organe qu'à celle des objets qu'il peut percevoir, et par là les assujettit l'un à l'autre : la contrainte imposée est salutaire car elle est la condition de l'exercice de leurs puissances respectives. Cela vaut pour la vérité, elle aussi est un « joug » pour l'intelligence, car elle ne peut exercer sa puissance que sur des réalités véritables. À la différence cependant de la lumière bornée au lieu visible, la vérité éclaire les deux lieux, qui se trouvent ainsi reliés. Ce qui la dispense, le bien, lie donc l'essence à ses images sensibles (ce lien sera explicité par la suite lors des divisions de la Ligne et de l'allégorie de la Caverne), et grâce à lui, il n'existe pas de coupure entre la science d'ici et celle d'en haut¹ :

Quand ils auront atteint cinquante ans, ceux qui seront restés sains et saufs en traversant travaux et sciences et s'y seront distingués en tous points et de toutes manières, il faudra alors les pousser vers le but et les contraindre, en élevant la lumière qui est en leur âme à regarder vers cela même qui fournit de la lumière à toutes choses, et quand ils auront vu le bien lui-même, ils s'en serviront comme d'un modèle pour ordonner la cité, les particuliers et eux-mêmes pour le reste de leur vie, chacun à son tour².

La vérité n'est plus prise comme analogue de la lumière, elle est métaphoriquement lumière et lumière qui « éclaire » toutes choses (cf. 508d4-5), mais cette lumière s'affaiblit en passant d'un lieu à l'autre. Elle reste source de réalité et d'intelligibilité, auxquelles les choses « mélangées » ne peuvent cependant participer qu'à la condition d'être constituées selon une juste proportion. Le

1. C'est l'objection la plus grave adressée par Parménide à la position de Formes intelligibles (*Parm.*, 134a-c).
2. *Rép.*, 540a4-b2.

bien relie donc les deux lieux en les hiérarchisant, hiérarchie rendue possible par le rapport paradigmatique (qui suppose à la fois distinction et liaison) existant entre une réalité vraie et ses images. Toute connaissance, sensible ou intelligible, est donc un effet du bien, ce qui force à dépasser le clivage strict établi par l'Analogie, ce dépassement étant marqué par des métaphores¹. C'est la dépendance au bien de la connaissance tout entière que l'Analogie commence par rendre évidente.

Le bien en acquiert du même coup une forme de causalité éminente par rapport à celle exercée par toutes les autres Formes. Il est aisé de comprendre en quoi le soleil, qui fait partie du monde visible, surpasse pourtant ce monde puisque sans sa chaleur les réalités sensibles n'existeraient ni ne croîtraient : le soleil est à la fois une chose visible et la cause de tout devenir sensible, bien que sous ce second aspect il ne soit pas une *genesis*, un processus soumis à génération et corruption. Il me semble donc possible de penser que le bien a dans le domaine intelligible le même double statut : il est l'objet d'une connaissance dialectique, une essence, une Forme, et il exerce la même espèce de causalité que toute autre Forme. Mais de même que le soleil n'est pas seulement un objet visible parce que sa puissance dépasse celle de toutes les autres choses qui tiennent de lui leur existence, le bien n'est pas seulement une réalité intelligible parce que sa puissance dépasse celle de toutes les autres essences qui tiennent de lui leur manière d'être. *Sous cet aspect*, en tant qu'il est la cause de toute existence essentielle, il n'est pas, *pas seulement*, une essence.

Puissance du bien et puissance dialectique

Faire du bien l'« achèvement » (le *telos*) de la dialectique signifie-t-il que tout examen dialectique doit remonter vers lui comme vers le principe suprême de toutes choses, et qu'arrivée à son terme, la puissance dialectique doit alors se muer en contemplation ? Dans la *République*, la supériorité de la science dialectique tient à ce qu'elle ne se sert pas d'images et remonte des hypothèses vers un principe : faut-il voir dans le bien le principe unique vers lequel elle doit toujours remonter ? Et ce principe unique est-il le seul à être anhypothétique ?

La seconde section de l'intelligible est celle que saisit le logos lui-même par la puissance dialectique, faisant de ses hypothèses non pas des principes mais bien réellement des hypothèses, qui sont comme des points d'appui et des élans pour, allant jusqu'à ce qui est anhypothétique, arriver au principe du tout².

1. Pour ces métaphores, voir « L'analogie intenable », dans *Platon et la question de la pensée*, *op. cit.*, p. 129-130.
2. *Rép.*, 511b4-7.

Cette définition n'est pas une définition de « la dialectique » ou de la « science dialectique », mais de sa puissance, et celle-ci consiste à supprimer le caractère hypothétique des hypothèses en remontant à un principe. Mais dans certaines traductions de cette phrase, le verbe « aller », au participe présent, est censé gouverner deux prépositions qui indiqueraient toutes deux un même but et ne seraient pas reliées entre elles. Or la première (*mekhri* suivi du génitif) indique qu'un mouvement, spatial ou temporel, est arrivé à son terme, a atteint une limite et ne va pas au-delà ; c'est la seconde (*epi* suivi de l'accusatif) qui marque la finalité. Le logos va *jusqu'à* ce qui n'est pas hypothétique *pour atteindre* ce qui est le principe de l'ensemble. Rien n'empêche en effet qu'une hypothèse soit tenue pour un principe, et c'est justement ce que font les mathématiciens. Un principe n'est donc pas *en soi* anhypothétique puisqu'une hypothèse peut parfaitement en remplir la fonction. C'est la dialectique qui localise le principe dans ce qui n'est pas hypothétique, elle poursuit sa marche jusqu'à ce qu'elle atteigne de l'anhypothétique afin de découvrir ce qu'elle *pourra tenir pour un principe*. Le fait d'être « anhypothétique » n'est donc pas une propriété naturelle ou nécessaire de tout principe ; c'est la *condition* pour que le dialecticien, contrairement au mathématicien, accepte de parler de « principe ».

On peut alors admettre que le « principe du tout » n'est pas forcément ni toujours le bien principe de toutes choses, mais seulement le principe de l'ensemble d'une démarche dialectique. Ce à quoi cette démarche parvient est une Forme dont l'existence n'est pas posée par hypothèse, comme l'est, par exemple, la sorte d'unité définie au départ par l'arithmétique. Dans le *Phèdre* (276c3-4), Socrate parle de celui « qui a les sciences des choses justes, belles et bonnes ». Si ce sont des sciences, elles ont forcément la connaissance de leurs principes respectifs, le juste, le beau et le bien. Quand il remonte vers une réalité essentielle, tout examen dialectique remonte vers un principe, c'est-à-dire vers ce au-delà de quoi on ne peut pas remonter ; de principes, il en existe donc une multiplicité, et tous sont anhypothétiques.

Leur pluralité va certes à l'encontre de ce que nous attendons d'un Principe premier : qu'il soit non seulement premier mais unique, universel, et qu'on y arrive au terme d'un parcours lui aussi unique, ascendant et continu. Or la dialectique n'est pas chez Platon un parcours continu allant d'étape en étape pour s'achever sur la saisie d'un Principe unique. Elle a pour seule unité l'unité de sa puissance — « interroger et répondre dans le lieu intelligible ». Son cheminement (*poreia*) est multiple, ses parcours sont tous différents parce que chacun cherche à capturer un être essentiellement différent. Chacun de ces êtres détermine les multiples moyens à mettre en œuvre et guide les multiples efforts pour le comprendre. À la différence du mathématicien, le dialecticien ne doit pas seulement avoir une puissance d'agir sur ses objets, il doit être

capable de pâtir de la nature de chacun et de se laisser guider par elle. Que le bien soit le principe de tout être véritable et de toute intelligibilité — principe de l'existence des essences, donc de l'être et de l'intelligibilité que ces essences confèrent à toutes les autres choses — ne condamne pas pour autant toutes les autres Formes, ou essences, à n'être que les hypothèses du dialecticien. Le bien est la cause de l'existence anhypothétique des Formes, il n'est pas le seul principe anhypothétique.

La dialectique n'a donc pas pour *telos* le bien en tant qu'il est un principe anhypothétique, mais elle a pour *telos* le bien. Serait-ce parce qu'il n'est pas une essence, qu'il est par-delà l'essence ? La remontée ne s'effectuerait plus d'hypothèse en hypothèse jusqu'à un principe premier, mais d'essence en essence, ou de degré d'être en degré d'être (selon l'ontologie plus ou moins scalaire prêtée à Platon), pour arriver à un *au-delà de l'essence*. C'est ce que semble déclarer une phrase fameuse du livre VI :

Et de même pour les réalités connues, tu affirmeras que ce n'est pas seulement le fait d'être connues qui leur est présent grâce au bien, mais que c'est par lui que leur viennent l'être et l'essence¹, non parce que le bien est une essence, mais parce que, par-delà l'essence, il la surpasse encore en ancienneté et en puissance².

Ces lignes ont assurément quelque chose d'énigmatique. Certains pensent que cette déclaration annule toutes celles où le bien a été et va être conçu comme une Forme ou comme une essence, et qu'elle détient une vérité transcendante que Socrate n'explique pas parce qu'elle est au-delà de tout discours³. Comment interpréter autrement cette phrase unique et dont Glaucon se moque, mais sur laquelle se sont construites des philosophies entières ? Peut-être en prenant ensemble les trois points énoncés par Socrate : le bien n'est pas une essence, il est par-delà l'essence, il la surpasse en ancienneté et en puissance. Si on les prend séparément, il faut comprendre que le bien n'est pas *du tout* une essence, et la contradiction avec d'autres passages des Dialogues devient insurmontable. Mais si on relie les trois points et si on les rattache à l'Analogie avec le soleil, on peut comprendre que le bien n'est pas une essence *dans la mesure où* il est par-delà l'essence, cette expression étant spécifiée par « en ancienneté et en puissance ». Le bien est « plus ancien » que toute autre essence, étant la cause du fait que les essences existent, et il possède une puissance supérieure

1. La distinction entre être (*on*) et essence (*ousia*) est appelée ici du fait que même les choses sensibles existent. « Être » est un terme universellement participé, alors qu'*ousia* est un terme sélectif.

2. *Rép.*, 509b6-10.

3. Certains en déduisent que le bien est inconnaissable. Voir sur ce point les remarques décisives de M. Baltes, « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being ? », dans *DIANOEMATA*, *op. cit.*, p. 353-356.

à celle de toute autre essence : rendre connaissables toutes les choses connues et leur conférer l'existence. Sa puissance est à la fois antérieure et plus grande. Ancienneté et puissance déterminent ainsi la signification du terme « par-delà » et la restreignent.

Le bien ne peut pas être *seulement* une essence parce qu'il excède toute essence sous ce double rapport. Mais il n'est pas, sous tous les points de vue possibles, « par-delà l'essence », et, comme le soleil, il peut posséder un double statut selon qu'on l'envisage dans ce qu'il est ou dans ce qu'il peut. On refuse évidemment cette interprétation si on le situe « par-delà l'être », en substituant à la formule « par-delà l'essence » (*ousia*) celle qui dit le bien « par-delà l'être » (*ón*). Cette transformation (que les exégèses pré-plotiniennes n'opéraient pas) se propage de Plotin à Proclus jusqu'à Heidegger, lequel donne de la phrase une traduction grammaticalement impossible : « même si le Bien n'est lui-même ni mode d'être (*Wäesein*) ni essence (*Wassein*)¹. » Sa puissance le situe par-delà l'essence, mais *ce qu'il est* est cause de la bonté de toutes les choses bonnes auxquelles il impose son *idea*. Le bien exerce donc deux sortes de causalité : une causalité éminente et une causalité eidétique semblable à celle de toute autre essence.

En quel sens le bien est-il le telos de la dialectique ?

Il ne suffit pas, dit Socrate, « d'articuler le nom du bien » pour le comprendre (505c4), il importe de le reconnaître dans ses manifestations. Si son action peut rester inaperçue de la plupart, elle ne peut pas échapper au dialecticien qui n'est ce qu'il est et ne fait ce qu'il fait que parce que la puissance du bien existe. Chaque démarche dialectique particulière ne va pas nécessairement jusqu'au bien, mais la pensée dialectique tout entière implique l'intelligence du bien comme étant sa cause. Le bien et la dialectique possèdent tous deux une puissance, et il faut être à l'intérieur de l'une pour comprendre l'autre. Quand la puissance dialectique se déploie, le bien agit, il garantit qu'il existe des objets en lesquels peut entièrement se reconnaître la pensée intelligente. *Telos* de la dialectique, le bien lui est nécessairement intérieur ; c'est seulement de l'extérieur, en image, qu'on se le représente comme un principe transcendant et qu'il prend figure d'énigme.

À l'intérieur, il est ce que l'intelligence dialectique comprend comme *sa* cause et *sa* fin. La puissance du bien garantit à la pensée que l'orientation de son désir est bonne et que les essences qu'elle pose existent bel et bien, et la pensée dialectique est en retour la preuve décisive de l'existence du bien — toute pensée dialectiquement conduite, et non pas seulement celle qui s'applique

1. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 41 ; *ontos* a dans le génitif absolu valeur de verbe, non de substantif.

à connaître le bien entendu comme un intelligible parmi d'autres. C'est la pensée intelligente en elle-même qui doit se comprendre comme un effet du bien, et comprendre que, quoi qu'elle pense, c'est le bien qu'elle pense. Tel est le sens de l'objection adressée aux raffinés qui identifient le bien à la pensée (*phronésis*) : ils sont contraints d'admettre que penser c'est penser le bien, si c'est vraiment penser (*phronein*) et penser ce qui existe en vérité¹. D'où il résulte que la question de Glaucon était mal posée, car le rapport entre le bien et sa connaissance n'est pas, comme pour les autres sciences, le rapport d'un objet à une faculté de connaissance, c'est la relation entre un effet et sa cause, ou son principe. Que la pensée soit capable de connaître ce qui est et non pas seulement d'opiner droitement ou d'argumenter et de démontrer, tel est ce en quoi elle saisit l'action du bien. Le bien la libère de la relativité et de la précarité de l'opinion et lui ouvre un lieu où chaque être véritable est anhypothétique, ce lieu où réside ce qu'il y a de meilleur dans les êtres². De cela le bien est cause et non pas la vérité, qui peut comme la lumière s'obscurcir puisqu'il existe des opinions vraies et que les mathématiques ne cessent d'aligner des propositions vraies. Le bien est par ailleurs aussi la cause de ces sortes de vérité, mais c'est justement ce que l'opinion et les sciences dianoétiques ignorent.

En appeler au désir du philosophe comme à un mode de liaison à la vérité indique que la question du bien ne relève pas d'une argumentation formellement logique. La puissance du bien a pour effet la puissance dialectique ; de même qu'on ne peut définir le bien mais seulement le comprendre, de même la dialectique ne peut se définir elle-même mais doit se comprendre comme la science qui a pour *telos* le Bien :

Et de la même manière, chaque fois qu'on entreprend par l'exercice dialectique, sans user d'aucun des sens, de s'élaner grâce au logos vers ce qu'est chaque réalité, sans s'arrêter avant d'avoir saisi par la pensée intelligente elle-même ce qu'est en lui-même le bien, on atteint à l'achèvement même de l'intelligible, comme l'autre tout à l'heure à celui du visible³.

Ce texte décrit le parcours effectué à la sortie de la caverne, la libération et la réorientation du regard, c'est-à-dire les étapes de l'éducation (*paideia*) conduisant à la dialectique⁴. La dialectique est donc le *telos* de la *paideia*, et l'intelligence du bien le *telos* de la dialectique. Mais si on peut, dans le premier cas, donner à *telos* à la fois le sens de but et de terme, peut-on l'entendre ainsi dans le second ?

1. La thèse critiquée dans la *République* (505b-c) est attribuée à Socrate au début du *Philèbe* (411b) : elle n'est fautive qu'en tant qu'elle « s'arrête avant » de saisir le bien comme cause de la pensée intelligente (*phronésis*).

2. Voir H.-G. Gadamer, *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe* [1931], trad. de F. Vatan et V. von Schenk, Arles, Actes Sud, 1994, p. 115.

3. *Rép.*, 532a5-b2.

4. Voir G. Leroux, *op. cit.*, p. 687 note 78.

Il serait paradoxal d'affirmer que lorsque la pensée comprend d'où elle tire sa puissance, sa différence et sa prééminence, cela signifie pour elle son arrêt et son silence (paradoxe qui, on le sait, est au centre de la philosophie de Plotin). La dialectique ne doit pas s'arrêter avant de connaître le bien, mais rien ne dit qu'elle doive s'arrêter une fois qu'elle l'a connu. Pas plus que la connaissance du soleil comme cause de toute *genesis* n'implique pour l'astronome ou le physicien la fin de leurs recherches, la connaissance du bien n'entraîne l'abandon de tout examen dialectique, donc de la philosophie¹. Arriver au *telos* est dans les deux cas nécessaire, car c'est la condition pour que les sciences propres à chacun des deux lieux cessent d'être imparfaites : plus rien ne leur manque pour être vraiment des connaissances, et en ce sens elles sont « achevées », mais elles ne sont pas « terminées ».

En tant qu'il doit gouverner, le philosophe doit au contraire, on l'a vu, tirer de sa connaissance du bien les conséquences pratiques et politiques. Mais il doit aussi comprendre les conséquences auxquelles le mène l'examen dialectique : le trait essentiel, l'*idea* du bien, n'est pas le bon (au sens pratique) mais « ce qu'il y a de meilleur dans les êtres » (532c5), leur réalité vraie et leur intelligibilité. Voir cela ne le dispense pas de sa tâche, ne le dispense ni de philosopher, ni d'inscrire autant d'intelligibilité qu'elles sont capables d'en recevoir dans l'âme de chacun et dans la cité tout entière. Mais cela lui assure que cette tâche est possible et qu'elle a un sens.

Telle est la principale conséquence de la connaissance du bien comme cause éminente : il garantit à l'intelligence que son désir de connaître ce qui est vraiment n'est pas une visée absurde et vide. La question du bien n'est pas seulement posée par la pensée, elle est, dans la pensée, la question du sens qu'il peut y avoir à désirer penser. Si énigme il y a, celle-là à coup sûr en est une. Le bien de Platon ne réussit sans doute pas à la dissiper, mais sa lumière a le mérite de nous la faire apercevoir.

1. Au terme de leur éducation, les gardiens, qui auront « vu » le bien, pourront consacrer le plus grande partie de leur temps à la philosophie (*Rép.*, VII, 540b2), qu'ils n'abandonneront que lorsque vient leur tour de gouverner.

Deuxième partie

La langue de l'être

Il n'y a en effet que la parole, à l'exclusion de tout autre moyen, pour donner des réalités incorporelles qui sont les plus belles et les plus importantes une représentation précise.

Politique, 286a

Le Parménide historique et le Parménide de Platon

Denis O'Brien

« Le tout, à ce que tu dis, est un. » Ainsi s'est exprimé le jeune Socrate, s'adressant à Parménide (128a8-b1). Ainsi a-t-il résumé ce que Parménide aurait écrit « dans ses vers » (128a8). Ainsi a-t-il formulé la thèse en faveur de laquelle Parménide aurait proposé des arguments « bien agencés » (128b1¹).

I.

Le dernier commentateur en date à étudier de près cet endroit précis du dialogue, L. Brisson, prend pour argent comptant les propos du jeune Socrate². Brisson traduit *to pan*, non point par « le tout », mais par « le monde ». Ce terme désignerait, selon lui, « l'ensemble de tous les particuliers sensibles ». Défini de la sorte, *to pan* est à la fois, si l'on en croit Brisson, le sujet du verbe *esti* dans la première partie du poème de Parménide et le thème des démonstrations élaborées successivement dans la seconde partie du dialogue le *Parménide*.

Cette interprétation a certes le mérite de la simplicité. Une même expression, *to pan*, dotée d'un attribut *hen*, formant ainsi une proposition « le tout/le monde est un », résumerait à la fois la thèse du Parménide historique et la thèse

1. « Bien agencés » : le jeune Socrate, s'il vivait de nos jours, dirait peut-être « bien ficelés ». L'une comme l'autre expression n'est qu'une paraphrase des deux adverbes (128b1 : *kalôs te kai eu*), mais une paraphrase plus fidèle au sens de l'original que ne le serait une traduction mot à mot. Dans la traduction française de la phrase qui précède, je mets en *oratio recta* la thèse que prête à Parménide le jeune Socrate (« le tout est un »), introduisant sous forme d'incise (« à ce que tu dis ») le verbe qui, en grec, commande l'infinitif (128a8). Une traduction littérale qui conserverait l'ordre des mots en grec serait : « C'est un que tu dis être le tout. »

2. L. Brisson, « "Is the world one?" A new interpretation of Plato's *Parmenides* », *Oxford studies in ancient philosophy* 22, 2002, 1-20.

proposée par le Parménide de Platon¹. Mais cette simplicité se paie au prix fort. L'interprétation qu'a proposée Brisson ne bénéficie d'aucun appui dans les textes ; elle ne se fonde que sur le silence — fondement fragile.

L'expression *to pan* ne se trouve en effet nulle part dans les fragments conservés du poème de Parménide. Plus inquiétant encore, elle n'est jamais prononcée dans la seconde partie du *Parménide* de Platon. Si le jeune Socrate prête à Parménide l'emploi de cette expression dans la première partie du dialogue (voir le texte déjà cité : 128a8-b1), si Parménide, après avoir longuement interrogé le jeune Socrate, se propose de passer à l'examen de « l'hypothèse qui est la sienne » (137b1-4), il n'en reste pas moins que l'expression *to pan* ne se retrouvera nulle part dans les pages du dialogue qui suivent (137c4 *sqq.*).

L'interprète désireux de se mesurer aux textes peut-il faire fi de ce silence ? La réponse à cette question ne se fait pas attendre dès que nous revenons aux fragments de Parménide.

II.

La thèse de Parménide — du Parménide historique — est présentée sous la forme d'un long discours que lui aurait adressé une déesse (anonyme), habitant au-delà des portes du Jour et de la Nuit. Deux « voies de recherche » sont évoquées par la déesse, dans des vers qui suivent de près le commencement de son discours (fr. 2.1-2) ; ce sont, dit-elle, « les seules que l'on puisse concevoir² ». De ces deux voies, la première est « chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité » (v. 3-4) ; la seconde est, au contraire, « un sentier dont rien ne se peut apprendre » (v. 5-6). La première voie, nul ne s'en étonnera, est celle que doivent emprunter la déesse et son disciple.

Cette voie se présente sous la forme d'un verbe, énoncé sans sujet ni complément : *esti*, « est » (fr. 2.3). Brisson se propose de porter remède à cette syntaxe insolite, en accolant au verbe le sujet dont se sert le jeune Socrate dans le dialogue de Platon, à savoir *to pan*. Procédant de la sorte, écrit-il, « nous pouvons éliminer la difficulté que pose l'absence d'un sujet à ce verbe dans cette partie du poème de Parménide qui nous a été transmise³ ».

Cette « élimination » de la difficulté est fort peu convaincante. Se précipitant pour introduire dans le texte du poème les mots qu'emploie le jeune Socrate dans

1. « Le tout »/« le monde » : cet emploi d'une barre oblique est censé préciser le sens qu'aurait l'expression *to pan* (*Parm.* 128a8-b1) dans l'interprétation de Brisson.
2. Les traductions adoptées sont celles d'un ouvrage collectif, *Études sur Parménide*, P. Aubenque (dir.), tome I : *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collab. avec J. Frère pour la traduction française, Paris, Vrin, 1987.
3. L. Brisson, « "Is the world one?" », p. 7 : en adoptant *to pan* comme sujet de *esti*, « we can eliminate the difficulty caused by the lack of a subject for *esti* in that part of Parmenides' poem which has come down to us ».

le dialogue de Platon, Brisson se propose de coiffer le verbe de la première voie (*esti*) d'un sujet (*to pan*) qui ne se trouve nulle part dans les fragments conservés, allant jusqu'à laisser entendre que l'explicitation de ce sujet a pu se formuler dans une partie du poème qui ne nous a pas été transmise. Caressant ainsi la possibilité de récupérer un nouveau fragment de Parménide (*to pan*) à partir d'un texte de Platon (*Parm.*, 128a8-b1), Brisson néglige toutefois l'essentiel : il ne tient pas compte de l'expression qui, dans les fragments conservés, prend déjà le relais du verbe *esti*.

III.

Cette expression, comme on pouvait d'ailleurs s'y attendre, n'est pas « le tout » (*to pan*), mais « l'être » (*to eon*). Aussi la déesse affirme-t-elle que rien ne vient à l'existence « à côté de ce qui est » (fr. 8.12-13 : *par'auto* reprend *to eontos* du vers précédent). Par le biais d'un questionnement, elle maintient que « ce qui est » (encore une fois *to eon*) n'est pas venu à l'existence dans le passé et ne viendra pas à l'existence dans l'avenir (fr. 8.19-20). « Rien d'autre », conclut-elle, « n'est ni ne sera, outre ce qui est » (fr. 8.36-37).

Que le discours de la déesse soit jalonné à ces trois endroits, par une référence à « l'être » n'est pas le fruit du hasard. Le passage du verbe, sans sujet ni complément (*esti*, « est »), à l'expression substantivée du même verbe, « l'être »/« ce qui est » (*to eon*), commande en effet l'ensemble du raisonnement développé dans la première partie du poème. Ainsi s'explique que, peu de temps après avoir prononcé *esti*, « est » (fr. 2.3), la déesse réunit verbe et participe pour former un ensemble, *eon emmenai* (fr. 6.1) ; traduisons soit par « étant <il> est », soit par « <l>être est¹ ». Dans les vers que nous venons d'énumérer (fr. 8.12-13, 19-20, 36-37), ce participe (*eon*) est renforcé par l'adjonction d'un article (donc *to eon*, « l'être »). À l'objet ainsi désigné (« l'être », « ce qui est ») viennent s'agréger tous les attributs qui font la spécificité de l'être parménidien, et notamment l'absence de toute genèse et de toute possibilité de destruction.

Tel est le contexte des propos tenus par la déesse quand elle revient à la « voie de persuasion », après avoir condamné les opinions des mortels (fr. 6.4-9) et après avoir dénoncé les erreurs de la perception sensible (fr. 7). « Il ne reste plus », dit-elle en effet, en ce moment décisif de son discours (fr. 8.1-2), « qu'une seule parole, celle de la voie énonçant "est". » « Sur cette voie », poursuit-elle (fr. 8.2-3), « se trouvent des signes fort nombreux, montrant que, étant inengendré, il est

1. Pour une analyse plus détaillée de cette formule, voir *Études sur Parménide*, tome I, p. 176-179 et 207-212, ainsi que D. O'Brien, « Parmenides and Plato on what is not », *The Winged Chariot*, Collected essays on Plato and Platonism in honour of L. M. de Rijk, ed. by M. Kardaun and J. Spruyt, Leiden/Boston/Köln, 2000, p. 19-104 (voir surtout p. 27-30).

aussi impérissable. » Ce sont les deux termes (« inengendré », « impérissable ») que la déesse prétend avoir établis lorsque, à la fin de son raisonnement, elle déclare (fr. 8.21) : « Ainsi est éteinte la genèse, éteinte aussi la destruction, disparue sans qu'on en parle. » Puisque « la genèse » est « éteinte », ce dont on parle est « inengendré ». Puisque est « éteinte aussi la destruction », ce dont on parle est « indestructible »/« impérissable ».

Or, l'objet qui se révèle « inengendré » et « impérissable », n'en doutons pas, c'est l'être. Tel est le sens des mots déjà cités (cf. fr. 8.19-20) : « ce qui est » n'est pas venu à l'existence dans le passé et ne viendra pas à l'existence dans l'avenir. Entendons : tant dans le passé que dans l'avenir, l'être est inengendré. C'est donc l'être qui est désigné par « les signes fort nombreux, montrant que, étant inengendré, il est aussi impérissable » (cf. fr. 8.2-3). Partant, c'est l'être qui se révèle le sujet de la « seule parole qui reste, celle de la voie énonçant "est" » (cf. fr. 8.1-2).

La conclusion est claire. Ce n'est pas *to pan*, « le tout », mais « l'être », *to eon*, que l'on doit suppléer comme sujet de la première voie dans le discours de Parménide (cf. fr. 2.3 : *esti*, « est »).

IV.

Comment donc comprendre que Brisson ait substitué « le tout » à « l'être » dans « cette partie du poème de Parménide qui nous a été transmise » ? Comment expliquer que, mettant de côté l'expression (*to eon*) qui revient plusieurs fois dans le texte du poème, il lui en ait substitué une autre (*to pan*), qui ne se lit nulle part dans les fragments conservés ?

Se peut-il que, pour Brisson, ces deux expressions (*to eon*, *to pan*) soient synonymes ? Qui dit « l'être », dit « le tout ». Qui dit « le tout », dit « l'être ». Que Parménide n'ait employé qu'une seule de ces deux expressions ne porterait donc pas à conséquence, puisque l'objet de la démonstration (ainsi doit le croire ce commentateur) est à coup sûr tout ce qui est, donc à la fois « l'être » et « le tout »...

Encore que cette synonymie de « l'être » et du « tout » ne soit jamais présentée explicitement dans l'article de Brisson, sa présence implicite se laisse deviner dès que l'on essaie de s'expliquer l'importance que revêt aux yeux de cet exégète la formule « l'ensemble de tous les particuliers sensibles¹ ». Proposée comme définition du « monde », cette formule (où perce l'empreinte de la logique contemporaine) semble avoir aussi, discrètement, pour fonction de chapeauter à la fois « l'être » et « le tout », conférant ainsi à l'objet désigné par l'une et par l'autre expression l'« unité » propre à la notion même d'« ensemble » (« *set* »).

1. L. Brisson, « "Is the world one?" », p. 5-6 : « *the set of all sensible particulars* ».

Considérons « l'être ». Les « particuliers sensibles » font évidemment partie de « l'être ». Ils peuvent même en constituer la totalité. Qui dit « ensemble », dit aussi « unité ». Si « l'être » est « l'ensemble de tous les particuliers sensibles », « l'être » est donc « un ».

De l'être passons au « tout ». Les « particuliers sensibles » font évidemment partie du « tout ». Ils peuvent même en constituer la totalité. Qui dit « ensemble », dit aussi « unité ». Si « le tout » est « l'ensemble de tous les particuliers sensibles », « le tout » est donc « un ».

Nous revenons par ce biais à la proposition que le jeune Socrate prête à Parménide dans le dialogue de Platon : « Le tout, à ce que tu dis, est un » (128a8-b1). Nous revenons également à la thèse formulée par la déesse dans le poème de Parménide quand elle affirme que l'être est « un » (cf. fr. 8.6).

La boucle (dira-t-on) est ainsi bouclée : reconstituée à partir d'une synonymie de « l'être » et du « tout », l'interprétation qu'a proposée Brisson réussit à concilier le langage des fragments (la déesse parle, non pas du « tout », mais de « l'être ») et le langage de Platon (le jeune Socrate parle, non pas de « l'être », mais du « tout »).

« L'être » et « le tout », d'après l'interprétation de Brisson, telle que nous l'avons reformulée, seraient synonymes. Ces deux termes désigneraient une même réalité, à savoir le monde. Le monde serait « un » du fait que les « particuliers sensibles » constitueraient un « ensemble ». Telle serait donc la thèse soutenue par Parménide dans son poème. Telle serait aussi la thèse soumise à l'examen dans la seconde partie du *Parménide*¹.

V.

Mais cette thèse n'est exprimée nulle part dans le poème de Parménide. Elle va même à l'encontre de la doctrine exposée par la déesse. Celle-ci affirme *expressis verbis*, au cours de son raisonnement (fr. 8.38-41), que « toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur » ne sont qu'un « nom ». Les choses qui changent de « place » et de « couleur » sont, de toute évidence, ce que Brisson appelle des « particuliers sensibles ». Or, de ces « particuliers sensibles » la déesse affirme expressément, dans les vers cités, qu'ils ne sont qu'un « nom ». Comment donc les inscrire sous la rubrique de l'être ?

1. Dans les paragraphes qui précèdent, j'essaie de tirer au clair la prémisse implicite qui me semble à l'origine de l'interprétation proposée par Brisson. Si nous prenons comme point de départ de son interprétation une synonymie de « l'être » et du « tout », nous comprenons mieux la démarche conceptuelle qu'il a pu adopter dans son exégèse du poème de Parménide et du *Parménide* de Platon. Brisson ne parle pas lui-même d'une telle synonymie.

Qu'ils fassent ou non partie du « monde », les particuliers sensibles, tels qu'ils sont présentés dans le poème de Parménide, ne font certainement pas pour autant partie de l'être. C'est bien plutôt le contraire. « Toutes les choses que les mortels ont supposé changer de place » et « de couleur », dans la terminologie de Brisson « les particuliers sensibles », « viennent au jour » et « disparaissent », « sont et ne sont pas ». De tels objets ne peuvent que s'opposer à l'être dont la déesse affirme qu'il est « inengendré » et « impérissable », donc qu'il ne vient pas au jour et ne disparaît pas (cf. fr. 8.1-21).

Or, l'être « inengendré » et « impérissable », selon Parménide, est « un » (cf. fr. 8.6). Le monde, tel que le définit Brisson, « l'ensemble de tous les particuliers sensibles », en s'opposant à l'être, ne peut donc que s'opposer aussi à l'un. Le verdict tombe : la thèse qu'a formulée Brisson (« le tout/le monde est un ») n'est pas celle de Parménide.

Si je l'ai bien reconstitué, le raisonnement que suit ici Brisson ne se fonde en effet que sur des glissements successifs. En adoptant, ne serait-ce qu'implicitement, une synonymie de « l'être » et du « tout », en prêtant à ce dernier terme le sens de « monde » et en définissant « le monde » comme « l'ensemble de tous les particuliers sensibles », Brisson se croit autorisé à passer de « l'être » au « tout » et au « monde », pour ensuite rebrousser chemin, en affirmant du « monde », donc du « tout », donc de « l'être », qu'il est « l'ensemble de tous les particuliers sensibles », et qu'en ce sens il est « un ».

Non seulement cette conclusion ne se trouve nulle part dans les fragments conservés du poème de Parménide ; elle va jusqu'à contredire ce que dit explicitement la déesse. Les objets, quels qu'ils soient, que « les mortels ont supposé changer de place » et « de couleur », dans la terminologie de Brisson les « particuliers sensibles », ne font pas partie de l'être et ne constituent pas une unité.

VI.

Il n'en reste pas moins une difficulté : si nous rejetons l'interprétation qu'a proposée Brisson, ne s'ensuit-il pas que nous récusons, de ce fait, le témoignage de Platon ?

D'après Platon, s'exprimant par l'intermédiaire du jeune Socrate, « le tout », dans le poème de Parménide, « est un ». Ne doit-on pas alors en conclure, ou bien que ce terme, « le tout », faisait partie du poème, dans des vers qui n'ont pas été conservés, ou bien que les deux expressions, « le tout » et « l'être », pour Platon, comme aussi semble-t-il pour Brisson, sont synonymes ? Mais, si ces deux termes (« l'être », « le tout ») sont synonymes, ne doit-on pas rétablir l'interprétation que l'on vient d'écarter ? La thèse que résume le jeune Socrate, en parlant de l'unité du « tout » (128a8-b1 : « le tout, à ce que tu dis, est un »),

rejoindrait la thèse qu'aurait exposée la déesse dans le poème de Parménide quand elle parle de l'unité de « l'être » (cf. fr. 8.6).

Cette conséquence n'en est que plus claire si, au lieu de prendre « l'être » et « le tout » pour des synonymes, permettant ainsi à l'un de ces deux termes de se mettre à la place de l'autre, nous les réunissons, faisant du « tout » un complément de « l'être », les deux termes constituant ainsi un ensemble. Quand la déesse parle de l'unité de « l'être » (cf. fr. 8.6), quand le jeune Socrate parle de l'unité du « tout » (128a8-b1), ils auraient tous deux présent à l'esprit, d'après cette nouvelle hypothèse, un seul objet, le même, à savoir « l'être du tout ».

Encore une fois, la thèse du Parménide historique rejoindrait la thèse du Parménide de Platon. Pour les deux Parménide, les objets que nous percevons par les sens peuvent bien changer de « place » et de « couleur » (cf. fr. 8.38-41), mais il n'en irait pas de même de l'« être » — l'« être » du « tout » — qui, lui, serait exempt de tout changement et de toute pluralité.

Et Brisson (peut-être) de rebondir : « Mais voilà ce que j'ai voulu dire. Les deux thèses sont les mêmes, celle que le jeune Socrate prête à Parménide dans le dialogue de Platon, celle qui est exposée dans le poème de Parménide. Que l'on parle de "l'être", que l'on parle du "tout", ou que l'on parle du "monde", ce dont on déclare l'unité, dans les deux textes, c'est l'être du tout, c'est l'être du monde!... »

Sachons toutefois raison garder. La déesse parle de l'unité de « l'être » (cf. fr. 8.6). Le jeune Socrate parle de l'unité du « tout » (128a8-b1). Si l'on cherche à concilier ces deux thèses, on peut certes avoir recours soit à la synonymie (« l'être » et « le tout » auraient dans ce contexte un seul et même sens, l'un de ces deux mots pouvant donc remplacer l'autre) soit à la synecdoque (« l'être du tout » serait désigné ou bien par « l'être » ou bien par « le tout », l'un ou l'autre mot faisant penser à l'expression dans son ensemble). Mais reconnaissons que ce sont là des facilités pour conférer à des mots différents un sens qui soit le même.

Avant de céder à de telles facilités, prenons du recul. Scrutons de plus près les emplois de *pan* et de *to pan* dans les fragments de Parménide et dans les écrits de Platon, en nous rappelant cette évidence, que les mots dont se servait la déesse à une époque bien antérieure à la jeunesse de Socrate (premières décennies du cinquième siècle) ne sont pas forcément les mots qui viendront spontanément à l'esprit de Platon, quand il se mettra à rédiger son dialogue le *Parménide*, une bonne centaine d'années plus tard².

1. Malgré la présence de guillemets, ces mots ne sont pas une citation. Je prête ici à mon ami les propos que vont lui inspirer (peut-être) les variantes de sa thèse proposées ci-dessus.
2. Quand Socrate était « fort jeune », Parménide avait déjà « dans les soixante-cinq ans » (*Parm.* 127b3 et c5).

VII.

L'expression *to pan*, on l'a déjà dit, ne se trouve pas dans les vers conservés du poème de Parménide ; examinons toutefois deux emplois de l'épithète sans article (un simple *pan*¹).

Ces deux emplois de *pan* ne sont pas les mêmes. Dans son exposé de la voie de la persuasion, qui est aussi celle de la vérité, la déesse affirme (fr. 8.24) : « Tout entier, il est plein d'être. » Dans son exposé du monde qui fait l'objet des opinions des mortels, elle affirme (fr. 9.3) : « Tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible. » La répétition, en grec, est trop marquée pour qu'elle ne soit pas délibérée (fr. 8.24 : *pan d'empleon estin*, fr. 9.3 : *pan pleon estin*).

De cette répétition on ne doit toutefois pas conclure à une identité de ce qui est « plein d'être » et de ce qui est « plein de lumière et de nuit invisible ». C'est bien plutôt le contraire. Si ces deux vers font écho l'un à l'autre, c'est pour mettre en évidence la différence qui oppose l'être de la déesse, qui est un, au monde des mortels, constitué d'une dualité de lumière et de nuit.

L'emploi, volontairement paradoxal, d'un seul et même terme (*pan*) pour exprimer cette différence et cette opposition rend bien aléatoire la thèse d'une synonymie de l'« être » et du « tout » dans les fragments de Parménide. « Tout », dans les fragments conservés, ne désigne pas uniquement l'« être ». La même expression renvoie tantôt à l'« être » qui est « un » (fr. 8.24), tantôt aux apparences, à la dualité de la « lumière » et de la « nuit invisible » (fr. 9.3).

Mais, si nous devons renoncer à une synonymie de l'« être » et du « tout », comment expliquer que, lorsque la déesse parle de l'unité de l'« être » (cf. fr. 8.6), le jeune Socrate parle de l'unité du « tout » (128a8-b1) ?

Le langage des fragments ne fait qu'aggraver ce problème. « Tout » (*pan*), dans le poème de Parménide, s'emploie en deux contextes différents, soit pour désigner l'unité de l'être (fr. 8.24), soit pour désigner la dualité des apparences (fr. 9.3). Comment donc expliquer que Platon ait retenu l'une seule de ces deux occurrences de *pan*, et qu'il ait passé sous silence l'autre ? Comment expliquer

1. Pour d'autres emplois de *pas* (toujours sans l'article), voir *Études sur Parménide*, tome I, *Index des mots grecs*, s.v. (p. 131). Au fr. 8.38-39, je lis : « seront donc (*tôti*) un nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies... ». Le dernier commentateur en date, J. A. Palmer, *Plato's reception of Parmenides*, Oxford, 1999, p. 209-210, traduit ici par : « for the all, there is every name such as mortals have bestowed, believing them to be true... ». Mais cet auteur est peu scrupuleux. 1) On cherche en vain dans le grec le mot qui correspondrait à *every* dans l'anglais. 2) Traduisant *hossa* par *such as*, Palmer ne semble pas distinguer *hossos* et *hoios*. 3) On comprend mal le passage d'un antécédent au singulier (*onoma*) à un relatif au pluriel (*hossa*). 4) Enfin, commentant *tôti pan(i)*, Palmer ne fait aucune allusion à l'anomalie que constituerait ici l'élision du datif. Voir R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Erster Teil: Elementar- und Formenlehre*, Dritte Auflage in zwei Bänden, in neuer Bearbeitung besorgt von Dr Friedrich Blass, Band I, Hannover, 1890, p. 235-236.

que, faisant précéder ce mot d'un article, transformant ainsi *pan* en *to pan*, Platon (le jeune Socrate) l'emploie pour désigner ce qui est « un » — dans le poème de Parménide, l'être — à l'exclusion des apparences ?

Pour répondre à ces questions, nous devons faire un détour, en passant par Empédocle.

VIII.

Empédocle refuse la distinction qu'établit Parménide entre l'être immobile, d'une part, et le monde des apparences et de mouvement, d'autre part. Il croit bien, comme Parménide, que rien de ce qui est ne vient à l'existence ni ne disparaît, mais il s'inscrit en faux contre la conclusion qu'en tire Parménide. Empédocle, à la différence de Parménide, ne croit plus en effet que tout ce qui « change de place » ou « de couleur » soit de ce fait irréel, rien d'autre qu'un « nom » (cf. fr. 8.38). Cet accord et ce désaccord font surgir, comme objet de litige, la notion de croissance : Parménide refuse la croissance ; tantôt Empédocle, lui aussi, la refuse, tantôt il l'admet.

Empédocle admet une « croissance » quand il parle de l'un. Les quatre « racines » ou éléments (l'air, le feu, l'eau et la terre) sont tour à tour un et multiple, le multiple prenant son essor de l'un, et l'un, inversement, « s'accroissant » à partir du multiple (fr. 17.1). En s'exprimant de la sorte — en parlant d'une « croissance » de l'un — Empédocle prend le contre-pied de Parménide, qui demande, à propos de l'être (fr. 8.6-7) : « Quelle origine chercheras-tu pour lui ? Vers où, à partir d'où, se serait-il accru ? » La réponse à cette question est évidemment négative. « L'être » de Parménide, à la différence de « l'un » d'Empédocle, n'a pas d'origine ; il ne « s'accroît » pas.

Empédocle s'exprime pourtant en sens contraire quand il ne parle plus de l'un. Emboîtant le pas à Parménide, il demande (fr. 17.32) : « Ceci, le tout, qu'est-ce qui pourrait l'accroître, en s'ajoutant à lui, et d'où serait-il venu ? » La réponse, pour Empédocle comme elle l'était aussi pour Parménide, est ici négative. Dans ce contexte, Empédocle se met d'accord avec Parménide : il n'y a pas de croissance. Mais ce n'est pas seulement la doctrine qui est maintenant la même ; le vers d'Empédocle (fr. 17.32 : *touto d'epauxêsieo to pan ti ke, kai pothen elthon ?*) est une reprise du vers de Parménide (fr. 8.7 : *pêi, pothen auxêiben ?*)¹.

1. Empédocle connaissait le poème de Parménide. Au moment de passer à son exposé des opinions des mortels, la déesse prévient son disciple qu'il doit « prêter l'oreille à l'arrangement trompeur de mes dires » (fr. 8. 52). Empédocle reprend la même épithète, mais en la faisant précéder d'une négation, quand il enjoint son disciple à lui, Pausanias, de « prêter l'oreille » au récit « non trompeur » de la théorie cosmique qui va suivre (fr. 17.26). L'intention polémique est manifeste.

L'imitation est claire, mais l'innovation ne l'est pas moins. À la différence de Parménide, Empédocle parle, non pas de l'être, mais de ce que nous voyons : *touto*, démonstratif, « ce que voici ». Et pour compléter l'expression, il ajoute *to pan*, fr. 17.32 : « Le tout que voici, qu'est-ce qui pourrait l'accroître, en s'ajoutant à lui¹ ? » Or voilà l'expression qu'emploie le jeune Socrate dans le dialogue de Platon. Voilà l'expression que l'on cherche, en vain, dans le poème de Parménide. « Le tout », *to pan*, voit le jour, non pas dans les vers de Parménide, mais dans un vers d'Empédocle.

Le vers en question est la reprise d'un vers de Parménide ; mais, en reprenant les mots de Parménide, Empédocle en a changé le contenu. Empédocle, de même que Parménide, refuse ici la possibilité d'une croissance. Mais les deux doctrines ne sont pas pour autant les mêmes : tandis que Parménide refuse une croissance de l'être, Empédocle refuse une croissance du monde, « le tout que voici » (fr. 17.32 : *touto* [...] *to pan*).

IX.

Cette occurrence de *to pan* n'est pas la seule qui soit attestée dans les fragments d'Empédocle. L'expression revient dans un deuxième contexte où l'on entend, encore une fois, des échos de Parménide.

Parménide affirme, parlant de l'être (fr. 8.44-45) : « Il est nécessaire qu'il ne soit ni plus grand de quelque façon que ce soit, ni de quelque façon que ce soit plus petit, ici plutôt que là. » Il enchaîne (v. 47-48) : il ne peut y avoir « plus d'être ici, moins ailleurs ». Empédocle aussi entend démontrer l'homogénéité ; mais, ici encore, ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'homogénéité de l'être, c'est l'homogénéité du « tout ». « Aucune part du tout (*tou pantos*) », dit-il, « n'est vide, aucune part n'est trop plein » (fr. 13).

Dans ce second contexte, l'expression *tou pantos* n'est plus limitée au monde que nous voyons. L'absence à la fois de vide et de « trop plein » vaut tout aussi bien pour les éléments quand ils sont séparés et multiples que pour les éléments quand ils se réunissent et ne font plus qu'un. C'est l'univers qui n'a pas de vide et qui n'a pas de trop-plein.

L'originalité de cet emploi de l'expression *to pan* (fr. 13 : *tou pantos*, « l'univers ») risque de passer inaperçue. Le concept de « l'univers » nous est tellement familier que nous avons du mal à imaginer que la formule qui l'exprime n'ait pas toujours existé. Les deux emplois que fait Empédocle de l'expression *to pan* mettent en évidence à la fois la naissance du concept et l'évolution de la formule qui l'exprime. Dans le premier passage cité (fr. 17.32), l'adjonction du démonstratif (*touto*) circonscrit la référence qui suit : « le tout », disons « le

1. « En s'ajoutant à lui » : c'est ainsi que je traduis le préverbe (fr. 17.32).

monde » ou l'« univers », est le monde tel que nous le percevons, le monde, l'univers, tel qu'il existe en ce moment, « le monde que voici » (cf. fr. 17.32 : *touto* [...] *to pan*). Dans le deuxième passage cité (fr. 13), l'absence de tout déterminatif confère à l'expression une référence diachronique : « le tout » est le monde, l'univers, à n'importe quel moment de son existence, « le tout » que ce soit dans le passé, dans le présent ou dans l'avenir. « Le tout » (fr. 13 : *tou pantos*) est ici, tout simplement, « le tout », « l'univers »¹.

X.

Telle est l'expression qu'emploie Platon quand il résume la doctrine d'Empédocle dans un passage célèbre du *Sophiste*. Les Muses ioniennes (Héraclite) affirment que l'être est à la fois un et multiple. Les Muses siciliennes (Empédocle), plus portées à l'indulgence, affirment (242e5-243a2) que « le tout » (*to pan*) est « tour à tour » (*en merei*) un et multiple. Quand il résume la doctrine d'Empédocle dans la *Physique*, Aristote reprend les mêmes formules (*to pan* et *en merei*), mais pour exprimer une alternance de mouvement et de repos. « Le tout (*to pan*) », dit-il (*Phys.* VIII 1, 252a 20-21), est « tour à tour » (*en merei*) en repos et en mouvement.

« Le tout », dans ces deux passages, comme dans le vers d'Empédocle cité à l'instant (fr. 13), signifie de toute évidence « le tout »/« l'univers »². Tant pour Platon que pour Aristote, quand ils parlent d'Empédocle, cette expression ne renvoie pas seulement au monde tel que nous le connaissons de nos jours, monde de mouvement et de multiplicité ; elle recouvre aussi l'absence de mouvement et l'absence de multiplicité. C'est l'univers d'Empédocle qui est « tour à tour » un et multiple (Platon), en repos et en mouvement (Aristote).

Le jeune Socrate emploie la même expression, s'adressant à Parménide : « Le tout, à ce que tu dis, est un » (128a8-b1). Contrairement à ce que l'on a pu penser, le jeune Socrate, en s'exprimant de la sorte, ne cite pas textuellement le poème de Parménide. C'est Empédocle, le premier, qui confère à *to pan* le sens de « l'univers ». Platon, reprenant l'expression au sens que lui avait donné Empédocle, la met à contribution pour résumer la thèse d'un auteur (Parménide) qui ignorait ce néologisme.

1. Voir la définition donnée par A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 13^e édition, Paris, 1980, s. v. « univers » (p. 1166) : « l'ensemble de tout ce qui existe dans le temps et dans l'espace ».

2. Ici encore, j'emploie une barre oblique pour indiquer le sens que je prête à l'expression *to pan* dans les trois passages cités (Empédocle, fr. 13 ; Platon, *Soph.* 242e5-243a2 ; Aristote, *Phys.* VIII 1, 252a 20-21).

XI.

Cet emploi d'une même expression pour résumer deux doctrines différentes, celle de Parménide et celle d'Empédocle, ne se comprend que si nous distinguons *sens* et *référence*¹.

Rappelons que, pour Empédocle, le monde, tel que nous le voyons, n'existe plus quand les éléments sont ramenés par l'Amour en une sphère qui est une et immobile. Cette période non cosmique d'unité et d'immobilité n'est donc pas un « monde » si, par ce mot, nous entendons un *cosmos*, le monde tel que nous le connaissons de nos jours, un monde de pluralité et de mouvement. D'où la commodité d'un terme (« l'univers », *to pan*) qui recouvre tout à la fois le « monde » (au sens de *cosmos*) et la période non cosmique d'unité et d'immobilité qui le précède et qui le suit².

Telle est la référence de l'expression (« le tout »/« l'univers » recouvre à la fois le monde et l'absence de monde) dont témoignent tant Platon qu'Aristote quand ils résument le système « cyclique » d'Empédocle. Ce n'est pas « le monde » qui est tour à tour un et multiple ; c'est « le tout », « l'univers », qui est tantôt un, tantôt multiple. (Ainsi s'exprime Platon dans le *Sophiste*.) Ce n'est pas « le monde » qui est tour à tour en repos et en mouvement ; c'est « le tout », « l'univers », qui est tantôt en repos, tantôt en mouvement. (Ainsi s'exprime Aristote dans la *Physique*.)

En somme, pour ces deux auteurs, quand ils parlent d'Empédocle, c'est « le tout »/« l'univers » (*to pan*) qui se présente tantôt sous la forme que nous connaissons, disons « le monde », tantôt sous une forme non cosmique, donc l'absence de « monde ».

La référence de l'expression n'est plus la même quand nous passons d'Empédocle à Parménide. La signification de l'expression n'en a pas pour autant changé. Quand il parle d'Empédocle dans le *Sophiste* et quand il parle de Parménide dans le *Parménide*, Platon prête à *to pan* un seul et même sens : « le tout », « l'univers ». Mais cette unicité de sens (cette univocité) ne suppose pas une référence unique. Pour Parménide, « le tout », d'après le jeune Socrate, est « un » ; cet « un », si nous suivons le texte du poème (cf. fr. 8.6), est aussi

1. *Compréhension et extension* si nous préférons la terminologie de Port-Royal. Voir A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de bien penser*, 1^{re} partie, chap. vi, et 2^e partie, chap. xvii (première édition, sans nom d'auteur, Paris, 1662).
2. Sur l'alternance de périodes cosmiques et non cosmiques dans la philosophie d'Empédocle, voir mon ouvrage *Empédocle's cosmic cycle, A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, Cambridge classical studies, 1969, p. 156-195. Je n'entre pas ici dans le détail du système : un état non cosmique des éléments fait aussi partie de la période de multiplicité et de mouvement, si bien que le monde, tel que nous le connaissons, disparaît quand les éléments se réunissent sous l'influence de l'Amour et aussi quand ils sont séparés totalement les uns des autres, sous l'influence de cet adversaire de l'Amour qu'est la Discorde.

inengendré, impérissable et immobile. Pour Empédocle, en revanche, « le tout » est tantôt un, tantôt multiple, tantôt en repos, tantôt en mouvement.

La référence de l'expression est ainsi différente, voire opposée, quand on parle de ces deux auteurs : la multiplicité et le mouvement s'intègrent dans « le tout » d'Empédocle ; ils sont exclus du « tout » de Parménide. Mais, bien que la référence du terme soit ainsi différente, voire opposée, quand il s'agit de Parménide et quand il est question d'Empédocle, son sens, dans ces deux contextes, reste le même. « Le tout », — c'est le tout, l'univers, tout ce qu'il y a.

XII.

Ce jeu de *sens* et de *référence* est essentiel à l'intelligence de notre texte. Un seul et même sens n'ayant pas nécessairement pour référence un seul et même objet, « le tout », pris au sens de « l'univers » (cf. *Parm.*, 128a8-b1 : *to pan*), n'a pas nécessairement pour référence le « monde ».

« Le tout »/« l'univers » (*to pan*) peut certes avoir pour référence « le monde » si, pour tel philosophe, le monde est aussi l'univers. Il en est ainsi, par exemple, dans le *Timée*. Le démiurge « construit cet univers » (29d7- e1 : *to pan tode*). Renvoyant à ce texte, plusieurs pages plus loin, Timée reprend l'histoire « de l'univers » (48e2 : *peri tou pantos*). Il clôt son histoire en utilisant la même expression (92c4 : *peri tou pantos*). S'exprimant de la sorte, Timée fait allusion, dans ces trois passages, au monde. Il n'y aurait en effet, d'après la théorie qui est la sienne, qu'un monde unique, le *cosmos* tel que nous le voyons de nos jours, le *cosmos* tel qu'il persistera, sans cesse, dans l'avenir¹. Ce monde, par conséquent, est aussi « l'univers », à savoir tout ce qu'il y a et tout ce qu'il y aura (abstraction faite des formes et du démiurge).

Il n'en va pas de même du système d'Empédocle. « L'univers » d'Empédocle n'a pas pour référence unique ce monde. « Le tout » d'Empédocle recouvre à la fois le monde et son absence, puisqu'il recouvre à la fois une période de multiplicité et de mouvement (période où se voit la naissance du « monde ») et une période d'unité et d'immobilité (période où ne se voit plus « le monde »). La référence de l'expression n'est donc pas la même quand Platon parle d'Empédocle dans le *Sophiste* (242e5-243a2) et quand il prête à Timée l'emploi du même terme dans le *Timée* (29d7, 48e2, 92c4). « Le tout » du *Timée* est le monde que nous percevons. « Le tout » d'Empédocle n'est plus limité au monde tel que nous le percevons ; « le tout » d'Empédocle recouvre tout aussi bien le monde que l'absence de monde.

Universidad de Navarra
Servicio de Bibliotecas

1. « Un monde unique » : voir *Tim.* 55c7-d6. Ce monde « persistera, sans cesse, dans l'avenir » : voir *Tim.* 32b8-c4 ; cf. 41a7-b6.

La référence de l'expression est encore différente quand le jeune Socrate parle de Parménide dans le *Parménide* (128a8-b1 : « Le tout, à ce que tu dis, est un »). Rappelons la thèse du Parménide historique : « l'être » qui est « un », dans le poème de Parménide (cf. fr. 8.6), s'oppose à la pluralité d'objets qui changent « de place » et « de couleur », constituant ainsi le « monde » des mortels, alors qu'en réalité de tels objets ne sont rien d'autre qu'un « nom » (cf. fr. 8.38-41). Puisque de tels objets ne font pas partie de « l'être » qui est « un » dans le discours de la déesse, rien ne nous invite à penser qu'ils font partie de ce « tout » qui est « un », quand le jeune Socrate résume la thèse de Parménide dans le dialogue de Platon.

Rien par conséquent, dans ce contexte précis (*Parm.*, 128a8-b1), ne nous permet d'imposer comme référence au « tout », à « l'univers » (*to pan*), le monde tel que nous le voyons (tel que nous croyons le voir...), à savoir cet amas d'objets qui changent constamment « de place » et « de couleur », qui « viennent au jour » et « disparaissent », qui « sont et ne sont pas » (cf. fr. 8.38-41). De tels objets ne font pas partie de « l'être » qui est « un » dans le poème de Parménide ; rien donc n'oblige à supposer qu'ils font partie de ce « tout » qui est « un », dans le dialogue de Platon.

Le sens du terme *to pan* n'en est pas pour autant différent quand Platon fait parler Timée (dans le *Timée*), quand il parle d'Empédocle (dans le *Sophiste*) et quand il parle de Parménide (dans le *Parménide*). Quelle que soit sa référence, le sens du terme reste le même dans ces trois contextes. « Le tout » est « le tout », « l'univers », que ce soit un univers qui s'identifie au monde (*Timée*), ou bien un univers où le monde et l'absence de monde se succèdent tour à tour (Empédocle), ou bien encore un univers où il n'y a pas de « monde » (*Parménide*).

XIII.

D'où le malentendu à l'origine de l'interprétation de Brisson. De l'univocité de *sens* on n'est pas en droit de passer à une référence unique. On n'a donc pas le droit de substituer « le monde » au « tout » dans les propos du jeune Socrate (cf. 128a8-b1). Quand le jeune Socrate affirme que, d'après Parménide, « le tout est un », il ne lui prête pas une thèse de l'unité du monde ; c'est « le tout », « l'univers », dont il affirme qu'il est « un » (128a8-b1).

Cette thèse ne contredit en rien celle que la déesse expose dans le poème de Parménide quand elle affirme, de « l'être », qu'il est « un » (cf. fr. 8.6). Les objets qui « viennent au jour » et « disparaissent », qui « sont et ne sont pas » (cf. fr. 8.40), ne font pas partie de « l'être » qui est « un » dans le discours de la déesse. *Pari passu* de tels objets ne font pas non plus partie de ce « tout » qui est « un » quand le jeune Socrate résume la thèse de Parménide dans le dialogue de Platon.

Le conflit dont semblait témoigner notre texte (la déesse parle de « l'être », le jeune Socrate parle du « tout ») est ainsi résolu, à condition de ne pas prêter à ce dernier terme (*to pan*, « le tout ») une référence au « monde », ce monde qui, pour Parménide, ne fait pas partie de l'être et ne peut donc pas bénéficier de l'attribut « un ».

XIV.

Il n'en reste pas moins que l'expression *to pan*, pour autant que nous pouvons en juger, ne remonte pas à Parménide. Selon toute probabilité, c'est Platon qui est à l'origine de l'emploi de ce terme pour résumer la doctrine de l'Éléate¹. Or, qui change la forme, change aussi le contenu. La substitution de *to pan* à *to eon* ne se fait donc pas impunément. Imposant à Parménide une terminologie qui n'est pas la sienne, Platon lui impose un virage conceptuel qui ne sera pas sans importance pour le rôle que doit jouer le Parménide du *Parménide*.

« Tu dis que le tout est un. Tu apportes en faveur de cette thèse des arguments bien agencés. » Ainsi s'exprime le jeune Socrate, dans le *Parménide* (cf. 128a8-b1). Or voilà précisément ce que Parménide — le Parménide historique — ne fait pas. Voilà précisément ce qui manque dans les vers du poème qui nous ont été transmis. Car, si la déesse dit bien que l'objet de son discours est « un » (cf. fr. 8.6), elle n'apporte aucune preuve destinée à le montrer.

Ce silence est d'autant plus remarquable que toutes les autres épithètes dont la déesse enrichit l'objet de son discours, « inengendré », « impérissable », « sans frémissement », « sans terme », « continu » (fr. 8.3-6), sont reprises, d'une façon ou d'une autre, dans les raisonnements qui suivent. Au fil de son discours, la déesse reprend en effet les termes de « continu » (v. 25), d'« immobile » (v. 26), de « sans commencement » et de « sans fin » (v. 27). Nulle part, au cours de ses raisonnements (fr. 8.7 *sqq.*), ne revient le mot « un ».

On peut certes essayer de combler cette lacune. L'unité de l'être, dira-t-on, est le pivot de l'ensemble. Si l'unité ne fait pas l'objet d'un raisonnement à part, ce n'est que parce que l'être, dès qu'il est immobile, continu, sans commencement et sans fin, ne peut pas ne pas être « un ». Il me semble toutefois curieux que le jeune Socrate, faisant allusion deux fois aux « preuves » qu'aurait établies Parménide (128b1 ; voir aussi b2), privilégie, comme objet de ces « preuves », la seule épithète qui ne fasse pas l'objet d'une « preuve » dans le poème original de Parménide, à savoir l'épithète « un ».

1. La même expression revient à la page suivante du *Sophiste* (244b6). Voir aussi la thèse de l'unité et de l'immobilité du « tout », évoquée tant dans le *Sophiste* (252a6-7) que dans le *Théétète* (183e3-4).

Mais le mot de cette énigme n'est-il pas tout indiqué ? L'importance accordée à l'« un » dans la présentation, par le jeune Socrate, de la théorie de Parménide ne provient-elle pas, en partie, de la substitution de *to pan* à *to eon* ? « Le tout »/« l'univers » d'Empédocle, d'après l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste*, est tour à tour « un » et « multiple ». « Le tout »/« l'univers » de Parménide, dans le dialogue de Platon, ne serait que le premier terme de cette opposition. L'univers d'Empédocle est tantôt un, tantôt multiple, à la différence de l'univers de Parménide qui est un et qui n'est jamais multiple.

L'univers d'Empédocle embrasse à la fois l'un et le multiple. L'univers de Parménide, par effet de ricochet, si l'on peut dire, s'identifie au premier terme de l'opposition empédocléenne, et en exclut le second. Ainsi s'explique, selon toute probabilité, l'origine de la formule qu'emploie le jeune Socrate (cf. 128a8-b1) : « Le tout est un. » Substituant « le tout » à « l'être » sous l'influence d'Empédocle, Platon (le jeune Socrate) ne retient qu'un seul des attributs de l'être dans le poème original de Parménide, celui-là même qui s'oppose au multiple dans le poème d'Empédocle¹.

XV.

Cette présentation de la théorie de Parménide permet de tirer au clair le rôle qui lui est assigné dans la seconde partie du dialogue. Parménide a beau affirmer qu'il se mettra lui-même en ligne de mire (cf. 137b2-3), que la thèse qui sera mise à l'examen est la sienne (137b2), la thèse qu'il reprendra n'est pas celle que lui a prêtée le jeune Socrate, au début du dialogue.

La formule qu'a proposée le jeune Socrate (128a8-b1 : « le tout, à ce que tu dis, est un ») est construite à partir de la conjonction de deux épithètes (*pas, heis*), dont la fonction syntaxique est distinguée par l'adjonction d'un article. « Le tout » (*to pan*) est sujet de la proposition, « un » (*hen*) en est l'attribut.

Cette thèse est reprise sous une tout autre forme dans la seconde partie du dialogue. L'épithète qui jouait le rôle d'attribut (*hen*, « un ») est maintenant précédée d'un article (*to hen*, « l'un ») ; elle devient par conséquent le sujet de la phrase. L'attribut est la même épithète, mais sans l'adjonction d'un article. Ainsi sont formées deux hypothèses, l'une positive : « si l'un est "un" », l'autre négative : « si l'un est "non un" ».

1. La formule « le tout est un » sera reprise par Aristote quand il parle de Parménide et d'autres (notamment dans le premier livre de la *Métaphysique*, cap. 3, 984b1-2 : *hen [...] einai to pan*), et reviendra fréquemment dans la tradition doxographique. Voir les textes de Théophraste (*Physicorum opiniones* fr. 6 = Alexandre d'Aphrodise, *Met.* 31.11-12 ed. Hayduck : *hen to pan*), d'Hippolyte (*Refutatio omnium haeresium* I, 11 [16.9-10 ed. Wendland] : *hen [...] to pan*) et de Philodème (*Volumina rhetorica, fragmenta incerta* III, lignes 7-10 ed. Sudhaus : *hen to pan [...] einai*). Tous ces textes sont répertoriés par H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 5^e éd., Berolini, 3 Bände, 1934-1937, Band I, 28 A 7, 23, 49.

Ces deux hypothèses constituent le point de départ de tous les raisonnements qui suivent. Aussi Parménide affirme-t-il vouloir poser comme hypothèse (137b3-4), « à propos de l'un lui-même, s'il est "un", ou bien s'il est "non un", ce qui doit en être la conséquence¹ ».

La thèse ainsi reformulée ne comporte plus aucune mention du « tout » ou de « l'univers ». Parménide (le Parménide de Platon) a lui-même supprimé ce qui était le sujet de la proposition telle que l'avait formulée le jeune Socrate (*to pan*, « le tout »). Effaçant la mention du « tout » (*to pan*), isolant de la sorte ce qui était l'attribut dans la version primitive de sa thèse (*hen*), il en fait un nouveau sujet, ayant pour attribut, si l'on peut dire, lui-même. De « l'un lui-même », on demande « s'il est "un" ».

Cette transformation radicale de la thèse que formulait le jeune Socrate dans les premières pages du dialogue n'a sans doute été possible que parce que les deux termes en question, « le tout » et « l'un », ne relevaient pas directement du poème de Parménide. « Le tout »/« l'univers » n'avait aucun ancrage dans les vers de Parménide ; ce ne fut qu'un terme d'appoint, emprunté à Empédocle pour mettre en relief la notion d'unité. Non pas que la mention de l'« un » fût absente du poème (cf. fr. 8.6), mais elle n'y avait pas l'importance qui lui sera accordée dès que « l'un » s'opposera au « multiple » dans la philosophie d'Empédocle.

Privée de toute attache réelle dans le texte original du Parménide historique, la formule « le tout est un » (cf. 128a8-b1) ne saura donc résister aux exigences dialectiques du Parménide de Platon. Le sujet de la proposition (« le tout »/« l'univers », *to pan*) sera même évincé de la seconde partie du dialogue, remplacé par le terme qui dans un premier temps lui avait été subordonné (*hen* transformé en *to hen*, « un » transformé en « l'un »).

XVI.

Ce n'est que si l'on a suivi toutes ces permutations dans la formulation de la thèse de Parménide — substitution de *to pan* à *to eon*, mise en exergue de l'épithète *hen*, substantivation de cette épithète pour former le sujet d'une proposition nouvelle, mise à l'écart, par conséquent, du concept de l'univers, *to pan* — que l'on sera en mesure de suivre les péripéties des raisonnements qui seront proposés dans la seconde partie du dialogue.

« L'un » qui fait l'objet de l'examen dans la seconde partie du dialogue n'est plus en effet « l'être » qui est « un » dans le poème de Parménide. Dès les premières lignes du premier raisonnement, Parménide nous apprend que

1. La syntaxe de cette phrase fait l'objet d'un article « "L'hypothèse" de Parménide (Platon, *Parménide*, 137A7-B4) », *Revue des études grecques*, tome 120, 2007, p. 414-480.

« l'un » dont il est ici question est « illimité » (137d8) et « sans forme » (d9). Ce n'est donc plus « l'être » de Parménide, qui est, au contraire, « fini » (fr. 8.42) et « semblable à la masse d'une sphère à la belle circularité » (v. 43). Dans « l'un » soumis à l'examen dans le dialogue de Platon on ne peut donc plus reconnaître « l'être » qui est « un » dans le poème de Parménide.

Mais une différence plus radicale encore sépare « l'un » qui fait l'objet des arguments successifs élaborés dans la seconde partie du dialogue de Platon, d'une part, et « l'être » qui est « un » dans le poème de Parménide, d'autre part. « L'être » qui est « un » dans le poème de Parménide constitue l'ensemble de ce qui est. Admettons donc qu'il est, en ce sens, l'univers. Admettons donc que le jeune Socrate, quand il prête à Parménide la thèse suivant laquelle « le tout est un » (128a 8-b1), n'a pas faussé sa pensée¹.

Or, « l'un » qui fait l'objet des raisonnements dans la seconde partie du dialogue de Platon n'est plus l'univers. Il n'est donc plus *to pan*. Parménide — le Parménide de Platon — propose en effet d'examiner les conséquences que doit entraîner chacune des deux hypothèses (que l'un soit « un » ou que l'un soit « non un »), non seulement pour l'un, mais aussi pour « les autres » (136a4-c5). Si « l'un » était l'univers, il n'y aurait pas d'« autres ».

Mais l'on ne doit pas s'étonner que la thèse du *Parménide* ne soit plus la thèse de Parménide. Ici, comme dans les critiques adressées à Parménide dans le *Sophiste*, Platon ne s'occupe plus de l'« univers » qui est « un » ; il s'attache à savoir ce que c'est que d'être un. Cet « un » n'est plus par conséquent ni le monde ni l'univers. Ce n'est certainement pas « le monde » : le monde, tant pour Parménide que pour Empédocle, s'oppose à l'un. Mais ce n'est pas non plus « l'univers » : s'il s'agissait de l'univers, donc de la totalité de ce qui est, on n'aurait même pas le droit de s'interroger sur « les autres », car ces « autres », du fait même qu'ils ne faisaient pas partie de l'univers, n'existeraient pas. « L'un » de la seconde partie du *Parménide*, — c'est l'un, en tant que tel.

À partir de ce moment, le Parménide historique et le Parménide du *Parménide* se sont bien éloignés l'un de l'autre. L'« un », qui n'était, pour le Parménide historique, que l'une des nombreuses épithètes de l'être, n'est plus, pour le Parménide du *Parménide*, une épithète parmi d'autres. Par l'adjonction d'un article, il est devenu un nom, non plus « un », mais « l'un ». Cet « un » est à ce point détaché de son contexte d'origine que l'on peut demander s'il est « un » ou s'il est « non un », et l'on peut aller jusqu'à conclure (fin du premier raisonnement) qu'il « n'est pas un et qu'il n'est pas » (141e12).

Ce n'est plus le Parménide historique qui parle ; c'est le Parménide de Platon.

1. Voir § XIII *supra*.

Le Troisième Argument

L'interprétation analytique de l'« Argument du Troisième Homme »
(*Parménide*, 132a1-b2)

Gilles Kévorkian

Les deux noms de baptême et les deux régimes logiques de l'Argument

En concluant son article matriciel sur « L'Argument du Troisième Homme dans le *Parménide* de Platon », le célèbre platonisant de Princeton, Gregory Vlastos, écrivait qu'il est « plutôt rare de trouver un philosophe qui mette en œuvre ses aptitudes les plus hautes au service d'un argument qui, s'il avait été correct, aurait détruit les fondations logiques de l'œuvre de sa vie¹ ». Rien moins n'y est en jeu que la « Théorie des Formes² », puisque pour chaque Forme posée comme unique par le jeune Socrate, le vieux Parménide montre qu'il en apparaît un nombre indéfini. Voici le texte de l'aporie de la première partie du *Parménide* en 132a1-b2³ :

(A1) Parménide — *Voici, j'imagine, ce qui te conduit à supposer qu'il y a en chaque cas une Forme unique* [Voici, selon moi, ce qui te

1. G. Vlastos, 1954, p. 190. Nous citons les deux articles exemplaires de Vlastos sur l'Argument du Troisième Homme dans le *Parménide* suivant leur date de parution, avec la pagination des volumes où ils sont réédités, soit G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton University Press, 1995, p. 166-190, pour l'article de 1954 : « The Third Man Argument in the *Parmenides* », *Philosophical Review* 63, et *Platonic Studies*, Princeton University Press, 2^{de} éd. corrigée, 1981, p. 342-365, pour l'article de 1969 : « Plato's "Third Man" Argument (*Parm.* 132a1-b2) : Text and Logic », *Philosophical Quarterly* 19.
2. G. Vlastos, 1954, p. 166.
3. Nous calquons nos choix de traduction sur ceux de Vlastos, en 1954, puis en 1969, afin de préparer les analyses qui suivent. La version entre crochets correspond aux choix de traduction de Vlastos en 1969 ; le texte grec figure entre parenthèses pour les choix de traduction difficiles.

conduit à soutenir que chaque Forme est une.] (oimai se ek tou toioude hen hekaston eidos oeisthai einai). *Quand plusieurs choses te paraissent être grandes* (poll'atta megala soi doxèi einai), *il semble peut-être qu'il y a une Forme unique qui est la même dans ton appréhension d'elles toutes* [Chaque fois que tu penses qu'un certain nombre de choses sont grandes, peut-être penses-tu qu'il existe une certaine Forme unique, la même, dans ton appréhension d'elles toutes.] (mia tis isòs dokei idea hè autè einai epi panta idonti). *De là tu crois que la Grandeur est une chose unique* [De là tu crois que la Grandeur est une.] (hothen hen to mega hègei einai).

– Tu dis vrai, dit-il [Socrate].

(A2) Parménide — *Que se passe-t-il si de la même façon tu saisis intellectuellement la Grandeur en soi et les autres choses grandes ?* [Que se passe-t-il si tu saisis dans ton esprit la Grandeur en soi et les autres choses grandes ?] *Est-ce qu'une Grandeur unique n'apparaîtra pas une nouvelle fois, en vertu de laquelle elles toutes* (sc. la Grandeur et les autres choses grandes) *apparaîtront grandes ?* [Est-ce qu'une autre Grandeur ne va pas se présenter, en vertu de laquelle, elles toutes apparaîtront grandes ?]

Socrate — Il le semble.

Parménide — *Il s'ensuit qu'une autre Forme de la Grandeur apparaîtra, au-dessus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent* [Ainsi, une autre Forme de la grandeur va se présenter au-delà d'elle-même et de ses participants]. *Et au-dessus d'elles toutes, une autre, en vertu de laquelle elles seront toutes grandes* [Idem.]. *Ainsi tu n'auras plus en chaque cas une Forme unique, mais un nombre infini (de Formes)* [Ainsi chaque Forme ne sera plus une Forme pour toi, mais une pluralité infinie.].

Vlastos a sans doute raison de noter qu'un tel argument a dû soumettre son auteur à une « urgence sans commune mesure aucune dans les pages de la philosophie occidentale² », puisqu'à travers lui c'est la « puissance dialectique tout entière » qui pourrait être « abolie ». « Que feras-tu de la philosophie ? », demande Parménide à Socrate, si aux apories précédemment énoncées « tu n'as pas de réponse³ », s'il est vrai que la philosophie requiert la position de Formes intelligibles pour tout ce qui est objet de pensée. Il est cependant troublant qu'à l'urgence d'un entraînement « dialectique », proposé par Parménide dans la seconde partie du dialogue (« Euporie ») pour résoudre les apories de la première

1. On trouve cette ligne de traduction dans l'article de 1955, « Addenda to the Third Man Argument : a Reply to Professor Sellars », *Philosophical Review* 64, in *Studies in Greek Philosophy*, op. cit., p. 196.
2. G. Vlastos, 1954, p. 190.
3. Les deux références qui précèdent sont tirées de *Parménide*, 135c. Nous suivons, pour la première expression, la traduction de M. Dixsaut, in *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, 2001, p. 136.

(« Aporie¹ »), ait répondu chez le commentateur l'urgence d'une « analyse logique » poussée « plus loin que quiconque [...] ait jugé profitable de le faire² » à l'endroit de l'aporie la plus célèbre de la première partie du *Parménide*. Le texte de Platon s'est trouvé ainsi recouvert par une herméneutique qui a substitué un régime logique à un autre, un régime inférentiel à un régime dialectique. En effet, en décidant de caler la lecture d'une aporie sur les réquisits logiques de l'inférence, où la complétude des prémisses doit assurer au moins la dérivation d'une conclusion valide, Vlastos a fixé durablement la surimpression d'un paradigme de lecture à un autre, d'un texte à un autre, d'un argument à une aporie. Toutefois, en visant « une exactitude et complétude formelles³ » dans sa disposition de l'argument, Vlastos ne faisait que pousser à l'extrême une lecture inférentielle amorcée par Aristote.

De ces déplacements herméneutiques témoignent les deux noms de baptême de l'aporie. Le premier nom de baptême est donné à partir du *Peri ideôn* d'Aristote : l'argument du « Troisième Homme » devient la première version scolaire de l'aporie platonicienne. Le second nom de baptême se trouve fixé en 1955 quand Vlastos prend l'acronyme *TMA* pour désigner « la première version de l'Argument du Troisième Homme dans le *Parménide* » (*sic* !). Les deux versions du *TMA* de Gregory Vlastos s'éloignent ensuite de deux degrés de l'aporie platonicienne, sous le nom de *TMA I*, la version de 1954, puis *TMA II*, la version de 1969.

Aux deux noms de baptême de l'aporie platonicienne correspondent, de surcroît, deux régimes discursifs distincts dans la constitution et la fixation scolaires de l'aporie. Les fragments du *Peri ideôn*, préservés dans le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote par Alexandre d'Aphrodise, permettent de distinguer le régime logique du Stagirite par l'explicitation des prémisses nécessaires à la conclusion de l'argument du « Troisième Homme » ; la réception de l'argument dans la tradition de commentaire analytique, par Taylor dès 1916⁴, puis Vlastos dès 1954, s'inscrit dans l'horizon herméneutique des paradoxes de la théorie des ensembles et de la théorie des types de Russell. À n'en pas douter, il y a interaction des paradigmes dans cette double *translatio* de l'aporie platonicienne chez Aristote, puis chez les « analytiques⁵ ». La disposition de l'argument en bonne et due forme par Vlastos, selon le lexique aristotélicien

1. Pour cette division du *Parménide*, voir S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, University of California Press, 2003.
2. G. Vlastos, 1954, p. 166.
3. G. Vlastos, 1969, p. 348.
4. A. E. Taylor, « Parmenides, Zeno, and Socrates », *Proceedings of the Aristotelian Society* 16, 1915-1916.
5. Voir sur la réception analytique de l'argument du « Troisième Homme », l'excellent L. Gazziero, *Rationes ex machina*, Vrin, 2008.

de la « protase » et de l'« apodose¹ » hérite innocemment des inventions terminologiques aristotéliennes ; la requalification de l'aporie platonicienne en « enthymème » par M. Cohen appelle les commentateurs à reconstituer les prémisses manquantes de l'argument ; de manière générale, on le verra, c'est tout le dispositif de la logique scolastique qui est mobilisé², et recouvre ainsi le régime logique propre à la dialectique platonicienne. Inversement, la disposition logique de l'aporie platonicienne dans la tradition de commentaire analytique, l'arrière-plan de la théorie des ensembles et de la théorie des types, sert de matrice à l'interprétation de l'argument du « Troisième Homme » chez Aristote. De la sorte, la circulation des paradigmes interprétatifs se fait d'amont en aval et d'aval en amont.

Or, au report des paradigmes herméneutiques d'aval en amont, vient s'ajouter un principe herméneutique normatif selon lequel l'argument interprété doit être reconstruit et évalué selon le canon de vérité le plus avancé. Si l'interprétation adéquate de l'argument dépend de ce qui est tenu pour valide dans la reconstruction qu'en produit le commentateur, et si ce qui est tenu ainsi pour valide dépend de la norme logique de son époque, alors c'est le texte du commentateur le dernier venu qui constitue le modèle de l'argument, quand le texte d'un commentateur plus ancien se trouve lui-même évalué selon le nouveau canon. Quant à l'« original » lui-même, il fait figure de simple copie, mesurée au modèle descriptif et normatif du dernier commentaire. On peut s'amuser de voir que le texte de commentaire devenant le paradigme logique du texte original qui en est alors l'image, il faut alors qu'un troisième commentaire leur serve de canon commun, selon une norme logique plus proche de la vérité, et ainsi *ad infinitum*. Ainsi s'amorce la régression à l'infini des commentaires.

1. Respectivement, G. Vlastos, 1954, p. 168, n. 6 et p. 169.

2. Nous donnons rapidement ici un petit *vademecum* qui aidera l'étudiant pour la suite. Nous ne faisons que reprendre les expressions couramment employées par la littérature secondaire.

1. « Protase » et « apodose » désignent respectivement l'antécédent et le conséquent dans une proposition conditionnelle (si ..., alors ...).
2. « Enthymème » est entendu ici au sens lâche d'un argument incomplet auquel il manque une ou plusieurs prémisses.
3. « *Non sequitur* » qualifie un argument dans lequel la conclusion ne *suit pas* des prémisses.
4. « *Reductio ad absurdum* » énonce que si un ensemble de prémisses implique une contradiction, alors n'importe laquelle des prémisses peut être niée : si *p* (et ...) alors non-*p*, alors non-*p*.
5. « *Ex falso sequitur quodlibet* » énonce que du faux l'on peut dériver de façon valide n'importe quelle conclusion (dans sa table de vérité, l'implication matérielle qui a pour antécédent une proposition fautive est toujours vraie, par convention).
6. « *Regressus ad infinitum* » désigne une régression à l'infini : selon une formulation assez générale, si *r* est dit fondé par *q*, au plan logique, épistémologique ou ontologique, alors *r* cesse d'être fondé si *q* lui-même doit être fondé par *p*, et si *p* lui-même doit être fondé par un autre terme, et ainsi *ad infinitum*. Cette régression suffit souvent à réfuter une proposition qui l'implique.

L'utilité d'un article supplémentaire se justifie dans ces conditions d'un point de vue *économique* : fixer, à destination du lecteur francophone, une géographie conceptuelle des distinctions sur lesquelles reposent les différentes matrices des reconstructions anglo-américaines de l'argument ; indiquer un principe de limitation à la régression des commentaires en pointant l'impropriété du canon logique à l'aune duquel l'Argument a été formellement décrit. Reste maintenant à présenter les deux versions scolaires de l'argument, à les juger selon le semblable et le dissemblable, avant de mettre en évidence les surimpressions textuelles qu'elles pratiquent.

Aristote, *Peri ideôn*, 84.21-85.3, l'Argument du « Troisième Homme »

Si ce qui est prédiqué avec vérité d'une pluralité de choses (pleionôn) est aussi (une) autre chose (allo) à côté (para) des choses desquelles il est prédiqué, en étant séparé (kekhôrismenon) d'elles (c'est ce que ceux qui posent les Idées pensent prouver ; car c'est pourquoi, selon eux, il existe quelque chose comme l'homme en soi, parce que l'homme est prédiqué avec vérité des hommes particuliers (kath'hekasta), ceux-ci constituant une pluralité, et il est différent (allo) des hommes particuliers) — mais s'il en est ainsi, alors il y aura un troisième homme. Car si l'[homme] qui est prédiqué est différent des choses desquelles il est prédiqué et subsiste indépendamment (kat'idian huphestôs), et si l'homme est prédiqué aussi bien des choses particulières que de l'Idée, alors il y aura un troisième homme en dehors de l'homme particulier et de l'Idée. De la même façon, il y aura aussi un quatrième [homme], et de même aussi un cinquième, et ainsi de suite à l'infini.

Le texte reporté par Alexandre d'Aphrodise endosse, dans la transmission de l'Argument, une double fonction logique. La première, on l'a vu, consiste dans l'explicitation des prémisses absentes du texte de Platon, en calant la forme de l'argument sur un régime inférentiel comprenant « protase » et « apodose ». La seconde fonction consiste à fixer le rôle de l'Argument dans la relation qu'il entretient avec la position platonicienne des Formes, puisqu'il s'agit pour Aristote de réfuter par cet argument la « Théorie des Formes » — dans le texte platonicien le caractère décisif de l'aporie à l'endroit des Formes est sujet à caution. La parenté de l'herméneutique d'Aristote et de celle des commentateurs analytiques a sans doute conduit de l'une à l'autre. Puisqu'il paraît bien établi qu'Aristote tient sa formulation de la régression *ad infinitum* pour un argument valide contre les Formes, cela constitue pour le commentateur analytique un appui herméneutique suffisant pour reconstituer l'aporie platonicienne en y *introduisant* les prémisses susceptibles de produire la régression annoncée dans la conclusion. Puisqu'Aristote aurait construit sa théorie de la prédication et des catégories à partir d'un examen du « Troisième Homme », en cherchant

à poser des prédicats (« homme » ou « grand » se prédisent de sujets) qui ne tombent pas sous le coup de cette régression — il est ainsi conduit à ne pas accepter l'une des prémisses de l'argument —, il s'agirait parallèlement, pour le commentateur analytique de Platon, tout en suppléant d'une main aux prémisses manquantes, de chercher de l'autre celle qui serait rejetée dans le *corpus* platonicien.

Le parallélisme stratégique des commentaires, celui d'Aristote, ceux des historiens analytiques de la philosophie antique, conduit à une synthèse dans le mode de lecture, qui se trouve fixée autour de l'interprétation analytique du « Troisième Homme » chez Aristote, paradigmatiquement celle d'Owen, et de l'interprétation analytique du « Troisième Homme » chez Platon, paradigmatiquement celle de Vlastos — à laquelle Owen emprunte son cadre d'analyse ! Comparons donc ces deux versions pour décrire le paradigme.

Dans un texte de 1966 intitulé « The Platonism of Aristotle », Owen indique que le « Troisième Homme » constitue l'objection à laquelle Aristote a le plus souvent recours contre la « Théorie des Formes » ; il décrit comme suit son économie logique dans la systématique aristotélicienne :

[L'objection] fit une apparition ambiguë dans le Parménide de Platon, puis fut explicitée [set out] schématiquement dans l'essai d'Aristote intitulé Sur les Idées. C'est l'argument qui se tient derrière le reproche massif adressé par Aristote à l'encontre de l'invention des Formes, dans laquelle Platon commit une erreur au sujet des prédicats : il prit toute expression prédicative comme représentant une chose individuelle plutôt qu'une certaine sorte de chose [...]. Ce faisant, pensait Aristote, il commit deux fautes : il ne parvint pas à expliquer comment nous utilisons les prédicats pour classer et décrire des individus réels, et il emplit la scène d'individus d'une autre sorte qui étaient fictifs¹.

D'un mot, la position platonicienne des Formes reviendrait à prendre des expressions prédicatives, comme « Homme » dans « x est Homme », comme ayant pour référence des termes qui sont pris une fois pour des universaux, puisqu'ils sont prédicables, et une seconde fois pour des individus, puisqu'il semble vrai que pour le Platon d'Aristote les Formes soient des substances premières. La réponse aristotélicienne à la régression *ad infinitum* reviendrait alors, toujours selon Owen, à soutenir que « ce qui se prédique d'un individu n'est pas un autre individu », ou encore, qu'il ne faut pas confondre les expressions qui signifient un « tel et tel » (« a such and such ») et les expressions qui signifient un « quelque chose », (« a this² »). Cette distinction reviendrait précisément à une distinction catégorielle où la tradition de commentaire analytique verra

1. G. E. L. Owen in *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, 1986, p. 207.
2. G. E. L. Owen in *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press, 1986, p. 208.

une « distinction logique de type de façon à bloquer la conjonction d'individus et de *praedicata* communs¹ ».

Nous discuterons seulement ici, pour les besoins de notre description de l'argument, la façon dont Owen pense qu'Aristote aurait levé l'ambiguïté de la présentation de l'argument dans le texte de Platon. Owen formule comme suit les prémisses de l'objection *aristotélicienne* à Platon, interprétées à partir du fragment sur le « Troisième Homme » au stade du *Peri ideôn*. Il les note respectivement (a) puis (b) :

Platon est accusé de mal construire la logique d'énoncés de la forme "Socrate est un homme" en soutenant à leur propos deux hypothèses incompatibles. Il pense (a) que ce qui se prédique, dans ce cas homme (non pas l'expression mais ce qu'elle représente), est toujours quelque chose de distinct des sujets dont il est le prédicat ; car s'il était identique à ses sujets, ceux-ci deviendraient identiques entre eux. Platon est un homme, Socrate est un homme : si ces énoncés ont la forme 'a=c, b=c', a sera b et Platon sera Socrate.

Owen distingue comme suit la seconde prémisse, dans ce qu'il tient pour l'interprétation aristotélicienne de Platon dans le « Troisième Homme » :

Platon pense également (b) que ce qui se prédique est soi-même un sujet de ce même prédicat ; car il semble indéniable, et même trivial, que homme est homme ou que un homme est un homme. On peut emprunter l'article indéfini et rejouer le coup. Platon avait dit (sic !) : « Quand j'appelle A un homme et B un homme, qu'est-ce que cette étiquette commune, "un homme", représente ? Pas le sujet individuel auquel je l'applique, car l'étiquette représenterait sinon n'importe lequel d'entre eux ; mais A et B ne peuvent pas non plus être tous deux la chose commune unique que nous cherchons. Donc "un homme" représente une troisième sorte de chose ». Mais alors, est-il objecté, ex hypothesi, cette troisième chose est un homme. Et ainsi nous avons trois hommes quand nous avons commencé avec deux, et par des opérations semblables nous pouvons en générer un quatrième et un cinquième ad infinitum².

1. J. Kung, « Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument », *Phronesis* 26, 1981, p. 215. En s'inspirant de la solution russellienne au paradoxe des prédicats qui se prédisent d'eux-mêmes, Kung affirme que l'on « ne peut pas parler de deux choses quand les items en question sont de type différent », ni *a fortiori* d'une infinité, ce qui se produit si l'on parle de façon *conjonctive* d'« homme » pris comme prédicat et d'« homme » pris comme individu. Les expressions (1) « Socrate est homme » et (2) « Homme est homme », réécrites selon une distinction catégorielle, en (1) « Socrate existe_{this} et est un homme » et en (2) « Homme existe_{such} et est un homme », bloqueraient la régression qui engendre un troisième Homme distinct des deux précédents. On peut se souvenir, pour fixer le paradigme, de la remarque de Vlastos sur l'une des prémisses du TMA, dans la préface de son recueil *Plato*, Anchor Books, 1971, p. 1-2 : « Si Platon avait connu le paradoxe de Russell, il aurait vu instantanément les conséquences absurdes de 'Le F est F' pour la plupart des valeurs de F ».
2. G.E.L. Owen, *op. cit.*, p. 207-208.

Or, dans cette reconstruction, Owen rapporte (a) et (b) aux prémisses utilisées par Vlastos dans sa propre reconstitution de l'argument de Platon ! (a) et (b) écrit Owen, ont été « récemment redécouvertes et estampillées la Prémisses de la Non-identité et la Prémisses de l'auto-prédication ("the Non-identity Assumption and the Self-predication Assumption", (NI) et (SP) selon l'usage¹) ». Owen lit Aristote explicitant un argument d'origine platonicienne *via* la reconstitution *ad hoc* de l'argument platonicien par son commentateur le plus récent !

Les prémisses étant posées, il s'agit encore de mesurer, suivant le canon aristotélicien, les prémisses à la conclusion, en l'occurrence le passage des prémisses à la régression *ad infinitum*. G. Fine, auditrice du séminaire d'Owen en 1970, traductrice et interprète du *Peri ideôn*, en restitue la logique comme suit, dans un article au titre symptomatique, « Owen, Aristotle and the Third Man » :

Comment (NI) et (SP) sont-ils censés générer la régression ? L'idée est la suivante. Supposons que nous ayons un groupe de choses qui sont F — disons, un groupe d'hommes. Ils sont tous hommes en vertu d'une certaine chose unique qui leur est commune — appelons-la homme. (SP) nous dit que homme est soi-même homme. Nous pouvons alors former un nouveau groupe, l'un consistant dans les membres du groupe initial, plus homme. En vertu de quoi toutes ces choses sont-elles hommes ? (NI) nous dit qu'elles ne peuvent pas être hommes en vertu de homme. Car, selon (NI) rien n'est F en vertu de soi-même, et donc homme n'est pas (un) homme en vertu de soi-même. Il s'ensuit qu'il doit y avoir un autre homme au-dessus de ce groupe qui, par (SP), est soi-même homme — et ainsi de suite, ad infinitum².

Cette reprise a le mérite d'indiquer positivement et négativement la circulation des prémisses entre le texte de Platon et celui d'Aristote. Négativement, la différence de l'implicite et de l'explicite est donnée par les prémisses (SP) et (NI) qui sont absentes du texte de Platon. Il restera à marquer la différence fine qui, sous l'identité de dénomination, distingue l'argument platonicien et aristotélicien. Positivement, les deux textes semblent supposer une prémisses commune nommée (OM) pour « One-over-Many » par G. Fine, énoncée en *Parménide* 132a1-a3 et *Peri ideôn* 84.21-25. Voici comment se caractérise *grosso modo* « cette sorte de One-over-Many Argument » :

(OM) nous dit que les membres d'un groupe de choses F sont F en vertu d'une chose unique qui est au-dessus d'elles, ou qui se prédique d'elles. C'est (OM) qui explique pourquoi des groupes de choses semblables [groups of like things] ont besoin de quelque chose au-dessus d'eux³.

1. G.E.L. Owen, *op. cit.*, p. 208.

2. G. Fine, « Owen, Aristotle and the Third Man », *Phronesis* 27, 1982, p. 15.

3. *Ibidem*.

Ce premier travail de lecture de l'« Argument du Troisième Homme » par Owen suivant les dénominations de Vlastos permet enfin sa reconstruction complète selon une séquence Owen-Fine :

- (1) (Hypothèse) : a, b, c sont F .
- (2) (OM) : Il existe une certaine chose unique F en vertu de laquelle les choses F sont F , qui se prédique d'elles.
- (3) (SP) : F est elle-même F .
- (4) (De (1) et (3)) : a, b, c, F forment un nouveau groupe de choses F .
- (5) (NI) : a, b, c, F ne sont pas F en vertu de F .
- (6) (De (4), (5) et (OM)) : Il existe une certaine chose unique F_1 différente de F en vertu de laquelle ils a, b, c, F , sont F .
- (7) (SP) F_1 est F , et ainsi de suite *ad infinitum*.

Reste alors à situer la riposte aristotélicienne au « Troisième Homme », selon les coordonnées des nouvelles prémisses (SP), (NI), (et (OM)) présumées dans l'interprétation d'Owen. L'exercice logique consiste, on l'a dit, à repérer la (ou les) prémisses(s) fausse(s). Puisque selon Owen (SP) et (NI) sont incompatibles (diagnostic) — il reconduit le diagnostic que Vlastos avait fait à l'endroit de l'argument de Platon —, Aristote doit rejeter l'une des deux prémisses (thérapeutique). Sans formuler ici les implications de chaque prémisses, on peut noter qu'accepter (NI) conduirait Aristote à admettre que ce qui se prédique, universel essentiel ou accidentel, « homme » ou « blanc », doit être distinct, donc séparé, des sujets qui en reçoivent le prédicat. Or, pour reprendre le lexique d'Owen calqué sur le grec d'Aristote, les « *suches* » (les « tels ou tels ») ne sont pas séparés, seuls peuvent l'être les « *thises* » (les « ceci ») — seuls peuvent être séparés les individus. Aristote bloquerait bien par le refus de (NI) la régression *ad infinitum* engendrée par la conjonction de (OM), (SP), et (NI). Et cela le conduirait en effet à penser que les formes ne sont pas des universaux séparés.

C'est cette grande configuration herméneutique qui circule entre les interprètes du TMA et les interprètes du « Troisième Homme », et à travers eux entre Platon et Aristote. Or, qu'il faille créditer Aristote d'avoir fait porter son objection à l'endroit même où se nouait la position des Formes séparées, c'est une chose ; qu'il faille reverser cette économie ontologique au texte de Platon, c'en est une autre. Il faudrait pour ce faire attribuer à Platon une configuration théorique où la prédication joue un rôle central, et où les Formes sont l'entité ontologique susceptible de fournir des prédicats. Il est certain que la tradition analytique répondra positivement plutôt deux fois qu'une à cette description. Mais il est moins sûr que les Formes soient des prédicats, qu'elles soient de là nécessairement des universaux, d'où il ressort qu'il peut être aussi vrai qu'elles ne soient que des « *thises* », des individus, comme le laisserait à penser la critique du paradigmatisme dans la suite du *Parménide*.

Vlastos, TMA I, la restitution des prémisses manquantes

À partir du texte du *Parménide* qu'il traduit de façon assez orthodoxe, Vlastos marque son originalité de traitement par l'explicitation de « la structure logique de l'Argument¹ ». Notons le préalable logique suivant : il suffit à la cause de Parménide que la conclusion de l'argument *contredise* la prémisses platonicienne initiale, celle de l'unicité de la Forme *F-té* surplombant la multiplicité des choses *F* ; que cela vienne, dans l'inférence qui produit la conclusion, de la position d'une seconde Forme, ou que cela vienne de la position d'une quantité indéfinie de Formes. Cette remarque indique une différence entre deux machineries logiques distinctes, l'une *a minima*, la *reductio ad absurdum*, l'autre *a maxima*, le *regressus ad infinitum* : les réquisits de chacune sont d'ailleurs distincts, puisque pour obtenir la *reductio*, il suffit d'avoir, « si *p* (et...), alors non-*p*, donc non-*p* », quand pour obtenir le *regressus*, avoir non-*p* (ici, deux ou plusieurs Formes) ne suffit pas.

Cette alternative logique ne préjuge pas de la correction textuelle de l'une ou de l'autre hypothèse, mais fait comprendre l'analyse de l'argument par Vlastos. Celui-ci dispose, en effet, l'argument comme une inférence d'un premier moment (A1), comprenant « protase » et « apodose », où la position de l'unicité de la Forme *F*, englobant une pluralité de choses *F*, est assertée, à un second moment (A2), comprenant « protase » et « apodose », où la position d'une seconde Forme *F*₁ est engendrée, en contradiction avec l'hypothèse, produisant ainsi « l'un des mécanismes favoris de la logique éléatique, la *reductio ad absurdum*² ». Ainsi, le mode d'engendrement du *regressus ad infinitum* est relégué plus loin ; déplacement d'autant plus fort que c'est bien cette régression à l'infini qui figure comme la conclusion explicite de l'argument³, comme la forme logique retenue par les commentaires antiques et contemporains, mais aussi comme le point de fixation de la tradition philosophique analytique depuis Bradley et Russell⁴. Voici maintenant la disposition inférentielle par Vlastos du texte du *Parménide* privé de sa conclusion sur la régression :

1. G. Vlastos, 1954, p. 166.

2. Nous citons ici la réponse à Sellars de 1955, in *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, *op. cit.*, p. 196, où Vlastos identifie explicitement cette forme logique.

3. *Parm.*, 132b1 : « *kai ... de...* ».

4. On voit que le traitement de Vlastos relègue au second plan la question de la régression, ce qui explique qu'elle ne tienne pas une place centrale dans notre approche du « Troisième Homme ». Une typologie peut être faite des formes de régression à l'infini que l'on peut construire à partir de l'argument du « Troisième Homme ». Pour une démarche classificatoire, voir D. M. Armstrong, « Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals », in *Australasian Journal of Philosophy* 52, 1974, p. 191-201. Pour un blocage technique de la régression de l'exemplification décrite par Ryle, on lira le texte décisif de F. Nef, « Les propriétés sont-elles vraiment invisibles ? », in *Les Propriétés des choses*, coll. « Problèmes et controverses », Vrin, 2006.

(A1) Si un certain nombre de choses, *a*, *b*, *c*, sont toutes *F*, il doit y avoir une Forme unique, la *F-té*, en vertu de laquelle nous saisissons *a*, *b*, *c* comme tous *F*.

(A2) Si *a*, *b*, *c*, et la *F-té* sont tous *F*, il doit y avoir une autre Forme [*F*₁-té] en vertu de laquelle nous saisissons *a*, *b*, *c*, et la *F-té* comme étant tous *F*.

Alors... *reductio ad absurdum* ? Puis... *regressus ad infinitum* ?

Trois remarques de Vlastos, qui préparent la disposition inférentielle, accompagnent ce qui apparaît comme la première prémisses généralisée des lignes 132a1-a5 (A1). Première remarque, qui relève apparemment de la seule notation logique : *F* représente n'importe quel « caractère » ou « propriété ». Cette remarque conduit à décrire, au stade du *Parménide*, l'économie de l'ontologie platonicienne selon trois termes et non deux, les Formes, les caractères universels, les particuliers sensibles, notamment à partir de l'interprétation d'un passage célèbre du *Phédon* (102 sq.). L'introduction subséquente de deux symboles, *F-té* et *F*, pour désigner respectivement une Forme qui est *F* et le caractère *F*, prépare toutefois subrepticement la justification d'une prémisses cruciale dans la reconstitution de l'argument : la non-identité de la « grandeur » des particuliers sensibles et de la « grandeur de la forme » (NI) — d'où la nécessité d'introduire une « troisième grandeur » commune aux deux, etc.¹

Deuxième remarque : la séquence identifiée par Vlastos dans le texte de Platon se présente, selon lui, explicitement comme un « argument déductif » qu'il se propose de « traiter comme une structure formelle d'inférences à partir de prémisses, énoncées ou implicites² ». Or, rien ne dit que ce soit le cas, et les options alternatives sont nombreuses. Pour n'en retenir qu'une majeure, la séquence peut être caractérisée comme un « exercice dialectique³ », où l'application réitérée de l'inclusion de *F-té*_{1, 2, ..., n} dans le groupe des choses qui sont *F* (en vertu de (SP)), bloque l'application réitérée de la distinction de *F-té*_{2, ..., n+1} du groupe des choses qui sont *F* (en vertu de (NI)) — ou inversement.

Troisième remarque sur laquelle nous reviendrons : la mise en forme complète de l'argument inférentiel est traitée par Vlastos indépendamment des autres textes de Platon sur la « Théorie des Formes⁴ ».

1. G. Vlastos, 1954, p. 184. La conception platonicienne des « degrés de réalité » en substituant à la question de la différence entre les propriétés d'un côté et les particuliers de l'autre, celle de la différence entre les propriétés prises « superlativement », celles des Formes, et les propriétés dépréciées des particuliers sensibles, conduit droit, selon Vlastos, à l'hypothèse (NI), puisque, alors, cette différence des propriétés reporte la différence des particuliers et des Formes vers le pôle formel lui-même : on obtient alors une première « grandeur » qui revient aux particuliers sensibles, et une seconde grandeur, « grandeur₁ », qui revient à la Forme. « Puisque la Grandeur est, par hypothèse, la Forme du prédicat *grand*, elle ne peut pas être la Forme du prédicat différent *grandeur₁* ».

2. G. Vlastos, 1954, p. 167.

3. J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford University Press, 1991, p. 51.

4. G. Vlastos, 1954, p. 167.

C'est l'évaluation logique du passage (A1) à (A2) qui va marquer l'acte de naissance du TMA. Vlastos est le premier commentateur à noter que la mise en forme inférentielle du texte révèle que les prémisses (A1) et (A2) constituent un cas de *non sequitur* : (A1) n'implique pas la protase de (A2) (« Si *a, b, c*, et la *F-té* sont tous *F*). Il faut citer ici intégralement Vlastos :

Il y a une différence dans la protase de (A1) et (A2), et c'est sans aucun doute ce qui a trompé les défenseurs ou les critiques de l'Argument : (A2) inclut, alors que (A1) non, la F-té, parmi les choses qui ont la propriété F. La portée de l'hypothèse qui pousse à cette inclusion [...] restera l'enjeu le plus important à travers l'ensemble de cet article¹.

Mise sous *cette* forme, l'erreur de raisonnement est manifeste, de sorte qu'il faut soit attribuer à Platon une séquence fantaisiste, soit restituer une séquence valide. À ce stade de la mise en forme inférentielle, Vlastos met en œuvre une stratégie interprétative, « le principe de charité », susceptible de remédier au *non sequitur* de (A1) à (A2). Dans la suppléance des prémisses manquantes, il cherche les prémisses « les plus simples, non fournies dans l'Argument en question, qui auraient dû être ajoutées à sa première étape pour transformer (A2) en une conclusion légitime² » :

(A3) (SP₁₉₅₄) : Toute Forme peut se prédiquer d'elle-même. La Grandeur est elle-même grande. La *F-té* est elle-même *F*.

En vertu de (A3), la *F-té* intégrée au groupe (*a, b, c*) peut être dite elle-même *F*. Ainsi, ce ne sont pas seulement les particuliers sensibles *a, b, c*, qui sont prédiqués par *F*, mais *toute chose*. D'où la formulation généralisée de (A1) en 1969 : « Si n'importe quel ensemble de choses partage un caractère donné, alors il existe une Forme unique correspondant à ce caractère³ [...] ». Ainsi les « *poll'atta*⁴ » de la première prémisses ne sont plus entendus restrictivement comme une « pluralité » de particuliers sensibles, mais comme pluralité *quelconque*, susceptible de contenir comme item des Formes. Cette étape permet de poser la seconde prémisses nécessaire à l'argument en vertu de laquelle *a, b, c, et F-té* sont tous *F*. Ne manque dès lors plus que l'engendrement d'une Forme distincte de la *F-té* pour justifier la multiplicité de choses *F*. Cela requiert (A4) :

(A4) (NI₁₉₅₄) : Si une chose quelconque a un caractère, elle ne peut être identique à la Forme en vertu de laquelle nous saisissons ce caractère. Si *x* est *F*, *x* ne peut être identique à la *F-té*.

1. G. Vlastos, 1954, p. 168.

2. G. Vlastos, 1954, p. 170.

3. G. Vlastos, 1969, p. 348.

4. *Parm.*, 132a2.

En vertu de (A4), la Forme requise pour le nouveau groupe des *F (a, b, c, F-té)* doit être une autre Forme que la *F-té*, une seconde Forme, *F₁-té*. Or cette seule étape contredit l'hypothèse (A1) qui requiert qu'il y ait *une seule et même Forme* pour un ensemble de choses *qui sont F*. Or, le premier groupe *F (a, b, c)* et le second groupe *F (a, b, c, F-té)* sont alors *F* en vertu de deux Formes distinctes, *F-té* et *F₁-té*. D'où la contradiction, selon Vlastos, et le rejet de l'hypothèse de départ (A1).

Avant de disposer l'argument et les diverses formes d'inférence que l'argument complet autorise, il faut noter les menues différences de reconstitution de l'« Argument du Troisième Homme » par Owen et du TMA par Vlastos, alors même que les prémisses y apparaissent identiques. Peut-on créditer cette herméneutique micrologique propre aux commentaires analytiques du « jeu sérieux » que réclamait Parménide, à la *différence de régime logique* près ? Certains diront justement que cette différence constitue une *opposition philosophique*, celle de la « dialectique » et de la « logique ». Mais faut-il pour autant récuser une lecture qui fait au texte l'honneur de le hisser aussi haut que possible dans le canon d'intelligibilité des lecteurs contemporains ? Quoi qu'il en soit du conflit des herméneutiques, la différence la plus décisive des deux reconstitutions semble être celle de la « prédication » et de la « participation ». Il faut, sans aucun doute, différencier le schéma aristotélicien qui repose sur la distinction de l'universel et du particulier, obtenue à partir du schéma prédicatif, et le schéma platonicien dans lequel c'est la participation qui fonde l'énoncé prédicatif. Chez Platon, la participation comme telle n'implique pas l'incompatibilité de l'universel et du particulier, puisque la Forme peut être conçue ou bien comme universel qui a des instances, ou bien comme paradigme qui a des copies. Cette différence entre le schéma platonicien et aristotélicien devient particulièrement manifeste dans la prémisses (SP), nous y reviendrons, entendue soit comme *self-predication à la Platon*, soit comme *self-participation à la Platon*¹. On peut noter, en particulier, avec Vlastos, qu'il est douteux qu'Aristote ait su identifier la forme si stricte de prédication qui est requise pour caractériser la *self-predication* : car cela supposerait la distinction, dans la relation prédicative, de l'appartenance d'un élément à une classe (ce qu'exige une certaine lecture de (SP)), quand Aristote n'aurait pas distingué entre la prédication selon le modèle de l'appartenance à une classe, de l'identité, de l'inclusion à une classe, ou de l'équivalence de classes².

1. Cette terminologie des commentateurs sera explicitée dans la suite.

2. G. Vlastos, 1969, p. 350, n. 35.

Vlastos, TMA I, les logiques de l'argument

Une fois les prémisses inaugurales de Vlastos spécifiées, on peut écrire l'argument complètement reconstitué :

- (1) : a, b, c sont F .
- (2) (A1₁₉₅₄) : Il doit y avoir une Forme unique, la F -té, en vertu de laquelle nous saisissons a, b, c comme tous F .
- (3) (SP₁₉₅₄) : La F -té, est elle-même F .
- (4) (De (1) et (3)) : a, b, c, F -té sont F .
- (5) (De (4) et (A1₁₉₅₄)) : Il doit y avoir une Forme unique, la F -té, en vertu de laquelle nous saisissons a, b, c, F -té comme tous F .
- (6) (De (5) et (NI₁₉₅₄)) : Cette Forme unique en vertu de laquelle nous saisissons a, b, c , et F -té comme tous F ne peut être elle-même la F -té.
- (7) (Conclusion = « apodose » de (A2₁₉₅₄)) : Il doit y avoir une autre Forme, $[[F_1\text{-té}]]$, en vertu de laquelle nous saisissons a, b, c , and F -té comme tous F .

Or, une fois l'argument ainsi disposé, il apparaît non seulement qu'il y avait bien entre (A1) et (A2) un cas de *non sequitur*, mais que si Parménide avait réussi à reconstituer les prémisses manquantes, il aurait montré que (7) contredit (2) — ce qui constitue un argument de *reductio ad absurdum*, comme nous l'avions annoncé de façon anticipée. Selon cette hypothèse de lecture, la formulation d'une conclusion contradictoire avec la première prémisse (A1) devient nécessaire. Que la réécriture de l'argument par Vlastos donne une conclusion contradictoire avec la prémisse (A1) n'est toutefois une nécessité que si l'on admet en première instance que l'argument constitue bien, contre son allure explicite dans le texte, une *reductio ad absurdum*. Si tel n'est pas le cas, les prémisses elles-mêmes auront à être réécrites afin de produire cette fois le *regressus ad infinitum*.

Quant à la *reductio ad absurdum* elle-même, Vlastos note qu'elle aurait pu être produite de façon beaucoup plus économique. Il fait remarquer que (SP) apparaît comme une prémisse *nécessaire*, sinon (A2) serait fautive, puisque sa « protase » ne serait pas constituée : on ne pourrait pas dire sans (SP) que a, b, c , et la F -té sont F . (NI) apparaît également *nécessaire* pour assurer le passage de la protase à l'apodose de (A2) : sans (NI) il ne serait pas nécessaire qu'il y ait une autre Forme, la F_1 -té, en vertu de laquelle a, b, c , et F -té soient F . Mais, ces deux prémisses *nécessaires* sont, on l'a vu, mutuellement exclusives, et ce de façon flagrante, puisqu'elles impliquent que la F -té n'est pas identique à la F -té : (SP) énonce que la F -té est F , (NI) énonce que si x est F , x ne peut pas être identique à la F -té, ce qui donne bien une contradiction en remplaçant x par la F -té, en vertu de (SP), dans (NI). La disposition en bonne forme de l'« argument » de

Platon aura eu ainsi pour bénéfice de montrer qu'il repose sur des prémisses *nécessaires* et *contradictaires* ! Comme d'une contradiction il s'ensuit ce que l'on veut, y compris des choses aussi bizarres que des régressions à l'infini, Vlastos note que les prémisses ainsi disposées sont aussi *suffisantes* pour générer (A2), mais surtout *suffisantes* pour enclencher par itération la régression indéfinie¹ : *ex falso sequitur quodlibet* [du faux il s'ensuit ce que l'on veut] !

La contradiction des prémisses déplace ainsi le nerf de l'argument en amont de la régression, que l'on peut bien produire *si l'on veut*. Puisqu'il *suffit* que les prémisses (A3) et (A4) soient mutuellement exclusives pour que la « Théorie des Formes » soit rejetée au motif dirimant d'une contradiction interne, s'il est vrai que la position des Formes implique *conjointement* ces deux énoncés, il aurait également *suffi* à Socrate de réfuter ou de rectifier la première ou la deuxième prémisse de l'argument avancé par Parménide pour maintenir sa « Théorie des Formes ». Le dispositif de régression indéfinie devient ainsi inutile : non seulement parce que la contradiction de (7) et de (2) suffit pour réfuter une thèse centrale de la « Théorie des Formes » — celle qui énonce que la Forme en vertu de laquelle quelque chose est F est unique ; mais encore parce que la contradiction des prémisses de la séquence énoncée par Parménide, une fois rendue manifeste, suffit pour réfuter l'argument avancé par Parménide. Cela conduit Vlastos, en 1969, à qualifier le *regressus ad infinitum* de « pur bonus [...] ajouté seulement pour son effet rhétorique² ». De cela Vlastos conclut que « si Platon avait identifié toutes les prémisses qui sont nécessaires (et suffisantes) pour garantir la seconde étape [A2] de l'Argument du Troisième Homme, il n'aurait pas produit l'Argument du Troisième Homme du tout³ ».

La stratégie paradoxale de l'interprète et l'histoire de l'interprétation analytique du TMA

L'histoire de l'interprétation analytique du TMA pourrait en situer les différentes versions selon le degré de proximité avec la vérité : le TMA a bien été plusieurs fois mesuré au mètre-étalon, ou au *standard yard*, du canon herméneutique du commentaire ; mais ce canon a lui-même son mètre-étalon, à savoir cette fois la vérité philosophique que l'on peut attribuer à l'argument. Selon l'hypothèse de M. Cohen et D. Keyt, l'histoire de l'interprétation du TMA relèverait ainsi d'un schéma historiographique dans lequel les différentes interprétations proposées prétendent constituer autant d'étapes

1. G. Vlastos, 1954, p. 173 : « a bona fide regress, logically vicious [une régression de bonne foi, viciée au plan logique] ».

2. G. Vlastos, 1969, p. 352.

3. G. Vlastos, 1954, p. 174.

dans le progrès du canon logique du commentateur, sinon dans le progrès herméneutique ou philologique¹.

« Platon a-t-il une philosophie ? », interrogent M. Cohen et D. Keyt en commençant leur article « Analyzing Plato's Arguments ». Au lieu de répondre à cette question, comme le recommanderait le vieux Parménide, selon des hypothèses disjonctives positives et négatives, en se demandant ce qu'il s'ensuivrait dans chaque cas, les deux platonisants prennent directement la voie positive — alors qu'une réponse négative eût sans doute changé le statut de l'« argument » du « Troisième homme » en aporie. À cette « philosophie », ils appliquent alors le régime logique de l'argumentation : « Si tel est le cas, quelle est-elle [cette philosophie] et comment [Platon] argumente-t-il en sa faveur ? » Vient ensuite la présentation d'un cas critique qui pousse aux extrêmes cette pente analytique de l'argumentation. S'il arrive, en effet, à Platon de défendre une thèse par un argument, il arrive souvent, écrivent-ils, que des « prémisses cruciales » fassent défaut. L'interprète analytique, tenu au principe de charité selon lequel « toutes choses égales par ailleurs, une interprétation est meilleure qu'une autre dans l'exacte mesure où elle produit un meilleur argument qu'elle² », doit-il alors suppléer au défaut des prémisses manquantes ? N'est-il pas conduit, s'il procède de la sorte, à « platoniser », c'est-à-dire à substituer aux textes du *corpus* le régime discursif rigide de la thèse et de l'argument ? Dans cette hypothèse, la « Théorie des Formes » serait soutenue par un ensemble *complet* de prémisses et le TMA réfuté par l'identification de la prémisse pouilleuse. Le TMA présente bien à cet égard un cas critique puisqu'il constitue peut-être la systématisation de cette méthode herméneutique : la recherche d'un ensemble complet de prémisses susceptibles de justifier la correction d'une inférence entre (A1) et (A2) fut, on l'a vu, le premier acte de naissance du TMA.

Suit, dans la présentation de M. Cohen et D. Keyt, la description de six étapes herméneutiques de la stratégie de l'interprète soumis au principe de charité. La première étape présente la situation de l'interprète face à un « enthymème réel ». Elle est parfaitement illustrée par la démarche de Vlastos en 1954, laquelle consiste à « chercher une prémisse manquante » plutôt que de « poursuivre le philosophe pour *non sequitur* » ; mais cela sans aller « farfouiller dans d'autres textes³ » pour réduire l'« enthymème réel » du texte à un « enthymème apparent » (les prémisses sont *apparemment manquantes* si elles sont explicitées dans un contexte plus large que celui où l'argument est présenté).

1. M. Cohen et D. Keyt, « Analyzing Plato's Arguments : Plato and Platonism », in J. Klagge et N. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford University Press, 1992. La pagination est celle du texte en ligne disponible sur le site de M. Cohen : <http://faculty.washington.edu/smcohen/Publications.html>.

2. Pour toutes les citations qui précèdent, *ibidem*, p. 1.

3. G. Vlastos, 1954, p. 170.

La deuxième étape de la stratégie de l'interprète est atteinte lorsque *aucune* prémisse adéquate au canon logique de l'interprète ne peut justifier la conclusion de l'argument. Ou bien alors, il faut admettre un principe d'indétermination de l'interprétation, ou bien il faut substituer à la séquence : prémisse manquante, dérivation logique de la conclusion incorrecte, la séquence : prémisse fausse, dérivation logique de la conclusion correcte — car il ne s'agit pas ici d'abord de la vérité matérielle de la conclusion, mais bien de la correction formelle de la dérivation. Le canon logique de l'interprète recommande qu'une prémisse fausse explique la dérivation d'une conclusion (selon l'hypothèse de la deuxième étape), plutôt qu'une conclusion fausse soit attribuée à l'indétermination des prémisses — cas de *non sequitur*. Cette nouvelle situation herméneutique est illustrée par l'échange de Vlastos avec Geach, puis avec Sellars au sujet de la forme logique de l'argument du TMA. Vlastos répare le *non sequitur en ex falso sequitur quodlibet*, par la suppléance des prémisses *nécessaires* à l'argument ; mais il constate que ces prémisses nécessaires sont mutuellement incompatibles — d'où l'étape suivante de l'interprétation selon laquelle l'une de ces prémisses doit être fausse. Selon le progrès du canon logique de l'interprète, Geach réécrit le « *mutuellement exclusives* » de Vlastos pour (SP) et (NI) en « *formellement contradictoires* » de la façon suivante : « Ces prémisses ne sont pas seulement incohérentes ; elles sont formellement contradictoires, comme 'p' et 'non-p'. Car "aucun F n'est (identique à) F-té" [(NI)] est équivalent à "F-té n'est aucun F", ce qui est la contradictoire directe de "F-té est elle-même un F [(SP)]¹". » De sorte qu'une confusion aussi profonde, conclut Geach, ne doit pas « être imputée avec tant de légèreté à Platon² ». D'où une attitude herméneutique, décrite par M. Cohen et D. Keyt, qui s'achemine vers la troisième étape où l'application du principe de charité commande à l'interprète de proposer une « construction aussi favorable que possible » à un énoncé textuel.

Ce nouveau moment est illustré par Vlastos qui, en 1969, suivant cette pente naturelle, substitue à ce qu'il avait pris pour une erreur patente de Platon (une contradiction directe entre deux prémisses), une forme d'erreur logique moins manifeste. TMA II est ainsi engendré à partir de la correction de TMA I ; et l'on pourrait retourner le compliment que Vlastos adresse à l'argument de Sellars : « Cela fait du TMA un spécimen de raisonnement philosophique beaucoup plus attractif [...] ; mais faut-il en verser le crédit à Platon³? » Sans entrer ici dans les détails d'une réécriture complexe, on peut retenir seulement que l'« incohérence » des prémisses se situe cette fois entre (SP) et (NI) d'une part et (OM) de l'autre. Dans l'importante note 40 de la seconde reconstitution du

1. P. Geach, « The Third Man Again », *Philosophical Review* 65, 1956, p. 72.

2. P. Geach, *ibidem*.

3. G. Vlastos, 1969, p. 343.

TMA, TMA II, Vlastos précise que (NI) et (SP) cessent d'être contradictoires si on les réécrit à la lumière de la différence entre prédication et participation. D'où deux substitutions.

(SP₁₉₅₄) : Toute Forme peut se prédiquer d'elle-même, *est remplacée par* :

(SP₁₉₆₉) : La Forme correspondant à un caractère donné possède elle-même ce caractère¹.

(NI₁₉₅₄) : Si une chose quelconque a un caractère, elle ne peut être identique à la Forme en vertu de laquelle nous saisissons ce caractère. Si x est F , x ne peut être identique à la F -té, *est remplacée par* :

(NI₁₉₆₉) : Si une chose quelconque a un caractère donné par sa participation à une Forme, elle n'est pas identique à cette Forme.

Il est ainsi faux que (SP₁₉₆₉) soit contradictoire avec (NI₁₉₆₉) puisqu'on ne peut plus opérer la substitution calamiteuse de 1954 : de « F -té est F » et « si x est F , x ne peut être identique à F -té », on obtenait pour la valeur F -té, « F -té ne peut être identique à F -té ». Puisque maintenant (SP₁₉₅₉) énonce qu'une Forme correspondant à un caractère F possède elle-même ce caractère, sans qu'il soit dit *en vertu de quoi* elle le possède, il est tout à fait possible d'énoncer qu'elle possède ce caractère en vertu d'une autre Forme qu'elle-même, par exemple F -té_{II}. De la sorte, la non-identité (NI₁₉₆₉) de la Forme F -té, qui possède un caractère F , et de la Forme participée, en vertu de laquelle elle le possède, ne conduit plus à une contradiction, puisqu'on a bien F -té est différente de F -té_{II}. Mais, cela ne modifie que les *termes* de la contradiction dans l'argument, non la *forme* contradictoire de l'argument. Car, l'écriture de la première prémisse de l'argument, à l'introduction de la participation près, reste inchangée : elle continue à énoncer que c'est en vertu d'une Forme unique, par participation à une Forme unique, que quoi que ce soit acquiert un caractère ; de sorte que le caractère F ne peut être ontologiquement dérivé *que* de la participation à la Forme F -té, et cela vaut pour la Forme F -té elle-même. Vlastos écrit en effet la première prémisse ainsi :

(A1₁₉₆₉ = OM) : Si un ensemble quelconque de choses partage un caractère donné, alors il existe une Forme unique correspondant à ce caractère ; et chacune de ces choses possède ce caractère par participation à cette Forme².

On aura alors :

(A1₁₉₆₉) : Il existe une unique Forme F -té par la participation à laquelle pour tout x , x est F .

(SP₁₉₆₉) : F -té est elle-même F .

1. G. Vlastos, 1969, p. 351.

2. G. Vlastos, 1969, p. 348. Nous soulignons.

(A1₁₉₆₉) : F -té est F en vertu de sa participation à la Forme unique F -té par la participation à laquelle un x quelconque est F .

(NI₁₉₆₉) : Si F -té est F , alors F -té est différente de la Forme qui lui confère son caractère, mettons alors F -té_{II}.

(De A1₁₉₆₉) : La Forme qui confère à une chose F son caractère est l'unique F -té.

D'où l'on dérive la contradiction à trois termes des prémisses (SP₁₉₆₉) et (NI₁₉₆₉) d'une part avec la prémisse (A1₁₉₆₉ = OM) d'autre part. Si, en partant de cette matrice logique, on introduit à la première étape, par substitution, les valeurs requises pour x : a , b , c ; si après l'introduction de (SP₁₉₆₉), qui établit la protase de la conclusion ((A2) : si a , b , c , et F -té sont F), l'on dispose (NI₁₉₆₉) pour obtenir la *distinction* de la Forme baptisée F -té_{II} en vertu de laquelle on a la protase de (A2) — cette prémisse énonce que F -té placée dans le groupe a , b , c , ne peut être F en vertu de la F -té ; alors, de l'ensemble des prémisses précédentes on peut conclure par l'apodose de la conclusion (A2) : il existe une unique Forme F -té_{II}, distincte de F -té, en vertu de laquelle a , b , c , et F -té sont F . On obtient ainsi par la réitération du même raisonnement la seconde version complète du TMA, baptisée TMA II.

Ce basculement chez Vlastos d'un schéma prédicatif à un schéma participatif, provient en fait de reformulations du TMA proposées par le philosophe Wilfrid Sellars en 1955¹. Le principe de charité y faisait un progrès supplémentaire en conduisant à ne pas attribuer une faute logique indigne d'un étudiant oxonien de premier cycle à un philosophe majeur comme Platon (une contradiction à *deux termes*, puisque Sellars en 1955 fait, comme on peut s'y attendre, la critique de la version du TMA de 1954). L'ensemble des prémisses du TMA pouvait passer d'« incohérentes » à « cohérentes » si l'on récrivait d'une part, comme ci-dessus, (SP₁₉₅₄) en substituant la relation de participation à la relation de prédication, de façon plus conforme au centrage du texte platonicien ; et si d'autre part, l'on récrivait (A1₁₉₅₄ = OM) de façon à substituer à la position d'une Forme *unique* en vertu de laquelle a , b , c , seraient F , celle d'une classe de Formes, dont « Grandeur » serait le nom, et dont le premier élément serait la première Grandeur, Grandeur₁, unifiant le premier ensemble de choses grandes, le second élément une deuxième grandeur, Grandeur₂, nécessaire pour unifier le deuxième ensemble, et ainsi de suite. Or, cela a pour effet de lever cette fois la contradiction entre la seconde étape de l'argument disposé par Vlastos (A2) et la première étape (A1), en même temps que la contradiction interne à l'argument entre (SP) et (NI). En prévenant la contradiction de (SP) et (NI) relativement à (OM), ce nouveau dispositif produit le beau résultat d'un

1. W. Sellars, « Vlastos and "The Third Man" », *Philosophical Review* 64, 1955.

argument *valide* générant une régression *ad infinitum* — la question étant de savoir s'il est historiquement et textuellement correct, ce qui ne paraît pas être le cas pour la réécriture de la première prémisse¹. Ce jeu d'écriture une fois fait, la faute logique dans l'argument peut en tout cas être reportée de Platon à Vlastos (version de 1954), faisant du premier un meilleur logicien que son interprète.

Poursuivant l'examen logique de l'argument, mais selon une autre voie, M. Cohen déblaye de son côté la route du « principe de charité » en établissant logiquement la légitimité du jeu de réécriture *ad infinitum* des prémisses introduites par Vlastos : si les prémisses introduites par Vlastos sont en effet « nécessaires » à l'argument, il va de soi qu'elles ne peuvent être modifiées ; si elles ne peuvent être modifiées, l'interprétation de l'argument, erroné, n'est pas suffisamment charitable. Or, puisque la conclusion seule de l'argument est requise dans le texte de Platon (la régression *ad infinitum*), alors elle pourrait tout aussi bien être dérivée de *n'importe quel ensemble* de prémisses incohérentes, en vertu du principe *ex falso sequitur quodlibet* ; or cela permet, par contrecoup, de nier que les prémisses (SP) et (NI) de Vlastos soient nécessaires. Voire, il suffit que la conclusion ne soit pas « incohérente » pour qu'il soit faux que les prémisses incohérentes soient nécessaires².

Les prémisses, dites nécessaires, ainsi remplacées par d'autres prémisses suffisantes, autant de versions logiquement amendées que l'on voudra pourront croître et multiplier. Ce qui conduit à la troisième étape du principe de charité : « Un interprète ne considérera pas qu'un enthymème d'un philosophe de premier plan est correctement interprété tant qu'il n'a pas trouvé le moyen de le lire qui le transforme en un bon argument, c'est-à-dire un argument qui est valide et dont les prémisses, explicites ou implicites, expriment des propositions qui sont proches de la vérité³. » Comme ce que l'interprète considère, à nouveau, comme vrai dépend de la philosophie qui lui est contemporaine, il ne pourra échapper à l'anachronisme caractéristique de la quatrième étape du paradoxe de l'interprète : « Toute philosophie, y compris celle écrite il y a 2400 ans, est de

1. C'est ce dernier élément qui conduit Vlastos à récuser la réécriture de (OM) et à justifier ainsi la contradiction à trois termes.
2. En lisant la conclusion comme ceci : « Chacune de tes Formes ne sera plus une mais pluralité infinie », l'interprète-traducteur laisserait entendre que chaque Forme est une et plusieurs, « incohérent ! » ; en la lisant comme cela : « Il n'y aura plus une Forme pour toi dans chaque cas, mais une pluralité infinie », l'interprète-traducteur laisserait entendre que c'est plutôt pour un certain nombre de choses qui sont F qu'il y a une Forme unique : « cohérent » avec l'hypothèse selon laquelle « il y a une seule Forme » mais cette fois pour une pluralité de choses F posées en chaque cas (puisque l'on peut alors poser F_1 pour la première pluralité de choses F , F_2 pour une seconde pluralité, alors que dans la première hypothèse, par principe, la prémisse interdit absolument la position de plus d'une Forme).
3. M. Cohen et D. Keyt, article cité, p. 3.

la philosophie contemporaine¹. » L'interprète du texte antique doit ainsi, selon la leçon de T. Penner, être au moins au clair avec « la nature et les présupposés métaphysiques de la logique, et les sources des paradoxes de la logique, de la sémantique et de la théorie des ensembles² ».

Si l'on discute maintenant, à la quatrième étape du principe de charité, de la vérité philosophique plus que philologique, c'est surtout (SP) qui apparaît dans l'Argument comme une extravagance. Vlastos lui-même le remarque dans « The Unity of the Virtues in the *Protagoras* », notamment à propos d'expressions comme « La Justice est juste » ou « La Justice est pieuse » :

Dire d'un universel qu'il est juste ou injuste [...] serait un pur non-sens : ce sont des prédicats moraux, et pour cette raison ils ne sont pas prédicables d'une entité logique comme un universel [...] dire que la Justice est pieuse serait tout aussi absurde que de dire que le nombre huit ou l'hexagone est pieux³.

Cela est vrai *mutatis mutandis* pour « La Grandeur est grande ». Quelle taille, ironiserait-on, a la Grandeur en soi ? Ce problème de la *self-predication*⁴ peut conduire à trois traitements possibles, comme l'a indiqué S. Peterson, une élève de Vlastos : le rejet pur et simple de la *self-predication*, la « redescription » de la structure logique de la phrase auto-prédicative, la réinterprétation de la *self-predication* tout en prenant la forme grammaticale de la phrase pour sa forme logique. Selon cette dernière option, appelée par l'application du principe de charité dans sa quatrième étape, il s'agit de montrer comment l'on peut entendre à la fois la *self-predication* comme un cas spécial de prédication (et non comme l'expression d'une identité, d'une relation de caractérisation, d'une *self-participation*, etc.), tout en maintenant sa légitimité, une fois qu'on l'a réinterprétée dans le canon prédicatif contemporain. Il est possible, en effet, de traiter la *self-predication* comme un cas particulier d'une forme correcte de prédication que Vlastos nomme la Prédication Paulinienne⁵ (par différence de la Prédication Ordinaire), puisque dans un cas comme dans l'autre il s'agit

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*.
3. G. Vlastos, in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 252.
4. On trouvera cette mise au point, et la recension fidèle des articles importants, dans l'Annexe II rédigée par L. Brisson, de son édition du *Parménide*, GF-Flammarion, 1994. On lira sur ce point la puissante critique de M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 213 sq. Les deux interprétations opposées de Brisson et de Dixsaut, nous le montrerons prochainement, travaillent la question majeure des relations entre Formes, mais reposent sur un double malentendu, qui relève de la non prise en compte de la contrainte de formalisation à laquelle Vlastos cherche à faire face.
5. C'est ce que fait notamment R. Heinaman, dans « Self-Predication in Plato's Middle Dialogues », *Phronesis* 34, 1989, p. 67-68. La Prédication Paulinienne est faite en référence aux formules de saint Paul aux Corinthiens, « La charité est longanime » ou « La charité est serviable » dans lesquelles il est entendu que ce sont les êtres charitables qui sont longanimes ou serviables —, ce qui autorise une traduction dans les termes de l'appartenance à une classe.

de prédiquer une Forme d'une autre Forme prise comme sujet. Ou bien, écrit Vlastos, la relation prédicative s'entend correctement, en bonne orthodoxie, comme appartenance d'un élément à une classe : c'est la prédication ordinaire où une Forme, prise comme prédicat, se prédique d'un particulier sensible pris comme sujet : « Socrate est sage » s'écrit alors comme appartenance de l'élément Socrate à la classe des choses sages (on peut préciser que ce schéma de prédication ordinaire convient *aussi* lorsqu'une Forme prise comme prédicat se prédique *effectivement* d'une Forme, comme dans : « La Justice est éternelle »). Ou bien la relation prédicative ne peut s'entendre correctement de cette façon : quand ce qui se prédique, la Forme, ne peut être attribué correctement au sujet de la proposition lui-même, en l'occurrence une autre Forme. C'est le cas notamment des formules qui relèvent de la *self-predication* (« La Justice est juste »), cas particulier de la Prédication Paulinienne (« La Justice est sage »). La solution consiste alors à faire porter le prédicat non sur la Forme elle-même, mais sur ses instances : en effet, cela n'a pas plus de sens de dire que « La [Forme] Justice est juste » que de dire que « La [Forme] Feu est chaude ».

Pourtant, c'est bien une relation *des Formes entre elles* que Platon entend caractériser. Or, une relation entre les Formes ne peut être traitée comme une relation d'appartenance : une Forme n'est pas un élément d'une classe, comme le particulier sensible Socrate est un élément de la classe des choses sages (elle ne pourrait être traitée comme élément que relativement à un prédicat de second degré comme « intelligible » ou « éternel ») : reste donc que la relation entre les Formes soit traitée *via* la relation d'inclusion d'une classe dans une autre. Mais, selon Vlastos, une Forme ne peut être prise, sinon métaphoriquement, comme une partie d'une autre Forme, de sorte qu'il faut bien réinterpréter cette relation d'inclusion comme une relation qui porte sur les instances des Formes. « La Justice est sage » se traduit alors dans un premier temps par : « si x est juste, alors x est sage ». Mais puisque cette relation est censée traduire formellement une relation entre les Formes, et qu'une relation portant exclusivement sur les instances « reviendrait à donner une interprétation purement extensionnelle [de la prédication de type paulinien] qui irait contre la veine de l'ontologie platonicienne¹ », il faut lui adjoindre un opérateur modal de nécessité : en procédant aux substitutions requises pour la *self-predication*, on obtient alors une formulation correcte au

1. G. Vlastos, *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 319. On peut profiter de cette occurrence pour indiquer la différence entre extensionnel et intensionnel qui sert dans la suite : un terme singulier, un prédicat, une proposition sont traités de façon extensionnelle quand des expressions qui ont la même référence peuvent leur être substituées (respectivement, un autre terme singulier, un autre prédicat avec la même extension, une autre proposition avec la même valeur de vérité) sans changer la valeur de vérité de l'ensemble. Le contexte est intensionnel quand ces substitutions *salva veritate* ne sont pas permises.

regard du canon de vérité, et non plus absurde, $N [(x) (Fx \Rightarrow Fx)]$ (« nécessairement, si x est juste, alors x est juste »).

Cette construction a prêté le flanc à la critique précisément parce qu'elle traduirait dans un langage extensionnel des relations intensionnelles. S'il est vrai que Vlastos emploie un opérateur intensionnel (de nécessité) pour traduire les relations entre Formes, il n'en reste pas moins que cet opérateur porte sur les relations de leurs instances, de sorte que les relations entre Formes sont bien traitées *à partir* des instances de Formes ! L'in vraisemblance ontologique d'un tel schéma extensionnaliste, noté par J. Malcolm¹, apparaît immédiatement : une Forme se distingue ontologiquement des particuliers sensibles qui en participent ; la relation entre les particuliers ne peut déterminer, extensionnellement, la relation entre les Formes, alors que c'est par la relation entre les Formes que les relations entre les particuliers sont connues, fondées, et déterminées ; enfin, c'est un contresens que de concevoir une relation prédicative de façon réaliste en termes de classes (sans lier au moins propriétés et classes par un opérateur de nécessité). Cet ensemble de critiques nous conduit à la cinquième et dernière étape de l'interprétation charitable, puisqu'il semble qu'il faille, pour trancher l'interprétation de l'Argument, être au clair, selon la formule de T. Penner, avec « la nature et les présupposés métaphysiques de la logique² ».

Épilogue : la profession de foi d'un extensionnaliste ?

Deux critiques peuvent être faites au formulaire du TMA introduit par Vlastos. La première est méthodologique : est-il légitime de faire usage du langage ensembliste pour formaliser et évaluer la légitimité de l'engagement ontologique des « Formes », alors que le langage ensembliste ou bien porte des engagements de la même catégorie que les Formes (celle des objets abstraits), ou bien les neutralise en réduisant les Formes à des classes ? La seconde critique est substantielle : est-il légitime de traduire par la relation d'appartenance les rapports prédicatifs qui engagent les particuliers et les Formes, et par la relation d'inclusion les rapports prédicatifs des Formes entre elles ? Nous ne pouvons ici qu'indiquer une objection de principe. S'il est vrai que Vlastos, contrairement à la critique la plus fréquente qui lui est faite, reconnaît la Forme à la fois comme « entité individuelle » et « néanmoins générale » du fait que les Formes sont « instanciables³ », ses critiques se trompent en lui attribuant une réduction des Formes aux classes, comme ils se trompent lorsqu'ils manquent

1. J. Malcolm, article cité, p. 273.

2. T. Penner, cité par M. Cohen et D. Keyt, article cité, p. 3.

3. G. Vlastos, « More on Pauline Predication », in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 320. Les italiques sont celles de Vlastos.

de faire aussi la preuve que des entités instanciables, qui servent de prédicats, sont *nécessairement* des classes (ce n'est bien sûr pas le cas). Les traductions formelles des Formes platoniciennes en classes ne constituent pour Vlastos qu'un jeu d'écriture. Or, c'est pour suivre les contraintes inévitables de la formalisation que Vlastos réécrit ainsi Platon. A-t-il raison sur ce point ? Ou bien le formulaire de Vlastos est lui-même correct, et il faut mesurer si l'ontologie y est respectée ou non respectée ; ou bien il est incorrect, et il est alors inutile. Pour trancher cette alternative, rappelons un principe de formalisation que Vlastos semble oublier : un langage *véritablement* intensionnel L_1 est un langage tel qu'il n'existe pas un autre langage extensionnel L_2 dans lequel L_1 puisse être traduit, auquel cas la structure profonde de L_1 serait extensionnelle. Dès lors, il est effectivement erroné de prétendre traduire des entités qui réclament un traitement intensionnel dans un langage des classes : soit que, selon une hypothèse basse de lecture de Vlastos, le langage des classes ne traduise pas correctement les relations intensionnelles requises par l'ontologie ; soit que, selon une hypothèse haute, le traitement intensionnel des classes par Vlastos ne soit qu'apparemment intensionnel¹.

Resterait alors, positivement, à *produire* le langage intensionnel susceptible de traduire correctement les positions ontologiques de Platon². L'entreprise est rendue possible par les progrès récents de la logique intensionnelle dans le traitement des objets abstraits, pour autant que ces nouvelles possibilités de formalisation de l'ontologie soient assorties d'une conception correcte des Formes au point de vue ontologique. Quels que soient les progrès de la formalisation, reversés à l'herméneutique du commentaire, ceux-ci restent vains s'il n'est pas d'abord répondu à la question : « qu'est-ce qu'une Forme ? ». Il faut encore que cette question ne soit pas posée indépendamment de la diversité des textes où elle peut trouver une réponse.

Les remarques qui précèdent permettent toutefois de trancher la question de savoir si le cinquième stade de l'application du principe de charité est erroné : faut-il s'y connaître un peu en logique, sémantique, voire en ontologie formelle pour étudier la « Théorie des Formes » comme le suggérait Terry Penner ? La surinterprétation qui appelle ces ressources de la logique, de la sémantique et de la métaphysique, ne peut-elle pas corriger l'anachronisme qu'elle engendre tout en permettant positivement de *traduire* Platon ?

1. Nous examinerons le rôle de l'opérateur intensionnel de nécessité dans la formalisation de la Prédication Paulinienne de Vlastos dans un prochain article.
2. Je remercie ici F. Nef pour l'hospitalité qu'il me donne à son séminaire, précieux, de l'EHESS, pour exposer ce genre de traitement.

L'être et le non-être selon Platon

Jérôme Laurent

Alors que Démocrite associait l'être aux atomes, et le néant au vide¹, proposant ainsi une interprétation physique de l'opposition fondatrice de la philosophie grecque que Parménide avait établie dans son *Poème*², Platon, lui, pense l'être et le non-être selon l'opposition de l'intelligible et du sensible : l'être véritable est celui de l'Idée, l'être sensible ou ce que l'on peut appeler encore le « devenir » n'étant qu'intermédiaire entre l'être et le non-être. Le non-être est ainsi une limite, là où il n'y a plus rien à saisir par les sens ou à penser par l'intelligence. Cette limite en tant qu'elle s'oppose à l'être obtient cependant une certaine positivité parce qu'elle est « altérité » : n'être pas ceci, différer de, voilà aussi une détermination des choses qui sont. Le Beau n'est pas l'Égal. On le voit, il y a donc une polysémie du « non-être » dans la pensée de Platon, divers sens qui correspondent à une approche dialectique de ce que le *Phédon* nomme la « chasse aux étants (*thèruein tôn ontôn*) », (66a). Pour « chasser », en effet, il faut user à la fois de persévérance, de ruse et d'une certaine violence : l'être ne se donne pas à la pensée humaine d'une façon immédiate et évidente ; il se cache et ne laisse voir que des signes, des traces qui mèneront le chasseur habile à sa proie. La dialectique est cet art par lequel ce qui se donne de façon immédiate à

1. Voir fragment DK A 40 : « Il [Démocrite] tient le même langage que Leucippe sur les éléments : le plein et le vide, appelant le plein *être* et le vide *non-être* » (trad. J.-P. Dumont) et l'article de Jean-Paul Dumont, « Les Abdéritains et le non-être », *Bulletin de la Société française de philosophie* 77, 1983, 37-76.
2. Voir *Poème*, fragment 8 : « De voie pour la pensée, / Ne reste que *il y a*. Sur cette voie, les signes sont nombreux : qu'étant inengendré, il est aussi impérissable, / entier, unique, inébranlable et sans terme. / Ni il n'était une fois, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant, / tout entier ensemble, un, continu. / Quelle naissance, en effet, lui rechercherais-tu ? Comment d'où/ ne serait-il accru ? Du non-être ? je ne te laisserai ni le dire ni/ le penser ; car ceci n'est ni dicible ni pensable : *il n'y a pas* », vers 1-9, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1996, p. 127. On peut parler à propos de Parménide d'un dualisme ontologique strict, l'être est tout entier un absolu, le non-être est indécible et totalement hors du domaine de l'être (saint Augustin, Descartes et Bergson, pour ne citer qu'eux, reprendront la thèse selon laquelle le « non-être » n'est rien du tout, qu'une illusion liée à nos habitudes de langage).

notre pensée, notamment sur le mode des opinions que l'on tient ordinairement sur le monde, est mis à distance et interrogé. Il ne faut pas seulement décrire l'ordre des choses, mais en rendre raison, non pas proposer une géographie ou une histoire, mais rechercher une archéologie et une science stable. Quelle est l'origine des phénomènes ? qu'est-ce qui « est » au sens le plus plein du terme, sans être menacé de disparition ou de changement ? Avoir dégagé plusieurs significations au mot « être » et au mot « non-être » est sans doute l'une des leçons majeures de Platon¹. Ce qui est ne se réduit pas à ce que l'on touche, au « matériel » ou au « corporel² » ; ce qui n'est pas n'est pas aussitôt synonyme d'un néant radical et impensable.

L'être véritable est la Forme intelligible

Ce par quoi une chose est ce qu'elle est, son « essence » ou sa réalité, nous le saisissons par la pensée. Autrement dit, la question de l'être de « x » peut d'abord correspondre à la question « qu'est-ce que "x" ? ». Quelle est la réalité du lit dans lequel je dors ? est-ce les planches et le sommier, c'est-à-dire du bois, des ressorts et de la toile ? ou bien n'est-ce pas plutôt sa fonction, ce à quoi il sert et pour quoi il a été fabriqué ? Dans le livre X de la *République* (596a-598e) Platon soutient la thèse selon laquelle, le « lit véritable », l'être du lit, c'est le lit auquel pense le menuisier quand il agence des planches selon un ordre rationnel. Cet ordre le grec le nomme « forme » (*eidos*) et Platon parfois « idée » (*idea*³). Il serait faux de parler aussitôt d'« idéalisme » platonicien, dans la mesure où ce terme signifie dans l'histoire de la philosophie une doctrine qui soutient que le réel, l'être, est une représentation mentale, une réalité produite par l'esprit (humain ou divin). Les « Idées » de Platon n'ont que le nom de commun avec les « Idées » dont parle Kant, par exemple, dans la *Critique de la raison pure*⁴. L'Idée ou la Forme est le contenu rationnel que la pensée peut saisir dans un phénomène, ce qui l'explique et, dans le

1. Aristote donnera un développement considérable à cette méditation d'une polysémie de l'être, notamment dans sa doctrine des dix « catégories » et dans celle de l'opposition de l'être en acte et de l'être en puissance (voir pour une introduction à l'ontologie d'Aristote, Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, [1962] Paris, PUF, collection « Quadrige »).
2. Socrate dans le *Théétète* décrit ainsi les « non-initiés » à la philosophie : « Ce sont des gens qui n'accordent l'être qu'à ce qu'ils peuvent à pleines mains étreindre : les actions, les genèses, tout ce qui ne se voit point, ils se refusent à l'admettre au partage de l'être » (155e, trad. A. Diès).
3. Sur ces deux termes et, plus généralement, sur la participation du sensible à l'intelligible, voir le recueil d'études dirigé par Jean-François Pradeau, *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.
4. Voir la section sur les « idées transcendantales » dans la « dialectique transcendantale » : ces idées visent l'inconditionné et ne correspondent à rien dans l'expérience que l'homme a du monde.

cas des réalités artisanales, ce qui permet de le reproduire. Platon a insisté constamment dans son œuvre sur la rationalité de la réalité : le monde ne sombre pas dans le chaos et le sensible se maintient dans l'être parce qu'il y a une réalité des Idées que l'intelligence peut comprendre. Le « récit vraisemblable » du *Timée* présente l'ordre du *kosmos* comme le résultat de l'action d'un dieu artisan qui fabrique le monde en regardant un modèle intelligible. Platon indique alors :

Il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. [...] Aussi, chaque fois qu'un demiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique et en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire la forme et les propriétés, tout ce qu'il réalise en procédant ainsi est nécessairement beau ; au contraire, s'il fixait les yeux sur ce qui est engendré, s'il prenait pour modèle un objet engendré, le résultat ne serait pas beau¹.

La bonne production ne produit pas une copie sensible du sensible, mais manifeste dans le sensible un contenu intelligible, c'est-à-dire une Idée ou un étant véritable. La nature pour Platon s'explique par la présence d'une intelligence divine qui contemple les Formes et non par des rencontres hasardeuses entre des corps. Dans le texte du *Timée* que nous venons de citer Platon oppose l'être qui ne devient jamais et le sensible qui devient toujours et n'est jamais. Le sensible ne fait que participer à l'être, le manifester partiellement, comme un acte juste avec toutes ses déterminations contingentes manifeste à sa manière la Justice en soi. En disant que le sensible « n'est jamais », Platon ne dit pas qu'il n'est pas du tout, car il est bien objet de sensation et d'opinion. Ce qui toujours devient est figuré par les ombres dans la Caverne, au livre VII de la *République*.

La stabilité et la permanence sont ainsi l'une des caractéristiques de l'être selon Platon : être, c'est se maintenir, garder une identité, pouvoir offrir un appui, dans tous les domaines possibles. Ce sur quoi on peut compter, il faut que cela soit fidèle à soi, ayant toujours les mêmes propriétés, en un mot, la même nature. Cette permanence stable et sûre de l'essence, Platon la rapproche, dans le *Cratyle*, de la divinité du Foyer, Hestia, quand il propose une étymologie de ce terme :

1. *Timée*, 28a-b, trad. L. Brisson.

Quelle intention pourrait-on attribuer à celui qui a nommé Hestia ? [...] Ce que nous appelons, nous autres, ousia, certains l'appellent essia, d'autres encore [les Doriens] ôsia.

Eh bien, en premier lieu, que l'essence (ousia) des choses soit appelée Hestia, d'après le second de ces noms, voilà qui est logique ; et quand, d'autre part, nous désignons, nous, par Hestia, ce qui participe à l'existence (tous les ousias metekhôn), en ce sens encore Hestia est le nom juste : car nous-mêmes, semble-t-il, nous appelions anciennement essia l'existence (ousia). En outre, si l'on réfléchit à la lumière des sacrifices, on interprétera ainsi la pensée de ceux qui ont établi ces noms : avant tous les dieux, c'est à Hestia la première que doivent naturellement sacrifier les hommes qui nommèrent Hestia l'essence de toutes choses¹.

Hestia est l'une des douze divinités principales du Panthéon grec, c'est la déesse qui « reste à la maison » comme dit le *Phèdre* (247a1). Les *Lois* lui accordent une attention toute particulière. Platon écrit ainsi :

Le fondateur de la cité doit d'abord l'avoir établie le plus possible au centre du pays [...] après quoi, il distinguera douze parties, en réservant d'abord pour Hestia, Zeus et Athéna une enceinte qu'il nommera acropole (akropolis) et entourera d'une clôture, et à partir de laquelle il divisera en douze parts la cité elle-même et tout le territoire².

L'autel d'Hestia est l'endroit le plus sacré de la cité (IX, 856a), l'équivalent du Prytanée à Athènes, là où l'on entretenait le feu sacré et où étaient nourris les hommes ayant mérité de la patrie³. Bref, rapprocher ousia et Hestia, c'est donner une dimension quasiment religieuse à l'essence, faire de l'être l'objet de notre vénération respectueuse. La découverte des Idées au-delà des apparences sensibles s'accompagne pour le philosophe selon Platon d'une véritable joie. Telle est l'une des leçons du célèbre discours de Diotime exposant la découverte de l'Idée du Beau par celui qui a su élever le regard de son âme depuis les corps jusqu'à l'intelligible :

Celui-là, explique l'étrangère de Mantinée, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse [...] ; beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement ; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, par davantage belle tantôt et tantôt non [...] Quelle idée nous faire dès lors des sentiments d'un homme à qui il serait

1. *Cratyle*, 401 c-d, trad. L. Méridier.

2. *Lois*, V, 745b, trad. des Places.

3. Voir l'étude de Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès : sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », [1963] *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1978, p. 124-170.

donné de voir le beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, dans sa pureté sans mélange¹ ?

Ces sentiments sont l'admiration et la joie la plus grande de qui, d'une certaine façon, arriverait ainsi à « s'immortaliser » (212a7). La connaissance de l'être et des Formes intelligibles n'est donc pas seulement requise pour la connaissance scientifique d'entendement, c'est la destination la plus haute de l'existence humaine. Voir et dire l'être, telle est la nature du bonheur de l'homme selon Platon. Le culte d'Hestia cependant n'était pas rendu seulement dans la solennité de l'Acropole, mais aussi dans le moindre foyer d'Athènes et il en est de même de notre rapport confiant à la permanence de l'ousia : l'extase « érotique » que décrit Diotime n'épuise pas les possibilités de notre rapport authentique à la vérité. Celui-ci est à la fois de contemplation et d'usage.

Dans le *Phédon* Socrate évoquant ainsi le fait, tout simple, de mesurer deux bouts de bois égaux reprend quasiment mot à mot les termes qui sont ceux du *Banquet* à propos du Beau en soi :

L'égal en soi, le beau en soi, le réel en soi de chaque chose (auto hékastôn ho esti), ou son être (to on), interroge Socrate, se peut-il que cela soit susceptible d'un changement quelconque ? ou plutôt chacun de ces réels, dont la forme est une en soi et par soi, ne se comporte-t-il pas toujours de même façon en son identité, sans admettre, ni jamais, ni nulle part, ni en rien, aucune altération² ?

L'identité des significations qui permet la parole se fonde sur l'identité des choses, autrement dit des Idées, dans l'être véritable.

Plus généralement en effet, même le devenir et le multiple ont toujours une certaine forme d'identité. Socrate, dans la *République*, affirme qu'on ne pourra « nous convaincre que quelque chose, qui est le même, puisse, sous le même rapport et à l'égard de la même chose, être simultanément les contraires³ » : on ne peut donc pas dire n'importe quoi. Le *logos* suit l'être, cherche à y correspondre et à le manifester en sa vérité. Sans doute l'homme peut-il être en mouvement et en repos au même moment, mais pas « sous le même rapport », si, par exemple, il écrit à sa table, seules ses mains et ses paupières étant en mouvement. L'être est d'une certaine façon en attente de notre pensée qui cherche à le saisir. On comprend qu'Étienne Gilson ait pu écrire à propos de Platon : « L'ontologie se constitue donc tout entière sur le plan de la pensée pure, où le seul indice concevable de la réalité d'un être est son aptitude à devenir objet de définition⁴ ». Quel est l'être du lit ? son « essence ». Quelle est son « essence » ?

1. *Banquet*, 210e-211a et 211e, trad. L. Robin (Belles Lettres).

2. *Phédon*, 78d, trad. L. Robin (Les Belles Lettres).

3. *République*, IV, 436e, trad. L. Robin.

4. *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin [1948], 3^e édition, 1994, p. 38.

sa « Forme » ou « Idée » qui correspond à sa fonction propre. Je peux définir ce qu'est le lit en disant à quoi il sert. Par là même, la conception platonicienne de l'être s'éloigne encore d'un « idéalisme » au sens moderne du terme. La réalité se dévoile dans l'usage qu'elle appelle et pour quoi elle est faite¹. Il n'est pas indifférent que le grand mythe cosmogonique du *Timée* propose comme origine du monde un dieu artisan (un « démiurge ») qui met en ordre toutes choses en regardant les Formes intelligibles. Le modèle artisanal sert à penser la Nature : Platon dépasse ainsi l'opposition que les sophistes avaient mis à la mode à son époque, celle de l'art (*tekhnè*) et de la Nature (*phusis*). Comme la chose fabriquée par l'homme grâce au rapport à un modèle, la réalité naturelle est produite par la Nature dans la conformité à une Forme qui implique, pour chaque être, certaines propriétés. L'être de la neige n'est pas celui du feu². Dès lors, il est très clair que la puissance est le concept par lequel Platon détermine ce qu'est l'être. Dans le *Sophiste*, l'Étranger explique ainsi :

Ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement (ontôs einai) ; car je pose, comme définition qui définit les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance (dunamis)³.

Si l'être est puissance, le non-être ne sera-t-il qu'impuissance et absence de propriétés ?

« Le non-être est en quelque manière »

Dès le début de son œuvre, dans le *Petit Hippias*, Platon s'est interrogé sur la nature du non-être à travers la question du mensonge quand il dégage le paradoxe selon lequel seul celui qui a la capacité du vrai a également celle du faux. Ulysse, qui se fit appeler « Personne » (*Outis*, *Odyssée*, 9, v. 366) pour tromper Polyphème, est ainsi le premier visage rencontré par celui qui s'interroge sur le statut du néant chez Platon, Ulysse qui annonce tout à la fois l'errance d'Éros, fils de Pénia, la pauvreté, et les ruses du sophiste. Ces mensonges homériques (*Hippias Mineur*, 370 a-c) qui font d'Ulysse un homme « disant beaucoup de choses fausses (*polla pseudomenon*, 369c) » ouvrent le questionnement platonicien, inlassablement repris, sur la possibilité de l'erreur, le choix de l'injustice, l'existence du vraisemblable, en un mot toutes les possibilités que Platon prête à la sophistique. Tout ce qui peut être vrai, peut aussi bien être faux, un discours

1. Sur l'importance de l'usage dans la pensée de Platon (à partir notamment de la page 601c-602a de la *République*), on lira l'étude de Jean-Louis Chrétien « Lucidité de l'usage » dans *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004, p. 87-115.
2. Pour l'exemple de la neige, voir *Phédon*, 103d.
3. *Sophiste*, 247e, trad. A. Diès.

(*Phèdre*, *Sophiste*), une copie (*République*, livre X), une action vertueuse (*Phédon*, 68b-69c), une sensation associée à un jugement (*Théétète*). C'est dans cet écart, entre le vrai, le vraisemblable et/ou l'invraisemblable, que le *Sophiste* va découvrir la « nature du non-étant », ce par quoi « non-étant » n'est pas un mot vide de sens. En somme, c'est l'approfondissement de l'ensemble de la pensée platonicienne que propose le *Sophiste*. L'affirmation selon laquelle, « le non-être est en quelque manière » (240c), évite que, au nom de la scission radicale de Parménide entre ce qui est et ce qui n'est pas, tout ce qui participe à l'être soit de façon identique et plénière. Les illusions et les mensonges, la négation par quoi la pensée envisage d'autres possibles que ceux rendus manifestes par la présence, l'attente de ce qui n'est pas encore, tout cela n'est pensable que par un *einai pôs*, un « certain être » du non-être. La philosophie condamne la sophistique pour laquelle tout ce qui apparaît peut prétendre à être vrai, dans la mesure où cela apparaît. Les sceptiques pour lesquels le critère fondamental est le phénomène¹, suivront ainsi l'interprétation de Parménide pratiquée *de facto* par les sophistes. Mais ce non-être dont Platon précise le mode d'être comme altérité n'est pas le néant radical, ou le *mèdamôs on*, le « nullement étant » (237b) que l'ensemble de la pensée grecque dira impensable et étranger au *logos*². Seules les religions issues de la Bible, méditant la toute puissance de Dieu, penseront parfois, précisément à cause de cette toute puissance d'un principe créateur, la possibilité d'un néant absolu. Pour les Grecs, et Platon notamment, du rien, rien ne vient³ ; seul le non-être relatif, celui qui est « entrelacé avec l'être » (*Sophiste*, 240c), a une signification. C'est bien pourquoi renonçons une fois pour toutes à parler d'un « parricide » à propos du *Sophiste* et acceptons que Platon suive les traces de son père Parménide⁴. Il faut prendre garde à la prière de l'Étranger en 241d :

– L'Étranger : *Je te ferai encore une prière supplémentaire.*

– Théétète : *Laquelle ?*

– L'Étr. : *De ne pas admettre que je suis devenu en quelque sorte un parricide.*

1. L'opposition de l'être et du non-être est refusée par les philosophes sceptiques au profit du règne de la seule apparence immédiate : « À propos du fait que la réalité apparaît telle ou telle, sans doute personne ne soulève de dispute, mais c'est le point de savoir si elle est bien telle qu'elle apparaît qui fait l'objet d'une recherche », Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, livre I, 11, trad. P. Pellegrin.
2. Voir Denis O'Brien, *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.
3. Sur ce principe, voir Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002, p. 42-49, « Ex nihilo nihil fit ».
4. Que Platon ne soit pas « parricide » sans pour autant être un fidèle disciple de Parménide est particulièrement bien présenté par Denis O'Brien, *op. cit.*, p. 29-30. Sur « la question du parricide » Fr. Wolff note également : « Rarement parricide a été aussi respectueux des principes paternels », *L'Être, l'homme et le disciple*, Paris, PUF, p. 44.

– Théét. : *En quoi donc ?*

– L'Étr. : *C'est que, pour nous défendre, il va nous être nécessaire de mettre à l'épreuve la thèse de notre père Parménide et d'avoir la violence de dire que le non-être est en quelque façon, sous un certain rapport, et que l'être, aussi, n'est pas d'une certaine façon* (to te mè on hōs esti kata ti kai to on au palin hōs ouk esti pèi).

– Théét. : *Il semble que, dans nos discours, ce soit bien sur une question de ce genre qu'il faut combattre.*

– L'Étr. : *Oui, comment cela ne sera-t-il pas visible même, comme on dit, pour un aveugle ? Tant qu'une telle réfutation ou une telle démonstration n'auront pas été faites, [241 e] on n'aura pas loisir de parler de discours ou de jugements faux, ni de simulacres, d'images, d'imitations ou d'illusions, pas plus que des arts qui les ont pour objets, sans prêter à rire en étant obligé à dire des choses contradictoires¹.*

La mise à l'épreuve de la thèse de Parménide n'est pas sa réfutation. Le non-être et l'être dont parle par la suite Platon ne sont plus les contradictoires de Parménide. Car l'être aussi en quelque façon n'est pas : il participe à l'altérité et au mouvement. Cette participation de l'être à l'altérité permet sa diffraction en formes distinctes que la dialectique a pour savoir de discriminer (253e). Le non-être du *Sophiste* a donc une fonction positive qui n'est pas seulement de rendre compte de l'erreur ou de l'opinion incertaine.

Tel était assurément le cas du non-être dans la *République* où Platon envisageait déjà le sensible comme ce qui *n'est pas d'une certaine façon* et l'opinion comme ce qui en prend connaissance :

N'avons-nous pas dit précédemment que, si nous trouvions quelque chose qui fût et ne fût pas, cette chose tiendrait le milieu entre l'être pur (tou eilikrinōs ontos) et le non-être absolu (tou pantōs mè ontos), et qu'elle ne serait l'objet ni de la science, ni de l'ignorance, mais d'une faculté qui apparaîtrait entre l'ignorance et la science ? [...] Il nous reste à trouver, ce semble, ce qui participe à la fois de l'être et du non-être (to amphotéron metekhōn tou einai te kai mè einai) et qui n'est, à proprement parler, ni l'être ni le non-être purs².

Socrate indique aussitôt que telles sont les choses sensibles, les choses belles par exemple, qui *sont* belles et *ne sont pas* belles par des aspects différents. Le sensible ne participe pas en effet de façon totale et accomplie à l'intelligible qui le fonde. Même Socrate n'est que « le plus sage et le plus juste » entre tous ceux de son temps (*Phédon*, 118a). Il n'est pas la sagesse ou la justice en soi ; il n'en est qu'une image, très belle certes, très fidèle au modèle intelligible, mais nécessairement distincte, en tant qu'imitation, de la Forme imitée. Le célèbre

1. Nous traduisons.

2. *République*, V, 478d-e, trad. E. Chambry.

texte du *Cratyle* sur les deux Cratyle (432c) dégage clairement ce principe : « Les images sont loin de renfermer le même contenu que les objets dont elles sont les images¹. » Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient mensongères et trompeuses, mais simplement qu'elles ne sont pas exactement ce qu'elles manifestent. Le non-étant apparaît donc pour rendre raison des multiples participants aux Formes, tous ces sensibles qui sont et ne sont pas, tout à la fois, ce qu'ils sont. De même, dans le *Sophiste*, c'est en faisant appel à la production d'*eidōla*, de simulacres (239d), que l'Étranger découvre la place du non-étant et sa fonction d'opposition à l'être et à l'identité.

L'un et le multiple

La reconnaissance de l'existence du non-être dans le *Sophiste* n'est pas un coup de force ou une nouveauté radicale pour Platon. Le *Parménide* pose déjà que la réalité n'est pas concevable sans une altérité par quoi chaque chose diffère d'avec elle-même presque autant qu'elle diffère des autres choses. À ne penser l'être que dans une pureté indifférenciée, sans parties ni diversité, la philosophie ne penserait ultimement qu'un terme synonyme d'un non-être lui-même indistinct et ineffable. Les Idées pour Platon, alors même qu'elles sont le cœur de toute réalité, l'être qui soutient le devenir phénoménal du sensible, les Idées, précisons-le, ont chacune une certaine composition et peuvent se mélanger selon des rapports que la dialectique met en évidence. Telle est l'une des leçons du *Parménide*.

Ce dialogue qui commence par soulever les apories de la théorie de la participation se poursuit en envisageant les liaisons possibles des concepts d'unité et de pluralité. Peut-on penser une unité radicale qui ferait abstraction du multiple ? Peut-on avoir en vue une multiplicité pure qui ne connaîtrait aucune participation à l'unité ? Nous ne retiendrons des patientes et complexes analyses de Platon que ce qui peut éclairer la question de l'être et du non-être. Une chose est sûre, dès les premiers dialogues, le disciple de Socrate a souligné l'unité de l'intelligible face à la pluralité sensible et ses tentatives célèbres de définitions (qu'est-ce que la vertu ? qu'est-ce que le beau, la piété ou le courage ?) montrent que la recherche de l'essence ne peut qu'être la recherche d'une certaine unité : non pas un « essaim de vertus » (*Ménon*, 72a), mais « la » vertu. L'être d'une abeille, pour reprendre l'image que Socrate développe, ne se laisse pas saisir en regardant voltiger ces insectes mellifères, la pluralité de l'essaim suppose en effet l'unité de chaque abeille : or, cette unité organique n'est possible qu'en « participant » à l'essence de l'abeille, l'abeille en-soi dont l'apiculteur pourrait

1. *Cratyle*, 432d, trad. L. Méridier. Voir également *République*, X, 597a le lit peint qui ressemble au lit « sans l'être » (*to iouton hoion to on on de ou*).

parler avec droiture, lui qui en prend soin. Dire l'être, c'est dire ce qui est constant, commun et partagé, même si concrètement l'être devenu sensible sera changeant et particulier. Les abeilles diffèrent entre elles par des traits qui *ne sont pas* leur essence propre (72b). Il est donc certain que la question de l'unité n'est pas étrangère à l'enquête sur l'être : nous pourrions dire, il y a d'autant plus d'être qu'il y a plus d'unité et c'est bien le souci du Platon politique qui cherche tout ce par quoi la Cité juste pourra accomplir son essence en ayant le maximum d'unité possible (voir la *République* V, 462a-e sur l'unité idéale de la Cité). Cette unité de la Cité qui, d'une certaine façon, se réciproque avec son être ne va pas toutefois sans une diversité que Platon détaille dans la *République* quand il est question des différentes « parties » de la Cité, et plus encore dans les *Lois* où le nombre de foyers est fixé à 5040 (voir livre V, 737c sq.). Platon ne cherche donc nullement à fuir le multiple, mais il en fixe les limites et en détermine la structure.

L'être et le temps

Les rapports de l'un et du multiple, ou de l'identité et de l'altérité tels que les présente le *Parménide* se déploient dans ce que la tradition a nommé « neuf hypothèses » où le philosophe cherche tour à tour les conséquences de prémisses différentes (si l'Un¹ est, qu'en est-il pour lui ? pour les Autres ? si l'Un n'est pas qu'en est-il pour les Autres ? et ainsi de suite). Dans la première hypothèse (137c-142a), l'unité est tellement dépouillée de diversité, étrangère à toute forme de pluralité qu'elle bascule, si l'on peut dire, dans le non-être. Le point de vue sur l'Un est précisé ainsi : « Ce qu'il faut, ce n'est pas "plusieurs", c'est "un" qu'il faut qu'il soit. — C'est ce qu'il faut ! — Ni donc il ne sera un Tout, ni il n'aura de parties, si c'est un qu'est l'Un » (137d). N'ayant pas de parties, ni de division en lui, l'Un ne sera ni dans l'espace, ni en repos, ni en mouvement, ni affecté par le temps (car être l'Un avant, puis l'Un après, serait déjà lui accorder une multiplicité d'états). Un texte décisif pour la question de l'être chez Platon, indique clairement le lien entre l'être et le temps :

Il « était », il « a été », il « vint à être », n'est-ce pas au temps que ces termes semblent signifier une participation, au temps qui a été ? — Bien sûr ! — Eh quoi ? il « sera », il « viendra à être », il « deviendra », ne se rapportent-ils pas au temps à venir, au futur ? — Oui. — Et quant à « il est », il « vient à être », n'est-ce pas au présent ? — Parfaitement. — Si donc l'Un en aucune façon n'a part à aucun temps, ni dans le passé il n'a été, ne vint à être ou n'était ; ni dans le présent, il ne vient à être ou n'est ; ni dans l'avenir il ne viendra à être, ne deviendra ou ne sera. — C'est la

1. Par convention, l'objet des hypothèses est écrit avec une majuscule, l'Un, opposé aux Autres.

vérité même ! — Mais est-il un moyen d'avoir part à l'Être, autrement que sous l'un de ces rapports ? — Aucun moyen ! — En nulle façon ! donc, l'Un n'a pas part à l'Être (oudamôs ara to hen ousias metekhei¹).

Ce texte affirme clairement qu'« avoir part à l'être » c'est avoir part au temps ; plus précisément, il y a un double rapport au temps : soit pour l'intelligible et donc pour ce qui est une participation au présent, soit pour le sensible une participation au futur et au passé. Selon ce texte du *Parménide*, « avoir été », ou « arriver dans l'avenir » sont des modalités du rapport à l'être, ce n'est pas le « il est » au sens strict, mais c'est dans un cas, avoir rencontré la présence et donc une certaine forme d'être, dans l'autre attendre une actualisation possible. Le passé et le futur ne sont pas ici synonymes de non-être, et l'Un qui n'a « aucune part au temps » ne peut participer à l'être. La proposition sous-entendue implique un lien essentiel de l'être et de la présence, soit disparue, soit actuelle, soit à venir. Les élections présidentielles de mai 2012 en France ne « sont » pas encore au moment où est écrit ce texte, mais tout le monde y pense en comptant bien qu'elles auront lieu. L'intelligible, c'est ce qui a toujours lieu, dans le « lieu intelligible » dont parle la *République* (livre VI, 508c2), l'éternellement présent. Le temps compris comme flux et comme instabilité d'un « maintenant » disparaissant n'est dans ces conditions qu'une « image mobile de l'éternité » selon les termes du *Timée* (37d). Le mouvement et le repos, avec l'identité et l'altérité, sont aux côtés de l'être, les « genres suprêmes » que le *Sophiste* propose comme condition de tout discours et de toute pensée (249d-256d). Ce repos (*stasis*) correspond dans l'ordre de l'être à l'identité dans l'ordre du raisonnement. Heidegger, dans son magistral commentaire du dialogue, met en lumière le lien fondamental entre l'être et le repos :

Il y a tout lieu de penser que la stasis (le repos) n'est pas un concept arbitrairement choisi, comme concept faisant simplement pendant formellement à la kinésis (au mouvement), mais que la stasis se manifeste, à y regarder de plus près, comme la détermination apriorique de l'étant lui-même, cette détermination qui le rend susceptible d'être découvert par le legein (la parole, le dire), c'est-à-dire qui rend possible la connaissance. Car stasis ne signifie rien d'autre que aei on, le toujours étant, le constant, en sorte qu'à présent où nous proposons une interprétation, nous ne traduirons plus stasis par « repos » mais par : « la constance ». Vous voyez ainsi qu'avec ce phénomène de la constance, du toujours, c'est en fait, encore qu'implicitement, mais quant à la chose même, le phénomène du temps qui surgit pour Platon, comme phénomène déterminant l'étant dans son être : la présence, parousia dont ousia est bien souvent l'aphérèse².

1. *Parménide*, 141d-e, trad. J. Moreau.

2. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, trad. J.-F. Courtine et alii, Paris, Gallimard, 2001, p. 546.

L'être de l'Idée est donc une présence totale et perdurante, et non pas une atemporalité abstraite ou une éternité transcendante au monde. Comme l'évidence du monde qui, pour Platon et Aristote est éternellement offerte aux yeux des hommes mortels, l'évidence de l'Idée ne change ni ne passe. L'être stable de l'Idée demeure visible à l'âme des hommes, comme le Soleil s'offre toujours à nos yeux. L'être selon Platon n'est pas hypostasié dans un « monde intelligible » dont le temps serait exclu et la pluralité abolie¹. La célèbre « allégorie de la Caverne² » ne décrit pas le passage d'un monde à un autre, mais la découverte, au sein du même univers, de régions différentes.

Au-delà de l'être : le Bien et le Mal

Sans entrer dans le détail de ce texte inépuisable, arrêtons-nous sur ce qui fonde la connaissance de l'être, depuis les réalités elles-mêmes jusqu'aux ombres qui sont inconsistantes et ne participent plus à l'être que de façon fantomatique, le Bien. La réalité la plus haute que le prisonnier délivré, autrement dit le philosophe, peut contempler est le soleil qui correspond à ce que le livre VI a appelé « l'idée du Bien » (505a2) :

Finally, ce serait, je pense, le soleil qu'il serait capable dès lors de regarder, non pas réfléchi sur la surface de l'eau, pas davantage l'apparence du soleil en une place où il n'est pas, mais le soleil lui-même dans le lieu qui est le sien ; bref, de le contempler tel qu'il est. — Nécessairement ! dit-il. — Après quoi, il ferait désormais à son sujet le raisonnement que, lui qui produit les saisons et les années, lui qui a le gouvernement de toutes choses qui existent dans le lieu visible, il est aussi la cause, en quelque manière, de tout ce que, eux, ils voyaient là-bas³.

Le soleil est la condition de possibilité de la vie sur la Terre, ce dont la Nature tout entière dépend ; mais pas seulement des réalités que l'homme délivré a pu découvrir hors de la caverne, à l'air libre, tout aussi bien, il est la

1. Heidegger note : « Il faut se désaccoutumer de plaquer sur la philosophie platonicienne l'horizon scolaire, comme s'il y avait chez Platon dans une case la sensibilité, et dans l'autre le suprasensible », *op. cit.* p. 547. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre étude *La Mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, chap. 4 « L'unicité du monde », p. 57-70.

2. Nous préférons parler d'allégorie plutôt que de « mythe » à propos de la Caverne, car il s'agit d'illustrer point par point une argumentation philosophique et non pas d'indiquer une possibilité qui dépasse le *logos* philosophique, comme dans les récits eschatologiques. Les nombreux mythes chez Platon envisagent la destinée de l'âme et comportent un élément religieux plus ou moins important (même dans le mythe d'Aristophane dans le *Banquet*, il est question de Zeus), élément qui est totalement absent du début du livre VII de la *République*. On lira sur ces mythes deux ouvrages importants, Luc Brisson, *Platon, Les Mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982 et Karl Reinhardt, *Les Mythes de Platon*, [1926], trad. A.-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2007.

3. *République*, VII, 516b-c, trad. L. Robin.

cause « de tout ce qu'ils voyaient là-bas », c'est-à-dire aussi des illusions, des objets proménés le long du petit mur, comme des ombres (514b) : pas d'ombre sans lumière, pas de mensonge sans vérité. Le déploiement des différents sens de l'être et de la connaissance pour Platon (Idées, science, objets fabriqués, opinions, sensations, ombres et reflets) s'enracine dans un principe figuré par le soleil et nommé plus proprement le Bien.

Il est plus facile, dans l'analyse de cette Idée extraordinaire, de dire sa fonction que sa nature. Socrate explique en effet : « C'est précisément en recourant à cette nature que toute action juste ou autre action analogue en viennent à rendre service et à être utiles » (505a) alors que, ayant avancé dans son exposé, en parlant de ce qui est intelligible, il fait remarquer à Glaucon : « Pour les connaissables, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence (*to einai te kai tèn ousian*), quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence (*epekeina tès ousias*), surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir » (509b).

Le Bien est ce par quoi l'utile voit le jour, il est l'horizon du profitable et de l'avantageux, notions qui reviennent inlassablement dans les dialogues de Platon pour expliquer les rapports de la science et la vertu. Les Idées ou Formes ne sont pas seulement des modèles qui permettent la cohérence et la relative stabilité des sensibles qui y participent, elles sont ce qui est intentionnellement visé dans l'usage pratique ou dans la parole scientifique. Le mathématicien utilise l'Idée de l'égal en soi (*Phédon*, 74b-75b) comme le paysan manie avec art sa serpette en connaissant l'« œuvre propre » qui est liée à sa nature (*République*, I, 352a). Le Bien n'est donc pas une Idée comme une autre, il est présent dès que l'utilité et donc la relation existent, en ce sens il est le « lien » universel par lequel le Monde a son ordre et sa beauté, aussi bien dans sa dimension sensible (la Nature) que dans l'ordre intelligible (la Science)¹. Il est dit « au-delà de l'essence » : est-ce affirmer, que, ne relevant pas de l'être, il relève du non-être ? Plotin le dira, ouvrant la voie à ce qu'il est convenu d'appeler la « théologie négative² » ; Platon, lui, ne l'affirme nulle part. Le Bien transcende, certes, les autres Idées, mais il a bel et bien encore le statut d'Idée. La doctrine platonicienne de l'être croise ainsi à son sommet l'éthique, l'être étant inséparable du devoir-être. De même que l'être et la vérité sont au plus près de cette Idée éminente, de la même façon le mal et sa forme paradigmatique selon Platon, l'injustice, font signes vers le non-être, l'inconsistant et le vain. Ayant souligné qu'une « cité,

1. Pour l'idée selon laquelle le Bien est un « lien » universel, on lira le chapitre de Danielle Montet, « Les obligations du bien : beauté, proportion, vérité », dans *Les Traits de l'être*, Grenoble, Millon, 1990, p. 137-158.

2. *Ennéades*, VI, 9 [9], 3, 36-39.

une armée, une bande de brigands ou de voleurs » ont besoin de respecter une certaine forme de justice pour arriver à leurs fins mauvaises, Socrate conclut : « Ceux qui sont des méchants complets et des injustes en perfection sont, en perfection aussi, incapables d'agir » (352c). De cette inconsistance radicale, qui n'est pas reliée au Bien, la Caverne ne dit rien ; elle n'évoque pas le noir total, mais les ombres en mouvement sur la paroi qui fait face aux hommes. Car l'analogie entre le Soleil et la vision et le Bien et la pensée a ses limites : si, là où la lumière est totalement absente, l'œil voit encore l'obscurité, là où la puissance discriminante du Bien n'agit pas, la pensée, ne pensant rien, disparaît¹.

Pour penser ce que Platon a voulu dire du non-être absolu, de ce néant radical que le *Sophiste* interdit au discours philosophique, c'est sans doute la fin du *Parménide* qu'il faut lire, dans cette ultime hypothèse où Platon fait parler Parménide pour évoquer ce qu'il en est, pour les Autres, quand l'Un n'est pas :

Si, par conséquent, il n'y a pas de Un (hen ara ei mè esti), les autres choses ne sont, ni en réalité, ni pour l'opinion, pas plus un que plusieurs. — Non, vraisemblablement ! — Ni non plus, par conséquent, semblables ou dissemblables. — Non, en effet ! — Pas davantage, assurément, identiques ou différentes, ni non plus contiguës ou à part ; et toutes les autres affections précédemment énumérées dont nous leur accordions l'apparence, elles n'en ont, les autres choses, ni la réalité, ni l'apparence (oute ti esti oute phainetai), dans l'hypothèse où il n'y a pas de Un. — C'est vrai ! — Par conséquent, en résumé, si nous disions que, dans l'hypothèse où il n'y a pas d'Un, rien n'est, n'est-ce pas à juste titre que nous le dirions ? — Parfaitement, bien sûr² !

Toutes les déterminations que le discours déploie et qui permettent à l'homme de penser le monde selon les Formes intelligibles ne sont possibles que par la permanence, au cœur de tout divers, d'une certaine unité. L'être et le non-être ne peuvent s'articuler que grâce à la puissance identifiante et constituante de l'unité.

La disposition et l'incorporel

Cette unité de chaque réalité sensible qui fait qu'elle existe et se maintient dans son être malgré le flux perpétuel du devenir, les *Lois* la présentent à travers

1. Nous suivons ici les analyses de Monique Dixsaut, « L'analogie intenable » [1993], dans *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 121-151 et notamment p. 139 : « La lumière peut en effet nous faire sortir des ténèbres, de la nuit noire, et ses variations d'intensité déterminent des variations de clarté dans la vision. L'Idée du Bien nous fait sortir, non pas de l'ignorance totale, mais de l'opinion. Elle ne nous fait pas passer d'un rien de pensée à une pensée pure, mais d'un "faiblement" connaître à un penser parfaitement. Le Bien ne fait pas sortir du néant ou de l'absolue ignorance mais de l'opinion. »
2. *Parménide*, 166a7-c2, trad. J. Moreau (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 255).

une nouvelle notion, promise à un riche avenir dans la philosophie ancienne, notamment stoïcienne, la notion d'*hexis*, la disposition ou la manière d'être¹. Pour prouver l'existence du dieu organisateur de l'univers, le livre X des *Lois* distingue différentes espèces de mouvements en privilégiant le mouvement qui se meut lui-même qui est celui de l'âme. Mais ce mouvement auto-moteur n'est efficient que dans la mesure où les corps se constituent selon des combinaisons d'éléments premiers, présentés dans le *Timée* comme les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre. Sans reprendre le détail de cette physique platonicienne, lisons cependant le passage où Platon présente les mouvements concernant les réalités sensibles et leur mode d'existence :

Dans leurs rencontres mutuelles, ou bien elles [les choses en mouvement] se divisent en se heurtant à d'autres, immobiles, ou bien, venant de points opposés, se pénètrent mutuellement et s'intercalent les unes aux autres de façon à faire un composé commun. — En effet, j'entends bien cela tel que tu l'expliques. — Or, en se composant, elles s'accroissent et, se divisant, elles décroissent aussi longtemps qu'elles gardent leur constitution (hexis), si elles la perdent, dans l'un et l'autre cas, elles périssent. Quant à leur génération, dans quel cas, pour toutes se produit-elle ? Évidemment lorsque leur principe, ayant pris son premier accroissement, en vient à son second stade, puis, de là, au stade suivant, jusqu'à ce que parvenu à trois, il soit devenu sensible pour tout être doué de sensation. C'est par de telles transformations et transpositions que toute chose s'engendre : elle se trouve exister réellement (estin de ontôs on) tant qu'elle persiste en sa constitution, mais, dès qu'elle passe dans une autre, elle périt totalement².

Nous avons souligné la proposition décisive pour notre propos, l'affirmation de la plénitude ontologique d'une réalité sensible par la triple flexion du verbe être : *estin de ontôs on*. Si la notion d'*hexis* apparaît peu dans l'œuvre de Platon avant les *Lois*, elle se trouve toutefois dans le *Sophiste* pour penser la participation de l'âme à la Justice en soi :

N'est-ce pas par la possession (hexei) de la justice et par la présence en elle de celle-ci, que chacune de ces âmes [celles qui sont justes] vient à être de cette sorte, et de la sorte opposée, par la possession et la présence des qualités opposées³ ?

C'est donc la participation stable, voire permanente, de l'âme à l'Idée de la Justice qui fait qu'elle peut être dite juste. Avoir une qualité sur le mode de

1. Voir, au tome II des *Stoicorum Veterum Fragmenta* réunis par von Arnim, les fragments de Chrysippe numéros 368, 369, 393, 403, 474, 540 et 714 notamment.
2. *Lois*, X, 893e-894a, trad. A. Diès, légèrement modifiée. Sur ce texte on lira J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* [1942], Cambridge, University Press, 1967, p. 99-100 et G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992, p. 494-498.
3. *Sophiste*, 247a, trad. L. Robin.

l'*hexis*, c'est participer droitement et de façon constante à une Forme intelligible. Les *Lois* assurément ne rappellent pas explicitement la théorie de la participation, mais indiquent nettement que la génération par laquelle une réalité devient ce qu'elle est véritablement est la possession d'une certaine « manière d'être¹ » constitutive.

Dans la présentation de la page 246 du *Sophiste* où les « amis des Formes » sont opposés de façon quasiment théâtrale aux « Fils de la Terre », Platon indique un ultime « trait de l'être » qui a eu une importante postérité, notamment dans le débat de Plotin et des stoïciens², les Formes intelligibles sont dites « incorporelles » : « Leurs adversaires [ceux qui définissent « le corps et l'existence (*ousia*) comme identiques »] en cette dispute se tiennent soigneusement sur leurs gardes, et c'est du haut de quelque région invisible qu'ils se défendent, luttant pour établir que certaines formes intelligibles et incorporelles sont l'existence véritable (*alèthinè ousia*) » (246b, trad. A. Diès). Et l'on peut lire également dans le *Politique* : « On doit s'exercer à être capable, pour chaque chose, d'en donner et d'en recevoir une justification rationnelle : il n'y a en effet que la parole, à l'exclusion de tout autre moyen, pour donner des réalités incorporelles, qui sont les plus belles et les plus importantes, une représentation précise » (286a, trad. L. Robin). La doctrine platonicienne de l'être est inséparable de la dialectique, de la science du *logos* droit qui manifeste la réalité véritable. Le terme *asômaton*, « incorporel » ne désigne les Formes que dans ces deux dialogues tardifs³, comme si Platon y avait vu la quintessence de ce qu'il médita toujours en parlant de l'étant véritable : l'immuable, l'intelligible, ce qui est stable et solide par opposition aux corps qui sont intrinsèquement composés, sensibles, pris dans le flux du devenir. Les réalités les plus importantes sont pensées comme « in-corporelles », par une différence donc, par ce qu'elles ne sont pas, plus que par leurs propriétés. Tel est le travail du *logos*, de dire à la fois l'être et le non-être, l'identité et la différence.

1. C'est ainsi qu'Anissa Castel-Bouchouchi traduit le terme *hexis* en 894a7, dans *Platon. Les Lois*, Paris, Gallimard, 1997, p. 208.

2. Les stoïciens, comme tous les nominalistes ultérieurs, considèrent les Idées de Platon comme des réalités inconsistantes: « Ils disent que les concepts ne sont ni des "quelques-choses", ni des "qualifiés", mais des phantasmes fabriqués par l'âme, qui sont des "quasi-quelques-choses" et des "quasi-qualifiés". Ce sont là, disent-ils, les choses que les anciens philosophes appelaient Idées [...]. Les philosophes stoïciens disent qu'il n'existe pas d'Idées » (Stobée, I, 136 = SVF, I, 65, A. Long et D. Sedley, 30A, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, dans *Les Philosophes hellénistiques*, II, Paris, GF, 1987, p. 51). L'être pour les stoïciens, c'est précisément le corporel. Plotin critique cette doctrine dans son traité *Sur les genres de l'être* (traité VI, 1[42], 25-30).

3. Une autre occurrence du terme (quatre en tout chez Platon, la quatrième est également dans le *Sophiste* en 247d1) se trouve dans le *Phédon* (85e5) dans la bouche de Simmias, mais il s'agit là d'un passage critique qui n'attribue pas positivement l'incorporéité aux Formes.

Troisième partie

La langue de la cité

C'est à des hommes que nous parlons, et non pas à des dieux...

Lois, 732e

La théorie platonicienne de la motivation humaine

John Cooper*

I.

Chacun sait que dans la *République* Platon propose la théorie selon laquelle l'âme est composée de trois parties indépendantes (la raison, le « cœur » — ou partie irascible — et l'appétit, pour les désigner selon la façon habituelle). À l'aide de cette théorie, Platon rend compte des vertus humaines ; chacune des trois parties de l'âme a un rôle spécifique à jouer dans la vie d'un être humain, et pour nous la vertu consiste en ceci que chacune de ces parties de l'âme joue son propre rôle pleinement et en harmonie avec les autres. Ainsi, selon la *République*, la vertu humaine, prise comme un tout, est un ensemble complexe de relations entre trois composants psychologiques distincts, chacun de ces composants ayant sa propre contribution essentielle à apporter.

Or cette théorie de la vertu diffère nettement de la théorie socratique que l'on trouve exposée, par exemple, dans le *Protagoras*¹. Selon la théorie socratique,

* Nous remercions J. Cooper d'avoir accepté la reprise de cet article, et L. Brisson pour en avoir revu la première traduction qu'il avait faite pour la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, oct.-déc. 1991, 4.

1. En désignant par le terme « socratique » la conception de la vertu défendue par le personnage de Socrate dans les premiers dialogues de Platon, je me conforme à la pratique devenue conventionnelle parmi les universitaires, et considère que l'essentiel des opinions de ce personnage peut être attribué au Socrate historique. Les conventions ont leurs dangers, et celle-ci ne mérite certes pas d'être adoptée avec aussi peu de recul critique qu'on le fait souvent (pour une argumentation récente en sa faveur, cf. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, p. 349-355). À ce propos il est bon de noter qu'Aristote, bien qu'ayant évidemment disposé de témoignages que nous avons aujourd'hui perdus (la tradition orale, mais aussi les écrits d'Antisthène, d'Eschine et d'autres socratiques), attribue sans équivoque à Socrate les mêmes opinions sur la vertu que celles que l'on voit défendues par le personnage de Socrate dans les premiers dialogues platoniciens (voir notamment *MM*, I 1, 1182 a 15-23 ; aussi, *MM*, I, 20, 1190 b 28-32 ; 1198 a 10-12 ;

la vertu est essentiellement une propriété de l'intellect ; peu importe quelles autres parties l'âme pourrait avoir.

Que Platon rejette délibérément cette théorie socratique dans la *République*, cela est aujourd'hui une idée admise, et la plupart des lecteurs philosophes sont sans aucun doute d'accord pour voir dans la théorie de la *République* une amélioration réelle. Même si la connaissance est en elle-même le motif réel de l'action, comme Socrate l'avait soutenu, de façon évidente mais non sans obscurités, il existe sûrement aussi d'autres facteurs de motivation ; être vertueux doit donc en partie consister à mettre ces autres facteurs, quels qu'ils puissent être, dans telle ou telle disposition particulière. Après tout, chacun acceptera l'idée qu'être vertueux c'est avoir ses attitudes et ses dispositions pratiques structurées d'une manière spéciale — quoi qu'il en soit de l'objet qui détermine les actions du sujet et les façons d'agir vers lesquelles celui-ci est porté. Les attitudes pratiques du sujet vertueux doivent être telles qu'elles produisent toujours, dans des circonstances données, la (ou une) action vertueuse et droite. Et si ce ne sont pas seulement les *pensées* d'un individu sur ce qui est bien et mal, mais aussi les manières qu'il a de sentir les choses (que ces manières soient ou non, en même temps, des manières qu'il a de les penser) qui constituent ses attitudes pratiques, attitudes qui influencent la façon dont cet individu est porté à agir, il est bien évident que la vertu est une chose bien plus complète que ne le disait la théorie socratique. La vertu doit en effet inclure non seulement une pensée bien informée et correcte sur ce qui est bien et mal pour une personne, mais aussi des états définis de sentiments à l'égard de ce bien et de ce mal. Dans cette perspective, la théorie de la *République* de Platon peut être considérée comme une étape dans la progression menant du rationalisme socratique à la théorie aristotélicienne où la vertu morale est un mélange de raison et de désir. Chez Aristote, la raison détient la vérité sur les buts de la vie et la manière de les atteindre ; tandis que le désir donne corps à ces vérités ; ainsi, l'être humain veut le plus souvent les choses dont la raison indique qu'elles sont dignes d'être recherchées.

Ce tableau, bien que je le croie correct en lui-même, laisse de côté la conception détaillée que Platon avait du facteur qui motive l'action humaine. L'idée de Platon selon laquelle il y a *trois parties* de l'âme est traitée comme une bizarrerie sans intérêt, qu'Aristote fut bien avisé d'omettre de sa propre

EN, VI 13, 1144 b 17-21, 28-30 ; III 8, 1116 48 b 3-5 ; *EE*, I 5, 1216 b 3-8) ; et on trouve également en *EE*, VII 2, 1145 b 14-17 des expressions qui reprennent celles du *Protagoras* (voir 352b8-c2) et invitent fortement à penser qu'Aristote, au moins dans certains cas, s'appuyait directement sur les dialogues de Platon pour construire son interprétation des opinions du Socrate historique. Ainsi la façon dont Aristote parle de Socrate confirme la justesse de la convention en question, quelques doutes qu'on ait d'abord pu avoir à son sujet.

doctrine de la vertu¹. Même les platonisants, qui, pris comme groupe, ne se signalent pas par leur sensibilité aux erreurs de Platon, reconnaissent parfois leur embarras devant cette partie de la théorie platonicienne². Et il n'est certes pas facile de résister à l'impression que partage tout étudiant de première année bien doué : Platon a soutenu qu'il y avait *trois parties* dans l'âme humaine parce qu'il avait besoin qu'il y en ait trois, à seule fin de développer l'argument qu'il amorce au début du second livre de la *République*. Supposant que la justice dans l'État est identique à la justice chez l'individu, et ayant soutenu de manière plausible que dans l'État la justice requiert que l'on reconnaisse l'existence de trois classes séparées de citoyens, apportant chacune une contribution propre au bien-être de la société, Platon est de ce fait conduit à admettre l'existence dans l'âme de trois parties distinctes, lesquelles correspondent aux trois classes de la société et assument des fonctions différentes pour réaliser la justice, dans la vie de l'individu. Platon ne fait-il alors qu'adapter de force les données de la psychologie humaine à des conceptions théoriques préexistantes, issues de cette autre argumentation ? Ou donne-t-il en fin de compte des raisons indépendantes et fortes d'adopter cette théorie de la tripartition de l'âme, des raisons fondées sur une réflexion impartiale menée sur des faits relatifs à l'individualité humaine ?

Dans cet essai, je voudrais montrer qu'une fois correctement comprise, la théorie de Platon propose, de manière subtile et intéressante, des faits

1. Ainsi Aristote (*EN*, 113, II 5-6) décrit la vertu « de caractère » comme la conformité parfaite entre la raison d'un côté et le désir non rationnel de l'autre. Il ne dit rien dans ce contexte sur les différences qui peuvent exister entre diverses sortes de désirs non rationnels. Ailleurs dans sa doctrine éthique, cependant, Aristote maintient effectivement les distinctions qui ont amené Platon à considérer l'âme humaine comme dotée de trois parties. De façon habituelle, il distingue dans l'*orexis* (le désir) trois sous-parties, *boulèsis*, *thumos* et *epithumia* (voir *de An.*, II 3, 414 b 2, III 9, 432 b 3-7 ; *de Motu*, 6, 700 b 22 ; *EE*, II 7, 1223 a 26-27, 10, 1225 b 25-26 ; *MM*, I 12, 1187 b 36-37), et il rapporte la première à la raison elle-même (*de An.*, 432 b 5, 433 a 23-25 ; *Top.*, IV 5, 126 a 13), tandis que les deux dernières relèvent de « l'élément non rationnel » (*de An.*, 432 b 6). Ainsi Aristote soutient-il (comme Platon, voir ci-dessous) que la raison possède une espèce particulière de désir qui lui est propre, et il distribue les désirs non rationnels dans les deux mêmes classes que Platon avait admises. Le fait qu'il accepte la doctrine platonicienne suivant laquelle il y a trois sortes de désirs entraîne des conséquences importantes, bien que souvent mal appréciées, pour sa psychologie morale, comme on peut le constater par exemple dans le concept aristotélicien de *proairesis* (décision, choix rationnel) ; *EE*, II 10 fait apparaître (voir 1226 b 2-45, 1227 a 3-5) ; au contraire de *EN*, III 2-3, que l'*orexis* qui est selon Aristote une composante de la *proairesis* est une *boulèsis*, c'est-à-dire un désir appartenant à la raison elle-même, et non pas n'importe quelle sorte de désir rationnel. (J. Burnet, qui, semble-t-il, se fonde sur ce passage de *EE*, attribue cette opinion, de façon correcte à mon avis, à Aristote dans *l'EN* aussi ; *boulèsis*, dit-il en commentant *EN*, III 3, est « l'élément appétitif dans la *proairesis* », *The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900, p. 109, 131, 132.)
2. Voir plus récemment T. Penner, « Thought and Desire in Plato », dans G. Vlastos, *Plato*, II, New York, 1971, p. 111-113 ; aussi W. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, 1936, p. 142-143, et F. M. Cornford, « Psychology and Social Structure in the Republic », *Classical Quarterly* 6, 1912, 262-264.

incontestables sur la psychologie de la motivation humaine, et que cette théorie rend compte, mieux que ne peuvent le faire d'autres théories postérieures, de certains traits fondamentaux des êtres humains. Certes on ne saurait nier que la manière dont Platon coupe en morceaux les différentes formes de motivation humaine ne paraisse à première vue assez primitive, et de toute façon bien étrangère à notre façon de penser, mais cette façon de faire a en elle-même une forte raison d'être, qui mérite examen. Il y a, en fait, tout lieu de penser que pour Platon, en dépit de l'ordre d'exposition adopté, l'idée selon laquelle la justice requiert trois classes sociales distinctes s'appuie sur la conception selon laquelle il y a trois parties indépendantes dans l'âme¹, plutôt qu'elle ne l'appuie. C'est la théorie psychologique que Platon considérait comme mieux ancrée dans les faits. Si cela est vrai, il faut alors, en restituant l'argumentation de la *République*, donner la place d'honneur à la théorie psychologique.

II.

Il est évident que la question « combien l'âme a-t-elle de parties distinctes ? » n'a de sens distinct et ne peut recevoir une réponse déterminée et dépourvue d'arbitraire qu'à condition d'être comprise en fonction d'un intérêt théorique bien défini. Platon éclaire suffisamment son point de vue quand pour la première fois il soulève le problème des parties de l'âme (435b-c). Il demande en effet s'il existe, en chacun de nous, trois choses qui correspondent aux trois sortes de personnes qu'il est essentiel, comme il l'a montré, de bien distinguer et d'employer à bon escient si l'on veut sauvegarder le bon ordre de la cité. Or c'est en fonction de ce que ces trois sortes de personnes font ou ne font pas que la vie du corps civique est déterminée ; ce que ce corps tente et ne tente pas de faire, ce que sont, en général, ses buts, ce qu'il réussit à faire et ce en quoi il échoue, qu'il s'agisse d'une bonne ou d'une mauvaise chose, dépendent de cela. De même, la question de savoir combien l'âme a de parties, et si elle est, comme la *cité*, composée de trois parties, revient à savoir combien de types distincts d'inputs psychologiques contribuent à déterminer les choix et les actions volontaires d'une personne, autrement dit son type de vie en général.

1. La chose est certainement suggérée par sa remarque en 436e-438a, suivant laquelle si, comme l'a fait valoir l'analyse politique antérieure, il y a trois sortes de personnes adaptées à ces trois sortes de tâches dans la société, cela ne peut s'expliquer que parce qu'on trouve dans chaque être humain trois éléments psychiques ou trois capacités qui, selon la puissance propre à chacun d'eux, font appartenir les personnes à l'un ou l'autre des trois groupes sociaux. De façon similaire, en 544d6-e5 (cf. 545d1-3), Socrate explique que ce qui fait que le caractère d'une cité est timocratique, oligarchique ou démocratique, etc., c'est le caractère des gens qui, dans cette cité, se trouvent au pouvoir : là où des gens dominés par le « cœur » et préoccupés par les valeurs de compétition, gouvernement, la cité sera une timocratie (547e1-4, 548e6-7), et de même dans les autres cas.

La théorie de Platon selon laquelle il y a trois parties dans l'âme est, en gros, la théorie selon laquelle il y a trois déterminants psychologiques du choix et de l'action volontaire.

Or on dispose d'une théorie moderne bien connue, qui remonte à Hobbes¹, selon laquelle les actes d'une personne sont le produit conjoint des croyances et des désirs (pertinents) que cette personne entretient et de rien d'autre. Au désir de fournir la force motrice originelle et à la croyance de donner une information factuelle sur la manière dont il faut agir pour satisfaire le désir. Selon cette théorie, il y a donc deux sortes de déterminants de l'action : la croyance et le désir. L'un (le désir) est la source exclusive de motivation, tandis que l'autre (la croyance) n'apporte qu'une information sur les faits et ne fournit aucune impulsion supplémentaire à agir. La ressemblance apparente entre cette théorie et celle de Platon est trompeuse. Car dans la théorie de Platon (comme du reste chez Aristote), la division fondamentale se situe, en un sens, entre d'un côté, la raison (*to logistikon*, littéralement « la partie calculatrice ») et d'un autre côté, l'appétit et le « cœur » pris ensemble. Certes, puisqu'à la raison est assignée, dans l'âme, la tâche d'être sage et de connaître la vérité (441e4-5, 442c5-8) il ne semble pas, à première vue, déplacé de la considérer comme jouant le même rôle que la croyance dans la théorie moderne ; si c'était le cas, Platon admettrait une source unique d'information, mais diviserait, de façon quelque peu surprenante, les désirs, source de motivation, en deux classes : les désirs liés à l'appétit, et les désirs qui sont issus du « cœur ».

Mais cette interprétation n'est pas correcte. Dans la théorie de Platon, les trois parties, la raison aussi bien que l'appétit et le cœur, sont toutes trois des sources indépendantes de motivation. Le contraste entre la raison et les deux autres parties de l'âme n'a pas de réelle parenté avec la distinction (qu'on trouve dans la théorie moderne) entre une croyance, inerte et purement factuelle, et un désir, source de motivation. Cela n'apparaît pas de façon tout à fait explicite avant le livre IX de la *République*, où Socrate soutient que, « puisqu'il y a trois parties, il me paraît qu'il y a aussi trois sortes de plaisirs propres à chacune d'elles,

1. Par exemple, *Leviathan*, chap. 8 : « For the thoughts are to the desires as scouts and spies, to range abroad and find the way to the things desired ». Bernard Gert fait valoir (Introduction à *Hobbes, Man and Citizen*, Garden City, NY, 1972, p. 13-16) que Hobbes ne limite pas la raison à son rôle d'éclaircisseur et d'espion, mais pense que, en outre, elle recherche une fin qui n'a pas été déterminée par la passion, par exemple le fait d'éviter sa propre destruction par la violence. Suivant le point de vue de Gert, ce n'est pas Hobbes, mais Hume, qui est à l'origine de ce point de vue moderne. Il semble préférable, toutefois, de considérer que Hobbes soutient que le fait d'éviter sa propre destruction par la violence est l'objet d'une passion établie, dont tout le monde fait constamment l'expérience et qui sert d'arrière-plan sur lequel les passions particulières et changeantes naissent et périssent. Suivant cette interprétation, la conception que se fait Hume de la raison comme seule « esclave des passions » (*Treatise*, éd. Selby-Bigge, p. 415) se réduit à une reformulation de la thèse de Hobbes ; Hobbes mérite de recevoir crédit et blâme pour être à l'origine de ce point de vue moderne familier.

et aussi trois ordres de désirs... » (580d7-8). En d'autres termes, il y a des désirs de la raison tout comme il existe des appétits corporels et des impulsions venues du « cœur ». Il est frappant de constater que le terme grec que traduit ici le mot « désirs » (*epithumiai*) est celui qui est utilisé tout au long de la *République* pour désigner de façon générique les besoins corporels pressants (la soif, la faim et le désir sexuel) ; ce sont ces désirs qui serviront de modèles pour concevoir la troisième partie de l'âme, *to epithumètikon*, terme forgé à partir de *epithumia*. Ce qui implique que les désirs de la raison sont aussi des impulsions fortes, d'une certaine sorte, que nous éprouvons de façon simple et directe parce que nous possédons le pouvoir de la raison, pouvoir de raisonner sur les choses (*logizesthai*) et de connaître la vérité. Un peu plus loin dans le livre IX de la *République*, Socrate précise la nature de l'un de ces désirs lorsqu'il déclare : « Il est évident pour tous que la partie par laquelle nous apprenons tend sans cesse et tout entière à saisir la vérité telle qu'elle est » (581b5-6). Pour Socrate, donc, du fait même que nous avons un esprit (et donc la capacité de rechercher et de trouver la vérité) nous possédons le *désir* de rechercher et de trouver le vrai. On ne peut, selon Socrate, expliquer le désir de connaître la vérité comme découlant du fait que nous avons découvert que la connaissance du vrai nous aide à promouvoir les buts vers lesquels nous portent nos appétits ou d'autres désirs indépendants de la raison. Ce désir de connaître la vérité ne résulte pas davantage de la découverte selon laquelle, pour employer ici la terminologie kantienne, notre sensibilité est constituée de telle manière que nous trouvons gratifiant de connaître la vérité (ou de penser que nous la connaissons). Le désir de connaître la vérité pourrait bien être renforcé de cette façon-là, mais il demeure toujours un irréductible désir de connaître, qui ne dépend pas d'une interaction entre la raison et d'autres aspects de notre nature. Ce désir de connaître est un composant original de la nature humaine, au même titre que nos propres appétits ou que notre sensibilité en général. Socrate admet que certains hommes ne le ressentent pas de façon aussi intense et aussi constante que d'autres et que chez certains plutôt que chez d'autres les actions sont plus souvent motivées par ce désir ; mais il reste que ce désir doit, dans une certaine mesure, être actif en chacun de nous ; et si l'on faisait l'hypothèse qu'il existe un être humain qui n'a jamais éprouvé ce désir, cela voudrait dire qu'un tel homme serait radicalement dépourvu d'esprit, et donc, en conséquence, qu'il ne serait pas un être humain.

Mais la curiosité intellectuelle n'est pas le seul désir que Socrate attribue à la raison. En effet, dans le livre IV de la *République*, il assigne à la raison un double rôle : connaître la vérité et commander (*arkhein*, 441e4, 442c5) à la lumière de cette vérité. Quand il s'agit de la raison, la tâche de commander consiste à décider de sa propre autorité de ce qu'il est préférable de faire, en

édicant des prescriptions (442c6, *tauta parèngellen*) et en s'assurant que l'acte requis est entrepris. Tout comme Socrate fait du désir de connaissance (c'est-à-dire du désir qui amène la raison à accomplir une partie de son rôle naturel) la conséquence directe de notre nature rationnelle, je pense qu'on peut montrer de même qu'il assigne aussi à la raison un désir propre d'accomplir l'autre aspect de sa fonction naturelle, celle de diriger¹.

Qu'aux yeux de Socrate la raison humaine ait, pour ainsi dire, un goût inné du commandement, tout comme elle a un goût inné de la connaissance, peut apparaître comme une idée très convaincante si l'on considère la manière dont Socrate entreprend de traiter de la distinction entre la raison et l'appétit. Socrate estime, comme on le sait bien, que, si la raison s'oppose parfois à l'appétit, c'est qu'ils sont à l'évidence deux parties distinctes de l'âme. L'exemple que Socrate donne est la description incomplète du cas d'un homme qui a soif, c'est-à-dire qui (à ce qu'il dit) désire, aspire à, ressent l'impulsion de boire (*bouletai piein, kai toutou oregetai kai epi touto hormai*, 439b1), mais que quelque chose d'autre, venant du raisonnement (*ek logismou*, d1), fait reculer (*anthelei*, b3) et auquel il interdit ainsi de boire (*kóluei piein*, cf. c6-7, 9). Cet exemple est obscur sur plusieurs points (et, en fait, les autres cas de conflits que Socrate invoque prouvent que l'âme a plusieurs parties distinctes). Le texte ne dit pas explicitement si, en soutenant que la raison s'oppose à l'appétit, Socrate veut simplement dire que la raison rejette l'objet que poursuit l'appétit, ou si c'est plutôt la raison qui, en rejetant l'objet, s'en prend aussi à l'appétit et s'oppose à lui. Un petit moment de réflexion fera voir que Socrate a plutôt à l'esprit la thèse la plus forte, s'il veut garder la moindre chance d'aboutir à trois parties (et non pas à un nombre indéfini de parties) ; or, comme nous le verrons, il est tout à fait clair que c'est ainsi que Socrate conçoit l'opposition du cœur et de l'appétit (cf. 439e - 440a)². Ainsi, à la suite de T. Irwin³, mon interprétation sera que Socrate soutient que, parce que parfois la raison rejette un appétit — c'est-à-dire insiste sur le fait qu'un appétit ne doit pas être suivi,

1. M'ont précédé dans cette interprétation R. C. Cross et A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London and New York, 1964, p. 118-119.

2. Et cf. 554d-e, où Socrate parle d'un conflit entre les appétits dans l'âme de l'homme « oligarchique » ; ses appétits « les meilleurs » (son amour de l'argent, son sens de l'économie, etc.) se trouveront en conflit et vaincront les appétits « les moins bons » (ses désirs extravagants, sa soif, sa faim). Cet homme, fait valoir Socrate, a une espèce de contrôle sur soi, mais un contrôle qui est loin d'être une vertu, puisque l'appétit qui prévaut garde le contrôle non pas (comme la raison pourrait le faire) grâce à la force rationnelle des idées, mais en provoquant une peur instinctive et irrationnelle — la peur irrationnelle de ce qui arrivera si l'argent est dépensé dans le but de satisfaire les appétits primitifs. Platon ne montre aucun signe de gêne ici, lorsqu'il reconnaît l'existence de conflits au sein de ce qu'il continue de considérer comme une partie unique de l'âme. C'est là quelque chose de raisonnable s'il n'avait pas l'intention de faire valoir dans le livre IV que tout conflit entre désirs suffit à trahir une différence d'origine (c'est-à-dire une différence de type de motivation) dans les désirs, mais c'est à peine raisonnable autrement.

3. *Plato's moral Theory*, Oxford, 1977, p. 327.

que cet appétit ne représente pas, par exemple, une raison de boire telle ou telle boisson —, la raison et l'appétit doivent être distincts. Toutefois le texte ne dit pas clairement que Socrate conçoit la raison comme une force qui va contre l'appétit, en détournant l'agent de ce vers quoi l'appétit le pousse. Socrate propose ici une analogie entre ce qui se passe chez un homme assoiffé et ce qui se produit lorsqu'un archer tend son arc (439b8-11) tandis que l'une des mains de l'archer ramène l'arc à lui alors que l'autre l'en éloigne, de la même façon, la soif le rapproche de la boisson alors que la raison l'en éloigne. Cela montre bien que, dès le livre IV de la *République*, la raison est conçue comme étant en elle-même une source de désirs, de conditions motivantes. Mais il est assez clair que le désir de la raison à l'œuvre dans un tel cas ne peut vraisemblablement pas être décrit comme étant ce que j'ai appelé de la curiosité intellectuelle ; ainsi, la raison conçoit apparemment d'autres désirs que celui de connaître la vérité. Que le désir rationnel à l'œuvre dans le cas de l'homme assoiffé soit une forme du désir que la raison a de commander, cela ressortira de l'attention que nous prêterons à une objection concernant l'emploi que fait ici Socrate de l'analogie de l'archer.

On pourrait soutenir que cette analogie est erronée, et que, quoi qu'on puisse vouloir dire, de façon légitime en déclarant que, dans un cas semblable, la raison détourne quelqu'un, cela ne justifie pas l'attribution à la raison d'une force de motivation qui lui soit propre, comparable à celle de la soif. Car, supposons que j'aie soif, mais que je sache que la seule eau disponible est un leurre et que je recevrai en y touchant une douloureuse décharge électrique. Je m'en écarte donc parce que je veux éviter cette douleur. Dans ce cas, bien qu'il soit certes correct de dire que la raison me retient, cela n'implique pas que la raison soit la source d'un quelconque désir me motivant à ne pas boire ; ce qui me motive à m'abstenir de boire, c'est mon aversion pour la douleur. Si l'on voulait parler ici en termes de forces, il faudrait dire que ces deux désirs physiques, la soif et l'aversion pour la douleur, qui ne tirent ni l'un ni l'autre leur origine de la capacité de raisonner, sont ici les forces en conflit. Si c'est là un exemple du genre de conflit auquel pense Socrate, alors il n'a pas le droit de traiter la raison comme étant en elle-même une force de motivation ; la question ne se pose donc pas de savoir quelle *sorte* de désir de la raison est ici à l'œuvre.

Je pense, néanmoins, que, dans le cas qui vient d'être décrit, Socrate accorderait en fait que seule l'aversion pour la douleur a motivé l'abstention. Si l'on considère les désirs comme donnés, et si l'on se limite à chercher à savoir comment les satisfaire, en permettant, par exemple, au désir le plus fort de déterminer l'action d'un individu, ou en adoptant un dispositif conçu pour que la totalité des désirs de cet individu puisse être satisfaite aussi complètement que possible, alors il n'est pas douteux que les calculs de celui-ci n'ont en rien contribué aux

motivations de l'action qui étaient déjà là. Dans un cas semblable (554d9-e1), Socrate parle d'appétits opposés, et non pas d'un conflit entre raison et appétit. Il est vraisemblable qu'il estime que tous les cas de conflits ne sont pas semblables à celui-ci, même si certains peuvent l'être. En fait, il ne paraît pas douteux que selon le schème de la *République* la raison soit considérée comme capable de décider en conformité avec ses propres raisons théoriques quelles fins méritent d'être poursuivies, et qu'elle ne se borne pas (comme dans le cas du calcul qu'on vient de décrire) à fournir les moyens de parvenir à des fins que l'appétit, ou autre chose aurait fixées, ou encore de définir un équilibre entre celles-ci¹. Quand, de sa propre autorité, la raison assigne une fin, elle fournit

1. Ici, je me propose d'attribuer à Platon le plus fort des deux modèles qu'on peut avoir à l'esprit afin d'expliquer ce qu'implique pour la raison de gouverner dans nos vies. 1) Suivant le point de vue le plus faible, la raison, dans la mesure où elle gouverne, accepte le désir comme le critère dernier de la valeur ; suivant ce point de vue, le fait qu'une chose est désirée, ou que sous certaines conditions elle peut venir à l'être (quelles que soient la nature et la source du désir en question), constitue pour la raison le seul fondement qui permette d'attribuer une valeur actuelle ou potentielle à quoi que ce soit et de lui donner ainsi du poids dans ses calculs. Ce critère étant admis et étant donné les objets que l'on désire ou que l'on pourrait venir à désirer, le rôle de la raison est d'élaborer en général le meilleur plan de vie, en élaborant des stratégies et des tactiques pour faire face aux problèmes particuliers qui peuvent apparaître, et pour décider d'entreprendre l'action appropriée, dans des circonstances particulières. En réalisant cette tâche, la raison a pour but de satisfaire les désirs d'un individu aussi pleinement que possible, en tenant compte de l'intensité avec laquelle différentes choses sont désirées, en déterminant à quel point l'individu serait désolé s'il en était privé, à quel point obtenir ou ne pas arriver à obtenir quelque chose que cet individu désire affecte sa capacité à obtenir d'autres choses qu'il désire, et ainsi de suite. Suivant ce modèle, gouverner pour la raison, c'est : a) être libre de décider, à partir d'un examen impartial des faits, examen qui s'applique au monde et aux désirs d'un individu, comment cet individu devrait vivre et se comporter ; et b) faire en sorte que ces décisions prennent effet. Une fois que la raison a décidé quel objet elle va poursuivre ou quel mode d'action elle doit adopter dans une situation donnée, elle peut aider à réaliser un nouveau désir qui lui est propre (le désir de poursuivre cela ou de le faire parce que la raison l'appuie), mais ce désir n'intervient que pour renforcer des désirs antérieurs sur la satisfaction desquels la raison était en train de délibérer. 2) Suivant le second modèle, qui est plus fort, le travail de la raison et les désirs auxquels il donne naissance sont plus fondamentaux. Ici, au lieu de prendre le désir comme le critère de la valeur dans son objet, la raison prend pour acquis qu'elle est capable, en faisant appel à ses propres principes, de décider quelles choses sont bonnes et à quel point elles le sont ; le fait, comme cela peut arriver, que ces choses sont aussi désirées et le degré auquel peut parvenir leur désir, n'ont rien à faire avec leur valeur (sauf dans la mesure où avoir un désir peut constituer la reconnaissance d'une valeur antérieure). Il ne serait pas facile de déterminer ce que, suivant Platon, ces principes pourraient être, mais l'exemple suivant peut indiquer l'idée générale. Nous parlons du bien des choses vivantes en général (et pas seulement des animaux), et nous considérons que le bien d'une créature consiste, au moins en partie, à atteindre son état naturel de maturité, et à s'y maintenir. La satisfaction du désir ne peut évidemment pas servir de base pour un jugement de ce genre concernant les plantes, et il n'est pas invraisemblable de penser que ce n'est pas le cas même pour des animaux. On pourrait tout aussi bien s'attendre à ce qu'un animal trouve la satisfaction de ses désirs dans la jouissance de son état naturel de maturité, mais si ce n'était pas le cas, on ne devrait pas conclure que son bien se trouve ailleurs, mais seulement que, en raison de quelque perversion, il n'arrive pas à jouir de son bien quand il le possède. Dans la doctrine de la *République*, le rôle de la forme du Bien est de fournir la connaissance des principes qui rendent compte du bien en fonction duquel la raison planifiera les fins qu'il convient à un individu de poursuivre dans sa vie et quelles décisions déterminées il devra prendre

aussi — c'est évidemment l'avis de Socrate —, au moins dans certains cas, un *désir* de son propre cru (le désir d'atteindre cette fin), et c'est là une force de motivation supplémentaire, qui dépasse et surpasse toutes les autres sortes qui peuvent être à l'œuvre. Le cas auquel pense ici Socrate est donc peut-être l'un de ceux où un tel désir engendré par la raison vient en conflit avec un appétit.

Et si c'est le cas, le conflit auquel pense Socrate appartient au genre suivant : l'homme assoiffé a déterminé (ou du moins il soutient) à partir de considérations raisonnables que la santé est une bonne chose, un bien plus important que la satisfaction momentanée d'un appétit. Il désire aussi préserver sa santé parce que c'est une bonne chose, et ce désir (produit par la raison) est en conflit avec sa soif ; dans le cas ici envisagé, le désir de la raison l'emporte et l'homme s'abstient. Or il est probable que Socrate ne pense pas que le désir de santé appartient à la constitution originelle de la nature humaine (comme c'est le cas, apparemment, du désir de connaître) ; le désir de la santé est plutôt la conséquence d'un désir de nature plus élevée pour le bien comme tel, uni aux raisons, quelles qu'elles soient, qui permettent de penser que la santé est un bien. De sorte que le désir qui est inhérent à la raison est le désir pour le bien comme tel, pas le désir de quelque bien particulier. Et Platon parle bien sûr de ce désir, dans la *République* (par exemple en 505d11-e1) et ailleurs, comme étant l'un de ceux que tous les êtres humains possèdent. Cependant nous sommes à présent en mesure de dire, à propos de ce désir, dans la vie humaine, quelque chose de plus éclairant que le simple fait que chacun le possède. Le désir pour le bien peut maintenant être considéré comme équivalent au désir que la raison éprouve de déterminer les fins de la vie qui lui sont propres et de les réaliser. La raison veut faire ces choses d'elle-même, c'est-à-dire sans tenir compte du fait que le sujet est attaché à une chose en raison de son appétit, de son cœur ou de toute autre source de désir qui puisse fournir une raison de poursuivre cette chose. Ainsi affirmer que le désir du bien est inhérent à la raison elle-même revient à affirmer que quiconque possède le pouvoir de la raison veut déterminer par lui-même, sur une base purement rationnelle, quels buts il faut poursuivre dans la vie pour atteindre ces buts. Il veut, en d'autres termes, que la raison règle sa vie¹.

en fonction des circonstances (sur le sujet, voir mon article « The psychology of Justice in Plato », *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, 151-157). En fonction de cette connaissance, quelqu'un saura, par exemple, que manger ou boire est un bien et pourquoi ce l'est (parce que la santé l'exige et que la santé est un bien) ; mais, du point de vue de la raison, les appétits qu'on éprouve pour la nourriture et la boisson en eux-mêmes ne fournissent absolument aucune raison qui explique que ce sont de bonnes choses. Et il en va de même pour tous les autres désirs non rationnels.

1. Cette interprétation de Platon permet facilement de voir comment Aristote a pu arriver à cette distinction entre raison théorique et raison pratique. La raison théorique est tout simplement la raison que l'on utilise pour atteindre l'une des deux fins que, suivant Platon, les êtres rationnels ont en tant que rationnels, c'est-à-dire connaître la vérité ; la raison pratique est

III.

L'appétit et le cœur interviennent donc dans la théorie socratique comme des éléments indépendants exerçant leur influence sur l'action, de façon parfois conflictuelle, parfois harmonieuse. Considérons d'abord l'appétit. Platon ne prend malheureusement pas soin de donner une description générale systématique des formes de désirs qu'il impute à l'appétit. Dans le livre IV de la *République*, il se focalise simplement sur ce qu'il appelle les exemples « les plus clairs » (*enargestatas*, 437d3) de ce qu'il a en tête, la soif, la faim, et le désir sexuel, ajoute-t-il un peu plus loin (439d6), laissant le cas qu'il fait de ces exemples se substituer à une explication générale. Socrate propose en fait une caractérisation très stricte, même de ces appétits-là : si je veux boire de la bière ou si je veux manger du chocolat, il n'est pas correct, d'après lui, de ranger simplement ces désirs dans les catégories de la soif et de la faim (cf. 437d-e6). Car il s'agit alors de la soif et de la faim modifiées par l'addition d'une autre chose (e7-8). Il ne précise pas quelle est l'addition ici pertinente, mais il est vraisemblable que c'est le goût qu'on a acquis pour la bière et le chocolat (avec peut-être, dans le premier cas, un goût pour l'état dans lequel la bière me met). La soif, en elle-même, si elle n'est pas modifiée par des additions de ce genre, ne concerne que la boisson, et la faim que la nourriture.

Ces exemples, et la manière dont ils sont traités, pourraient suggérer que Platon limite les désirs relevant de l'appétit aux seules impulsions biologiques récurrentes et fondamentales, et les limite à cela seul qui, en elles, est primitif, non altéré par les effets de l'expérience. D'un autre côté, même dans le passage en question, Socrate se réfère à plusieurs reprises à d'« autres appétits » que ces trois-là (439d7, 436a11 sq., 437d2-3)¹ ; il donne également un exemple intéressant d'un autre appétit de ce genre quand, en racontant l'histoire de Léontios, il en vient à parler de l'« appétit » (*epithumia*, 440a1) que celui-ci a éprouvé à regarder des cadavres entassés au bord de la route. Dans le même contexte, en soutenant que le cœur ne s'allie jamais avec l'appétit (440b4-7), Socrate signale qu'un homme honnête, s'il pense qu'il a été dans son tort, ne peut pas éprouver de la colère, même s'il est soumis, par un retour des choses, à la faim, au froid et autres atteintes physiques de ce genre (e1-5), de telle sorte

la raison qui poursuit son autre fin, celle de gouverner nos vies. Par suite, Aristote peut dire que, dans ses deux tâches, la raison vise à la vérité (*EN*, VI 2, 1139 b 12) — et non pas la vertu dans un cas et quelque chose d'autre (le bien, par exemple) dans l'autre. Car Aristote, tout comme Platon, estime que la raison a la capacité de gouverner dans le plus fort des deux sens distingués plus haut et que par suite le désir qu'éprouve la raison à gouverner est pour lui le désir d'atteindre à la vérité pratique et de la mettre en œuvre, c'est-à-dire la justesse des fins aussi bien que celle des moyens.

1. Et il faut remarquer que, en 437d11-e2, la « soif prise en soi » n'en est pas moins classée comme une *epithumia*.

que le froid qu'il éprouve est, ou suscite, un appétit avec lequel son cœur refuse de s'allier. Plus loin, dans les livres VIII et IX surtout, l'amour de l'argent est traité à plusieurs reprises comme un appétit — et là où nous pourrions attendre l'expression « partie appétitive » Platon parle souvent dans ces livres-là de la *République* de la partie « qui aime l'argent », *philokhrèmata*, ou « qui aime le profit », *philokerdes*¹. Et l'homme démocratique, dont le principe de vie est, dit-on (561b2-c3), de laisser un cours libre et égal à chacun de ses appétits, se voit crédité non seulement d'une grande variété d'appétits particuliers pour différentes sortes de nourritures, de boissons et d'objets sexuels, mais on lui attribue aussi des appétits pour différentes occupations sportives et politiques, et même, à l'occasion, pour faire, à ce qu'il croit, de la philosophie (561c-d²). Ainsi les désirs qui représentent une altération des appétits de base pour le sexe, la boisson, et la nourriture (par exemple le désir de homard) sont néanmoins encore des désirs relatifs à l'appétit. C'est le cas aussi des désirs physiques qui ne sauraient être ordinairement appelés des appétits, comme le désir de se réchauffer quand on a froid, ou l'aversion pour la douleur ; ces désirs sont au nombre des appétits, comme l'est aussi l'impulsion morbide de Léontios à regarder des cadavres. Il en est de même de l'amour de l'argent et du goût pour les exercices physiques. Et certaines sortes de goûts pour des choses comme l'activité politique et l'amateurisme philosophique sont dans le même cas. Sur quel principe d'unité Platon s'appuie-t-il ici ? Y en a-t-il vraiment un ?

Commençons l'examen de cette question, là où Platon le fait lui-même, en considérant les besoins biologiques récurrents pour la nourriture, la boisson et le sexe. Le premier souci de Socrate est de convaincre ses interlocuteurs qu'il y

1. Platon justifie ces épithètes en 580a5-581a1 en disant que l'usage principal de l'argent est de fournir les moyens grâce auxquels les appétits sont satisfaits.
2. En développant cette explication des différentes variétés de personne injuste (timocratique, oligarchique, démocratique, tyrannique), Platon fait clairement apparaître que, tout comme le « timocrate » (550b5-6) a cédé le gouvernement de son âme à son *thumos*, de même l'« oligarque », le « démocrate » et le « tyran » sont tous gouvernés de différentes façons par l'appétit. L'« oligarque » est dit de façon explicite (553e4-7) se donner l'appétit pour chef, ce qui signifie que, dans ses plans et dans ses décisions, son but ultime est constamment et exclusivement de satisfaire son appétit : étant dominé par l'appétit, il force les autres parties de son âme à vouloir et à n'éprouver que la satisfaction de seconder cet effort. Mais l'objet que poursuit l'appétit prend la forme perverse de viser à satisfaire d'abord ce que Platon appelle les appétits « nécessaires » et, au-delà de ces appétits, le seul appétit pour l'accumulation des moyens (l'argent) qui lui permettront de satisfaire ces appétits et d'autres encore. Le « démocrate » (559d-561e) refuse de suivre l'oligarque en réprimant ses autres appétits, et cela le force à établir l'égalité de tous les appétits : il se permet d'acquiescer n'importe quel appétit que les circonstances et la nature lui permettent d'acquiescer, et, par la suite, il donne à tour de rôle libre cours à tous ses appétits, en les mettant sur le même pied. De cette explication, il résulte, comme le note le texte, la conséquence suivante : quand, en accord avec ce système, le démocrate entreprend de poursuivre un but athlétique, politique et philosophique, les désirs pour ces choses qu'il est incliné à rechercher doivent être considérés comme des appétits, des désirs appartenant à l'*epithumètikon* — aussi bizarre que cela puisse paraître. Ce ne sont pas des désirs de l'esprit ou de la raison.

à deux sources indépendantes de motivation, la raison d'un côté et l'appétit de l'autre. Il est, pour cela, essentiel de choisir des exemples où il n'est pas douteux qu'il s'agit de désirs qui motivent une action ; mais de désirs qui, non moins indubitablement, ne trouvent pas leur origine dans la raison. Les désirs ressentis pour des espèces particulières de nourriture ou de boissons, de même que les goûts acquis, de quelque espèce soient-ils, ne conviendront pas : la formation de semblables désirs met évidemment en jeu un certain pouvoir de la raison, en ceci au moins qu'on remarque et qu'on se rappelle les effets produits sur soi par ce qu'on a mangé et bu, ou par des conditions extérieures et des activités différentes. Et même si — comme, d'après moi, Platon voudrait finalement le soutenir — les capacités rationnelles ici en cause n'ont pas à être considérées comme relevant de la partie de l'âme qu'il appelle « raison », soutenir un tel point de vue à cette étape du raisonnement introduirait certainement de la confusion. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire qu'il le fasse. Il ne semble pas douteux que la faim et la soif, entendues comme de simples besoins de nourriture et de boisson, sont intégralement issues de causes physiologiques (cf. *dia pathèmatôn te kai nosèmatôn paragignetai*, 439d1-2) et ne requièrent aucunement que la raison intervienne ou qu'elle les informe, pas même par ces processus équivoques que sont les faits de remarquer et de se rappeler. Mais il est également clair que ces désirs exercent une influence directe sur la motivation à agir, comme l'existence même du conflit auquel Platon fait clairement référence en témoigne. Donc en s'en tenant à la faim et à la soif comme aux « exemples les plus clairs », Platon peut démontrer de manière convaincante l'existence des désirs motivants qui fonctionnent tout à fait indépendamment de quelque raisonnement que ce soit. Et c'est tout ce qu'il veut, et doit, montrer à cette étape de son argumentation.

Une fois que l'existence d'une telle source de désirs susceptibles de produire une motivation et qui sont indépendants de la raison, est établie, il n'est pas difficile de reconnaître pour l'essentiel le même statut à d'autres désirs, à côté des besoins biologiques récurrents. Car il existe d'autres désirs à côté de la faim, de la soif et du désir sexuel, des désirs qui s'appuient sur des causes physiques et physiologiques, par exemple le désir de se réchauffer quand on a froid, ou, d'une manière générale, la répugnance à la douleur. Certains autres désirs, plus complexes, peuvent également être traités comme des transformations de ces appétits-là et d'autres du même genre : c'est le cas de tous les goûts et répulsions touchant la nourriture et la boisson. Certaines saveurs nous paraissent immédiatement agréables, et celles qui sont telles engendrent, par des causes immédiatement physiques, des désirs à leur égard. En admettant que le sujet sache clairement quels sont les objets extérieurs à manipuler pour obtenir le plaisir en question, ces désirs donneront naissance à des désirs supplémentaires

pour ces objets eux-mêmes (Platon prouve cela en rangeant le désir d'argent parmi les appétits, cf. 580e5 sq.). Ainsi, même si les désirs que nous pourrions considérer (mais, comme je l'ai indiqué, Platon ne les considère pas comme tels) comme étant des capacités rationnelles jouent éventuellement un rôle dans la constitution de tels désirs supplémentaires, il ne s'agit en aucun cas d'une raison qui motive, mais seulement d'un calcul conçu pour servir nos appétits qui visent à des gratifications physiques. De ce point de vue, en partant de la faim et de la soif pures et simples, nous pouvons expliquer pourquoi les désirs de boire de la bière et de manger du chocolat doivent être rangés au nombre des désirs fondamentaux du type de la faim et de la soif : tous ces désirs reposent en dernière instance sur des faits bruts qui ont trait à notre constitution physique et aux moyens de créer chez nous des états physiquement agréables.

Il ne semble pourtant pas que Platon entend limiter les désirs de l'appétit à ceux qui tirent leur origine de faits semblables relatifs à notre constitution corporelle. En tout cas, le désir morbide de Léontios de regarder des cadavres ou le goût qu'éprouve l'homme démocratique pour l'amateurisme philosophique pourraient sembler de piètres candidats pour être considérés ainsi. Il y aurait pourtant lieu d'hésiter : quand Léontios est submergé par son appétit et que son cœur s'interpose pour le fustiger en lui reprochant de réduire à rien sa raison et de rester le souffle coupé devant les cadavres, Socrate dit bien que le cœur fait porter le blâme sur les yeux de Léontios : « Regardez malheureux, — ce sont les paroles prêtées à Léontios — jouissez de ce beau spectacle » (440e2-3). Ce qui pourrait suggérer que, pour Platon, c'est la constitution des yeux (en tout cas des yeux de Léontios) qui rend si fascinante pour lui la contemplation des cadavres ; tout comme mes propres papilles sont responsables du fait que j'aime le goût du jus d'orange, les yeux de Léontios lui donnent un plaisir provoqué par la vue des cadavres. Il serait néanmoins difficile d'étayer cette dernière suggestion ; il semble en effet certain (à moins que nous n'interprétions le penchant de Léontios comme étant de nature franchement sexuelle), quelle que soit la raison de son attirance pour les cadavres, que celle-ci est en quelque manière liée à la façon dont il y pense — par exemple, une sorte de contraste à donner la chair de poule, entre des êtres humains vivants et animés et ces personnages inertes et rompus — et il semble exagéré de croire que les yeux de tout un chacun sont faits de telle façon que lorsqu'ils considèrent ainsi les cadavres ils en éprouvent du plaisir. Dans le cas présent, c'est l'imagination de Léontios qui est à l'œuvre, et c'est sûrement elle, plutôt que ses yeux, qui est la source la plus importante du plaisir qu'il recherche.

Ainsi le fonctionnement de l'imagination pourrait être considéré comme la source du plaisir de la même manière que les sens corporels. Une personne trouve tout simplement dans certaines de ses imaginations un élément d'intérêt,

d'amusement ou de frisson, tout comme elle apprécie certains goûts simplement attrayants ; son imagination est constituée de telle manière que telles choses ont pour elle un certain attrait, et que, les ayant trouvées attrayantes, elle forme le désir de les contempler encore. Il se peut bien que le plaisir en question ne soit pas un plaisir corporel, et que sa source ne se trouve pas dans la constitution du corps et de ses organes. Il reste que c'est un fait brut, s'agissant de la manière dont Léontios est affecté par le monde physique, que la contemplation des cadavres lui procure du plaisir, de telle sorte que si son imagination, et non ses organes corporels, est la source de ce plaisir, néanmoins le désir de ce plaisir est indépendant des désirs qu'éprouve sa raison de connaître la vérité et de gouverner sa vie. Quelle que soit la nature précise de l'imagination, celle-ci est, dans la conception platonicienne, essentiellement reliée au monde tel qu'il apparaît plutôt qu'à la raison comprise, dans l'optique de Platon, comme se consacrant à la connaissance du vrai et au commandement selon le vrai. Cela suggère qu'il est possible de considérer que la punition infligée à ses propres yeux par Léontios implique que ce ne sont pas ces organes physiques, mais bien plutôt, plus généralement, le fait d'être présent au monde physique hors du contrôle de la discipline de la raison, qui est la source de son plaisir. Et il est certain que la référence à la vision et aux organes de la vision, les yeux, joue souvent ce rôle symbolique dans la *République*¹.

Qu'en est-il alors du plaisir de l'homme démocrate à faire l'amateur en philosophie ? Si on doit l'interpréter comme un plaisir relevant de l'appétit, il faut alors nettement le distinguer du plaisir correspondant du vrai philosophe, puisque c'est là un plaisir de la raison. En ayant plaisir à philosopher, le philosophe se plaît à poursuivre la vérité ; et le désir qu'il éprouve pour pareil plaisir est l'expression du désir de sa raison de connaître la vérité. Ce n'est donc pas parce qu'il éprouve un intérêt pour la vérité que l'homme démocrate est conduit à s'engager dans une activité philosophique. Qu'est-ce qui l'y conduit alors ? Il y voit probablement quelque chose d'attrayant : la manipulation des mots, le processus de déduction, la surprise de la découverte, ou n'importe quoi encore qui l'intéresse ou l'amuse. Et comme cela est sans lien avec une poursuite sérieuse de la vérité, la philosophie reste un jeu — de sorte qu'il n'est pas surprenant que, dans la description qu'en donne Socrate, l'homme démocrate ne joue à ce jeu que par intermittence et ne conçoive aucun attachement plus

1. *L'horatos topos* (508c2) décrit dans le cadre de l'analogie du soleil est aussi le royaume de *to gignomenon te kai apollumenon* ; si l'âme porte trop d'attention à cette dernière sorte d'être en élaborant ses conceptions générales des choses, au lieu de porter attention au *noëton*, elle n'arrivera pas à connaître (d6-9) ; et quand une âme fait cela, elle est réduite à ressembler la réalité (476c5-7) et à gouverner en accord avec des critères conventionnels qui sont faux et inadéquats (479a3, d3-5), et qui ont été développés pendant une longue période de temps par d'autres personnes qui, de plus, s'en sont remises à une expérience sans pensée philosophique pour guider leurs vies.

profond et plus constant pour la philosophie. Son désir de philosopher doit être considéré comme un appétit parce qu'il ne s'attache qu'aux aspects superficiels, « visibles » de la philosophie, des caractères qu'il trouve intéressants. Cet intérêt qu'il éprouve appartient au même ordre de fait brut concernant son interaction avec le monde physique que l'intérêt que Léontios ressent à regarder des cadavres. Aucun de ces deux intérêts ne représente un besoin biologique récurrent ; ce n'est même pas un besoin comme ceux qui se trouvent modifiés par l'addition de penchants pour des saveurs, des odeurs ou des impressions corporelles particulières. Mais ces intérêts ont leur origine première dans des faits d'expérience ; dans le fait que la personne en question se trouve tirer un certain plaisir à faire ces choses — ce qui justifie de les ranger dans la même catégorie que les appétits corporels. Ils sont d'une certaine manière indépendants de la raison et peuvent voir, pour les mêmes motifs que lorsqu'il s'agit des désirs corporels, la raison s'opposer à eux.

Nous en venons finalement au « cœur ». Le nom habituel que Socrate donne à ce troisième type de motivation, *to thumoeides*, vient d'un terme grec, *thumos*, qui, à l'époque de Platon, semble avoir été ordinairement utilisé pour nommer la colère : le terme est, en fait, d'un point de vue étymologique, l'équivalent du terme « fumer » — quelqu'un qui est dans un état de *thumos* serait en train de « fumer » contre quelque chose. Mais chez Homère, où il apparaît très fréquemment, le terme a un usage plus large : il désigne la part d'eux-mêmes à laquelle s'adressent les héros homériques, ou qui leur parle, lorsqu'ils sont portés à l'action, et dans laquelle eux, ou une divinité tutélaire, verse puissance et force quand leur prouesse est sur le point d'être accomplie. C'est donc la source immédiate de l'action, surtout de l'action qui exige de la vigueur, et le siège de l'émotion, et notamment de ces émotions (la colère par exemple, mais aussi, à l'occasion, la passion sexuelle) qui servent de mobile à une action vigoureuse et audacieuse¹. Comme nous le verrons, la doctrine platonicienne du *thumos* doit évidemment beaucoup à Homère ; si l'on considère l'explication que Platon donne du *thumos* en général, en mettant ensemble les développements des livres VIII et IX et l'argument qui se trouve au début du livre IV, le *thumos* semble être étroitement relié, aux yeux de Platon, tout comme aux yeux d'Homère, à une action vigoureuse et compétitive. Mais, dans l'explication qu'il donne au livre IV, Platon évoque exclusivement les diverses formes de colère, et aucun des autres désirs et émotions qui se trouvent assignés au *thumos* chez Homère. Ses exemples couvrent un domaine vraiment

1. David Clauss, dans la discussion la plus récente de l'usage homérique des termes qui désignent l'âme (*Toward the Soul*, New Haven, 1981), fait valoir que chez Homère *thumos*, comme *ménos*, *hêtor* et *kêr*, termes avec lesquels il est dans beaucoup de contextes aisément interchangeable, présente le sens central de « force de vie » et indique une relation toute spéciale avec l'affection que l'on se porte (voir son chap. I, surtout p. 37-42).

large ; ils vont de la furie des enfants qui hurlent (441a7-9) et des chiens qui aboient (b2-3) à l'indignation d'Ulysse devant le mauvais comportement sexuel des servantes de Pénélope avec les prétendants (441b4-c2) ; ils incluent aussi la contrariété de Léontios et son dégoût pour lui-même parce qu'il cède à la macabre fascination pour les cadavres et le sens aigu de la justice qui amène un homme à faire valoir ses droits, même si l'effort peut lui coûter une destitution et une souffrance qui semblent en valoir à peine le prix. Plus loin au livre IV, le courage se présente comme la vertu spécifique de cette partie de l'âme (442b5-c3), et dans les livres VIII et IX il est constamment décrit comme la partie qui aime les honneurs (*philotimon*) et qui recherche la victoire (*philonikon*), parce que, comme Socrate le dit à un endroit (581a9-10), le cœur « ne cesse d'aspirer de toutes ses forces à la domination, à la victoire et à la réputation » — c'est-à-dire, apparemment, qu'il est caractérisé par l'efficacité, l'obstination, la force de caractère et par d'autres vertus de « chef d'entreprise » (une réputation pour la sensibilité et pour la compassion, pour l'esprit, pour l'intelligence, ou même pour le bon sens n'aurait dans ce contexte aucune valeur au titre de bonne réputation). Ainsi le « cœur » s'exprime d'abord dans la colère ordinaire sous toutes les formes ; ensuite dans les sentiments moraux de honte, d'indignation et dans le sentiment de la justice offensée ; et troisièmement dans le désir de s'affirmer soi-même, dans le désir d'être efficace dans sa vie privée et dans la communauté à laquelle on appartient. Qu'est-ce qui, aux yeux de Platon, relie toutes ces choses les unes aux autres — quel est le principe qui les unifie ici ? Et pourquoi croit-il que, prises ensemble, elles constituent une troisième sorte de motivation, qui se combine avec les désirs de la raison et les désirs de l'appétit ?

Comme c'était le cas auparavant, cet argument se fonde sur la reconnaissance d'un conflit. Mais la méthode d'argumentation de Platon qui part d'exemples frappants se trouve prise en défaut dans ce cas. Platon fait valoir que le *thumos* est distinct de l'appétit, en prenant l'exemple de Léontios, qui se met en colère contre lui-même (plus précisément contre son désir de contempler des cadavres). Ici l'appétit est mis en échec par la colère, de sorte que cette colère est un désir qui a une autre source que l'appétit. Aussi Platon fait-il valoir que le *thumos* est distinct de la raison : avant tout, parce que les bébés et les animaux se mettent en fureur, alors qu'ils n'ont pas le pouvoir de raisonner (c'est-à-dire le pouvoir de se représenter la vérité des choses et de diriger leurs vies en accord avec cette vérité) ; et deuxièmement, si l'on prend l'exemple d'Ulysse, parce que sa colère (plus précisément, son indignation) contre les servantes s'oppose à sa raison. La colère d'Ulysse lui enjoint de punir les servantes sur-le-champ, mais cela changerait son plan rationnel qui est de tuer les prétendants, en sorte que son désir rationnel d'accomplir cette

dernière action s'oppose en même temps à l'action proposée par la colère et à la colère elle-même¹. Sa colère est par conséquent un désir qui dérive d'une autre source que la raison. L'une des difficultés de cet argument qui comporte deux niveaux, c'est qu'il présuppose que tous les cas de colère considérés sont du même type et dérivent de la même source interne ; mais cela n'est pas évident, et il faut certainement un nouvel argument pour montrer qu'il en est bien ainsi. On ne peut prendre pour acquis que c'est seulement parce que tous peuvent être appelés « colère » que, sous des aspects pertinents, ces phénomènes sont semblables. En effet, il est clair que, quels que soient les sentiments qu'éprouvent les bébés qui pleurent et les chiens qui attaquent, leurs sentiments sont très différents de ceux qu'éprouve Léontios, et que le fait que ce dernier type de sentiments n'est pas un appétit n'implique pas que le premier ne puisse l'être. On peut concevoir, je crois, que nous ne trouvons rien d'autre une fois de plus que l'opposition entre la raison et l'appétit, la colère de Léontios étant un second désir de la raison s'opposant à son appétit macabre, la fureur du bébé et de l'animal et l'indignation d'Ulysse n'étant rien d'autre que des désirs de l'appétit, auxquels s'oppose, dans le cas d'Ulysse, la raison². Pour arriver à combler ce fossé dans l'argument de Platon, il faut considérer de façon plus fine comment ces variétés de colère sont effectivement constituées, pour voir si ces variétés ou quelques-unes d'entre elles constituent un nouveau type de motivation qui entre en conflit quelquefois avec les désirs de la raison et quelquefois avec les appétits.

Ce faisant, il sera utile de considérer dans un premier temps ce que Platon dit du « cœur » aux livres VIII et IX ; nous pourrions utiliser ce que nous y apprendrons pour interpréter de façon satisfaisante les exemples du livre IV. Dans les livres VIII et IX, Socrate essaie de rendre compte des quatre types de personnes qui sont privées de la vertu de justice telle qu'il l'a définie, parce que la raison ne contrôle pas leur vie. Nous avons déjà vu que, pour la raison, contrôler la vie de quelqu'un, c'est avoir déterminé, en se fondant sur des raisons purement rationnelles et théoriques, quels buts il vaut la peine de rechercher et avoir planifié la vie de cet individu en fonction de la poursuite de ces buts. Ces quatre genres de personnes mauvaises, Socrate les décrit en les concevant comme des gens en qui une autre partie de l'âme s'est renforcée, prenant la place de la raison et établissant son propre contrôle sur les individus et sur

1. On remarque que dans ce passage Platon cite Homère (*Od.*, XX, 17 ; *Rép.*, 441b6) qui s'adresse à son *kradiè*, c'est-à-dire à sa colère ou à son cœur, conçu comme le siège de la colère, pour le gourmander, en lui demandant de rester calme et de supporter sans faire d'histoire. Le conflit, dans ce cas comme dans celui de Léontios où ce sont le cœur et l'appétit qui sont en conflit, indique une critique directe par la faculté « la plus haute » de la faculté « la plus basse », et pas seulement des mouvements vers l'action.
2. C'est le point de vue défendu par Cornford, Hardie et Penner (voir *loc. cit.*, ci-dessus).

leur vie¹. Ainsi l'individu qu'il qualifie de timocratique, celui en qui le *thumos* a fixé les buts autour desquels s'est organisée sa vie. Socrate décrit l'individu timocratique comme un individu « plus confiant en lui-même et moins affiné par les Muses, quoiqu'il les goûte ; il aime les discours, bien qu'il ne soit pas du tout orateur. Un homme de cette sorte est dur pour les esclaves, au lieu de les mépriser comme le fait celui qui a reçu une éducation parfaite ; il est doux envers les hommes libres et fort soumis aux magistrats ; il aime le pouvoir et les honneurs, mais il ne fonde point ses prétentions au commandement sur son éloquence ou toute autre qualité du même ordre, il les fonde sur ses travaux guerriers et ses talents militaires, et il est passionné pour la gymnastique et la chasse » (*République*, 548e4-549a7) ; il dédaignera l'argent et sa poursuite, même s'il valorisera beaucoup le fait d'en posséder (549a9-b2, cf. 548a5-b 2). En somme, l'individu dominé par le *thumos* est « un homme orgueilleux et recherchant les honneurs », *hupsèlophrôn te kai philotimos* (550b7). Il est important d'insister sur le fait que Socrate soutient seulement que cette situation survient quand les motivations par le *thumos* non seulement sont particulièrement fortes chez un individu, mais se développent librement, sans être entraînées et dirigées par d'autres valeurs auxquelles elles seraient subordonnées : il insiste sur le fait que les hommes qui peuvent faire les meilleurs guerriers dans sa république idéale doivent être par nature dotés de façon exceptionnelle de « force de cœur » (*thumoeides*, 375a11-12, e10) ; mais la description qui vient d'être évoquée ne peut s'appliquer totalement à eux, parce qu'ils ont été éduqués de façon à respecter les valeurs philosophiques et à rechercher le bien de leurs concitoyens, de sorte que le *thumos* les gouverne et que ce que le *thumos* les amène à faire ne sera pas la même chose que l'homme timocratique de Socrate. Et, de toute évidence, là où le *thumos* est subordonné à l'appétit, comme dans l'individu que Socrate qualifie d'oligarchique, ce *thumos* mettra en avant ses motivations spécifiques pour appuyer les valeurs appétitives dominantes de l'individu qui

1. L'exposé hautement métaphorique de Platon qui décrit l'expulsion de la raison de son trône et l'usurpation du pouvoir par le *thumos* ou par l'appétit (550b4-5, 553c 4-7) peut induire très gravement en erreur. Platon ne veut pas dire que la raison cesse totalement de fonctionner (voir 553d) ou que l'usurpateur se met à tenir le rôle de la raison, qui est de déterminer ce qu'il convient de faire, en indiquant où le bien général se trouve et en prenant une décision en fonction de ce bien. Ce qui arrive est plutôt simplement ceci : en cédant aux exigences importunes des désirs usurpateurs (c'est-à-dire en acceptant la puissance ou la fréquence de ces désirs comme critère de la valeur de leurs objets), la raison de l'individu en vient à adopter, comme point de vue général concernant ce qui est bon pour lui, le plan général qui lui permet de satisfaire ces désirs d'abord et avant tout. Ce faisant, la raison n'arrive pas à réaliser la tâche essentielle, qui est notamment de déterminer quelles sont, pour elle, les bases théoriques où repose en fait le bien ; et voilà pourquoi Platon dit que la raison ne gouverne plus dans la vie d'une personne et pourquoi il dit que, à la place des désirs de la raison, d'autres désirs règnent, ceux en faveur de qui la raison a abdiqué sa propre responsabilité pour déterminer les buts. Mais la raison continue d'être la seule partie de l'âme dans laquelle les jugements au sujet du bien général et des désirs pour le bien qui en découlent sont situés.

agit : l'homme oligarchique réduit son *thumos* « à n'admirer, à n'honorer (*timân*) que la richesse et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession de grands biens et de ce qui peut contribuer à les lui procurer » (553d4-7).

L'idée centrale suggérée par ces passages et par d'autres passages du livre VIII est que le *thumos* est compris par Platon comme ce en quoi on sent : a) la pulsion compétitive de se distinguer de « monsieur tout le monde », de faire quelque chose de remarquable, d'être remarqué dans le contexte fourni par la société dans laquelle on vit et par son système de valeurs ; b) l'orgueil de soi et la réalisation de soi qui va jusqu'à la réussite dans son effort ; c) l'estime pour d'autres personnes remarquables et (en particulier) le désir d'être estimé par les autres et par soi-même. Parce que l'esprit de compétition peut se déployer en des directions si variées, et parce que les fondements de l'estime de soi (et l'orgueil et l'estime pour les autres) peuvent tellement varier, le *thumos*, s'il est bien tel, peut, chez différentes personnes, inciter à des actions et des modes de vie qui varient beaucoup ; et Platon prétend que c'est bien le cas. Mais il me semble naturel de penser que quelqu'un chez qui l'esprit de compétition, le désir d'estime et l'estime de soi sont particulièrement forts, devrait tendre à la réalisation d'objectifs athlétiques, militaires et politiques, auxquels Platon dit que l'individu qui est dominé par le *thumos* peut se consacrer spécialement : ce sont là des activités évidentes aussi bien que traditionnelles, dans lesquelles un homme, de toute façon, peut espérer se distinguer lui-même des autres comme le requièrent l'estime et l'estime de soi, et comme l'implique la compétitivité.

Je suggère alors que les motifs que Platon rapporte à la rubrique du « cœur » doivent être compris comme ayant leur racine dans l'esprit de compétition et dans le désir à la fois de l'estime de soi et (comme on peut normalement le supposer) de l'estime pour les autres. Pouvons-nous donner un sens aux exemples de colère que Platon propose dans ce sens au livre IV ? Trois ou quatre exemples trouvent immédiatement leur place. Quand Ulysse déguisé tombe sur les servantes de Pénélope en train de faire des cabrioles avec les prétendants, sa réaction immédiate est de les punir sur-le-champ : la vue d'un tel désordre dans sa propre maison est naturellement un coup porté à l'estime qu'il se porte (des nobles qui se respectent ne permettent pas ce genre de chose), et sa colère est une réponse à cet affront. Son « cœur » le pousse à intervenir immédiatement pour restaurer l'ordre et pour, de cette façon, se prouver à lui-même qu'il mérite une estime qu'il considère être mise en danger par la continuation de cet état de choses. Sa colère, par conséquent, représente une vision traditionnelle des choses à laquelle l'estime qu'il se porte à lui-même continue d'être liée : il se sentirait mal dans sa peau s'il n'agissait immédiatement pour venger son honneur. Cependant sa raison n'appuie pas cette vue traditionnelle : du point de vue de la raison, remettre la chose à plus tard ne signifie pas indifférence,

faiblesse ou acquiescement lâche, et il n'y a (pense Ulysse) aucune raison de se déconsidérer à ses propres yeux pour avoir remis sa vengeance à plus tard (en fait, c'est pratiquement le contraire, puisque son plan est d'arriver à la fois à punir les servantes et à tuer les prétendants). Mais, en dépit du fait que c'est ainsi qu'il pense, ce n'est pas ainsi qu'il ressent les choses. La réaction de son *thumos* montre que l'estime qu'il se porte, la façon dont il se considère lui-même, est liée à une certaine conception traditionnelle de la dignité du roi, même si elle n'est pas impliquée par son propre plan rationnel. Par suite, chez lui, raison et cœur se trouvent en conflit sur la question de savoir quoi faire. Une mauvaise éducation, suggère Socrate (cf. 441a3), a corrompu le cœur d'Ulysse, en l'amenant à avoir un sentiment différent de ce qu'il pense.

Il en va de même pour Léontios. Suivant le point de vue considéré, Léontios refuse de contempler des cadavres parce que c'est une mauvaise chose ou de toute façon quelque chose qui ne mérite pas intérêt. Pourtant, il continue d'avoir un appétit pour ce genre de chose. À la différence d'Ulysse, le *thumos* de Léontios est en accord avec sa raison : il estime que la contemplation des cadavres est une chose sordide, et il ne veut pas être le genre de personne qui s'y adonne ; en fait, peut-être Léontios aspire-t-il à être ce type de personne qui considère les buts de la raison comme les siens et qui n'en a pas d'autres. Par conséquent, quand, de façon incontinent, il met en œuvre ce désir qu'il repousse, non seulement sa raison exprime son désaccord pour ce qu'il fait, mais aussi l'estime qu'il se porte en prend-elle un coup : la colère qu'il ressent contre lui-même (il pourrait tout aussi bien ressentir de la honte ou simplement de l'exaspération) est la réponse naturelle à son incapacité à se montrer, à ses propres yeux, à la hauteur. La situation est la même avec l'homme qui réagit par la colère à ce qu'il juge être un traitement injuste : il est naturel de penser que ce qu'il a perçu comme injustice est pris par lui pour un signe du fait que celui qui a commis l'injustice ne tient pas compte de lui et de ses intérêts ou les tient pour peu de chose, et sa colère est la réponse normale et naturelle à un tel affront. Ne pas se mettre en colère serait le signe que l'on est d'accord avec l'estimation que se fait celui qui commet cette injustice de votre valeur et de votre importance ; et quelqu'un qui éprouve de l'estime pour lui-même ne pourrait supporter cela. Dans ce cas aussi la colère exprime le désir d'acquiescer et de préserver l'estime de soi dans le cadre d'une compétition.

Les deux autres exemples de *thumos* auxquels fait appel l'argumentation dans le livre IV sont moins faciles à interpréter. Les bébés de deux semaines et les chiens féroces qui poussent des cris n'ont, semble-t-il, aucun sentiment d'eux-mêmes (je prends pour acquis que les chiens sont dépourvus de conscience d'eux-mêmes) et, bien que leur colère puisse exprimer une forme primitive de

compétitivité, ce n'est, de toute façon, pas une forme de compétitivité qui a quelque chose à voir avec l'estime de soi que leur colère exprime. Mais peut-être Platon considère-t-il que, dans leur cas, la colère est une motivation du même type que chez Léontios et chez Ulysse parce qu'il considère ces exemples de colère comme des phénomènes primitifs centraux qui, à mesure que nous devenons adultes, se transforment en ce désir qualifié de compétition qui recherche l'estime de soi et qui s'exprime aussi bien notamment sous forme de colère, comme chez Léontios et chez Ulysse, que dans l'admiration des autres et l'émulation à leur égard, dans le dédain qu'on porte à ce qui est inférieur, et dans l'aspiration pour des réalisations que nous avons trouvées attribuées au *thumos* aux livres VIII et IX.

Si j'ai raison en pensant que l'esprit de compétition et le désir pour l'estime et l'estime de soi se trouvent au centre de ce que Platon entend par *thumos* dans la *République*, il n'est pas difficile de montrer que la motivation du *thumos* est une espèce différente de la motivation qui vient des désirs de l'appétit ou de celle qui vient des désirs de la raison, comme il ressort de l'analyse de Platon. Le « cœur » est différent de l'appétit, parce que les appétits manquent de cette référence à soi qui est essentielle à l'estime et à l'estime de soi ; et il est différent des désirs de la raison, qui évidemment peuvent être autoréférentiels, en raison de la façon dont ils sont constitués. Deux aspects caractérisent cette différence entre le *thumos* et la raison. Ce que désire un désir qui vient du *thumos*, c'est le succès dans la compétition et l'estime des autres et de soi-même qui accompagne ce succès. Comme pour tous les objets de désir, on peut, évidemment, dire que, en désirant tout cela, le *thumos* (ou la personne en tant qu'elle fait l'expérience du *thumos*) considère qu'il s'agit d'un bien. Mais cela ne signifie pas qu'un désir qui vient du *thumos* est un désir pour quelque chose de bon (un désir qui dépend du bien) au sens où le sont les désirs de la raison. La différence dépend, pour ainsi dire, de l'ordre des priorités entre le désir lui-même et les pensées concernant le bien. Dans le cas de la raison, les pensées qui déterminent ce qui est bon prennent la première place, et suscitent un désir pour tout ce que quelqu'un croit (avec raison ou non) être bon. Mais, dans le cas du *thumos* le désir pour la compétition et l'estime prend la première place (sans tenir compte de quelque question antérieure sur le fait de savoir si ces choses sont vraiment bonnes, ou, si elles sont bonnes, pourquoi elles le sont), et les pensées sur ce qui est bon ne viennent qu'après.

Cette différence est en rapport avec une autre. Car, bien que, comme le dit Platon, le *thumos* d'un individu tende par nature à appuyer les jugements que porte sa raison sur le bien et sur les désirs qui ont pour objet le bien, ce n'est pas toujours le cas. La raison en est que l'origine des désirs du *thumos* de quelqu'un ne se trouve pas toujours dans les opérations rationnelles de la

réflexion, mais peut se trouver dans toutes sortes de contingences qui relèvent de son éducation et d'événements antérieurs dans sa vie.

Le *thumos* se développe sous l'influence de la façon dont d'autres personnes (notamment les parents) réagissent à l'égard de quelqu'un et le traitent. Quels sont nos sentiments à notre égard ? En quelles circonstances faisons-nous l'expérience d'un coup porté à l'estime que nous nous accordons, à ce que nous aspirons à être et à faire ? Dans quels types de compétition nous lançons-nous ? Tout cela est dans une large mesure déterminé par les expériences que nous avons faites dans notre enfance, même si une fois devenus adultes, nous pouvons partiellement éluder ou diminuer les effets de l'éducation que nous avons reçue de façon à rendre le sentiment que nous avons de nous-mêmes conforme aux conceptions rationnelles que nous formons sur la façon dont nous devons vivre. Il est possible, et même normal, de se trouver, comme Ulysse en fit l'expérience, travaillé par des conceptions et des attitudes conflictuelles, les unes dépendant d'influences qu'ont exercées sur nous des événements antérieurs de notre vie et qui constituent la base de l'estime que nous nous portons à nous-mêmes, les autres étant le produit du jugement rationnel considéré. Naturellement, dit Socrate, il faut que ces attitudes s'accordent, pour qu'une personne se sente bien ou mal dans sa peau, conformément au point de vue rationnel qui est le sien sur sa façon de vivre¹. Voilà à quel résultat aboutit l'autorité inhérente à la vérité, qui en principe réside dans la possession de la raison, vers laquelle à

1. Ainsi Socrate dit (441a2-3) bien à juste titre que le *thumos* est par nature l'aide (*epikouros*) de la raison, et il le décrit comme engageant des disputes entre la raison et l'appétit ou la raison et des agents extérieurs comme l'allié (*summakhos*) de la raison (440b2-4, e7-9). Il est plus difficile de comprendre pourquoi Socrate insiste si carrément (440b4-7) sur le fait qu'on ne trouve jamais le *thumos* de quelqu'un en train d'intervenir dans une dispute entre la raison et l'appétit pour appuyer l'appétit. Plus tard, lui-même décrit l'homme oligarchique comme rendant son *thumos* et sa raison esclaves de son appétit pour l'argent (563d), mais, tout comme la domination de cet appétit ne suffit pas à empêcher le désir de la dépense d'apparaître (554b7-c2), de même, vraisemblablement, cela ne suffit pas à empêcher la raison ou le *thumos* de se rebeller occasionnellement et de donner libre cours à des désirs qui ne sont pas subordonnés à la poursuite de l'argent. Et, si après tout, la raison et le *thumos* sont indépendants l'un de l'autre, pourquoi un désir de la raison (par exemple dépenser de l'argent pour le bien public) ne pourrait-il pas naître et entrer en conflit avec l'appétit dominant, seulement pour que s'y oppose le *thumos*, justement pour cette raison ? Quand, tout comme avec un individu oligarchique, le *thumos* a été habitué à appuyer l'appétit, c'est tout ce que quelqu'un pourrait attendre : le désir qu'à la raison d'agir de façon généreuse doit être senti par le *thumos* comme honteux — avoir le cœur faible —, comme un signe de faiblesse, de sentimentalité, etc. Le fait que Socrate n'envisage pas cette possibilité dans le livre IV doit, selon toute vraisemblance, être expliqué en supposant qu'il prend ici pour acquis que la satisfaction de l'appétit est une chose si simple et si facile à réaliser, ou si difficile et si évidente en soi-même qu'il n'y a rien de quoi on puisse être fier, lorsque la raison s'y oppose. L'amour pour la compétition ne pourrait trouver aucune justification pour entrer en activité, sauf en s'appuyant sur la raison (c'est-à-dire en se mettant du côté de ce dont la victoire pourrait montrer que quelque chose de valable couronnant le tout a été réalisé). Cette pensée semble assez naturelle, et appropriée au contexte dans le livre IV ; mais elle reste cependant relativement naïve, comme l'explication de l'homme oligarchique dans le livre VIII le montre.

la fois son point de vue rationnel sur les choses et ce qui fonde l'estime de soi devraient converger. Mais il n'en va pas toujours ainsi, et, même quand c'est le cas, la base de l'estime que se porte un individu doit être justifiée par référence non seulement à une argumentation rationnelle quelconque, mais aussi à son expérience personnelle dans le cadre de relations sociales qui se modifient.

Suivant la doctrine tripartite de Platon, donc, la compétitivité et le désir pour l'estime que vous portent les autres et pour celle que l'on se porte à soi-même constituent une forme de motivation humaine, distincte des appétits et de la raison elle-même, et une motivation aussi fondamentale que ces dernières pour la nature humaine. Il n'y a certainement rien à redire sur le fait que ce genre de motivation, sous ses multiples visages, joue un rôle important dans la conduite de tout être humain. Pour être plausible, toute doctrine de la motivation humaine doit y porter une attention toute particulière. Le mérite considérable de la doctrine platonicienne de l'âme humaine dans *la République*, quels que soient par ailleurs ses échecs, réside dans le fait qu'elle apporte une reconnaissance vraiment pleine et plus explicite de ce fait que toutes les théories qui l'ont suivie¹.

(Traduit par Monique Canto-Sperber et Luc Brisson.)

1. Je remercie de m'avoir aidé par les commentaires qu'ils ont faits sur des versions antérieures de cet essai, notamment Annette Baier, Gail Fine (mon commentateur quand j'ai présenté la première version à Cornell), Cynthia Freeland, John Hare (commentateur pour une version donnée au New Jersey Regional Philosophy Conference) et Alexander Nehamas.

Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon¹

Dimitri El Murr

Introduction

Dans le cadre de ses recherches sur la « gouvernementalité » et, plus généralement, sur les rapports du savoir et du pouvoir, Michel Foucault a développé une analyse importante de la notion de « pastorat politique », autrement dit, de la modalité pastorale du gouvernement des hommes². Ce mode de gouvernement a, selon Foucault, trois traits caractéristiques. D'abord, le pouvoir pastoral est non territorialisé, ce n'est pas un pouvoir lié à une cité ou un lieu déterminés, mais il s'exerce sur la multiplicité en mouvement qu'est le troupeau. Ensuite, il s'agit d'un pouvoir bienfaisant et tout entier défini par sa bienfaisance envers le troupeau : le berger est en effet celui qui veille et prend soin de son troupeau

1. J'ai emprunté la première partie du titre de cet article à Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 41 : « On prendra donc le texte platonicien sous un angle différent : non pas l'adieu au pasteur, prononcé par Platon dans le *Politique*, mais au contraire son maintien nostalgique, sa présence obstinée au cœur de la *République* où il sert de référence pour dessiner l'opposition entre le bon gouvernement et le gouvernement démocratique. » Je ne pourrai ici discuter les analyses de Rancière, mais le deuxième chapitre du livre cité précédemment (intitulé « La politique ou le pasteur perdu ») est une réflexion profonde sur le rapport de Platon à la démocratie et sur son actualité.
2. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978), éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senéclard, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 : voir tout particulièrement les leçons des 8, 15, 22 février et 1^{er} et 8 mars 1978, p. 119-259. Foucault reviendra l'année suivante (en octobre 1979) sur la question du pastorat politique dans sa *Tanner Lecture on Human Values* intitulée *Omnes et Singulatim : Towards a Criticism of "Political Reason"* et prononcée à l'université Stanford en Californie. Pour la version française de ce texte, voir M. Foucault, *Dis et écrits*, tome IV, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald, avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, n° 291, p. 134-161.

la fois son point de vue rationnel sur les choses et ce qui fonde l'estime de soi devraient converger. Mais il n'en va pas toujours ainsi, et, même quand c'est le cas, la base de l'estime que se porte un individu doit être justifiée par référence non seulement à une argumentation rationnelle quelconque, mais aussi à son expérience personnelle dans le cadre de relations sociales qui se modifient.

Suivant la doctrine tripartite de Platon, donc, la compétitivité et le désir pour l'estime que vous portent les autres et pour celle que l'on se porte à soi-même constituent une forme de motivation humaine, distincte des appétits et de la raison elle-même, et une motivation aussi fondamentale que ces dernières pour la nature humaine. Il n'y a certainement rien à redire sur le fait que ce genre de motivation, sous ses multiples visages, joue un rôle important dans la conduite de tout être humain. Pour être plausible, toute doctrine de la motivation humaine doit y porter une attention toute particulière. Le mérite considérable de la doctrine platonicienne de l'âme humaine dans *la République*, quels que soient par ailleurs ses échecs, réside dans le fait qu'elle apporte une reconnaissance vraiment pleine et plus explicite de ce fait que toutes les théories qui l'ont suivie¹.

(Traduit par Monique Canto-Sperber et Luc Brisson.)

1. Je remercie de m'avoir aidé par les commentaires qu'ils ont faits sur des versions antérieures de cet essai, notamment Annette Baier, Gail Fine (mon commentateur quand j'ai présenté la première version à Cornell), Cynthia Freeland, John Hare (commentateur pour une version donnée au New Jersey Regional Philosophy Conference) et Alexander Nehamas.

Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon¹

Dimitri El Murr

Introduction

Dans le cadre de ses recherches sur la « gouvernementalité » et, plus généralement, sur les rapports du savoir et du pouvoir, Michel Foucault a développé une analyse importante de la notion de « pastorat politique », autrement dit, de la modalité pastorale du gouvernement des hommes². Ce mode de gouvernement a, selon Foucault, trois traits caractéristiques. D'abord, le pouvoir pastoral est non territorialisé, ce n'est pas un pouvoir lié à une cité ou un lieu déterminés, mais il s'exerce sur la multiplicité en mouvement qu'est le troupeau. Ensuite, il s'agit d'un pouvoir bienfaisant et tout entier défini par sa bienfaisance envers le troupeau : le berger est en effet celui qui veille et prend soin de son troupeau

1. J'ai emprunté la première partie du titre de cet article à Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 41 : « On prendra donc le texte platonicien sous un angle différent : non pas l'adieu au pasteur, prononcé par Platon dans le *Politique*, mais au contraire son maintien nostalgique, sa présence obstinée au cœur de la *République* où il sert de référence pour dessiner l'opposition entre le bon gouvernement et le gouvernement démocratique. » Je ne pourrai ici discuter les analyses de Rancière, mais le deuxième chapitre du livre cité précédemment (intitulé « La politique ou le pasteur perdu ») est une réflexion profonde sur le rapport de Platon à la démocratie et sur son actualité.
2. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978), éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellard, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 : voir tout particulièrement les leçons des 8, 15, 22 février et 1^{er} et 8 mars 1978, p. 119-259. Foucault reviendra l'année suivante (en octobre 1979) sur la question du pastorat politique dans sa *Tanner Lecture on Human Values* intitulée *Omnes et Singulatim : Towards a Criticism of "Political Reason"* et prononcée à l'université Stanford en Californie. Pour la version française de ce texte, voir M. Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald, avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, n° 291, p. 134-161.

pour le bien de celui-ci. Enfin, cette bienfaisance prend la forme d'un pouvoir individualisant, adressé au tout du troupeau comme à chacun de ses membres. D'où ce que Foucault appelle le paradoxe du berger qui peut être amené à sacrifier le tout pour l'un comme l'un pour le tout : *omnes et singulatim*¹.

Un tel pouvoir — et c'est là l'une des thèses majeures de Foucault — est étranger à la pensée politique grecque. En effet, si la modalité pastorale du gouvernement politique est particulièrement prégnante dans les sociétés orientales (Égypte, Assyrie, Judée) et se voit réinvestie ultérieurement par le christianisme, elle n'est pas courante, encore moins familière, dans la littérature politique gréco-romaine : la preuve en est, selon Foucault, que le thème du berger est absent du vocabulaire politique classique de la Grèce². Bien sûr, Foucault n'ignore pas que les poèmes homériques témoignent de la présence d'une conception pastorale du gouvernement politique, tout comme d'ailleurs la littérature pythagoricienne. Mais ces deux exceptions confirment la règle car pour Foucault, Homère est, sur cette question, tributaire d'une influence orientale ; quant aux pythagoriciens, ils incarnent une tradition marginale à l'impact très limité³. Mais si, « dans ce qu'on appelle le vocabulaire politique classique de la Grèce, la métaphore du berger est une métaphore rare⁴ », que faire des dialogues de Platon, où le magistrat idéal est souvent comparé à un pasteur ? Que faire, en particulier, du *Politique* qui aborde directement la question du modèle pastoral de gouvernement politique ?

Le grand texte du Politique a précisément, me semble-t-il, pour fonction de poser, alors directement et en quelque sorte de plein fouet, le problème de

1. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. p. 133 (leçon du 8 février 1978) : « En somme, on peut dire ceci : c'est que l'idée d'un pouvoir pastoral, c'est l'idée d'un pouvoir qui s'exerce sur une multiplicité plus que sur un territoire. C'est un pouvoir qui guide vers un but et sert d'intermédiaire à ce but. C'est un pouvoir donc finalisé, un pouvoir finalisé par ceux-là même sur qui il s'exerce et non pas sur une unité de type en quelque sorte supérieur que ce soit la cité, le territoire, l'État, le souverain [...]. C'est un pouvoir, enfin, qui vise à la fois tous et chacun dans leur paradoxale équivalence, et non pas l'unité supérieure formée par le tout. Eh bien, je crois qu'à un pouvoir de ce type, les structures de la cité grecque et de l'Empire romain étaient tout à fait étrangères. »
2. *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 141-142 et p. 150 (leçon du 15 février 1978). Foucault critique ici la position d'Armand Delatte : A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, Vaillant-Carmane, 1922 ; rééd. Genève, Slatkine, 1979.
3. *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 151 : « Mais ces points d'appui à la diffusion ultérieure du pastoral, je crois qu'il ne faut pas les chercher du côté de la pensée politique ni du côté des grandes formes d'organisation de la cité. Il faudrait sans doute regarder du côté des petites communautés, des groupes restreints avec les formes spécifiques de socialité qui leur étaient liées, comme les communautés philosophiques ou religieuses, les pythagoriciens par exemple, les communautés pédagogiques, les écoles de gymnastique [...]. » Sur le sens de l'expression homérique « pasteur des peuples » (*poimèn laôn*), voir J. Haubold, *Homer's People*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 24-40. Sur l'analyse pythagoricienne du pastoral politique, voir A. Petit, « Le pastoral ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit (éds.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 9-23.
4. *Ibid.*, p. 142.

savoir si effectivement on peut caractériser non pas tel ou tel magistrat dans la cité, mais le magistrat par excellence, ou plutôt la nature même du pouvoir politique tel qu'il s'exerce dans la cité, si on peut effectivement l'analyser à partir de ce modèle de l'action et du pouvoir du berger sur son troupeau. [...] C'est la question fondamentale, ou en tout cas une des dimensions fondamentales du Politique. Et à cette question le texte tout entier répond « non », et un non qui me paraît assez circonstancié pour qu'on puisse y voir une récusation en bonne et due forme de ce que Delatte¹ appelait, me semble-t-il à tort, un lieu commun, mais qu'il faut bien reconnaître comme un thème familier à la philosophie pythagoricienne : le chef dans la cité doit être le berger du troupeau².

On voit donc que si Platon constitue une exception, au sens où il s'intéresse directement au pastoral politique et lui consacre un dialogue tout entier, cette exception, une fois de plus, confirme la règle car tout l'enjeu du *Politique* est, selon Foucault, de critiquer radicalement le modèle pastoral.

Mon but dans cet article n'est pas de vérifier le bien-fondé des thèses de Foucault sur l'absence du pastoral politique dans la littérature politique antique ; il n'est même pas de commenter pour elle-même l'interprétation foucauldienne du *Politique*. Il s'agit plutôt, et sans doute plus modestement, de prendre appui sur les analyses que Foucault a données du *Politique* — ce qui reviendra à maintenir certaines d'entre elles, et réaménager ou nuancer certaines autres —, pour mettre en lumière la contribution spécifique du *Politique* à la conception platonicienne du gouvernement des hommes. À la question de savoir si le véritable politique doit être une sorte de pasteur d'hommes, le *Politique*, aux yeux de Foucault, répond clairement et fermement par la négative : je voudrais montrer que les choses ne sont pas aussi simples et que le rapport de Platon au modèle pastoral du gouvernement des hommes est nettement plus subtil et nuancé.

I. Pastoral et politique

Comme l'a bien noté Foucault, Platon associe volontiers pastoral et politique, et notamment dans la *République*. Au premier livre de ce dialogue, Thrasymaque, c'est bien connu, soutient que la justice est l'intérêt du plus fort et, plus précisément, que le chef d'État érige en loi ce qu'il y a de meilleur pour lui (*Rép.*, I, 341a). Devant les objections répétées de Socrate qui n'a de cesse de lui montrer, à grand renfort d'analogies (le pilote et son navire, le médecin et son patient), que toute technique, quelle qu'elle soit, vise le bien de son objet et non l'intérêt de celui qui la possède, Thrasymaque contre-attaque en proposant sa propre analogie.

1. Cf. note 2, *supra*, p. 174.

2. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 144 (leçon du 15 février 1978).

— Dis-moi, Socrate, as-tu une nourrice ?

— Allons ! Ne faudrait-il pas me donner une réponse, plutôt que de poser ce genre de question ?

— C'est que, tu vois, elle néglige de surveiller ton rhume, et ne te mouche pas quand tu en as besoin, toi à qui elle n'a pas appris à distinguer les moutons du berger.

— Pourquoi donc dire particulièrement cela ?

— Parce que tu crois que les bergers ou les bouviers examinent le bien des moutons ou des bœufs, et qu'ils les engraisent et les soignent en considérant autre chose que le bien des maîtres et le leur propre ? Et plus particulièrement tu penses que les dirigeants, dans les cités, ceux qui dirigent véritablement, ont à l'égard des dirigés un autre état d'esprit que celui qu'on aurait à l'égard de moutons ; et qu'ils visent, nuit et jour, un autre but que celui-ci : comment eux-mêmes en tirer profit. Et tu es si avancé au sujet de ce qui est juste et de la justice, et de ce qui est injuste et de l'injustice, que tu ignores que la justice et ce qui est juste, c'est là en réalité un bien pour autrui, c'est l'intérêt du plus fort, de celui qui dirige, mais un dommage personnel pour celui qui obéit, qui sert. (*Rép.*, I, 343a-c, trad. P. Pachet)

Pour Thrasymaque, donc, le dirigeant au pouvoir dans une cité est à ses sujets ce que le berger est à ses moutons. Comme la suite de la discussion le montre, Socrate conteste radicalement la position de Thrasymaque. Mais que conteste-t-il exactement ? L'analogie elle-même, ou l'interprétation erronée qu'en donne Thrasymaque ?

Pour Socrate, le modèle pastoral semble tout à fait pertinent pour rendre compte du gouvernement des hommes. Ainsi, à la fin du livre III de la *République*, anticipant sur les mesures communautaires réservées aux gardiens, développées au livre V, Socrate précise que l'éducation gymnique et musicale des gardiens auxiliaires ne saurait faire d'eux des bêtes de proie pour le reste des habitants de la cité idéale : en effet, des bergers ne sauraient élever des chiens de garde pour nuire à leurs troupeaux, mais, au contraire, pour le protéger et veiller à leur prospérité (*Rép.*, III, 416a-b). De même, plus loin, au livre IV, quand Socrate examine le rôle du *thumos*, partie intermédiaire dans l'ordre tripartite de l'âme et correspondant à la classe des gardiens auxiliaires dans l'ordre politique de la cité, il revient sur cette analogie pour montrer que le *thumos* doit s'allier à la partie rationnelle, comme un chien de garde obéit aux ordres du pasteur qui le commande (*Rép.*, IV, 440d). La triade berger — chien de garde — troupeau permet donc de décrire, au moins partiellement, les rapports entre les trois classes de la cité idéale comme entre les trois parties de l'âme qui leur correspondent. La classe des producteurs est comparée au troupeau, celle des gardiens aux chiens censés veiller à la bonne pâture de celui-ci, enfin le berger, au philosophe-roi veillant au bien des deux précédents.

Ce que Socrate rejette donc avec la plus grande énergie, c'est l'interprétation que Thrasymaque donne de l'art du berger : en tant qu'art, en tant que *tekhnè*, le pastorat vise nécessairement le bien du troupeau¹. La *République* oppose donc, par l'entremise de cet échange entre Socrate et Thrasymaque, deux conceptions antagonistes du pastorat politique : l'une, disons tyrannique, où c'est l'intérêt propre du pasteur qui dicte le soin qu'il confère au troupeau, l'autre, réellement pastorale parce que bienveillante et bienfaitante, où le pasteur, parce qu'il dispose de la compétence qui légitime son titre, vise le bien de son troupeau et non directement son propre intérêt.

Le *Politique* a-t-il pour objectif de critiquer le modèle pastoral du gouvernement politique que Socrate développe dans la *République* et auquel il fait encore allusion dans le *Théétète* quand il explique que pour le philosophe, le tyran ou le roi n'apparaît que comme « l'un parmi les bergers » (*Théét.*, 174d4 : *hena tôn nomeôn*) ? Telle est la thèse de Foucault selon lequel Platon prendrait ses distances avec un thème cher au pythagorisme. Telle est également la thèse de Michel Narcy qui soutient que l'Étranger d'Élée, protagoniste principal du *Politique*, élabore dans ce dialogue une critique radicale de la conception, non pas pythagoricienne, mais socratique de la politique².

II. Pastorat divin, pastorat humain

Comme je l'ai déjà annoncé, il ne s'agit pas pour moi de nier que Platon, dans le *Politique*, reprenne à nouveaux frais la question du rapport entre pastorat et politique. Foucault a bien évidemment raison de voir dans cette question l'un des fils directeurs du dialogue. Ce qui me semble, en revanche, plus discutable dans la thèse foucauldienne comme d'ailleurs dans celle plus circonscrite de Narcy, c'est l'idée que Platon congédie purement et simplement le pastorat comme modèle de gouvernement politique. À mon sens, le *Politique* vise tout autant à rectifier qu'à préciser ce modèle : le rectifier en montrant

1. *Ibid.*, p. 143-144 : « Un berger égoïste, c'est quelque chose de contradictoire. Le vrai berger, c'est celui justement qui se dévoue entièrement pour son troupeau et ne pense pas à lui-même. » Foucault voit dans cette analyse du pastorat de *République* I une « référence explicite » au thème pythagoricien du magistrat-berger.

2. M. Narcy, « La critique de Socrate par l'Étranger dans le *Politique* » dans C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 227-235. Voir notamment p. 233 : « Les hommes, des animaux ; la cité, un élevage ; ses habitants, du bétail : à une telle philosophie politique, la définition de l'art politique comme *antbrôponomikon* est parfaitement conforme. Il est difficile de nier qu'en rejetant au contraire cette définition, c'est la philosophie politique de Socrate que rejette l'Étranger. » J. B. Skemp soutenait déjà, en 1952, que la première moitié du *Politique* a notamment pour cible la conception monarchiste du gouvernement développée dans la *Cyropédie* de Xénophon : voir J. B. Skemp, *Plato's Statesman, A translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952, p. 59-65.

la différence irréductible qui sépare le pastorat divin du pastorat humain, le préciser en définissant les modalités nouvelles d'un véritable soin politique, sur le modèle du soin divin. Certes, l'un des résultats positifs essentiels du dialogue sera de définir un art politique qui n'est plus pensé sur le modèle exclusif du soin du berger pour son troupeau, mais sur le modèle du soin du tisserand pour son tissu. Mais est-ce à dire que Platon rejette intégralement le modèle pastoral de gouvernement politique ? On verra qu'il n'en est rien, pour peu que l'on comprenne le développement de l'argument général du *Politique*.

La première définition de l'art politique obtenue dans le dialogue assigne à l'homme politique son troupeau : « le segment qui se détache, seule partie restante pour le troupeau bipède, c'est celui qui consiste à paître les hommes : voilà désormais précisément ce que l'on a cherché, cette partie même qu'on a appelée à la fois royale et politique (*Pol.*, 267c1-3). » L'art politique est donc l'art de paître et de nourrir le troupeau bipède sans plumes et non-croisant, et l'homme politique est un pasteur nourricier (268c). Comme le remarque immédiatement l'Étranger, cette définition pose un sérieux problème : elle ne correspond pas qu'au seul politique car nombre d'arts existants peuvent se réclamer de cette fonction pastorale et, par là même, légitimement revendiquer le titre de politique¹. Boulangers, commerçants, agriculteurs, et même médecins et professeurs de gymnastique peuvent également prétendre à juste titre nourrir le troupeau humain. L'art politique semble ainsi la chose du monde la mieux partagée et les cités regorger d'hommes politiques en tous genres. Pour sortir de l'impasse, l'Étranger propose de suivre une autre route afin d'élucider les erreurs précédemment commises dans le parcours dialectique. Cette autre route consiste à raconter une histoire, mais pas n'importe laquelle : l'histoire grandiose des cycles de l'Univers et des âges de l'humanité qui leur correspondent.

Le mythe du *Politique* (268d-274e) relate l'histoire cosmique comme celle d'une alternance perpétuelle entre deux cycles de l'Univers. Un premier cycle correspond au règne de Kronos, où le monde est guidé dans sa marche par le dieu et où les hommes et les autres animaux vivent en troupeau au sein d'une nature généreuse, sous le pastorat de divinités locales. Le second cycle correspond au règne de Zeus. Durant cette période, dans laquelle nous

1. Sur la méthode de division comme méthode de sélection et épreuve des prétendants, voir l'analyse célèbre de Gilles Deleuze : « Il ne s'agit pas du tout d'une méthode de spécification, mais de sélection [...]. Le sens et le but de la méthode de division, c'est la sélection de rivaux, l'épreuve des prétendants — non pas l'*antiphrasis* mais l'*amphibétèsis* (on le voit bien dans les deux exemples principaux de Platon ; dans le *Politique* où le politique est défini comme celui qui sait "paître les hommes", mais beaucoup de gens surviennent, commerçants, laboureurs, boulangers, gymnastes, médecins qui disent : le vrai pasteur des hommes, c'est moi ! [...]) » (*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969, p. 84 (voir les p. 82-9).

sommes présentement, le monde, provisoirement abandonné du dieu, conduit lui-même sa propre marche et tourne en sens contraire. Les hommes y sont livrés à eux-mêmes dans une nature hostile.

La fonction explicite du mythe est méthodologique et rétrospective : grâce à lui, il est possible d'identifier, donc de corriger, les erreurs commises par les premières divisions. En d'autres termes, le mythe permet de comprendre en quoi la première définition de l'art politique, l'art de paître le troupeau des bipèdes sans plume, est fautive. Cette démarche semble pleinement confirmer la thèse foucauldienne selon laquelle Platon congédie le modèle pastoral de gouvernement politique, au profit d'un autre modèle. En effet, il apparaît qu'il est impossible de définir l'homme politique comme un pasteur du troupeau humain, puisque cette fonction est celle du dieu. Le mythe semble donc dispenser une leçon capitale pour toute politique véritable : le modèle pastoral ne peut convenir à notre trop humaine politique. Cela apparaît d'autant plus clairement si l'on considère en détail la vie des nourrissons de Kronos et si l'on remarque que l'âge de Kronos du *Politique* est une réécriture de l'âge d'or que le mythe hésiodique des races présente comme le premier âge de l'humanité¹.

*C'est le dieu qui les [les hommes] paissait, les dirigeant lui-même, comme de nos jours les hommes, qui se distinguent en ce qu'ils sont d'une race plus divine, paissent d'autres espèces qui leur sont inférieures. Or puisque le dieu les paissait, il n'y avait pas de constitution, ni de possession de femmes et d'enfants : en effet, c'est de la terre qu'ils revenaient à la vie, sans aucun souvenir de leur existence antérieure. Mais, si rien de tout cela n'existait, en revanche, des fruits à profusion leur venaient des arbres et d'innombrables végétaux, fruits qui ne nécessitaient aucune culture, mais provenaient spontanément de la terre. Et ils vivaient nus, dormant le plus souvent à même le sol, car les saisons avaient été tempérées pour leur éviter de souffrir, et leurs couches étaient molles, faites d'herbe foisonnante poussant à même la terre. (*Pol.*, 271e5-272b1)*

Comme les hommes de la race d'or d'Hésiode, les nourrissons de Kronos vivent nus et dorment à même le sol. Ils sont dispensés de tout ce qui est douloureux : la sensation de tel ou tel besoin, la dangerosité du milieu extérieur, mais aussi le travail ou la nécessité de se reproduire, car la terre leur fournit tout ce dont ils ont besoin. Pourtant, si Platon emprunte certains traits caractéristiques de l'âge d'or hésiodique, il s'en écarte aussi de façon significative. D'abord, innovation platonicienne majeure, l'âge de Kronos est un âge cosmique où le

1. Sur cette réécriture d'Hésiode et sa signification pour l'ensemble du mythe, je me permets de renvoyer à mon article « Hesiod, Plato and the Golden Age : Hesiodic Motifs in the Myth of the *Politicus* », in J. Haubold and G. Boys-Stones (eds), *Plato and Hesiod*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 276-297.

monde tourne dans le sens inverse du nôtre¹. La conséquence la plus notable de ce dispositif cosmologique est que les nourrissons de Kronos sortent adultes de la terre, sans aucun souvenir de leur existence précédente, et vont de la vieillesse à l'enfance. En outre, ils vivent en troupeaux et ne connaissent aucun lien naturel ou électif particulier, si ce n'est de provenir de la même terre-mère. En d'autres termes, dans l'âge d'or du *Politique*, les hommes naissent comme les plantes et vivent comme de placides animaux en harmonie avec leur milieu, sous la houlette d'un pasteur divin.

Comment le pasteur divin prend-il soin de son troupeau ? Si le mythe du *Politique* reste silencieux sur ce point, un passage antérieur du dialogue permet de comprendre exactement en quoi ce pastoral consiste :

Mais nous savons ceci : le bouvier, au moins, personne ne lui contestera aucune des tâches précédentes. C'est lui-même, lui qui paît les bœufs, qui est le nourricier du troupeau, c'est lui-même qui en est le médecin, et pour ainsi dire, le marieur, et le seul à disposer d'un savoir dans l'art de l'accouchement, pour tout ce qui touche aux petits qui viennent au monde et à leur naissance. En outre, dans la mesure où la nature des nourrissons participe de ce qui relève du jeu et de la musique, nul autre que lui est plus capable de les reconforter et de les charmer pour les apaiser, en exécutant de la façon la plus belle, à l'aide d'instruments ou par l'usage de sa seule bouche, la musique qui sied à son troupeau. Et il en est de même pour les autres pasteurs, n'est-ce pas ? (Pol., 268a5-b6)

Même si cette description ne peut s'appliquer directement au pasteur d'hommes qu'est le pasteur divin (qui, par exemple, n'a pas besoin d'apparier les membres du troupeau, puisque ceux-ci sortent directement de la terre), la clause générale concluant le passage indique que certaines des caractéristiques définies ici sont valables pour tous les pastorats. Le point essentiel est que le pasteur prend soin de tous les aspects de la vie de son troupeau : nourriture, éducation, jeu, reproduction, etc.

Il n'est qu'à considérer la situation des hommes sous notre âge de Zeus pour voir à quel point elle s'oppose à celle du troupeau humain dont le dieu est le berger à l'âge précédent.

Une fois que nous fûmes privés du soin de la divinité qui nous avait en sa possession et qui nous paissait, et après que la plupart des bêtes, dont les natures sont farouches, furent devenues sauvages, les hommes, qui pour leur part étaient devenus faibles et sans défense, étaient mis en pièce par elles ; en outre, dans les premiers temps, ils étaient sans aucun moyen et

1. Selon l'interprétation traditionnelle, en deux phases cosmiques, du mythe du *Politique*, à laquelle, pour ma part, je souscris. Pour une présentation synthétique de la position alternative, défendue par L. Brisson et Ch. Rowe, et pour un résumé de l'intérêt de ce débat sur le nombre des phases de l'Univers, voir mon « Hesiod, Plato and the Golden Age », art. cité, p. 277-279.

dépourvus de toutes les techniques, parce que, alors même que la nourriture produite spontanément faisait maintenant défaut, ils ne savaient pas encore comment se la procurer, du fait qu'aucun besoin ne les y avait auparavant contraints. Pour toutes ces raisons, ils étaient tous dans les plus grandes difficultés. (Pol., 274b5-c5)

Au paradis animalier succède la guerre des espèces et à l'abondance naturelle, la lutte pour les ressources. L'homme né directement du sol et objet de tous les soins du dieu fait ainsi place à l'homme issu de la reproduction biologique devant prendre soin de lui-même, de sa descendance comme de sa subsistance. Si, comme le répète l'Étranger, cet âge cosmique, zoogonique et anthropologique est bien le nôtre, alors, une fois de plus, tout semble indiquer que Foucault a raison de voir dans le mythe du *Politique*, et dans le dialogue tout entier, l'expression du refus du pastoral comme modèle de gouvernement politique. Le politique n'est pas un pasteur car cet âge de l'humanité est révolu : le temps de l'art politique et celui de l'art pastoral s'excluent mutuellement.

III. La politique comme épimélétique

Foucault aurait pleinement raison si le mythe invitait à balayer, purement et simplement, les premières divisions du dialogue. Mais ce n'est pas le cas. Car la narration du mythe n'annule pas pour autant les divisions précédentes, mais les corrige, afin d'inclure tant le pastoral divin que le pastoral humain. Comme je l'ai montré ailleurs, l'effet dialectique du mythe sur les divisions qui le précèdent n'est pas de faire table rase mais bien de réaménager l'étape fautive du processus diairétique afin que celui-ci puisse reprendre sur des bases solides. Ainsi, une fois le genre problématique de « l'art de nourrir les troupeaux » (*agelaiotrophikè*) remplacé par celui plus inclusif de « l'art de soigner les troupeaux », ou *épimélétique* (Pol., 275c-e), il est possible de distinguer le soin divin du soin humain au sein du genre du soin lui-même. Grâce au mythe, nous disposons donc bien d'une définition, certes encore schématique mais néanmoins correcte, de l'art politique : le soin du troupeau bipède consentant¹. C'est cette même définition qui, à mon sens, sera examinée et précisée par l'application du paradigme du tissage². Si Foucault voit dans le mythe et dans toute la première partie du dialogue une critique du pastoral comme modèle politique, c'est notamment parce qu'il pense que la structure générale du *Politique* est scandée par un certain nombre d'échecs successifs (et volontaires), ou à tout

1. Pour le détail des corrections que le mythe apporte aux divisions précédentes, voir D. El Murr, « La division et l'unité du *Politique* de Platon », *Les Études philosophiques*, 74, 3, 2005, 295-324. Je résume ici à les principaux points développés aux p. 300-302 de cet article.

2. *Ibid.*, p. 304-305.

le moins, par plusieurs tentatives infructueuses d'approche du problème¹. En revanche, si, comme je le soutiens et espère l'avoir montré ailleurs, l'ensemble du dialogue est unifié par la progression d'un seul et unique processus diairétique, il faut considérer que Platon ne rejette pas en bloc le modèle pastoral mais le réaménage complètement en inscrivant normativement sa définition de l'art politique dans le genre de l'*épimélétique*, c'est-à-dire du soin humain du troupeau humain². J'en veux d'ailleurs pour preuve que plus loin dans le dialogue, l'Étranger continue de désigner l'objet de la législation à laquelle le politique se voit contraint de recourir comme « des troupeaux d'hommes » (294e9 : *taisin agelais* ; 295e6 : *tais tôn anthôpôn agelais*).

Pourtant, objectera-t-on, notre âge de Zeus n'est pas celui du pastorat et Foucault a raison d'insister sur cette leçon évidente du mythe : la politique est le gouvernement des hommes *par eux-mêmes*³. Bien sûr. Mais est-ce à dire qu'il n'y a aucune place pour une fonction pastorale proprement humaine ? Tout dépend de la façon dont on lit l'âge de Zeus du mythe du *Politique*. Si l'on considère, comme la plupart des commentateurs, qu'il s'agit là de notre âge tel qu'il est et *tel qu'il doit être*, alors tout semble indiquer que Platon veut prendre définitivement congé de la fonction pastorale. Mais si on pense, comme le texte autorise à le faire, que l'âge de Zeus — où Platon réécrit les premiers âges de l'humanité selon Protagoras, comme il l'a fait avec Hésiode pour l'âge de Kronos — est celui où la politique est certes nécessaire mais où la véritable politique, celle que le dialogue entend définir, ne peut advenir, alors il apparaît que l'une des leçons philosophiques essentielles du mythe est l'invitation à sortir de l'alternance des cycles en établissant une politique faite pour les hommes mais dont le soin divin est la mesure⁴. À l'âge de Kronos, la politique est inutile, parce que les dieux veillent sur les moindres aspects de nos vies ; à l'âge de Zeus, tel que le décrit le mythe et tel que le conçoit Protagoras, la politique est indispensable mais elle est impossible tant que les conditions et les modalités d'un authentique pastorat humain n'auront pas été définies.

1. Foucault ne se prononce pas explicitement sur la structure d'ensemble du *Politique* mais la conception qu'il s'en fait est assez claire au vu de sa présentation schématique du « déroulement du *Politique* » : voir *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 144-150 (leçon du 15 février 1978).
2. L'article précédemment cité, « La division et l'unité du *Politique* », est consacré à la démonstration de cette thèse.
3. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 148 (leçon du 15 février 1978) : « Mais, et là encore le texte de Platon est très clair, ces hommes qui sont maintenant en charge des autres hommes ne sont pas au-dessus du troupeau comme les dieux pouvaient être au-dessus de l'humanité. Ils font partie des hommes eux-mêmes et on ne peut donc les considérer comme des bergers. »
4. Là encore, je résume à grands traits l'interprétation que j'ai défendue dans « Hesiod, Plato and the Golden Age », art. cité, p. 294-297.

IV. Du pasteur au tisserand : gouverner, soigner, tisser

C'est l'introduction, dans le dialogue, du paradigme du tissage (à partir de 287b) qui va permettre de préciser enfin ces conditions. Cette transition du modèle du pastorat nourricier, étroitement compris, à celui du soin du tisserand pour son tissu, est significative à plus d'un titre. Je n'en relèverai qu'un seul, particulièrement notable parce qu'il est symbolique et qu'il confirme très simplement l'idée d'une continuité entre pastorat et tissage. Il n'est pas difficile de voir que les premières divisions du dialogue correspondent aux étapes initiales de la production du matériau nécessaire à la confection du tissu (l'élevage des troupeaux de moutons et la récolte de leur laine) tandis que la seconde partie de la division est celle de la production du tissu proprement dite à partir de ce matériau¹. En tant qu'arts du soin, pastorat et tissage appartiennent au même genre de l'*épimélétique* et ont tous deux pour fonction de protéger, mais l'un se situe davantage dans le prolongement de la nature, tandis que l'autre, au contraire, la dépasse et la transforme.

Mais que va transformer le royal tisserand ? Comment va-t-il produire son tissu ? Ce tissage doit s'entendre en deux sens. Le royal tisserand structure et organise les compétences au sein de la cité, et en cela il prend modèle sur la fonction architectonique du tissage dans l'ensemble des arts qui lui sont subordonnés (*Pol.*, 287b-305e). Mais il tisse également l'unité de la cité en prenant modèle sur la fonction propre du tissage, l'entrelacement de la chaîne et de la trame (305e-311c).

Tout comme les arts auxiliaires du tissage (les arts fabricateurs d'instruments) et les arts causes directes du soin du tissu (le filage, le cardage), reçoivent leurs prescriptions du tissage, seul art producteur du tissu à proprement parler, la politique dirige, de loin, les arts liés à la condition matérielle de la cité, mais gouverne de très près ceux qui sont relatifs à son unité. Ces arts parents sont la stratégie, l'art judiciaire et la rhétorique. Le point commun qui les unit est précisément d'être des compétences qui concernent directement l'unité de la cité. La persuasion touche à la communauté d'opinions et de valeurs, la magistrature à la justice entre les citoyens et à l'impersonnalité de la loi : toutes deux ont donc pour enjeu d'empêcher toute forme de dissension. La stratégie est, quant à elle, liée au problème de la guerre extérieure, dont l'efficacité dépend de l'unité de la communauté et dont les conséquences sur cette unité peuvent être dangereuses. D'où l'on voit que ces arts sont trop puissants pour être laissés à eux-mêmes, mais qu'ils constituent, pour peu qu'ils soient subordonnés à une

1. Pour une analyse détaillée du paradigme du tissage, voir D. El Murr, « La *symplokè politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire », *Kairos*, 19, 2002, 49-95.

direction authentiquement politique, les moyens indispensables pour rendre la cité plus une. L'art politique est donc un art prescriptif qui gouverne d'autres compétences en instrumentalisant leur action en vue du bien de la cité tout entière. De ce fait, ce n'est plus un pouvoir individualisant, comme celui que Foucault attribue à juste titre au pastorat.

Cependant, outre son rôle prescriptif, l'art politique a une autre fonction qu'il emprunte également au tissage. Je ne vais pas commenter ici l'ensemble de la conclusion du dialogue (305e-311c) consacrée aux détails de l'entrelacement que produit l'art politique¹. Qu'il me suffise de considérer la définition que l'Étranger donne de l'art politique au seuil de cette conclusion.

Mais celle [la compétence] qui dirige toutes les autres, qui prend soin des lois et de tous ceux qui sont dans la cité et qui tisse ensemble toutes choses de la façon la plus correcte, rien ne serait plus juste, semble-t-il, pour circonscrire sa puissance propre en une dénomination commune, que de l'appeler politique. (Pol., 305e2-6)

Cette définition de l'art politique dit en effet l'essentiel : l'art politique consiste à diriger d'autres compétences, mais il consiste aussi à *prendre soin*. Être un authentique politique, c'est en effet prendre soin des hommes et des lois, c'est-à-dire unifier en un tissu souple les tensions antagonistes qui risquent à tout moment de déchirer la cité. À l'évidence, si Platon prend ici la peine de rappeler que la politique est un art du soin, c'est bien qu'il considère que sa définition de l'art politique conserve quelque chose de la fonction pastorale qu'il a attribuée précédemment aux dieux.

Mais en quoi l'unification de la cité sur le modèle du tissage reviendrait-elle à prendre soin des hommes ? En quoi cette tâche complexe, technique, d'unification politique a-t-elle encore quelque chose à voir avec le pastorat ? On me pardonnera, je l'espère, d'être une fois encore un peu expéditif. Si l'on souscrit à la thèse que j'ai essayé de défendre ici et ailleurs, selon laquelle la seconde moitié du *Politique* ne renie pas les résultats obtenus dans la première, on est amené à comprendre que la définition de l'homme sur laquelle les protagonistes se sont précédemment accordés (l'homme est un bipède sans plumes non croisant) a toutes les chances d'être, non pas une vaste plaisanterie, comme on le pense trop souvent, mais bien la définition que l'homme doit donner de lui-même s'il veut être à même de comprendre l'exigence politique que Platon appelle de ses vœux. C'est en conjurant l'anthropocentrisme, en se considérant donc comme un bipède sans plumes, comme un animal grégaire parmi d'autres, que l'homme peut parvenir à se doter d'une nature vraiment politique qui le

1. Pour un commentaire de la section finale du dialogue, voir M. Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature » dans Ch. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, op. cit., p. 253-273.

destine à la vie harmonieuse en cité¹. Que l'art politique soit un tissage, qu'il vise donc à élaborer « le plus magnifique et le meilleur de tous les tissus » pour en envelopper le peuple, comme le rappellent les dernières lignes du dialogue (*Pol.*, 311b-c), montre, à mon sens, que l'homme royal platonicien n'entend pas laisser nus les bipèdes sans plumes que nous sommes. En intégrant les citoyens au fil de la chaîne ou à celui de la trame, l'homme royal dote ses citoyens d'une nature politique. Ainsi, tisser l'unité de la cité n'est rien d'autre que de rendre mutuellement compatibles des tendances antagonistes, de faire d'elles des parties d'un même tout en leur imposant une destination politique commune. C'est en ce sens que, bien qu'il ne soit pas un dieu et qu'il ne puisse veiller sur chaque citoyen comme le berger veille sur chacun des membres du troupeau, l'homme royal de Platon prolonge, autant que faire se peut, l'action du pasteur divin.

Conclusion

Comme je le rappelais au début de cet article, Foucault a noté à plusieurs reprises que les références au pastorat dans la littérature politique grecque sont rares. Il a noté en outre que lorsqu'elles sont explicites, leur origine barbare est immanquablement rappelée. C'est bien sûr le cas des passages célèbres de la *Cyropédie* où Xénophon rapproche pastorat et politique (voir par exemple I, 1, 2). C'est aussi le cas de Platon quand dans les *Lois* (III, 694e-695a), il traite de la royauté de Cyrus. Mais que Xénophon et Platon notent tous deux l'origine perse du modèle pastoral implique-t-il pour autant que ce modèle n'ait aucune importance ni aucun rôle positif à jouer dans leur pensée politique ? J'ai essayé de montrer, au contraire, que Platon réinvestit positivement, même si c'est de façon nuancée, le pastorat politique. Cette réévaluation prend place dans un contexte athénien particulier dont je veux, pour finir, dire un mot.

Sans doute parce qu'il tient plus qu'il ne le faudrait à l'idée que la renaissance de la pastorale est due au christianisme, Foucault oublie que le pastorat politique a sans doute trouvé un écho favorable dans les milieux oligarchiques du IV^e siècle avant J.-C., dont plusieurs membres figurent également dans les cercles socratiques². Xénophon, Platon mais peut-être aussi Antisthène³, et d'autres élèves de Socrate, ont en effet toutes les raisons de s'intéresser au

1. J'ai développé cette thèse dans D. El Murr, « Politics and Dialectic in Plato's *Statesman* », in Gurtler, G. s.j. and Vians, W. (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XXV (2009), Leiden, Brill, 2010, p. 109-147 : voir les p. 132-135.

2. Sur les tendances monarchistes et les milieux oligarchiques dans la pensée politique grecque au IV^e siècle, voir C. Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la Cité grecque au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, PUF, 1962, p. 375-399.

3. Selon le catalogue de ses œuvres que nous a conservé Diogène Laërce (VI, 16 et 18), Antisthène fut l'auteur d'un *Cyrus*, ou *Sur la royauté*, et d'un *Archelaos*, ou *Sur la royauté*. Sur la pensée

modèle pastoral car tous, à des titres divers, sont partisans d'un gouvernement autoritaire éclairé qui prendrait le contre-pied des pratiques démocratiques, à leurs yeux, délétères¹. En confrontant directement l'idée du pastorat politique et en analysant les conditions du bon exercice du gouvernement royal, le *Politique* constitue, sans aucun doute, la contribution de Platon à ce débat.

Malgré les critiques que j'ai pu faire de la lecture foucauldienne du *Politique*, il faut rendre hommage à Michel Foucault d'avoir su voir non seulement que la question du pastorat était d'une importance décisive pour la philosophie politique de Platon, mais également que le *Politique*, bien que l'on ait aujourd'hui encore tendance à l'oublier, est un élément essentiel de cette philosophie.

politique d'Antisthène et sa critique de la démocratie, voir S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de nature*, Paris, Vrin, 2011, Appendice II, p. 191-200.

1. Voir les remarques suggestives de R. Blondell, « From Fleece to Fabric: Weaving Culture in Plato's Statesman », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, 2005, 23-75 : p. 24-26.

La justice dans la cité : de l'économie à la politique, aller et retour

Étienne Helmer

Les cités historiques, injustes et divisées

Pour Platon, la vie qu'on mène dans les cités empiriques est nécessairement pénible (*Politique*, 302b) : injustices, conflits et violences sont leur lot ordinaire. À tel point que, dans la plupart des cas, elles périssent et disparaissent, et que celles qui résistent à ces épreuves sont de surprenantes exceptions (*Pol.*, 302a). Cette situation dramatique, présente dans toute l'œuvre politique du philosophe et étroitement liée aux violents troubles qui affectèrent Athènes et le Péloponnèse à son époque, provient surtout, selon lui, d'une erreur d'identification de l'objet de la politique. Contrairement à des conceptions répandues qu'il réfute, son objet propre n'est ni de préparer et de mener la guerre (*Lois*, I, 628c), ni de faire plaisir aux citoyens (*Gorgias*, 517b-c) : il consiste à unifier la cité en instaurant entre eux des rapports de justice et des sentiments d'amitié, sous l'effet conjugué de la vertu et des opinions droites sur les valeurs les plus importantes (*Lois*, I, 631b-d). Pour reprendre la formule ramassée de l'Athénien dans les *Lois* : « le politique, c'est le juste » (VI, 757c). Mais comment introduire la justice dans la cité et dans l'homme ? Les turpitudes d'Alcibiade, disciple pourtant prometteur de Socrate rattrapé par son ambition et ses appétits, ou encore l'entretien avorté avec le violent Calliclès dans le *Gorgias*, enseignent que le dialogue socratique, par lequel Socrate invite ses interlocuteurs à se connaître eux-mêmes individuellement, est d'une efficacité restreinte pour les inciter à se convertir à la vie philosophique, ou à entreprendre une réforme d'eux-mêmes dont les effets bénéfiques pourraient ensuite se répercuter sur l'ensemble de la cité. Le dialogue socratique ne convainc que ceux qui, comme Glaucon et Adimante par exemple (*Rép.*, II, 358c ; 368a-b), sont déjà convaincus de la

hiérarchie de valeurs de Socrate, en particulier que la justice rend plus heureux que l'injustice (*Rép.*, I, 354a). Les effets politiques d'une telle démarche sont donc limités.

Toutefois, ces limites ne signent pas l'impuissance définitive de la philosophie à transformer le monde vers plus de justice. Elles invitent plutôt à aborder cette difficulté à l'échelle collective, comme le font les trois grands dialogues politiques de Platon — la *République*, le *Politique* et les *Lois* — qui, malgré des approches distinctes, proposent une même solution : c'est en découvrant la nature véritable de l'art politique ainsi que les principes et les institutions d'une cité vraiment juste que l'animal humain pourra être transformé en un être capable de relations justes et pacifiques avec ses congénères et avec lui-même. Alors que la politique socratique du *Gorgias* envisageait la réforme de la cité à partir de celle de ses membres pris individuellement, la politique platonicienne dans les trois dialogues mentionnés préconise, à l'inverse, une réforme préalable de la cité comme condition de l'amélioration des individus qui y vivent. À l'exception des philosophes que leur caractère et leur savoir rendent véritablement justes (*Phédon*, 68c-69a), ce n'est que grâce à la politique véritable ou à ce que l'Étranger nomme la politique « vraiment conforme à la nature » (*Pol.*, 308d) que la plupart des individus peuvent, selon Platon, se tourner vers la justice.

La réalisation de ce projet se heurte cependant à de nombreux obstacles. Le plus important d'entre eux tient à cet aspect de la nature humaine que Platon place pourtant à l'origine de la cité dans sa dimension matérielle : les appétits, fruits de la nécessité et source de l'économie. Car si l'économie fait la cité en assurant la subsistance de ses membres, elle la défait aussi très souvent, lorsque, soutenue par une mauvaise politique, elle favorise l'illimitation de ces appétits et la violence qui les accompagne pour se satisfaire. Une telle économie sacrifie le monde commun de la *polis* aux intérêts du monde particulier et privé, notamment le monde domestique de l'*oikos*, qui désigne à la fois la famille et la principale institution économique de l'époque classique. Si donc le juste est l'objet propre de la politique, et si d'autre part l'économie repose sur des forces dont la tendance première est de mener à la violence, comment réaliser une cité juste, sachant que l'économie y est indispensable ? Quels rapports Platon préconise-t-il entre la politique et l'économie pour que la première favorise l'unité de la cité et que la seconde accomplisse son œuvre indispensable sans entraîner la ruine de la cité ? Pour le comprendre, je montrerai d'abord en quoi Platon voit en l'homme un animal économique qui met en péril la justice dans la cité, puis comment il propose, pour y remédier, de le politiser en politisant l'économie.

Homo œconomicus

La cité de l'économie ou les métamorphoses de la nécessité

Contrairement à Aristote (*Politiques*, I, 2, 1253a), Platon ne voit pas en l'homme un animal politique par nature. S'il vit dans les cités, ce n'est pas sous l'effet d'une téléologie naturelle qui le conduirait à s'y réaliser et à atteindre le bien-vivre ou le bonheur, c'est-à-dire l'activité de l'âme conforme à la vertu que, selon Aristote, seule la vie en cité peut apporter (*Politiques*, I, 1, 1252b). L'homme, pour Platon, ne vit dans les cités empiriques que sous la pression de ses besoins — c'est le seul moyen de les satisfaire —, et que par intérêt, en ce qu'il envisage la vie en commun comme un instrument au service de ses appétits particuliers. C'est ce qui ressort très nettement du récit de la naissance de la cité au livre II de la *République* : Socrate y présente l'être humain comme un animal économique, c'est-à-dire un être qui ne s'associe avec ses semblables que parce qu'il a « beaucoup de besoins » qu'il est incapable de satisfaire par lui-même (369c). Les deux étapes de cette naissance montrent toute l'ambivalence de l'économie à l'égard de la cité, et font comprendre pourquoi Platon assigne à la politique la tâche d'unifier cette dernière.

Fille de la nécessité, la première cité n'est qu'une association économique. Chacun y échange ce qu'il a contre ce qui lui manque, selon un principe de spécialisation individuelle des tâches justifié par la répartition naturelle et individuelle des talents, par sa plus grande facilité et sa plus grande efficacité (369e-370b). Tant que ses membres n'éprouvent que des besoins simples et limités au nécessaire, il n'y a pas grand sens à parler de justice et d'injustice entre eux, parce que, par hypothèse, de tels besoins limités empêchent la survenue de tout conflit (372a). Ces êtres ne sont pas justes par souci de la justice, mais parce qu'ils n'ont pas de raison d'être injustes¹. Aussi cette cité n'a-t-elle besoin d'aucun organe de pouvoir pour réguler leurs rapports. C'est une *polis* sans politique, une « cité de cochons », selon l'expression de Glaucon (372d) qui résume à elle seule toute son ambivalence : simple et sans violence, elle est toutefois trop rustre pour être vraiment humaine. Si Socrate la qualifie de « véritable » (372e) au sens où elle représente un idéal de limitation naturelle des appétits corporels, cet idéal est cependant impossible à atteindre, sauf par Socrate lui-même peut-être, dont la sobriété et le contrôle sur ses appétits étaient célèbres (*Banquet* 214a ; 223b-d). Car les hommes se satisfont rarement du strict nécessaire, comme il le reconnaît volontiers (*Rép.*, II, 372e-373a) : sous l'effet

1. Cf. *Lois*, III, 678c-679d, où l'Athénien décrit les premières sociétés en termes similaires. Pourvus du nécessaire, les hommes de cette époque reculée ne sont pas vraiment justes, ils ne sont dits « bons » que parce qu'ils n'ont pas de raison d'entrer en conflit les uns avec les autres.

du désir de posséder toujours davantage, de la tendance spontanée de leurs besoins à l'insatiabilité, ils inventent des pratiques et des objets dont le propre est de s'écarter des bornes de la nature en faisant la part belle au superflu.

Placée d'emblée sous le signe de la multiplicité des besoins (369c), la première cité contient ainsi les germes de son inévitable maladie, celle qui affecte la seconde cité, où nous vivons : fébrile, gonflée sous l'effet du superflu, marquée du sceau de l'illimitation des appétits et de la particularisation croissante de leurs objets (373a-c), cette seconde cité est celle de la nécessité du non-nécessaire, celle où l'homme s'écarte de l'animalité, et où devient possible la bestialité. Y apparaissent trois choses : la médecine (373d), pour soigner l'homme de ses excès ; la conquête de territoires extérieurs qu'entraîne le désir de possession (373d-e) ; et avec la conquête, le besoin de former des gardiens de la cité, c'est-à-dire les prémisses de la politique (373e-374a).

Le passage nécessaire de la première à la seconde cité soulève la question de savoir quand s'arrête le nécessaire et où commence le superflu quand il s'agit de l'animal humain. Dans les cités empiriques, ce sont en général les « mœurs », « l'usage » (372d), bref, l'arbitraire des cultures et des traditions qui trace la frontière entre les deux, dans l'ignorance des dangers qu'encourent les cités et les hommes quand la bride des appétits est lâchée. Ainsi, le besoin fait la cité, et les besoins la défont. Le premier est nécessaire, les seconds sont inévitables et sont à l'origine de la guerre et de la politique.

L'anomie économique à l'origine de la guerre

Les activités économiques ne sont pas mauvaises en soi. Elles le deviennent quand elles entrent au service exclusif de la satisfaction des appétits de chacun sans souci — et même délibérément à l'encontre — de l'intérêt commun. Elles sont seulement viciées par l'avidité de la plupart de ceux qui les exercent, ainsi que par les mauvais politiques qui se refusent à les réguler, faute de comprendre que l'art politique doit se soucier en priorité des vertus. (*Lois*, I, 6431b-d). Comme le dit l'Athénien :

*Elle est peu nombreuse, elle est naturellement rare et elle a besoin d'un entraînement d'un ordre supérieur, l'espèce des hommes qui, lorsqu'elle est confrontée aux besoins et qu'elle est plongée dans les désirs, est capable de tenir bon en restant dans la mesure, et qui, quand elle est à même de se procurer une grande quantité de richesses, demeure sobre et préfère la mesure à la quantité. La majorité des hommes présentent des dispositions tout à l'opposé de celles-là : leurs besoins sont sans limites et, alors qu'il leur serait loisible de faire un gain mesuré, leur appétit de gains est insatiable. Voilà pourquoi tous les métiers qui touchent au commerce de détail, au négoce, à l'hôtellerie, sont décriés et tenus pour des objets de honte et d'opprobre. (*Lois*, XI, 918c-d)*

La conséquence ultime de ce mauvais usage de l'économie et du refus de la réguler est la guerre, tant extérieure qu'intérieure, qui donne libre cours aux appétits insatiables du corps (*Phéd.*, 66c) et à la violence dont ils sont porteurs. À travers l'augmentation sans mesure de la production et de la consommation, des écarts de richesse, du commerce poursuivi uniquement à des fins lucratives, et des activités bancaires, en particulier du crédit et de la dépendance mêlée d'appauvrissement qu'il entraîne (*Rép.*, VIII, 555e-556b), l'anomie économique entraîne à sa suite des violences qui sont l'ordinaire des cités empiriques.

Examinons les deux sortes de guerres. La guerre extérieure (*polemos*) ou guerre de conquête, est motivée par le désir de s'approprier les terres et les biens d'une autre cité sous l'effet de l'inflation collective des besoins superflus, pour lesquels les ressources locales se révèlent insuffisantes (*Rép.*, II, 373d-e). Platon songe sans doute, à l'arrière-plan de cette thèse courante à l'âge classique¹, à l'impérialisme athénien et aux violences qu'il provoqua. Il songe aussi aux nombreuses cités qui, sous couvert d'un passé héroïque, se donnent la guerre pour objectif principal, en privilégiant, comme Tyrée à Sparte, le courage parmi toutes les vertus (*Lois*, I, 630b) pour assouvir leur soif de richesses. Car qu'est-ce que le courage en l'absence des autres vertus, et en particulier de la justice et de la réflexion (*phronèsis*), si ce n'est le meilleur allié des appétits ?

La guerre extérieure parvient néanmoins, dans bien des cas, à fédérer les membres de la cité dans une haine partagée contre un ennemi commun et à faire éprouver le besoin de se ranger sous la bannière d'un chef unique, comme l'ont bien compris les tyrans (*Rép.*, VIII, 566e). Bien qu'elle témoigne d'une cité malade de son insatiabilité et de sa conception erronée de la finalité propre de la politique, la guerre de conquête peut ainsi encore impliquer une certaine unité de la cité, fût-elle superficielle et provisoire, contrairement à ce qui se produit, par définition, avec la guerre intérieure ou guerre civile (*stasis*).

Cette seconde forme de guerre est, aux yeux de Platon, le pire des maux dont puisse souffrir une cité (*Lois*, I, 628b ; 629d ; *Rép.*, V, 462a-b). La guerre du Péloponnèse et les conflits qui, dans Athènes même, opposèrent ses partisans à ceux de Lacédémone, ne sont sans doute pas étrangers à ce jugement. Mais c'est surtout la considération de ce qu'est une véritable cité qui l'explique. Une cité n'en est vraiment une que lorsqu'elle est une (*Rép.*, IV, 422e-423c), qu'elle rassemble autour de valeurs communes des êtres enclins à se séparer et à s'opposer, en faisant en sorte que tous soient en mesure d'éprouver la même chose face à l'injustice et à la justice, et que l'injustice faite à l'un soit pensée et ressentie comme une injustice faite à tous, comme si la cité n'était qu'un individu unique (*Rép.*, V, 462c-d ; cf. *Lois*, V, 739c-d). Or, outre le conflit sur les valeurs et les affects qu'elles suscitent, le principal motif de la division interne des cités

1. Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1982.

est de nature économique : il s'agit de l'opposition des riches et des pauvres (*Rép.*, IV, 422e-423a) que provoque la *pleonexia*, cet appétit concurrentiel pour avoir davantage que son semblable et que Platon prête à tout homme (*Lois*, IX, 875b ; *Rép.*, II, 359c). S'il se manifeste aussi sous la forme de l'ambition et de la soif de pouvoir, comme l'enseigne l'histoire de Gygès (*Rép.*, II, 360a-b), son expression la plus fréquente — car la plus facile à réaliser — consiste dans le désir d'être et de paraître plus riche qu'autrui, dans l'ostentation des signes extérieurs de richesse qui ne font qu'aviver la rivalité sociale et économique dans la cité. C'est pourquoi la richesse ne parvient même pas à fédérer un groupe de riches entre eux, ni la pauvreté un groupe de pauvres, quand elles entrent dans la cité par l'entremise de la *pleonexia* : toute différence économique non réglée par la justice¹, si petite soit-elle, est préjudiciable à l'unité du corps civique, qu'elle s'exprime dans l'humiliation ressentie par les moins riches ou les pauvres devant les plus riches (*Rép.*, VIII, 553c), ou par l'hostilité qu'ils leur témoignent (*Rép.*, VIII, 555d ; 556c-557a). Richesse et pauvreté défont les liens et les sentiments d'appartenance commune : les riches sont en conflit entre eux, tout comme les pauvres (*Rép.*, IV, 422e-423a²). Guerre extérieure et guerre intérieure ont donc en commun d'être le résultat de l'abandon de l'économie à elle-même et de sa transformation en une sphère d'activités orientées principalement vers la recherche d'un gain démesuré, sous l'effet de l'exacerbation des appétits.

L'oïkos contre la polis

Outre la cupidité qui affecte le commerce, l'instauration de la justice dans la cité et dans l'homme se heurte, aux yeux de Platon, à un autre obstacle de nature économique : la tendance de l'oïkos, qui était à son époque l'institution économique principale, à instrumentaliser la cité à son profit, à concevoir le monde commun que devrait être la cité comme une extension du monde particulier ou privé de la maison et de la famille. Domaine de production et de consommation de biens agricoles et d'objets d'usage courant, notamment le tissu nécessaire aux vêtements, l'oïkos désigne aussi l'ensemble des personnes vivant sur ce domaine, c'est-à-dire la famille *stricto sensu* et les esclaves³.

1. Pour Platon, la différence de niveau économique n'est pas injuste si elle est limitée et encadrée : la cité juste des *Lois* comporte ainsi une échelle de la richesse allant de 1 à 4 ou 5, selon les interprétations (*Lois*, V, 744c-745d) Voir T. Saunders, « The property classes and the value of the *kléros* in Plato's *Laws* », Upsala, *Eranos*, n° 59, 1961, p. 29-39.
2. Voir *Rép.*, VIII, 551d, à propos de l'oligarchie : « une telle cité est nécessairement non pas une, mais deux : d'un côté celle des pauvres, de l'autre celle des riches, habitant le même lieu sans cesser de comploter les uns contre les autres. » Si les cités ordinaires sont elles aussi victimes de la division économique, l'oligarchie a pour caractéristique d'ériger cette différence en critère de gouvernement : seuls les riches peuvent y exercer le pouvoir (*Rép.*, VIII, 550c-d).
3. M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, [1956], Paris, Le Seuil, 2002, p. 69. Voir aussi R. Littman, « Kinship in Athens », *Ancient Society* 10, 1979, p. 13.

La méfiance de Platon à son égard tient à deux choses. Il tient d'abord au fait, confirmé par certains historiens, que la finalité économique de l'oïkos était bien souvent la richesse et pas la simple subsistance¹. La recherche, nécessairement concurrentielle, de cette finalité est particulièrement dangereuse pour l'unité de la cité lorsqu'elle survient chez les dirigeants durant leur période de formation (*Rép.*, VI, 497e-498b) ou, pis encore, durant l'exercice de leurs fonctions :

Dès qu'eux-mêmes auront acquis un terrain privé (gèn idian), des maisons (oikias) et des monnaies en usage, ils seront administrateurs de maisons (oikonomoi) et cultivateurs, au lieu d'être des gardiens, et ils deviendront les maîtres hostiles et non plus les alliés des autres citoyens. (*Rép.*, III, 417a-b)

La réticence de Platon envers l'oïkos tient ensuite au fait qu'il y voit un lieu affectif où s'élabore un sentiment d'attachement exclusif au privé et au particulier, ayant pour objet aussi bien les choses que les membres de la famille, et se construisant contre son contraire, contre le sentiment d'appartenance à une seule et même communauté dépassant les intérêts particuliers. C'est pourquoi Socrate estime nécessaire de trouver une solution pour préserver la cité « de la dissension interne (*stasis*), de tout ce qui, à cause de la possession de biens matériels, d'enfants et de parents fait que des hommes sont en dissension » (*Rép.*, V, 464d-e. Je souligne). Ce repli sur soi dont l'oïkos est le centre est très net, par exemple, chez les timocrates qui, pour jouir de leurs richesses en privé, se retranchent derrière les enceintes de leurs maisons (*Rép.*, VIII, 548a-b). Plus généralement, il est le fait de tous les acteurs domestiques, et en particulier des femmes : dans les cités mal constituées, elles n'ont pas accès à la vie publique et sont confinées dans les maisons en raison d'une division traditionnelle des tâches que certains personnages de Platon partagent² mais que lui-même critique en promouvant l'égal accès des hommes et des femmes aux mêmes fonctions — politiques, militaires et économiques — dans la cité (*Rép.*, V, 455d-e ; *Lois*, VII, 804d-806c). Soustraites par force au monde commun de la polis, elles ne peuvent plus l'envisager, bien souvent, que comme une extension du monde privé, contribuant ainsi à sa ruine : ainsi lorsqu'elles incitent fils et maris à s'enrichir et à étendre l'oïkos au détriment de la polis afin d'en retirer pour elles-mêmes une plus grande visibilité sociale (*Rép.*, VIII, 549c-e).

Pour toutes ces raisons, l'économie tend donc à faire barrage à la justice dans la cité. L'y instaurer suppose de politiser l'économie.

1. « Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens », P. Christensen, *Greece & Rome*, Vol. 50, n° 1, April 2003, p. 31-56.
2. Ainsi Ménon pour qui « la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de la cité [...] et la vertu d'une femme à bien gérer sa maison, à veiller à son intérieur, à le maintenir en bon état et à obéir à son mari », *Ménon*, 71e1-7. Même idée chez Xénophon, *Économique*, VII, 22-23.

Politiser l'économie

Qui fait la cité ?

Rendre la cité juste exige de comprendre que, abandonnée aux forces économiques, c'est-à-dire en dernière instance aux appétits humains, elle court à sa ruine, et qu'il faut, pour empêcher ou freiner cette tendance, en faire une communauté fondée sur les vertus. Ce qui revient à dire qu'une cité, au sens plein du terme, n'est pas une simple somme d'agents économiques qui interagissent mais une communauté de valeurs et d'affections (*Lois*, I, 631e-632a ; V, 739c-d), produite par un art bien spécifique, la politique, qui ne mérite ce nom que s'il se consacre à cette tâche. Un tel projet ne va pas sans résistance de la part des acteurs économiques, qui sont de sérieux prétendants au titre de faiseurs ou de causes de la cité : ne lui donnent-ils pas son existence matérielle ? Ne lui procurent-ils pas le nécessaire pour la survie, le confort et le loisir de ses membres ? Ne sont-ils donc pas eux-mêmes, au final, les véritables artisans de la cité, et par là les véritables politiques ?

C'est contre cette idée, entretenue aussi par les mauvais politiques ou les démagogues qui se préoccupent du bien-être matériel de leurs concitoyens sans se soucier de rendre leur âme plus juste (*Gorgias* 517b-c), que Platon élabore sa définition de l'art politique et de la cité. Après avoir rejeté l'idée que le politique a pour tâche de pourvoir aux besoins de ses concitoyens comme un pasteur à ceux des animaux de son troupeau (*Pol.*, 267e-275e), il distingue l'efficacité propre de la politique de celle des arts ordinaires de production ou d'échange, qui composent la sphère économique :

La véritable science royale (= l'art politique) ne doit pas faire elle-même, mais elle doit commander à celles qui savent faire, parce qu'elle sait déterminer les occasions favorables et celles qui sont défavorables pour commencer et lancer dans les cités les activités les plus importantes ; et les autres arts n'ont qu'à exécuter ses ordres. (Pol., 305c-d)

Contrairement aux arts producteurs classiques qui font directement leur œuvre, la politique telle que Platon la conçoit le fait faire, sans rien faire directement elle-même : elle est un art ou une science de direction et de prescription, dont l'architecture puis le tissage donnent le modèle dans le *Politique* (259e-260c ; 278e-283a). De même que l'architecte conçoit la maison sans la fabriquer de ses mains et donne des ordres pour qu'elle soit bien édifiée, de même que le tisserand ne produit pas les fils qu'il entrelace mais sélectionne et mêle des fils de qualité pour former un tissu à la fois souple et solide, de même l'art politique commande à tous les arts qui entrent dans la cité. Sa connaissance est d'un genre particulier, ce qui justifie que les activités économiques lui soient subordonnées dans la bonne

cité (*Pol.*, 289c-290a) : elle consiste en l'exercice du jugement sur le moment opportun ou non de réaliser quelque chose pour la cité, donc sur le bon moment pour les activités économiques de s'exercer et de se déployer. Son objet n'est pas une chose, c'est une valeur : le bien et le bonheur de l'ensemble de la cité (*Rép.*, IV, 420b-421c), qui consistent dans les relations pacifiques et harmonieuses entre des citoyens rassemblés autour de valeurs politiques communes, parmi lesquelles la justice — définie comme l'exercice par chacun de la fonction qui lui revient dans la cité selon son talent et ses compétences (*Rép.*, IV, 433a-b ; *Lois*, VIII, 846d-847a) — et l'unité civique sont les plus importantes. Un tel objectif suppose de leur inculquer une hiérarchie de valeurs où les biens divins que sont les vertus éthiques de l'âme (la réflexion, la tempérance intelligente, la justice, le courage) occupent la première place, devant les biens humains ou matériels (la santé, la beauté, la vigueur, la richesse sagement dépensée) (*Lois*, I, 631b-d). Faire la cité, au sens fort, ce n'est donc pas l'édifier matériellement — c'est créer les conditions favorables à cette édification, au service et en vue de la justice et de l'unité de la cité. Étant donné cette définition de la politique, en quoi peut consister, dès lors, l'économie de la cité juste ? La *République* et les *Lois* apportent à cette question des réponses complémentaires, centrées dans les deux cas sur la place et le rôle accordés à l'*oïkos* et aux femmes dans une telle cité.

L'intégration de l'oïkos et des femmes dans la cité de la République

En tant qu'unité économique et que famille, l'*oïkos* est l'ennemi de la cité juste. Mais Platon ne l'abolit pas pour autant de la *République* : il le transforme en un instrument d'unification politique, en détournant au profit de la cité sa force d'accaparement matériel et affectif. Il lui ôte pour cela sa fonction économique et ne lui conserve, en l'étendant, que sa dimension familiale.

Commençons par le premier aspect. On sait que la cité juste de la *République* se compose de trois groupes fonctionnels hiérarchisés, entre lesquels les individus se répartissent, d'une part, selon leur talent naturel et leur degré d'éducation, et, d'autre part, en vertu du principe de spécialisation individuelle des tâches selon lequel un individu ne peut bien accomplir qu'une seule et unique fonction (*Rép.*, 369e-370c). Ces trois groupes sont : les philosophes rois ou gardiens, qui gouvernent en vertu de leur compétence philosophique ; les gardiens auxiliaires, chargés des fonctions militaires ; et les producteurs, qui ont en charge les activités économiques. Or faute d'indications précises au sujet de ces derniers, il est vraisemblable que leur niveau de richesse est limité au nom de l'unité de la cité : Socrate préconise en effet que la cité s'accroisse « tant que, en s'accroissant, elle persiste à être une, mais pas au-delà », de sorte qu'elle ne soit « ni petite ni apparemment grande, mais qu'elle soit en quelque sorte suffisante et une » (*Rép.*, IV, 423b-c). Le silence sur l'*oïkos* dans le récit de la naissance

économique de la cité (*Rép.*, II, 369b-373d¹) laisse penser, en outre, que Platon transfère les fonctions économiques du premier à la seconde précisément pour empêcher l'expansion concurrentielle des *oikoi*. Quant aux gardiens, leur unité conditionnant celle de la cité tout entière², il leur est interdit de posséder quoi que ce soit, pour empêcher dans leur groupe les débordements conflictuels du désir de richesse. Ils doivent se plier à une vie matérielle commune (*Rép.*, III, 416d-417a), et recevoir leur « salaire », c'est-à-dire leur subsistance, de la part du groupe des producteurs (*Rép.*, IV, 463a-b), ce qui revient à les soustraire à l'*oikos* comme unité économique de production et de consommation.

Les choses sont plus complexes avec l'*oikos* envisagé comme famille et comme cellule affective. Pour contrer ses effets négatifs sur l'unité de la cité, Platon utilise la force des liens familiaux au bénéfice de la cité tout entière. La référence à la famille pour penser l'unité de groupes sociaux plus larges apparaît deux fois. Dans l'épisode du « noble mensonge³ » tout d'abord, tous les membres de la cité sont dits frères car ils sont nés d'une même mère, la terre (*Rép.*, III, 414d-415c). Cette référence est plutôt une image ou une métaphore qu'un modèle *stricto sensu* projeté sur la cité entière⁴, celle-ci étant par la suite comparée à un individu (*Rép.*, V, 462c-d). Il ne s'agit pas de dire ici que la cité est une grande famille, mais d'inviter ses membres à faire comme s'ils en étaient une. Cette référence à la famille a pour but de préserver l'unité de la cité malgré la nécessaire hiérarchie des trois groupes fonctionnels qui la composent — les producteurs, les auxiliaires, les gardiens philosophes — et la distribution des individus dans chacun de ces groupes. La parenté (*suggeneia*) politique de tous les citoyens (*Rép.*, III, 415a7) n'est pas à prendre au sens propre, mais en référence aux liens affectifs forts qu'elle évoque : en dépit de leurs différences de fonction, les citoyens doivent nourrir entre eux des sentiments fraternels pour rester unis.

Chez les gardiens, en revanche, Socrate fait de l'*oikos* le véritable modèle de leurs relations, à la nuance près que les liens de parenté traditionnels et la force affective qu'ils impliquent ne s'appliquent plus à des individus singuliers mais à des générations entières (*Rép.*, V, 461d-e), au point que les mères ne pourront reconnaître leurs enfants biologiques (*Rép.*, V, 460c-d). Les gardiens forment une grande famille : la force du lien affectif qui, dans l'*oikos* classique, attache un individu à un autre est détournée au profit d'un sentiment semblable à

1. Voir C. Natali, « L'éclisage de l'*oikos* dans la République de Platon » dans M. Dixsaut (dir.), avec la collab. d'A. Larrivée, *Études sur la République*, vol. I : *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 199-223.
2. Leur discordance provoquera la dégénérescence du bon régime politique (*Rép.*, VIII, 547a-c).
3. Il s'agit du mythe dont il faut convaincre tous les membres de la cité juste afin que chacun reste cantonné dans le groupe fonctionnel auquel il appartient, et que tous se sentent néanmoins membres d'une même communauté (*Rép.*, III, 415a-c).
4. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, [1947], Paris, Vrin, 1985, p. 111-117.

l'échelle du groupe entier des gardiens. Dans la cité juste, leur communauté matérielle se double ainsi d'une communauté familiale, où il faut que « les femmes soient toutes communes à tous les hommes, et qu'aucune ne vive en privé avec aucun ; que les enfants eux aussi soient communs, et qu'un parent ne connaisse pas son propre rejeton, ni un enfant son parent » (*Rép.*, V, 457c-d). Enfin, la politisation des femmes dans la République consiste, comme dans les *Lois*, à leur reconnaître la capacité politique au même titre que les hommes (*Rép.*, V, 451c-457b ; *Lois*, VII, 804d-806d ; 813e-814c).

Le kléros, instrument d'unification de la cité et de politisation de l'économie dans la cité des Lois

La République ne trouve donc de parades aux menaces que l'*oikos* fait peser sur la cité qu'en le dépouillant de sa fonction économique ou matérielle, et en ne conservant sa dimension familiale que dans cet unique *oikos* entièrement politisé qu'est la grande famille des gardiens. Ce dialogue laisse donc dans l'ombre la façon dont, dans le détail, l'économie pourvoit au nécessaire dans la cité juste. Les *Lois* parviennent au contraire à conserver à l'*oikos*, sous la forme renouvelée du *kléros*, sa fonction économique et sa dimension familiale, tout en en faisant un véritable instrument d'unité et de justice pour la cité¹. Voici comment l'Athénien présente le lot :

On fera cinq mille quarante lots (kléros), mais on coupera chacun de ces lots en deux, et on accouplera les deux fractions, de façon à ce que chaque lot ait une portion rapprochée du centre et une autre éloignée de lui. Une portion attenante à la cité constituera un seul lot avec une portion située aux extrémités, la seconde en partant de la cité avec la seconde en partant des extrémités et ainsi de suite. Par ailleurs il faut s'arranger pour assurer dans les deux parts cette proportion de bonne terre et de terre médiocre [...] en compensant les différences d'étendue par les différences de rendement. (*Lois*, V, 745c-d)

Les deux fractions forment ensemble une exploitation agricole et un lieu de résidence pour la famille, c'est-à-dire une surface de terre cultivable et une *oikia* au sens de « maison » en tant qu'édifice. Peut-être inspiré de pratiques historiques réelles ou idéalisées, le lot remplit deux fonctions qui ancrent la citoyenneté dans une pratique économique entièrement politisée, consistant à produire le nécessaire tout en contribuant à la justice et à l'unité de la cité.

Le lot scelle d'abord l'appartenance du citoyen à la cité, et assure la subordination de l'économie à la politique. Le *kléros*, inaliénable, appartient en effet à la

1. Pour un examen détaillé du *kléros*, je me permets de renvoyer à mon étude : *La Part du bronze. Platon et l'économie*, Paris, Vrin, 2010, p. 221-227, dont je résume ici les points principaux.

cité dans son ensemble, non aux citoyens qui l'administrent (*Lois*, IX, 877d-e), de même que ces derniers et leurs biens matériels ne s'appartiennent pas à eux-mêmes et pas davantage à leurs familles, mais à la cité tout entière (*Lois*, XI, 923a-b). Les citoyens possèdent leur *klèros* en ce qu'ils sont responsables de son exploitation — ce qui n'implique pas qu'ils travaillent eux-mêmes directement la terre — mais ils n'en sont pas propriétaires. L'obligation d'exploiter correctement le lot (*Lois*, V, 741b-c) relève à la fois d'une nécessité économique — produire le nécessaire — mais également d'un souci politique consistant à garantir l'indépendance de la cité vis-à-vis des importations étrangères, à maintenir son intégrité, et, enfin, à favoriser le sens de la communauté, la production agricole étant versée à toute la cité en vue d'un partage égal entre les douze districts qui la composent (*Lois*, VIII, 847e-848c).

Le lot sert ensuite d'étalon de mesure de la richesse et de la pauvreté sur une échelle allant de 1 à 4 ou 5, qui sert à définir quatre classes censitaires ainsi que les bornes légales de la pauvreté et de la richesse. Ceux qui produisent davantage que le niveau maximum de richesse autorisé doivent reverser le surplus à ceux dont le lot ne produit pas assez (*Lois*, V, 744c-745d)¹. Pour que ces derniers n'aient toutefois pas la tentation de vivre aux crochets des premiers, la législation prévoit que les fonctions politiques des classes censitaires les plus hautes seront plus importantes et, par là, les marques d'honneur s'attachant à de telles fonctions pour la contribution à la justice et à la communauté qu'elles représentent. La cité des *Lois* repose donc sur une incitation à se hausser au niveau supérieur de richesse, sur une sorte de « mérite économique » qui témoigne des efforts du citoyen pour édifier la communauté civique. Ainsi encadrée, l'activité économique est donc une véritable pratique politique. Les mesures économiques des *Lois*, trop nombreuses pour être citées ici² et dont l'institution du *klèros* est la principale, vont dans le même sens : éviter les conflits nés du désir de possession dont les hommes sont malades et leur donner le goût de vivre ensemble.

Conclusion

Pour Platon, l'économie n'est donc pas, on le voit, l'origine du mal politique : ses effets ne sont mauvais sur la cité et l'homme que si ses rapports avec la politique sont mal réglés. Encadrée par une politique fondée sur des considérations éthiques, qui fait des vertus les biens les plus hauts, elle peut contribuer à l'unité et à la justice de la cité, au point d'en être l'instrument privilégié dans la cité des *Lois*.

1. Voir la note 3.

2. On en trouvera la liste dans l'Annexe 2 de *La Part du bronze*, op. cit., p. 283-290.

Quatrième partie

Langages

La qualité du langage et de l'harmonie, la grâce du geste et du rythme, découlent [...] de la pensée qui, dans sa manière d'être, est véritablement orientée vers ce qui est bon et beau.

République, 400e

Mimèsis, poésie et musique

Aldo Brancacci

Musique, poésie et tragédie : sur ces trois sujets, les livres II à IV et X de la *République* contiennent la réflexion la plus riche que nous ait léguée l'Antiquité, et demeurent un des textes essentiels de la littérature philosophique sur ces thèmes. Leur interrogation est toutefois moins d'ordre esthétique qu'éthique et porte sur la question de la *paideia*. La dimension esthétique ne peut être ici dissociée d'un intérêt éthique et éducatif, le premier étant dominé par le deuxième. Cette démarche s'accorde avec la perspective explicitement politique de l'ouvrage, et est régie par les mêmes principes que ceux qui sont à la base du projet de la « belle cité » (*kallipolis*). C'est d'ailleurs à ces principes que renvoient également, sous des formes diverses mais convergentes, l'éthique, l'esthétique, la psychologie et l'ontologie platoniciennes.

Donnons d'abord trois exemples de la relation existant entre ces domaines.

En premier lieu, d'un point de vue formel, l'analyse de la poésie et de la musique est intimement imbriquée dans la théorie de la genèse de la *polis* comme dans l'analyse des fonctions tant requises que sollicitées par la communauté des citoyens. On sait que Platon fait naître la cité du besoin (369c10). Ces besoins ayant été identifiés et organisés hiérarchiquement, le noyau essentiel de la cité (*anagkaiotatè polis*, 369d11) se trouve être formé par des individus qui mettent leur travail au service de la communauté tout entière (369a2-3) ; cette structure s'impose en raison des gains qu'une telle rationalisation du temps et de la gestion du travail apporte sur un plan économique (369e2-370a4). Selon Platon, ce principe d'ordre économique et politique est lié au principe anthropologique général établissant des différences de nature entre les hommes. Socrate pose en effet « que chacun de nous est par sa nature, au départ, non pas tout à fait semblable à chaque autre, mais d'une nature différente, l'un doué pour l'accomplissement d'une fonction, l'autre pour une

autre » (370a8-b2¹). L'affirmation qu'à des tâches différentes conviennent des hommes différents prépare l'importante formulation du principe de l'*oikeiopragia* qui, à son tour, inspirera divers passages et déductions concernant la *mimèsis*, la poésie et la musique. Parmi ceux-ci, le plus important se révèle être celui, très souligné dans le texte, qui touche à la question des gardiens (*phulakes*), c'est-à-dire qu'il pose la question de savoir si ces derniers peuvent être ou non des « imitateurs » (*mimètikoi*). Cette possibilité est rejetée en vertu, justement, du principe de l'*oikeiopragia* déjà énoncé, et Socrate l'assortit d'une considération selon laquelle un même poète serait incapable de composer des comédies et des tragédies, bien que celles-ci soient les deux formes de *mimèsis* les plus proches (394e2-395a5).

En second lieu, et cette fois du point de vue des contenus, nous pouvons également constater l'irruption du politique dans le contexte d'un questionnement poético-musical, lorsque, lisant l'ensemble du développement concernant la triade *mimèsis*, poésie et musique (sans oublier de nombreuses thématiques voisines), nous remarquons qu'il est conçu pour les *phulakes* : « défenseurs » ou « gardiens » de la cité, ces derniers sont en effet les seuls auxquels s'adresse le projet de *paideia* formulé dans la *République*. Même si son texte peut sembler s'adresser par endroits à un public plus vaste, Platon, dans les passages-clés de son discours, prend soin de réaffirmer que certaines expériences musicales et poétiques, ainsi que les règles les prescrivant ou les interdisant, sont destinées aux futurs gouvernants de la cité. L'analyse esthétique-poétique est donc bien délimitée par un présupposé d'ordre politique.

Enfin un troisième exemple, très éloquent, de cette imbrication entre visée éthico-politique et visée esthétique est fourni par la critique des mythes qui occupe une place importante dans l'analyse de la narration poétique développée au livre II. Malgré les apparences, cette critique ne saurait se réduire chez Platon à une simple condamnation de l'irrationalité du mythe. En effet, la critique a pour principal motif que le mythe n'obéit pas à un impératif de convenance dans la représentation de certains traits éthiques du caractère — essentiellement la modération (*sophrôsune*) — qui ne doivent pas faire défaut dans la conduite des *phulakes*. Ce n'est pas un hasard si une telle critique s'accompagne d'une théorie de la fonction positive du mythe dans la représentation du dieu : de ce qu'on nomme la *theologia* platonicienne (379a-383c). Il s'agit donc plutôt d'opérer une réforme du mythe, comme le confirme le développement sur le thème du « vrai mensonge » (382a-d). Sur cette base, et malgré le fait que les mythes sont initialement présentés comme l'espèce empreinte de « fausseté » du genre des *logoi*, il est possible d'opérer successivement une distinction entre

1. Comme pour toutes les citations qui suivent, la traduction, légèrement modifiée, est de P. Pachet, *Platon. La République*, Paris, Gallimard, « Folio-essais », 1993.

« mentir bien » (*kalôs pseudesthai*, 377d9) et « mentir mal », ce dernier équivalant à « représenter mal » (*eikazein kakôs*, 377e1). Platon peut alors en conclure que, même si certains mythes se révèlent être vrais, on ne doit pas les faire circuler parmi les jeunes gens¹, qui doivent être éduqués selon des principes éthiques et rendus aptes à l'exercice des fonctions propres aux gardiens. En même temps, une telle critique vise à valoriser le mensonge intentionnel (qui implique une certaine connaissance de la vérité) par rapport au mensonge dû à l'ignorance, le premier étant selon Platon préférable au deuxième². Par ce biais, il justifie la légitimité d'un mensonge politiquement utile.

La révision critique (et normative) des formes de l'expression poétique et musicale élaborée dans les livres II et III de *La République* ne se contente pas de mettre en évidence le lien entre théorie esthétique et politique, pas plus que l'implication réciproque de ces deux ordres de questionnements, elle subordonne effectivement la production poétique et musicale (aussi bien que le poète lui-même) au pouvoir politique. Le projet de fondation de la *kallipolis* prend corps dans un contexte historique où les dynamiques politiques sont régies par un pouvoir précis, celui justement des gardiens, comme le confirme la partie centrale du dialogue, où le problème est posé de savoir quelle sorte d'homme serait destinée au pouvoir ainsi que de déterminer le type de savoir légitimant leur avènement au pouvoir. Cette interrogation fait écho au fait que le projet de fondation de la « belle cité », quoique considéré par Platon comme difficile à réaliser, est néanmoins cru possible. La *kallipolis* elle-même est présentée dans la partie centrale de la *République* comme une « purification » de la cité existante, une cité que Platon conçoit comme succédant au stade primitif et élémentaire de la « cité saine » et au stade postérieur de la « cité regorgeant de luxe » (*truphōsa polis*, 372e3).

Le projet formulé par Socrate ne serait pas raisonnable sans la possibilité d'un contrôle du pouvoir politique sur la culture artistique, *mousikè*. Car s'il n'en était pas ainsi, ce projet serait totalement abstrait et vain. Sans parcourir ici en détail les différents moments de l'examen de la poésie — où les traits caractéristiques de la philosophie platonicienne émergent manifestement — il nous suffira de rappeler que, bien que Socrate préfère parfois utiliser la métaphore de la « persuasion » pour imposer certaines formes d'expression poétique et en proscrire d'autres, il affirme ailleurs que les poètes seront « contraints » de raconter certaines histoires et certains mythes (378c3-d2). En même temps, dans le cours de son propos, il souligne au moins trois autres points : 1) la narration poétique doit être épurée des expressions inconvenantes ou d'éventuels éléments inopportuns ; 2) il ne faut pas permettre aux poètes de dire des

1. Voir par ex. Platon, *République*, II, 378a2-5, cf. 378c-d.

2. Cf. *Hippias mineur*, 366a-368a.

choses relevant de ces mêmes catégories d'inconvenance et d'indécence ; 3) il ne faut permettre à personne d'écouter des discours autres que ceux qui sont admis. Socrate pose en outre que, lorsqu'il est question du divin, les modèles (*tupoi*) théologiques prescrivant les contenus autorisés ont valeur de lois et qu'il est interdit aux poètes de les transgresser (379a1-4 ; 380a-c ; 380c6-9 ; 380d1). Quand un poète tragique affirme au sujet des dieux quelque chose qui transgresse de tels « modèles », comme c'est le cas chez Eschyle, il ne doit pas faire appel à un chœur (383c1-5). Le contrôle politique de la production poétique et littéraire, comme celui de la personne du poète, ne pourrait être plus explicite.

Il était nécessaire de rappeler tout ce qui précède, d'une part pour définir le cadre du traitement platonicien de la poésie, de la musique et des arts qui leur sont reliés ; de l'autre pour saisir la portée et la radicalité des thèses ou des solutions figurant dans cette partie de la *République*. Leur développement découle de l'analyse de la nature des gardiens. Elle appelle un programme d'éducation destiné à développer les traits distinctifs des *phulakes* : c'est la *paideia* qui sert de relais entre l'analyse politique du livre II et celle concernant poésie et musique, et qui les relie étroitement. Dès le début, Platon nous laisse entendre que c'est la manière dont l'éducation est conçue qui permettra de décider de la manière dont, dans les cités, naissent la justice et l'injustice (376c7-d3). La conception de la première éducation est celle de l'ancienne *paideia*, fondée sur musique et gymnastique, qu'Aristophane avait lui aussi évoquée dans *Les Nuées* (961-983) quand il opposait le Discours fort au Discours faible. Or, si ce qui est dit de ces deux disciplines, musique et gymnastique, est au début assez conventionnel — elles concerneraient l'une l'âme et l'autre le corps —, une perspective spécifiquement platonicienne émerge très clairement par la suite : la gymnastique a autant que la musique affaire à l'âme, et chacune d'elles contribue à consolider des fonctions psychiques précises¹.

La division de la *mousikè* a une origine ancienne (que Platon s'approprie délibérément) et se fonde sur l'idée d'un lien très étroit entre musique et poésie. Ce lien caractérisait les traditions musicale et poétique des VII^e et VI^e siècles, ainsi que d'une bonne partie du V^e, mais avait été mis fortement en question par la sophistique, au point de désolidariser ces deux arts. D'autre part, la composition musicale avait acquis une autonomie croissante par rapport au texte poétique, autonomie dont s'était emparée la « nouvelle musique » (*nea mousikè*)².

1. Voir Platon, *République*, 376e2-4. Cf. *ibid.*, 411e4-412a2.

2. Sur celle-ci, cf. G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino, EDT, 1991, p. 37-39 ; M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 356-372 ; A. Brancacci, *Protagora, Damone e la musica, Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. 68, 2001, 137-148, repris sous une forme plus ample dans A. Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette Studi*, Firenze, Olschki, 2008, p. 21-33, p. 29.

Selon Platon, au contraire, il est nécessaire que les deux arts soient soumis à une même loi, car le processus d'émancipation de la musique est à ses yeux un symptôme de clivage d'une unité esthétique prise par lui comme paradigme de l'unité de l'âme, et cette unité doit être comprise en termes de concordance, d'harmonie et de solidarité des fonctions psychiques. C'est pourquoi la *mousikè* s'articule dans les trois champs des discours, des harmonies et des rythmes¹, les deux derniers recouvrant ce que nous entendons proprement par musique, le premier correspondant au domaine de ce que nous nommons poésie.

À la base de la théorie exposée par Socrate se trouvent deux présupposés qui non seulement préparent l'analyse ultérieure mais fondent ses argumentations. Le premier dérive de la théologie et de ses deux lois fondamentales : la première est que la divinité est bienveillante et que, en conséquence, elle ne peut être à l'origine que d'événements positifs ; la seconde affirme que la divinité ne saurait subir aucune altération et que ses prétendues métamorphoses résultent d'une mauvaise compréhension de sa perfection. Il en découle la nécessité d'évacuer des récits poétiques tous les éléments susceptibles de déformer l'image des dieux et des héros et qui, au lieu de représenter leur nature telle qu'elle est et doit être conçue, les décriraient comme méchants et chargés de tous les vices. Il s'ensuit également qu'il sera interdit aux poètes de peindre les dieux comme des êtres trompeurs et menteurs ; que tous les éléments susceptibles d'inspirer la peur de la mort devront être supprimés des mythes et des poèmes, en particulier lorsque ces éléments seront beaux et poétiques ; que les mythes et les poèmes décrivant les dieux et les héros en train de pleurer ou de souffrir, ou encore portés au rire, à l'intempérance ou à l'avidité, sont pédagogiquement nuisibles.

Le second présupposé de la doctrine platonicienne se rapporte spécifiquement à la forme de l'œuvre littéraire, et l'étude de la diction (*lexis*) y tient le premier plan. C'est là que Platon opère la célèbre distinction entre forme narrative simple, forme imitative (mimétique), et forme mixte : seule la première — attestée surtout dans les dithyrambes — pourra être admise dans la *kallipolis* car elle est parfaitement étrangère à la *mimésis*². La deuxième, propre à la tragédie et la comédie, devra en revanche être bannie, ou du moins subordonnée, tout comme la troisième, à un système de règles à énoncer ultérieurement. Le principe fondateur est donc l'interdiction totale de toute représentation mimétique, sous peine d'entraver la liberté de la cité. Ce genre de représentation ne serait éventuellement admis que s'il s'adressait à un public composé d'hommes courageux, libres, pieux, et tempérants,

1. Cf. Platon, *République*, 376e9 ; 398c1-2 ; 398d1-2.

2. Sur le passage célèbre 392d-398c, voir l'étude de A. Gaudreault, « Mimésis et Diègèsis chez Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 94, 1989, 79-92.

La notion platonicienne de *mimèsis* ne peut donc être comprise sans prendre en compte non seulement les deux significations principales du concept — à savoir l'imitation proprement dite et la représentation en général — mais aussi deux aspects sémantiques ultérieurs reliés par Platon à la *mimèsis*. Il s'agit d'abord de la *mimèsis* en tant que *homoioiùn heautôi*, c'est-à-dire comprise comme « assimilation » (accomplie à travers un procédé mimétique) à un type humain, un caractère, une manière de se comporter ; ensuite, de la relation très étroite existant entre imiter (*mimeisthai* : toute action fictionnelle) et faire (*prattein*), au sens de la mise en pratique d'une action mimétique et de son réinvestissement dans le cadre de la vie réelle vécue.

Dans le passage crucial situé en 396c-e, Platon peut alors résumer les quatre formes de *mimèsis* qu'il serait possible d'admettre dans la cité parfaite : l'imitation d'un homme de bien en tant qu'il est bon ; l'imitation d'un homme bon alors même qu'il ne se comporte pas en tant que tel ; l'imitation d'un homme mauvais, s'il se comporte en homme bon ; et l'imitation de ce même homme conduite « comme par jeu » (*paidias kharin*) et non pas « sérieusement » (*spoudèi*). Il convient de remarquer que ce ne sera pas le bon poète ou le bon imitateur, comme on s'y attendrait, qui pourra mettre en pratique une telle gamme d'imitations, mais l'honnête homme, l'homme mesuré (*metrios anèr*), imitant à son tour l'homme vertueux (*agathos anèr*), et se rendant en tout son égal¹.

Cela implique que sera banni de la *kallipolis* non seulement le drame mais toute forme impropre de diction (*lexis*), celle des poètes mais aussi celle de tous les sujets parlants. Le discours de Socrate, qui à son origine visait la poésie, s'élargit ensuite à toute forme d'expression utilisant la parole, proférée ou écrite. Une telle extension se fait en raison du concept qui est l'objet de l'analyse : en effet, la *mimèsis* n'indique pas seulement un fait artistique, elle se traduit aussi bien en action, et elle est par conséquent susceptible d'être évaluée au même titre qu'une action morale.

Le caractère si résolument normatif du texte platonicien est particulièrement marqué dans le passage où est présentée la première division du *melos*, à savoir dans l'analyse des harmonies. La régulation se situe à deux niveaux très différents.

Le premier concerne le rejet des harmonies dont le caractère (*ethos*) ne satisfait pas aux principes de la formation des gardiens. À cela répondent, de toute évidence, l'« effacement » voire l'« élimination » de certaines expressions et thèmes (la représentation de l'Hadès en tant que lieu effroyable, les

1. Sur le passage de 396c-e, voir l'analyse de W. Lapini, « *Platone e le critiche alla mimesis* », dans ses *Studi di filologia filosofica antica*, Firenze, Olschki, 2003, p. 137-66, p. 137 et 151-163. G.F.R. Ferrari, « *Plato and poetry* » (dans G. Kennedy ed., *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 92-148, p. 108) a à son tour bien mis en évidence le thème de la *theatricality of poetry* chez Platon.

gémissements, les lamentations funèbres, le rire, le désir des plaisirs de l'amour, la passion pour les richesses et les dons), dont Platon avait abondamment discuté dans la section consacrée aux discours *logoi*. De telles expressions doivent être bannies des textes poétiques et, par conséquent, de leurs transpositions musicales. Sont également à rejeter comme inconvenantes (398e6) d'un point de vue éthique les harmonies qui leur sont traditionnellement associées (aussi bien que les rythmes, comme nous le préciserons plus loin). Toujours sur la base des principes préalablement établis, sont encore à proscrire du langage musical l'harmonie *mixolydienne*, l'harmonie *syntonolydienne* « et d'autres semblables », car « plaintives », mais aussi les harmonies ionienne et lydienne en raison du fait qu'elles sont « relâchées ». De même, les « modèles » évoqués par Socrate en ouverture du passage, ceux qui structurent les contenus du texte poétique chanté et mis en musique, correspondent aux deux modèles fondamentaux de la représentation de la divinité (*tupoi tès theologias*) fixés dès la fin du livre II. On voit l'action de ces derniers s'exercer avec force quand il est enjoint d'« effacer » (*diagraphein*) ou d'« éliminer » (*exaleiphein*) toute une gamme de modes de composition et d'expression propres à la musique grecque. Le texte offre alors un pendant exact de l'« effacement » et de l'« élimination » d'expressions, vers, thèmes et inflexions du style poétique que Socrate prônait dans son dialogue avec Adimante.

La visée normative du propos platonicien se fait en revanche positive quand on en arrive à la détermination des harmonies susceptibles d'être utilisées. S'adressant à Glaucon — qui, dans la *République*, joue le rôle de l'expert musical — Socrate déclare :

Je ne me connais pas en harmonies, repris-je ; mais conserve au moins celle qui sait imiter comme il convient (prepontôs an mimèsaito) les tons et les accents d'un homme qui déploie sa vaillance dans une action guerrière ou dans toute autre action violente, et ceux de l'homme à qui la malchance va faire subir des blessures ou des dangers de mort, ou qui est tombé dans quelque autre malheur, et qui, dans toutes ces circonstances, se défend contre les assauts de la fortune en maintenant l'ordre de bataille et en tenant bon. Et conserve encore une autre harmonie, pour l'homme engagé dans une action du temps de paix, non violente, mais volontaire : soit qu'il cherche à convaincre quelqu'un de lui donner ce qu'il demande, en adressant une prière à un dieu ou des leçons et des conseils à un homme, soit qu'au contraire il cède à la demande d'autrui, en se montrant sensible à ses leçons ou à ses remontrances ; et qui, ayant par ces moyens réussi suivant ses désirs, ne devient pas pour autant présomptueux, mais se conduit en toutes ces circonstances avec sagesse et modération en se contentant de ce qui lui échoit. (399a5-c1)

Il convient tout d'abord de souligner la connotation positive que le concept de *mimèsis* prend dans ce passage. Cela prouve, entre autres choses, que le discours

de Socrate ne vise guère à décrire, mais à prescrire. De plus, non seulement il ne nomme pas, comme on a l'habitude de le dire à tort, « harmonie dorienne » et « harmonie phrygienne » les deux harmonies dont il parle, mais, dans un discours à la première personne, il précise les caractères éthiques et esthétiques des deux harmonies, toute la gamme de leurs valeurs et de leurs fonctions morales et comportementales. Les traits de caractère que ces harmonies doivent imiter sont ceux d'un homme courageux et tempérant, qu'il soit en butte à un mauvais sort ou aidé par un sort favorable. Ils sont examinés dans une grande variété de situations, d'états du corps, de l'esprit et de l'âme, d'expériences et de situations vécues ; ils sont, à y bien regarder, autant d'orientations de la sensibilité qui préfigurent sur un plan affectif et comportemental ce que le livre IV définira comme les vertus de courage et de tempérance.

Platon explicite donc ici sa propre conception des connotations éthiques et esthétiques de deux harmonies que la suite du texte rapprochera des harmonies dorienne et phrygienne. Toutefois, à la fin de son discours, Socrate revient sur elles en appelant l'une « violente » (*biaion*) — à comprendre aussi dans le sens de « forcée », c'est-à-dire imposée par le sort ou par quelque autre nécessité — et l'autre « volontaire » (*hekousion*, 399c1-3). C'est le personnage de Glaucon qui affirme que les deux harmonies en questions sont la dorienne et la phrygienne : Socrate ne les nomme jamais, nouvelle preuve du fait que, parlant à la première personne, il n'est pas en train de définir leur *ethos* mais de déterminer et prescrire les traits éthiques et esthétiques qu'il veut ajouter à ceux traditionnellement attribués aux harmonies dorienne et phrygienne, afin surtout de les remplacer¹.

Plus précisément, dans sa définition de l'harmonie « violente », Platon transpose et enrichit la caractéristique fondamentale de l'harmonie dorienne : le courage. La description de l'*ethos* de l'harmonie « volontaire », en revanche, ne reflète en rien les caractéristiques éthico-esthétiques de l'harmonie phrygienne : elle les renverse même. Tandis que l'harmonie phrygienne est, d'après les sources antiques, empreinte d'un *ethos* émotif fortement marqué et, selon le témoignage d'Aristote dans les *Politiques*, de caractère orgiaque, associé à la frénésie corybantique (l'harmonie phrygienne relève du domaine de la musique religieuse liée aux cultes de Dionysos et de Cybèle), Platon en redéfinit l'*ethos* en termes d'une tranquillité sereine, irénique, et va jusqu'à parler de « sagesse et modération ». La réforme platonicienne de la musique est radicale, comme l'était celle de la poésie. C'est le deuxième point sur lequel les deux domaines artistiques viennent se superposer. De plus, un tel renversement est requis, car

1. Cf. A. Brancacci, « Musique et philosophie en République II-IV », dans M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, 1 : *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 89-106, voir p. 97.

dans la belle cité, les *logoï* qui pourraient convenir à l'harmonie phrygienne seront rejetés, de même que les situations ou les états d'âme que cette harmonie tendrait à représenter. C'est pourquoi Socrate se voit obligé de reconvertir son *ethos* en celui de l'harmonie « volontaire ». Comme auparavant pour l'élément poétique, la subordination de l'élément musical au projet politique et éthico-éducatif ainsi que la redéfinition qui en résulte rendent le discours platonicien sur la musique abstrait au plus haut degré. Les discours portant sur la poésie et la musique deviennent d'ailleurs d'autant plus abstraits qu'ils deviennent strictement normatifs. Le contrôle politique une fois mis en place implique nécessairement une ingérence dans la pratique du langage, car c'est en celui-ci que toute forme de représentation poétique ou musicale trouve ses racines ainsi que la condition de ses formes. Une telle décision est un parfait exemple de l'attitude typiquement platonicienne : tracer les lignes d'un projet esthétique et éducatif du point de vue de la construction, même purement théorique, d'un équilibre politique.

Toutefois, compte tenu du fait que la notion de « caractère » n'est pour Platon ni entièrement naturelle ni exclusivement culturelle — elle se situe en deçà de l'opposition *phusis/nomos*, aussi bien que de la polarité faits/normes¹ —, on peut comprendre comment l'harmonie « volontaire » peut se superposer à l'harmonie phrygienne : cela n'a rien de paradoxal ni d'aberrant. Dans le cas de la poésie, les propos de Socrate se voulaient le modèle d'une littérature à venir, montrant le chemin que les poètes devront suivre par la suite sous peine d'expulsion de la *kallipolis* ; de même, la définition de l'harmonie « volontaire » donne un encadrement à la fois esthétique et éthique aux compositions musicales conçues dans le registre qui était celui de l'harmonie phrygienne. Socrate va jusqu'à indiquer les thèmes dont ces œuvres devront s'inspirer pour être accueillies dans la cité paradigmatique. Tout comme la poésie, l'imitation musicale se voit donc assigner un *ethos* et des objets qui se trouvent définis dans la description de l'harmonie « volontaire » et de l'harmonie « violente ». Ainsi insérés dans une perspective pratique, psychologique et éthique, les sons de l'harmonie phrygienne et de l'harmonie dorienne pourront s'acquitter dignement de leur tâche.

Poésie, littérature et musique sont les sources majeures de l'anthropologie philosophique, et Platon est parfaitement conscient de l'énorme pouvoir de séduction et de formation que chacune d'entre elles détient. Il est persuadé qu'il ne sera possible de façonner comme il faut les individus, dans leur caractère et dans leurs attitudes, qu'à la condition de fixer les objets et les formes de la *mimésis* et de la *lexis*, et de prescrire les harmonies, les instruments, les rythmes

1. Comme le remarque F. Aronadio dans A. Brancacci (dir.), « La Repubblica di Platone », *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 8, 2010, p. 491-516.

qu'il conviendra d'utiliser. Et que c'est là le seul moyen de concevoir le genre d'hommes qu'il vise quand il songe aux gardiens.

Dans les livres II et III, l'analyse porte sur le rôle positif possible de la poésie et de la musique dans la formation d'une bonne constitution de l'âme. Car jusque dans les passages où la critique des traditions poétique et musicale se fait plus virulente et plus marquée, et comme les nuances introduites en 396c-e suffiraient à le montrer, Platon ne ferme pas complètement la porte à la poésie et l'ouvre résolument à la musique grâce, entre autres, à une reformulation audacieuse de la définition de l'*ethos* propre à l'une des deux harmonies agréées. Or, cette même porte que Platon avait pour ainsi dire entrouverte à la poésie — tragique ou comique — mais aussi à la peinture (donnée à un moment comme un nouveau paradigme de la représentation mimétique) se referme au livre X, livre qui s'ouvre sur la nécessité de rejeter absolument la poésie en raison de sa nature mimétique.

À ce sujet, on a parlé de contradiction entre les deux livres, que certains perçoivent comme tranchée mais que d'autres tendent à nuancer et même, finalement, à nier. Afin d'évaluer correctement ce point, il faut tout d'abord prendre en considération les différences de perspectives et de contextes.

Dans les premiers livres, Platon est comme irradié par une mémoire résiduelle de la cité historique, en même temps que par son observation lucide des réalités de son temps et de celui des générations immédiatement précédentes. Il commence par un récit de la genèse de la cité, puis décrit une ville regorgeant de luxe qu'il est désormais nécessaire de purifier. Or, pour parvenir à une telle purification, il est nécessaire d'intervenir en matière de poétique et de musique. Ces interventions doivent d'une part remédier à un mauvais état de choses, incarné par la poésie imitative aussi bien que par la musique plurivoque et multiforme ; de l'autre, elles ouvrent, du moins dans le contexte d'une réforme éducative, la possibilité d'une attitude favorable à la poésie comme à la musique, qui sont appelées à réunir et tempérer les deux tendances originaires de l'âme : celle qui raisonne, cherche à comprendre, « philosophe » (*to philosophon*) et celle qui se met en colère et s'indigne, le « cœur ardent » (*to thumoeides*). Or un tel point de vue n'est pas celui du livre X. Platon y traite de l'art mimétique en tant que tel, le définissant, dans un passage célèbre (603c4-8¹), comme une « imitation » ou « représentation » de sujets agissants (et non pas d'actions pures et simples, comme c'est le cas dans la *Poétique* d'Aristote), auxquels ne s'offrent que deux possibilités de choix : soit ces sujets s'adonnent à des actions « forcées » (ou « violentes »), soit ils accomplissent des actions « volontaires ».

1. Cf. S. Halliwell, *Plato. Republic 10*, with transl. and comm., Warminster, Aris and Philips, 1993, p. 136 ; P. Murray (ed.), *Plato on Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 217.

Dans un cas comme dans l'autre, en agissant ainsi, ces sujets s'estiment heureux ou malheureux, et pour cette même raison se réjouissent ou s'attristent : telle est la structure psychologique et anthropologique sous-jacente à l'art mimétique. Ce dernier n'a donc d'autre effet que de « construire et renforcer de fausses représentations du bonheur et du malheur [...] de renforcer notre appétit de vivre, notre abdication devant la souffrance et notre terreur de la mort¹ ».

Il convient enfin de donner toute son importance à ce qui est dit entre le livre III et le livre X : c'est-à-dire non seulement l'analyse de l'âme conduite au livre IV mais aussi la description du naturel philosophe développée dans le livre VI, et encore l'analyse épistémologico-ontologique qu'apportent les livres VI et VII. En d'autres termes, Platon tire dans le livre X les conclusions de l'ensemble de l'argumentation déployée précédemment, tout en ouvrant la possibilité d'une reprise ultérieure de la question. En effet, après avoir condamné l'art mimétique, Socrate n'exclut pas la possibilité de se laisser persuader par des arguments prouvant que la poésie n'est pas seulement un art agréable, mais qu'elle est utile à la fois aux régimes politiques et au régime intérieur de l'homme et de son âme. Il ne s'agit pas d'un argument rhétorique, ou d'une formule de politesse vis-à-vis des amateurs de poésie (*philopoietai*). C'est au contraire une issue (logique, argumentative) exigée par la contradiction qu'avait relevée le livre X : le mensonge, le leurre sont implicites à tout art mimétique et pourtant cet art exerce même sur les hommes les meilleurs un grand pouvoir de séduction émotionnelle².

Faute de cette justification, déclare cependant résolument Socrate, il conviendra de prendre congé de la poésie « à la façon de ceux qui, s'étant un jour amourachés de quelqu'un, s'en éloignent, non certes sans se faire violence, quand ils ont jugé que cet amour ne leur est point avantageux » (607e).

La suite du passage montre que le combat contre la puissance de séduction de la poésie s'avère presque plus important que son exclusion catégorique, de sorte qu'en définitive la question primordiale (apparue au livre III) est celle du sérieux qu'il convient ou non d'attribuer à la poésie :

Nous sentons en tout cas qu'il ne faut pas traiter avec sérieux cette sorte de poésie, comme si elle touchait à la vérité et était sérieuse ; mais que celui qui l'écoute doit se tenir sur ses gardes, s'il craint pour le bon ordre de son régime intérieur, et qu'il doit avoir pour loi ce que nous avons dit au sujet de la poésie. (608a6-b2)

1. M. Dixsaut, « Le problème de la tragédie : Nietzsche avec Platon contre Aristote », *Diotima*, 39, 2011, 111-127, voir p. 119.
2. Voir, à ce sujet, l'article pénétrant de S. Halliwell, « La mimésis reconsidérée : une optique platonicienne », dans M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, 1 : *De la justice*, *op. cit.*, p. 43-63, p. 63.

L'amour de la poésie est inéliminable, l'âme humaine est par nature malléable et la mimétique lui est donc inhérente. Par conséquent, rien n'a autant d'importance que *le jugement* qu'il faut prononcer sur la poésie : *la poésie ne dit pas vrai*. Le rapport entre ce verdict et l'analyse de la structure de l'âme était déjà indiqué : il ne sera pas possible, dit Socrate, de préciser la nature des propos à tenir au sujet des hommes tant que nous n'aurons pas compris en quoi consiste la justice. Le livre X ne fait donc que reprendre le thème de la pluralité psychologique immanente à un être *mimètikos*, évidemment pour la rejeter.

Quant à la problématique ontologique et épistémologique qui domine dans les livres centraux de la *République*, on peut remarquer que c'est d'elle que dépend le premier moment de la critique platonicienne de la *mimèsis*, moment qui est aussi le plus célèbre (595a-599a) : la *mimèsis* reproduirait des objets qui ne seraient à leur tour que des imitations de l'idée à laquelle ils participent. L'imitateur (poète ou peintre) ne viendrait qu'en troisième et dernière place dans la série découlant de l'être et de la vérité de l'idée elle-même. Le deuxième niveau auquel la critique de Platon intervient (599b-602c) se relie au premier tout en se référant aux théories exposées au livre II, faisant valoir deux principes à la fois : l'un établissant l'utilité des connaissances techniques, l'autre affirmant la supériorité des arts de l'usage sur ceux de la production. Seul celui qui est à même d'utiliser un produit connaît véritablement les qualités qu'il doit posséder pour bien remplir sa fonction et peut les indiquer aux producteurs de cet objet. Celui qui peint ou décrit un instrument s'avère donc être trois fois plus éloigné du niveau de sa connaissance, son action venant à la suite de celles de l'usager et du fabricant.

Pour finir, la critique platonicienne opère à un troisième niveau, éthique et psychologique (602c-606d). La poésie mimétique, tragique ou comique, s'adresse à la partie irrationnelle de l'âme, à sa composante « encline à la révolte » (*to aganaktètikon*, 604d) : c'est justement cette partie qui déstabilise le contrôle de soi dont l'homme est capable et qui ouvre la voie aux attitudes les plus déplorables du point de vue moral, anthropologique et social.

Il est donc indéniable que le livre X apporte une longue série d'arguments nouveaux et de nouvelles considérations philosophiques prenant parti contre la poésie. Ce livre modifie, enrichit et complète les considérations qui étaient à la base de l'analyse développée dans les livres II-IV. Dans ces livres, Platon avait bien à l'esprit les implications mimétiques, au sens le plus négatif, de la musique, de la poésie, et des arts qui s'y rattachent, mais il y développait un discours de caractère éminemment normatif, prescriptif, donc ayant en dernière analyse une finalité constructive. Dans le livre X, il développe son argumentation dans deux directions tout à fait différentes : d'une part, il définit l'art mimétique en lui-même, dans son essence ; de l'autre, il tire les fils

de l'ensemble de l'argumentation déployée dans la *République*, en évalue les retombées ontologiques, psychologiques et pragmatiques sur sa conception de la *mimèsis*. La conclusion à laquelle parvient le livre X est en ce sens symétrique, mais elle est aussi l'antistrophe de celle des livres II-III : ces derniers avaient analysé les « conditions de possibilité » d'un juste usage de la poésie et de la musique ; le livre X examine de manière approfondie la « chose en soi », qui à vrai dire avait toujours orienté le discours vers ses propres « conditions de possibilité ». La résistance de Platon à une clôture dogmatique de son propos est tout à fait perceptible dans le point culminant du développement : en 607e4-608b2, l'expression « une telle poésie¹ » — la poésie qu'il convient de rejeter — s'accorde avec l'expression « la Muse vouée au plaisir » (*hedusmenè Moûsa*, 607a5) et elle implique qu'il y a une autre sorte de poésie que Platon n'a pas l'intention d'exclure². Ce ne peut être que celle dont il a été question, avec des forts accents normatifs et prescriptifs, dans les livres II-III.

Ce n'est ni à la poésie en vers, ni à la poésie telle que Platon l'a connue de son vivant, mais aux amateurs de la poésie qu'il accorde le droit de faire valoir leurs raisons, qui pourraient se révéler fondées et valides si elles portaient sur une poésie *différente*. Il s'agit donc moins d'un sursis accordé à la poésie en tant que telle³ que de la possibilité — sans doute lointaine, mais qu'il serait injuste d'exclure *a priori* — pour la poésie de se transformer radicalement et d'accomplir jusqu'au bout sa propre métamorphose, sans doute en suivant les lignes tracées dans les livres II et III de *La République*.

1. *toiauté poiësis* : elle reviendra deux fois dans la suite immédiate du texte.

2. Cf. M. Untersteiner, *Platone. Repubblica, Libro X*, Napoli, Loffredo, 1966, p. 289.

3. Comme le suggère M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*, Traduzione e commento, vol. VIII, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 14.

Platon et les mathématiques*

Marwan Rashed

Dès lors, dis-je, nous poserons comme nécessaire au guerrier la science du calcul et des nombres. Elle lui est tout à fait indispensable s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme.

(*Rép.* VII, 522e)

Mathématiques entre art et science

Dans une déclaration qu'à tort ou à raison, on a parfois tenue pour autobiographique, voici ce que Platon fait dire des incommensurables à l'Athénien des *Lois* : « Il est certain en tout cas, mon cher Clinias, que, le jour, assez tardif où pour mon compte j'en ai entendu parler, j'ai été tout à fait surpris de l'état où nous sommes à cet égard, et il m'a paru être moins digne de l'homme que de cochons à l'engrais ! et ce n'est pas de moi seul qu'alors j'ai rougi, mais de tous les Grecs » (*Lois*, VII, 819d). Platon ne parle plus ici de la formation de l'élite sociale, comme dans la *République*, mais de celle de tout citoyen¹. Pourquoi dès lors préconiser une maîtrise universelle de la mesure ?

Une première réponse découle de la théorie platonicienne de l'art (*technè*). Si l'homme se distingue des autres êtres vivants, c'est parce qu'il est la seule créature pleinement artiste. Or la part éminente de chaque art, pour Platon, se ramène à sa dimension mathématique. Un passage de la *République* est clair à cet égard :

* Je voudrais remercier Thomas Auffret pour son aide précieuse dans la rédaction de cet article.

1. Cf. Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlin, 1917, p. 160-184. Cette constatation explique en outre, comme me le fait remarquer Th. Auffret, la présence dans les *Lois* d'une mathématique de la ligne — implicitement confondue avec celle des nombres dans la *République*. Pour le même jeu, les longueurs n'apparaissant, *qui plus est à la place des surfaces*, que parce que nous sommes dans le contexte de l'enseignement le plus élémentaire, voir *Lois*, V, 746d -747a. Cf. *infra*, p. 226.

[...] prenons quelque'une de ces études qui s'étendent à tout.

— Laquelle ?

— Par exemple cette étude commune, qui sert à tous les arts, à toutes les opérations de l'esprit et à toutes les sciences, et qui est une des premières auxquelles tout homme doit s'appliquer.

— Laquelle ? demanda-t-il.

— Cette étude vulgaire qui apprend à distinguer un, deux et trois ; je veux dire, en un mot, la science des nombres et du calcul ; n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer ?

— Certes !

(*Rép.*, VII, 522b-c)

Les mathématiques, et en particulier la science des nombres et du calcul, forment des hommes capables d'agir avec art, donc d'œuvrer à la construction de la belle cité¹. Mais en ce sens, elles ne peuvent rendre compte de leur propre rôle. Voilà pourquoi il y a une autre façon de ne pas être homme si l'on n'est pas mathématicien. C'est que la maîtrise *réelle* de la science des nombres et des figures exige qu'on se fasse philosophe et se serve des mathématiques pour découvrir ce qui fonde leur universalité. Il ne s'agit certes pas alors d'une humanité ordinaire — celle du citoyen bien formé — mais de l'humanité *par excellence* de celui dont le regard se porte sur une véritable forme d'intelligible². Contrairement aux apparences, le programme éducatif des *Lois* ne renonce à rien de l'ambition philosophique de la *République*, mais en règle l'intendance.

Mathématiques et philosophie, qu'est-ce à dire ? En un premier sens, les mathématiques sont propédeutiques en ce qu'elles délient l'esprit. C'est l'interprétation pour ainsi dire triviale du précepte fameux, réputé avoir figuré sur le fronton de l'Académie platonicienne, « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre³ ! ». Avant de se confronter à des problèmes théoriques purement abstraits, où l'esprit ne peut s'appuyer ni sur son intuition des nombres ni sur sa représentation des grandeurs, il est nécessaire de s'aguerrir en pratiquant les quatre disciplines mathématiques reconnues par Platon : arithmétique, géométrie plane, géométrie solide et astronomie. Platon sait que tous les esprits ne sont pas également aptes

1. Voir aussi *Philèbe*, 55d-e. L'*Epinomis*, sans doute apocryphe, va encore plus loin. Cf. *Epin.* 977b-e.

2. Raison pour laquelle l'objet du présent article a suscité bien des recherches de la part des historiens. Voir en particulier O. Toeplitz, « Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato », *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, Bd 1, 1929, p. 3-33 ; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig/Berlin, 1933. Plus généralement, voir la bibliographie rassemblée sur ce thème par K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, p. 570-571.

3. Sur cette formule, cf. H.-D. Saffrey, « *ageōmetrētos mēdeis eisiōtō*, une inscription légendaire », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 251-271.

à les pratiquer (*Rép.*, VII, 526b). Mais il sait aussi que l'on y est toujours guidé par une lumière naturelle — il n'y a pas de controverse en mathématiques — et qu'une telle lumière ne peut être perçue, ou plutôt soutenue, dans le domaine de la métaphysique, que par les yeux les plus entraînés. Il faut s'être fait l'œil de l'âme à la lumière naturellement appropriée des objets mathématiques pour supporter, ensuite, la clarté presque aveuglante des objets philosophiques.

Ce qui nous mène au cœur de notre problème. Une fois admis qu'on ne saurait être philosophe sans être mathématicien, faut-il considérer que les objets et les méthodes qu'on a rencontrés dans cette propédeutique se retrouvent dans la recherche philosophique, ou que l'esprit des apprentis philosophes peut dorénavant passer à *autre chose* ? Tout au long du livre VII de la *République*, qui expose le programme de formation des Gardiens, Platon demeure allusif sur la nature du rapport unissant mathématiques et dialectique. Le vocabulaire est celui de la conversion du regard¹. La contemplation des objets mathématiques permet à l'œil de l'âme de se détourner du sensible, le prépare à la vision des purs intelligibles — ce qui ne nous avance guère sur l'essentiel.

Quel logos ?

La prétendue autobiographie de Socrate dans le *Phédon* est plus instructive. On en connaît le récit : le jeune Socrate, épris de savoir sur la nature, n'était satisfait par aucune explication matérialiste ; espoir, donc, le jour où il entendit parler du système d'Anaxagore dont l'Intellect (*noûs*) était, disait-on, le principe suprême ; et déception : Anaxagore était un physicien comme les autres. Socrate renonça alors pour toujours à accéder *directement* à la vérité, et s'en remit à la médiation des *logoi*.

Au premier abord, ce récit paraît confirmé par Xénophon, *Mémorables*, IV, 7, 6. Il est toutefois peu croyable que cette désillusion ne soit pas un peu aussi celle de Platon. Denis O'Brien a ainsi soutenu avec de bons arguments que le *Timée* proposait cette physique qu'Anaxagore n'avait pas su offrir². Il est donc vraisemblable que Platon en ait eu le projet, même vague, dès l'époque de rédaction du *Phédon*. On pourrait peut-être soutenir que le retour sur soi socratique permettait seul d'avoir accès à ce réel qui faisait l'objet des discours des physiologues³. Il serait cependant étrange que la tradition n'ait rien conservé de précis sur ce point. Dira-t-on que la première navigation ne saurait consister

1. Cf. F. Trabattoni, « Il sapere del filosofo », dans M. Vegetti, *La Repubblica*, traduction e commento, vol. V (Libro VI-VII), Napoli, 2003, p. 154-157 en particulier.

2. D. O'Brien, « Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon », dans T. Calvo and L. Brisson, *Interpreting the Timaeus — Critias*, Sankt Augustin, 1997, p. 291-305, Voir aussi *infra*, p. 222-223.

3. C'est la thèse de Monique Dixsaut, *Platon : Phédon*, 1991, p. 139-140.

en une approche « naturaliste », mais se situerait déjà dans l'intelligible ? On ne voit guère pourquoi l'importance de l'entretien dialogique (*diagesthai*) et du pis-aller des *logoi* dans la réflexion sur l'en-soi des choses ne serait apparue à Socrate qu'après la lecture du livre d'Anaxagore. Bref, toute tentative pour interpréter les *logoi* de la seconde traversée dans le cadre du socratisme historique nous paraît vouée à l'échec.

Tout s'éclaire en revanche si l'on distingue Socrate de Platon¹. C'est ce dernier qui a pu saisir, à un certain moment de sa carrière, la nécessité d'un recours aux *logoi*. La polysémie du terme grec est connue : parole, discours, mais aussi raison, raisonnement, compte, relation, rapport mathématique. Cet éventail de sens est au cœur du platonisme. Si la philosophie de Platon est marquée par les mathématiques, c'est avant tout parce que le *logos* entendu comme rapport mathématique imprime son régime à tous les autres. Indice sûr pointant vers ce qui les dépasse — les Idées du dialecticien — les *logoi* arithmétiques *constituent* tout ce qu'ils surplombent — les différents types d'objets mathématiques au premier chef (figures et solides), mais aussi, comme le montrera le *Timée*, physiques (solides en mouvement)². Il faut donc plutôt considérer que les *logoi* du *Phédon* font référence aux *rappports mathématiques*. Et si l'autobiographie du *Phédon* annonce vraiment le *Timée*, rien ne serait d'ailleurs plus naturel — le projet du *Timée* étant de montrer la « mathématicité », donc l'« arithmécité », du Monde.

Une telle interprétation paraîtra audacieuse. Un indice la corrobore. Nul doute que le premier développement de la seconde partie du *Phédon* (89d-90d), consacré à la haine des *logoi* (la *misologia*), déboute par avance l'accusation

1. J'ai soutenu plus en détail cette interprétation dans « Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, 2009, p. 107-136.
2. Cet « arithmocentrisme » platonicien, à l'opposé de la doctrine aristotélicienne des mathématiques, apparaît en toute clarté dans un texte trop peu connu (voir cependant W. R. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dordrecht, 1975, p. 92) du *Politique*, 299d-e : « Si donc il en va ainsi que nous le disons avec ces sciences et avec l'art militaire ainsi qu'avec tout l'art de la chasse, quel qu'il soit ; avec la peinture et avec tout l'art de l'imitation, quelle que soit la partie considérée ; avec la menuiserie et avec tout l'art manufacturier, de quelque espèce que l'on voudra ; avec l'agriculture et avec tout l'art touchant aux plantes ; ou que derechef, nous examinions la tournure prise par un certain genre d'élevage de chevaux en fonction d'édits gravés, ou par l'art tout entier de l'élevage ; ou la divination ou toute partie qu'embrasse l'art d'être un valet ; ou le trictrac ou l'arithmétique tout entière, pure, ou bien, pour ainsi dire, plane ou bien se déployant dans les profondeurs ou bien dans les vitesses — pour toutes ces choses ainsi menées, quelle sera notre impression, si elles naissent selon des édits gravés et non selon l'art ? ». Th. Auffret me fait remarquer le point suivant, qui m'avait échappé : « Selon une métaphore constante chez Platon, la chasse pourrait figurer l'arithmétique/logistique ; la peinture, liée à la surface, la géométrie plane ; la menuiserie produit des artefacts solides ; enfin l'agriculture des solides en mouvements. On se retrouve avec quatre domaines dimensionnels sans aucune place encore pour une géométrie de la ligne [cf. *infra*, p. 223]. Le choix des exemples est bien entendu humoristique, mais je crois que la gradation est bien marquée, et que Platon y met un terme en introduisant une légère rupture en d7 (grec *aiti*), isolant ainsi les quatre premiers exemples ».

qu'on ne manquera pas de lancer aux *logoi* de la « seconde navigation ». Platon commence par comparer misologie et misanthropie. L'une et l'autre surviennent quand nous sommes déçus par ce en quoi nous avons inconsidérément placé notre espérance. Nous ne connaissons pas les limites de la nature humaine, nous nous sommes aveuglément fiés à quelqu'un. Cet événement plusieurs fois répété, nous avons haï tous les hommes. Victimes de notre ignorance, nous n'avons pas compris que les caractères extrêmes, chez les hommes, sont rares. L'immense majorité se tient dans un entre-deux. Si nous n'avions pas envisagé les choses sans art (*aneu tekhnès*) mais avec art (*meta tekhnès*), nous nous serions rendu compte que les hommes intermédiaires (*tous... metaxu*, 90a) sont de loin les plus nombreux, de même d'ailleurs que dans tous les autres cas, les extrêmes aux deux bouts (*ta... akra tôn eskhatôn*) sont rares, tandis que les intermédiaires (*ta... metaxu*) sont nombreux (89e-90a).

Ces considérations ostensiblement digressives renvoient à une particularité des livres V-VI de la *République* — en gros contemporains du *Phédon* — élucidée par Jules Vuillemin¹. À la fin du livre V, Platon se met en quête de l'objet de l'ignorance, de la science et de l'opinion. Ayant assigné le non-être à l'ignorance et l'être à la science, voici comment il caractérise à son tour la recherche de l'objet de l'opinion (478e) : « Il nous reste à trouver, ce semble, ce qui participe à la fois de l'être et du non-être, et qui n'est, à proprement parler, ni l'être ni le non-être purs. Si nous le découvrons, nous le tiendrons à juste titre pour l'objet de l'opinion, et nous assignerons les extrêmes (*ta akra*) aux facultés extrêmes et les intermédiaires (*ta metaxu*) aux facultés intermédiaires ». J. Vuillemin note que cette déclaration renvoie immanquablement à la déf. 3 du livre VI (eudoxéen) des *Éléments* d'Euclide : « La ligne droite est dite être coupée en extrême et moyenne raison (*akron kai meson logon*), lorsque comme l'ensemble de la ligne est au segment le plus grand, ainsi est le segment le plus grand au plus petit. » Cette remarque devient décisive au moment d'interpréter la fameuse analogie de la Ligne au livre VI, qui n'est autre qu'un double partage en extrême et moyenne raison. J. Vuillemin a légitimement supposé que pour que l'interprétation de l'analogie soit satisfaisante, il fallait supposer que les quantités en jeu fussent non seulement irrationnelles, mais même irréductibles à des quantités rationnelles en puissance (c'est-à-dire à des quantités incommensurables, mais dont les carrés sont commensurables, comme 1 et $\sqrt{2}$ par exemple²). Seule cette hypothèse supplémentaire permet en

1. Cf. J. Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*, Paris, 2001, p. 89-93.
2. J. Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes*, p. 103-104. Cette interprétation est définitivement confirmée par la constatation de J. B. Kennedy, « Plato's Forms, Pythagorean Mathematics and Stochometry », *Apeiron* 43, 2010, 1-31, p. 22, selon laquelle le passage sur la section de la Ligne divise très exactement l'étendue de la *République* en extrême et moyenne raison. Pour la bibliographie de la question, voir la n. 83.

effet de traduire dans l'analogie de la Ligne le fait que les différents domaines sont parfaitement « incommensurables », c'est-à-dire mutuellement irréductibles. Quand Platon enjoint de couper la ligne en deux sections puis chacune des deux sections « selon le même rapport » (*ana ton auton logon*, 509d), il fait ainsi référence à une « extension fondamentale » de la notion de rapport, subsumant dorénavant les couples de quantités irréductibles à des quantités commensurables en puissance.

Revenons au *Phédon*. La répétition est parlante et pointe en direction du réseau conceptuel de *République* V-VI. « Ainsi équipé », fait dire Platon à Socrate dans un affleurement d'humour mathématisant, « ô Simmias et Cébès, j'en viens au *logos* » (91b). L'allusion au partage d'une ligne en extrême et moyenne raison ne peut donc que nous préparer à bien entendre l'apparition immédiatement postérieure des *logoi* : il s'agira de mettre en œuvre, en philosophe, l'extension de la notion de rapport mathématique.

Métrétique et approximation

Il se dégage, du texte de la *République* et du *Phédon* ainsi interprété, une double fonction de la théorie mathématique des rapports, qui donnera naissance à deux massifs textuels, à la fois distincts et profondément liés, du dernier Platon. Les mathématiques, avec le cas de la Ligne en particulier, fournissent une analogie à un rapport qui les dépasse — celui, en l'occurrence, qui lie différents domaines de la réalité. L'image devant, par nature, ne pas être identique à son objet (*cf. Cratyle*, 432a-d), c'est donc que la relation que mime l'analogie mathématique s'apparente à elle par certains aspects, et s'en distingue par d'autres. Cette première conclusion nous introduit au thème fondamental, chez Platon, de *l'excès et défaut*. Il y a du réel dont l'existence s'apparente à celle d'une quantité irrationnelle, qu'on peut approcher à l'infini par une suite de nombres vérifiant un algorithme, mais jamais atteindre. Il est certain qu'à l'époque de Platon, les mathématiciens s'intéressaient de très près à de telles procédures d'approximation des racines carrées irrationnelles. Cette manipulation de l'infini fournit un thème essentiel à la réflexion platonicienne¹. En vertu de ses préoccupations philosophiques, Platon, comme l'a suggéré J. Vuillemin, dut faire passer au second plan la question de la vitesse de convergence de la suite mais imposer deux critères supplémentaires à cette dernière : celui de l'alternance de l'excès et du défaut et de l'alternance simple

1. La chose a été vue et discutée pour la première fois par A. E. Taylor, « Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics », *Philosophical Studies*, Londres, 1934, p. 91-150 et développée par D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction*, Oxford, 1987. Ce dernier ouvrage, en dépit de ses mérites, est à manipuler avec prudence : les ailes théoriques de son auteur lui font souvent quitter le sol de l'histoire.

(ou de période 1)¹. La raison en est simple : la suite des approximations, loin d'être purement opératoire, doit contenir *l'essence* de la réalité approximée. De même que certains nombres existent comme rapports finis d'entiers naturels (3/4, par exemple), certains « nombres », en un sens élargi du terme, existent comme rapports infinis d'entiers naturels, rapports dont il faut alors produire une forme canonique.

Qu'enseignaient ces théories ? Essentiellement, qu'on peut énoncer des *logoi* sur une certaine entité réfractaire à toute détermination positive. $\sqrt{2}$, par exemple, peut faire l'objet de nombreuses propositions arithmétiques — puisque l'approximation alternée qu'on en donne consiste à l'encadrer toujours plus étroitement — sans que l'on puisse en donner une valeur numérique finie. Cette situation mathématique est d'un intérêt philosophique considérable. Car elle montre, mieux que toute autre, qu'il n'est pas nécessaire de pouvoir définir un objet de manière finie pour être autorisé à en parler, voire à le manipuler rigoureusement. Platon en tire la leçon dans le *Politique*, où la recherche approche la nature du politique sans, bien entendu, jamais l'atteindre. L'excès et le défaut, évidents dans le domaine de l'arithmétique, se font ici plus mystérieux, mais demeurent manipulables par le dialecticien. Toute réalisation politique humaine ne sera qu'une approximation d'une réalité existant en dehors de ses conditions de réalisation matérielle. De même que dans un calcul effectif, le meilleur ordinateur du monde ne donnera qu'une approximation de $\sqrt{2}$, de même le plus grand législateur ne pourra fournir, dans la constitution qu'il élaborera pour une cité d'ici-bas, qu'une approximation de la constitution idéale.

Le second enseignement découlant de ce modèle des fractions continues est que certaines réalités idéales existent *seulement* comme suites infinies. Les approximations de $\sqrt{2}$ ne sont pas la version « terrestre » d'un nombre idéal au-delà du ciel. L'idée platonicienne d'approximation canonique consiste précisément à fixer les normes d'existence de telles réalités, qui ne se contentent pas d'être infinies, mais qui doivent également se déployer selon des modalités elles-mêmes idéales.

Pour tout résumer d'une phrase, on peut dire qu'en tant que suite infinie, l'approximation est une réalité idéale ; mais en tant que *réduite*, c'est une imitation plus ou moins réussie de cette réalité.

Métrétique et dégradation (l'hypothèse des cinq mondes)

Le système platonicien, comme toutes les grandes doctrines philosophiques, résulte d'une tentative pour réduire le réel à un nombre minimal de types d'entités. Platon, dans le *Timée*, postule sans doute cinq domaines fondamentaux :

1. J. Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes*, p. 122-131.

les Idées, les nombres mathématiques, les surfaces mathématiques, les solides mathématiques et les solides sensibles¹. Ce sont en effet là les cinq domaines irréductibles, isolables par variation eidétique. Chaque dimension supplémentaire perd en simplicité et augmente l'opacité des choses. La procession du réel est une dégradation. Les cinq domaines sont régis par les deux principes fondamentaux que sont l'Un-Bien et la Dyade indéfinie, qui se confond très probablement, pour le philosophe, avec l'excès-et-défaut². Chaque domaine existe indépendamment de ceux qui lui sont inférieurs. Cela revient à dire, en appelant monde l'ensemble des cinq domaines, qu'on pourrait concevoir un monde privé des solides sensibles, mais qu'il serait contradictoire qu'il fût privé des nombres mathématiques et pourvu des solides sensibles. Selon ce modèle, les nombres sont le principe formel fondamental des niveaux inférieurs. De même, les surfaces mathématiques sont nécessaires à l'existence des solides mathématiques, mais non l'inverse³.

L'énigme posée par le passage du *Timée* 55c-d affirmant le bien-fondé apparent de la doctrine des cinq mondes trouve, c'est du moins notre interprétation, sa solution dans ces considérations :

Maintenant, si quelqu'un, en réfléchissant sur ces choses, se demandait — dans le ton — s'il faut dire qu'il y a des mondes en nombre indéfini ou défini, répondre qu'ils sont en nombre indéfini pourrait bien passer pour l'enseignement de quelqu'un aux connaissances fort indéfinies, sur un sujet où il aurait pourtant fallu en avoir de bien définies ; en revanche, s'il convient de dire que, par nature, il en est né un ou bien cinq, voilà davantage comment l'on pourrait à bon droit s'interroger. Nos considérations, en tout cas, suggèrent, d'après un raisonnement ayant quelque apparence, qu'il est né unique, dieu. Mais quelqu'un d'autre, portant son regard, disons, autre part, concevra des opinions différentes.

Il ne serait pas absurde, nous dirait Platon entre les lignes, de considérer chacun des « mondes » dont nous venons de faire la liste comme existant indépendamment. Mais en réalité, ce ne sont là que des sous-domaines du cadastre ontologique, dont seule la réunion produit le monde. Et ce que les amis du sensible dénomment à tort « monde » n'est que le cinquième domaine

1. Pour cette interprétation, je me permets de renvoyer à M. Rashed, « Plato's Five Worlds Hypothesis (*Tim.*, 55c-d), Mathematics and Universals », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (eds), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pise, en préparation.
2. On aborde ici l'un des aspects les plus obscurs, et les plus controversés, du platonisme.
3. En définissant la surface comme la limite du solide, Aristote renversera le système de son maître. Sur l'engagement ontologique des procédés de retranchement (*aphairesis*) et d'ajout (*prothesis*) dimensionnels en vigueur dans l'Académie, cf. H. Krämer, « Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon », *Philologus* 110, 1966, 35-70, tout particulièrement p. 51-61. Je reviendrai ailleurs sur la difficulté apparente de l'énoncé du *Ménon*, 76a6.

ontologique¹. Quant à la question de savoir pourquoi ces cinq domaines eidétiquement isolables ne forment pas cinq mondes, mais bien un monde unique, cela tient à l'interprétation « théététienne » de la théorie eudoxéenne des rapports, qui était celle de Platon. En exigeant qu'on puisse toujours nommer les éléments du rapport, Platon exprime la nécessité d'un domaine de réalisation géométrique, qu'il s'agisse du plan ou de l'espace à trois dimensions, de la logistique théodorienne. C'est en ce sens que le *Timée* est subtilement parcouru par l'épistémologie mathématique du brillant jeune homme.

Cette reconstruction inédite pose deux problèmes d'exégèse. Le premier est de rendre compte de l'absence des lignes mathématiques, qu'on aurait attendues entre les nombres et les surfaces mathématiques ; le second, de comprendre ce que l'on entend exactement, dans ce cadre, sous l'appellation d'« Idées ».

Arithmétisation de la ligne

Pour comprendre la première difficulté, il faut se replacer dans le cadre du *Timée*, où Platon ne considère que les surfaces planes à bords droits dans un plan rectiligne. On pourrait s'étonner d'une telle restriction, en apparence arbitraire : n'y a-t-il pas des surfaces dans des plans non rectilignes (une sphère, par exemple) et des surfaces à bords non droits dans des plans rectilignes (le cercle) ? Un tel rigorisme procède à l'évidence d'une analyse très serrée des priorités ontologiques que nous venons de décrire. Platon pense sans doute que la notion même de courbe — qu'il s'agisse d'un plan ou d'une ligne — comporte avec elle l'idée du niveau ontologique mathématique inférieur (c'est-à-dire possédant une dimension supplémentaire). On ne peut, de fait, caractériser une ligne courbe sans se donner d'abord le plan, ni caractériser un plan courbe sans se donner d'abord un espace à trois dimensions.

Mais comment tout cela pourrait-il expliquer qu'on supprime les lignes de la procession des dimensions ? C'est, fondamentalement, parce qu'il manque à ces entités « la propriété d'individuation caractéristique de la substantialité² ». Il en découle que la figure ne se définit pas par la longueur de ses côtés, mais par la quantité de ses angles : l'angle, pour Platon, est un nombre et non une grandeur — c'est toujours la portion de deux droits (ou « angle » plat³). Une figure n'est plus que la délimitation, par des nombres, d'une surface dans un plan rectiligne.

1. Pour une interprétation très différente, voir E. Pappazzo, « Why Five Worlds ? Plato's *Timaeus* 55c-d », *Apeiron* 44, 2011, 147-162.
2. Les mots sont de J. Vuillemin, « La substance » dans *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ?*, Paris, 2001, p. 23, à propos des nombres.
3. Je ne peux détailler ici la construction de cette phrase difficile, mais je pense que Platon admet, en *Timée* 54e3-55a2, que la ligne droite (nos « deux droits ») n'est pas un angle, mais la limite des angles plans. Cette formulation permet de sauver le recours à la proportionalité. Je traduis : « Quatre triangles équilatéraux composés produisent, à raison de trois angles

Certes, dira-t-on, mais cela n'évacue pas le fait que ces angles eux-mêmes ont des lignes pour côtés. N'est-ce pas là admettre l'existence d'un domaine de lignes, qui permettraient de délimiter l'infinie variété des polygones rectilignes, réguliers ou irréguliers ? Non pas. Car les lignes qui délimitent les polygones n'ont aucune longueur absolue, mais seulement des longueurs relatives les unes par rapport aux autres. Un triangle équilatéral, par exemple, n'a pas des côtés de longueur 1, 1 et 1, mais des côtés dont le rapport des grandeurs prises deux à deux est égal à 1. Un angle, en revanche, existe absolument, indépendamment des autres angles de la même figure : l'angle de mesure $\pi/3$ existe, alors que la ligne de longueur 1 n'existe pas. Ainsi, il n'existe aucun « monde » des lignes. Celles-ci ne sont qu'un aspect des figures qui, elles, ne sont déterminées que par des nombres, à savoir la séquence ordonnée de leurs angles. La séquence {1, 2, 3} suffit à déterminer le demi-triangle équilatéral, la séquence {1, 1, 2} le demi-carré¹.

Cette théorie présuppose l'inexistence de la notion de ligne courbe — ou, en un sens, que le cercle soit compris comme la limite de la suite des polygones réguliers². Mais Platon ne théorisant jamais ce langage de la limite géométrique, il faut être plus précis. Platon a évidemment remarqué la symétrie des polygones réguliers à nombre pair de côtés et la non-symétrie des polygones réguliers à nombre impair de côtés. Le cercle joue donc dans ce cadre exactement le même rôle que la suite infinie des nombres en arithmétique. Il est une figure au sens tout à fait spécial — certes éminent — où l'ensemble infini des entiers naturels est un nombre³. La symétrie et l'asymétrie jouent en géométrie plane le rôle du pair et de l'impair en arithmétique. Le cercle est la puissance préexistant actuellement — sur un mode non aristotélicien, donc — à toutes ses instantiations. La sphère pose un problème beaucoup plus délicat, car elle ne peut être instanciée de la sorte que par cinq solides réguliers. Le modèle

plans, un seul angle solide, qui est né juste après le plus obtus des angles plans » (Platon veut en effet dire ici que la somme des angles plans des surfaces formant l'angle solide du triangle équilatéral est égale à deux droits).

1. Voilà probablement la raison de l'insistance de Platon sur le fait que le demi-carré et le demi-équilatéral, qui constituent pour lui les deux uniques surfaces élémentaires, se décomposent en des figures identiques à l'infini : façon élégante d'exprimer l'indifférence de ces figures à la longueur absolue de leurs côtés, mais non à la valeur absolue de leurs angles. On objectera que la donnée des angles ne suffit pas à définir une figure. Un carré et un rectangle oblong, par exemple, ont des angles identiques. Mais c'est sans doute la raison pour laquelle Platon décompose toute surface en triangles. Car dans leur cas, la figure est entièrement déterminée par ses angles, et eux seuls, donc par des nombres. Sur le réquisit supplémentaire de l'angle droit, voir, en première approche, Z. Marcovic, « La théorie de Platon sur l'Un et la Dyade indéfinie et ses traces dans la mathématique grecque », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 8, 1955, 289-297, p. 291 en particulier.
2. Cf. K. Gaiser, « Platons Menon und die Akademie », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, 1964, 241-292, cf. p. 288-289 et n. 68.
3. Pour cette appellation chez Platon, cf. *infra*, p. 227.

sera donc complexifié, mais non point remis en cause¹. Il ne s'agira pas tant de définir cercle et sphère comme les « limites » respectives des polygones et des polyèdres, mais plutôt comme des transcendants géométriques, conditions du plan et de l'espace en tant que pures puissances encore indéterminées de symétrie, en attente d'information numérique par détermination angulaire. C'est seulement après cette détermination numérique que se constituent les entités géométriques².

Quatre indices au moins montrent que c'était effectivement la doctrine de Platon :

- En *Timée* 53c-54b, le cercle n'est nulle part mentionné parmi les figures simples.
- En *Timée* 33b, la sphéricité du monde est décrite en des termes manifestement matériels : le Demiurge a arrondi le monde au tour, comme un vulgaire potier (*kukloteres auto etorneusato*) ! En revanche, jamais ce lexique artisanal n'est employé pour décrire les surfaces rectilignes élémentaires (celles-ci n'ont pas été « lissées », « polies », « rabotées », etc.).
- En *Timée* 40a-b, le mouvement circulaire des astres est décrit comme se produisant *vers l'avant* ; il s'agit donc d'une rectilinéarité infinitésimale. Ajoutons que d'après Aristote, *Métaph.* A 9, 992a 19-22, Platon considèrerait le point mathématique comme une simple « fiction de géomètres » ; Platon aurait dès lors été contraint de disqualifier la doctrine géométrique de la tangence *en un point* d'une droite et d'un cercle, donc de dénier toute spécificité de nature à la courbure circulaire.
- En *Timée* 55c, Platon identifie Tout et dodécaèdre ; à première vue, la chose est déroutante (et à ce jour inexplicée) ; il se pourrait qu'il ne veuille par là que souligner l'inexistence géométrique de la sphère.

Aussi Platon considèrerait-il sans doute que ce que nous appelons *cercle* n'a de pertinence qu'en tant qu'ensemble infini de diamètres ou que condition transcendante de la suite infinie des polygones réguliers — mais certainement *pas en tant que ligne mathématique courbe*. Et de fait, pour les mathématiques de l'époque de Platon, la notion de *courbure* n'est qu'une représentation spatiale vraisemblable et non un concept mathématique. C'est Aristote qui érigera l'opposition de la droite et du cercle en dogme cosmologique, et c'est toujours sur la base d'arguments fragiles que l'on fait refluer cette distinction sur Platon³.

1. Pour la possibilité que Platon ait connu et même utilisé les polyèdres semi-réguliers, voir B. Besnier, « Genèses relatives et genèses originelles dans le *Timée* », *Études platoniciennes* II, 2006, p. 129-140. Pour l'importance capitale de la symétrie dans le recours à la sphère, voir J. Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, Paris, 1962, p. 348-358 (la meilleure explication, à ce jour, de la subdivision des triangles élémentaires).
2. La rédaction de ce passage est issue d'une conversation serrée avec Th. Auffret.
3. Un exemple de cette fragilité se retrouve jusque dans l'article, au demeurant remarquable, de Gaiser, cité p. 224, n. 2, cf. p. 224 et n. 19.

Ainsi, le jeu de variation eidétique ne permet pas de constituer *les* lignes comme un « monde » — puisqu'il ne saurait y avoir *des* lignes en un sens différent de celui où il y a *des* nombres. Les cinq « mondes » sont les Idées, les nombres mathématiques, les surfaces géométriques rectilignes, les solides géométriques et les solides en mouvement (le sensible). Cette série descendante doit être interprétée de manière généalogique : la constitution de ce que l'on appelle à tort le monde, et qui n'est en fait que le cinquième domaine ontologique, résulte de déterminations successives de l'inférieur par le supérieur : les nombres mathématiques déterminent les surfaces — car les angles sont des nombres —, les surfaces déterminent les solides, les solides déterminent le sensible ; donc, par transitivité, les nombres déterminent tout ce qui leur est inférieur.

Les historiens des mathématiques ont raison d'être sceptiques quant à l'idée d'une arithmétisation des grandeurs *dans les mathématiques grecques*¹. Mais Platon n'est pas les mathématiques grecques, il affronte des problèmes ontologiques qui lui sont propres. Arithmétiser la ligne, dans ce cadre, n'est pas un projet mathématique anachronique, c'est la conséquence simple et directe du fait que l'on ne saurait expliquer un domaine ontologique qu'en vertu des domaines supérieurs. Platon n'arithmétise pas la ligne, il la dégrade, la réduit, *en tant que ligne*, à n'être plus qu'un aspect de la surface, qui, elle, est déterminée par les nombres. *En tant que forme*, en revanche, $\sqrt{2}$ existe seulement *numériquement*, indépendamment de tout carré géométrique et existerait même pleinement si le monde ne comprenait que des nombres. La structure hiérarchisée du réel impose d'approcher numériquement les grandeurs linéaires, d'où l'intérêt de Platon pour les méthodes d'approximation numérique alternée.

Les Idées-Nombres (Un, Dyade indéfinie, « Décade »)

Venons-en au second aspect, encore plus difficile, les Idées². Les considérations précédentes montrent le rôle du nombre mathématique dans la constitution du niveau inférieur (les surfaces) et, transitivement, *des* niveaux inférieurs. Il est prévisible, dès lors, que les Idées soient, par rapport au nombre mathématique, dans une position identique à la sienne par rapport à ce qu'il surplombe. Il faut donc que les Idées soient un principe généalogique des nombres mathématiques. C'est pour cette raison que les Idées du Platon de la maturité sont des « Idées-Nombres », ou des « Nombres idéaux », ou toute autre appellation de ce type que l'on voudra. Ce sont des principes dont dérive la formalité des nombres ;

1. Voir tout spécialement la critique profonde de Toeplitz, art. cité p. 216, n.2, § 7 en particulier (p. 29 *sqq.*) : « Hat Plato die Mathematik arithmetisieren wollen ? »
2. Voir, ici-même, l'exposé de D. Lefebvre, « Aristote, lecteur de Platon ».

ce sont les principes formels qui opèrent sur la matière numérique en sorte de produire la suite infinie des nombres.

Aristote semble penser que ces Idées-Nombres sont la Décade (*hê dekas*¹). Les exégètes comprennent cette identification comme si la Décade était la version idéale des nombres mathématiques {1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10}. Cette thèse paraît bien mystérieuse et n'a jamais été expliquée de manière satisfaisante. Avant de proposer, à notre tour, une explication, soulignons qu'elle est, dans un cadre platonicien, absurde. Le privilège des dix premiers nombres est une convention résultant du choix de la base 10. Platon était assez profond philosophe pour savoir qu'il ne fallait pas y prêter trop d'attention².

En second lieu, toute la théorie de Platon vise à rendre compte, à l'aide des Idées, de l'infini du nombre mathématique. On cherchera en vain la signification d'une focalisation sur quelques nombres pris pour eux-mêmes — fussent-ils les dix premiers — à défaut de tous les autres. Un passage du *Phédon*, 104a-b, l'atteste : Platon y évoque l'ensemble des impairs en le désignant comme « la moitié tout entière du nombre » (*ho hêmisis tou arithmou hapas*), puis l'ensemble des pairs comme « l'autre rangée du nombre » (*ho heteros stikhos tou arithmou*). C'est donc que le nombre, pour Platon, est infini — il ne s'arrête pas à la décade.

Ces pages du *Phédon* recèlent un deuxième indice. Socrate a commencé par expliquer qu'il ne comprenait pas comment l'on pouvait considérer deux comme la somme d'un *un* et d'un autre *un* (96e-97b) : deux ne s'explique que par sa participation à la dualité (101c). Mais un peu plus tard (105c), il oppose, à l'explication « naïve » qui dira que la cause de l'impair, « c'est l'imparité » (*hôi an perittotês*), celle, « plus adroite », pour qui « c'est l'unité » (*hôi an monas*). Pourquoi donc la cause de l'impair est-elle l'unité plutôt que l'imparité au même titre que celle du chaud est le feu et non pas la chaleur ? On ne peut se contenter de répondre que l'impair résulte de l'addition d'une unité au pair. Car on pourrait évidemment tout aussi bien dire que le pair résulte de l'addition d'une unité à l'impair³. La seule explication possible est que l'addition de l'unité à chaque pair est non pas la simple constatation du caractère additif « neutre » de la suite des entiers, mais un effet de structure liée à l'opposition du pair

1. Cf. en particulier *Physique* III 6, 206b 32-33, où Platon est nommé. Voir aussi *Metaph.* A 8, 1073a 18-21 et M 8, 1084a 12-13.

2. Aucune des explications suggérées par l'auteur des *Problemata* (cf. *Probl.* XV 3, 910b 23-911a 4) pour expliquer le choix de la décade ne peut donc être telle quelle prêtée à Platon. Il s'agit tout au plus de justifications puisées chez les pythagoriciens et Speusippe.

3. Voici de fait ce qu'écrivait Théon de Smyrne : « Aristote, dans le *Pythagoricien*, dit que l'unité participe de la nature des deux à la fois : car, ajoutée au pair, elle produit l'impair, et ajoutée à l'impair, elle produit le pair, ce qu'elle ne pourrait pas produire si elle ne participait pas des deux natures » (trad. Joëlle Delattre Biencourt dans *Théon de Smyrne : Lire Platon*, Toulouse, 2010, p. 130).

et de l'impair et au rôle du pair dans la prolifération indéfinie des nombres. Le *Phédon* montre que pour Platon, la dyade produit tous les nombres pairs et que les impairs sont produits par l'addition de la monade à « la moitié du nombre » ainsi constituée.

Un troisième indice provient d'une insistance, évidemment voulue, de Platon sur le caractère banal du 10. Il écrit : « Reviens en arrière et rappelle-toi, car ce n'est pas un mal que d'entendre répéter [*sic*]. Le Cinq n'admettra pas l'idée du Pair, ni le Dix celle de l'Impair, lui qui du Cinq est le double » (105a). Entendons : le dix n'a d'intérêt qu'en tant que pair parmi une infinité d'autres — en tant que *répétition* — et non que point d'orgue de la Décade.

Ces trois allusions nous conduisent au cœur de la doctrine platonicienne, dite de la Dyade indéfinie. Platon attendait des Idées-Nombres qu'elles lui permettent de rendre compte de tout nombre arithmétique. Si « Nombres idéaux » il y a, ce n'est qu'en tant que ceux-ci contiennent la forme de tout nombre possible. L'Un et la Dyade indéfinie ne sont ainsi que les éléments de base du système arithmétique de Platon. Ils échappent à l'arbitraire de la base 10. La monade nous donne l'unité, la dyade la multiplication par 2. Tout nombre pair inférieur à 2^n peut s'écrire comme la somme de puissances de 2 comprises entre 1 et $(n-1)$; tout nombre impair inférieur à 2^n peut s'écrire comme la somme de puissances de 2 comprises entre 1 et $(n-1)$ à laquelle on ajoutera 1¹. Dans ce système, la monade et la dyade jouent chacune un double rôle. La monade (et non pas le *un*) est à la fois le principe de tout et le terme qu'on ajoute à la somme des puissances de 2 pour former un nombre impair ; la dyade est à la fois le premier nombre pair et le principe multiplicatif supportant l'extension à l'infini du nombre. L'intuition de Platon consisterait ainsi à avoir renoncé à la mystique de la base 10 propre aux pythagoriciens pour lui substituer une théorie dyadique. Il aurait anticipé, comme l'Empereur chinois Fohy, la découverte de Leibniz, sans cependant chercher à l'exprimer dans une caractéristique idoine².

1. Soit, dans les mots de Leibniz : « On voit icy d'un coup d'œil la raison d'une *propriété célèbre de la progression Geometrique double* en Nombres entiers, qui porte que si on n'a qu'un de ces nombres de chaque degré, on en peut composer tous les autres nombres entiers au-dessous du double du plus haut degré », dans « Explication de l'arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1 ; avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohy », par M. Leibnitz, dans *Histoire de l'Académie royale des sciences*, Année MDCCIII, p. 85-86 [reproduit dans *Herrn von Leibniz' Rechnung mit Null und Eins*, Berlin/München, 1966].

2. En raison probable des limites du symbolisme grec, à l'époque de Platon dépourvu de zéro, et de l'absence de toute théorie des fractions décimales.

En effet :

1	—>	1	(1)
2	—>	2	(10)
3	—>	2 + 1	(11)
4	—>	2.2	(100)
5	—>	2.2 + 1	(101)
6	—>	2.2 + 2	(110)
7	—>	2.2 + 2 + 1	(111)
8	—>	2.2.2	(1000)
9	—>	2.2.2 + 1	(1001)
10	—>	2.2.2 + 2	(1010)
11	—>	2.2.2 + 2 + 1	(1011)
12	—>	2.2.2 + 2.2	(1100)

etc.

La chose n'aurait rien d'extraordinaire, puisqu'elle était implicite dans l'arithmétique égyptienne bien connue des Grecs¹. L'originalité de Platon aurait seulement consisté à refuser l'association, il est vrai peu conséquente, de cette idée structurale et de la sacralisation de la base 10 chez les pythagoriciens. Si le « théorème fondamental » de l'arithmétique égyptienne est valide — et assurément il l'est —, nous n'avons plus aucune raison sérieuse d'accorder un statut privilégié aux dix premiers nombres. Leur caractère « générateur » de l'ensemble des entiers est factice : il relève d'une simple convention de parole ou d'écriture².

Cette première rupture avec le pythagorisme en entraîne une seconde, plus profonde. Platon s'estime désormais autorisé à dépasser aussi la simple opposition pythagoricienne du pair et de l'impair pour en explorer les arcanes. En *Met.* N 3, Aristote reproche à la théorie platonicienne de ne pas expliquer tout nombre, mais seulement « le nombre redoublé à partir de l'un », soit les puissances de 2³. Cette accusation doit être mise en relation avec une autre critique, faite en *Met.* A 6, selon laquelle la Dyade donne naissance aux nombres « à l'exception des premiers⁴ ». On perçoit qu'Aristote, dans un cas comme dans l'autre, fait en

1. Il s'agit même de ce que M. Caveing (*La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, 3 vol., t. II : *La Figure et le nombre, Recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, Lille, 1997, p. 201-202) appelle le « théorème fondamental » de l'arithmétique égyptienne.

2. La question de la base 10 est ainsi en creux dans tout le *Cratyle*, puisque les noms de nombre sont au fond des noms comme les autres. C'est tout le sel de la mention du *dix* en *Cratyle* 432a, dans le contexte du témoignage pythagoricien transmis par Proclus, *In Crat.* XVI, 5:27-6:2 : « Pythagore, lorsqu'on lui demanda ce qui était le plus sage des êtres, répondit : "Le nombre" ; et à la question : Qu'est-ce qui occupe le deuxième rang sous le rapport de la sagesse ?, sa réponse fut : "Celui qui a imposé les noms aux choses". »

3. *Met.* N 3, 1091a 9-12.

4. *Met.* A 6, 987b 33-988a 1.

réalité allusion à ce qui devait être, chez Platon, une classification principale des types d'entiers découlant du « théorème fondamental » égyptien. Il faut en effet distinguer les impairs et les pairs. Les impairs se divisent en nombres premiers d'une part, en puissances d'impairs d'autre part¹ ; les pairs peuvent être réduits à trois sous-classes (objets des prop. 32-34 du livre IX des *Éléments*) : les pairs une seule fois divisibles par 2 avec facteur impair, les pairs plusieurs fois divisibles par 2 avec facteur impair et les pairs puissances de 2 : $A = \{2(2k+1)\}$, $B = \{2^n(2k+1)\}$ (avec $n > 1$), $C = \{2^n\}$ (avec $n > 1$). De fait, tout pair exprimé sous la forme « égyptienne » est une puissance pure de 2 (catégorie C), ou bien se laisse réduire à une expression de la forme $2^n(1 + 2^i + 2^j + \dots + 2^m)$, avec $i, j, \dots, m < n$ et $n \geq 1$ (catégories A et B, selon que $n = 1$ ou $n > 1$) — expression équivalente à une expression de la forme $2^n(2q+1)^2$. C'est cette classification, et elle seule, que l'on s'attendrait à trouver au niveau des « nombres idéaux ». Son importance pour Platon est d'ailleurs confirmée par Aristote lui-même qui, en *Met.* M 8, 1084a 4-7, distingue la classe des impairs, celle des puissances pures de 2 et la réunion indifférenciée de nos classes A et B.

L'explication nous paraît maintenant à portée de main. On croit trop souvent que les termes grecs *duas, trias, pentas, hebdomas, dekas* désignent quelque chose comme le Deux, le Trois, le Cinq, le Sept, le Dix « en soi ». Mais dans la langue courante du IV^e siècle, il s'agit seulement d'un groupe de deux, de trois, etc. Une *dekas*, c'est d'abord une *dizaine*, d'hommes ou de pommes, ici de nombres. Or, une dizaine de nombres n'a pas forcément 10 pour ultime élément. Elle peut englober n'importe quels nombres, successifs ou non. Supposons que Platon, dans le style énigmatique qui était le sien, ait distingué d'un côté 1 et 2, qui pour les pythagoriciens ne sont pas du tout, ou pas tout à fait, ou pas seulement, des nombres comme les autres, et les dix premiers nombres « banals », à savoir les entiers compris entre 3 et 12³. On voit alors que cette *dizaine* (*dekas*) aurait compté quatre nombres premiers (3, 5, 7 et 11), une puissance impaire pure (9) et, parmi les pairs, des membres de la classe A (6 et 10), de la classe C (4 et 8) et un nombre, *le dernier*, appartenant à la classe B — puisque $12 = 2^2(2 \cdot 1 + 1)$. La suite infinie des nombres serait

1. On ne tient pas compte des impairs produits de deux impairs distincts, car ils finissent par se résorber, lors de la décomposition d'un nombre en ses facteurs premiers, dans les pures puissances d'impairs. Voir, sur ce point, J. Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes*, p. 19-29, en part. p. 27.
2. Comme l'a montré J. Vuillemin, *Mathématiques pythagoriciennes*, p. 2-3, cette triple division, au premier abord étrange puisque A pourrait aisément être inclus dans B (en changeant simplement la condition $n > 1$ en $n \geq 1$), se révèle décisive lorsqu'il s'agit d'aboutir à la bipartition des carrés des pairs, car c'est elle qui permet de démontrer arithmétiquement — en respectant donc la hiérarchie du réel — l'irrationalité de $\sqrt{2}$.
3. Les tenants de la Décade « classique », celle des nombres de 1 à 10, auraient d'ailleurs dû se demander davantage comment 2, et surtout 1, pouvaient figurer ainsi dans une suite de nombres.

donc bien alors, *structuralement et non accidentellement*, comprise dans une décade primitive, au sens où celle-ci contient les cinq types de nombres qui se reproduiront ensuite à l'infini¹.

Dans le *Phédon*, 2 était sans doute possible le premier des nombres pairs (104b). L'appellation de *décade* pour les nombres compris entre 3 et 12 serait donc tout à fait conforme à ce que l'on sait de l'humour raffiné et un peu retors de Platon. « Si vous tenez à parler de décade », disait-il en substance aux pythagoriciens, « comprenez bien que la seule qui vaille doit nous mener jusqu'à 12 ; mais aux innocents que vous êtes, les mains pleines : la décade {3, 4, ..., 11, 12} convient miraculeusement à votre exclusion de 1 et de 2 de la suite des nombres ». On l'aura compris : la décade pythagorisante de Platon est *toto caelo* différente de la décade pythagoricienne des pythagoriciens.

1. Quant à l'affirmation de *Met.* A 6, selon laquelle la Dyade donne naissance aux nombres « à l'exception des premiers », elle n'a pas besoin d'être corrigée. Il faut, avec M. Caveing, *op. cit.*, p. 209, l'interpréter comme suit : « les premiers des séries duplicatives », qui sont effectivement les impairs », soit les termes $(2k+1)$ de nos catégories A et B.

Les touts de Platon et leurs parties

Frédéric Nef

Plusieurs ordres distincts de raisons ont mis, assez récemment, sur le devant de la scène philosophique, la question, longtemps négligée dans l'exégèse des textes platoniciens, de la composition des particuliers concrets. Cette négligence a trouvé une fin : on distingue, en effet, de manière plus nette chez Platon, d'une part ce qui est de l'ordre de la composition des particuliers, d'autre part ce qui relève de la relation entre les particuliers et les Formes. Tout en cherchant, dans un même mouvement, à caractériser ces deux types de relation, la composition et la participation. Dans ces deux cas, le risque de projection de la métaphysique aristotélicienne continue à jouer à plein. La métaphysique aristotélicienne du composant de forme et de matière, de potentialité et d'actualité, continue de manière rétrospective à servir de grille herméneutique pour l'ontologie platonicienne, ce qui a pour effet d'en amoindrir l'aspect relationnel. Cette projection aristotélicienne est rendue manifeste par l'insistance des commentateurs sur l'élucidation des relations d'exemplification, de participation et d'imitation, tout en réduisant parfois les particuliers chez Platon à des nœuds de relations (comme c'est le cas chez Héraclite ou Protagoras).

Ces deux relations cardinales, la composition et la participation, nous situent face à l'une des questions centrales du platonisme : la relation de l'un au multiple — de l'un du composé au multiple de ses composants, ou de l'unité de la forme¹ à la multiplicité des particuliers. Or, si l'on prend en compte la spécificité de la composition des particuliers dits « timéens² », dont les propriétés sont explicables géométriquement, on échappe à la critique tant aristotélicienne que nietzschéenne du platonisme, qui se confond largement avec le reproche de

1. On verra plus loin que la question de la participation dans le *Parménide* met en cause l'unité de la forme.

2. C'est Allan Silverman qui parle de « particuliers timéens » (voir *infra*). On pourrait distinguer, dans cette ligne de développement, les particuliers héraclitéens, les particuliers timéens et les particuliers aristotéliciens à l'intérieur de la philosophie grecque.

ne pas apporter une attention suffisante au sensible, au concret, au particulier. Mais cette prise en compte nous met aussi en position de mieux comprendre la nature de ce qui relie l'ontologie des formes et la cosmologie du devenir — tout en échappant au faux dilemme de deux réductions symétriques, de l'ontologie à la cosmologie ou inversement.

Les avancées de la méréologie permettent de mieux rendre compte de ce statut des particuliers concrets. Historiquement, le développement formel de la logique des tous et des parties, ou méréologie, s'est substitué partiellement à la théorie des ensembles, avec le remplacement des ensembles par des tous et la réévaluation subséquente de la théorie des classes. Son utilisation dans l'ontologie de la composition des objets matériels, puis sa contestation par une théorie néo-aristotélicienne, notamment avec les travaux de Kit Fine¹ et de Peter van Inwagen², ont mis au centre des questions philosophiques la pertinence métaphysique des engagements méréologiques, tout en permettant une relecture historique des relations tous / parties dans l'Antiquité classique. Par ricochet, s'est trouvée posée, notamment dans les livres récents de Harte³ et de Koslicki⁴, la question de la pertinence elle-même de la théorie platonicienne des tous et des parties. En effet, leur logique a été récemment articulée, dans les travaux de Kit Fine, à ce qui est considéré comme un des acquis de la pensée de la substance et des accidents, pour penser l'individu concret, c'est-à-dire l'objet matériel ou la base matérielle des organismes ; cette interprétation est mise en balance et comparée avec l'interprétation de la théorie platonicienne des tous et des parties, liée, on le verra, à l'émergence du concept de structure ontologique des totalités.

Pour comprendre cette opposition, il faut se souvenir que la méréologie, dans ses engagements métaphysiques, se développe dans une direction qui est en partie à l'opposé de la métaphysique aristotélicienne fondée sur la sémantique et la logique du sujet du prédicat. Cette métaphysique pose l'individualité de la substance au départ comme une totalité, que l'on peut ensuite décomposer par l'analyse en accidents, quitte à postuler l'existence ultime d'un substrat indifférencié. En revanche, la méréologie philosophique s'attache à la notion de structure, plutôt qu'à celle de substance comme collection ; elle détermine cette structure comme une relation à ses parties, de telle sorte que la structure survienne, c'est-à-dire dépende, de ses parties. Bref, les concepts de structure et de totalité sont au centre de la métaphysique du tout et de la partie inspirée

1. K. Fine, « A puzzle Concerning Matter and Form », in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, 1994, p. 13-40.

2. P. van Inwagen, *Material Beings*, Cornell University Press, 1990.

3. V. Harte, *Plato on Parts and Wholes: the Metaphysics of Structure*, Oxford, Clarendon, 2005 (2^e édition).

4. K. Koslicki, *The Structure of Object*, Oxford University Press, 2008.

par le formalisme méréologique. Ce déport de la substance vers la structure permet de mieux rendre compte de l'ontologie platonicienne, dans sa différence avec les schèmes aristotéliens.

Toutefois, le formalisme méréologique est limité par sa conception de la totalité comme somme, alors que la philosophie antique, puis classique, nous a appris à distinguer les tous et les sommes — comme le fait Leibniz quand il distingue l'unité véritable de l'unité par simple agrégation. Le cœur de cette approche de la totalité conçue essentiellement comme somme, est formellement la mise en jeu de l'identité entre une somme (ou un tout) et ses éléments (ou ses parties). La thèse de la composition comme identité est au centre des débats actuels — que certains philosophes se soient déclarés en sa faveur (P. van Inwagen, D. Noonan, D. Lewis, D. Baxter) ou contre (M. Johnston, K. Fine, D. Armstrong). Or, il se trouve que l'on a attribué cette thèse à Platon, à un certain stade d'élaboration de sa pensée, notamment dans le *Théétète*.

Cette question de la composition comme identité est elle-même liée directement à celle de l'innocence ontologique de la composition. À nouveau, Platon pourrait être convoqué dans cette nouvelle thèse. On entend par « innocence ontologique » le fait de ne pas introduire inutilement et subrepticement des entités dans l'ontologie. Si la thèse de la composition comme identité est vraie, alors il n'y a rien de plus dans le tout que dans les parties (pour reprendre une manière de parler de David Lewis) et il est ontologiquement innocent de poser l'existence de tous, si on admet celle de parties, puisque les tous sont identiques ontologiquement aux parties (évidemment si on ne les prend pas une à une mais collectivement : la collection des $x_1 \dots x_n$ est identique à la somme X de ces $x_1 \dots x_n$ mais évidemment X est différent de $x_1, x_2 \dots$). Cette innocence ontologique a été critiquée. Du coup, cette critique pourrait jaillir sur Platon, s'il était établi qu'il défend par endroits la thèse de la composition comme identité. Maintient-il, d'ailleurs, l'identité du tout à ses parties ? Si tel est le cas, quelle est sa conception de la composition comme identité ?

La fécondité de l'application de la démarche méréologique à Platon est renforcée par l'ancrage puissant de la lecture du platonisme comme une doctrine de la séparation des universaux, des Formes, ou des Idées, à laquelle la méréologie peut faire contrepoids. Dans la littérature sur Platon, on a longtemps négligé l'ontologie platonicienne des individus, en se contentant bien souvent d'insister sur le statut de copies ou de simulacres des individus. Or, pour concevoir correctement l'ontologie des individus, il est nécessaire d'avoir une idée claire des grandes articulations de la méréologie. Celle-ci sera utilisée parce que la relation tout / partie est interne à l'individu — et externe, si on considère des individus agrégés dans des tous collectifs. Des commentaires importants ont de ce fait

adopté cette grille herméneutique, qu'il s'agisse des travaux de McCabe¹ ou de Silverman². en 1992³ a, de surcroît, dégagé l'ontologie des particuliers dans le *Timée*, en redonnant à ce dialogue une place centrale dans la problématique contemporaine de la constitution matérielle. Les conditions sont donc réunies pour une interprétation renouvelée de la méréologie platonicienne, entendue comme ontologie de la constitution matérielle.

La pertinence textuelle de l'approche méréologique est attestée par le fait qu'il existe une gamme étendue d'exemples de composition chez Platon, de types extrêmement différents. À côté de ses exemples favoris, ceux des syllabes, des lettres et des nombres (que l'on trouve par exemple dans le *Phédon*, le *Théétète* et le *Parménide*), il y a des exemples relatifs à des genres de l'être, comme par exemple, l'Être, l'Un et le Multiple dans le *Parménide*, l'Être, le Même, l'Autre, le Mouvement et le Repos dans le *Sophiste*, mais aussi des exemples plus concrets relatifs à la médecine et à la musique dans le *Philèbe*, sans parler des quatre éléments dans le *Timée*.

Tranches, faisceaux, morceaux

La méréologie platonicienne qui s'appuie sur une ontologie des individus est exposée dans toute une série de dilemmes et de métaphores, dont il faut se garder d'isoler arbitrairement des moments. Ces moments doivent d'abord être rappelés, car cette ontologie des individus, comme dans sa version contemporaine d'ailleurs, parcourt un certain nombre d'images dont il faut dégager la charge conceptuelle. Ces images ne concernent pas la relation des individus au monde des Idées, comme dans la *République* (avec les images des reflets, ombres, marionnettes...), mais leur constitution : sont-ils faits de tranches, de morceaux, comme le suggèrent McCabe et Harte ? Cette manière de redonner à l'ontologie platonicienne des individus une place centrale — je dis « redonner » car il n'est pas impossible que les platoniciens de la Renaissance le fissent déjà — est une sorte de « naturalisation du platonisme », qui anime par ailleurs une partie des réinterprétations contemporaines de Platon⁴.

McCabe dans *Plato's Individuals* montre que trois images, ou métaphores, structurent une partie du propos de Platon : celle des faisceaux, des morceaux et des tranches.

1. M. M. McCabe, *Plato's Individuals*, Princeton University Press, 1994.
2. A. Silverman, « Timean Particulars », *Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 87-113.
3. A. Silverman, *Plato's Dialectics of Essence*, Princeton University Press, 1990.
4. Voir notamment des tentatives aussi diverses et en apparence divergentes que celles de Bernard Linski, Edward Zalta et Penelope Maddy. Voir E. Zalta & B. Linski, « Naturalized Platonism and Platonized Naturalism », *The Journal of Philosophy*, xcii/10, 1995, p. 530-555.

La première est à replacer dans le contexte de la critique de l'ontologie héraclitienne de Protagoras, telle que Platon l'a développée notamment dans le *Théétète*. Cette ontologie, que l'on a longtemps qualifiée de nihiliste et de relativiste, relève en fait d'un particularisme radical. Elle consiste, d'une part, à nier que l'on puisse faire plus dans notre enquête métaphysique sur la structure ultime des choses et du monde que d'attribuer des qualités instantanées à ce qui en aucune façon ne peut tomber sous le schème stable d'un « objet ». D'autre part, cette ontologie met en doute la possibilité d'une attribution de propriétés, en relevant le caractère relativiste du jugement et le contenu irréductiblement relationnel des propriétés. Certes, Platon prend parfaitement au sérieux cette ontologie. C'est le sens du passage sur les osselets dans le *Théétète* (154c1 sq.), où Socrate montre la relationnalité de la relation de comparaison : six osselets sont moins que douze et plus que quatre, de sorte qu'il est intrinsèquement contradictoire d'attribuer « plus grand que » (quatre) et « plus petit que » (douze) à une même chose — deux propriétés relationnelles contradictoires : être plus grand et être plus petit. Mais, l'argument vaut aussi pour les propriétés non relationnelles « grand » et « petit » : 6 est grand par rapport à 4 et petit par rapport à 12. De sorte qu'une parade de Platon contre Héraclite-Protagoras s'avère nécessaire. McCabe montre de manière convaincante que la parade dans le *Théétète* est double : éprouver les limites d'une conception des individus, où ceux-ci sont des faisceaux de propriétés, jouer la carte de la non-substantialité et de la particularité du sensible matériel, pour éventuellement retourner cette métaphore (ce modèle ?) des faisceaux contre Protagoras-Héraclite, contre la théorie radicale du flux, et tenter, mais sur le mode du rêve, le rêve de Socrate, d'imaginer qu'en fait la réalité est constituée de manière ultime de morceaux simples et indécomposables. D'où la deuxième image méréologique platonicienne.

C'est ainsi que ce qu'on appelle « le rêve de Socrate » à la fin du *Théétète* exploite l'image, apparemment inverse de celle des faisceaux, de morceaux simples et ultimes, inaccessibles à la définition :

[...] les choses qui de ces éléments aussitôt se constituent, tout comme elles sont faites de leur entrelacs, de même les noms des éléments deviennent, une fois tissés ensemble, une définition : car des mots tissés ensemble, c'est ce qu'est une définition. Ainsi donc les éléments, d'une part, ne sont pas définis, ne sont pas connus, mais ils sont sentis ; d'autre part, ce sont leurs composés qui sont connus et exprimés, et objets d'une opinion vraie¹.

En termes plus actuels, Platon établit là un parallèle étroit entre la structure ontologique d'un particulier concret X, sur la base d'éléments matériels ultimes,

1. *Théétète*, 202b, tr. M. Narcy, GF, 1995.

et la composition des éléments de la définition, sur la base d'éléments formels ultimes.

Mais il existe une dernière image, une dernière métaphore, celle de tranches, relative à la stratification de la réalité. Elle engage la mise relation des parties matérielles du kosmos dans l'Âme du monde. Ce feuilletage se situerait à l'articulation du géométrique, du matériel, et du psychique, en entendant évidemment par ce dernier terme le décalque du grec.

Intermède méréologique

La méréologie (*meros* + *logos*) est la science des tous et des parties. Elle a été édifiée parallèlement par deux philosophes, mathématiciens et logiciens d'orientation presque opposée, le nominaliste polonais S. Lesniewski¹ et le réaliste anglo-américain A. N. Whitehead², dans les années 20 du siècle dernier. C'est Lesniewski qui l'a portée sur les fronts baptismaux, en faisant de la méréologie une partie de son système, qui comprend outre la méréologie (en fait une ontologie formelle), une ontologie (en fait une sémantique) et une protothétique (en fait une logique). Un des buts de Lesniewski en construisant sa méréologie, a été de vouloir fournir une alternative à la théorie des ensembles, responsable selon lui de la génération des paradoxes, bien connus depuis Russell, qui ont révélé une erreur conceptuelle de départ dans la théorie des ensembles. A. N. Whitehead, de son côté, a développé une méréologie des événements, à l'intérieur d'une ontologie des sciences naturelles, susceptible d'éclairer la cosmologie du *Timée*. La méréologie est donc bifide. Peter Simons en 1987³ a rendu un immense service à la communauté philosophique en systématisant les travaux de Lesniewski et en organisant le foisonnement des différentes méréologies. D. Lewis, enfin, en 1991 dans *Parts of Classes*⁴ démontre la complémentarité de la méréologie, de la théorie des classes, de la théorie des ensembles, trois manières de penser les tous : comme des sommes, des classes ou des ensembles.

C'est D. Lewis qui a donné les trois principes de la méréologie qui permettent à la lectrice de s'en faire une idée à la fois précise et exacte :

1. Transitivité : si x est une partie de y, et y est une partie de z, alors x est une partie de z.
2. Composition non restreinte : s'il existe des choses quelconques, alors il existe une fusion de ces choses.

1. On lira D. Miéville, *Introduction à l'œuvre de Lesniewski*, Fascicule I : *La Protothétique*, 2^e éd., 2004 ; Fascicule II : *l'Ontologie*, 2004 ; Fascicule III : *la Méréologie*, 2009, Travaux de Logique, Centre de recherches sémiologiques, université de Neuchâtel.
2. Voir notamment, A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, Gallimard, 1995.
3. P. Simons, *Parts*, Oxford, OUP, 1987.
4. D. Lewis, *Parts of Classes*, Blackwell, 1991.

3. Unicité de la composition : il n'arrive jamais que les mêmes choses aient deux fusions différentes.

J'ajoute un quatrième principe qui n'est pas strictement au même niveau que les principes (1)-(3) qui sont formels :

4. La fusion n'ajoute pas un être aux éléments dont elle est la fusion (principe d'innocence ontologique de la fusion, ou de la composition entendue comme une fusion).

On peut illustrer (1) comme suit. Si l'écorce est une partie du tronc et que le tronc est une partie de l'arbre, l'écorce est une partie de l'arbre. Il est intéressant de remarquer que notre intuition hésite dans le cas des artefacts, qui occupent une place intermédiaire entre les totalités concrètes naturelles et les tous sociaux : si la porte est une partie de la maison et que la serrure est une partie de la porte, alors la serrure est une partie de la maison ? Cela dit, (1) ne joue pas de rôle majeur dans notre interprétation de Platon et il semble que celui-ci accepte ce principe pour les tous naturels dans le *Timée*.

En revanche, le principe (2) de la composition non restreinte pose un problème très complexe. Il est apparemment tout à fait contre-intuitif de l'admettre si l'on fait s'équivaloir, comme Lewis, fusions méréologiques (des parties dans un tout) et composition (au sens traditionnel d'obtention d'une totalité par agrégation des parties, comme par exemple la statue obtenue à partir de parties d'argile ou de marbre). En effet, ce principe stipule qu'il n'y a aucune contravention à la fusion-composition. Par exemple, un morceau de camembert, la dernière chronique sur France Culture et le théorème de Pythagore, donnent une fusion apparemment aussi respectable, que la fusion de tous les atomes de marbre dans les frises du Parthénon. Il est cependant douteux que nous puissions identifier une telle fusion, dont nous serions, à la limite, prêts à admettre la légitimité purement abstraite et formelle, à une quelconque composition : quel genre de tout serait-ce là ? La question de la composition, pour reprendre la formulation de van Inwagen, bute sur ce principe de la méréologie que David Lewis a défendu contre ses détracteurs¹. D. Lewis soutient en effet l'intangibilité de la méréologie :

Je considère la méréologie comme légitime, non problématique et complètement, précisément élucidée. Toutes les suspicions à son endroit sont infondées. Mais je prétends encore davantage : la méréologie est ontologiquement innocente².

Selon lui, la composition non restreinte est une vérité nécessaire, donc qui vaut pour absolument tous les mondes, quels qu'ils soient :

1. D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, 1986, p. 212-213.
2. D. Lewis, *Parts of Classes*, p. 75.

Je soutiens que la composition méréologique non restreinte est non restreinte : toute bonne vieille classe de choses a une somme méréologique. Si jamais il y a quelques trucs, peu importe à quel point ils sont disparates et non reliés, il y a alors une chose qui est composée précisément de ces choses. Cette somme est un individu trans-mondain. Il recouvre chaque monde qui contribue à ce tout par une partie, et se trouve donc en partie dans chacun des nombreux mondes.

Nous nous satisfaisons avec bonheur de sommes méréologiques de choses qui contrastent avec leur environnement plus qu'elles ne le font avec d'autres sommes ; et qui sont adjacentes, sont attachées ensemble et agissent de manière conjointe. Nous sommes plus réticents à admettre l'existence de sommes méréologiques qui sont à la fois disparates et dispersées et vont chacune leur petit bonhomme de chemin¹.

Les thèses fondamentales de la méréologie platonicienne

Les livres de Harte et de Koslicki permettent de dégager les thèses fondamentales de la méréologie attribuable à Platon.

La première est celle de l'unité : bien plus qu'une composition-identité (voir ci-dessus, à la David Lewis), la composition platonicienne suppose une unification² des tous. Il ne s'agit pas seulement de fusion méréologique, mais de *sumplekein* (mettre ensemble, entrelacer, *Théétète*, 202b3, *Sophiste*, 242d8, 262d4, *Politique*, 267b6, 309b8), de *summignusthai* (mélange *Théétète*, 159a, *République*, III, 415a5, *Philèbe*, 25d2, 61c8, 61e7, *Timée*, 59a4, *Politique*, 258a3, cf. pour « mélanger » *Philèbe*, 22a2), de *koinonein / koinonia* (combinaison au sens de créer quelque chose de commun, *Lachès*, 197e7, *Gorgias*, 507e6, *Banquet*, 188c1, *République*, II, 371b6, III, 402e3, *Politique*, 276b7, *Lois*, IV, 721a4), de *sumphonein / sumphonia* (harmonisation, au sens d'un bon rapport multiple / unité, *Timée*, 47d6, *Banquet*, 187b4, *République*, III, 401d2, IV, 432a4, IX, 591d6). Il s'agit donc non d'un simple assemblage, d'une simple agrégation de parties, mais d'une unification qui aboutit, comme à propos de la syllabe, à une forme non seulement unique (en vertu du principe de composition unique de la méréologie), mais unifiée. Cette caractéristique va apparemment contre le principe de gratuité ontologique de la fusion méréologique chère à David Lewis (voir plus haut) ; elle s'inscrit contre le principe de la composition comme identité. En effet, pour reprendre l'exemple de la syllabe, il y aurait plus dans la syllabe que dans les lettres qui la composent. Si la syllabe est plus unifiée que les lettres (qui ont l'unité simple d'éléments), et vu le principe qui veut que plus une chose est une, plus elle a d'essence pour les platoniciens, cela entraîne

1. D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 211.

2. Il appartiendra aux néoplatoniciens de systématiser cette ontologie de l'unification et à Proclus de dégager dans les *Éléments de Théologie* une méréologie métaphysique systématique avec des degrés d'unification très subtilement différenciés. Il y aurait toute une méréologie monadologique à écrire.

qu'il y a plus dans la syllabe que dans la lettre : la gratuité ontologique ne peut s'appliquer. On ne peut plus dire qu'ontologiquement il y a exactement la même chose dans « So » que dans s et o sous prétexte que So n'est que s & o¹ et qu'il n'y a pas plus dans l'un que dans l'autre. La conséquence est qu'il y a un engagement ontologique de la fusion qui est différent de la somme des engagements ontologiques des parties. Cette conception du tout comme numériquement distinct de ses parties se trouve dans le *Parménide* en 146b2-5 : « toute chose est soit la même chose (*tauton*) qu'une autre, soit autre (*heteron*) qu'une autre ; et si elle n'est ni la même, ni une autre, alors est une partie (*meros*) d'une autre ».

La deuxième thèse de la méréologie attribuable à Platon est celle de la composition restreinte. Par exemple dans le *Sophiste*, pour reprendre l'exemple des syllabes, le mélange de certaines lettres ne donne pas de syllabe (*Sophiste*, 252e9). En français, pour adapter notre exemple, k et u ne constituent pas de syllabe. Platon distingue plusieurs possibilités : la composition peut ne jamais survenir (ce qui aboutit au nihilisme de Protagoras ou de certains Sophistes) ; la composition peut être universelle (comme chez David Lewis), c'est-à-dire poser l'identité de la totalité et de ses parties ou de la totalité et de l'une des parties ; ou enfin, la composition peut être restreinte à certains cas. Platon rejette la deuxième possibilité, après l'avoir minutieusement examinée, et il accepte la troisième qui le conduit à spécifier les conditions de la fusion des parties dans le tout.

La troisième thèse, que Harte met en relief de manière originale, est celle de la dichotomie de la structure et du contenu. Harte identifie cette opposition à l'opposition de la limite (*peras*) et de l'illimité (*apeiron*) dans le *Philèbe*. On sait, en effet, que le mélange (*mixis, meikton*) dans ce dialogue est un mélange de limite et d'illimité (*Philèbe*, 24e7-25b6). Dans le *Timée*, la structure est la proportion (*analogia Timée*, 31c4, 32c1, cf. aussi *République*, VII, 534a6), ou l'ordre (*taxis, Gorgias*, 504a7, 504d1, 506d9, *République*, VIII, 561d5, *Timée*, 30a4), qui se confond avec la configuration de l'espace. Le contenu peut être constitué des quatre éléments.

Harte insiste sur cette dichotomie pour caractériser l'entreprise platonicienne :

Ce qui émerge de cette théorisation générale et des exemples illustratifs de combinaison et de mixage, je l'ai soutenu, est une conception des tous comme de structures ayant un contenu (contentful structures). La structure, d'après cette conception, est essentielle à la constitution d'un tout. En effet, les tous, je l'ai montré, sont pensés de la manière la meilleure comme

1. Je note « & » la somme méréologique, pour la distinguer de l'addition arithmétique, « + ».

étant des instances de structures et non comme des choses qui « ont » une structure d'une manière qui rend la structure plus ou moins détachable du tout et de ses parties. Dans la conception de Platon, la structure n'est pas moins essentielle que les parties de tel ou tel tout lui-même. Les parties d'un tel tout sont chargées en structure (structure-laden¹).

Cependant, il ne faudrait pas aller jusqu'à identifier les tous avec des structures essentiellement mathématiques, car, comme l'a montré K. Koslicki, cela d'une part ferait violence à nombre de textes platoniciens sur la composition et d'autre part ferait dominer une interprétation pythagoricienne du platonisme².

La quatrième thèse est que les tous ont un caractère téléologique ou normatif: ils sont « complets » ou « parfaits » *teleios*, harmonieux (*sumphona*) et bons (*kala*) : c'est une providence divine qui les ordonne en vue du meilleur :

Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible — cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre — et il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre³.

Il faut donc distinguer de pures pluralités et des unités. Les tous sont bien entendu des pluralités d'éléments, mais il ne suffit pas qu'il y ait une pluralité, il faut qu'elle soit relativement unifiée. C'est en ce sens que les tous ont des traits normatifs et téléologiques : cette unité est d'essence normative (c'est l'assujettissement à un ordre), et téléologique (cette unité est en vue d'un but). Par exemple, un organisme est une unité qui réalise le maintien de la vie, une mélodie est une unité qui réalise une expression.

Enfin, la dernière thèse est que ces tous sont *intelligibles* et qu'ils sont des *objets de la science*. Les structures sont pour Platon essentiellement mathématiques, ces dernières étant les gardiennes de la connaissance scientifique en général. On comprend que les tous en tant que structures soient des objets de la science et non de l'opinion ou de l'imagination : ce sont des structures *de re* qui instancient en général des formes mathématiques. Par exemple, la musique comprend des tous harmonieux, comme des mélodies, et ces tous harmonieux sont des instanciations de structures mathématiques, comme les relations de supériorité entre les sons, ou la géométrie des espacements dans le rythme et la mesure.

1. V. Harte, *op. cit.*, p. 268.

2. K. Koslicki, *op. cit.*, p. 105-7.

3. *Timée*, 30a4-5, tr. J. Moreau, in Platon, *Œuvres*, t. II., coll. « La Pléiade », Gallimard, 1943.

Composition et identité

On ne peut ici passer en revue l'ensemble des problèmes relatifs à la relation tout / partie ou à la constitution des totalités et des individus. Je ne détacherai qu'un problème en choisissant celui dont la discussion peut jeter une lumière vive sur l'interprétation de la philosophie de Platon. Ici, il ne s'agit pas de l'apport éventuel d'une méréologie platonicienne à la méréologie en général, mais d'un renouvellement éventuel de la lecture de tout un pan de l'œuvre de Platon — renouvellement qui reconnecte toute la série de textes dont on a fait le rapide inventaire plus haut. Ce problème est celui que pose la thèse générale de la composition comme identité. Cette thèse est très simple : la composition ne serait rien d'autre qu'une identité. $2+3 = 5$, parce que 5 est identique à '2+3', le bloc de marbre est identique à la statue qui en est composée, un livre est identique à la somme de toutes ses pages. Des objections viennent immédiatement à l'esprit : « 5 » est impair, « 2+3 » ne l'est pas ; le bloc de marbre est cubique, la statue ne l'est pas ; les pages sont aérées, le livre ne l'est pas¹.

Une objection à cette thèse, d'un point de vue platonicien, est qu'elle établirait une identité entre une unité et une multiplicité dans le cas d'une composition réelle. La difficulté pour cette thèse que Platon propose dans le *Théétète* est qu'elle génère une énigme : quelque chose est à la fois un et plusieurs, unifié et non unifié. Platon, à propos de la syllabe, dans le *Théétète*, pose l'identité d'une unité, celle de la syllabe (exemple : « so » et des lettres qui la composent (s & o)). C'est à propos de cet exemple que nous pouvons exposer en quoi réside la difficulté intrinsèque de la composition comme identité. Si réellement la syllabe est identique aux lettres qui la composent, soit on ne peut plus la poser, soit si on la pose, on doit admettre qu'elle est à la fois complexe et non composée :

Socrate : Admettons donc comme nous l'affirmons maintenant que le composé, pareillement dans les lettres et partout ailleurs, c'est une forme douée d'unité, constituée à partir de l'assemblage de ses éléments individuels.

Théétète : Tout à fait.

Socrate : Donc les parties, il ne faut pas qu'elle en ait.

Théétète : Pourquoi donc ?

Socrate : Parce que de ce qui a des parties, il est inévitable que le tout se confonde avec l'ensemble de ses parties. Ou bien le tout aussi, tu dis que c'est constitué à partir de ses parties, une forme douée d'unité, différente de l'ensemble de ses parties² ?

1. On peut remarquer qu'il ne s'agit pas de dire que b est non F, mais que F tout simplement ne s'applique pas, ce qui renforce l'impression que la composition a introduit dans le jeu une nouvelle pièce et donc que le jeu n'est pas si innocent ontologiquement.

2. *Théétète*, 203e2-204a.

Ceci conduit à l'aporie de la composition comme identité :

Socrate : Nous disons donc que, ce dont il y a des parties, le tout aussi bien que le total se confondra avec l'ensemble de ses parties ?

Théétète : Tout à fait.

Socrate : Revenons maintenant à ma tentative de tout à l'heure : n'est-il pas inévitable, si l'on admet que le composé se confond avec ses éléments, que ses éléments ne lui appartiennent pas comme des parties de lui-même ? Ou bien s'il leur est identique, qu'il soit connu au même titre qu'eux¹ ?

Cette aporie de la composition comme identité marque peut-être une aporie de la méréologie platonicienne, qui consiste à penser le tout comme une unité d'ordre supérieur à ses éléments, eux-mêmes pris comme des unités.

Je n'ai pas traité des rapports des tous et des parties dans l'unité des vertus. De même, je n'ai rien dit de la totalité de la Cité idéale formée de parties, ni non plus de la question spécifique des parties dans l'ordre musical. Au plan formel, il faudrait traiter séparément de la question très difficile des Idées, considérées comme des tous dont les Idées hiérarchiquement inférieures sont des parties. Il en va de même pour le problème du « Troisième Homme » : j'en laisse l'analyse à la sagacité de Gilles Kévorkian. Enfin je n'ai pas tiré mon analyse du côté des *Éléments de Théologie* de Proclus, qui pensent la structure méréologique comme un emboîtement de monades. Je me suis limité au problème de la composition matérielle que l'ontologie analytique a tendance à reconduire à l'union de la matière et de la forme. J'ai essayé de montrer la richesse de la théorie platonicienne des tous et des parties, en indiquant comment la perspective méréologique pouvait renouveler la question négligée de l'ontologie des individus.

1. *Théétète*, 205a9-205b4.

Le mythe dans les dialogues platoniciens

Jean-François Mattéi

Si donc, Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents de tous points et poussés à la dernière exactitude, ne vous étonnez pas [...] Moi qui parle et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable et que nous ne devons pas chercher plus loin.

Timée, 29 c-d

Les dialogues de Platon posent depuis des siècles des problèmes inextricables aux différentes générations d'interprètes qui hésitent à établir la cohérence de leurs multiples dimensions, métaphysique, éthique, politique ou cosmique. Tout tient au premier chef à la spécificité de l'écriture platonicienne, unique dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire au mystère du tissu d'une forme dialoguée, criblée cependant de monologues le plus souvent mythiques. Depuis l'Antiquité, on a tenté de nombreux essais de classement de ces dialogues en fonction des catégories les plus diverses : rhétoriques, protreptiques, théologiques, herméneutiques, sémiotiques ou pragmatiques. Ainsi les néoplatoniciens tenteront de dégager les principes qui commandent la mise en scène du texte, le rôle des personnages, le thème de leur recherche commune, les styles littéraires variés, la forme de l'entretien ou le sens métaphysique de son interprétation. Les interprètes modernes ont cherché, de leur côté, à distinguer les différents registres rhétoriques, dialogiques, sémantiques ou linguistiques, en multipliant les stratégies discursives, pour revenir, de façon toute kantienne, sur les conditions de possibilité du *logos* platonicien. Goldschmidt, par exemple, découvrirait une structure dialectique semblable dans les dialogues en faisant fond sur les quatre étapes de la recherche — l'Image, la Définition, l'Essence, la Science — qui découlent des cinq modalités de la connaissance de la *Lettre VII* où

l'exposé de Platon est pourtant qualifié de « mythe » (344d4). Une structure aussi stricte — il s'agirait de « la méthode dialectique qui décrit le mouvement à travers les quatre stades¹ » — semble mettre un terme définitif aux divisions rhapsodiques des commentateurs traditionnels.

Je suivrai pour ma part une voie différente qui s'inspire du principe d'exégèse formulé par Aristarque à propos d'Homère, et repris ensuite par Porphyre : « expliquer Platon par Platon. » Comme l'a remarqué Francis Jacques², le *dialogos* platonicien n'est pas un genre littéraire parmi d'autres ; il instaure une « métalogie » spécifique qu'il faut appréhender dans la pratique réelle des personnages et de leurs discussions, même si l'on admet que la primauté de la dialectique soumet le dialogue à la norme supérieure de l'essence. Dès lors que la recherche doit s'abolir dans l'intuition de la chose même, le dialogue risque de ne plus être que l'alibi d'un monologue impérieux, les divers interlocuteurs n'étant que les masques de Socrate ou de Platon. Je ne souscrirai pas à cette thèse de la structure monologique du discours platonicien et mettrai en évidence, sinon la loi de composition des dialogues, ce qui reviendrait, selon le vœu de Leibniz, à mettre Platon en système, du moins le principe qui règle la correspondance de la structure du récit et de l'activité formelle de l'Idée, présente dans les nombreux mythes qui laissent apparaître une figure cosmique originale, mais aussi dans les textes ontologiques les plus complexes. En partant de la lumière de l'*eidōs*, il me paraît possible de dégager, en une sorte de réduction eidétique, la manière surprenante dont le ciseau des Formes taille le *cosmos* dans la chair vive du *muthos* afin d'ouvrir la voie au *logos*.

Le partage du monde

Charles Mugler reconnaissait dans les triangles atomiques qui composent les états de la matière du *Timée* « l'invariant des transformations physiques³ ». Je voudrais faire apparaître, de façon parallèle, l'*invariant des opérations mythiques* qui n'est pas sans rapport avec les transformations physiques elles-mêmes. Il suffit de prendre comme fil conducteur le classement platonicien des facteurs de la connaissance pour voir que leur nombre n'est pas innocent. La digression philosophique de la *Lettre VII* met en effet en lumière les cinq étapes que la connaissance parcourt pour parvenir à la saisie de l'essence. Prenons l'exemple du « cercle » et, à propos de tous les êtres que nous cherchons à connaître, raisonnons d'une manière analogue. En un premier moment, son *nom* (*onoma*)

1. Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, p. 342.

2. Francis Jacques, « Dialogue et dialogique chez Platon », dans J.-F. Mattéi (éd.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du congrès de Nice de mai 1987, Paris, PUF, 1990 ; réédition, Paris, PUF, « Quadrige », 2006.

3. Charles Mugler, *La Physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960, p. 21.

est nécessaire pour savoir « ce dont on parle et qui a pour nom le mot même que nous prononçons à présent ». En un deuxième moment, il faut aborder sa *définition* (*logos*) : « ce qui, à partir des extrémités pour aller vers le milieu, est en tous points à une distance égale. » Le troisième moment est celui de la *figure* que nous traçons (*to zôgraphoumenon*) : le cercle est « la figure que l'on dessine et que l'on efface, ce que l'on tourne au tour et ce que l'on détruit ». Le quatrième moment aboutit à la *connaissance* (*epistēmē*), car l'intellection conjugée avec l'opinion vraie du cercle forme « un unique facteur ». Il ne réside pas dans « les sons que l'on profère » (premier et deuxième moments), ni dans les « figures matérielles » (troisième moment), « mais bien dans les âmes » (quatrième moment).

Quant au cinquième moment dans l'ordre de la recherche, mais le premier dans l'ordre de l'être, il est celui du « cercle en soi » (*autos ho kuklos*) dont le moment précédent se rapproche le plus, alors que les trois premiers s'en tiennent éloignés. L'ensemble de ces quatre moments hiérarchisés prépare ce que Platon nomme « la connaissance du cinquième » (*teleōs epistēmēs tou pemptou*, 342e2).

Il n'est pas indifférent de noter que ce cycle des cinq facteurs de la connaissance, présenté sous la forme d'un « mythe » qui conduit au cœur de l'être et de « tout état absolument de passivité ou d'activité », qu'il s'agisse des Idées, des figures mathématiques ou des êtres vivants, mentionne à cinq reprises le nombre cinq (342a8, 342d2, 342e2, 343a7, 343d3). Nous allons voir que ce nombre lié au mythe revient de façon récurrente comme le chiffre du circuit total de l'être et celui de la marche de l'âme qui imite le nombre du Tout. C'est en ce sens que l'on peut avancer que, pour Platon, l'âme est la quintessence du monde et le procès de la connaissance en sa totalité.

Comment définir ce qui relève du mythe ? Socrate énonce en termes énigmatiques le principe qui justifie ce type de discours (*Rép.*, II, 377a) : « Le commencement est, en toutes choses, ce qu'il y a de plus grand ». Mais, si le commencement de toutes choses nous échappe, la fonction paradoxale du *mythe* consiste à rompre ce *mutisme* de l'origine, *arkhē*, et à transmettre aux hommes la parole des dieux pour évoquer la figure du monde. On objectera que Platon raille souvent ces contes de bonne femme, et il est significatif que le premier mythe des dialogues, celui de Prométhée, soit placé dans la bouche d'un sophiste (*Protagoras*). Que peut avoir de commun la démonstration logique du philosophe, contrôlée par ceux auxquels il s'adresse, avec l'exposé solitaire du faiseur de mythes, invérifiable dans le meilleur des cas, absurde dans les autres cas, puisque le récit mythique se complaît dans les ombres de l'illusion ?

Il reste que ce même Platon compose à son tour de beaux mensonges, de l'allégorie de la caverne à la légende de l'Atlantide, évoque les traditions religieuses

en rapportant la parole des Anciens qui étaient proches des dieux, confiée à une prêtresse pythagoricienne le soin d'éclairer la naissance d'Éros et fait appel aux Muses pour poser l'énigme du nombre nuptial. Il met en scène, au carrefour du monde, les juges suprêmes qui dénudent l'âme des morts, ou les Moires qui filent leur destin, puis brosse le cortège des dieux qui parcourent le théâtre du ciel. Enfin il consacre un dialogue entier, le *Timée*, à un « mythe vraisemblable » qui est le premier système cosmologique de la science. Est-ce alors le *logos* ou le *mythos* qui fonde la légitimité du discours du philosophe quand il cherche à l'opposer à celui du poète, du mythologue ou du sophiste ?

Tendue entre l'argumentation et le récit, la philosophie platonicienne naît comme une *mytho-logie* en entretenant de façon indissociable les deux voies par lesquelles le monde accède à la parole. Le récit mythique définit un espace autonome dont les traits s'opposent, point par point, à ceux de la recherche dialectique. La *forme logique* du mythe est le monologue, et non le dialogue ; son *procédé rhétorique* tient à la narration, non à l'argumentation ; sa *médiation symbolique* est l'image, et non le concept ; sa *finalité épistémologique* repose sur la vérité, et non sur la vérification ; enfin sa *référence ontologique* est la totalité du monde, et non la réalité singulière de la chose. En conséquence, le mythe prend à l'égard de la vie quotidienne une distance rendue manifeste par l'éloignement du récit dans le temps et par l'étrangeté du narrateur dans l'espace. Les mythes sont tous en effet confiés à une voix étrangère : l'Étranger d'Élée, l'Étranger d'Athènes, l'Étrangère de Mantinée, Timée de Locres, Protagoras d'Abdère, le prêtre égyptien de Saïs, et même Socrate dont l'atopie fait penser à « un étranger qu'on guide » dans sa propre ville (*Phèdre*, 230c). Le mythe platonicien est ainsi le récit d'un ensemble d'épisodes dramatiques, par la voix d'un narrateur étranger, dans le dessein de rendre manifeste, à travers une figure spécifique, l'ensemble des êtres qui relèvent de l'invisible.

Si la réflexion spéculative du *logos* peut se prendre pour objet, creusant la profondeur du concept dans le dialogue intérieur de l'âme, la forme spéculaire du *mythos* réfléchit une réalité inaccessible : le théâtre du monde, à la jointure du visible et de l'invisible. Le mythe participe par là à la structure mimétique qui caractérise la théorie platonicienne de la connaissance et présente un jeu de miroirs qui reflète de manière inextricable la parole et l'écriture, le regard et l'écoute. Manifestant le primat d'une parole qui relève de la tradition orale, le récit mythique s'inscrit en amont dans l'écriture de Platon qui laisse entendre la voix de Socrate, de Timée ou de Diotime, et en aval dans le théâtre du monde où se donne à voir la totalité du cosmos. Du fait de sa nature iconique, il échappe à la seconde forme de la *mimésis*, l'art fantastique des idoles que Platon met en question de la *République* au *Sophiste*.

C'est le mythe, et le risque qu'il fait courir à l'âme, qui pose le premier la question : « que dois-je faire ? », dont la philosophie fera sa question conductrice. Il n'y a pas de modèle géométrique de l'éthique dans les dialogues, mais une topographie de l'Idée qui conduit la topologie de l'âme à se modeler sur elle pour donner un sens à sa recherche du Bien. Le récit platonicien dit à l'homme qu'il est une âme dont le destin est de venir au monde pour y trouver sa juste place. Sa plasticité montre l'invisible dans la figure du visible en associant le *logos* et le *mythos* qui sont les deux branches issues de l'arbre symbolique primitif. Le mythe se présente alors comme un récit dont les articulations temporelles imitent les structures intelligibles des réalités suprêmes et qui rassemble les fragments épars des traditions pour évoquer la partition de l'*invisible* et du *visible*. On la retrouve dans les couples d'opposés qui structurent l'ensemble du champ symbolique : Terre-Ciel, Terre-Olympe, Terre-Hadès, Terre-Monde, Mortels-Dieux, etc. Dès lors, le *khôrismos* du « visible » et de « l'authentique invisible chez Hadès » (*Phédon*, 80d) est le modèle primitif de la méthode de division dont Platon fait un usage soutenu dans les dialogues. Cette partition est toujours hiérarchisée à partir du terme le plus haut, l'invisible, qui commande secrètement le terme inférieur, le visible, comme l'âme commande le corps. La théorie des Idées, dont la nature mythique est avérée au même titre que celle de la réminiscence, peut ainsi être considérée comme la mutation sur le plan rationnel de la dialectique du visible et de l'invisible révélée par le mythe.

Ce dernier se présente selon un schème généalogique unique qui prend pour fil conducteur le modèle de parenté liant les hommes et les dieux. Il expose sous la forme d'une genèse ce qui transcende toute genèse, qu'il s'agisse de la nature du divin, de l'ordre du cosmos ou du destin des âmes. Dès lors, les récits platoniciens font apparaître la filiation des êtres, la périodicité des engendrements et leur retour cyclique à l'image du mouvement du cosmos, en mettant en scène des êtres singuliers (Zeus, Apollon, Atlas, Éros, Hestia) désignés par des noms propres, c'est-à-dire des *formes d'âmes* incarnées dans une figure mythique déterminée. Ces âmes, qui habitent le lieu invisible, se manifestent comme principes de mouvement, de vie et de connaissance à chaque niveau de leur existence : le Ciel, la Terre ou l'Enfer. En dépit de la hiérarchie de ces trois plans de réalité et des cinq classes d'êtres qui les habitent — les dieux, les démons, les héros, les âmes de l'Hadès et les hommes du passé¹ — l'unité de l'âme qui forge l'unité du mythe ne s'en trouve pas affectée puisque, selon le *Ménon*, « la nature entière est d'une même famille » (81d).

1. Platon, *République*, III, 392a4-8. Cf. Luc Brisson, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982, p. 121, et « Mythe, écriture, philosophie », dans J.-F. Mattéi (éd.), *op. cit.*, p. 50.

Les partitions de Platon font ainsi apparaître le retour périodique du cinq, ou « pentade », dans les exposés mythiques et, de façon plus inattendue, dans les divisions logiques, comme si le monde et l'âme obéissaient à l'emprise d'un nombre qui joue le rôle d'*opérateur cosmique*. Il évoque le destin naturel de l'âme dans son cheminement vers la vérité. En tissant continûment la trame de l'invisible sur la chaîne du temps, le mythe commande cette étrange « venue à l'être » (*genesis eis ousian*) qui sera au cœur du *Philèbe* (26d9).

Dans un passage célèbre du *Gorgias*, Socrate enseigne à Calliclès que « le ciel et la terre, les dieux et les hommes » sont liés par une communauté faite « d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice », ce qui vaut à l'univers le nom de *cosmos*, « ordre du monde » (507e-508a). Ces quatre instances de la Justice, disposées autour d'un centre qui commande ainsi l'« égalité géométrique », se retrouvent à l'identique dans les grands mythes eschatologiques de Platon. La *nékuia* du *Gorgias* fait d'abord une allusion à la distribution archaïque du monde en cinq régions, partagées entre les trois fils de Kronos (*Iliade*, v. 186-194), puis rappelle que Zeus, parvenu au pouvoir, décida de faire juger les défunts par des Juges qui seraient également morts. Il demanda à ses fils, Minos Éaque et Rhadamante, de prononcer les sentences au centre d'une « prairie » (*leimôn*) qui évoque le pré Asphodèle de l'*Odyssee* (XI, v. 539, 573 ; XXIV, v. 13-14). Elle est située à un carrefour d'où partent les deux routes qui mènent aux îles des Bienheureux et au Tartare. À ces routes verticales reliant le Ciel et la Terre s'ajoutent deux routes horizontales par lesquelles les morts venus d'Asie sont jugés par Rhadamante et ceux d'Europe par Éaque. Minos remplit la fonction d'un juge de dernière instance qui tranche sur le sort à accorder aux morts. La topographie de la Justice dessine ainsi, à partir de la Prairie centrale du cosmos, une figure en croix dans laquelle l'axe des destinées (îles des Bienheureux/Tartare) recoupe l'axe des origines (Asie/Europe), alors que, parallèlement, le Haut (le Paradis) l'emporte sur le Bas (les Enfers) et la Droite (l'Asie) sur la Gauche (l'Europe). En suivant les quatre courants des âmes, la figure de la justice se trouve orientée vers le Ciel et l'Orient en conformité avec l'enseignement orphique et pythagoricien.

Ces dimensions cardinales, ordonnées à partir du centre où se passe le jugement dernier, reviennent dans le monde chtonien du *Phédon*. Socrate expose l'analogie des deux terres, la terre inférieure où vivent les hommes et la terre supérieure en forme de dodécaèdre, puis décrit le système hydrographique à partir des quatre fleuves qui charrient les âmes après la mort. Elles doivent aller « en un certain lieu » (107d) sous la conduite de leur démon avant de suivre, une fois jugées, le chemin menant chez Hadès qui présente nombre de bifurcations. En reprenant les images orphiques de la bonne route, à droite, et de la route maléfique, à gauche, ainsi que celles des carrefours où l'âme

risque de se perdre, Socrate décrit la géographie infernale d'une Terre dont les hommes habitent l'un des creux. Parmi tous les courants d'eau, de boue et de feu qui se jettent dans le Tartare, Socrate isole « un certain ensemble de quatre » (112e) qui s'opposent deux à deux autour du lac Achérousius. Le plus important d'entre eux, *Océan*, décrit un circuit extérieur au royaume d'Hadès ; face à lui, coulant en sens inverse, *Achéron* traverse des lieux « lugubres » avant de parvenir au lac. Un troisième fleuve débouche à mi-chemin des précédents et entraîne ses laves près du lac avant de se jeter dans une partie du Tartare. Il s'agit du *Pyriphlégéthon*, le fleuve « brûlant de feu », qui forme couple avec le quatrième fleuve, le Styx, ou « glacé », que Platon nomme *Cocyte*, le fleuve des « lamentations ». Comme le précédent, Cocyte ne mêle pas ses eaux au lac Achérousius et va se jeter dans le Tartare à l'opposé du Pyriphlégéthon.

Les quatre courants du *Phédon* se répondent symétriquement selon deux axes analogues aux quatre routes du *Gorgias* : le plus extérieur, Océan, et le plus intérieur, Achéron, sur l'axe vertical du monde souterrain ; le fleuve de feu, Pyriphlégéthon, et le fleuve de glace, Styx/Cocyte, sur l'axe opposé, de part et d'autre du lac au centre des Enfers. Sous la conduite de leur démon, les âmes vont rejoindre leur destin au fil des courants souterrains. Socrate distingue alors cinq catégories d'âme : les âmes incurables sont précipitées à jamais dans le Tartare ; les âmes amendables sont divisées en deux espèces : celles qui ont tué froidement suivent le cours du fleuve glacé ; celles qui ont tué sous le coup de la colère sont portées par le fleuve de feu ; les âmes pieuses remontent à la surface pour vivre dans les îles des Bienheureux ; enfin les âmes philosophiques occupent les demeures les plus hautes en fermant le cycle des renaissances astrales. On interprétera les figures du *Gorgias* et du *Phédon* comme une tétrade, si l'on se limite aux voies terrestres, fluviales et aériennes qui mènent les âmes aux lieux de leurs peines, ou comme une pentade, si l'on intègre en elles le centre dont émanent les quatre directions de l'univers.

Le mythe d'Er de la *République* reprend ce schéma et le situe au centre du cosmos qui baigne dans une lumière olympienne. Les âmes se déploient maintenant selon une figure cruciforme analogue, les courants aériens venant prendre la place des courants terrestres et fluviaux. Après sa mort, Er arrive en compagnie des autres âmes dans « un lieu extraordinaire » identifié de nouveau à une « prairie » (X, 614e3). Au centre du monde, deux ouvertures terrestres contiguës font face à deux ouvertures célestes correspondantes, mais inversées. Entre ces quatre bouches siègent des Juges qui ordonnent aux justes de prendre la route de droite montant au ciel et qui forcent les pécheurs à s'engager sur la route de gauche descendant aux Enfers. En même temps, les âmes de ceux qui ont achevé leur cycle de récompenses ou de punitions remontent des Enfers ou redescendent du Paradis. Ce lieu hiérarchisé oppose donc les deux routes

de droite, bénéfiques, qui montent des Enfers vers la Prairie et de la Prairie au Paradis, aux deux routes de gauche, maléfiques, qui descendent du Paradis vers la Prairie et de la Prairie vers les Enfers.

Comme Socrate indique à ses auditeurs que les flux cosmiques sont inversés en raison des mouvements ascendants et descendants des âmes, la droite céleste fait face à la gauche terrestre et la gauche céleste à la droite terrestre. Nous sommes en présence d'une figure en chiasme (χ) dont le centre est la Prairie. Elle articule les cinq passages de l'âme dans le cosmos : la montée au Ciel, la descente du Ciel, la descente aux Enfers, la montée des Enfers et le voyage à travers la Prairie, selon le même rythme d'*anabase* et de *katabase* présent dans le mythe de la caverne. En tant que source du mouvement cosmique, la Prairie joue un rôle semblable au carrefour du *Gorgias* et au lac Achérousius du *Phédon*. Le rapprochement des trois mythes met en évidence la figure en croix qui gouverne les cycles de l'âme et du temps au milieu du monde. C'est bien le centre, céleste, terrestre ou infernal, qui oriente l'espace sacré des quatre voies d'air, de terre ou d'eau qui s'opposent deux à deux selon un schéma identique. La procession des âmes dessine ainsi un signe cruciforme qui est la représentation symbolique de la Justice. Platon ordonne le monde à partir d'un centre unique, Prairie ou Colonne de Lumière, autour duquel s'effectuent les cycles des âmes et des étoiles.

Éros et Atlantis

On retrouve ces distributions pentadiques dans l'ensemble des mythes platoniciens pour évoquer, sous une même forme généalogique, la totalité des êtres considérés. Je me contenterai de proposer ici deux illustrations majeures, avec le mythe d'Éros et le mythe de l'Atlantide, sans préjudice des autres mythes qui ont été étudiés ailleurs¹.

Le *Banquet* est constitué de trois parties distinctes : les théories non philosophiques de l'amour des cinq premiers orateurs, Phèdre, Pausanias, Éryximaque, Aristophane et Agathon ; la conception socratique de l'amour exposée par la prêtresse Diotime ; l'éloge final de Socrate par Alcibiade. Si, pour les orateurs précédents, l'amour se réduit à l'engendrement du semblable par le semblable, la stérilité d'une conception qu'Aristophane porte au plus haut avec ses êtres sphériques cherchant un retour à la fusion perdue, est soulignée par Diotime. L'amour véritable n'est pas hanté par la répétition, il cherche à « engendrer et enfanter dans la beauté » de telle sorte que son objet soit l'immortalité ou « la possession perpétuelle du bien » (207a). Si l'amour est un *symbole*, il ne met pas

1. Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, « Thémis Philosophie », 1996 ; réédition Paris, PUF, « Quadrige », 2002.

en présence deux éléments semblables visant à reconstituer l'identité première ; il conjoint deux êtres différents, l'un visible, l'autre invisible, dont la disparité laisse deviner la transcendance de la beauté. Alors que le récit d'Aristophane ôte à la sexualité tout mystère, dès lors qu'elle reconstitue l'unité immanente de moitiés esseulées, l'enseignement de Diotime intègre dans sa quête amoureuse le chiffre de la transcendance.

Dédaignant de parler en son nom, Socrate donne la parole à Diotime de Mantinée dont il dit tenir ce qu'il sait en matière d'amour. Celle qui n'était pas invitée au banquet d'Agathon raconte la naissance d'Éros en faisant apparaître une autre femme qui n'était pas elle-même conviée au banquet d'Aphrodite. Pénia la « Misère » vint mendier les miettes du festin divin la nuit de la naissance de la déesse de l'Amour ; voyant Poros, le dieu du « Passage », endormi, la Misère vint se coucher sur lui : c'est ainsi qu'Éros, démon de l'amour, fut conçu le soir de la naissance de la déesse. La révélation de Diotime souligne ainsi que le rôle cosmique d'Éros prend naissance dans sa double nature mortelle et divine. Le fils de Poros et de Pénia tient de son père les tours de « passe-passe » qui lui permettent de se sortir de la misère amoureuse transmise par sa mère. Par son ascendance naturelle, l'Amour est le *passage* entre les Dieux et les Mortels, comme entre la Science et l'Ignorance. Il est un grand démon, car le démonique est un état intermédiaire entre le divin et le mortel qui transmet aux dieux les prières des hommes et aux hommes les ordres des dieux. En même temps Éros est intermédiaire entre le savoir et l'ignorance et, à ce titre, philosophe, comme le sont ceux qui s'attachent au savoir qu'ils ne possèdent pas. À mi-chemin des dieux et des hommes, de l'ignorance et de la connaissance, Éros comble le vide entre ces quatre instances grâce à sa fonction de médiation : il est ainsi « le lien qui unit le tout à lui-même » (202e).

Diotime en vient alors aux « choses de l'amour », *ta erôtika*, afin d'initier Socrate à ses mystères. Il s'agit de conduire le postulant sur « la bonne voie » qui mène à la découverte de la Beauté absolue. Cinq étapes jalonnent, selon une gradation rigoureuse, la conversion de l'initié vers les « vérités parfaites et contemplatives ». En un premier temps, celui qui suit le chemin de l'amour commence à aimer un seul beau corps pour engendrer des « paroles de beauté » (210a). En un deuxième temps, il doit aimer « tous les beaux corps » en atteignant l'universalité du beau incarné dans le sensible. Lors de la troisième étape, il regardera « la beauté dans les âmes » (210b) comme plus haute que celle des corps et enfantera de justes raisons en envisageant la beauté « dans les occupations et dans les lois » (210c). Après les mœurs, en une quatrième épreuve, l'initié sera conduit jusqu'aux « connaissances » de l'âme (210c) afin de découvrir, à travers elles, « l'océan immense du beau » ; en le contemplant, il enfantera de sublimes pensées inspirées par l'amour de la philosophie

(210d). Au terme du voyage initiatique, celui qui aura été conduit selon la gradation correcte, apercevra soudain « en un éclair », *exaiiphnès*, « une beauté originellement merveilleuse : celle-là même, Socrate, pour qui les hommes ont tant peiné jusqu'à présent, et qui, d'abord, ne naissant ni ne mourant, est éternelle, ne souffre ni croissance ni diminution ; [...] Elle est en soi-même et pour soi-même, dans l'unité formelle de son idée, et toute autre beauté dans l'univers participe de son être » (210 e-211 b).

Le droit chemin pour aller aux choses de l'amour se déroule ainsi selon cinq paliers d'une révélation marquée par l'irruption soudaine de la transcendance du Beau. L'initié s'est élevé : 1. d'un seul beau corps à deux, 2. et de deux à tous ; 3. des beaux corps à la beauté des mœurs, 4. puis de celle-ci aux belles connaissances, pour arriver enfin : 5. à « cette connaissance » (211 c) qui n'a d'autre objet que la Beauté en elle-même. À l'imitation de l'Amour, à mi-chemin des hommes et des dieux, Socrate se tient dans l'atopie entre le savoir et l'ignorance. Il se confond avec l'invisible démon qui toujours l'accompagne et parfois l'arrête, en cet entre-deux où prend place la pensée. Car ce qui s'attache au démon, et donc à l'âme, ne relève pas d'une catégorie logique pour Platon. On ne peut définir le démonique, car tout être fini doit fixer l'infini de ses contradictions en une nature mixte, et reposée, selon les catégories du *Philèbe*. Or, Éros n'est pas de l'ordre de l'être, mais, comme son père, du *passage* : pure médiation, *metaxu*, entre sagesse et ignorance, entre mortels et immortels, il ne se fixe jamais au terme de sa course et échappe à toute détermination.

Le mythe de l'Atlantide, dans le *Timée* et le *Critias*, reprend ce découpage généalogique en cinq niveaux sur la base d'une première division de trois cités : 1. La cité idéale, dont Socrate rappelle que ses compagnons et lui ont déjà tracé l'épure. 2. La copie-icône du modèle, incarnée par l'Athènes primitive vouée à la justice. 3. La copie-idôle de la précédente, représentée par Atlantis qui va entrer en conflit mortel avec Athènes. Le récit oppose donc deux images de la cité en une lutte mimétique symbolisée par l'ordre des métaux. L'Athènes archaïque ignore l'usage de l'or et de l'argent là où Atlantis vit sous l'empire de l'or et de l'orichalque dont le sanctuaire de Poséidon et le Palais Royal sont tapissés. Le jeu d'oppositions entre les deux cités, l'une vouée à la *dikè*, l'autre à l'*hubris*, prend place à l'intérieur du schème triadique des êtres voués à la *mimesis*. Mais ce schème *ontologique* ne rend pas raison de la formation *génétique* de la cité atlante et de sa décadence. Un schème pentadique vient croiser le précédent pour donner la vie, l'âme et le mouvement à la cité d'Atlantis qui, vouée à la mer, périra par la mer.

Ayant obtenu en partage l'océan, Poséidon s'unit à une jeune mortelle, Clitô, sur la montagne centrale de l'île d'Atlantide. Il y établit une Acropole sous la forme d'une forteresse circulaire constituée de deux roues de terre et de trois

roues de mer. La fondation de la cité, rapportée aux cinq enceintes alternées, sera redoublée par les cinq murs qui enserrent l'île : la clôture d'or autour du temple ; le mur d'orichalque autour de l'Acropole ; le mur d'étain autour de l'enceinte intérieure ; le mur de cuivre autour de l'enceinte extérieure, et, à cinquante stades de celle-ci, le rempart de la cité qui enserme le port. Cette distribution quinaire de l'espace reflète l'engendrement des cinq lignées de jumeaux que Clitô donne à Poséidon et commande les mesures de l'île tout entière. Le dieu donnera leurs noms aux dix enfants, en commençant par le premier-né, Atlas, qui reçoit le nom de l'île Atlantide et de la mer qu'on appelle Atlantique. La duplication de l'Atlantide est totale avec la double naissance des premiers frères, les deux noms du jumeau d'Atlas, les deux langues grecque et atlante, et les deux parties de l'île, qui constituent tous un couple.

La genèse des cinq lignées de rois multiplie l'écho du cinq dans les mesures de l'île. La montagne se trouve à cinquante stades au milieu de la plaine (113c) ; l'îlot de Poséidon, avec le Temple et le Palais Royal, possède un diamètre de cinq stades (116a) et se trouve séparé de la mer par cinq enceintes de terre et d'eau et cinq murs ; le rempart circulaire entourant les ports de l'île est situé à cinquante stades (117e) de la plus grande enceinte ; enfin, l'étendue de chacun des cantons de l'île est de dix stades sur dix (119a). Tous les nombres qui relèvent de Poséidon sont régis par l'imparité de la pentade, principe du bien ; tous les nombres qui dépendent de Clitô, attachée au nombre pair en tant que mortelle, substituent la dyade ou l'hexade, principe d'indétermination, au nombre impair. Le mélange du cinq et du six évoque la confusion du *peras* et de l'*apeiron* dont témoigne la répartition hasardeuse des enceintes autour du sanctuaire. La terre étant pour Platon l'élément privilégié, assigné à la détermination du fini (*peras*), on attendrait qu'elle soit liée au nombre impair, mesure de la limite, et qu'elle l'emporte sur la mer, symbole de l'*apeiron* et de sa force de dissolution. Or, Poséidon fabrique trois roues de mer et deux de terre, en assignant l'imparité à l'*illimité* et la parité à la *limite*, ce qui est pour Platon une faute symbolique dont l'Atlantide paiera le prix.

Parallèlement, les rois atlantes se réunissent pour délibérer au bout de cinq ou six ans, confondant ainsi la parité et l'imparité (119d). Cette hésitation entre le pair et l'impair, l'humain et le divin, est engendrée à l'origine par l'union de Poséidon et de Clitô. C'est un enseignement constant de Platon que le divin ne peut se mêler à l'humain, dans l'ordre religieux, de même que, dans l'ordre ontologique, l'intelligible est séparé du sensible. La responsabilité du désordre, rendue évidente par la perversion des institutions atlantes, provient de la liaison privée d'harmonie, au centre de l'île, de l'impair et du pair, du *peras* et de l'*apeiron*, de l'homme divin et de la femme mortelle. La structure de l'Atlantide est donc celle de la domination de l'*apeiron* qui se répercute dans

le royaume de Poséidon au contraire de l'Athènes primitive, vouée à la déesse de la limite.

La dualité du divin et du mortel est symbolisée sur l'Acropole atlante par le jaillissement des deux sources, chaude et froide, à l'endroit où Poséidon s'unit à Clitô (113e). Dans l'Athènes archaïque, en revanche, une source unique sur l'Acropole dispensait une eau à la température égale en hiver et en été. Le contraste des sources évoque le conflit d'Athéna et de Poséidon pour la possession de la terre attique. Le dieu de la mer avait fait surgir une source d'eau salée en frappant le sol de l'Acropole ; mais les Athéniens attribuèrent la victoire à Athéna qui leur avait fait don de l'olivier. Le mythe de Platon transpose donc la lutte politique d'Athéna et de Poséidon dans l'ordre cosmique en mettant en évidence la puissance d'illimitation de la dyade. Elle est symbolisée par l'eau de la double source qui arrose la cité atlante, par les ports largement ouverts sur la mer, et par les canaux qui entourent de leurs trois enceintes de mer les deux roues de terre de l'Acropole ; l'ancienne Athènes, au rebours, n'a pas plus de ports que de marine et demeure ancrée dans la terre, figure élémentaire du *peras*, que symbolisent la source unique et l'olivier de la déesse.

La naissance des rois atlantes témoigne de cette désunion originelle avec l'apparition de jumeaux qui se renouvellera à quatre reprises. On comprend l'équivoque symbolique de l'Atlantide : un seul roi doit régner alors que deux frères naissent d'une unique fécondation. Telle est la raison de l'absence de femmes dans les lignées royales : le principe divin, monadique, mâle, s'exprime par l'impair, le principe humain, dyadique, femelle, par le pair, en conformité avec la tradition pythagoricienne. La nature du dieu immortel l'emporte avec la naissance d'enfants mâles qui assurent la lignée royale et par le nombre pentadique attaché à la périodicité cosmique ; la nature de la femme mortelle se manifeste par la dualité des jumeaux qui est un facteur de division. N'ayant pas de sœurs, les rois atlantes s'uniront à une mortelle, donnant naissance à des enfants dont la nature divine s'appauvrira régulièrement.

Le Cinq, imprimé dans l'espace et dans le temps d'Atlantis, dessine la théophanie de Poséidon à partir de l'îlot où le dieu célébra son hymen. En protégeant le lieu inviolable par une clôture d'or, le mythe essaie de sauver le principe généalogique qui tire le monde de l'oubli. Mélange confus d'humain et de divin, de pentade et d'hexade, Atlantis est le simulacre de la cité juste qui sera engloutie à la fin du cycle dans « l'océan infini » (*apeiron ponton*) de la dissemblance (*Politique*, 273d7). La disparition de l'île dans un abîme de sel voué aux fantasmes de mort sera liée à la suspension de la parole du dieu. Lorsque les Atlantes se montrèrent incapables de rester fidèles à leur origine, Zeus fit venir l'assemblée des dieux « au centre du monde tout entier ». Et il fit sombrer l'Atlantide sans un mot.

La théorie des Idées et des âmes

Les distributions pentadiques ne se limitent pas aux exposés mythiques sur la partition du monde, mais affectent également les textes dialectiques sur la nature des Idées et des âmes qui leur sont apparentées. Lorsqu'il s'agit d'appréhender l'« essence » d'un être, son *ousia* qui s'exprime par son *eidos* ou son *idea*, c'est le chiffre mythique du Tout qui intervient à nouveau dans les classements platoniciens. L'essence se présente soit sous l'aspect générique de la chose visible, *eidos*, comme l'*eidos* d'homme, soit sous la forme spécifique de la chose invisible, *idea*, comme l'*idea* de justice. C'est dans le *Ménon* qu'intervient le mythe de la réminiscence pour lever l'objection sophistique à la connaissance : on ne saurait chercher, ni ce que l'on sait déjà, puisqu'on le sait, ni ce que l'on ne sait pas, puisque l'on ignore ce que l'on cherche. Socrate tranche d'un coup le nœud gordien : l'objet du savoir n'est pas véritablement inconnu, il est seulement oublié, et l'enseignement consiste en une remémoration.

Ce mythe de l'*anamnésis* implique un double postulat métaphysique : celui de la préconnaissance de ce que l'on cherche, et celui de la préexistence de l'âme au corps. On ne s'étonnera donc pas qu'il introduise dans la théorie des Idées l'écho du nombre mythique de l'âme et du Tout. Avant son incarnation dans l'existence actuelle, l'âme a été en contact avec ce dont elle doit acquérir la connaissance de sorte que celle-ci est toujours une reconnaissance. Le *Phédon* assure la validité des hypothèses de la réminiscence des idées et de la préexistence de l'âme, en les fondant sur un pari d'autant plus tragique que l'enjeu en est la mort de Socrate. Ce pari est celui de l'immortalité de l'âme — « un beau risque à courir » (114d) — qui constitue la clef de voûte de l'édifice platonicien. La théorie des idées n'est plus, sur le plan méthodologique, une condition de la connaissance ; elle est désormais, sur le plan ontologique, un choix d'existence, avant de prendre encore une nouvelle dimension, sur le plan mythique, celle des partitions des formes suprêmes de l'être.

Le *Phédon* introduit une coupure radicale entre « deux espèces d'étant », l'une visible, l'autre invisible (79a). Si le visible ne reste jamais le même, emporté dans le flux inlassable du temps, l'invisible conserve toujours son identité à laquelle est associée l'âme ; parce que celle-ci est apparentée à ce qui demeure pareil à soi-même, elle a plus de ressemblance avec l'invisible qu'avec le visible. Platon creuse ici un abîme infranchissable entre la réalité sensible, soumise au devenir, et la réalité intelligible, adossée à l'être et, au-delà de lui, au Bien, qui éclaire la précédente. La forme suprême d'existence, à laquelle appartient l'âme immortelle, est celle des Idées ou des Formes. Tel est du moins le pari de l'homme qui se prépare à mourir. L'hypothèse de la réminiscence a entraîné l'hypothèse des Idées qui, à son tour, a justifié l'hypothèse de l'immortalité de l'âme. Le beau

risque à courir, pour qui s'engage sur la voie de la dialectique, est moins celui de la connaissance que celui du sens de l'existence qui relève toujours du mythe.

On le constate dans *Le Sophiste* qui est le sommet de la théorie platonicienne des Formes. En suivant la constitution des genres suprêmes de l'être, Platon opère un déplacement de la figure mythique d'Hestia, la plus abstraite des divinités du Panthéon grec, vers une idée métaphysique, *Ousia*, la plus concrète des formes intelligibles. L'enquête est menée à partir du plus grand des genres, l'« être », *to on*, auquel les vieilles cosmogonies sont attachées à partir d'un couple de principes. En laissant de côté les doctrines unitaires ou pluralistes, le jeu des oppositions se cristallise avec la lutte des Fils de la Terre et des Amis des Idées qui livrent, entre ciel et terre, « un combat de géants au sujet de l'*ousia* » : les premiers, s'accrochant aux chênes et aux rochers qui sont la seule réalité tangible, identifient « le corps », *soma*, et « l'essence », *ousia*, alors que les autres, sur les hauteurs de l'invisible, tiennent les idées intelligibles pour « la véritable *ousia* » (246a-b).

L'Étranger d'Élée propose alors une définition de l'être comme la puissance de lier les genres entre eux sous la forme d'une « communauté » (*koinônia*) réglée par des opérations spécifiques. Platon abandonne ici le registre de l'*ousia* pour définir l'être à l'aide du terme *to on*, en passant de la parole mythique au discours philosophique grâce à ce que je nommerai la neutralisation de l'essence. L'être, pensé comme « puissance de communauté », va établir diverses sortes de liaison entre les formes les plus élevées, « Mobilité » (*kinêsis*) et « Stabilité » (*stasis*), « Même » (*tauton*) et « Autre » (*heteron*), jusqu'à ce que l'on saisisse que ces quatre genres ont un pouvoir de communication dans un même foyer. Le premier couple, d'ordre physique, associe deux termes féminins en grec, alors que le second couple, d'ordre logique, met en présence deux termes neutres. *Stasis* et *kinêsis* représentent les déterminations cosmologiques de l'*ousia*, en écho au cercle des âmes autour du foyer d'Hestia dans le *Phèdre*, alors que *tauton* et *heteron* manifestent les opérations logiques de l'âme confrontée aux formes pures.

L'ensemble de l'analyse dialectique est mené à l'aide des genres du Même et de l'Autre qui portent sur le premier couple ou sur eux-mêmes. La suite de l'analyse aboutira, à partir de l'hypothèse d'une communauté des genres, à ordonner les couples Mobilité-Stabilité et Même-Autre à l'intérieur d'une sphère unique dont l'être est la clef de voûte. Mais il ne se ramène pas à l'une des quatre formes, à l'un des couples ou à leur ensemble, c'est-à-dire à la tétrade des formes cosmologiques. Au sens fort du terme, l'être est neutre, car il n'est ni mobilité ni stabilité, ni même ni autre, bien que les quatre, inévitablement, soient. L'être fonde dans le *Sophiste* la communauté logique des cinq genres suprêmes, parce qu'il est essentiellement puissance de communauté et, à ce titre, figure mythique du Tout.

En effet, les analyses dialectiques du *Sophiste* continuent d'être menées à partir de la figure pentadique du cosmos qui imprime son chiffre sur l'ensemble du dialogue. La recherche de l'Étranger est centrée sur l'*ousia*, de la gigantomachie cosmogonique « au sujet de l'*ousia* » à l'analyse de la participation des genres dans laquelle le terme d'*ousia* interfère avec les termes d'*on* et d'*einai* tout en se rapprochant de l'expression *pantelôs on* qui définit « la sphère entière de l'être » (248c). C'est en effet au centre du monde, en cet *omphalos* primitif de l'*ousia*, mutation mytho-logique de la figure d'Hestia, que se tient le combat de géants des Amis des Idées et des Fils de la Terre. Quand Platon veut insister sur « la communauté d'essence » (*tên tês ousias koinônian*, 250b10-11) de la Mobilité et de la Stabilité du cosmos, il substitue au mot *on*, l'être logiquement lié aux autres déterminations dans le processus de la connaissance, le terme d'*ousia*. Et quand il parle de « foyer », et non simplement d'« être », la figuration mythique déploie de nouveau l'ouverture du monde en deçà de l'argumentation dialectique.

Les deux couples du *Sophiste* représentent ainsi la transposition logique de la figure mythique de la Terre et du Ciel, des Hommes et des Dieux dans le *Gorgias*, sous la quintuple forme de la Stabilité et de la Mobilité, de l'Altérité et de l'Identité unies sous l'égide de l'Être. Dans les deux cas, c'est le même terme de *koinônia* qui accompagne la transposition du *muthos* au *logos*, d'*Hestia-Ousia* à *Ousia-On* pour aboutir à la constitution de l'*on*, cette quintessence ontologique de l'*ousia*. La neutralité du terme logique, qui sauvegarde son altérité par rapport aux formes qu'il articule, permet à la philosophie d'ouvrir le champ d'une ontologie possible à toute théorie de la connaissance. À l'image des âmes qui, parvenues à la Plaine de Vérité du *Phèdre*, ne regardent plus vers la maison d'Hestia, le philosophe tourne désormais le dos au monde de la mythologie dont les échos de l'*ousia* laissent entendre le bien fondé de la communauté originelle.

Les cinq genres de l'être forment-ils un groupe complet ou bien ne constituent-ils qu'une énumération rhapsodique de divers éléments ? Les analyses dialectiques de l'Étranger démontrent que ces cinq genres suffisent à définir la communauté ordonnée de l'être. La théorie des formes intelligibles du *Sophiste*, dont la contemplation fonde la communauté des chœurs célestes, et la procession circulaire des âmes du *Phèdre* qui assure la connaissance du cosmos, doivent se trouver unies en une seule communauté. Cet ensemble idéal est figuré dans le mythe du *Phèdre* par l'unité synoptique de la Plaine de Vérité, et, parallèlement, par l'unité de l'*ousia* de l'être qui se donne d'un seul coup, en 247c7, en une occurrence symétrique de l'*ousia* de l'âme qui intervient en 245e4. C'est bien l'*ousia* de l'être, en sa communauté des cinq genres, qui forge l'*ousia* de l'âme, en sa communauté des cinq formes sous laquelle nous la verrons encore se manifester.

Il faut encore s'assurer que le groupe des cinq genres de l'être constitue une seule communauté. La preuve en est donnée dans le corps du texte. Théétète répond à l'Étranger, qui lui a demandé s'il acceptait « cinq » genres distincts : « il est bien impossible que nous consentions à réduire ce nombre au-dessous du chiffre clairement obtenu tout à l'heure » (256d1-4). Mais si un tel nombre est clair, il est tout aussi impossible de l'augmenter davantage. L'ensemble des analyses consacrées à la *koinônia* permet aisément de vérifier que Platon accorde cinq fois dans le *Sophiste*, et cinq fois seulement, le nombre cinq à la communauté des genres (254e-256 d).

On retrouve à nouveau ce nombre dans les analyses du *Philèbe* sur les genres suprêmes lors du débat qui oppose Socrate à Protarque et Philèbe à propos de la vie heureuse. Socrate fait remarquer qu'il y a dans tous les êtres de l'excès et du défaut, qui appartient au genre de l'« illimité », alors que la « limite », comme l'égalité ou le nombre, impose sa mesure à l'illimité. Si les réalités existantes sont pour leur part l'effet du « mélange » des deux premiers genres, il faut poser la « cause » comme l'origine du mélange, ce qui donne quatre principes. Peut-être en faudra-t-il « un cinquième », remarque Protarque, afin d'effectuer la « distinction » (*diakrisis*) entre les autres, ce qui n'entraîne pas de démenti de Socrate.

Les interlocuteurs s'accordent pour apparenter la loi à la « limite » (*peras*), l'intelligence à la « cause » (*aitia*), le plaisir à l'« illimité » (*apeiron*), et la vie mixte au « mélange » (*meikton*). À la suite d'une série de modifications au sein d'un schéma à cinq termes, la Juste mesure, identifiée à l'occasion favorable (*kairios*), s'introduit dans le classement pour prendre la première place. Dans une première division ternaire, Socrate distingue les composants du mélange de la vie bonne : 1. les connaissances ; 2. les plaisirs purs ; 3. la vérité qui est leur commune condition. Le facteur qui précipite les éléments du mélange est cette « cause » qui, sous la double forme de la « mesure », *metron*, et de la « proportion », *summetria*, réalise la beauté à laquelle s'ajoute la vérité pour éclairer le mélange. Cette seconde division ternaire conduit à deux classements, le premier exprimant les composants de la vie mixte, le second les formes que revêt le Bien pour régler cette vie. Ces deux ternaires ne constituent à l'évidence qu'un seul classement quinaire :

Composants de la vie heureuse :

1. Connaissances 2. Plaisirs purs 3. Vérité.

Formes du bien :

1. Beauté. 2. Proportion. 3. Vérité.

Les deux séries sont articulées l'une à l'autre par la médiation de la vérité qui est le troisième facteur de la vie heureuse et le troisième aspect du Bien. Si

nous hiérarchisons les éléments des deux ternaires en privilégiant les formes les plus hautes du Bien, nous obtenons le tableau suivant (A) :

	1. Beauté	}	Formes du Bien
	2. Proportion		
(A)	3. Vérité	}	Composants de la vie heureuse
	4. Connaissances		
	5. Plaisirs purs		

Socrate modifie cette hiérarchie en substituant à la médiation de la vérité l'intelligence et la sagesse. La vérité comme lumière de l'être est désormais identifiée à l'« intelligence », la puissance de l'âme vouée à la recherche du vrai. Un nouveau tableau (B) intervient dont l'élément central a été renforcé par l'advenue de l'intelligence :

	1. Beauté	}	Formes du Bien
	2. Proportion		
(B)	3. Intelligence	}	Composants de la vie heureuse
	4. Connaissances		
	5. Plaisirs purs.		

Une dernière modification permet d'aboutir à l'échelle finale des biens (C). Les deux premiers rangs sont touchés sans que la hiérarchie en cinq niveaux soit remise en cause. La Juste mesure, *to metrion*, le Mesuré, *metron*, et l'Opportunité, *kairion*, prennent la première place alors que la Mesure se trouvait jusqu'alors au deuxième rang avec la Proportion. En retour, la beauté, descend à la deuxième place où elle retrouve la Proportion, désormais distincte de la Mesure, ainsi que deux nouvelles formes du Bien : « ce qui est parfaitement achevé et suffisant ». La Mesure, en s'identifiant au *kairion* pour l'emporter *juste à temps* s'est distinguée de la Proportion. Les trois derniers rangs conservent leur place : l'intelligence et la sagesse l'emportent sur les connaissances associées aux arts et aux opinions droites, et sur les plaisirs purs de l'âme :

1. Juste mesure et Opportunité
2. Proportion, Beauté, Plénitude et Suffisance
- (C) 3. Intelligence et Sagesse
4. Connaissances, Arts et Opinions droites
5. Plaisirs purs de l'âme.

Au premier rang, *le Bien comme Cause* est l'aspect de ce qui arrive à point nommé. À la deuxième place, *les effets du Bien* sont les formes d'équilibre des êtres : Proportion, Beauté, Plénitude et Suffisance. À la troisième, la place centrale de la recherche, *l'Intelligence comme Cause* ou la *Sagesse*, qui défend depuis le début la *Cause du Bien*. À la quatrième place, *les effets de l'intelligence* dans la vie heureuse : Connaissances, Arts et Opinions droites. En cinquième lieu, *les émotions de l'âme* devant les productions de l'intelligence,

car les plaisirs purs relèvent de la satisfaction éprouvée dans la contemplation des connaissances.

L'intelligence et le plaisir sont déboutés de leur prétention à incarner le Bien, car tous deux n'ont ni Mesure ni Plénitude. C'est la Juste mesure qui apparaît au bon moment pour repousser le Plaisir à la dernière place. Mais c'est l'Intelligence qui, dans l'échelle finale de Biens, en se substituant à la vérité et l'être, occupe la place centrale : dirigeant ses regards vers les rangs du haut, afin de s'inspirer du Bien, elle commande vers le bas les éléments de la vie heureuse. Socrate peut clore le débat en remarquant que l'Intelligence est davantage apparentée au vainqueur qu'au vaincu. Le dédoublement de la Mesure et de la Proportion a refoulé le plaisir le plus loin possible et introduit le *kairion* comme inflexion décisive de la recherche. La Juste mesure fixe donc le Bien à la première place en établissant les échelons finaux de la vie heureuse (D) :

1. *La Cause* du Bien
2. *Les effets* du Bien
- (D) 3. *La Cause* de l'Intelligence
4. *Les effets* de l'Intelligence
5. *Les plaisirs de l'âme* devant l'ordre du Bien.

Ces cinq rangs finaux du Bien ne peuvent pas ne pas évoquer les cinq genres de l'être qui ont inspiré la recherche dès le départ. Si Socrate ne mentionne que quatre genres — Illimité, Limite, Mélange et Cause - là où son partenaire en réclamait un cinquième, il est raisonnable de penser que, face à la *mixtion* produite par la Cause, il faut opérer une *discrimination* (*diakrisis*) entre les espèces pour les unir en une même communauté. Au demeurant la dialectique est bien la connaissance suprême qui distingue les espèces au sein d'un genre et qui unit en un même genre la pluralité des espèces. Le cinquième genre de la discrimination joue ainsi un rôle essentiel d'un bout à l'autre du dialogue. Toute chose existante est un mixte composé de limite et d'illimité, et se trouve produite par une fonction causale qui appelle une fonction discriminatrice susceptible de séparer ce que la précédente unit. La récapitulation de Socrate fait indirectement état de cette *diakrisis* laissée dans l'ombre. On est donc en droit de mettre en parallèle le *kairion*, à la première place dans l'échelle des biens, et la fonction de la *diakrisis*, cinquième sur la liste des genres. L'un, sans être nommé, a trouvé sa place — la première ; l'autre, qui a été nommée, n'a pas trouvé sa place — la dernière. Comme elle mesure l'échelle complète de la vie heureuse, en mettant chaque composant à sa place, la *diakrisis* mesure le mélange des genres et garde séparé ce que la cause unit. À Protarque qui demandait s'il ne fallait pas « un cinquième qui ait le pouvoir de séparer » les quatre genres précédents (23d9), Socrate répondra dans les mêmes termes en affirmant que « le pouvoir du plaisir ne viendrait qu'en cinquième d'après notre jugement »

(67a14). C'est bien « une petite chose » (*smikron*) selon la pirouette finale de Protarque, que l'éclipse *dialectique* ultime du préfixe de la *diakrisis*.

Le mythe du cosmos

Le *Timée* va justifier dans l'ordre cosmique la présence du cinq qui régit la communauté des formes suprêmes, la structure ontologique de l'âme et la constitution physique du monde. Le dialogue met en jeu trois divisions ternaires qui vont se fondre en un seul tout. La première division (A), en 27d-29b, distingue les deux modèles de réalité et le démiurge. Nous sommes en présence du chiasme de « ce qui est toujours, sans jamais devenir » et de « ce qui advient toujours, sans être jamais ». Cette division *mimétique* n'oppose pas seulement deux modèles d'univers ; elle introduit en tiers le démiurge, nommé par son nom (28a, 29a) ou qualifié de « fabricant » et de « père » de l'univers (28 c).

Le modèle idéal vient au premier rang devant le démiurge dont le rôle d'organisateur ne se confond pas avec le rôle créateur du phyturge de la *République*. Sans être différenciée en icône et idole, la copie sensible se trouve haussée au rang de modèle potentiel, mais inférieur au modèle éternel. C'est alors que *Timée* effectue deux divisions supplémentaires, B et C, qui aboutissent à deux nouvelles triades. La deuxième division, B, d'ordre *étiologique* (31a-44d), distingue de la fonction démiurgique, comprise comme cause motrice, les deux produits de son activité. Le démiurge fabrique en effet le corps du monde ainsi que l'Âme du monde, mentionnée après le corps, mais formée avant lui puisqu'elle doit lui commander. Lors de cette division étiologique, rapportée à la cause démiurgique alors que la division mimétique était ramenée à l'être éternel, le monde est pensé selon l'ordre de l'intelligence puisque la formation de son Âme, à partir de la double tétraktys, comme la fabrication de son corps, à partir des quatre éléments, obéit à l'ordre de la rationalité.

La dernière division, de nature *ontologique* (48e-53b), reprend deux des termes de la première, l'être éternel et la réalité en devenir, pour introduire le genre de la *khôra* qui se substitue à l'action du démiurge. Nous sommes toujours confrontés à un schème triadique qui répond cette fois à l'ordre de la nécessité (présence de la *khôra*) et non de l'intelligence (absence du *démiurge*). Il est composé de « l'espèce du modèle, espèce intelligible et demeurant toujours identique » (48e) et de « la copie du modèle » (49a), sujette au devenir et visible, entre lesquelles s'introduit, comme « troisième espèce », le réceptacle de la *khôra*. Cette division ontologique se substitue à la division mimétique tout en s'articulant à la division étiologique, chacune des divisions mettant en évidence le principe de son classement : l'être éternel pour la division mimétique (A), le *démiurge* pour la division étiologique (B), et la *khôra* pour la division ontologique (C).

Si nous rapprochons ces instances cosmiques, nous obtenons, en fonction des ordres de l'intelligence et de la nécessité, l'un relevant d'une causalité finaliste à dimension éthique, l'autre d'une causalité mécaniste à dimension physique, un système cosmologique complet :

- (1) Le *démiurge*, apparu en tiers par rapport aux couples des divisions mimétique et étimologique. Dans le premier cas, l'être éternel et l'être en devenir sont les seuls *modèles* possibles ; dans le second cas, l'Âme du monde et le corps du monde sont les seuls *produits* possibles.
- (2) Les *Formes intelligibles*, inscrites par la première division dans le modèle éternel, entrent en couple dans la troisième division avec les réalités sensibles.
- (3) La *khôra*, à l'image du démiurge auquel elle se substitue dans la dernière division, intervient en tiers dans le couple des Formes intelligibles et des réalités sensibles.
- (4) L'*Âme du monde*, premier effet de l'action démiurgique, intègre dans sa constitution l'intelligibilité des Formes pures.
- (5) Le *corps du monde*, second effet de l'action démiurgique, se plie aux commandements de l'Âme grâce à l'action obscure de la *khôra*.

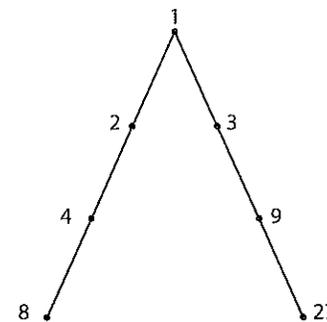
La *khôra* joue dans ce dispositif un rôle essentiel appelé par le modelage des Formes. Matériau primitif, qualifié de « réceptacle », de « nourrice », de « ce en quoi » les images des Formes viennent se fixer, puis de « territoire », de « siège » ou de « lieu », la *khôra* est une sorte de trou dans la trame du sensible par où souffle l'éternité. À chaque instant, l'intelligible donne forme aux éléments matériels du monde en produisant les « schèmes des Idées et des Nombres » (53b) d'où sont issues les copies. Ce réceptacle antérieur à la constitution du Ciel est comparable à une *camera obscura* en laquelle les Formes inscrivent leur empreinte. Si la modélisation de la caverne annonce le cinématographe, puisque l'ancre produit des images animées sur l'écran souterrain, la modélisation de la *khôra* repose sur la photographie puisqu'elle inscrit la lumière sur une matière amorphe et rémanente. La *khôra* est une gigantesque chambre noire dans laquelle le cosmos reçoit l'ensemble de ses déterminations. Elle est donc bien « ce en quoi » les formes découpées prennent une figure sensible, et en même temps « ce de quoi » elles sont constituées, le matériau des images modelées par les archétypes, c'est-à-dire leur *figuration symbolique* dont le mythe est la manifestation. À l'instar d'un support vierge sur lequel se conservent, invisibles, les traces physiques du modèle, la *khôra* est le négatif de l'Idée qui porte l'empreinte des Formes.

Pour composer l'Âme du monde à partir du mélange des Formes, Timée fait appel à l'artisan cosmique qui souhaite que les éléments désordonnés des choses soient le plus possible semblables à lui. Le démiurge choisit d'abord « l'essence (*ousia*) indivisible qui se conserve toujours identique », entendons l'Idée dans

sa fonction de limitation. Ensuite, il prend « l'essence (*ousia*) sujette au devenir et divisible » (35a), où l'on reconnaît l'illimitation de l'*apeiron*. Il effectue un premier mélange à partir de ces formes pour en tirer « une troisième essence intermédiaire » qui ne porte pas de nom. Nous savons seulement que cette tierce essence est moyenne entre l'indivisibilité et la divisibilité, lesquelles se trouvent rapportées à deux autres instances que Platon qualifie de *phuseis*. La troisième essence présente en effet des rapports avec « la nature du Même et celle de l'Autre » et tient de l'indivisible et du divisible selon les corps « de celles-ci », *autôn*. La difficulté du texte tient à ce génitif pluriel présent dans les manuscrits : s'il se rattache à la *phusis* du Même et de l'Autre, que Lachelier traduisait par « puissance¹ », nous sommes en présence de cinq composants : deux *essences* (*ousiai*) et deux *puissances* (*phuseis*) conjointes dans le *mélange* final.

Le démiurge prépare ensuite un second mélange avec les ingrédients précédents en forçant « la nature de l'Autre » à se plier à « celle du Même », ce qui semble indiquer que ces deux « natures », d'ordre *logique*, sont distinctes des « essences », d'ordre *cosmique*. Nous avons donc cinq ingrédients dans le précipité de l'Âme : l'*essence* indivisible (du Repos), l'*essence* divisible (du Mouvement), la *puissance* du Même, la *puissance* de l'Autre, et le *mélange* de l'Être qui résulte de la double manipulation. L'obscurité du texte vient de l'imprécision des ingrédients du mélange précédent ; car, en liant ces trois essences, le démiurge se heurte à la résistance des deux nouveaux éléments nommés « puissances ». Si l'on tient compte des nuances de vocabulaire entre *ousia* et *phusis*, les essences anonymes de l'indivisible et du divisible, analogues à la Stabilité et à la Mobilité du *Sophiste*, se plient aux puissances du Même et de l'Autre qui se trouvent mentionnées sous leur nom.

Ces cinq ingrédients proviennent d'une opération dialectique qui prépare l'ordonnement cosmologique. Le démiurge tire en effet de sa composition une structure harmonique dont les calculs témoignent d'une influence pythagoricienne. Elle est constituée par une double progression géométrique de raison 2 (1, 2, 4, 8) et de raison 3 (1, 3, 9, 27), que la tradition présente comme un diagramme en forme de lambda majuscule (Λ). Cette figure porte, sur chaque côté, les nombres respectifs de la série paire et de la série impaire : le dernier de ces nombres (27) est égal à la somme des six précédents (1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9).



La Tétraktys de l'Âme du monde

1. Jules Lachelier, « Note sur le *Philèbe* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1902, 218-224.

La double tétraktys est divisée en sept parties par le démiurge qui donne une part égale au pair et à l'impair en inversant les nombres 8 et 9 pour équilibrer les puissances de 2 et de 3. Cette opération astronomique, qui distingue la rotation des étoiles fixes de celle des planètes, est en même temps musicale puisque la gamme de Pythagore est construite à partir des combinaisons des nombres 2 et 3¹. L'Âme du monde sera composée de cinq tons majeurs égaux entre lesquels est intercalé comme « reste », *leimma*, l'intervalle de 256/243 (= 1, 053), mesure du demi-ton diatonique de la gamme naturelle qui est plus faible que notre demi-ton tempéré (16/15 = 1, 066). Le démiurge prend ce tissu harmonique de l'Âme, le fend en deux selon la longueur et, croisant les deux bandes, forme une figure semblable à un c. En les courbant pour joindre leurs extrémités, il obtient un cercle extérieur ou cercle du Même, l'Équateur, qui est celui sur lequel se meuvent les étoiles vers la droite, d'Est en Ouest. Le cercle intérieur est celui de l'Autre, l'Écliptique, sur lequel tournent les sept corps célestes du mythe d'Er selon une rotation vers la gauche, d'Ouest en Est. Le démiurge place ensuite le centre de l'Âme au centre du corps du monde et les ajuste de sorte que l'Âme, enveloppant de l'extérieur le ciel, se met à tourner sur elle-même pour engendrer la marche de l'univers. Ainsi naquit le temps qui, parce qu'il progresse au rythme du Nombre, est « une sorte d'image mobile de l'éternité » (37d).

Pour former enfin le corps du monde, le démiurge part des quatre éléments traditionnels — feu, air, eau, terre — et leur associe quatre polyèdres réguliers issus de la combinaison de triangles équilatéraux, provenant eux-mêmes de triangles rectangles isocèles et scalènes : 1. le tétraèdre (ou pyramide) ; 2. l'octaèdre ; 3. l'icosaèdre ; 4. l'hexaèdre (ou cube). Un solide régulier est un corps dont toutes les faces sont des polygones réguliers identiques. Les pythagoriciens démontrèrent les premiers que, parmi l'infinité des polygones réguliers, cinq polyèdres réguliers seulement sont susceptibles d'être construits dans notre espace à trois dimensions.

Triangles

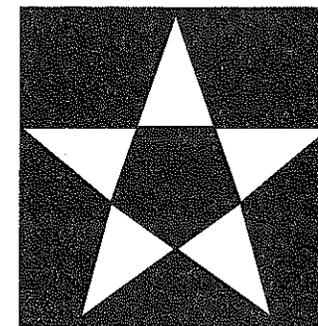
	Tétraèdre	Octaèdre	Icosaèdre	Hexaèdre	Dodécaèdre
Figures	triangles équilatéraux	triangles équilatéraux	triangles équilatéraux	carrés	pentagones
Faces	4	8	20	6	12
Angles	3 de 60°	4 de 60°	5 de 60°	3 de 90°	5 de 108°
Sommets	4	6	12	8	20
Arêtes	6	12	30	12	30
Éléments Physiques	Feu	Air	Eau	Terre	Monde

1. Pour le détail de l'analyse musicale, cf. *Platon et le miroir du mythe*, op. cit., p. 160-162.

L'ordre de la nécessité doit composer avec les éléments traditionnels, feu, air, eau et terre, à l'état de traces dans la *khôra*, avant qu'ils ne reçoivent leurs schèmes intelligibles sous l'action des Idées et des Nombres. Le démiurge associe à chacun des quatre éléments physiques les quatre premiers polyèdres de façon à établir une composition harmonique dans le corps du monde. Il s'agit de découvrir, dans l'espace réel à trois dimensions, les deux médiétés susceptibles d'unir les quatre termes en présence. Pour harmoniser en effet des volumes qui n'ont pas seulement une surface, mais une profondeur, une seule médiété s'avère insuffisante. Le démiurge dispose ainsi l'air et l'eau en position moyenne entre les éléments extrêmes du feu et de la terre, de telle sorte que « ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre » (32 b).

La correspondance des éléments physiques et des polyèdres mathématiques laisse à part le cinquième solide régulier. Le *dodécaèdre* paraît doublement déplacé dans cette chaîne d'analogies : sur le plan mathématique, ses douze faces pentagonales sont irréductibles aux triangles élémentaires des autres polyèdres ; sur le plan physique, il est étranger à chacun des corps simples. Timée mentionne pourtant l'hypothèse d'une « cinquième » combinaison, attachée à la figure du cinquième polyèdre, et l'hypothèse de cinq mondes, au lieu d'un seul (55c5, d2-3 ; cf. 31a). Or, une telle singularité, qui fait pendant à celle de la *khôra*, elle aussi dépourvue de nom propre, incite à interroger sa fonction cosmique. Chacune des douze faces du dodécaèdre est formée d'un pentagone irréductible aux triangles dont les autres solides sont composés, y compris l'hexaèdre régulier dont les faces se trouvent divisées en deux triangles par la diagonale du carré. Si l'on joint les cinq sommets du pentagone, on fait apparaître cinq triangles isocèles formant une étoile à cinq branches dont les côtés dessinent un petit pentagone inversé par rapport au précédent : il s'agit de la figure mystique du *pentagramme* ou *pentalpha*.

Développement du pentagone dans l'espace, le dodécaèdre représente symboliquement la sphère du cosmos, le nombre du temps et la structure de l'âme. Si Timée ne lui donne pas de nom, il lui accorde deux propriétés essentielles. D'une part, il est placé en cinquième position dans la série des cinq polyèdres réguliers ; d'autre part il est appliqué au Tout pour « en dessiner la figure » (*diazôgraphein*) (55c6). Le fait de dessiner définit l'activité démiurgique d'animation du monde à l'aide de la figure du dodécaèdre. Ce cinquième solide n'est pas simplement un corps décoré de figures animales, même s'il porte les signes du Zodiaque sur



ses douze faces : il est l'*inscription de la Vie* elle-même, dans son mouvement périodique qui répond à l'Âme du monde.

La figure vivante du monde n'intervient pas dans le seul passage consacré au dodécaèdre ; elle prend place au début de l'exposé lorsque Timée affirme que le cosmos n'a pas été façonné à l'image de « l'un des vivants » ou que le Tout n'a pas été ordonné en fonction de ses éléments (30c). Ce sont, au contraire, ses divers éléments, les êtres vivants, qui ont été formés par le schème mathématique du Vivant en soi. Si Platon ne donne pas de nom au dodécaèdre, c'est dans la mesure où le cinquième polyèdre, étranger aux échanges des quatre éléments et des quatre polyèdres, est la structure du Tout. Timée en apporte la preuve physique lorsqu'il justifie la sphéricité du monde par l'intégration universelle des multiples formes du vivant. La figure du cosmos est sphérique parce que, comme elle enveloppe tous les vivants, « la figure qui pouvait convenir, c'était celle où s'inscrivent toutes les autres figures ». En conséquence, le démiurge décida de « tracer » la figure d'une sphère dont le centre est à distance égale des points de la périphérie.

Pour Platon, le dodécaèdre est le Vivant intelligible unique, ou Zeus, l'Âme universelle dont le schème intelligible, en formant le cycle de la connaissance, enveloppe les autres schèmes intelligibles. C'est d'après ces schèmes, sous l'action obscure de la *khôra*, intermédiaire entre le dodécaèdre intelligible et la sphère visible, que sont modelés tous les êtres vivants. Ainsi Zeus prend-il la tête du cortège des dieux, dans le mythe du *Phèdre*, afin de parcourir le circuit du cosmos qui définit le mouvement temporel de l'Âme. *Le dodécaèdre est l'Âme du monde* qui donne vie, mouvement et durée au corps tout entier, c'est-à-dire au Ciel. Nous retrouvons l'image du *Phédon* : le monde ressemble à « un ballon bigarré, dans le genre des balles à douze pièces, et dont les divisions seraient marquées par des couleurs dont les couleurs mêmes d'ici-bas sont comme des spécimens, particulièrement celles dont les peintres font usage » (110b). La figure du dodécaèdre *peint* par le démiurge se prolonge encore dans la *République* avec le jeu de couleurs accordées aux sphères célestes (X, 616e-617a), et se trouve précisée dans le *Timée* avec le spectre des douze couleurs fondamentales (67e-68d).

On n'oubliera pas, enfin, que l'*Épinomis* présente la correspondance exacte des cinq figures mathématiques, des cinq corps physiques et des cinq sortes de vivants, c'est-à-dire des cinq âmes. Au feu, au sommet de la hiérarchie des éléments, sont attachés le tétraèdre et les astres ; à l'éther, en deuxième lieu, le dodécaèdre et les démons de l'éther ; à l'air, en position médiane, l'octaèdre et les démons de l'air ; à l'eau, l'icosaèdre et les démons de l'eau ; à la cinquième place, au cube, répondent la terre et les êtres humains (981b-985c).

Comme le dodécaèdre est engendré par ses pentagones, projetant à travers ses douze faces l'ombre du cinq dans l'univers et dans les âmes, l'engendrement de l'âme et du temps a quelque rapport au nombre cinq. Si l'âme secrète le temps psychologique comme elle produit le temps cosmique, c'est parce qu'elle reflète dans sa composition les formes suprêmes de l'être qui sont au nombre de cinq. Cet accord cosmique se manifeste par la création des cinq sortes d'âmes du *Timée* qui répondent aux cinq formes d'âmes politiques de la *République*¹. Timée expose d'abord la formation de l'Âme du monde selon le mélange qui aboutit à la double tétraktys ; puis il en vient aux parties spécifiques de l'âme humaine (69c-72e). Il distingue en premier « le principe immortel de l'âme » (69c5) qui est logé dans la partie la plus noble du corps, la tête ; comme l'Âme du monde, sur laquelle elle prend modèle, elle est composée des cercles du Même et de l'Autre. En dessous d'elle se tient l'âme mortelle qui, séparée de la précédente par l'isthme du cou, prend place dans la poitrine. Mais comme il y a en toutes choses une meilleure partie et une partie pire, les dieux opèrent en elle un dédoublement qui sépare deux âmes : celle qui participe aux raisons de l'âme immortelle est logée entre le diaphragme et le cou, tandis que celle qui se soumet aux besoins est placée entre le diaphragme et le nombril, le plus loin possible de l'âme hégémonique.

Le classement des âmes s'interrompt en 71a, lorsque Timée décrit le fonctionnement du foie, de la rate et des intestins, et reprend en 91a pour définir la dernière espèce d'âme. Les dieux en effet, pour donner aux hommes le désir de s'accoupler, ont introduit « un vivant doté d'une âme » (*zôon empsukhon*) (91a2-3) chez l'homme comme chez la femme. La moelle formant la semence dans l'homme est ainsi dotée d'une « âme » (*empsukhos*) qui respire par la verge (91b2), cherchant à s'écouler au-dehors, alors que, dans la femme, l'utérus s'impatiente dans son désir d'engendrer. Nous aboutissons à la hiérarchie des cinq formes d'âmes. En haut, l'Âme du monde donne son mouvement périodique à l'univers ; puis l'âme immortelle de la pensée, située dans la tête, l'âme mortelle du courage située au-dessous du cou, l'âme mortelle de l'appétit située dans le ventre, enfin l'âme mortelle du désir située dans les parties génitales. Comme dans la composition des quatre éléments du monde, la composition des quatre principes de l'âme humaine obéit à une proportion harmonique entre les extrêmes et les moyens. L'Âme du monde reste séparée des rapports immanents entre les quatre sortes d'âmes humaines qui se trouvent à l'intérieur de l'organisme qu'elle anime, de la même façon que le Dodécaèdre reste étranger aux combinaisons entre les quatre sortes de corps à l'intérieur du Tout.

1. Pour les 5 régimes politiques et les 5 formes d'âmes correspondantes : *République*, IV, 445d et VIII, 544e.

L'âme et le dodécaèdre présentent ainsi le double et unique visage de la durée des âges qui commande la révolution du ciel.

Cette présentation de la structure mythique des dialogues platoniciens ne révèle pas une doctrine secrète comme celle qu'ont tenté de reconstituer Krämer et Gaiser, mais présente une hypothèse plus vraisemblable. L'enseignement de Platon dans les textes conservés me paraît réfracté dans ses dialogues par les différents registres de son écriture, dramatique, mythique et dialectique. Si la véritable doctrine se trouve, non pas dans les livres qui sont aussi éphémères que les jardins d'Adonis, mais dans l'âme, « la place la plus belle » de l'homme voué à la philosophie (*Lettre VII, 344c7*), Platon a pu transmettre un enseignement réservé à ceux qui faisaient l'effort de le rechercher, laissant affleurer un sens qui ne se révèle qu'à la méditation. Il faut bien supposer que l'écriture mytho-logique de Platon contient une ontologie que la tâche de l'interprète est de dégager, et, dans la mesure du possible, de vivre. Le cheminement de l'âme, qu'il prenne la voie mythique ou la voie dialectique, emporté par son attelage ailé ou arrêté en son dialogue silencieux, semble bien suivre ce rythme quinaire récurrent inscrit, avec le mélange du démiurge, dans le cosmos lui-même, et, avant lui, dans la communauté des Formes. Philosopher aujourd'hui, ce serait alors emprunter l'un de ces chemins qui, en dépit de leur diversité, mènent tous à l'être et nous permettent de revenir chez nous.

Cinquième partie

Avant Platon et après

Mais si c'est le platonisme qui nous importe — la doctrine que professait Platon, la doctrine de l'Académie —, ne ferions-nous pas mieux d'éviter les Dialogues ; de nous adresser aux élèves ; aux doxographes, mais surtout pas à Platon ?

V. Descombes, *Le Platonisme*

Socrate et les dialogues socratiques

Anissa Castel-Bouchouchi

Platon avait une trentaine d'années lorsque Socrate fut condamné à mort en 399 avant Jésus-Christ et il semble impossible de comprendre l'origine et la genèse des dialogues platoniciens si l'on se méprend sur la signification et les conséquences du procès d'une part, si l'on néglige l'identification initiale de Platon à Socrate puis la mise à distance progressive de ce dernier, d'autre part — mise à distance, voire relégation puisque Socrate est absent dans *Les Lois* : s'agirait-il d'une émancipation ultime par rapport à la figure inaugurale ? « De l'avis général, après avoir adopté une présentation analogue à ce qu'était effectivement le procédé socratique, Platon se serait mis à avancer ses propres thèses, qui dépassaient tout ce qu'il avait pu puiser chez Socrate ; il aurait néanmoins continué à utiliser Socrate comme son porte-parole, parce qu'il considérait ses propres thèses comme le résultat de l'influence de ce dernier et comme le prolongement de sa tâche spirituelle et théorique¹ » ; sauf dans son dernier écrit, véritable aboutissement de ce mouvement allant de la dépendance à l'autonomie. Autant Platon s'effaçait dans *L'Apologie de Socrate* — le seul texte de lui « en dehors des lettres, s'il en est d'authentiques, qui ne soit pas un dialogue, ni socratique ni extra-socratique² » — défense écrite au style direct, qui fait en quelque sorte du lecteur un spectateur-auditeur du procès (l'auteur, lui, étant censé être témoin de l'événement), autant, avant sa mort, en 347, c'est une philosophie politique effaçant son mentor qu'il nous propose. De manière plus significative encore, il évite, à dessein, d'évoquer la philosophie dans son dernier ouvrage, comme s'il adoptait *in fine* une démarche soit « infra-socratique », selon une suggestion de Strauss, soit supra-socratique, comme le

1. J. Annas, *Introduction à La République de Platon*, Oxford, 1981, trad. fr. B. Han, Paris, PUF, 1994, p. 11.

2. P. Vidal-Naquet, « Platon, l'histoire et les historiens », in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 124.

suppose Al-Fârâbî¹. Y aurait-il chez Platon deux modalités du philosophe, l'une d'inspiration socratique et l'autre de style plus proprement platonicien, prise dans un rapport de rupture ou de dépassement ultime ? « La manière de Socrate est intransigeante : elle exige du philosophe une rupture ouverte avec les opinions reçues. La manière de Platon réunit la manière de Socrate et la manière de Thrasymaque, qui est appropriée pour les relations du philosophe avec le vulgaire [...] C'est comme si Fârâbî avait interprété l'absence de Socrate dans *Les Lois* comme signifiant que Socrate n'avait rien à faire des lois, et comme s'il avait tenté d'exprimer cette interprétation en suggérant que si *per impossibile* *Les Lois* étaient un ouvrage socratique, elles ne porteraient pas sur les lois². »

Pourtant, le statut qu'il convient d'attribuer à Socrate en vue de mieux cerner le sens et la spécificité de la démarche platonicienne ne va pas de soi ; pas davantage, d'ailleurs, le dialogue et la dialectique, même dans sa forme initiale, n'occupent-ils une place strictement déterminée dans la définition du platonisme. En ce qui concerne, tout d'abord, la dimension historique du personnage, et le portrait atypique et atopique³ qu'en donnent nombre de prologues et d'éloges fameux, un principe de précaution ou de retenue s'impose. Certes, le factuel en lui-même n'a guère d'intérêt philosophique en général, mais certains traits, par exception, mériteront d'être relevés et interprétés. Comme le souligne M. Dixsaut, « la volonté de mettre l'accent sur la forme dramatique ou littéraire relève d'une confusion essentielle entre le dialogue comme mode théâtral ou rhétorique d'exposition et le dialogue comme structure interne de la pensée, structure fondamentale de division qui ne cesse de se déplacer et de se réengendrer sous d'autres figures⁴ ». Comment, alors, trier ce qui gagne à être retenu et le séparer de l'ensemble des données contingentes ? Quels sont les aspects essentiels de la figure socratique et quels sont ceux qui s'avèrent dénués d'intérêt ? Après tout, Socrate n'a pas été le seul penseur accusé d'impiété ; il n'a pas été un simple martyr de la démocratie ; il s'est trouvé pris dans un engrenage juridique et politique en raison de la façon dont il a défendu sa cause — ou aggravé son cas —, en revendiquant une

1. Cf. Al-Fârâbî, *La Philosophie de Platon*, trad. fr. O. Sedeyn & N. Lévy, Paris, éd. Allia, 2002 ; L. Strauss, *Le Platon de Fârâbî*, trad. fr. O. Sedeyn, éd. Allia, 2002.

2. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, New York, 1959, trad. fr. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 149. Sur ce mouvement d'ensemble et sur le statut de la philosophie dans le dernier ouvrage politique de Platon, je me permets de renvoyer à mon *Introduction aux Lois de Platon*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1997, 2003², en part. p. 54-58.

3. Sur l'étrangeté et le côté inclassable de Socrate (« telle est son étrangeté (*atopia*) que vous pourrez toujours chercher parmi ses contemporains et parmi les hommes du passé : jamais vous ne trouverez quelqu'un qui s'approche de ce qu'il est dans sa personne, ni des propos qu'il tient », Platon, *Banquet*, 221d), cf. l'*Introduction* de G. Vlastos à *Socrates, Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, 1991 (*Socrate, Ironie et philosophie morale*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994), p. 11 sqq.

4. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* (Avertissement à la deuxième édition), Paris, Vrin, 1994, 2003³.

« mission philosophique » à la fois singulière et fatale. Il reste que l'équilibre risque d'être difficile à garder entre l'anecdotique, d'un côté, et ce qui, de l'autre, autorise une élaboration plus poussée, de type conceptuel — difficile, du moins, pour quiconque entend sortir de l'alternative : histoire ou philosophie, historicisme ou *philosophia perennis*. N'est-ce pas, d'ailleurs, à une telle difficulté que l'on se voue en recourant au terme de « figure » socratique, s'il est vrai que « “penser par figures” signifie d'abord repérer dans l'histoire des moments ou plutôt des lieux critiques qui ont engendré différentes figures de leur résolution¹ » ? En ce sens, il y aurait des figures de la pensée comme il y a des figures du penseur qui sont autant de formes philosophiques séparables de leur matière historique alors même que dans leur genèse elles sont tributaires d'une histoire. Fr. Wolff en a thématiqué le sens dans son *Introduction à L'être, l'homme, le disciple*, en proposant la définition suivante : « Par le concept de “figures philosophiques empruntées aux Anciens”, nous avons voulu sortir de ces alternatives et trouver un moyen de faire de la philosophie sans abdiquer des légitimes exigences de l'histoire. Tout se passe comme s'il y avait des figures de la pensée qui traversaient l'histoire. Elles paraissent exister pour nous dans un espace purement logique, même si, nous le savons, elles n'ont été possibles que par et dans l'histoire ; et nous pouvons les tenir pour invariables même si leur forme de réalisation est toujours historiquement variable² ».

Quant à l'importance qu'il convient d'accorder, dans le platonisme, à la dimension dialogique héritée de Socrate qui consiste à mettre à l'épreuve puis à réfuter les parties prenantes d'un entretien, en suivant toujours certaines règles bien précises, là encore, la réception du platonisme fait aujourd'hui la part belle à ce qui pendant longtemps avait été tout simplement occulté ou dénié au nom de ce que l'on a appelé « l'idéalisme platonicien ». Il nous semble, ou il devrait nous sembler aller de soi, à nous, lecteurs, que c'est une question éminemment philosophique que de savoir comment lire Platon : quel est le destin de l'*elenkhos* (ou méthode de réfutation et d'examen) préconisé et mis en œuvre par Socrate ? Platon l'a-t-il jamais abandonné une fois en possession de sa doctrine des Formes intelligibles tout comme il a abandonné le personnage de Socrate dans son œuvre ultime ? Ou bien la relation qui existe entre l'art socratique du dialogue et la définition platonicienne de la dialectique — art de rapporter le multiple à l'un, de diviser et de rassembler — s'est-elle toujours

1. Fr. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, 2000, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 8. Cf. aussi p. 12 sur l'aristotélisme qui sous-tend cette détermination des figures : « [...] la seule manière pour nous de les connaître, de les dire, de les penser, c'est de les penser comme séparables de leur contexte historique, dans une sorte de grammaire pure des formes philosophiques. Ces formes ne sont pas en soi séparées mais elles sont nécessairement pensables comme séparables ».

poursuivie au prix de mutations sans rupture et d'une série de métamorphoses qui sont autant de « reprises d'une pensée qui cherche toujours dans la même direction, et cependant toujours autrement¹ » ? Autre problème lié au précédent : quel statut accorder, dans l'économie du discours platonicien, aux mythes racontés par Socrate ou aux prologues qui décrivent sa manière d'être ? Pour que ces questions se posent et s'imposent, il faut partir des textes de Platon plutôt que de la doctrine platonicienne telle qu'on peut l'en abstraire — enfin dégagée du fatras de la rhétorique, du contingent et des personnages mis en scène. Le destin de l'inspiration socratique, tout comme l'enjeu des *agrapha dogmata*, n'aurait guère de sens, en effet, pour quiconque nourrit encore l'espoir formulé par Leibniz en 1715 et suivi de plusieurs tentatives allant en son sens² : « Si quelqu'un réduisait Platon en système il rendrait un grand service au genre humain ». Il convient donc de distinguer le platonisme du corpus platonicien afin précisément de cerner la part de l'héritage socratique dans l'œuvre de Platon. « Quand nous entreprenons de lire Platon, que cherchons-nous ? Serait-ce le *platonisme* ? Mais si c'est le platonisme qui nous importe — la doctrine que professait Platon, la doctrine de l'Académie —, ne ferions-nous pas mieux d'éviter les Dialogues ; de nous adresser aux élèves ; aux doxographes, mais surtout pas à Platon ? C'est du moins la conclusion à laquelle était arrivé l'auteur d'un ouvrage justement célèbre qui s'était proposé de donner un exposé objectif de la théorie platonicienne³. » Ainsi s'ouvre le petit livre de V. Descombes sur le platonisme qui se réfère à l'incontournable L. Robin. Lorsque ce dernier écrivait que dans son « travail sur la philosophie de Platon, on ne trouvera[it] pas un seul texte de Platon, pas une seule référence à un ouvrage de Platon⁴ », il visait une certaine objectivité permettant de faire l'économie de ce qui dans les textes résiste tout à la fois à la pureté de l'idée et à l'esprit de système. Si, d'une manière générale, « il y aurait beaucoup à dire », souligne M. Dixsaut, sur la « rhétorique du refus de la rhétorique » et sur « le degré d'amnésie requis pour garantir la pureté "scientifique" de l'histoire de la philosophie⁵ », le principal inconvénient, s'agissant de Socrate en particulier, est que cette démarche systématisante exclut que l'on puisse lui trouver le moindre intérêt philosophique : au fond, il ne serait jamais que l'un des moyens, parmi

1. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 8.
2. Cette formule de Leibniz est citée notamment, en raison de son caractère exemplaire d'une certaine lecture du platonisme, dans la récente *Histoire de la littérature grecque* de S. Saïd, M. Trédé et A. Le Bolluec (Paris, PUF, 1997, 2004²) p. 218. Pour l'histoire des tentatives allant en ce sens, voir E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist-Wiksell, 1977.
3. V. Descombes, *Le Platonisme*, Paris, PUF, 1971, p. 9.
4. L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, Paris, 1908, p. 7 (cité par V. Descombes, *op. cit.*, n. 1).
5. M. Dixsaut, « "Ousia", "eidos" et "idea" dans le *Phédon* », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, 1991, p. 479-480.

beaucoup d'autres possibles, dont Platon aurait disposé pour communiquer sa doctrine. Ce n'est justement pas le cas, pour des raisons qui tiennent à la fois à la dimension historique et philosophique du personnage.

Le procès et la mort de Socrate : du personnage historique à la figure du philosophe

Historiquement, le procès de Socrate a donné lieu à un grand nombre de défenses de Socrate, bien que seules deux « apologies » nous soient parvenues, celle de Platon et celle de Xénophon ; nous savons aussi (grâce aux *Mémorables* de Xénophon) qu'il y a eu au moins une *Accusation de Socrate*, celle de Polycrate, qui, en 393-392, présentait le procès du point de vue de l'accusation. Il n'est pas impossible que l'affaire ait suscité une sorte de « genre » littéraire, impliquant certaines distances à l'égard de la réalité, afin de mieux esquisser après coup les arguments les plus favorables à la victime. Autant dire que cet événement aura eu une portée considérable non seulement pour Platon mais pour beaucoup de ses contemporains ; et que si le récit platonicien idéalise Socrate au sens où, à l'évidence, il ne reproduit pas littéralement le discours prononcé au tribunal, il ne saurait, selon l'esprit, trahir la réalité, au risque de ruiner tout à la fois la réputation de l'auteur et celle de l'accusé. On le sait, l'auteur était présent le jour du procès, mais nombre de ses lecteurs virtuels y avaient assisté, eux aussi, de sorte qu'il était presque impossible de déformer outrageusement les paroles et les faits¹. Un second argument en faveur de la vraisemblance de l'*Apologie* réside dans le parallèle, établi depuis longtemps, entre celui-ci et l'*Antidosis* d'Isocrate : pourquoi ce dernier se serait-il comparé à un Socrate fictif, construit de toutes pièces par Platon, pour élaborer une défense de sa vie et de son œuvre de rhéteur confronté aux préjugés d'un public hostile ? C'eût été absurde. Isocrate, qui avait connu l'accusé (dont il se voulait proche) a dû considérer le texte de Platon comme un témoignage suffisamment fidèle à la réalité, même s'il ne s'agit en aucun cas d'un document historique. Pour résumer, on peut affirmer à la fois que « l'exactitude narrative n'a rien à faire avec une apologie de Socrate² » et que « si le Socrate platonicien n'est pas le Socrate de l'histoire, il est du moins le portrait le plus compréhensif et le plus convaincant qui reste entre nos mains³ ».

1. Cf. G. Vlastos, « Introduction : The Paradox of Socrates », in *The Philosophy of Socrates : A Collection of Critical Essays*, New York, Garden City, 1971, p. 3.
2. P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 126.
3. La formule est de V. de Magalhaes-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952 (citée comme un acquis définitif par T. C. Brickhouse et N. Smith dans *Socrates on Trial*, Oxford, 1989, p. 10).

Qu'en est-il du procès lui-même ? Si l'on ne connaît pas les faits et le contexte juridique, le danger est grand de broder et de faire de la figure du philosophe un martyr de la démocratie ou une victime de la plèbe ignorante. Or, si c'était le cas, on ne comprendrait rien à la manière dont l'histoire de la philosophie a thématiqué le « cas Socrate », de sorte que les verdicts sévères de Hegel ou de Nietzsche — deux philosophes dont la *Weltanschauung* s'oppose massivement — nous resteraient opaques : « Au sujet du destin de Socrate, il ne faut pas dire que les Athéniens ont fait quelque chose de révoltant [...] Socrate a opposé sa conscience-morale à la sentence juridique, il s'est acquitté lui-même devant le tribunal de sa conscience morale. Mais aucun peuple et encore moins un peuple libre, d'une liberté comme celle du peuple athénien, n'a à reconnaître un tribunal de la conscience-morale¹ », affirme le premier ; « Socrate *voulait* mourir : — ce n'est pas Athènes, c'est *lui-même* qui s'est tendu la ciguë, il a forcé Athènes à la lui tendre². » écrit le second. Lors du procès, le principal accusateur fut le poète Méléto (cf. *Ap.*, 23e3), homme sans grande notoriété (cf. *Euthyphron*, 2b) et sous l'influence d'Anytos, lequel a manifestement été le véritable instigateur de l'accusation. Riche tanneur et habile orateur, cet homme était aussi l'un des chefs du parti populaire. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il s'était ému des jugements portés par Socrate sur les hommes politiques — les démocrates notamment (cf. *Ménon*, 94e sqq.) Est-ce à dire que ses motivations auraient été d'ordre politique ? C'est assez probable, mais Platon ne le dit pas explicitement et Xénophon dans son *Apologie* (§ 29) allègue plutôt un motif d'ordre personnel : Socrate aurait reproché à Anytos de vouloir faire de son fils un tanneur comme lui, et le père aurait pris ombrage de cette intrusion dans un destin tout tracé. Quoi qu'il en soit, il est clair que celui-ci avait intérêt à minimiser la dimension politique du procès, et donc à ne pas apparaître comme le principal accusateur. Aussi s'adjoignit-il, outre le poète Méléto, un habile orateur en la personne de Lycon. Et c'est précisément parce que le procès de Socrate n'était pas considéré comme un procès politique que la défense n'eut pas la possibilité d'invoquer l'amnistie politique qui avait succédé au renversement des Trente Tyrans.

Quelles étaient, au juste, les charges alléguées ? En dépit des différentes formulations que l'on peut rencontrer (cf. *Ap.* 24b8 ; Diogène Laërce, II, 40 ; Xénophon, *Mémorables*, I, 1 et *Ap.*, § 10), elles se résument à trois chefs : Socrate serait coupable de ne pas reconnaître les dieux de la Cité ; il aurait introduit de

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, trad. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 322 et 333.
2. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 12, *O. C.*, t. VIII, trad. fr. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 74.

nouvelles divinités¹ ; et il corromprait la jeunesse. Étant donné la dimension fondatrice de la religion dans la cité antique, l'accusation d'impiété faisait nécessairement une forte impression sur le public. Mais il est essentiel de se rappeler que Socrate n'était à cet égard ni le premier, ni le seul, à être inquiété. D'après la loi de Diopeithès, votée par l'Assemblée entre 432 et 430 avant Jésus-Christ, enseigner l'astronomie et nier l'existence du surnaturel constituait un délit majeur. La première victime en fut Anaxagore de Clazomènes et à partir de 415 (année de la mutilation des Hermès) enquêtes et procès se multiplièrent. L'historien M. Finley souligne donc le décalage entre la figure du philosophe et la réalité des faits en affirmant que « Platon a exécuté le tour d'illusionniste le plus réussi de l'histoire, en persuadant la postérité que le procès de Socrate fut unique parmi les poursuites intentées en raison de la loi de Diopeithès, et même parmi tous les événements de l'histoire athénienne [...] Je ne vois aucune raison de croire que Socrate dans l'opinion publique apparaissait comme tout à fait différent d'Anaxagore et des autres intellectuels touchés par cette série de procès d'impiété² ». Quant à la crainte de voir la jeunesse se détourner à la fois des dieux de la cité et des institutions ou des principes démocratiques, elle était elle aussi très vive si l'on songe à ce que la démocratie venait de traverser. Néanmoins, voir en Socrate la victime toute trouvée d'une foule aussi ignorante qu'intolérante, et prompte à massacrer tous ceux qui, par leur liberté d'esprit, la menacent, est historiquement faux ou du moins, très réducteur. En 411, l'Assemblée avait voté la suppression de la démocratie et la constitution d'un Conseil des Quatre-Cents. Or, lorsque, par la suite, la démocratie fut restaurée, il n'y eut pas de règlements de comptes : le peuple se montra étonnamment tolérant envers les Quatre-Cents. De même, les Trente Tyrans que Sparte, victorieuse, avait imposés en 404 furent bien peu châtiés lors du retour des démocrates au pouvoir et l'on assista même à ce que Lord Acton qualifia de première amnistie politique de l'histoire³. Nous devons donc nous représenter les Athéniens comme inquiets de voir disparaître un mode de vie élaboré pendant un demi-siècle de prospérité et de rayonnement sur les bases de

1. Les deux chefs d'accusation d'ordre religieux sont logiquement indépendants l'un de l'autre et l'introduction dans le second cas de *daimonia* (démons, divinités) et non plus de *theoi* (dieux) confirme leur hétérogénéité. En ce qui concerne le premier chef, la proximité de *nomidzein*, « reconnaître », et *nomos*, « coutume » au sens de ce que l'on pratique, a conduit J. Burnet, A. E. Taylor et R. E. Allen à penser qu'en toute rigueur, Socrate n'avait pas été accusé d'athéisme mais de pratique religieuse non conforme aux lois d'Athènes ; ce que R. Hackforth, W. K. C. Guthrie ou J. Tate réfutent en faisant valoir que, dans le grec de Socrate, *ou nomidzein theous*, « ne pas reconnaître les dieux » et *ou nomidzein einai theous* « ne pas reconnaître qu'il y a des dieux » sont deux constructions interchangeables, au sens par conséquent équivalent.
2. M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., M. Alexandre, Paris, Payot, 1976, p. 166.
3. Formule citée, reprise et commentée par M. Finley, *op. cit.*, p. 156.

l'empire et de la démocratie — mode de vie matériellement et culturellement satisfaisant, qui se trouvait mis à mal par une guerre longue, et dont la défense exigeait tout à la fois la bienveillance des dieux et l'unité de la communauté ; mais à condition de ne pas oublier pour autant que ce peuple athénien s'était montré à de multiples reprises très accommodant si l'on admet, à l'instar de J. S. Mill, qu'il avait gardé « vivants en son sein les hommes même qui, à la première occasion, furent prêts à mener à bien une action subversive contre la démocratie¹ ». Certes, cette tolérance, qui semblait excessive à un homme aussi épris de liberté que J. S. Mill, n'a servi en rien à Socrate en 399. Il n'en reste pas moins que « l'histoire de la liberté à Athènes ne se résume pas tout entière dans le procès de Socrate² » et que le portrait du philosophe en bouc-émissaire est peut-être un autre tour d'illusionniste opéré par Platon.

Une fois la triple accusation portée à l'archonte-roi, la procédure suivait le cours habituel : en principe, une audience préliminaire (*anakrasis*) vérifiait la recevabilité de la déposition, et lorsque l'affaire était jugée suffisamment grave, elle était confiée à l'Héliée, tribunal populaire considéré comme la cour compétente en cas d'impiété. Le jour du procès, on lisait l'acte d'accusation devant l'assemblée des juges et le public, puis l'accusation d'abord, la défense ensuite, disposaient d'un même laps de temps pour présenter le cas ; il restait alors aux juges à se prononcer, et c'est là que le déroulement du procès devenait plus ou moins complexe — ce qui appelle une rapide mise au point. Le droit grec distinguait deux sortes de procès, avec estimation (*agôn timêtos*), la peine étant déterminée à l'avance en cas de condamnation, ou sans estimation (*agôn atimêtos*), auquel cas s'ajoutait une procédure supplémentaire pour déterminer la peine puisque celle-ci n'était pas fixée statutairement par la loi. Le procès de Socrate relevait de la seconde catégorie (*agôn atimêtos*) : l'accusation proposait une peine (*timêsis*), et l'accusé, s'il était reconnu coupable, avait le recours de proposer une autre, sorte de « contre-peine » (*antitimêsis*) en réponse à — et en concurrence avec — la première. Dans la perspective de limiter l'arbitraire, le jury devait en effet se prononcer, pour déterminer la peine finalement retenue, dans le cadre strict de cette alternative, sans pouvoir invoquer un moyen terme, ni l'équivalent de ce que nous appellerions aujourd'hui des circonstances atténuantes. Stratégiquement, l'accusation avait donc intérêt à proposer une peine plus sévère que celle qui s'imposait (par exemple la peine de mort pour se débarrasser de citoyens troublant l'ordre public), tandis que la défense avait intérêt à proposer une peine certes moindre, mais assez lourde, toutefois, pour que le jury puisse l'accepter (par exemple l'exil dans le cas d'un citoyen en délicatesse avec la cité). Vraisemblablement, en 399 comme en bien d'autres

1. J. S. Mill, *Dissertations and Discussions*, II, 540, cité par M. Finley, *op. cit.*, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 156.

occurrences antérieures, on requit la mort contre Socrate pour l'obliger à s'en aller exercer ses talents ailleurs. Ce dernier refusa le piège tendu par Anytos. Mais il n'en resta pas là. Il alla jusqu'à substituer une récompense à la peine qu'il était censé s'adjuger — et quelle récompense ! la plus convoitée d'entre toutes : être nourri au Prytanée, là où étaient reçus les personnages importants que la cité voulait honorer. On conçoit aisément qu'une telle provocation ait amené sa perte. Même si, devant l'insistance de ses amis, le philosophe accepta en dernière instance de s'acquitter d'une amende symbolique, le jury ne pouvait revenir sur son premier vote et accepter une pénalité pour ainsi dire fictive. Nietzsche n'a donc pas tort de voir dans le geste de Socrate la cause de sa mort, car cela revenait à enclencher une sorte d'engrenage juridique. « La condamnation de Socrate fut la conséquence tragique d'une procédure qui devait précisément, en obligeant les juges à choisir entre les sanctions proposées par l'accusateur et par le condamné, les empêcher d'intervenir arbitrairement dans la fixation des pénalités¹ » — alors même que la cause n'était probablement pas perdue d'avance. Il semble bien, en effet, que son sort se soit joué à peu de voix près² (cf. *Ap.*, 36a). On peut se demander ce qui serait advenu si le philosophe ne s'était pas contenté d'alléguer pour seule défense son existence philosophique.

Cette stratégie très singulière — et probablement contreproductive juridiquement — dont témoigne l'*Apologie* de Platon se trouve avérée par la version de Xénophon (*Apologie*, 3-4) : comme Hermogène s'étonnait que Socrate ne songeât point à sa défense, celui-ci lui aurait répondu qu'il s'en était occupé toute sa vie, tout simplement en vivant comme il avait vécu. Et ensuite ? Après la condamnation, Socrate aurait refusé de s'évader de prison malgré sa mort prochaine, rejetant en bloc l'aide que lui proposait le riche Criton. Au cœur du triptyque biographique et chronologique que constituent *Apologie*, *Criton* et *Phédon* — procès, prison, poison — le statut philosophique du *Criton* s'avère beaucoup plus délicat que ne l'est le récit d'une défense au nom du *bios philosophikos*. N'était une certaine idée de la philosophie, réaffirmée en 46b, on croirait en effet avoir affaire à une plate apologie d'un conformisme des plus banals. Plus exactement, il paraît impossible d'accorder un sens plausible

1. G. Glotz, *La Cité grecque*, Paris, PUF, 1968, p. 262.

2. D'après Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 41, M.-O. Goulet-Cazé (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 1999), Socrate aurait été condamné par 281 voix contre, ce qui ne concorde pas avec la version platonicienne qui mentionne une condamnation à trente voix près : en supposant un Conseil normalement constitué de 500 membres, il faudrait qu'il y ait eu 280 voix pour et 220 contre. Cela dit, pour éviter des cas de répartitions conduisant à l'acquiescement (250 voix pour et 250 voix contre), il y eut au cours du quatrième siècle des tribunaux constitués de 201, 401 ou 1 001 juges. Outre cela, le texte de l'*Apologie* n'est pas absolument sûr et l'un des manuscrits (sans doute une correction) mentionne non pas trente mais trois voix.

à la position que défend Socrate à moins de la fonder sur ce que philosophe veut dire à ses yeux :

Je suis ainsi fait, vois-tu (et cela ne date pas d'aujourd'hui, c'est le cas depuis toujours), que j'écoute en moi une seule voix, celle de la raison (logos) qui, après réflexion, m'apparaît la meilleure. Or, les raisonnements (logoi) que j'avais jusqu'ici, je ne peux pas tout de même pas les rejeter à présent, à cause de ce que le sort vient de me réserver ; au contraire, ils m'apparaissent sensiblement identiques ; je les respecte et les honore comme autrefois¹.

Mettons entre parenthèses cette profession de foi et imaginons qu'il s'agisse d'un homme ordinaire, invoquant une nécessaire soumission aux lois. L'argument avancé se ramènerait à « ce qu'on pourrait appeler, en raccourci, l'argument du contrat réduit au minimum² », à savoir : quiconque a choisi de rester toute sa vie dans une cité, avec tous les droits et les devoirs qu'implique la citoyenneté, accepte, *ipso facto*, de se soumettre aux lois en vigueur, quelles qu'elles soient, car leur désobéir serait *moralement* condamnable. Historiquement parlant, cet argument pose des difficultés évidentes dans la mesure où, pris au pied de la lettre, il contredit ponctuellement la position de Socrate dans l'*Apologie*³, et où, plus généralement, il va à l'encontre des thèses platoniciennes. Il faut donc le resituer dans son contexte, comprendre en quoi et pourquoi il engage Socrate, et supposer qu'à ce titre, il n'est pas généralisable ; il garde néanmoins un intérêt intrinsèque, une fois référé à la pensée politique des Anciens, puisqu'il représente, selon M. Finley, « la seule exception, la seule tentative qui nous soit parvenue d'une argumentation destinée à justifier l'obligation politique⁴ ».

Revenons donc au contexte. Dans la célèbre prosopopée des Lois d'Athènes (51 sq.) celles-ci se présentent en bloc, sans qu'il soit jamais question de distinguer entre de bonnes et de mauvaises lois : « Nous, les Lois », disent-elles au philosophe, pour lui rappeler ses obligations et faire valoir l'argument du contrat réduit au minimum, nous qui t'avons engendré, nourri, éduqué, toi et tes enfants — serais-tu prêt à nous détruire en nous faisant faux bond, alors que tu avais toute latitude pour t'en aller si nous ne te plaisions pas, ou pour nous convaincre, en temps utile, de ce qui nous rendait discutables ou peu attractives ? Est-ce bien à un tel argument que souscrit le philosophe ? Admet-il qu'il faut obéir inconditionnellement aux lois, du seul fait qu'elles sont des lois ? Sa position est plus complexe puisqu'il affirme, on l'a vu, que c'est à ce qu'il a

1. Platon, *Criton*, 46b (ma trad.).

2. M. Finley, *L'Invention de la politique. Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Cambridge, 1983, trad. fr. J. Carlier, Paris, Flammarion, 1985, p. 193.

3. Cf. Platon, *Ap.*, 29d : « À supposer que vous m'acquittiez, voici ce que je vous dirai : "Hommes d'Athènes, je suis attaché à vous, j'ai pour vous de l'affection, mais j'écouterai le dieu plutôt que vous" » ; 38a : « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue ».

4. M. Finley, *op. cit.*, p. 193.

« reconnu être juste » (50a ; cf. 46b), après mûre réflexion, qu'il entend rester fidèle : les circonstances ne sauraient avoir raison des principes. Une ambiguïté apparaît dès lors : s'agit-il d'être fidèle à son engagement ou à ce à quoi l'on s'est engagé ? A. D. Woozley¹ remarque que l'argument socratique peut s'entendre de deux façons : 1) on devrait se sentir obligé d'obéir à la loi quand on s'y est engagé, pourvu que le fait d'obéir à la loi soit une bonne chose ; 2) on devrait se sentir obligé d'obéir à la loi, pourvu que ce à quoi l'on s'est engagé à obéir en s'engageant à obéir à la loi soit une bonne chose. Dans le second cas, il se pourrait que l'engagement que l'on a pris soit mauvais alors même que le principe de l'obéissance à la loi est juste. A. D. Woozley suggère évidemment (en vertu des passages cités ci-dessus notamment), quoique prudemment, que la position de Socrate dans le *Criton* correspond au premier cas de figure et non au second, précisément parce que Socrate revendique avant tout la fidélité au *logos* — qui, dans la philosophie politique platonicienne, sera l'instance appelée à dominer et à gouverner, les lois étant en elles-mêmes et par elles-mêmes un moindre mal (du moins avant *Les Lois*).

À l'évidence, l'interprétation que l'on donnera du *Criton* sera différente suivant la place que l'on attribue à la figure du philosophe — selon que Socrate nous apparaît comme un citoyen athénien en délicatesse avec les lois du moment, qui se résout raisonnablement au conformisme au nom de la morale, ou comme un philosophe fidèle avant tout à l'instance jugeante en lui, qui obéit aux lois dans la mesure où il s'y est engagé rationnellement. Quoi qu'il en soit, ces incertitudes herméneutiques sont révélatrices de l'atopie essentielle de Socrate : même la figure historique est déjà pour ainsi dire décalée lors du procès, tout comme son rapport aux lois semble ambigu ; or, le portrait de lui en philosophe (par lui-même ou à travers les éloges qu'en font Alcibiade dans le *Banquet* et tant d'autres après lui) reprend, explicite et revendique ce caractère inclassable absolument. Ce qui distingue au fond cette figure de toute autre, c'est son insituabilité ou étrangeté constitutive : on ne sait ni quelle place elle occupe ni quel statut lui attribuer. Socrate est un *Janus bifrons*. Pourtant, lire les dialogues socratiques, c'est les interpréter, donc prendre le risque de fixer ce qui devrait résister à toute catégorie convenue. De ce paradoxe, qui est au cœur de la démarche platonicienne et qui reste présent dans toute l'histoire de la philosophie s'il est vrai que celle-ci traduit un effort d'appropriation de ses

1. Cf. A. D. Woozley, *Law and Obedience. The Arguments of Plato's Crito*, Londres, 1979, pp. 24-25. On trouvera p. 39-41 une analyse de la désobéissance civile et de ses deux facettes permettant d'élucider en quoi Socrate sans se situer « avec intransigeance du côté de l'obéissance à la loi » n'aurait cependant jamais eu l'idée de « revendiquer un devoir de désobéir à la loi afin d'aller contre l'injustice que représenterait, pour soi-même ou pour d'autres en tant qu'êtres humains tout simplement, le fait d'avoir à s'y soumettre — cette idée-là est une idée moderne ». Sur cette question, et dans le prolongement de A. D. Woozley, voir aussi R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton, 1984, p. 363-368.

figures, on trouve une formulation décisive sous la plume de S. Kofman : « Les lectures les plus célèbres de Socrate [...] ont toutes tenté de l'arraisonner en forgeant, chacune à sa manière, un ou plusieurs Socrate(s) à leur(s) image(s) », écrivait-elle. « Et ce qui nous importe dans toutes ces interprétations, ce n'est pas, à travers leur diversité, d'en trouver une, la « vraie », qui nous livre enfin un « Socrate réel » pieds et poings liés, mais c'est qu'elles exhibent l'impossibilité d'une lecture qui ne soit pas, quelle que soit la manière dont elle s'y prenne, une fiction réappropriatrice¹. »

More socratico : mode d'être et mode de penser socratiques

On peut, en ce sens, tenir pour acquis que la question de savoir ce qu'il en est du « vrai » Socrate est un faux problème. Un consensus assez large s'est d'ailleurs établi ces vingt dernières années, au sein des études platoniciennes, autour de l'hypothèse de Vlastos selon laquelle Platon aurait non pas *reproduit* mais littéralement *produit* le discours de Socrate en le *repensant* effectivement, quitte à lui faire dire « ce qui — selon *lui*, Platon, et *au moment où il écrit* — serait pour Socrate le plus raisonnable à dire au moment d'exposer et de défendre sa propre philosophie² », étant entendu que de la première phrase de son œuvre jusqu'à la toute fin, en dépit d'un éloignement pouvant conduire à des conclusions non socratiques voire anti-socratiques, il serait resté convaincu que pour l'essentiel Socrate était dans le vrai et que sa méthode était juste³. « D'après mon hypothèse, le souci principal de Platon, bien différent du but avoué de Xénophon dans ses écrits socratiques, n'est pas de préserver le souvenir de la pratique socratique, mais de la re-crée — de la ressusciter dans des scènes dramatiques dont le protagoniste philosophe *more socratico*⁴. » Mais que peut-on entendre par *more socratico* ? Traditionnellement, et en résumé, la manière de procéder qui se déploie dans les *logoi sôkratikoï* consiste dans une façon particulière de dialoguer sur des questions d'inspiration généralement morale : sans jamais occuper une position de maîtrise, puisque Socrate prétend ne pas avoir de disciples ni de doctrine (en quoi il se distingue des physiologues et autres philosophes que nous qualifions de présocratiques), sans non plus se faire payer (au contraire des sophistes), il s'agit de discuter de questions concernant des expériences ordinaires que l'existence fait surgir, avec, le plus souvent, des gens eux aussi ordinaires (et non pas des savants ou d'autres prétendus philosophes) dont les motivations ou les finalités posent problème : qu'est-ce que le courage ?

1. S. Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 20 et 21.

2. G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 50.

3. Cf. *Ibid.*, p. 53.

4. *Ibid.*, p. 50.

qu'est-ce qu'être pieux, ou juste ? qu'est-ce qu'aimer et qu'aime-t-on quand on aime ? qu'est-ce que le beau ? Ces motivations ont toujours une portée pratique, au moins indirectement, en ce sens qu'elles ont pour horizon le souci d'une vie bonne et de la façon dont il convient de mener effectivement une telle vie. Enfin, la plupart du temps, ces dialogues socratiques sont aporétiques, c'est-à-dire qu'ils nous font voir, négativement, ce que le beau n'est pas (on avait pu croire savoir ce que finalement on doit avouer ignorer), ou ils nous convainquent que l'idée que l'on se faisait de quelque chose (du courage, par exemple, dans le *Lachès*) ne résiste pas à l'examen et n'est pas défendable ; toujours est-il qu'à l'issue de l'entretien, on ne trouve aucune définition de ce que l'on cherchait au départ, et c'est en cela que le lecteur comme l'interlocuteur de Socrate se retrouve dans l'impasse.

Bien sûr, « cet art d'interroger et de répondre » (*Cratyle*, 390c) qui définit le dialecticien au sens socratique du terme, doit, en tant qu'art, c'est-à-dire afin d'éviter que la recherche de la vérité se fasse au petit bonheur la chance, suivre certaines règles que l'on peut dégager après coup¹ en distinguant principalement six *requisits* — dont le premier est sujet à caution et présente un intérêt tout particulier, tandis que le dernier est un lieu de débats académiques et herméneutiques important : 1) quelles que soient la portée de la mise en scène et l'idiosyncrasie des intervenants « c'est la thèse [qu'on] examine avant tout » (*Protagoras*, 333c) ; 2) tous les détours sont autorisés car le régime discursif ne requiert pas d'aller d'un point à un autre par le chemin le plus économique ; 3) tout se joue dans l'immanence du dialogue : les « maîtres de vérité » sont disqualifiés d'emblée car nul argument d'autorité ne vaut ; 4) les longs discours (ce que L. Robin traduit par « discours suivis ») sont exclus, eux aussi : il faut jouer le jeu du dialogue, avec un autre ou avec soi-même comme un autre, et donc interroger et répondre à tour de rôle, s'il est vrai, selon une formule que le *Sophiste* (264a) a immortalisée, que la philosophie est « un dialogue de l'âme avec elle-même » ; 5) le but ultime est l'accord (*homologia*) entre les interlocuteurs concernant les thèses établies ou rejetées, cette communauté de vues étant censée être un indice de vérité : « chaque fois que nous serons d'accord sur un point, ce point sera considéré comme suffisamment éprouvé de part et d'autre, sans qu'il y ait lieu de l'examiner à nouveau » (*Gorgias*, 487e) ; 6) les deux procédés auxquels recourir pour obtenir cette *homologia* sont l'*elenkhos*, ou réfutation, destiné à montrer que la thèse de l'interlocuteur conduit à une contradiction ou du moins qu'elle n'est pas cohérente, d'une part, la maïeutique ou art d'accoucher les esprits des « rejetons » qu'ils portent en eux (thèses ou vérités), d'autre part — cette seconde procédure, autrement

1. Voir sur ce point l'analyse plus précise de M. Canto-Sperber dans *Philosophie grecque*, publié sous sa direction, Paris, PUF, 1997, pp. 209-215.

plus populaire que la première depuis Montaigne, n'étant pourtant mentionnée qu'une seule fois, lorsque Socrate s'inscrit dans la lignée de sa mère, sage-femme, pour comparer celui qui, comme lui, au moyen de bonnes questions, aide à l'avènement du vrai, à la femme de l'art, dont la compétence est précieuse pour que l'enfantement se passe bien (*Théétète*, 150c). Cette rapide synthèse renferme, comme on l'indiquait d'emblée, deux obstacles principaux, relatifs l'un et l'autre aux mutations de l'*elenkhos* : au statut pour ainsi dire existentiel de sa version initiale — entendons par là ce qui relève spécifiquement de la figure de Socrate — et à son destin, puisque la dialectique dans sa version ultime est non plus une "méthode" d'inspiration dialogique mais la science la plus haute — le cheminement qui conduit aux Formes intelligibles étant dans la philosophie platonicienne, inséparable de leur saisie.

Le premier obstacle est révélé par un passage du *Lachès* (187e-188a) qui tisse un prolongement certain entre la description que Socrate donne de sa mission philosophique dans l'*Apologie* (cf. par ex. 36b) et la forme d'enquête presque juridique et personnelle que revêt l'examen réfutatif mené par lui, lorsqu'il porte non seulement sur les thèses mais aussi sur la manière de vivre et les caractéristiques propres à la partie adverse. Voici en effet ce qu'explique Nicias, l'un des personnages du dialogue :

Celui qui approche Socrate de très près et entre en dialogue avec lui, même s'il a commencé d'abord à parler avec lui de tout autre chose, ne s'en trouve pas moins entraîné en cercle dans ce discours, jusqu'à ce qu'il en vienne à devoir rendre raison de lui-même, aussi bien quant à la manière dont il a vécu présentement qu'à celle dont il a vécu son existence passée. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous laisse pas partir avant d'avoir, bien à fond et de belle manière, soumis tout cela à l'épreuve de son contrôle [...]. Je ne vois aucun mal à ce qu'on me rappelle que j'ai agi ou que j'agis d'une manière qui n'est pas bonne. Celui qui ne fuit pas cela sera nécessairement plus prudent dans le reste de sa vie.

D'après ce témoignage, on ne saurait réduire l'art du dialogue à une simple recherche critique et réglée de définition : c'est bien une personne qui est mise à l'épreuve, et ce dans tous les sens du terme, au moyen d'un échange verbal qui engage à la fois ce que chacun dit et ce qu'il est — voire, ce qu'il risque d'advenir de lui s'il argumente ainsi plutôt qu'autrement. Hadot, commentant à plusieurs reprises ce passage¹, n'a cessé d'attirer l'attention sur la dimension existentielle de la démarche dialogique, en montrant que sous les apparences d'une remise en cause du savoir ou de l'opinion, c'est une remise en cause

1. Cf. P. Hadot, « La figure de Socrate », in *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1995, p. 54, et *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 116 (je reprends ici la traduction du *Lachès* que P. Hadot propose dans le premier de ces ouvrages).

de la personne tout entière qui est visée, ainsi que des valeurs auxquelles elle se réfère pour donner un sens à sa propre vie ; remise en cause radicale dont l'horizon est d'ordre essentiellement éthique : la fréquentation de Socrate et la pratique de cet exercice spirituel qu'est le dialogue aident, par hypothèse, à mieux vivre. Le dialogue en lui-même serait donc « en tant qu'événement, en tant qu'activité spirituelle, une expérience morale et existentielle. C'est que la philosophie socratique n'est pas élaboration solitaire d'un système, mais éveil de conscience, accession à un niveau d'être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne¹ ». À cet égard, la définition de la philosophie comme mode de vie, telle que la défendent aussi bien Hadot que Foucault, renvoie à Socrate et à sa manière de faire. Foucault, lui aussi s'est efforcé de rendre à Socrate ce qui revenait à Socrate, mais en thématissant les rapports qu'entretiennent sujet et vérité à partir de deux déterminations centrales dans l'*Apologie*, et qui s'équilibrent mutuellement : le soin que l'on prend de soi, c'est-à-dire de son âme, l'*epimeleia heautou*, et la fameuse injonction à se connaître soi-même, *gnôthi seauton*. Il a, en effet, opposé prudemment (en y mettant un tas de guillemets, selon son expression), mais fermement, ce que nous pourrions appeler un "moment socratique" intégrant et valorisant « la pratique ou l'expérience par lesquelles un sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour pouvoir avoir accès à la vérité », au « "moment cartésien" qui a joué de deux façons, en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire l'*epimeleia heautou* (souci de soi²) ». Le moment proprement socratique de la pensée, ce serait celui où le soin de l'âme est inséparable de la recherche de la vérité, parce que la *sophia* est savoir et sagesse à la fois, mais pas encore science. Le moment cartésien marquerait, quant à lui, non pas l'avènement d'une discontinuité entre la recherche de la vérité et les pratiques de soi, mais une subordination du vécu à l'instance de la vérité en tant que telle. C'est pourquoi J.-Fr. Balaudé, dans une perspective identique, réinscrit à son tour au cœur des *logoi sôkratikoï* la dimension radicale, vécue et totalisante de l'*elenkhos* en affirmant avec force que « Socrate ne s'occupe pas de la vérité, au sens métaphysique, mais de la valeur de l'existence, dans une perspective strictement éthique. C'est Platon qui, dans un moment correspondant au basculement vers ce que l'on appelle les dialogues de la maturité, introduira la problématique de la vérité absolue

1. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 129.

2. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Fr. Ewald, A. Fontana et Fr. Gros (éds), Paris, Gallimard & Seuil, 2001 (cours du 6 janvier 1982, p. 15-16). Sur ces questions, voir Fr. Gros et C. Lévy (éds), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

dans la recherche philosophique, redoublant ainsi le questionnement de Socrate, l'approfondissant et le trahissant tout à la fois¹ ».

Le second obstacle, repérable entre tous, concerne les mutations de l'*elenkhos* à la suite des dialogues socratiques, c'est-à-dire à partir du moment où, au lieu de se borner à questionner négativement, ou de façon critique, ses interlocuteurs sur des sujets essentiellement moraux, en se mettant lui-même en retrait au nom de son inscience, Socrate en vient à adopter une démarche plus constructive permettant de mettre en place positivement un certain nombre de thèses. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails, mais certains dialogues sont sujets à débat, notamment le *Gorgias* ou le *Ménon* dont le statut est délicat. Vlastos, qui, avec Robinson², a étudié de près les dialogues socratiques, a longtemps considéré le *Gorgias* comme l'un d'eux. Or J.-Fr. Balaudé a apporté des objections convaincantes à cette thèse, en montrant qu'au lieu d'y rechercher les caractéristiques de l'*elenkhos* socratique — outre que Platon s'y pose des questions épistémologiques qui ne sont pas socratiques —, il valait mieux envisager que l'usage de l'*elenkhos*, radicalisé, transforme le dialogue de l'intérieur, notamment parce que la vérité comme impersonnelle ou supra-personnelle en devient progressivement l'enjeu : ainsi en 479e la démonstration de la vérité est-elle revendiquée ; en 487e l'*homologia* devient critère de vérité ; et sont évoquées *in fine* des vérités « enchaînées les unes aux autres au moyen d'arguments de fer et de diamant » (508e-509a). Il ne s'agit plus de dissoudre le faux et d'appeler vrai ce qui fait l'objet d'un accord intersubjectif, mais de prolonger cette démarche en visant la vérité même. Pour franchir ce pas, il faut aussi transformer l'*elenkhos* qui ne saurait en rester à une dimension réfutative : « En fait, le pas supplémentaire, qui fait véritablement entrer dans l'horizon métaphysique, sera franchi sur le plan méthodologique. On ne peut prolonger l'*elenkhos*, pris comme méthode, qu'en se donnant un autre outil de recherche, plus puissant. Platon en tire un bénéfice double : changeant de méthode, il découvre un nouvel objet, en explorant les voies de la méthode par hypothèse, il parvient à l'hypothèse majeure, celle des Formes³... ». En ce sens le *Gorgias* n'est déjà plus un dialogue typiquement socratique ou il en est le point d'orgue. C'est plutôt un dialogue charnière annonçant la sortie de l'*elenkhos*, par l'hypothèse du savoir (c'est l'objet du *Ménon*) ou par l'hypothèse la plus forte (dans le *Phédon*), celle d'une « réalité qui existe en soi et par soi (*auto kath' hauto*) » (100b) et fondée à partir de « quelque chose qui se suffise

1. J.-Fr. Balaudé, *Le Savoir-Vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010, p. 136.
2. Cf. R. Robinson, *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, sec. éd., 1953 ; G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, repris et modifié in *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, et *Socrate*, Paris, 1994.
3. J.-Fr. Balaudé, *op. cit.*, p. 243.

(*epi ti hikanon*) » (101d). Dès lors que la dialectique procède par hypothèses, qu'il s'agisse de celle de la réminiscence ou de celle qui remonte d'hypothèse en hypothèse jusqu'au Bien, « elle ne repose alors plus centralement sur l'*elenkhos* réfutatif, bien que l'*elenkhos* en un sens élargi reste une condition nécessaire de la dialectique¹ ». Mais que recouvre, au juste, ce sens élargi : l'essence dialoguante ? la dimension examinatrice avec ce qu'elle garde d'existential ? l'une et l'autre ? Les mutations de la dialectique sont-elles des dépassements successifs d'un apport socratique ?

En définitive, on pourrait dire que la méthode qui se déploie dans les dialogues socratiques puis, au prix de métamorphoses, dans les dialogues dits de maturité est un mouvement de pensée de type élenctique, probablement hérité de Socrate², mais thématiqué par Platon³ pour transmettre cet héritage en le transformant — ou en le trahissant — mais sans jamais l'abandonner complètement. Il s'agit, au départ, d'un style d'investigation adopté par Socrate pour découvrir ou faire advenir une vérité morale dans le cadre d'un dialogue, où l'aspect de recherche est primordial ; à la limite, le fait que l'investigation s'effectue au moyen d'une réfutation interne de la thèse adverse importe moins ; il s'agit en effet de restituer l'ambition essentiellement zététique de la philosophie et de traduire le postulat selon lequel les vérités morales, différentes en cela des vérités strictement logiques⁴, ont nécessairement des retombées d'ordre pratique⁵. L'*elenkhos* a donc avec Socrate un double objectif, théorique et pratique indissociablement, et c'est en ce sens que Vlastos le caractérise comme un deux en un, « two-in-one operation » : on ne saurait dissocier un *elenkhos* philosophique visant le vrai d'un *elenkhos* thérapeutique par lequel chacun se rapporterait à sa propre existence pour rechercher le vrai. En revanche, bien

1. *Ibid.*, p. 255.
2. « Elenchus is first and last search. The adversary procedure which is suggested, but not entailed, by the Greek word — which may be used to mean "refutation", but also "testing", or still more broadly "censure, reproach" — is not an end in itself [...]. Its object [i.e. of Socrates's dialectic] is always that positive outreach for truth which is expressed by words for searching [...]. That is what philosophy is for Socrates » (G. Vlastos, « The Socratic Elenchus », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, 1983, p. 31).
3. C'est Platon qui, par la bouche de Socrate, se réfère à une « méthode », « méthode dialectique » dans *Rép.* VII, « méthode habituelle » en X, 596a5-7, méthode au sens spécial de « procédure » en IV, 435d à propos de l'analyse tripartite de l'âme. Socrate ne la nomme, ni ne la thématise, comme l'explique G. Vlastos : « In marked contrast to the "Socrates" who speaks for Plato in the middle dialogues, who refers frequently to the "method" he follows (either systematically or for some particular purpose in a special context), the "Socrates" who speaks for Socrates in Plato's earlier dialogues never uses this word and never discusses his method of investigation » (*Ibid.*, p. 27).
4. Cf. *Ibid.*, p. 32-33 : « What is he [i.e. Socrates] searching for? For truth, certainly, but not for every sort of truth — only for truth in the moral domain ; the logical truths governing definition, and the still more abstract ones, like the principle of non-contradiction, are never treated as elenctic theses — only moral truths are so treated. »
5. *Ibid.*, p. 37.

que Platon se serve encore de Socrate comme porte-parole, dans ses dialogues de maturité, pour faire l'hypothèse des Formes intelligibles et en discuter la complexité, il s'éloigne du *more socratico* en creusant l'écart entre la vérité et le vrai, entre le géomètre et le dialecticien de l'agora, entre le cheminement de *La République* et celui du *Phèdre*. Socrate se situe ainsi à l'intersection de deux définitions concurrentes de ce que philosophe veut dire. Dans la *République*, le philosophe s'y définit comme celui qui voit effectivement les idées de son vivant et qui, parce qu'il a vu les idées, est à même, une fois redescendu dans la demeure commune, de rapporter la multiplicité sensible à l'unicité entrevue de l'idée, et de vivre en conséquence. En revanche, le philosophe du *Phèdre* est, de son vivant, coupé du lieu intelligible, auquel il n'a rapport que par la médiation de la mémoire et des images. L'ascension se révèle donc presque impraticable pour lui : « au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes et, pourvu de ces ailes nouvelles, on désire s'envoler sans pouvoir le faire, on lève comme l'oiseau son regard vers le haut, on néglige les choses d'en bas¹ ». On a affaire, selon l'heureuse formule de Ch. Griswold, à une définition *oblique* du philosophe, celui-ci se caractérisant par une incomplétude structurelle, dont témoignent et sa démarche et son inscription dans la cité : « le thème de la réminiscence, absent de la *République*, insiste sur le caractère partiel et médiateur de notre compréhension des Formes, qui s'effectue de manière oblique. Le *Phèdre* accentue beaucoup plus que la *République* l'impossibilité pour le philosophe d'échapper à la Caverne. Dans l'univers du *Phèdre*, il ne pourrait y avoir de "rois philosophes", puisqu'il ne saurait y avoir de philosophes au sens requis par cette expression² ». Entre ces deux déterminations rivales de ce que philosophe veut dire, la figure de Socrate l'atopique a bien une place ici et là, mais la démarche dialogique, elle, cède la sienne à une dialectique platonicienne qui n'est ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre.

1. Platon, *Phèdre*, 249d-e.

2. Ch. Griswold, « Le libéralisme platonicien », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, t. 2 : « Renverser le platonisme », Paris, Vrin, 1995, p. 183-184.

Aristote, lecteur de Platon*

David Lefebvre

La distinction entre le texte lu et la manière dont il l'a été, dans le cas de philosophes de la stature de ceux qui nous occupent, est à première vue sans pertinence : le Platon d'Aristote, c'est Aristote. Il serait vain d'énumérer ses contresens dans sa lecture de Platon, si c'est pour corriger son interprétation. L'historien de la philosophie trouvera une raison dans le fait qu'Aristote lui-même distingue volontiers deux modes de lecture de ses prédécesseurs : d'un côté, l'exposé et l'histoire des doctrines, ce qu'on appelle parfois la doxographie, de l'autre, leur critique. Il serait naïf de prendre cette distinction pour argent comptant — l'exposé est déjà une lecture conduite par le projet critique ou réfutatif d'Aristote — mais imprudent de l'ignorer. Le sens de la lecture aristotélicienne de Platon n'est donc pas réductible aux effets de l'interprétation. Le problème, historiquement très particulier, que pose la « réception » de Platon chez Aristote est en effet double : il est tentant de faire dépendre entièrement les exposés de la philosophie de Platon que nous trouvons chez Aristote de l'interprétation de ce dernier, mais il est impossible de supprimer la possibilité qu'Aristote utilise parfois un Platon auquel nous n'avons pas accès à travers les *Dialogues* et que nous ne connaissons donc pas directement ; plus encore, il peut être tentant et partiellement vrai de penser que les questions auxquelles Aristote soumet Platon donnent de ce dernier une présentation injuste et piégée, mais on ne peut pas exclure que les questions qu'il pose à Platon révèlent ou prolongent les questions mêmes de la philosophie de ce dernier. Ce sont ces embarras relatifs au statut de la lecture ou des lectures de Platon par Aristote qu'on voudra justifier ici.

* Je remercie Michel Crubelier et Marwan Rashed pour leurs observations sur une première version de ce texte.

Quelques stratégies de lecture

Aristote est né en 384, quinze ans après la mort de Socrate, en 399 ; il est resté une vingtaine d'années à l'Académie (368/7 à 348/7 av. J.-C.), où il connut les deux premiers successeurs de Platon, Speusippe, de 25 ans son aîné, et Xénocrate, plus âgé d'une dizaine d'années. En plus d'être un lecteur de Platon et manifestement d'un très grand nombre de ses dialogues, Aristote fut donc auditeur et témoin des recherches menées dans son école. Nous ne savons rien de très certain ni sur la proximité personnelle entre Platon et Aristote pendant cette période ni sur l'existence de discussions philosophiques entre eux¹. De la lecture aristotélicienne de Platon, nous retenons aujourd'hui son antiplatonisme et ses critiques acerbes contre le caractère purement verbal de la doctrine des Idées : « Dire que les Idées sont des modèles et que les autres êtres participent d'elles, c'est parler à vide et par métaphores poétiques, car qu'est-ce qui travaille le regard porté sur les Idées² ? » ; ou encore : « Laissons donc les Formes, c'est du babillage³... » Que cette lecture soit une critique et parfois une opposition frontale dans tous les domaines de la philosophie d'Aristote n'est pas niable, comme on le verra. Cependant, même si nos informations sur l'ancienne Académie sont réduites et peu fiables, on sait qu'il y coexistait des personnalités philosophiques antagonistes : Speusippe, premier successeur de Platon, a nié, avant Aristote, l'existence des Idées ; Eudoxe, dont on rapporte qu'il prit la tête de l'école en l'absence de Platon parti en Sicile, est réputé avoir fait du plaisir le souverain bien, opinion contraire à celles défendues par Platon et Speusippe ; Héraclide du Pont, d'abord auditeur de Platon, puis d'Aristote, ne semble pas avoir jamais eu recours aux Idées ; Xénocrate, second successeur de Platon, n'a pas conçu les Idées de la même façon que Platon⁴. Être membre de l'Académie ne demandait donc pas de souscrire à un dogme ; la conception de la philosophie lisible dans les *Dialogues* suppose une totale liberté de la pensée sur ses principes et ses résultats, comme l'examen de difficultés sur les Idées au début du *Parménide* le montre⁵. Le rapport d'Aristote à Platon doit

1. Voir un point dans E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Rome, Laterza, 2010, p. 3-29 et J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the old Academy* (347-274 BC), Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 1-16.
2. *Met.*, A, 9, 991a20-23 (= M, 4, 1079b24-27). Cf. aussi *EE*, I, 8, 1217b20-21, etc.
3. *Seconds Analytiques* (*APost.*), I, 22, 83a32-33.
4. Sur les conceptions de la substance à l'Académie, voir *Met.*, Z, 2, 1028b18-27 ; *Λ*, I, 1069a33-36 ; M, I, 1076a16-22 ; 8, 1083a20-24. Voir aussi H. Cherniss, *L'Énigme de l'ancienne Académie*, Introduction et traduction de L. Boulakia, Paris, Vrin, 1993, p. 135-161 ; G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 331.
5. Comme le signale G. E. L. Owen, « The Platonism of Aristotle », *Logic, Science and Dialectic*, Londres, Duckworth, 1986, p. 200-220, p. 206, ce pluralisme philosophique de l'ancienne Académie jette un doute sur le principe d'une reconstitution du développement de la philosophie d'Aristote fondée sur l'idée d'une émancipation progressive de l'emprise

donc aussi s'apprécier dans ce contexte : en un sens, la critique de Platon n'a rien d'original et ne suffit pas pour caractériser la lecture d'Aristote. Tous les successeurs de Platon furent aussi ses critiques. Cependant, Aristote n'est pas seulement critique de Platon, il l'est aussi des critiques de Platon entreprises par ses collègues (dont Speusippe et Xénocrate) et Aristote ne s'interdit pas, à un certain niveau, d'être fidèle à *un* Platon, contre eux ou contre d'autres philosophes¹.

En matière de fidélité philosophique, sinon exégétique, la plus fondamentale est peut-être la poursuite du « parricide », même si ce fut par d'autres moyens : contre Parménide, montrer que le non-être est. Dans la *Métaphysique*, sans le citer, Aristote prend la suite de l'Étranger du *Sophiste* : il y a du non-être — et il rejoint les platoniciens qui crurent qu'il était nécessaire de le montrer. L'erreur de Platon fut de faire du Non-Être un principe univoque et absolu, cause, par son mélange avec l'Être, de la pluralité des êtres. Elle vient d'une manière « archaïque » de poser les difficultés, sans opérer la distinction des sens de l'être et du non-être (par accident et en soi, en puissance et en acte, vrai et faux, selon les catégories) qui permet à Aristote de ne substantialiser ni l'être ni le non-être. Aristote se méprend sur le sens du non-être dans le *Sophiste*, qui est l'autre de l'être et pas un non-être absolu que Platon n'accepte pas plus qu'Aristote. Si sa lecture est en ce sens « fautive », au moins pense-t-il résoudre avec des outils plus modernes la même question². De manière générale, Aristote critique vigoureusement la *séparation* des Idées et l'obscurité du recours platonicien à la *participation* du sensible aux Idées, mais il maintient lui-même l'existence d'un certain type de substances séparées. La conception aristotélicienne du rapport entre sensibles et intelligibles, selon laquelle la forme est l'acte ou l'achèvement d'un individu sensible et n'est séparable que de façon logique et non réelle, n'empêche pas qu'Aristote affirme au livre *Λ* de la *Métaphysique* l'existence de substances *réellement* séparées, qui sont des

de Platon, scénario défendu depuis Jaeger (*Aristoteles : Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 ; *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. fr., 1997, Paris, éditions de l'Éclat).

1. La thèse de la continuité doctrinale entre Platon et Aristote a été dominante dans l'Antiquité (voir par exemple, Cicéron, *Académiques*, I, 17). Diogène Laërce rapporte qu'Aristote fut le « disciple le plus authentique » de Platon (V, 1, 6). La fresque de Raphaël, l'École d'Athènes, suggère une collaboration conforme à la lecture néoplatonicienne : Aristote porte l'*Éthique*, tandis que Platon, le *Timée* sous un bras, pointe un doigt vers le ciel. Le maître est à retenir pour sa cosmologie et sa théorie des Idées ; à l'élève il faut s'adresser pour la morale. Il existait pour le reste entre les deux une *sumphônia*, un accord, qu'il revenait à l'exégète averti d'explicitement. Voir L. P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2005, p. 4.
2. N, 2, 1088b35-1090a2 ; *Sophiste*, 257b-259b. Si la lecture d'Aristote est littéralement fautive, il n'empêche que la solution platonicienne (le non-être est l'Autre) reste sous le coup de la critique d'Aristote selon laquelle les platoniciens ont réduit le non-être à l'un de ses sens (le relatif), qui n'épuise pas la pluralité des sens de l'être. Cf. aussi A, 9, 992b18-20.

actes et non des formes, le premier moteur et les moteurs des sphères célestes. Il prolonge ainsi une position philosophique d'origine platonicienne, l'idéalisme si l'on veut, consistant dans la reconnaissance de substances non sensibles et absolument séparées. À une certaine échelle, celle de la dispute ontologique de la gigantomachie du *Sophiste* (246a), contre d'autres philosophes (matérialistes), Aristote a défendu ce platonisme.

Platon est aussi défendu contre d'autres platoniciens, ce qu'illustrent ces deux extraits du dernier chapitre du livre Λ de la *Métaphysique* :

Et s'il n'existe pas d'autres choses en plus des sensibles, il n'y aura pas de principe, pas d'ordre, pas de génération, pas de corps célestes, mais toujours du principe, un principe, comme chez ceux qui parlent des dieux¹ et chez tous les physiciens ; mais si (1) les formes existent ou (2) les nombres, ils ne seront causes de rien, et si ce n'est pas le cas, ils ne seront assurément pas causes du mouvement. [...]

(3) Certains font de l'un des deux contraires la matière de l'autre contraire, comme ceux qui font de l'inégal la matière de l'égal ou ceux qui font des multiples la matière de l'un. Cela se résout aussi de la même façon car la matière, si elle est une, n'est contraire à rien². En plus toutes choses, sauf l'Un, participeront du mal, car le mal lui-même est un des éléments. (4) Pour d'autres, le bien et le mal ne sont même pas principes, alors qu'en toutes choses c'est surtout le bien qui est principe. (5) Les premiers ont raison en disant qu'il est principe, mais ils n'expliquent pas de quelle façon le bien est principe — est-ce que c'est comme fin ou comme ce qui a mis en mouvement ou comme forme³ ?

Le premier texte rappelle la position ontologique générale d'Aristote : une ontologie matérialiste conduirait à une régression *ad infinitum* dans la série des causes et ne permettrait pas de s'arrêter à un principe *premier* du mouvement — ce que cherche Aristote ; poser des substances non sensibles, soit (1) des Formes, comme Platon, soit (2) des nombres, comme au moins Speusippe, constitue bien une alternative aux matérialistes, mais de telles substances immobiles ne seront pas principes du *mouvement*, ce que cherche Aristote, mais tout au plus des principes d'êtres *immobiles*. Aristote s'oppose ici en même temps aux deux principaux représentants de l'Académie dont les principes sont jugés inopérants, tout en restant au sein d'une ontologie qui accepte la distinction entre des êtres sensibles et intelligibles. Dans le second texte, Aristote joue cette fois Platon contre Speusippe. Il résume d'abord (3) le contenu d'une position qui est (pour lui, on le verra) de type platonicien : deux principes ultimes contraires (l'égal et l'inégal) valent l'un comme forme, l'autre

1. Il s'agit des poètes auteurs de théogonies, Homère et Hésiode.
2. Si la matière est une, elle ne sera pas en tant que telle un contraire ; pour Aristote, la matière est double, matière *et* privation qui est le contraire de la forme.
3. Λ, 10, 1075b24-27 et 1075a32-b1. Nous traduisons le texte de Ross.

comme matière, l'un comme bien, l'autre mal. Le défaut de ce dualisme est de faire participer toutes choses au mal, puisqu'elles seraient un mélange de l'égal et de l'inégal, du bien et du mal. Ne pas mettre le bien et le mal au principe pourrait donc constituer une correction à cette difficulté. C'est celle adoptée par Speusippe qu'Aristote vise ensuite (4). D'après ce qu'on peut reconstituer, Speusippe, selon Aristote, a posé plusieurs niveaux de substances dotés chacun de principes propres. Il en découle une ontologie stratifiée, composée de niveaux consécutifs hiérarchisés : au sommet les nombres, qui ont pour principe l'Un, puis les grandeurs géométriques, l'âme, les corps sensibles, avec chacun leur principe. Aristote reproche à Speusippe l'indépendance de chaque niveau : le Tout est composé d'« épisodes » sans connexion ni unité, « comme dans une mauvaise tragédie¹ ». Aristote critique le statut du principe chez Speusippe (4) selon lequel il est analogue à une semence, qui est à l'origine de l'être achevé sans être elle-même achevée. Pour Speusippe, le bien n'est donc pas au principe mais vient au terme d'un processus². Aristote refuse cette conception en rappelant la doctrine de Platon à laquelle il donne raison (5) : le bien est principe en toutes choses, doctrine qui a l'avantage d'éviter l'épisodisme de Speusippe. Mais il reproche cette fois à Platon de ne pas avoir expliqué selon quel type de causalité le bien est principe — comme cause finale, motrice ou formelle³ ?

Il arrive encore qu'Aristote utilise les prédécesseurs de Platon contre celui-ci. Les exemples de ce mouvement sont nombreux et extrêmement provocateurs de la part d'Aristote car il réhabilite ainsi le bien-fondé des positions des sophistes, orateurs et poètes critiquées par Platon. Au livre I des *Politiques*, examinant la question des vertus des différents membres de la famille (maître, femme, enfant, esclave), Aristote donne raison à ceux qui, comme Gorgias, préfèrent « énumérer les vertus » (*exarithmein*, I, 13, 1260a27) plutôt que définir la vertu, ce qui revient à donner raison au jeune Ménon contre Socrate : mieux vaut donner un « essaim de vertus » (celle du père, de la femme, de l'enfant, du vieillard, etc.) que produire une définition unitaire qui empêche de reconnaître la vertu propre de chacun (*Ménon*, 71e-72b). Après Gorgias, Aristote cite encore un vers de l'*Ajax* de Sophocle⁴. Ce recours à Gorgias et aux poètes contre Socrate est d'autant plus retors qu'Aristote pense pourtant qu'il existe une unité des vertus (*Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1144b30-1145a6), mais il veut tenir en même temps cette unité et la possibilité de reconnaître des vertus propres à ceux qui ne la possèdent pas au sens plein. Il utilise Gorgias contre une mauvaise manière (celle imputée à Socrate) d'imposer l'unité aux vertus.

1. Λ, 10, 1075b37-1076a4 ; Λ, 3, 1090b13-20, où se trouve cette expression.

2. Λ, 7, 1072b30-1073a3.

3. Ce n'est pas le seul reproche qu'Aristote fait à la conception du Bien qu'il attribue à Platon. Voir notamment *Met.*, N, 4.

4. *Pol.*, I, 13, 1260a30. Voir aussi *Pol.*, VII, 7, 1327b36-1328a16.

On pourra ici dénoncer (ou reconnaître) un mouvement tactique¹, mais il s'agit de dialectique : en utilisant un ou plusieurs penseurs ou poètes, aux thèses desquelles il n'adhère pas, contre un philosophe qu'il critique, Aristote renforce le poids de sa réfutation. Les Anciens sont souvent mis à profit contre Platon quand Aristote veut critiquer les méfaits d'un examen purement dialectique (c'est-à-dire logique et vide) et mathématisant de la nature². Démocrite et le Platon du *Timée* eurent des projets analogues en composant les êtres sensibles d'indivisibles : corps pour l'un, triangle pour l'autre³. Aristote critique les deux positions, l'une et l'autre absurdes, mais il réfute l'atomisme géométrique du *Timée* en soulignant qu'il est moins vraisemblable que celui de Démocrite : en ayant recours à des corps, celui-ci se donne les moyens de rendre compte de la génération et de l'altération, chose impossible avec les surfaces des triangles. Les anciens physiciens savaient donc mieux poser des principes appropriés à l'étude de la nature que Platon auquel font défaut l'expérience de « saisir d'un regard ce qui a été reconnu » et l'observation de la nature⁴. Dans ce découpage de l'histoire de la philosophie pré-aristotélicienne, aux Anciens (pythagoriciens mis à part), les corps et la nature, aux philosophes de « maintenant », les universels, les nombres et les mathématiques⁵ : pour eux, ces dernières sont devenues toute la philosophie, alors qu'ils disaient qu'il ne faut les étudier qu'en vue d'autres choses. Par cette phrase célèbre du livre A de la *Métaphysique* (9, 992a32-b1) qui s'adresse directement à Platon et vise sans doute le programme éducatif des philosophes de la *République* (VII, 521c-535a), Aristote trahit aussi son platonisme : Platon n'a pas réussi dans son étude de la nature, non seulement par défaut d'observation mais surtout par ignorance du mode d'efficacité dans la nature d'un principe que, par ailleurs, on l'a vu, il admet — le Bien. Tout comme Platon, dans le *Phédon* (97b-98c), reproche à Anaxagore de ne pas avoir fait usage de l'Intelligence dans ses explications et pense finalement accomplir le projet anaxagoréen dans le *Timée*, Aristote reproche à Platon d'avoir fait à juste titre du Bien un principe tout en en faisant aussi une Idée et, ainsi, de ne pas l'avoir utilisé comme une fin dans l'art et la Nature⁶. Son monde est celui des

1. Voir H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*, Baltimore, 1935, p. 341-346.
2. Voir Th. Auffret, « Aristote, *Met.* A, 1-2. Un texte « éminemment platonicien » ? », *Elenchos*, XXXII, 2, 2011, p. 263-286.
3. *Timée*, 53c.
4. *De la Génération et la corruption*, I, 2, 316a5-14. Le reproche est très sarcastique (cf. la n. 8 p. 101 de la traduction de M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005), d'autant plus que l'expression « saisir ce qui a été reconnu » (*ta homologoumena sunoran*) peut aussi décrire la tâche du dialecticien (*Phédon*, 265d). Voir aussi *Du Ciel*, III, 7, 306a16-17.
5. A, I, 1069a26-30.
6. Nous reprenons l'analyse de S. Menn, dans « Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good », *The Review of Metaphysics*, 45, 3, 1992, p. 543-573, p. 558-562.

mathématiques, non de la physique, et les Anciens sont un des recours d'Aristote pour, comme on l'a dit, « démathématiser » la philosophie de Platon.

La lecture aristotélicienne de Platon est donc contextuelle. Elle obéit à des stratégies qui prennent en compte les positions de Platon vis-à-vis de ses interlocuteurs (les matérialistes, les Éléates, les sophistes, les poètes) et les différentes positions des platoniciens. Les textes cités montrent qu'Aristote assume en partie l'héritage de l'Académie contre les matérialistes (il y a des substances immobiles qui sont principes) et que, au sein de l'Académie, il lui arrive de défendre l'héritage de Platon (l'Un-Bien est principe) contre la doctrine de Speusippe ; mais il serait faux de parler d'un retour d'Aristote à Platon, contre les innovations philosophiques des usurpateurs à la tête de l'école, puisque Aristote, d'une part, refuse les Idées, comme le fait aussi Speusippe, et, d'autre part, veut éviter le dualisme des principes ultimes qu'il trouve (ou pense trouver) chez Platon et veut déterminer *comment* le bien est cause (comme fin), ce que ce dernier, selon lui, n'a pas fait.

Aristote lecteur des *Dialogues* (écrits)

Pour reprendre une classification commode, Aristote se réfère (i) tantôt à des dialogues précis, ceux qui nous ont été transmis sous le nom de Platon, qu'il cite par le titre que nous leur connaissons, (ii) tantôt, plus rarement, à Platon lui-même ; enfin (iii) il fait aussi mention de conceptions attribuées à un sujet anonyme au pluriel ou décrit par une périphrase du type « ceux qui posent les Idées comme causes » ou « ceux qui ont introduit les Idées¹ ». Dans l'*Éthique à Nicomaque*, au cours de son célèbre préambule à la critique de la doctrine de l'Idée du Bien, résumé par la formule latine : « *Amicus Plato, magis amica veritas* », « Platon est mon ami mais la vérité l'est davantage », Aristote ne mentionne pas le nom de Platon mais utilise un pluriel anonyme, dont on peut certes penser qu'il désigne entre autres Platon². Certains cas sont plus

1. Bonitz, *Index aristotelicus*, 598a23-599a17. Le pluriel grec peut aussi désigner un seul philosophe. — Il arrive qu'Aristote ne se réfère pas à Platon mais à Socrate, le Socrate historique ou le personnage des *Dialogues*. Nous ne pouvons ici que très marginalement envisager le rôle particulier de ces deux Socrate dans la lecture de Platon par Aristote. Ross suggère que, par « délicatesse », l'habitude d'Aristote n'est pas de citer nommément Platon quand il critique une de ses thèses (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924, I, p. xxxviii-xxxix). Socrate est amplement cité dans ces contextes critiques et peut-être à la place de Platon. Ce pourrait être ce qui a poussé Aristote à le mentionner dans son examen des *Lois*, où bien sûr Socrate n'apparaît pas : « Certes les discours de Socrate ont tous quelque chose de remarquable, d'élégant, de novateur, de stimulant pour la recherche, mais il est peut-être difficile de bien <traiter> de tout » (*Pol.*, II, 6, 1265a10-13, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993).
2. *EN*, I, 4, 1096a12-17. Voir L. Taran, « *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes* », *Collected Papers* (1962-1999), Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 1-46, qui rappelle, p. 10, le passage analogue de la *République* (595b-c).

déliés. Dans son exposé de la philosophie de Platon et sa critique des Idées, aux livres A, Z, M et N de la *Métaphysique*, critique qui se prolonge aussi dans les *Éthiques*¹, Aristote ne se réfère quasiment jamais à un dialogue (sauf le *Phédon*) ni à Platon lui-même². On a notamment observé qu'Aristote n'utilise jamais les difficultés examinées au début du *Parménide* (130a-135c)³. Parmi les dialogues cités, Aristote ne se réfère pas de manière égale à chacun : *La République*, les *Lois*, le *Timée* ont manifestement retenu son attention d'une manière particulière⁴.

Quel que soit le dialogue cité, le défaut de subtilité exégétique souvent reproché à Aristote semble un moyen de rompre une fausse complicité philosophique avec ses anciens amis de l'Académie. Sa lecture est en effet littérale, décontextualisante (elle extrait une pensée de son vocabulaire propre et de ses fins déclarées), explicitement organisée selon une visée réfutative — d'où son caractère rétrospectif, reconstructeur et souvent polémique. Lecture littérale : cela revient pour Aristote à lire les autres philosophes comme il veut lui-même écrire, sans obscurité ni ambiguïté, en recherchant l'expression claire et propre, en refusant le recours aux métaphores⁵. Si la métaphore fait bien connaître quelque chose puisqu'elle opère par ressemblance, elle doit être évitée en dehors de la poésie ; prendre un discours au pied de la lettre est la meilleure manière pour lui de briser son faux prestige⁶. Lecture décontextualisante : Aristote détermine généralement un thème, sélectionne un certain nombre d'opinions maîtresses, sans égard pour la dimension dialogique du texte, le statut et l'identité du personnage principal, la continuité du dialogue, la spécificité du vocabulaire, le travail de la dialectique⁷. La lecture de la *République* et des *Lois* au livre II des *Politiques* est révélatrice d'une méthode brutale. En vue de critiquer la réduction

1. *EN*, I, 4 et *EE*, I, 8.

2. Les références à un dialogue dans ce contexte sont au même passage du *Phédon* (96a-99c et 100b-101c) : *Met.*, A, 9, 991b3 ; M, 5, 1080a2 et *GC*, II, 9, 335b10. Au livre A, Aristote cite Platon sans mention d'un dialogue en 6, 987a29, b12, 988a8 ; 7, 988a26 ; 8, 990a30 ; 9, 992a21.

3. Ce dont on a fait un argument contre l'authenticité du dialogue. L'un des points communs avec la critique aristotélicienne des Idées de la *Métaphysique* est l'existence d'une version de l'argument dit du troisième homme dans le *Parménide* (132a1-b2).

4. Quand il se réfère à un dialogue, Aristote précise souvent : « comme il est écrit » dans le *Timée*, le *Gorgias*, etc. Cette insistance justifie, en *Phys.*, IV, 2, 209b14-15, la précision : « doctrines non écrites » (cf. *infra*). La paraphrase du *Phédon* dans les *Météorologiques* (II, 2, 355b32-356b3) a fait penser qu'Aristote avait le texte devant lui. Faut-il rappeler le surnom de « liseur » que Platon aurait attribué à Aristote (*Vita marciiana*, 6) ?

5. *Météor.*, II, 3, 357a24-28 et *Met.*, A, 9, 991a20-23.

6. *Top.*, VI, 2, en particulier 139b34-35. Il y a là une opposition majeure de style philosophique avec Platon. Voir M. Dixsaut, « D'un antiplatonisme à l'autre », M. Dixsaut (dir.), *Contre Platon*, 1 : *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 11.

7. Voir sur ce point M. Dixsaut, « Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », *Platon et Aristote, Dialectique et métaphysique*, I. Tsimbidaros (dir.), Bruxelles, Ousia, 2004, p. 71-99,

de la cité à l'unité dont le communisme platonicien de la *République* est porteur, il réunit autour d'un thème, la constitution (*politeia*), les conceptions propres à Platon envisagé comme philosophe législateur sur un plan qui n'est pas différent de celui des législateurs historiques (cf. *Pol.*, II, 12). Aristote utilise de ce point de vue la méthode qu'il théorise dans les *Topiques* lorsqu'il explique comment le dialecticien doit recueillir dans des livres des prémisses en les disposant dans des listes avec un classement par thème et par auteur¹. Un effet massif de cette décontextualisation est produit par la conception aristotélicienne de la science qui infléchit d'emblée le sens des *Dialogues*². Ce qu'on peut appeler la « départementalisation » des sciences (qui ne sont plus subordonnées à un savoir unique, la dialectique) conduit en effet Aristote tantôt à replacer telle proposition platonicienne au lieu scientifique qui est le sien, tantôt à séparer selon les parties différentes de sa philosophie ce qui est étudié dans un seul et même dialogue par Platon. Ainsi Aristote observe dans les *Politiques* (II, 6, 1264b37-1265a1) qu'on trouve dans la *République* des dispositions sur la constitution la meilleure, ce qu'il approuve, mais aussi d'autres, étrangères au sujet, telles que des considérations sur l'éducation des gardiens. Ce sont les livres VI et VII et sans doute aussi IV et X qui se trouvent ainsi disjoints du reste qui, seul, correspond bien pour Aristote au titre et à la nature politique de l'ouvrage. La question de la tripartition de l'âme et du statut de ses parties ne concerne pas le politique, comme Aristote le rappelle au début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 13, 1102a23-26). Cet éclatement du dialogue platonicien selon le prisme de la pluralité des sciences aristotéliciennes produit des résultats curieux, quand il se conjugue avec le littéralisme. Si Aristote identifie certaines différences de statut du texte de Platon, il lit de la même façon le mythe et le dialogue. Cela vaut pour le *Timée* dont Aristote fait une lecture littérale, en refusant explicitement une lecture allégorique³. Cela vaut aussi pour le mythe géologique du *Phédon* qui se trouve paraphrasé et critiqué dans les *Météorologiques*⁴. Un cas exemplaire et complexe d'effet de l'exposition doxographique sur le contenu de l'exposé se rencontre en *Métaphysique*, A, 6. Avant d'y venir, il faut observer que si les exposés de la *République* et des *Lois* que l'on trouve au livre II des *Politiques* d'Aristote nous semblent souvent en appauvrir l'intérêt, en revanche,

1. *Top.*, I, 14, 105b12-18.

2. Voir J. M. Watson, *Aristotle's Criticisms of Plato*, Londres, Oxford University Press, 1909, p. 83-84.

3. *Du Ciel*, I, 10, 279b33-280a10 : Aristote critique l'interprétation (sans doute de Xénocrate) selon laquelle Platon aurait donné une présentation temporelle de la génération du monde pour des raisons d'enseignement, comme un géomètre le fait avec des figures.

4. *Météor.*, II, 2, 355b32-356b3. De même le *Ménon* est cité à la fois dans *Les Politiques* au sein d'une critique de la conception socratique de l'unité des vertus (I, 13, 1260a22) et dans les *Analytiques* au sujet de l'origine de la connaissance et de la réminiscence (*APr.*, II, 21, 67a21 ; *APost*, I, 1, 71a29 ; II, 19).

et sauf dans de rares cas, Aristote n'a manifestement ni inventé de nouvelles thèses ni même profondément défiguré ce que nous pouvons lire dans ces dialogues. Le cas de la lecture aristotélicienne de textes écrits et conservés de Platon recommande donc de ne pas soupçonner par principe ce qu'Aristote pourrait nous apprendre d'un Platon dont nous n'avons plus de traces écrites, même dans les cas où ce qu'il nous en dit est différent des *Dialogues*.

L'exposé de la doctrine de Platon en *Métaphysique*, A, 6

Aristote expose la doctrine (*pragmateia*) de Platon juste après la philosophie des pythagoriciens et avant d'entamer sa critique au chapitre 9, selon un rythme commun à l'ensemble de ce livre. Si Platon est expressément nommé au chapitre 6 (987a29, b12, 988a8), de manière remarquable, il est seulement cité une fois au chapitre 9 (992a21)¹. En A, 6, Aristote construit son exposé de manière comparative : Platon a suivi en de nombreux points les pythagoriciens mais sa doctrine comporte aussi des traits propres (*idia*), attribués au résultat de l'influence de Socrate et de Cratyle. La lecture aristotélicienne procède donc d'un double point de vue : le premier, historique et biographique, rapporte l'« introduction des Formes », c'est-à-dire, la séparation des universels, à l'influence théorique conjuguée de Cratyle et Socrate ; mais ce point de vue est subordonné à un second, qui est l'opérateur défini par les pythagoriciens². Ces derniers apparaissent chez Aristote comme un groupe nébuleux de philosophes évoqués le plus souvent au pluriel de manière anonyme³. Aristote ne mentionne ici aucune influence identifiable d'un pythagoricien sur Platon. Les rapports construits entre Platon et les pythagoriciens sont systémiques ou doctrinaux. Ils conduisent Aristote à proposer aussi une seconde explication de l'origine de la séparation — dans les deux cas le marqueur philosophique de Platon. Au regard des analyses ultérieures des livres M et N, cette comparaison est fondamentale car elle fait de Platon l'un des représentants d'un groupe,

1. Aux livres M et N de la *Métaphysique*, où Aristote expose et critique plusieurs théories concurrentes sur les nombres et les grandeurs d'origine académique (Platon, Speusippe et Xénocrate) et pythagoricienne, on ne rencontre qu'une seule fois le nom de Platon (M, 8, 1083a32). En particulier, on ne le trouve pas aux chapitres 4 et 5 du livre M où Aristote expose de nouveau, mais avec quelques différences par rapport à A, 6, l'origine de la philosophie de Platon et la critique. Les chapitres 4 et 5 du livre M reprennent quasi littéralement du matériel des chapitres 6 et 9 du livre A. Voir le détail dans Aristotle's *Metaphysics*, Books M and N, translated with Introduction and Notes by J. Annas, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 131-132. Ces différences entre les deux groupes de textes (A et M-N), auxquelles s'ajoute l'absence de Speusippe et Xénocrate au livre A, ont sans doute des raisons chronologiques, mais elles résultent surtout du fait que ces textes traduisent des projets différents (plus doxographique et historique au livre A, plus systématique aux livres M-N).
2. Cf. le « *gar* » en 987a32.
3. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. angl., Cambridge, Harvard University Press, 1972, p. 29. Aristote ne mentionne pas le nom de Pythagore.

homogène pour Aristote, de philosophes mathématisants composé en outre des pythagoriciens, de Speusippe et Xénocrate.

La théorie platonicienne des causes selon Aristote

En A 6, Aristote n'expose pas la philosophie de Platon en général, mais seulement l'origine et les principaux éléments d'une théorie platonicienne des *principes* et des *causes*, insérée au sein d'une histoire des conceptions pré-aristotéliciennes de ces notions depuis Thalès. Cela revient à poser à Platon une question qui, sans lui être complètement étrangère (c'est la question du meilleur type d'explication causale posée par exemple dans le *Phédon*), n'est pas la sienne dans le détail de sa formulation. Cette question, parfaitement explicitée par Aristote, consiste en effet à savoir si Platon et ses prédécesseurs en général ont utilisé et comment les quatre causes qu'il rappelle au début de son enquête (A, 3, 983a24-b3) : la quiddité ou l'essence (*to ti ên einaî*), la matière, le moteur et le « en vue de quoi » ou le bien. Aristote veut ainsi tester le dispositif étiologique défini dans la *Physique* (II, 3) et confirmer qu'il est exhaustif¹. Un tel examen est nécessaire car la science recherchée dans ce que nous connaissons sous le titre de *Métaphysique* est la traditionnelle sagesse (*sophia*), science dont tous, spécialistes et non spécialistes, considèrent qu'elle porte sur certaines causes premières — ce qui justifie pour Aristote d'inclure Platon dans cette même histoire de la *sophia* et doit lever de son point de vue tout reproche d'anachronisme ou de reconstruction rétrospective². C'est au nom de la synonymie de la notion de *sophia* qu'Aristote expose la philosophie de Platon et qu'il en fera plus tard aussi la critique. Une enquête sur les conceptions antérieures des causes ou, ce qui revient au même, de la *sophia*, est donc légitime ; elle a pour résultat de manifester aux yeux d'Aristote la supériorité de sa propre conception des causes et de la *sophia*, comme science des premiers principes et d'abord de la cause finale et du Bien (A, 2, 982b6-7). À la fin du livre, Aristote pense avoir montré que même si les Anciens — les physiciens, les Éléates, les pythagoriciens — et Platon ont utilisé des causes apparemment différentes des siennes, bien comprises, ces causes ne constituent pas des types de causes irréductibles aux quatre identifiées par lui, qu'elles préfigurent au mieux « confusément³ ».

1. *Met.*, A, 6, 988a8-14 ; 7, 988a20-23, a34-b6, b16-19 ; 10, 993a11-15.

2. A, 1, 981b25-982a3 et l'ensemble de A, 2.

3. Voir A. Mansion, « Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote », *Aristote et les problèmes de méthode*, S. Mansion (dir.), Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1980 (1961), p. 35-56.

Soumise à cette question, il apparaît que la doctrine de Platon utilise deux des causes aristotéliennes, la quiddité et la matière¹. C'est sous ces deux entrées qu'elle entre dans un tableau systématique des théories sur les causes. En quoi ? Pour Aristote, l'ontologie de Platon marque une rupture car celui-ci affirme le premier, aussi clairement², l'existence de substances non sensibles, immobiles et éternelles. Il est donc celui qui a « introduit » les Formes ou les Idées³. Mais, du point de vue de la question directrice des principes, c'est l'étiologie de Platon qui intéresse ici Aristote. Or celle-ci est, pour lui, dualiste : au-dessus des Idées, il existe en effet deux principes, l'Un (*to hen*) et la Dyade (*hè duas*), autrement appelée ici le Grand et le Petit (*to mega kai to mikron*), à laquelle il arrive qu'Aristote donne aussi ailleurs d'autres noms⁴. Il ne faut pas identifier le sens de ces deux principes à leur acception arithmétique⁵. L'Un et la Dyade sont des principes contraires qui engendrent les Idées et les êtres sensibles ; ils sont donc les principes ou éléments de tous les êtres. L'Un est la cause formelle ou l'essence des Idées, lesquelles sont à leur tour causes formelles des êtres sensibles ; l'Un et les Idées occupent donc la place de la quiddité (A, 7, 988b4-6). La Dyade joue, elle, le rôle de matière à deux niveaux : elle est la matière des Idées (dont l'essence est l'Un) et des êtres sensibles (dont l'essence provient cette fois des Idées). Cela suppose que les Idées conservent en elles, comme les sensibles, de la matière, de l'illimité ou de l'indéterminé (*Phys.*, III, 4, 203a9-10). Mais cette proto-matière platonicienne est, d'une part, double (le Grand et le Petit), d'autre part, incorporelle (*bulè asômatos*, A, 7, 988a23-26), quoiqu'elle puisse manifestement être aussi corporelle. On verra plus loin en effet qu'Aristote rapporte dans un passage capital de la *Physique* (IV, 2) que Platon identifiait la *khôra* du *Timée* (l'espace ou l'étendu qui est le réceptacle des sensibles) et la Dyade du Grand et du Petit. La Dyade, comparée à une sorte de support malléable et plastique (*ekmageion*, 988a1) est aussi matière

1. *Met.*, A, 7, 988a23-26 et a35-b6.

2. Les pythagoriciens avaient déjà introduit l'essence, comme Démocrite et Socrate, mais sans la séparer : A, 5, 987a19-27 ; M, 4, 1078b17-25.

3. Aristote dit « *hè tôn eidôn eisagôgè* » (988a31), comme en *EN*, I, 4, 1096a13. L'expression est inhabituelle. À l'époque d'Aristote, le terme d'*eisagôgè* a un sens économique (importation) ou juridique (introduction d'une instance ou de poursuites).

4. Cf. aussi *Phys.*, I, 4, 187a17 ; III, 4, 203a15-16 ; IV, 2, 209b33-210a2. On trouve aussi l'« Inégal » ou la « Dyade indéfinie », ainsi que l'Être et le Non-Être et, dans d'autres contextes, le Bien et le Mal. La Dyade du Grand et du Petit est l'expression la plus explicitement attribuée à Platon. Voir N, 1 sur ces appellations et leur critique.

5. Dyade traduit le grec *duas* (le nombre deux, la dualité), distincte de deux (*duo*). Il ne faut pas confondre cette Dyade avec le Deux envisagé comme Nombre Idéal, qui est engendré par la Dyade qui est principe. — Sur le rapport entre l'Un et la Dyade de Platon et la conception pythagoricienne des deux premiers principes, voir « Les Principes pythagoriciens et la Dyade de Platon », dans P. Kucharski, *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 97-159, qui défend l'idée d'une Dyade pythagoricienne définie par l'inégalité alors que celle de Platon le serait pas l'incommensurabilité.

pour la génération des Nombres dits Idéaux¹. En A, 6, en effet, Aristote attribue nommément à Platon une théorie complexe, qui reste sur plusieurs points obscure mais est fondamentale, selon laquelle il existe différents types de nombres. 1) Platon, en effet, aurait attribué aux êtres mathématiques (*ta mathèmatika*) la place d'intermédiaire (*metaxu*) : les objets de l'arithmétique et de la géométrie partagent les propriétés des Idées (ils sont intelligibles, éternels et immobiles) ; cependant, comme pour les sensibles, il existe de multiples êtres mathématiques de même espèce (les différents types de triangles, les 5 utilisés par les mathématiciens, etc.), tandis que chaque Idée est numériquement et spécifiquement unique². Comme on l'a vu, ce qui caractérise donc pour Aristote l'ontologie de Platon est qu'il a reconnu trois genres distincts de substances : les sensibles, les êtres mathématiques, les Idées³. 2) Cependant, selon Aristote, les Idées sont de deux types : les Idées elles-mêmes (l'Homme en soi, le Juste en soi, etc.) et les Nombres. Aristote rapporte en effet qu'il existe chez Platon deux types de nombres : les nombres arithmétiques (intermédiaires) et les nombres qui sont des Idées, *arithmos eidètikos* (Nombres Idéaux ou Idées-Nombres dans les traductions françaises). Il en va de même des objets géométriques (lignes, surfaces, solides) qui peuvent être des objets géométriques *mathématiques* ou des Grandeurs Idéales — participant dans les deux cas à un certain espace intelligible, le Grand et le Petit⁴. On doit donc distinguer (i) le Nombre Idéal, (ii) le nombre arithmétique et (iii) le nombre sensible, soit ce qui est dénombré, et de même pour les grandeurs. La différence entre nombre Idéal et nombre arithmétique

1. Cf. A, 6, 987b34. — Le terme *ekmageion* (hapax chez Aristote) n'est pas choisi au hasard : utilisé dans le *Théétète* (191c9, 194d6, etc.), il l'est surtout dans le *Timée* pour décrire le réceptacle (*to dekhomenon*) qui est « par nature un porte-empreinte pour tout » (50c2). — La question se pose de savoir quels Nombres Idéaux exactement sont « engendrés » par la Dyade ou encore si les Nombres Idéaux sont en nombre infini ou fini : Aristote explique seulement en A, 6 que les nombres sont « convenablement » engendrés de la Dyade, « sauf les premiers », ce qu'on a identifié aux nombres premiers (Cherniss) ou aux nombres impairs. Sur les modalités d'engendrement des Nombres Idéaux à partir de la Dyade et à partir de l'effet conjugué de la Dyade et de l'Un, voir N, 4, 1091a23-29 ; M, 8, 1083b36-1084b2 où Aristote mentionne et critique la limitation des nombres Idéaux à la Décade et surtout *Phys.*, III, 6, 206b27-33 où cette limitation semble être attribuée à Platon. On a parfois justifié le privilège de la Décade chez Platon en le rapportant à la perfection de ce nombre chez les pythagoriciens (*Met.*, A, 5, 986a8-12), où la Tétraktys, somme des quatre premiers nombres, jouit d'un statut particulier.

2. A, 6, 987b14-18 et B, 6, 1002b14-21. Une des critiques d'Aristote consiste à dire que si ce raisonnement vaut pour les objets de l'arithmétique et de la géométrie, il doit valoir aussi pour les objets de toutes les sciences mathématiques (harmonique, optique, astronomie, etc.).

3. A, 6, 987b14-18 ; B, 2, 995b15-18 et la 4^e aporie ; Z, 2, 1028b19-21, etc.

4. M, 6, 1080b11-14, b23-25, où Aristote semble se référer à la position platonicienne et, dans un passage critique, A, 9, 992a13-18. Il est impossible d'être ici plus précis. Sur les Nombres et les Figures Idéales, on se reportera à L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, 1984 (1908), p. 199-498 et, pour une lecture en contexte de ces doctrines, à M. Crubellier, *Les Livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*, traduction et commentaire, 4 vols., thèse de doctorat, université Charles-de-Gaulle Lille III, 1994.

peut se comprendre ainsi : alors qu'il y a plusieurs nombres arithmétiques (les 3, 4, 5, *utilisés* par les mathématiciens), il existe un seul 3 Idéal (la Triade) ou un seul 4 Idéal (la Tétrade). Une Idée est un intelligible absolument unique ; les êtres mathématiques sont intelligibles et multiples. Les Nombres Idéaux sont donc dotés de propriétés particulières : leurs unités sont dites incomparables (*asumblètos*) avec les unités d'autres Nombres Idéaux¹. Comme on l'a vu, ils sont ordonnés dans une série qui, selon certains textes, ne dépasse pas la Décade. La question se pose bien sûr du rapport entre les Nombres arithmétiques et Idéaux (ont-ils ou pas la même origine ?), tout comme entre les Nombres Idéaux et les Idées. Il existe sur ce dernier point plusieurs solutions que nous ne pouvons que signaler : a) les Idées elles-mêmes seraient des Nombres-Idéaux ou des rapports numériques Idéaux (l'Idée Homme serait un certain Nombre Idéal)². b) Les Idées et les Nombres Idéaux seraient distincts et les Idées seraient les principes des Nombres Idéaux. c) Ils seraient distincts mais cette fois les Nombres Idéaux seraient les principes des Idées. Cette dernière solution correspond à une très brève indication donnée par Théophraste, premier successeur d'Aristote, dans sa *Métaphysique* (6b11-15³). On aboutirait donc à la série suivante (avec la solution notée c) : l'Un et la Dyade du Grand et du Petit, les Nombres et les êtres géométriques Idéaux, les Idées, les êtres mathématiques (nombres et grandeurs), les êtres sensibles.

La doctrine de Platon retracée par Aristote décrit la *génération* et des êtres *intelligibles* (Idées, êtres géométriques, nombres) et des êtres *sensibles* à partir

1. Voir M, 7, 108a5-7 ; 8, 1083a17-20. La traduction du terme *asumblètos* dans ce contexte est discutée (faut-il traduire par non-additionnable ou plus précisément par non-comparable ?). On se reportera à l'article de J. Cook Wilson, « On the Platonist Doctrine of the *asumblètoi arithmoi* », *The Classical Review*, 18, 1904, p. 247-60, qui défend la traduction par « non-additionnable ». Nous adoptons ici la traduction proposée notamment, après Zeller et Tannery, par M. Crubellier, « Platon, les nombres et Aristote », dans *La Mémoire des nombres*, Actes du X^e Colloque d'épistémologie et d'histoire des mathématiques, université de Caen, Cherbourg (27-28 mai 1994), Caen, 1997, p.81-100. Si les unités des nombres Idéaux sont dites « incomparables » avec celles des autres Nombres idéaux, c'est parce que leurs unités en diffèrent essentiellement, au contraire des unités identiques des nombres arithmétiques. Pour cette raison, les Nombres Idéaux ne peuvent être dits plus ou moins grands les uns des autres. Chacun est non pas quantitativement mais qualitativement ou essentiellement différent des autres et ses unités n'ont rien de « comparable » avec celles des autres nombres Idéaux.
2. Voir en ce sens M. Crubellier, « Platon, les nombres et Aristote », *op. cit.*, p. 81-100 qui examine la thèse des Idées-Nombres en argumentant en faveur de cette première solution sans faire intervenir aucune symbolisation par les nombres de ce dont ils sont les Idées mais en défendant une fonction purement causale des rapports numériques, sur le mode de la causalité formelle.
3. Étant donné la nature des textes, polémiques et parfois contradictoires, ces différentes solutions sont largement conjecturales. Les passages sur les Idées-Nombres dans la *Métaphysique* sont rares et peu explicites : voir notamment M, 9, 1086a11-13 et N, 3, 1090a16-17 (sans mention de Platon). Ils sont discutés dans J. Annas, *op. cit.*, p. 64-68. Le seul texte où Platon soit cité, A, 6, 987b22, est incertain. Ces trois hypothèses sont celles de L. Robin, *op. cit.*, p. 454-458.

des deux principes ultimes, l'Un et la Dyade, forme et matière, et des Nombres Idéaux et Idées qui en sont d'abord engendrés. Aristote a bien présenté ou reconstitué ce qu'il appellerait dans son langage une théorie des principes des substances sensibles et immobiles ; elle a pour lui ce caractère particulier d'être une explication de la génération des corps sensibles élémentaires, et donc du monde naturel, à partir des êtres mathématiques. En termes aristotéliens, la nature (avec ses différences qualitatives, poids, etc.) trouve donc ses principes dans les réalités géométriques et la physique, dans les mathématiques.

La critique aristotélienne de cette doctrine est en même temps une critique de cette version platonicienne déficiente des causes formelles et matérielles d'Aristote et de l'absence des deux autres causes. 1) Platon a vu seulement « en rêve » la cause motrice. À elles seules, les Formes, immobiles et éternelles, ne rendent compte ni du mouvement ni de la génération et de la corruption¹. C'est donc l'étude de la nature qui est détruite (A, 9, 992b8-9). 2) Chez Platon, l'Un est une cause finale mais par accident et non en soi, car il *arrive* à l'Un d'être le Bien mais l'Un n'est pas essentiellement le Bien lui-même². 3) La Dyade est conçue comme une matière unique dont provient non un seul être mais une pluralité ; elle est déterminable par des Formes différentes ou par l'Un sans perdre son indétermination. C'est pour Aristote inverser le rapport entre forme et matière : une seule forme est forme d'une infinité de sensibles qui ont des matières à chaque fois différentes³. Si Aristote interprète la Dyade comme une mauvaise préfiguration de la matière, c'est aussi qu'elle est deux (le Grand et le Petit) mais en réalité une⁴. Elle est dépourvue de la privation (*sterèsis*), concept aristotélien qui désigne ce contraire de la forme qui disparaît dans le changement et permet à la matière elle-même de subsister et d'être substrat. Platon a ignoré la puissance de la matière d'être chacun des deux contraires ; son dualisme a installé un face-à-face entre deux principes, la matière et la forme, qui ne permet pas de comprendre la permanence de la matière une fois

1. *GC*, II, 9, 335b7-24 ; *Met.*, A, 7, 987b3-4 ; 9, 991a8-19, 991b3-9, 992a24-29. Aristote n'a pas vu dans le démiurge du *Timée* un substitut suffisant de la causalité motrice, non plus que dans le « quatrième genre » du *Philèbe* (23c-e). Comme le montrent ces passages, le refus de voir la cause motrice chez Platon est un élément essentiel de la critique aristotélienne des Idées qui s'appuie sur leur impuissance à engendrer les participants ; elles sont donc inutiles.
2. A, 7, 988b11-16. Ceci ne prétend pas épuiser la question de savoir pourquoi Aristote s'est refusé à reconnaître dans le *Phédon* ou le *Timée* au moins des préfigurations de la cause finale, même s'il est clair que l'usage aristotélien de cette cause, c'est-à-dire de la causalité du meilleur possible, distincte de la causalité motrice, dans les traités physiques, notamment *Les Parties des animaux*, est très différent de la manière dont le Bien intervient dans le *Timée* par exemple.
3. A, 6, 988a1-7.
4. Voir *Phys.*, I, 9, 192a6-12 où Aristote insiste sur ce point : la dualité de l'expression de Platon ne change rien au fait que sa matière est fonctionnellement une et non deux, matière et privation.

qu'elle a été déterminée. Enfin cette matière est « plus mathématique », car le Grand et le Petit sont une différence de la matière, non la matière elle-même¹. 4) La critique de la conception platonicienne de la cause formelle conduite en A, 9 porte à la fois sur les Idées, les Nombres et l'Un. S'agissant des Idées, la critique d'Aristote, à laquelle nous ne pouvons faire ici qu'une allusion, exploite largement des contradictions internes attribuées à la doctrine ; l'un des nerfs de sa réfutation se tire de l'origine qu'il en donne : les Idées sont des prédicats communs *séparés* des sensibles et substantialisés (l'attribut commun « homme » devient « homme en soi »), ce qui signifie en fait qu'elles sont simplement des doubles éternels des êtres sensibles²; cela les empêche d'en être l'essence et en général d'être des causes — puisqu'elles en sont séparées et que Platon n'a rien dit de la participation : « participer, cela ne veut rien dire³. » Elles sont donc inutiles pour expliquer la production d'artefacts, les actions et donc aussi la génération et la corruption des êtres naturels⁴.

Première genèse de la séparation : Cratyle — Socrate — Platon

La genèse de l'introduction des Idées par Platon est présentée de manière relativement indépendante de la doctrine de l'Un et de la Dyade et de la théorie des nombres⁵. Aristote rapporte en A, 6 que Platon a été marqué « dès sa jeunesse » par l'héraclitéisme de Cratyle, qu'il a conservé aussi « plus tard⁶ ». L'introduction des Formes trouve, pour Aristote, une première origine dans l'incompatibilité ressentie par Platon entre les découvertes épistémologiques de Socrate et l'ontologie ou la physique héritée de Cratyle. Aristote reconnaît en effet à Socrate le double mérite d'avoir découvert les discours inductifs et la définition par l'universel (qu'il utilisait seulement dans le domaine éthico-politique⁷). Or il n'est pas possible de définir les sensibles ni d'en avoir la science,

1. A, 9, 992b1-7.

2. EE, I, 8, 1218a11-15.

3. A, 9, 992a27-29. — Aristote résume et critique au début de A, 9 quatre arguments célèbres en faveur des Idées. L'ensemble était développé dans son traité perdu *Sur les Idées*, partiellement conservé dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Voir W. Leszl, *Il « De Ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florence, Olschki, 1975 ; G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; L. Gazziero, *Rationes ex machina*, Paris, Vrin, 2008, et ici G. Kévorkian, p. 107 sq.

4. A, 9, 991a8-10 ; EN, I, 4, 1096b35-97a13 ; EE, I, 8, 1217b23-25.

5. On peut comparer A, 6 avec M, 4, 1078b9-12 de ce point de vue.

6. Cratyle est mentionné deux autres fois par Aristote : *Met.*, Γ, 5, 1010a12 et *Rhét.*, III, 16, 1417b1. Les spécialistes discutent de la réalité de son existence historique, mais notre passage suppose qu'il a été pour Aristote contemporain du jeune Platon. Chez Aristote, Cratyle occupe la position de l'héraclitéen radical : de l'opinion selon laquelle il est impossible de dire la vérité des êtres sensibles toujours en mouvement, il tirait la conclusion qu'il ne faut rien dire et bougeait seulement le doigt.

7. *Met.*, M, 4, 1078b17-19, b27-30 ; *Parties des animaux*, I, 1, 642a28-31.

s'ils sont dans un flux permanent¹. Platon imprime donc à la recherche de Socrate (dont l'influence est présentée comme postérieure à celle de Cratyle) un changement : les définitions et les universels ne porteront plus sur des sensibles, car il est impossible d'exprimer un énoncé commun sur ce qui ne cesse de changer, mais sur des « Idées » « à part » des sensibles, des êtres séparés (*khôrista*, M, 4, 1078b30-31). Le Socrate d'Aristote n'a donc pas lui-même séparé les universels — alors même que le Socrate des dialogues socratiques de Platon n'utilise jamais le terme universel (*katholou*) mais celui de Forme (*eidos*) ou d'Idée (*idea*).

S'agissant des thèses héraclitéennes, on peut supposer qu'Aristote pense principalement à celles des mobilistes exposées dans le *Cratyle*, seul dialogue où le personnage éponyme intervient nommément, et, de manière plus générale, à la tribu du *Théétète* où les partisans de la théorie du flux commencent avec Homère (160d). En A, 6, comme dans d'autres textes parallèles (M, 4 et 9), Aristote semble suivre le raisonnement qui conclut le *Cratyle* (440a-d). Cependant Socrate en restait à une simple proposition d'enquête : faut-il se rallier, comme le veut Cratyle, à ce que disent les héraclitéens, selon lesquels tout change sans cesse, ou bien envisager que ce qui connaît et ce qui est connu, le bien et le beau par exemple, existent toujours, ce qui semble être la condition pour qu'il y ait connaissance ? Le raisonnement de Socrate, outre qu'il prend la forme d'une alternative (ou le flux ou la connaissance), ne consiste nullement à *séparer* des *universels* qui seraient déjà là mais lestés d'un poids ontologique insuffisant pour être objets de science, mais à faire dépendre la connaissance de l'existence de deux types d'êtres soustraits au flux, ce qui connaît et l'objet connu, par exemple le beau lui-même (*auto to kalon*²). En A, 6, Aristote raconte une histoire différente dans laquelle Platon a « posé à part » l'universel, en réunissant ainsi en une même nature l'universel et la substance : l'universel devient une substance séparée, conçue comme une substance individuelle, dont la seule différence avec les sensibles serait d'être soustraite au flux, immobile et éternelle³. C'est de cette nature hybride des Idées que viennent toutes les difficultés : un universel ne peut être en même temps une substance. Cette genèse des Idées, en en faisant des réalités d'emblée composites, en fait voir le vice initial : la séparation réelle ou la « substantialisation » des prédicats communs⁴. En ce sens, Socrate avait raison : l'universel suffit pour la science (M, 9, 1086b4-5).

1. Sur le type de flux en question et la nature de l'héraclitéisme qu'il faut attribuer à Platon selon Aristote, voir G. Fine, *On Ideas*, op. cit., p. 54-57.

2. Voir aussi *Timée*, 51b-52a.

3. *Met.*, M, 9, 1086a31-b11 ; B, 2, 997b5-12. « Posé à part » traduit le verbe *ektithèmi* qui désigne l'ekthèse ou le fait de poser à part du sensible.

4. Sur la séparation logique et la séparation réelle (*haplôs*), voir *Met.*, H, 1, 1042a26-31 : la séparation au sens propre est celle de la substance composée, séparée d'autres substances, ou de la substance qui est pur acte, le premier moteur. La séparation est légitime chez Aristote

Platon vs les pythagoriciens — Seconde genèse de la séparation

La philosophie pythagoricienne joue un rôle fondamental dans la lecture aristotélicienne de Platon non seulement en vertu de son caractère historique, au livre A, mais également dans l'ensemble de la *Métaphysique*¹. Aristote énumère en A, 6 les traits par lesquels la doctrine de Platon ressemble à celle des pythagoriciens et ceux par lesquels elle s'en démarque :

1) *Les nombres* : les deux font des nombres les causes de la substance des êtres (6, 987b24-25). Cependant, (i) les pythagoriciens ne distinguent pas Nombres Idéaux et nombres arithmétiques ; en outre (ii), pour Platon, les nombres sont *séparés* des sensibles, tandis que pour les pythagoriciens, les nombres (arithmétiques) sont *immanents* aux sensibles : les choses *sont* nombres². La séparation distingue donc Platon aussi bien de Socrate que des pythagoriciens. En A, 6, 987b29-33, Aristote suggère sur ce point ce qu'on pourrait appeler une seconde genèse de la théorie platonicienne des principes séparés, non plus cette fois rapportée à l'influence conjuguée du couple Cratyle/Socrate mais aux pythagoriciens : Platon a séparé l'Un et les nombres, au contraire des pythagoriciens, et il a introduit les Formes du fait de sa connaissance de la *dialectique*, c'est-à-dire de sa méthode d'examen des êtres « dans les discours » (*en tois logois*). L'expression, fréquente chez Aristote pour désigner la dialectique platonicienne, est une référence au même passage du *Phédon* (99d-100a) expliquant la « fuite » de Socrate vers les *logoi* consécutive à sa déception devant non le programme d'Anaxagore mais sa réalisation³. Tandis que les pythagoriciens furent des sortes de présocratiques matérialistes raffinés qui ont identifié les corps et les nombres, sa maîtrise de la dialectique a conduit Platon à séparer ces derniers. En un sens, ces deux explications de la séparation se complètent, mais la seconde suggère d'attribuer à Platon une conception différente de la matière, non en flux comme chez Cratyle, mais déjà organisée par des nombres qui en sont par la suite séparés⁴.

2) *La participation* : Platon a appelé « participation » (*methexis*) ce qu'ils avaient appelé « imitation » (*mimêsis*), mais ni Platon ni les pythagoriciens n'ont expliqué ce qu'ils entendaient par là⁵.

pour autant qu'elle est un acte de l'intellect qui *pense comme* séparé ce qui n'est pas séparé : DA, III, 7, 431b15-16 ; Met., M, 3, 1078a21-22 ; Phys., II, 2, 193b34-35.

1. On pourra de ce point de vue comparer la place des pythagoriciens en A, 6 et M, 4.

2. A, 6, 987b28 ; M, 6, 1080a35-b21 ; Phys., III, 4, 203a6-7.

3. Voir A. Jaulin, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*. Klincksieck, 1999, p. 178.

4. Voir le commentaire de Ross *ad loc.* dans *Aristotle's Metaphysics*, I, *op. cit.*, 1924.

5. A, 5, 986a3, a15-21. Il n'y a pour Aristote qu'une différence verbale entre participation et imitation, d'autant que l'Idée est aussi un modèle (*paradeigma*).

3) *L'infini* : les pythagoriciens et Platon ont l'un et l'autre soutenu une conception substantialiste de l'infini et de manière générale des universels les plus hauts, comme l'Un, la Dyade, l'Être et le Non-Être. Pour eux, l'infini n'est pas un attribut ou un accident d'un sujet qui serait dit infini, mais il est une chose en soi et une substance ; chez Platon, c'est le Grand et le Petit, qui met l'infini à la fois dans les Idées et dans les choses sensibles, puisque les unes et les autres en dépendent¹. De même l'Un est pour Platon, comme l'Être pour les pythagoriciens, non un accident d'autre chose, mais la substance des êtres². Mais alors que les pythagoriciens conçoivent l'infini comme un (A, 6, 987b25-27), Platon a posé deux infinis, le Grand et le Petit, sans tirer toutes les conséquences de cette fausse dualité de la matière.

Il est inévitable de l'interroger sur l'origine de cet exposé de la philosophie de Platon et notamment de la doctrine des principes qui lui est attribuée, à première vue éloignée du contenu des *Dialogues*, même dans le cas déjà évoqué du *Cratyle*. Pour ce qui est de l'influence de Cratyle, on peut supposer qu'Aristote reconstitue l'origine théorique de la philosophie de Platon ou bien qu'il recueille certains éléments d'une présentation scolaire de l'histoire de la pensée du maître qu'Aristote n'a pas connu lui-même au temps de sa « jeunesse³ ». Quant au rapport avec les pythagoriciens, il en va de même : on peut penser qu'Aristote innove, à partir du *Phédon* ou du *Timée*, et jette les bases d'une stratégie antimathématisante qu'il exploitera ailleurs, ou qu'il emprunte des éléments de cette comparaison à Speusippe, parfois présenté comme proche des pythagoriciens⁴. On notera dans tous les cas qu'il ne mentionne à aucun moment ses sources, ne donne aucune indication sur une éventuelle évolution de la doctrine ainsi résumée, ne cite jamais un extrait d'un dialogue de Platon (au contraire de ce qu'il fait pour ses autres prédécesseurs dans le même livre) et ne se réfère pas plus aux *Dialogues* qu'à des enseignements oraux (au contraire de ce qu'il fait par exemple en *Politiques* II ou en *Physique*, IV, 2).

Ponctuellement, on peut certes retrouver derrière les Nombres Idéaux les Idées des nombres que Platon accepte sans leur prêter l'origine qu'Aristote

1. Cf. *supra* Phys., III, 4, 203b3-15.

2. Voir Met., B, 1, 996a4-7 ; 4, 1001a4-b25. La thèse selon laquelle l'Un et l'Être sont des substances distingue les pythagoriciens et Platon des physiciens. Aristote prend le parti de ces derniers, car ni l'universel ni un genre ne peuvent être une substance.

3. En plus des *Dialogues*, Aristote utilise occasionnellement les *Mémorables* de Xénophon, mais ce n'est pas ici sa source. Voir Th. Deman, *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

4. EN, I, 4, 1096b7 ; Met., A, 7, 1072b31. — On attribue à Aristote des traités perdus sur et contre les pythagoriciens (Diogène Laërce, V, 25). Met., A, 6 est une des sources de cette lecture de Platon citée par Diogène Laërce (III, 8, 7-10) qui rapporte que Platon aurait fait un « mélange » des doctrines héraclitéennes, pythagoriciennes et socratiques : « il philosophait sur les choses sensibles selon Héraclite, sur les choses intelligibles selon Pythagore, sur les choses politiques selon Socrate. » Voir L. Brisson, « Les Accusations de plagiat lancées contre Platon », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 24-41, p. 37.

leur attribue : le nombre, non celui utilisé par la multitude qui met ensemble deux bœufs et deux armées, mais celui qui est saisi par la seule pensée est une Idée dont participe ce qui est dit avoir tel nombre, mais, à première vue, Platon ne dit rien de plus sur le rapport entre ces Nombre Idéaux et les Idées en général¹. Quant aux êtres mathématiques intermédiaires, ils peuvent être interprétés comme un éclaircissement ontologique intéressant mais qu'il est difficile sinon impossible d'identifier dans les *Dialogues*, où Platon distingue seulement les objets mathématiques Idéaux auxquels *pensent* les mathématiciens et les sensibles qui en sont les images *utilisées* par eux². Plus généralement, sur la théorie de la génération des Nombres Idéaux et sur les deux premiers principes, les deux solutions les plus opposées sont d'y voir un témoignage, pour certains presque documentaire, sur Platon, et sur un Platon peut-être distinct de celui des *Dialogues*, ou bien le fruit de la seule lecture d'Aristote. Cette seconde option fut celle de Harold Cherniss dans deux ouvrages — *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (vol. I, Baltimore, 1944) et, déjà cité dans sa traduction française, *The Riddle of the Early Academy* (1945). L'ensemble du travail de Cherniss est utilisé pour disqualifier la valeur de la « documentation » d'Aristote et l'intérêt de sa lecture pour la compréhension des *Dialogues*. Sa critique comporte des effets salutaires mais elle peine à convaincre qu'Aristote pourrait avoir produit par la seule logique de son interprétation des *Dialogues* une théorie aussi complexe que celle qu'il attribue à Platon et dont il fait par ailleurs longuement la critique³. Il est évident que la perspective étimologique du livre A et la double structure théorique très forte (Cratyle et Socrate d'un côté, les pythagoriciens de l'autre) par laquelle Aristote tout à la fois expose et explique la philosophie de Platon ont des effets sur le contenu des doctrines platoniciennes rapportées, mais ces schèmes ont pour objet de clarifier un matériel, non de l'inventer. La lecture aristotélicienne procède en explicitant ce qu'un auteur a « voulu dire » sans l'« articuler clairement », en déduisant à partir de ses propres principes ce qu'il aurait dû dire sans le faire, en reconstituant une genèse des notions à partir de leur analyse, mais elle n'en conserve pas moins des bases dans la pensée ou le texte interprété⁴. L'autre solution consiste à voir dans ce matériel transmis par Aristote un témoignage susceptible de donner accès à la philosophie de Platon.

1. *Philèbe*, 56d-e ; *Phédon*, 101b-c. Voir J. Annas, *op. cit.*, p. 11-13 ; H. Cherniss, *L'Énigme de l'ancienne Académie*, *op. cit.*, p. 107-111 et 151-152.
2. *Rép.*, VI, 510c-511a. Voir J. Annas, *op. cit.*, p. 20.
3. Voir F. Fronterotta, « Une énigme platonicienne. La question des doctrines non écrites », *Revue de philosophie ancienne*, 11, 1993, p. 115-157, p. 148.
4. Sur cet usage du « vouloir dire » chez Aristote, voir Bonitz, *Index*, 140b56-57.

Platon et la « tradition indirecte »

Les témoignages sur la philosophie de Platon qu'on trouve dans la *Métaphysique* et en général chez Aristote sont, en effet, une partie de ce que les historiens de la philosophie appellent la tradition « indirecte », en opposition à celle, directe, constituée par les *Dialogues* eux-mêmes¹. L'expression signifie que la philosophie de Platon est constituée non seulement de ce qu'on peut tirer des écrits qui lui sont directement attribués en nom propre mais aussi d'un certain nombre de témoignages doxographiques à son sujet². L'hypothèse selon laquelle la tradition indirecte doit être utilisée pour reconstituer une doctrine de Platon est ancienne et remonte au moins à la somme du *System der Platonischen Philosophie* de W. G. Tennemann (1792-1795). Elle a connu de nombreuses versions, jusqu'à des formes très théoriques dans les années soixante. De fait, tout lecteur des *Dialogues* doit faire face sur ce sujet à plusieurs questions : faut-il prendre en compte cette tradition pour connaître la pensée de Platon et, si c'est le cas, comment justifier les différences ou les contradictions entre ces deux traditions ? en d'autres termes, d'où vient cette tradition — de Platon, de ses premiers successeurs ou d'Aristote ? Tels sont les termes généraux de ce qu'on appelle parfois l'énigme de l'ancienne Académie.

1. Figurent dans la « tradition indirecte » des textes du corpus aristotélicien (*Métaphysique*, *Physique*, *De l'âme*, *Du Ciel*, *De la Génération et la corruption*, les *Éthiques*, le bref traité apocryphe *Sur les lignes inscrites*, et les textes dits exotériques dont nous ne possédons que des fragments : *Sur le Bien*, *Sur la Philosophie*), d'aristotéliciens (Eudème, Théophraste, Aristoxène), des commentateurs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Philopon, Simplicius) et de philosophes platoniciens (Hermodore, Speusippe, Porphyre) ; enfin on trouve un long « compte-rendu » de doctrines d'attribution discutée (platoniciennes ou néopythagoriciennes) chez Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, X, 248-283). L'origine de la tradition indirecte est donc principalement Aristote. Ces textes (102 extraits) ont été réunis et classés sous le titre *Testimonia platonica* par Konrad Gaiser dans *Platons ungeschriebene Lehre : Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1998 (1963). Les textes grecs à part, avec une traduction italienne, ont été publiés chez Vita e Pensiero à Milan en 1998 avec une préface de G. Reale. Une partie est présentée en français dans M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, Préface de P. Hadot, Paris, Cerf, 1986. Hans Krämer a aussi publié une sélection de textes, moins nombreux, à la fin de son livre traduit en italien par Reale, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milan, Vita e Pensiero, 1982. Dans une perspective critique (anti-ésotérique), M. Isnardi Parente a publié dans deux fascicules des *Atti della accademia nazionale dei Lincei*, Rome, des *Testimonia platonica* commentés, l'un sur les témoignages d'Aristote (1997), l'autre sur ceux de l'époque hellénistique et impériale (1998). L'auteur exclut des *Testimonia* les passages des *Dialogues* supposés appuyer l'existence d'une doctrine platonicienne non écrite et dégage à partir des textes d'Aristote un noyau de thèses propres au Platon d'Aristote et irréductibles à l'effet déformant de la lecture aristotélicienne.
2. C'est à F. Schleiermacher qu'on attribue le principe luthérien, énoncé dans son Introduction générale à sa traduction des *Œuvres* de Platon (1804), d'un retour aux seuls dialogues, contre les exégèses néoplatoniciennes. D. Thouard (« Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations », *Les Études Philosophiques*, 4, 1998, p. 543-556) a souligné que Schleiermacher ne refusait pas pour autant de prendre en compte le Platon d'Aristote : « son "canon critique" est d'exclure tout ce qui se présente comme du Pythagorisme et qu'Aristote ne mentionne pas » (p. 544).

On peut distinguer trois positions, d'ailleurs susceptibles d'être combinées : 1) la tradition dite « indirecte » rapporte en réalité une doctrine *issue* indirectement des *Dialogues* : sa systématisme et son vocabulaire sont l'effet de la déformation ou de l'explicitation aristotélicienne — déformation pour ceux qui pensent comme Harold Cherniss qu'Aristote a produit ces doctrines par la force de ses seules interprétations critiques, explicitation, pour ceux qui pensent qu'Aristote a clarifié ou systématisé des hypothèses présentes *in nucleo* dans les *Dialogues* ; 2) la tradition indirecte est une spéculation expérimentale orale et tardive de Platon, recueillie par ses successeurs ; selon l'appréciation qu'on portera dessus, on conclura qu'elle n'a aucune autorité à faire valoir à côté de ou contre les *Dialogues* ou bien qu'elle est au contraire un instrument utile à leur intelligence, notamment de ceux qui lui sont contemporains ; 3) la tradition indirecte livre la véritable pensée de Platon, de sorte que les *Dialogues* ne sont pas entièrement compréhensibles sans elle¹.

Au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e, du fait en partie de l'autorité du témoignage d'Aristote et de l'absence d'une doctrine platonicienne systématique, la prise en compte de la tradition indirecte fut un élément scientifiquement assez consensuel et académiquement non polémique de l'historiographie platonicienne. Un chapitre sur les « Idées et les Nombres » ou sur « l'enseignement de Platon à l'Académie » conclut souvent les ouvrages classiques d'introduction à Platon, en dessinant une position au carrefour des solutions (1) ou (2) distinguées plus haut². Dans son livre de 1908, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote, Étude historique et critique*, Léon Robin entendait ainsi « obtenir une exposition historique de la doctrine de Platon³ » sur les Idées, les nombres, les grandeurs et les premiers principes,

1. Nous utilisons avec quelques changements la typologie de R. Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 23.
2. Voir par exemple : J. Burnet, *Greek Philosophy*, I : *Thales to Plato*, Londres, Macmillan, 1928 [1914] ; A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, Londres, Methuen & Co, 1926 ; É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 1931, p. 102-103 : « Les dialogues ne nous font pas connaître tout Platon. Aristote nous a heureusement conservé quelque chose de son enseignement oral [...] ». Sous l'effet de la critique chernissienne et de l'offensive ésotériste, le traitement des témoignages d'Aristote change clairement dans la seconde moitié du XX^e siècle. Dans *The Cambridge Companion to Plato*, *op. cit.*, on ne trouve plus de chapitre spécifique sur le sujet mais un exposé d'ordre méthodologique ; M. Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997, n'évoque plus le problème que pour se concentrer sur les dialogues écrits (p. 199-202). Signe peut-être de la « normalisation » du problème dans le champ des études platoniciennes, *Lire Platon*, L. Brisson et F. Fronterotta (dir.), Paris, PUF, 2006, accorde au sujet un article mesuré mais plutôt favorable de G.F.R. Ferrari qui évite la polémique en examinant, avec diplomatie, si et comment la « théorie des principes » attribuée à Platon par Aristote rencontre « la source la plus sûre », les *Dialogues*, en l'occurrence le *Philèbe* et le *Timée* (p. 135-143).
3. Réimprimé chez Oims, 1984, p. 6. Voir de même dans le classique *Platon* de 1935, où Robin considère que les derniers dialogues (*Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*) ne sont pas compréhensibles sans les exposés d'Aristote (Paris, PUF, 2000, p. 103).

à partir des *seuls témoignages d'Aristote*, sans utiliser les *Dialogues*, et considérait qu'il fallait attribuer au manque de temps le fait que Platon n'ait pu rédiger ces doctrines, envisagées finalement comme une conclusion naturelle des *Dialogues*. Le Platon ainsi reconstruit est un système scolaire rigide de principes hiérarchisés, une mathématisation tardive par Platon de sa propre philosophie, une « méta-mathématique », anticipation du néoplatonisme et étape vers sa mise en place (p. 600). Faire du Platon d'Aristote le dernier Platon ne constituait pas une originalité de Robin : c'était aussi déjà la solution du grand historien de la philosophie Eduard Zeller qui fut adoptée, après Robin, par l'aristotélisant David Ross, dans un livre sur la théorie platonicienne des Idées qui s'appuie également et sur les *Dialogues* et sur les témoignages d'Aristote¹.

Plus nettement partisans de la position (1) distinguée plus haut, certains commentateurs dégagent d'une lecture *interne* de certains textes de Platon des éléments suffisants pour retrouver le chaînon manquant entre les *Dialogues* et le Platon d'Aristote. Depuis l'Antiquité, le *Philèbe* a constitué de ce point de vue le dialogue de prédilection des exégètes. Dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, Simplicius rapporte un extrait du commentaire de Porphyre au *Philèbe* qu'il conclut en signalant que Porphyre y avait pour intention d'explicitier ce qui avait été dit « de manière énigmatique » par Platon dans sa réunion *Sur le Bien* et qui était sans doute en accord (*sumphôna*) avec ce qui est écrit dans le *Philèbe*². La même piste a été abondamment suivie par les commentateurs contemporains de Platon, notamment pour rendre compte de certains traits de son ontologie après le *Parménide*, comme l'accent mis sur la composition et la division des Formes ou l'*apeiron* du *Philèbe* (23c-27c), l'illimité, identifié à la Dyade³.

Depuis le début des années soixante, la position de ceux qu'il est convenu d'appeler les ésotéristes, annoncée plus haut (3), va au-delà d'une simple prise en compte exégétique de la tradition indirecte. Dans le cadre de ce qui a été

1. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1, 1875, 3^e éd., p. 809 : c'est au moment d'examiner les *Lois*, dernier texte de Platon, que Zeller introduit les témoignages d'Aristote, sans cacher qu'il y voit plutôt une sorte d'effet du grand-âge de Platon : « dogmatisme, déclin de la puissance dialectique et de sa mobilité, tendance au pythagorisme, goût pour le symbolisme mathématique » (nous traduisons). — D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 143.
2. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955, p. 117-118. Voir *infra* pour la réunion *Sur le Bien*.
3. Voir, par exemple, la série d'articles de H. Jackson, « Plato's Later Theory of Ideas », *Journal of Philology* 1882-1886 ; J. Burnet, *Greek Philosophy*, *op. cit.*, p. 312 et 324 ; J. Gosling, *Plato. Philebus*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 165-181 ; plus récemment, avec un titre explicite, K. Sayre, *Plato's Late Ontology, A Riddle Resolved*, Princeton, Princeton University Press, 1983. Le travail de J. Vuillemin dans « La méthode platonicienne de division et ses modèles mathématiques », *Philosophia Scientiae*, 3, 1999, p. 1-62, explore d'une autre manière l'hypothèse d'une présence de la tradition indirecte dans les *Dialogues* eux-mêmes.

appelé par Reale « nouveau paradigme » herméneutique¹, la tradition indirecte est utilisée chez eux en effet au sein d'une théorie générale sur la nature, la finalité et la forme de la philosophie de Platon. On peut s'interroger sur le bien-fondé de cette revendication de « nouveauté », si l'on se rappelle que Zeller se réjouissait déjà que l'interprétation ésotériste ait été abandonnée depuis Schleiermacher, mais on a sans aucun doute assisté dans l'histoire récente à un perfectionnement de cette position².

Quant au contenu, les témoignages aristotéliens sont utilisés pour reconstituer une « protologie » ou « aitiologie », doctrine platonicienne des premiers principes, d'ailleurs reconstruite de manière variable selon les auteurs. Konrad Gaiser, l'un des initiateurs, la formule ainsi :

On peut résumer comme suit les principaux traits de la doctrine des premiers principes de Platon qui est conservée par les doxographes. La bonté (aretè) d'une chose se montre dans sa permanence, sa beauté et sa forme. Ces qualités dépendent de l'ordre (taxis, kosmos), c'est-à-dire d'un arrangement bien proportionné des parties au sein du tout. Le fondement de l'ordre est par conséquent l'unité, et donc l'unité ou l'Un est la cause de tout bien, autrement dit du bien en soi. Puisque le monde n'est pas seulement ordre et bonté, on doit reconnaître une cause opposée : une cause de non-unité, de pluralité indéfinie, et donc non bonne. Partout on voit que ces deux principes agissent en se combinant, avec une domination de l'un ou de l'autre. C'est ce qu'on observe de la manière la plus claire dans le champ des mathématiques. L'arithmétique, la géométrie, l'harmonie, l'astronomie incorporent

1. Dans son livre *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milan, Vita e Pensiero, 2003. Avec ce qu'il suggère de cloisonnement, voire d'incommensurabilité entre les trois paradigmes ainsi distingués (néoplatonicien, issu des principes exégétiques de Schleiermacher, ésotériste), cet emprunt à la *Structure des Révolutions scientifiques* de Th. S. Kuhn n'est ni heureux ni très habile ; il a notamment pour fonction de rendre compte de l'incompréhension dont les ésotéristes se sentent victimes de la part de leurs adversaires, parfois à juste titre. — Les premiers textes sont ceux de K. Gaiser (*Protreptik und Paränese bei Plato*, 1959) et H. Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959). Ils forment avec Th. Szlezák l'école dite de Tübingen. G. Reale, M. Migliori et G. Movia ont constitué ensuite celle dite de Milan. Le terme d'école ne convient que pour autant qu'il inclut l'existence de différences entre ses membres. Le débat entre partisans et adversaires d'une lecture ésotériste de Platon est nourri d'une bibliographie dont le facteur de redondance est élevé. On trouvera un point déjà ancien dans *Rethinking Plato and Platonism*, par C.-J. De Vogel, dans *Mnemosyne*, Supplément, Leyde, Brill, 1986 ; une série d'études *pro et contra* — y compris d'auteurs anglophones comme Ch. Gill et I. Mueller — et un *status quaestionis* dans *Methexis*, 6, 1993, puis un dossier de textes sur l'interprétation « ésotériste » de Platon dans *Les Études philosophiques*, 1, 1998 ; une présentation des principes et résultats de l'école de Tübingen est proposée par l'ouvrage précieux déjà cité de M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon* ; sur un mode critique, voir le dossier réuni dans H. Cherniss, *L'Enigme de l'ancienne Académie*, *op. cit.*, et l'essai de L. Boulakia, « Platon héritier d'Aristote, ou Des différents sens de la séparation » ; L. Brisson, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Lectures de Platon*, *op. cit.*, p. 43-110, et récemment, W.-R. Mann, « Plato in Tübingen. A discussion of Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 2006, p. 349-400.

2. *Die Philosophie der Griechen* [...], *op. cit.*, p. 419-422.

et révèlent toutes certaines règles qui montrent comment l'unité passe dans la pluralité indéfinie, partout où l'apparente multiplicité du monde naturel peut être analysée en figures quantifiables, formes et nombres.

L'arithmétique et la géométrie peuvent être utilisées pour démontrer la progression qui va des nombres entiers, à travers différents types de quantités incommensurables, jusqu'à ce qui est absolument irrationnel ; l'harmonie et l'astronomie, pour montrer qu'il y a un ordre mathématique dans le monde sensible, pour montrer, en d'autres termes, que le son agréable de l'harmonie est fondé sur des rapports numériques et que les mouvements des corps célestes ne se font pas au hasard, mais suivent un ordre logique. De cette façon, les mathématiques sont devenues pour Platon le monde-modèle qui a montré, de la façon à la fois la plus exacte et la plus générale, que toutes les manifestations d'Arêtè dépendent de l'ordre et l'ordre, de l'unité¹.

Gaiser parcourt dans les deux sens cette théorie des principes : la réduction, de la pluralité sensible aux principes quantitatifs, et la déduction, des principes aux sensibles. L'Un, principe premier, et, de manière secondaire, la Pluralité indéfinie sont extraits par réduction de la pluralité sensible, et ils engendrent dans le monde sensible l'ordre et l'unité dont les sciences mathématiques montrent l'existence.

Sur cette reconstruction doctrinale, se greffe, chez les ésotéristes, un appareillage théorique complexe. On quitte la simple lecture du Platon d'Aristote pour un discours destiné à justifier la quasi-absence de ce Platon des *Dialogues* écrits.

1) Cette tradition est issue des doctrines platoniciennes « non écrites ». Le terme est emprunté à une phrase du traité sur le lieu de la *Physique* d'Aristote (IV, 2, 209b14-15). Dans ce passage, le *seul* du corpus aristotélien à s'y référer, Aristote attribue à Platon « ce qu'on appelle des doctrines non écrites » (*en tois legomenois agraphois dogmasin*²). Examinant ce qu'est le lieu, Aristote développe une première possibilité : le lieu est la forme, puis une seconde : le lieu serait ce qui est enveloppé, la matière. Cette possibilité justifie selon Aristote que Platon, dans le *Timée*, identifie la matière et ce qu'il appelle dans ce dialogue la *khôra*, qui est la même chose que le participant (*to metalèptikon*). Aristote précise que Platon ne parle pas de la même façon du participant dans le *Timée* et « dans ce qu'on appelle les doctrines non écrites », ce qui n'empêche pas qu'il a bien identifié le lieu et la *khôra*, autrement dit la matière, ce en quoi il

1. K. Gaiser, « Plato's Enigmatic Lecture *On the Good* », *Phronesis*, 25, 1980, p. 5-37, p. 12-13. Nous traduisons.

2. La traduction reçue de l'expression *agrapha dogmata* par « doctrines non écrites » est, dans le grec d'Aristote, déroutante. En effet, le terme *dogma* désigne une simple opinion ou une conception et, dans son emploi juridique, un arrêt ou un décret. Voir en particulier son usage dans un sens péjoratif attribué à Platon en A, 9, 992a21 : le point est un « *geometrikon dogma* ». Dans le contexte du passage de la *Physique*, on notera qu'Aristote signale justement qu'il utilise une expression *rapportée* (par des platoniciens).

faut féliciter Platon car il est le seul à avoir essayé de définir le lieu, même si sa définition est fautive. Comme on l'a noté pour en réduire l'importance, cette référence embarrassante marque seulement une différence terminologique et non doctrinale entre le *Timée* et les *agrapha dogmata* : dans le *Timée*, le participant (*to metalèptikon, to methektikon*) est la *khôra*, c'est-à-dire pour Aristote la matière, tandis qu'il est appelé « le Grand et le Petit » ailleurs, soit dans ces « doctrines » (209b33-210a2¹). En montrant qu'il n'y a qu'une différence verbale entre ce qui est dit dans le *Timée* et ces *agrapha dogmata*, Aristote veut prémunir contre toute objection des platoniciens son attribution à Platon de la définition du lieu comme matière. Cela ne supprime cependant ni le fait qu'il y a bien une différence terminologique ni, surtout, l'existence de cette référence à « ce qu'on appelle les doctrines non écrites ». Sans que cela invalide l'argument d'Aristote, la différence de terme entre ces deux sources pourrait se comprendre comme une nuance due au contexte, sinon comme une différence d'extension : le Grand et le Petit est une appellation plus générale que la *khôra*, ce dernier terme convenant à la cosmogonie du *Timée*, le premier permettant de désigner la génération non seulement des sensibles mais aussi des Idées². Pour ce qui est des « doctrines » mentionnées, étant donné le contexte, on doit supposer qu'elles jouissaient pour les platoniciens (puisque c'est à eux que s'adresse Aristote dans le passage) d'une autorité au moins équivalente au dialogue écrit³.

1. Les termes de matière (*hylè*) et participant (*metalèptikon, methektikon*) ne se rencontrent pas dans le *Timée*. Pour *metalèptikon*, on pense généralement qu'Aristote substantialise le *metalambanon* de *Timée*, 51a7-b1 : « Voilà bien pourquoi nous disons que la mère de ce qui est venu à l'être, de ce qui est visible ou du moins perceptible par un sens, c'est-à-dire le réceptacle (*hupodokhè*), n'est ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de tout ce qui vient de ces éléments et de tout ce dont ils dérivent. Mais si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante et qui se laisse très difficilement saisir, nous ne mentirons point » (*Timée*, 51a4-b2, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1996. Nous soulignons). Il s'agit manifestement d'un vocabulaire technique scolaire de l'Académie qui n'appartient pas à Aristote non plus : chez lui, le premier ne se rencontre que dans le passage cité (209b13-14), le second en 209b35-210a1 et en *GC*, II, 9, 335b12, 20, 23. Sur le rapport entre la matière et la Dyade, voir aussi *Phys.*, I, 9, 192a6-12. Pour un commentaire du passage, voir H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, op. cit., p. 112-124 et L. Brisson, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Lectures de Platon*, op. cit., p. 99-110.
2. Voir le commentaire de Ross *ad loc.* dans *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Cette différence permet de comprendre l'argument d'Aristote de 209b33-210a2. Voir P. Aubenque, « La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non écrites de Platon », *Problèmes aristotéliens*, Paris, Vrin, 2009, p. 221-234.
3. Il faut ajouter au texte de *Phys.* IV, 2, un passage du traité *De l'âme*, I, 2, 404b16-30, où Aristote cite sans doute son propre ouvrage *De la philosophie* (dialogue exotérique perdu) dans lequel il aurait rapporté des doctrines platoniciennes — la question étant de savoir si celles qui sont résumées dans ce passage sont attribuables à Platon ou à Xénocrate (Cherniss) ou aux pythagoriciens. Voir un point dans P. Kucharski, « Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme » (1955), dans *Aspects de la spéculation platonicienne*, op. cit., p. 9-49, où l'auteur défend une attribution pythagoricienne.

2) Les commentateurs d'Aristote (Alexandre et Simplicius) rapportent l'origine des *agrapha dogmata* à des « réunions » de Platon sur le bien, auxquels auraient assisté en plus d'Aristote d'autres platoniciens, Speusippe, Xénocrate, Héraclide ou Hestiée¹. Un texte célèbre de l'Introduction du livre II des *Harmoniques* d'Aristoxène, élève d'Aristote, constitue un témoignage très discuté à ce sujet². Il semble en effet attester que Platon a professé un enseignement sur le bien (un cours, *akroasis*, au moins, et l'une des questions est de savoir si ce cours s'est répété). Dans ce texte introductif, Aristoxène demande de ne pas imiter Platon qui, aux dires d'Aristote, avait pris au dépourvu son public venu l'écouter « sur le bien » (les biens humains et le bonheur), en lui parlant de choses mathématiques, des nombres, de géométrie, d'astronomie pour terminer par dire que « le bien est l'Un » : *hoti agathon estin hen*³. Cette conclusion se retrouve dans les textes de la *Métaphysique* qui font de l'Un la cause du Bien ou identifient l'Un en soi et le Bien en soi (N, 4, 1091b13-15), ainsi que dans un passage très proche de l'*Éthique à Eudème*⁴. Ajoutons pour finir que les témoignages conservés sur un texte perdu d'Aristote, *Sur le Bien (Peri tagathou)*, indiquent qu'Aristote y aurait transcrit le fruit de ce cours (oral) de Platon⁵. Le « cours de Platon » mentionné par Aristote *via* Aristoxène, les « doctrines non écrites » évoquées en *Physique* IV, 2, le traité aristotélien perdu *Sur le Bien* qui recueillerait une trace écrite de ce cours — voilà les maillons de la chaîne qui finalement émergerait dans les textes où Aristote expose et critique une théorie platonicienne des principes, apparemment absente des *Dialogues*.

3) Ces doctrines non écrites expriment un enseignement dit « ésotérique ». La critique des pouvoirs de l'écrit instruite dans le *Phèdre* (274b-278e) et, si l'on accepte son authenticité, dans la *Lettre VII* (340b-345c) est interprétée pour justifier que Platon n'ait pas exposé sa doctrine dans les *Dialogues*. Le *Phèdre* en particulier est tenu pour constituer un « autotémoignage » par lequel Platon donne — à qui sait le lire — la clé de la méthode de lecture des *Dialogues* : le seul et véritable exercice de la dialectique, au moyen de laquelle la doctrine des principes doit se communiquer, est *oral* et ne peut se rencontrer, même

1. Voir Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, op. cit. p. 111-113.
2. *Éléments d'Harmoniques*, p. 39-40 da Rios, Rome, 1954 ; Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, op. cit., p. 111. Voir une traduction française dans L. Brisson, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », op. cit., p. 88 et V. Décarie, « Aristoxène Revisited », *Le Style de la pensée, Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 375-394.
3. Ligne 40, 2, da Rios, le texte grec a été l'objet d'une correction (<t>agathon) qui ne lève pas l'ambiguïté de la phrase (voir V. Décarie, « Aristoxène Revisited », op. cit., p. 387-388). Nous choisissons cette traduction (ou encore : « l'Un est bien ») plutôt que « le Bien est un » qui, comme on l'a noté, ne comporte rien de fracassant qui ait pu faire fuir les auditeurs.
4. Voir J. Brunschwig, « *EE*, I 8, 1218a15-32 et le *PERI TAGATHOU* », *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, [...] Hrsg. von P. Moraux & D. Harlfinger, Berlin, De Gruyter, 1971, p. 197-222.
5. Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, op. cit., p. 113-118.

chez des philosophes, dans des dialogues écrits, en vertu des critiques faites par Socrate contre l'écrit lui-même (les discours écrits signifient toujours une seule et même chose ; ils peuvent être lus par n'importe quel lecteur ; ils ne peuvent se défendre seuls¹). Cette critique serait à l'origine de l'institution par Platon de la différence entre un enseignement oral, réservé aux dialecticiens philosophes, et des dialogues diffusés dans le public, destinés à convertir à la philosophie. Ce double caractère, oral et ésotérique, signifie non pas que ces doctrines seraient intrinsèquement ineffables ou secrètes, puisqu'elles sont au contraire rationnelles et susceptibles d'être entièrement exprimées, mais qu'elles ne sont pas compréhensibles sans une préparation philosophique particulière². L'ésotérisme n'est donc pas synonyme d'une « astreinte au secret³ ». Il est conçu comme un moyen d'empêcher la communication de la philosophie sur un support (l'écrit) et donc dans un milieu (le public non philosophe) qui lui sont inadaptés. C'est au lecteur philosophe de retrouver ces doctrines — et de rendre finalement compatibles tradition directe et indirecte. La catégorie de l'ésotérique entendue en ce sens permet d'expliquer par exemple que, même si le Socrate de *République* VI ne délivre pas *ex professo* la théorie des principes qu'Aristote attribue à Platon en *Métaphysique*, A, 6, ces deux exposés, en dépit de leurs différences manifestes, ne sont pas contradictoires : dans la *République*, Platon a simplement donné une présentation particulière de sa doctrine des principes, abrégée et adaptée, en rapport avec le contexte du dialogue, le niveau des interlocuteurs de Socrate et la finalité du passage⁴.

4) L'essentiel de la philosophie platonicienne réside dans ces doctrines, de sorte que les *Dialogues* ont (ou n'ont plus que) une fonction « protreptique », « parénétiq ue », « psychagogique ». Cependant les *Dialogues* comportent

1. Voir un point récent et la bibliographie (considérable) dans Y. Lafrance, « La fin du *Phèdre* de Platon (274b-279c) : ésotérisme et anti-ésotérisme », *Philosophie antique*, 3, 2003, p. 81-119. La position ésotériste revient donc à faire porter la critique platonicienne de l'écrit sur les dialogues eux-mêmes.
2. C'est pourquoi l'existence du cours de Platon sur le bien constitué pour les ésotéristes à la fois une source et une difficulté. La mention de cette conférence par Aristoxène dément en effet le caractère *privé* de la diffusion des doctrines non écrites de Platon. Pour éviter cette contradiction, Gaiser (« Plato's Enigmatic Lecture *On the Good* », art. cité) fait la supposition, isolée au sein des ésotéristes, que Platon, dans sa vieillesse, aurait été poussé à faire cette conférence publique pour combattre tout reproche d'enseignement élitiste et antidémocratique adressé à l'Académie et corriger les préjugés populaires sur sa conception du Bien, caricaturée dans les comédies et l'opinion pour son obscurité. Voir aussi M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, op. cit., p. 71.
3. Voir Th. A. Szlezák, « Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon », *Les Études Philosophiques*, 1, 1998, p. 69-90. Il faut également distinguer cet ésotérisme de celui mobilisé par les héritiers de Leo Strauss dans leur lecture des *Dialogues* (cf. S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1968).
4. Voir Th. A. Szlezák, « L'Idée du Bien en tant qu'*archè* dans la *République* de Platon », *La Philosophie de Platon*, 1, M. Fattal (dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 345-372, et une critique dans Y. Lafrance, « Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon : *République* 502c-509c », *Laval théologique et philosophique*, 62, 2006 : *Relire Platon*, p. 245-266.

occasionnellement des allusions au système des principes, sous la forme d'expressions de « réticence » du meneur du dialogue à exposer tel point inadapté au contexte du dialogue écrit¹. Ainsi l'interprétation ésotérique des *Dialogues* suppose que Platon a délibérément limité ce que le meneur du dialogue communique au lecteur mais aussi qu'il a indiqué quelque chose à la fois sur ce qu'il faut connaître au-delà de ces dialogues et sur la manière d'y avoir accès. Les *Dialogues* sont un appel à connaître ce système et ne sont entièrement compréhensibles qu'à la condition de le connaître².

La position des ésotéristes suppose donc plus qu'une simple prise en compte du Platon d'Aristote. Faire des *agrapha dogmata* des doctrines ésotériques et des *Dialogues* de simples *protreptiques* aux dogmes transmis oralement (points 3 et 4 *supra*) relève de ce que Cherniss appelle la « dilatation du témoignage³ ». L'expression d'*agrapha dogmata* ne signifie en effet nullement que les doctrines ou opinions non écrites aient été réservées à un enseignement ésotérique. Le texte d'Aristoxène fait bien allusion à une conférence *publique*. Aucun témoignage ne commande donc de séparer les *Dialogues* de ce que disent les *agrapha dogmata*, a fortiori s'il n'y a entre eux qu'une différence terminologique⁴. Il serait, pour cette raison notamment, souhaitable d'abandonner la catégorie herméneutique (académiquement honteuse et scientifiquement impropre) de lecture « ésotérique » ou « ésotériste » de Platon pour désigner quiconque fait usage des témoignages d'Aristote pour lire Platon.

La critique chernissienne des dérapages exégétiques d'Aristote comme les thèses des « ésotéristes » laissent insatisfait le lecteur de Platon comme celui d'Aristote : celui de Platon, car les *Dialogues* disparaissent ainsi parfois derrière un système dogmatique en lui-même peu intéressant ; celui d'Aristote aussi, car Cherniss jette avec l'interprétation aristotélicienne de Platon, qui ne lui inspire aucune sympathie, les témoignages doctrinaux d'Aristote sur Platon. L'existence de conceptions orales de Platon auxquelles Aristote aurait eu accès constitue certes une sorte d'impasse des études platoniciennes par le nombre de questions insolubles que cette existence pose — de date (de quelle époque de la carrière de Platon dateraient-elles ?), de doctrine (de quelle manière s'articuleraient-elles avec les textes écrits), de statut (pourquoi Platon aurait-il voulu compléter ses dialogues de considérations orales ?), de forme (les *agrapha dogmata* étaient-ils un système philosophique complet ou de simples *dicta* en marge des *Dialogues* ?), de contenu (comment distinguer exactement les doctrines et l'interprétation

1. *Die Aussparungsstellen* dans le vocabulaire de Szlezák.
2. Les allusions se trouvent notamment en *Protagoras*, 357b ; *Rép.*, VI, 506d ; *Phèdre*, 246a, 274a ; *Sophiste*, 254c ; *Politique*, 262c, 263b, 284c ; *Timée*, 28c, 48c, 53d.
3. « Expansion of the evidence » dans *L'Énigme de l'ancienne Académie*, op. cit., p. 75.
4. Voir B. Besnier, « Aristote et l'enseignement écrit et non écrit de Platon », dans P.-M. Morel, *Platon et l'objet de la science*, Bordeaux, PUB, 1996, p. 123-146.

d'Aristote ?), etc. Malgré tout, et puisqu'Aristote lui en attribue explicitement, peut-on faire que les *agrapha dogmata* n'aient pas existé, comme une puissance de la pensée de Platon que celui-ci n'a pas voulu ou pas pu accomplir dans les *Dialogues* ? Si l'on veut aller au-delà du « dialogue de sourd » et des prises de positions théoriques, le plus souvent idéologiques, abstraites et trop générales, il faut, pour chaque dialogue et manifestement plus pour certains que pour d'autres, mesurer ce que le recours au Platon d'Aristote apporte à la lecture des *Dialogues*, sans supposer par avance ni qu'il ne leur apporterait que des échos de ses contre-sens, ni qu'il en donnerait la clef¹, et voir en retour si et comment les *agrapha dogmata* s'en trouvent eux-mêmes éclairés.

1. Pour prolonger cette étude, on pourra notamment se reporter à « The Esoteric Plato and the Analytic Tradition », *Methexis*, 6, 1993, p. 115-134, où l'auteur, Ian Mueller, spécialiste de philosophie des mathématiques grecques, cherche à désamorcer les investissements rationnels et moins rationnels en jeu dans la réception des thèses des ésotéristes et à rouvrir le dossier des *agrapha dogmata*, avec en vue d'abord la lecture du *Timée*. Pour un usage exégétique des témoignages aristotéliens sur les mathématiques platoniciennes dans la lecture de ce dialogue, voir aussi M. Rashed, « Il *Timeo* : negazione del principio di necessità condizionale, matematica e teodicea », dans R. Chiaradonna, *Il Platonismo e la Scienze*, Rome, Carocci, Roma Tre, 2012, p. 65-79.

Comment Plotin a-t-il lu Platon ?

Anne-Lise Darras-Worms

Le privilège de Platon

Plotin se réfère nommément à Platon plus de cinquante fois dans ses écrits, et ceux-ci fourmillent de citations textuelles ou allusives multiples. Platon constitue en effet pour lui la référence absolue, prioritaire par rapport aux autres philosophes ou écoles philosophiques de l'Antiquité. Certes, un simple examen de l'*Index Fontium*, établi par P. Henry et H.-R. Schwyzer à la fin de leur seconde édition des *Ennéades*¹, montrerait que Platon ne constitue bien sûr pas la seule référence pour Plotin : les citations ou renvois à Aristote, dont le nom est mentionné quatre fois, se comptent par centaines, tandis que l'argumentation des traités intègre souvent des propos, des thèses, thèmes ou arguments propres aux Pythagoriciens, aux Stoïciens et aux Épicuriens, ou encore à Anaxagore, Héraclite et Empédocle ainsi qu'aux Platoniciens et Aristotéliens des siècles immédiatement précédents.

Cependant, ce n'est pas seulement la quantité des références, mais aussi la manière même dont Plotin se réfère à Platon, dont il parle de lui, qui est révélatrice de la primauté accordée à celui-ci. Platon est ainsi le seul à être qualifié de « divin » (*theios*²), et le seul à faire nommément l'objet de jugements de valeurs positifs : « Je crois que Platon pensait ainsi et qu'il a raison de dire [...] », lit-on dans le *Traité 26* (III, 6)³. Le but affiché de Plotin est d'accorder, au sens propre, sa voix avec celle de Platon : « Nous venons de dire notre

1. P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, t. III, Oxford University Press, 1987 (1982¹), p. 326-373.

2. *Traité 6* (IV, 8), 1, 23 et *50* (III, 5), 1, 6. Lorsque nous citons les traités pour la première fois, nous indiquons d'abord le numéro qui correspond à l'ordre chronologique de leur rédaction puis, entre parenthèses, celui de l'édition des *Ennéades* par Porphyre. Par la suite, nous n'indiquons que le premier chiffre.

3. *Traité 26*, 11, 1.

opinion sur l'essence, et comment elle peut être en accord (*sympônôds*) avec celle de Platon¹. » En revanche, ceux qui, tels les Gnostiques, les principaux adversaires de Plotin, veulent parler « d'une voix discordante » (*diaphônêin*) sont violemment critiqués : « les innovations qu'ils font, afin d'établir une philosophie à eux, on découvrira qu'elles sont en dehors de la vérité² ». Enfin, la supériorité de Platon détermine aussi celle de ceux qui suivent à la lettre son enseignement, comme on le voit au début du *Traité 5* (V, 9) : les philosophes sont répartis en trois genres d'hommes qui correspondent à trois genres de vie philosophique, selon une hiérarchie ascendante au sommet de laquelle Plotin situe clairement les Platoniciens, suivis des Stoïciens et, au plus bas niveau, des Épicuriens.

L'école ouverte par Plotin à Rome après son arrivée dans cette ville, en 244, est donc platonicienne même si, comme nous le savons par Porphyre, l'enseignement dispensé révélait un certain éclectisme³, tandis que « sont mêlées, dans ses ouvrages, sans que l'on s'en aperçoive, les doctrines stoïciennes aussi bien que péripatéticiennes⁴ ».

Il est bien sûr impossible de savoir ce qui conduisit Plotin à accorder à Platon ce statut privilégié. Le seul indice biographique dont nous disposons est la rencontre décisive⁵ qu'il fit, au cours de sa formation à Alexandrie — où florissait, depuis le I^{er} siècle, une école platonicienne, tandis que celle d'Athènes déclinait — avec Ammonius Saccas, dont on ne sait à peu près rien, si ce n'est que son enseignement, d'inspiration pythagoricienne et platonicienne, visait aussi, selon certains, à harmoniser les doctrines de Platon et Aristote. Cet enseignement, que Plotin suivit pendant onze années et qui, selon Porphyre, influença durablement sa pensée⁶, s'apparentait, semble-t-il, à une initiation : reposant, à l'instar de celui des pythagoriciens, sur la doctrine du secret — les cours devaient rester à l'état de « discours entendus » (*akousmata*), n'étaient pas écrits et ne devaient en aucun cas être divulgués⁷ — il contribua peut-être par la suite à l'instauration, par Plotin, d'une relation intime et privilégiée, d'ordre quasi religieux, par-delà les siècles, avec Platon, qu'il considérait à l'égal d'un dieu⁸.

1. *Traité 44* (VI, 3), 1, 1. Sauf mention contraire, les traductions de Plotin sont les nôtres.

2. *Traité 33* (II, 9), 6, 11-12.

3. Cf. *Vie de Plotin*, § 14, 10-14 : l'enseignement se faisait à partir de la lecture de commentaires platoniciens et aristotéliens et « d'autres auteurs en fonction du sujet » (Cf. Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. II, Études, texte grec et traduction, par L. Brisson et alii, Vrin, Paris, 1992).

4. *Vie de Plotin*, § 14, 4-6.

5. Selon Porphyre dans la *Vie de Plotin* : « Voilà celui que je cherchais ! » (§ 3, 13).

6. Cf. *Vie de Plotin*, § 3, 33-34 et 14, 15-16.

7. Cf. *Vie de Plotin*, § 3.

8. Porphyre raconte ainsi que l'on célébrait des sacrifices aux jours anniversaires de Socrate et de Platon dans l'école de Plotin (*Vie de Plotin*, § 2).

L'une des fonctions principales de l'enseignement professé par Plotin, et des écrits qui en constituent le prolongement, est donc d'affirmer son statut de platonicien. Une phrase, parmi d'autres, est à cet égard révélatrice. Cherchant, dans la troisième partie du *Traité 31* (V, 8), à relancer la discussion après avoir décrit le monde intelligible, afin d'explicitier l'activité de l'Intellect en lui, il propose à ses interlocuteurs de réfléchir à ce que dit Platon, dans le *Phèdre*, de la « science de là-bas » :

En ce qui concerne la science de là-bas, celle que Platon précisément avait en vue lorsqu'il dit qu'elle n'est pas non plus celle qui est différente de son objet — quant à savoir comment, il nous l'a laissé à chercher et à découvrir, si nous affirmons mériter cette appellation — par conséquent, il vaut peut-être mieux commencer ainsi¹ [...]

L'« appellation », qui désigne ici sans nul doute celle de « platoniciens », n'est donc pas donnée d'emblée : elle doit être conquise, et l'on comprend que c'est cette conquête qui donne tout son sens à l'entreprise de Plotin, entreprise heuristique et herméneutique, puisque la découverte de la vérité même, énoncée par Platon, ne peut être obtenue que par le travail de l'interprétation. Que faut-il entendre lorsque Platon a recours à telle méthode, emploie telle expression, utilise telle image ? C'est à l'exégète qu'il incombe de le dire, de l'expliquer et de le transmettre.

En s'attribuant cette fonction, Plotin s'inscrit bien sûr dans une tradition très ancienne. Pierre Hadot relie ainsi la « longue période de philosophie "exégétique" » au « phénomène sociologique » que constitue « l'existence d'écoles philosophiques dans lesquelles sont religieusement conservés la pensée, le style de vie, les écrits d'un maître² », et il fait remonter cette tradition, qui concerne toutes les écoles, à l'époque de l'institution de l'Académie par Platon.

Ce statut d'exégète n'est peut-être pas sans rapport avec le statut du philosophe tel qu'il a été défini par Socrate dans le *Banquet*, celui d'« intermédiaire » entre les hommes et les dieux. Mais pour Plotin, la vérité ayant déjà été, depuis longtemps, énoncée par Platon, il suffit maintenant de la développer, de l'explicitier, comme le montre cette phrase célèbre du *Traité 10* (V, 1) :

Les discours que nous tenons ne sont pas nouveaux, et ils ne datent pas d'aujourd'hui, mais ils ont été tenus il y a longtemps, sans être développés, tandis que les discours d'aujourd'hui sont les exégètes de ceux-là, et nous pouvons assurer que ces doctrines sont anciennes grâce au témoignage des écrits de Platon lui-même³.

1. *Traité 31*, 4, 52-56 ; *Phèdre*, 247d7-e1.

2. P. Hadot, « Philosophie, exégèse et contresens », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Belles Lettres, 1998, p. 3.

3. *Traité 10*, 8, 10-14.

Ce n'est cependant pas seulement un savoir constitué de doctrines à expliquer que Plotin veut transmettre en enseignant la philosophie de Platon, mais aussi un « savoir vivre¹ », qui est d'abord un « savoir penser », puis un « savoir voir » : les discussions au sein de son école, tout comme les écrits en eux-mêmes, doivent avoir pour effet principal de transformer l'âme de ses auditeurs ou lecteurs, de la guider sur le chemin de la vérité, c'est-à-dire, pour Plotin, de la conduire à contempler les réalités intelligibles et ce qui se situe au-delà. « Quel est l'art, la méthode, la pratique qui peuvent nous faire remonter vers le lieu où il faut aller ? », demande Plotin au début du *Traité 20* (I, 3). Et il répond : « Là où il faut aller, c'est au Bien et au principe qui est premier : tenons pour acquis que cela a été approuvé et démontré de multiples manières ; et il est certain que les moyens par lesquels cela a été démontré constituaient une sorte de remontée². » L'étude de Platon est donc en elle-même un acte d'intellection et de contemplation : le commentaire plotinien est un « exercice spirituel³ ».

Ce rapport au texte, si particulier, et qui peut nous sembler si étrange, n'exclut certes pas l'indépendance ni l'originalité du commentateur, comme le souligne Porphyre⁴, et comme nous le constaterons ci-dessous. Celles-ci, toutefois, sont aussi une source de difficultés pour les lecteurs et exégètes (!) contemporains que nous sommes : en effet, Plotin, comme presque tous les philosophes de l'Antiquité, parle et écrit dans une intertextualité permanente. De plus, il s'adresse à un public restreint, averti, cultivé, voire « initié » — aussi les résumés, les citations souvent partielles, les simples allusions, l'absence fréquente de référence au contexte immédiat de tel ou tel passage d'un dialogue de Platon relèvent-ils peut-être tout autant de la situation concrète d'énonciation du professeur qu'il est, celle d'une connivence avec son public, que d'un choix argumentatif reposant sur des omissions volontaires et rendues nécessaires par l'axe d'interprétation correspondant à la thèse soutenue. Il nous est donc souvent malaisé de démêler les fils de ce tissu serré, d'autant plus que ce ne sont pas seulement les œuvres de Platon ou d'autres que commente Plotin, mais aussi — et peut-être principalement, puisque nous ne pouvons être certains de savoir ce qu'il lisait réellement⁵ — celles de leurs exégètes. Ainsi, en un certain sens, Plotin n'est pas davantage tributaire de Platon qu'il ne l'est de ses

1. Nous empruntons cette expression à P. Hadot (dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 62), mais préférons l'écrire sans tiret, à cause du sens spécifique, et plus restreint, que cette expression a en français.

2. *Traité 20*, I, 1-5.

3. Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1993), p. 58-60.

4. « Mais Plotin n'empruntait absolument rien à ces commentaires, il était au contraire personnel et indépendant dans sa réflexion théorique, apportant dans ses investigations l'esprit d'Ammonius », *Vie de Plotin*, § 14, 14-16.

5. Nous ne possédons en effet à ce sujet que le témoignage de Porphyre, qui ne mentionne que les commentaires lus en cours.

interprètes successifs ou du « platonisme » en général, tel qu'il s'est progressivement constitué à travers l'histoire des différentes Académies ainsi que par l'intermédiaire d'autres « platoniciens » — à des degrés différents parfois —, jusqu'aux représentants de ce que l'on a appelé le « moyen platonisme ».

L'interprétation du *topos noëtos* de la *République*

L'on retrouve la trace des choix et des contraintes exposés ci-dessus dans la façon dont Plotin interprète et utilise une expression platonicienne importante pour lui, d'un point de vue doctrinal, et présente dans plusieurs traités : celle de « lieu intelligible » (*topos noëtos*).

Cette expression apparaît à deux reprises dans la *République*, au livre VI (508c2), puis au livre VII (517b5). Au livre VI, le « lieu intelligible » est opposé au monde visible dans la comparaison entre le Bien et le soleil :

Eh bien, dis-je, c'est lui [le soleil] que j'affirme être le rejeton du bien, que le bien a engendré comme analogue à lui-même : ce que, précisément, lui [le bien] est dans le lieu intelligible par rapport à l'intelligence et aux choses pensées, c'est ce que celui-ci [le soleil] est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses vues¹.

La définition du livre VII, qui intervient lorsque Socrate propose à Glaucon d'appliquer l'image de la caverne, complète et précise celle du livre VI :

Il faut appliquer cette image tout entière à ce que nous avons dit auparavant, en assimilant le séjour qui apparaît grâce à la vue à la résidence dans la prison, et la lumière du feu en lui à la puissance du soleil ; et, si tu établis que la remontée vers le haut et la contemplation des choses d'en haut est la remontée de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te méprendras pas sur ce qui fait l'objet de mon espérance, puisque c'est cela que tu désires entendre [...] : dans le monde connaissable, à la limite extrême se trouve l'idée du bien, et on a de la peine à la voir mais, si on la voit, on en conclut nécessairement que c'est elle la cause de tout ce qui est correct et beau, que dans le visible, c'est elle qui a enfanté la lumière et le maître de celle-ci, et que dans l'intelligible, elle-même maîtresse, elle a procuré la vérité et l'intelligence.

Dans le contexte commun à ces deux passages, l'un des enjeux est à la fois de différencier le Bien ou l'idée du Bien d'une part, l'Intelligence et le monde intelligible d'autre part, et de montrer en même temps leur étroite relation, pensée en termes de filiation et de causalité. L'analogie avec le soleil met en évidence le double statut du Bien : il est à la fois essence, au même titre que les autres réalités intelligibles, et en même temps cause de l'essence, de même que

1. Sauf mention contraire, les traductions de Platon sont les nôtres.

le soleil est visible, et cause de la vue¹. Et, précise plus loin Platon, le Bien, étant cause de l'essence, est « par-delà l'essence, qu'il surpasse encore en ancienneté et en puissance » (509b9).

Les problèmes posés par ce texte de Platon sont pour Plotin, et pour les platoniciens en général, capitaux, car ils engagent non seulement la conception des relations entre les différents niveaux de la réalité intelligible — l'Âme, l'Intellect et le Bien —, mais aussi la nature même et la spécificité de chacun de ces niveaux, du Bien et de l'Intellect en particulier. L'originalité de l'interprétation plotinienne consistera ainsi à identifier le Bien de la *République* à « l'Un en soi » de la première hypothèse du *Parménide* (137b), et l'Intellect à « l'Un qui est » de la seconde hypothèse (142b)².

Dans plusieurs traités, Plotin mentionne le *topos noëtos* de la *République* dans un acte de lecture fidèle à Platon. Ainsi, dans le *Traité 6*, il le définit comme « ce lieu de la pensée (*noëseôs*) que nous appelons le lieu intelligible » (3, 7-8), par opposition au « monde qui est pour elle [l'âme] une caverne et un antre » (3, 4-5), rappelant ainsi le contexte immédiat de *République VII*. La même opposition entre le monde sensible et le monde intelligible se retrouve dans cette affirmation du *Traité 24* (V, 6) :

Nous disons que les êtres en tant qu'êtres, et chacun en lui-même, c'est-à-dire les êtres qui existent véritablement, sont dans le lieu intelligible, non seulement parce que ceux-ci demeurent de façon identique dans leur essence, tandis que les autres, tous ceux qui sont dans la perception sensible, s'écoulent et ne demeurent pas — il se peut en effet que, même parmi les objets de la perception sensible, certains demeurent — mais bien plutôt parce qu'ils tirent d'eux-mêmes la perfection de leur existence³.

Ainsi, ce n'est pas tant la permanence que l'identité avec soi et l'auto-réflexivité qui caractérisent les êtres intelligibles. Enfin, la luminosité, qui constitue l'une des marques essentielles du monde intelligible dans toutes les descriptions qu'en donne Plotin, est bien sûr inspirée en partie de la métaphore du soleil dans la *République*, comme le montre cette phrase du *Traité 38* (VI, 7) : « en sorte que tout ce lieu serait illuminé par une lumière intellectuelle⁴ ».

L'autre thème que Plotin retient de la lecture de la *République* est celui de la remontée de l'âme vers le lieu intelligible. Ainsi, à la fin du premier chapitre du *Traité 5*, auquel nous nous sommes référé ci-dessus, il explique en quoi consiste la supériorité des platoniciens :

1. L'analogie reste cependant partielle, car le soleil est aussi le « rejeton du Bien » : voir, à ce sujet, les analyses de M. Dixsaut, dans *Platon*, Paris, Vrin, 2003, p. 262-264.
2. Voir par exemple le *Traité 10*.
3. *Traité 24* (V, 6), 6, 13-18.
4. *Traité 38*, (VI, 7) (15, 30).

Grâce à la supériorité de leur pouvoir et à l'acuité de leur vue, ils voient, comme par l'effet d'un regard perçant, l'éclat d'en-haut, et ils s'élèvent là-bas pour ainsi dire au-dessus des nuages et de l'obscurité d'ici-bas, et restent là-bas en regardant de haut les choses d'ici-bas en se réjouissant de ce lieu véritable qui leur est propre, de même qu'un homme qui revient dans sa patrie aux bonnes lois après une longue course errante.

On peut rapprocher ce passage de celui du *Traité 38* : « pourtant, si elle [l'âme] contemple, c'est parce qu'elle est devenue Intellect, c'est parce qu'elle est en quelque sorte "intellectualisée", qu'elle est venue dans le lieu qui est le lieu intelligible¹ », ainsi que des questions posées au tout début du deuxième chapitre du *Traité 5* : « Quel est donc ce lieu ? Et comment peut-on y arriver ? Peut y arriver celui qui est par nature un homme amoureux et qui a véritablement, dès le début, la disposition d'un philosophe [...] »

Il semble que, dans ces différents passages, la seule mention du « lieu », qualifié ou non par un adjectif, renvoie instantanément au *topos noëtos* de la *République*. Cette mention suffit donc à inscrire la discussion dans un cadre de référence bien connu du public auquel elle s'adresse, et considéré comme un horizon — une limite ; conférant à l'ensemble du texte le statut d'un commentaire, elle affirme résolument, par là même, la position platonicienne du locuteur. Cependant, ce n'est pas seulement le texte de la *République* qu'entend à l'arrière-plan l'auditeur ou le lecteur de Plotin. En effet, dans certains de ces passages, Plotin combine plusieurs références.

Dans le *Traité 5*, la description de la vision et de la vie propres aux « hommes divins » (les Platoniciens) est proche de celle du *Phèdre* (247c-248b), comme le montre l'emploi de l'adjectif « véritable », qui fait signe à la fois vers la *République*, où le lieu intelligible est celui de la science et de la vérité (508e4), et vers le *Phèdre*, où il est la « plaine de vérité » (248b7). De plus, l'expression « au-dessus des nuages » renvoie au « lieu supra-céleste » du *Phèdre* (247c3). Enfin, toujours dans le même traité, les réponses aux questions posées au début du deuxième chapitre sont une paraphrase du *Banquet* (210a-c) :

Peut y arriver celui qui est par nature un homme amoureux et qui a véritablement, dès le début, la disposition d'un philosophe, car il éprouve pour le beau, puisqu'il est amoureux, les douleurs de l'enfantement [Phèdre, 251e5], et il ne s'en tient pas à la beauté du corps mais s'enfuit, de là, vers les beautés de l'âme, les vertus, les sciences, les belles actions et les lois, puis remonte à nouveau vers la cause des beautés dans l'âme, et à nouveau vers ce qui peut se trouver avant cela, jusqu'à ce qu'il arrive vers le terme premier, situé à la toute fin, et qui est beau par lui-même.

1. *Traité 38*, 35, 5.

Le « lieu » de la *République* est donc aussi, pour Plotin, le lieu du *Banquet* et le lieu du *Phèdre*, et les moyens d'y parvenir sont, pour lui, décrits dans ces deux dialogues. Or la polyphonie des références ainsi conjuguées n'est pas sans effet sur l'interprétation plotinienne du ou des textes platoniciens auxquels il se réfère. Certes, elle révèle la volonté d'expliquer Platon par Platon et de mettre en évidence la cohérence d'une pensée qui ne peut en aucun cas se contredire, d'une pensée unifiée par les soins de l'exégète : en cela, l'attitude de Plotin est très représentative de la pratique herméneutique propre à la tradition platonicienne. Mais la lecture conjointe des dialogues révèle aussi une identification des contextes, des thèses et des argumentations propres à chacun d'entre eux. Ainsi en est-il de la question du *lieu* : celui-ci, dans les deux premiers chapitres du *Traité 5*, paraît en effet correspondre à la fois à la « haute mer du beau » du *Banquet*, au « lieu supra-céleste », région de l'essence dans le *Phèdre*, ainsi qu'au *lieu intelligible* de la *République*, à l'extrémité duquel on voit le Bien.

Cet agencement de citations a pour première conséquence de produire, chez le lecteur, une certaine confusion : on ne sait plus très bien de quel lieu il s'agit.

En effet, les caractéristiques du terme ultime de l'ascension, dans la description qu'en donne chacun des dialogues, sont très proches. Le Beau en soi dans le *Banquet* est « d'une beauté merveilleuse, qui est de toute éternité, et n'est soumise ni au devenir, ni à la destruction, ni à l'accroissement, ni à la corruption » (210e5-211a2), « il est éternellement en lui-même avec lui-même d'une forme unique » (211b1-2) — c'est « le beau en soi, simple, pur, sans mélange, qui n'est pas rempli de chairs humaines ni de couleurs ni de mille autres sottises mortelles, mais qui est le beau divin lui-même d'une forme unique » (211e1-4). Dans le *Phèdre*, le terme est « l'essence qui est réellement, sans couleur, sans figure, intangible » (247c6-7). Cependant, bien que la longue description du *Banquet* puisse ouvrir un champ plus vaste à l'interprétation, puisqu'elle peut être lue aussi comme la description de ce qu'est toute Forme en soi, elle demeure, au premier chef, description de la Forme du Beau. Celle du *Phèdre*, en revanche, est description du *lieu* des Formes, de ces « apparitions intègres, simples, immobiles et bienheureuses » (250c3) parmi lesquelles resplendit, au milieu des autres Formes (celles de la Justice, de la Sagesse), la Forme de la Beauté, plus lumineuse que les autres et, pour cette raison, plus accessible parce que plus visible, même ici-bas. Dans la *République* enfin, Socrate dit que la connaissance et la vérité, qui sont dans le lieu intelligible, sont « belles l'une et l'autre » mais que « le Bien est autre chose » et qu'il « est encore plus beau qu'elles » (508e4-6).

L'association, par Plotin, de thèmes empruntés au *Phèdre*, au *Banquet*, et à la *République*, a donc comme deuxième conséquence d'amplifier et de modifier

ce que dit Platon du « lieu intelligible » dans ce dernier dialogue. La raison en est que, pour lui — dans ce traité comme dans d'autres, nous le verrons plus loin —, le lieu intelligible et le lieu du Beau constituent un seul et même lieu : il s'agit d'une totalité unique, puisque tout — toute Forme — est Beauté dans le monde intelligible, et que l'Intellect est lui-même Beauté. Que reste-t-il, dans ces conditions, du « lieu intelligible » platonicien, chez Plotin ? En quel sens est-ce un « lieu » ?

Si le monde sensible, la caverne — lieu à la fois clos et ouvert — fait l'objet d'une description précise, le monde intelligible, lui, n'est pas décrit dans la *République*. On sait seulement qu'il est « là-haut » et l'on devine seulement qu'il a une limite extrême, puisque c'est là que se situe l'idée du Bien. En revanche, l'exégèse plotinienne en fait un lieu particulier.

Deux passages du *Traité 38* nous permettent à la fois d'en repérer les caractéristiques principales, et d'en identifier la fonction dans l'argumentation de Plotin. Le problème que celui-ci cherche à résoudre est double : il s'agit tout d'abord, dans la deuxième partie du traité, de comprendre en quoi et comment ce lieu intelligible, qui est donc le lieu des êtres intelligibles (les Formes, les essences) est aussi le lieu de l'Intellect¹, c'est-à-dire en quoi cette totalité, cette unité qu'est l'Intellect est aussi et en même temps, sans que cela soit contradictoire, une multiplicité. On voit que l'on s'éloigne ici de la problématique de la *République*, mais que l'on se rapproche de celle du *Parménide*. Il s'agit ensuite, dans la cinquième partie, de définir — au sens de « différencier », donc de « délimiter » — ce lieu de l'Intellect par rapport au Bien/Un qui, lui, est hors de tout (il n'est en réalité nulle part), alors que tout est en lui, même le lieu intelligible. Il s'agit, là encore, de questions cruciales pour les platoniciens, auxquelles ils ont répondu de façon divergente.

Pour Plotin, l'apparente contradiction constituée par cette « unité multiple » qu'est l'Intellect peut être résolue par une interprétation précise de la notion même de « lieu », comme on le voit au chapitre 13 du *Traité 38*. Deux autres expressions platoniciennes y sont associées pour montrer en quoi altérité et identité sont constitutives de l'Intellect. « Partout, pourtant, il [l'Intellect] est lui-même », dit Plotin. Et il ajoute :

C'est pourquoi il a une errance qui demeure en elle-même, et, pour l'Intellect, cette errance a lieu dans la Plaine de la Vérité dont il ne sort jamais. Il contient en lui-même, en l'embrassant, cette plaine tout entière en se créant à lui-même une sorte de lieu afin de s'y mouvoir et ce lieu

1. Ceci peut d'ailleurs poser un problème de traduction : selon les cas, il vaudra mieux traduire *topos noëtos* soit par « lieu intelligible », soit par « lieu de l'Intellect ».

*est identique à celui dont il est le lieu. Et cette plaine est variée, afin que l'Intellect puisse la parcourir*¹.

La « plaine de la Vérité » est une expression tirée du *Phèdre* (248b6) : elle désigne le lieu « en dehors du ciel » que les âmes, enfin parvenues au terme de leur ascension vers l'intelligible, tâchent de voir pour se nourrir de la « pâture » tirée de cette « prairie », qui est celle « qui leur convient le mieux », puisqu'il s'agit de la « vérité ». Tout fait sens ici pour Plotin, qui exploite à fond l'image. La plaine renvoie à un espace immense, mais délimité puisque l'Intellect le « contient », peut « l'embrasser » et « n'en sort jamais » ; c'est aussi un espace stable (une plaine) mais qui, de par son étendue, suscite en même temps le mouvement, puisque l'Intellect s'y meut et qu'il le « parcourt ». C'est enfin un espace caractérisé par l'identité : espace *de* l'Intellect, il est, en un sens objectif et subjectif, à la fois espace *pour* l'Intellect et créé *par lui*, il est l'Intellect et inversement. La notion d'identité est en outre renforcée par celle d'auto-suffisance absolue, ajoutée par Plotin au texte de Platon, qu'il ne cite pas en entier mais auquel il se réfère implicitement : si la « prairie » est une « pâture » pour les âmes dans le *Phèdre*, elle devient, chez Plotin, la pâture de l'Intellect, puisque Vérité et Intellect sont une seule et même chose selon lui² : c'est donc de lui-même que l'Intellect se nourrit.

Les notions de multiplicité et d'altérité sont, elles, induites par l'emploi des termes de « parcours » et d'« errance » pour qualifier le mouvement de l'Intellect dans l'espace défini par référence au *Phèdre*. Ces deux termes sont utilisés par Zénon dans le *Parménide* (136e1-2) : ils y désignent les cheminements (le passage par les différentes hypothèses) nécessaires pour « rencontrer le vrai de manière à atteindre la compréhension³ ». En appliquant ces deux termes au mouvement de l'Intellect, et en disant de la « plaine » qu'elle est « variée », Plotin suggère donc doublement que, si le mouvement se produit à l'intérieur de ce lieu qu'est à lui-même l'Intellect, il est aussi en même temps mouvement en direction de l'autre, ou plutôt *des autres* (c'est-à-dire, implicitement, des êtres intelligibles) qu'il *est aussi* : ces Formes qu'il engendre en lui-même et contient, dans un acte de différenciation de lui-même d'avec lui-même, d'autodifférenciation interne⁴. Comme le dit Pierre Hadot dans son commentaire : « La course errante dans la plaine de la Vérité, c'est donc le mouvement par lequel l'Intellect devient toujours autre (l'errance) tout en restant lui-même (la vérité)⁵. » L'exégèse du *topos noëtos* de la *République* a par conséquent pour fonction de confirmer, à l'aide de références empruntées à d'autres dialogues, la nature

1. *Traité 38*, 13, 36-37. Traduction P. Hadot (Plotin, *Traité 38*, Cerf, Paris, 1988).

2. Ceci est démontré en particulier dans le *Traité 32* (V, 5).

3. Cf. le commentaire de ce passage par P. Hadot (édition citée, p. 250).

4. Cf. *Traité 38*, 13, 25 et 27-28.

5. *Ibid.*, p. 251.

du monde intelligible et de l'Intellect tels que Plotin, lui, les conçoit, et cela, probablement, par référence à d'autres interprétations de Platon.

La seconde exégèse, située plus loin dans le *Traité 38*, s'inscrit dans le prolongement de la première et répond au même but, même si elle a pour objet spécifique d'indiquer la nature du Bien et sa relation avec les deux autres niveaux de réalité que sont l'Intellect et l'Âme. On a vu que l'Intellect pouvait être défini par le lieu qui lui est propre — lui-même —, à la fois même et autre, ainsi que par le mouvement qui est le sien — caractérisé lui aussi par l'identité et l'altérité. Le Bien, lui, ne peut, pour Plotin, en aucune manière être défini, si ce n'est par ce qu'il n'est pas. Et il ne peut certainement pas être défini par un quelconque lieu. Identifié au soleil dans la *République*, et situé à l'extrémité du monde intelligible, il est certes « quelque part », mais cela n'implique pas pour autant qu'il soit, pour Plotin du moins, en un lieu défini ni définissable. Il est seulement hors de tout¹, même s'il est aussi, en quelque manière, tout. C'est dans cet espace ouvert à l'interprétation — à la fois par le « caractère » (si l'on peut dire !) *indéfini*, au sens littéral et figuré du terme, du Bien, ainsi que par la réticence de Socrate à le définir —, que se glisse Plotin :

Le Bien s'étendant sur eux [l'âme et l'Intellect], harmonisé à leur union, chatoyant sur eux, les unissant tous deux, le Bien donc leur est présent, et il leur procure une bienheureuse vision [Phèdre, 256b6], et il les emporte si loin qu'ils ne sont plus en un lieu ni en quoi que ce soit d'autre, où il est naturel qu'une chose soit dans une autre. Car lui-même n'est pas en quelque endroit : le lieu de l'Intellect est en lui, mais lui n'est pas en quelque chose d'autre².

Les dernières phrases de ce texte montrent clairement que l'une des caractéristiques qui permettent de différencier l'Âme et l'Intellect par rapport au Bien est celle du lieu : que ni l'une ni l'autre ne soient plus, lorsqu'ils sont intimement unis au Bien, en un lieu, signifie *a contrario* qu'ils occupent, lorsque cesse cette union, un lieu (ce que Plotin a démontré dans ce même traité, mais aussi dans d'autres), tandis que le Bien, lui, n'est *jamais* « en » quoi que ce soit. L'on retrouve de nouveau ici, à l'arrière-plan, l'influence de la lecture du *Parménide*³. De fait, le « si loin » où l'Âme et l'Intellect se trouvent emportés suggère, par le caractère volontairement vague de l'expression, un ailleurs indéfini, voire infini. Certes, la relation du Bien avec l'Âme et l'Intellect est ici décrite comme un acte du Bien, ce qui peut surprendre puisque pour Plotin le Bien, à proprement parler, n'agit pas⁴. Mais, comme le montre Pierre Hadot, ce sont « l'Intellect aimant

1. Cf. *Traité 39* (VI, 8), 18, 2.

2. *Traité 38*, 35, 36-41. Voir le commentaire de P. Hadot, *ibid.*, p. 345.

3. La thèse selon laquelle l'Un n'est « nulle part, ni dans un autre ni en soi » est en effet démontrée en 138a.

4. Cf. *Traité 24*, 6.

et l'Âme, qui ne fait plus qu'un avec cet Intellect aimant, [qui] ont l'impression que le Bien s'étend à eux, [...] que sa lumière brille sur eux¹. À quoi s'ajoute le fait que les participes « s'étendant » et « chatoyant » suggèrent aussi qu'il s'agit d'images : l'on pense ainsi à celle d'Ouranos s'étendant sur Terre (*Gê*) pour s'unir à elle, dans la *Théogonie* d'Hésiode², tandis que le « chatolement » renvoie à la lumière fournie par le soleil dans la *République* (le soleil brille de lui-même, involontairement). C'est pourquoi la notion de « présence » est importante ici pour comprendre le type de relation dont il est question : il s'agit d'une présence qui ne peut être que ressentie, appréhendée par la *vision* et non pas l'intellection. Dans l'expérience d'union totale avec le Bien, qui constitue le but ultime de la remontée de l'âme vers l'Intellect et de l'Intellect vers lui — expérience que Plotin décrit dans ce même *Traité 38* (35, 33-45) et qui ne peut se faire que par intermittences, l'âme et l'Intellect sont là où est le Bien, c'est-à-dire « à la fois partout et nulle part³ » : dans un « non lieu », un « non espace » et un « non temps ». En effet, l'âme, désormais entièrement devenue Intellect, dépasse même celui-ci pour entrer en contact directement avec le Bien, puisqu'elle expérimente alors un état d'inconscience totale, c'est-à-dire de non-séparation d'avec elle-même. « Étant », en un certain sens, le Bien, elle n'a plus accès aux catégories spatiales ou temporelles. C'est alors précisément, pour Plotin, le « au-delà de l'essence » qu'elle a atteint.

Or c'est bien cet « au-delà de » qui intéresse tout particulièrement celui-ci, et dont on s'aperçoit que c'est toujours de lui qu'il parle, *in fine*, lorsqu'il se réfère au *topos noëtos* de la *République* — même, et peut-être surtout quand il donne l'impression de parler d'autre chose que de lui. Ceci est particulièrement sensible dans deux autres traités où la référence à Platon fait à nouveau l'objet d'une exégèse aux implications multiples : les *Traité 1* (I, 6) et *31* (V, 8), consacrés à l'étude du Beau.

À la toute fin du *Traité 1*, dont l'objet est de définir le statut du Beau en répondant justement à la question du lieu et de l'origine — « D'où vient le Beau ? » —, Plotin résume l'argument du traité en rappelant tout d'abord ce qui en constitue la thèse principale :

Car on parviendra tout d'abord, en remontant, à l'Intellect et là-bas, on verra que les formes sont toutes belles, et on affirmera que la Beauté c'est cela : les Idées, car c'est par elles que toutes les choses sont belles : par les produits de l'Intellect et de l'essence⁴.

1. *Ibid.*, p. 345.

2. Cf. vers 176-178.

3. *Traité 38*, 16, 1-2.

4. *Traité 1*, 9, 34-37.

Il faut préciser que la remontée vers l'intelligible a été décrite auparavant à travers une lecture conjointe du *Banquet* et du *Phèdre*, comparable à celles que nous avons mentionnées ci-dessus, avec les mêmes conséquences : le lieu du *Banquet* est le lieu du *Phèdre*, voilà pourquoi il est possible d'affirmer l'identité de l'Intellect et des intelligibles avec la Beauté. Que le Bien soit « au-delà », comme il est dit dans la *République*, c'est aussi ce que les premières lignes du traité avaient suggéré, et que les dernières confirment :

Et ce qui est au-delà de la Beauté, nous disons que c'est la nature du Bien, qui tient le Beau placé devant elle. De sorte que, pour parler de manière générale, c'est le Beau premier. Mais si l'on sépare les intelligibles, on dira que le lieu intelligible est le lieu des Formes, tandis que le Bien est ce qui est au-delà, source et principe du Beau. Ou bien on placera sur le même plan le Bien et le Beau premier ; en tout cas, le Beau est là-bas¹.

Mais pourquoi Plotin éprouve-t-il le besoin de préciser que des distinctions de langage sont, dans ce domaine, nécessaires ? Ce point est important. Les distinctions correspondent en effet à des manières de parler, c'est-à-dire à des niveaux de discours différents, qui eux-mêmes correspondent à des situations d'énonciation différentes.

Dans les lignes 37-39, le discours est de type exégétique : il s'appuie sur le *Philèbe*, dont Plotin associe deux passages distincts, celui dans lequel Socrate définit la « nature du bien » (60b10) et celui dans lequel il est dit que « la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau » (64e5-6). En somme, semble suggérer ici Plotin, si l'on veut comprendre le « au-delà » de la *République*, il faut se référer au *Philèbe*, il faut donc s'exprimer comme Platon le fait dans le *Philèbe*. Ainsi, quand on voit le Beau, c'est le Bien que l'on voit : il est précédé², à la fois caché et révélé par le Beau.

Ceci explique, comme le signifie, selon Plotin, le *Philèbe*, que l'on puisse dire du Bien qu'il « est le Beau premier » ou « le Beau en premier³ ». En effet, ainsi qu'il est démontré dans le *Traité 38*⁴, si le Beau peut être identifié au Bien, c'est parce que c'est le Beau qui, au premier chef, suscite le désir de l'âme — Platon l'a montré dans le *Banquet* et le *Phèdre* —, c'est pourquoi le Bien se présente comme Beau. Il s'agit là d'un deuxième type de discours : celui que l'on peut tenir en parlant « de manière générale », c'est-à-dire lorsque l'on voit, ou plutôt juste après que l'on a vu le Bien. En disant cela, on tient un discours qui relève d'une tout autre démarche, car il s'appuie sur une « saisie », une connaissance intuitive, et non discursive, de la réalité suprême.

1. *Traité 1*, 9, 37-43.

2. Cf. *Traité 32*, 3, 6-15.

3. Les deux interprétations, et donc les deux traductions, sont possibles, selon nous.

4. *Traité 38*, 33, 13-15 et 21-22.

En revanche, le troisième type de discours ne peut être prononcé que bien après cette « saisie » ou vision — première comme l'est son objet —, et ce discours relève, lui, de la pensée discursive, de la *dianoia*, et par conséquent de la dialectique, puisqu'il consiste à « séparer les intelligibles », c'est-à-dire tous les objets d'intellection — Intellect *et* êtres intelligibles. Ce discours-ci dissocie ce qui, dans la vision et dans le discours du voyant, est uni. C'est précisément la raison pour laquelle non seulement des distinctions spatiales sont alors rendues possibles, et même nécessaires, mais aussi les expressions de la *République* et du *Phèdre* peuvent être convoquées pour être interprétées, dans un acte de lecture conjointe. Le « lieu des Formes », que Plotin interprète comme le « Beau intelligible », fait signe à la fois vers le « lieu » du *Phèdre* (247d1) et vers le *topos noëtos* de la *République*, tandis que la définition du Bien comme « ce qui est au-delà, source et principe du Beau » associée à la fois le « au-delà de l'essence » de la *République* et la définition de l'âme dans le *Phèdre*. L'âme y est en effet désignée comme « ce qui se meut soi-même, [qui est] pour toutes les autres choses qui sont mues source et principe du mouvement » (245c8-9). Enfin, les ultimes distinctions spatiales par lesquelles se conclut le traité réactivent les deux derniers types de discours distingués auparavant et ont pour effet de souligner que, si le statut du Beau est double, c'est aussi pour des raisons linguistiques.

Dans ces conditions, nous pouvons de nouveau poser cette question : lorsque Platon parle de « lieu » à propos du « lieu intelligible », en quel sens, selon Plotin, l'entend-il ?

La description la plus détaillée qu'en donne celui-ci figure au chapitre 4 du *Traité 31*. L'objet de ce traité-ci est semblable à celui du *Traité 1* : il s'agit de nouveau de définir le statut du Beau en répondant à la question du lieu et de l'origine. L'enjeu est le même, puisque contempler le Beau c'est aussi, à certaines conditions, contempler le Bien ou l'Un, comme le suggère l'*incipit* du traité :

Puisque nous affirmons que celui qui a atteint la contemplation du monde intelligible et intellectuellement conçu la beauté de l'Intellect véritable, sera capable d'introduire aussi dans sa pensée le père de celui-ci — c'est-à-dire celui qui est au-delà de l'Intellect, tâchons maintenant de voir et de dire pour nous-mêmes, autant qu'il est possible de dire pareilles choses, de quelle manière on peut contempler la beauté de l'Intellect et du monde de là-bas¹.

Et Plotin se demande, à la toute fin de son écrit, si le but qu'il s'est fixé a pu être atteint, s'il ne faut pas procéder autrement — grâce à un autre type d'« exercice spirituel », pouvons-nous penser. Il conclut en effet en ces termes : « Par conséquent, le beau est là-bas et vient de là-bas. Ce que nous avons dit

1. *Traité 31*, 1, 1-6.

suffit-il donc pour faire comprendre de façon claire le lieu intelligible, ou bien faut-il revenir en arrière et repartir en suivant un autre chemin, comme ceci¹ ? »

Le plus étonnant pour nous est que, tel qu'il est décrit dans le traité, ce lieu, d'une certaine manière, n'en est pas un ou, du moins, ne relève d'aucune des catégories habituellement attribuées au lieu.

Il s'agit en effet d'un lieu caractérisé par une transparence et une identité absolues, dans lequel les êtres sont à la fois distincts et indistincts les uns des autres, voient les autres et, voyant les autres, se voient eux-mêmes, car « là-bas tout est ciel, la terre, la mer, les animaux, les plantes et les hommes, tout, de ce ciel de là-bas, est céleste » (3, 32-34). De nouveau, ce sont simultanément les lieux du *Phèdre*, de la *République* et du *Banquet* qui sont convoqués, unifiés, certes, mais aussi transformés et sublimés :

Là-bas est la vie facile, et la vérité est pour eux la mère et la nourrice et l'être et la nourriture — et ils voient toutes choses, non pas celles auxquelles s'attache le devenir, mais l'être, et <ils> se voient eux-mêmes dans les autres ; car tout est diaphane et rien n'y est obscur ni résistant, mais chacun pour chacun et toutes choses sont manifestes jusqu'à l'intérieur : c'est la lumière pour la lumière. De fait, chacun a toutes choses en lui-même et en retour voit tout en un autre, de sorte que tout est partout et tout est tout et chacun est tout et infinie est la splendeur ; en effet, chacun d'entre eux est grand, puisque même le petit est grand ; et le soleil là-bas est tous les astres et en retour chacun et tous sont le soleil [...] ; et le beau est beau parce qu'il n'est pas dans ce qui n'est pas beau. Ce n'est pas sur une terre en quelque sorte étrangère à lui que chacun marche, mais ce en quoi il est, est pour chacun cela même qu'il est, et, tandis qu'il monte en quelque sorte vers le haut, le lieu d'où il vient l'accompagne dans sa course, et il n'est pas vrai qu'il soit lui une chose, et sa région une chose différente de lui. Car son substrat c'est l'Intellect et il est lui-même Intellect².

Cette description est le fruit d'une exégèse qui transcende les textes platoniciens de référence ; relevant davantage du discours contemplatif, celui du « voyant », que de la pensée discursive, elle élargit et modifie à la fois leur contenu et leur enjeu. C'est qu'elle s'inscrit non seulement dans le cadre d'une lecture « personnelle et indépendante », comme le dirait Porphyre, de Platon, mais aussi dans celui d'une discussion avec d'autres exégètes platoniciens, et constitue ainsi une réponse à des interprétations que Plotin récuse.

1. *Traité 31*, 13, 22-24. La dernière partie de la phrase suggère que l'argumentation peut être reprise et poursuivie : plusieurs commentateurs de Plotin (depuis R. Harder jusqu'à P. Hadot) ont en effet démontré en quoi le *Traité 32* (V, 5) pouvait constituer, au sein du « Grand Traité » plotinien dirigé contre les Gnostiques (composé des *Traités 30* à *33*, et découpé en quatre traités indépendants par Porphyre), la suite du *Traité 31*.

2. *Traité 31*, 4, 1-19.

De fait, la vision qui suscite le type de discours tenu ici diffère elle-même de la vision commune, la vision sensible. En effet, ce lieu unique, dépourvu de toute limitation ou distinction internes, ne peut, selon Plotin, être appréhendé qu'à travers un processus intellectuel de « dématérialisation » et de « déspatialisation » qui constitue en lui-même un exercice spirituel à part, au sein même de l'exercice spirituel que constitue le traité dans son ensemble. Ce processus consiste à « saisir dans sa pensée » le monde sensible, avec « toutes [ses] parties ensemble formant une unité », tel une « sphère transparente » dont l'âme possède une « représentation lumineuse » ; cette représentation, dit Plotin, il faut la « conserve[r] » puis en « concevoi[r] une autre en [s]oi-même », dont on aura « supprimé la masse », et il ajoute : « Supprime aussi les lieux et l'image apparente de la matière en toi ». Alors arrive le « dieu » [l'Intellect] que l'on aura au préalable invoqué, « apportant le monde qui lui est propre avec tous les dieux qui sont en lui : lui est un et tous, et chacun est tous se réunissant en un, ils sont différents par les puissances qui leur sont propres, mais tous sont un par cette puissance une et multiple ; ou plutôt, celui qui est un est tous ». La force de l'identité et de l'unité essentielles des êtres intelligibles s'explique en effet par la nature même de la puissance propre à l'Intellect, qui est donc aussi la leur : c'est « une puissance totale, qui tend vers l'infini et dont la puissance tend vers l'infini ». Ainsi, parce qu'il ne peut être appréhendé par une vision sensible et qu'il ne possède aucune des caractérisations propres au sensible, le lieu intelligible n'est-il pas même un lieu, ou tout au moins, ne peut-il être nommé comme tel : « Quel lieu, en effet, est-il possible de nommer en quelque façon, où il [le dieu, l'Intellect] ne s'étende pas ? »

On comprend alors qu'en insistant sur les notions d'identité, de totalité et d'unité, Plotin, dans sa description du *topos noëtos*, a pour but réel et ultime, comme il se le proposait dans les premières lignes de son écrit, de faire voir « le père », le « au-delà de » l'essence, c'est-à-dire l'Un. Par conséquent, si l'Intellect correspond pour lui à « l'Un qui est » du *Parménide*, c'est ici sur le premier terme de cette définition qu'il choisit de faire porter l'accent.

Or ce choix n'est pas innocent : il a aussi une visée polémique.

En effet, certains platoniciens antérieurs à Plotin (en particulier Alcinoos, au II^e siècle), mais aussi contemporains (ainsi Porphyre, dans un premier temps, ou encore Longin), soutenaient, en s'appuyant en particulier sur un passage du *Timée* (39e), que les êtres intelligibles, les Formes donc, existaient nécessairement en-dehors de l'Intellect. Plotin réfute cette thèse de façon plus explicite dans d'autres traités², mais on peut penser qu'il le fait aussi implicitement à la fin de la description que nous lisons au chapitre 4 du *Traité 31*, ainsi qu'aux chapitres

1. Cf. *Traité 31*, 9, 1-28.

2. Cf. *Traité 5* (V, 9), 9 ; *13* (III, 9), 1 ; *33* (II, 9), 6 ; *34* (VI, 6), 7, 8, 17 ; *43* (VI, 2), 21, 22.

13 et 35 du *Traité 38*, étudiés ci-dessus : l'absolue transparence, l'absolue lumière et l'absolue beauté, l'identité totale du lieu, des êtres intelligibles et de l'Intellect signifient que l'Intellect *est*, et donc contient en lui, les Formes. Ces différentes interprétations du *topos noëtos* — lieu où tout est un — ont donc aussi pour fonction de réaffirmer l'objection de Plotin.

Cependant, les adversaires visés plus spécifiquement dans le *Traité 31* sont sans doute davantage ces mauvais lecteurs de Platon qu'étaient, selon lui, les Gnostiques, car l'on sait que ce traité faisait partie d'un ensemble plus vaste, formé des *Traités 30 à 33* et composé pour critiquer leurs exégèses erronées¹. L'une de leurs thèses était qu'il existe non pas un, mais plusieurs Intellects : ainsi, ce que cherche à démontrer le *Traité 31*, c'est autant l'unité des êtres intelligibles et de l'Intellect, que l'unicité de l'Intellect lui-même. Mais ce n'est pas la seule thèse que Plotin critique chez eux. En effet, la description du monde intelligible comme un monde où tout est beau, unifié par la Beauté même que sont réellement chacun des êtres en eux-mêmes *et* l'Intellect, constitue aussi une réponse à leur mépris du monde sensible : pour eux, celui-ci est laid et, par conséquent, il ne saurait être — contrairement à ce que pensait Plotin, rejoignant en cela une tradition platonicienne majoritaire — le produit d'un modèle intelligible. Sa réfutation consiste donc à prouver que le monde sensible est nécessairement le produit de l'activité contemplative du Démiurge et qu'en tant que tel, il est nécessairement beau ; elle a donc pour corollaires la démonstration, d'une part, de la beauté absolue du monde intelligible et, d'autre part, de l'identité de l'Intellect et du Beau mais aussi, plus généralement, la mise en évidence de la spécificité de cette « nature intelligible » que, selon lui, les Gnostiques ne comprennent pas.

Tels sont les principaux enjeux, à la fois intrinsèques et extrinsèques à la pensée de Plotin, de l'interprétation du *topos noëtos* dans les *Traités 31 et 38*. C'est donc une lecture singulière de Platon à laquelle nous sommes confrontés lorsque nous lisons nous-mêmes Plotin. En effet, cherchant chez lui des « enseignements² », ce sont surtout des questions ou des problèmes que celui-ci rencontre. Là est l'origine du travail herméneutique auquel il soumet le texte platonicien. Mais les conditions mêmes dans lesquelles s'exerce ce travail, la méthode qui lui est propre comme le but qui lui est assigné — la contemplation de l'Un — contribuent le plus souvent à transformer le sens de ces « données » que paraissent constituer, pour Plotin, les propos tenus par Platon. Nous avons ainsi pu constater, à travers l'étude de quelques interprétations plotiniennes du *topos noëtos* de la *République*, quels étaient les effets combinés d'une lecture conjointe des dialogues et d'une discussion critique des exégèses d'autres commentateurs,

1. Voir notre note 1, ici même, p. 335.

2. Cf. *Traité 6* (IV, 8), 2, 1-2.

l'une et l'autre adressées à un public certes averti et déjà en partie « initié », mais qu'il s'agit de faire progresser dans la voie de la contemplation grâce aux exercices spirituels que sont, en eux-mêmes, les cours comme les écrits. Et c'est à partir de ces effets, produits par le mouvement interprétatif, que l'on peut appréhender la spécificité de ce « nouveau platonisme ».

Sans doute Plotin était-il pourtant convaincu de ne jouer que le rôle d'un intermédiaire, dont la tâche consistait uniquement à expliquer et à transmettre la pensée de son « dieu » et maître. Or, à cause de l'incessant travail de reprise sur lequel s'appuient ses traités, la cohérence que ceux-ci révèlent est, avant tout, celle de sa propre pensée. L'originalité de sa lecture de Platon réside donc essentiellement dans la tension à chaque instant perceptible entre fidélité et indépendance. Est-il un « *Plato redivivus* », comme le pensait saint Augustin ? Oui, et non.

Bibliographie

Le nombre d'ouvrages et d'articles consacrés à Platon a subi une croissance exponentielle, en particulier dans le monde anglo-saxon. La bibliographie qui suit est sélective et aussi succincte que possible. La distribution des œuvres suit une autre division possible des matières que celle qui a été adoptée ici.

I. Œuvres de Platon

1. Œuvres complètes

Platonis Opera, éd. J. Burnet, 5 vol. Oxford, 1900-1910 (texte grec seul ; quand la linéation est indiquée, elle renvoie à cette édition). *Platonis Opera*, recogn. brevique adnotatione critica instrux. E.A. Duke et al., t. I, Oxford, 1995 (nouvelle édition d'Oxford en cours, certaines corrections ont été apportées au texte établi par Burnet).

Platon. Œuvres complètes, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », t. I à XII, 1920-1983. [Certains vol. parus en édition de poche (trad. seule) chez Gallimard, collection « Tel ».]

Platon. Œuvres complètes, trad. nouvelle et notes par L. Robin, avec la collab. de J. Moreau [pour le *Parménide* et le *Timée*], 2 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1940-1942], 1950.

Platon. Œuvres complètes, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

2. Éditions, traductions et commentaires d'œuvres séparées

Les nouvelles traductions parues aux éditions Garnier-Flammarion (GF), annotées et accompagnées d'une introduction, donnent pour chaque Dialogue une bibliographie utile. Ont paru jusqu'ici :

Alcibiade, par C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, 1999.

Apologie de Socrate — Criton, par L. Brisson, 1997. Voir aussi :

BRICKHOUSE, T.C., and N. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Banquet, par L. Brisson, 1998. Voir aussi :

ROSEN, S., *Plato's Symposium*, New Haven, Yale Univ. Press, 2nd ed., 1987.

Cratyle, par C. Dalimier, 1998.

Euthydème, par M. Canto, 1989. Voir aussi :

NARCY, M. *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984.

Gorgias, par M. Canto, 1987. Voir aussi :

DODDS, E. R. *Plato : Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

ROBIN, L., et MOREAU, J. *Gorgias-Ménon*, Gallimard, Folio-essais, 1999.

Ion, par M. Canto, 1989. Voir aussi :

FLASHAR, J., *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

- Lachès — Euthyphron*, par L. A. Dorion, 1997. Voir aussi :
 ALLEN, R.E., *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Lettres*, par L. Brisson, 1987.
- Lois*, par L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006. Voir aussi :
 CASTEL-BOUCHOUCHI, A. *Les Lois* (extraits), Gallimard, Folio-essais, 1997.
 LAURENT, J., *La Mesure de l'humain selon Platon* (ch.IV), Paris Vrin, 2002.
- Ménon*, par M. Canto-Sperber, 1991. Voir aussi :
 BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, edited with an Introduction, commentary and an appendix, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1961.
- BRAGUE, R., *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1978.
- Parménide*, par L. Brisson, 1994. Voir aussi :
 ALLEN, R.E., *Plato's Parmenides*, Translation and analysis, Oxford, Blackwell, 1983.
 CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, transl. with an introduction and a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1939.
- WAHL, J., *Étude sur le Parménide de Platon*, [1926], Paris, Vrin, 1951⁴.
- Phédon*, par M. Dixsaut, 1991. Voir aussi :
 GALLOP, D. *Plato. 'Phaedo'*, Translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1975.
 LORIAUX, R., *Phédon*, comm. et trad., 2 vol., Gembloux, Duculot-Namur, Presses Univ. de Namur, 1975.
- Phédre*, par L. Brisson, 1989. Voir aussi :
 GRISWOLD, Ch., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New-Haven-London, Yale Univ. Press, 1986.
- Philèbe*, par J.-F. Pradeau, 2002. Voir aussi :
 DELCOMINETTE, S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, 2006.
- DIXSAUT, M., avec la collab. de F. Teisserenc, *La Fêlure du plaisir, Études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, 1999.
- GOSLING, J., *Plato. Philebus*, Translated with notes and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Politique*, par L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2003. Voir aussi :
 ROSEN, S., *Plato's Statesman, the Web of Politics*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1995 ; trad. franç. E. Helmer, *Tisser la cité*, Paris, Vrin, 2004.
- SKEMP, J.B., *Plato's Statesman*, A Translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays and footnotes, London, Routledge and Kegan Paul, 1952, 2nd ed. with Postscript, Bristol, 1987.
- Protagoras*, par F. Ildefonse, 1997. Voir aussi :
 TAYLOR, C.C.W., *Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- TRÉDÉ, M. et P. DEMONT, *Platon. Protagoras*, trad. nouvelle, introduction et commentaires, Paris, Le Livre de Poche, 1993.
- La République*, par G. Leroux, 2001. Voir aussi :
 ADAM, J., *The Republic of Plato*, edited with critical Notes, Commentary and Appendices, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2 vols., 1902, 2nd ed. with an Introduction by D. A. Rees, 1963.
- BLOOM, A., *The Republic of Plato*, transl. with notes and an interpretative essay, New York, Basic Books, 1968.
- HÖFFE, O., (ed.), *Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- PACHET, P., *La République* (trad. seule), Gallimard, Folio-essais », 1993.

- Sophiste*, par N.-L. Cordero, 1993. Voir aussi :
 AUBENQUE, P., (sous la dir. de) *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- ROSEN, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1983.
- Théétète*, par M. Narcy, 1994. Voir aussi :
 BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, Hackett, 1990 ; *Le Théétète de Platon*, trad. de M. Narcy, Paris, PUF, « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1998.
- CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge : The Theaetetus and the Sophist of Plato*, transl. with a running commentary, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1935.
- Timée-Critias*, par L. Brisson, 1992. Voir aussi :
 CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, transl. with a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- MARTIN, T. H., *Études sur le Timée* (texte, trad. et commentaires), 2 vol., Paris, Lagrange, 1841, réimp. Paris, Vrin, 1981. Pour les autres Dialogues, voir :
- BOLOTIN, D., *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1979.
- HAZEBROUCQ, M.-F., *La Folie humaine et ses remèdes : Platon, Charmide ou De la modération*, trad., notes et comm., Paris, Vrin, 1997.
- HORBER, R.G., « Plato's Lesser Hippias », *Phronesis* 7, 1962, 121-131. L'ensemble des Dialogues dans les traductions de GF-Flammarion a été réuni en un volume par L. Brisson, sous le titre : *Platon, Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- ### 3. Commentaires néoplatoniciens
- On peut ajouter les grands commentaires néoplatoniciens qui nous sont parvenus :
- DAMASCIUS LE DIADOQUE, *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, trad. de J. Combès et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1997.
- *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, éd et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1973.
- *Damascius. Lectures on the Philebus*, éd. et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1959, repr. 1982.
- OLYMPIODORE, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, *Olympiodorus*, éd et trad. anglaise de L.G. Westerink, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing Company, 1973.
- *Olympiodorus' Commentary on Plato's Gorgias*, transl. and notes by H. Tarrant, K. Lycos and R. Jodson, Leiden, Brill, 1998.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, éd. et trad. par A. Ph. Segonds, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.
- *Lezioni sul Cratilo di Platone*, éd. G. Pasquali (Leipzig, Teubner, 1908) et trad. italienne de F. Romano, Università di Catania, « Symbolon » 7, 1991.
- *Commentaire sur le Parménide*, éd V. Cousin [1864], reimpr. Hildesheim, G. Olms, 1961 ; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. anglaise de G.R. Morrow et J. Dillon, Princeton, Princeton Univ. Press, éd. corr. 1992.
- *Commentaire sur la République*, trad. de A.J. Festugière, 3 vol., Paris, Vrin, 1970.
- *Commentaire sur le Timée*, trad. de A.J. Festugière, 5 vol., Paris, Vrin, 1966-1968.

II. Ouvrages généraux sur Platon

1. Ouvrages généraux

- BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
- BRISSON, L. & FRONTERROTA, F. (éds.), *Lire Platon*, Paris, PUF, 2006.
- CHEISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York, Russell and Russell, 1944.
- *The Riddle of the Early Academy*, Univ. of California Press, 1945 ; *L'Énigme de l'Ancienne Académie*, trad. et introd. de L. Boulakia, avec un Avant-propos de L. Brisson, Paris, Vrin, 1993.
- CROMBIE, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I : *Plato on Man and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962 ; vol. II : *Plato on Knowledge and Reality*, *ibid.*, 1963.
- DIÈS, A., *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire* [1927], Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- DIXSAUT, M., *Le Naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon*, [1985] 3ème éd. corr., Paris, Vrin, 2001.
- *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes 1*, Paris, Vrin, 2000.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, [1936], Paris, Vrin, 19754.
- FRIEDLÄNDER, P., *Plato*, [1928-1930, 19602], English transl. by H. Meyerhoff, based on the 2nd ed., 3 vols., New York, Pantheon Books, 1 : *Introduction*, [1958], 19692 ; 2 : *The Dialogues, First Period*, 1965 ; 3 : *The Dialogues, Second and third Periods*, 1969.
- GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959.
- GOLDSCHMIDT, V., *Les Dialogues de Platon : Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947.
- HEGEL, *Leçons sur Platon*, texte inédit 1825-1826, éd., trad. et notes de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- JOLY, H., *Le Renversement platonicien. Logos, Epistèmè, Polis*, [1974], Paris, Vrin, 1994.
- KAHN, Ch.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.
- KRÄMER, H., *Arete bei Platon und Aristoteles, zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, C. Winter, 1959.
- NIETZSCHE, *Introduction à la lecture de Platon*, trad. partielle d'O. Berrichon-Sedeyn, Paris, L'éclat, 1991
- RIGINOS, A.S., *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.
- RITTER, C., *Platon : sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 Aufl., München, C.H. Beck, 1910.
- ROBIN, L., *Platon* [1935], Paris, PUF, 1997.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato* [1836], trad. anglaise de W. Dobson, New York, Arno Press, 1973.
- SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1960.
- VLASTOS, G., *Platonic Studies*, [1973], 2nd ed. with corr., Princeton, Princeton Univ. Press, 1981.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Platon* [1919], I : *Sein Leben und seine Werke*, 5 Aufl., Berlin, Weidmann, 1959 ; II : *Beilagen und Textkritik*, 3 Aufl., Berlin, Weidmann, 1962.

2. Recueils d'articles

- Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen (ed.), London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Plato. A Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), 2 vols., I : *Metaphysics and Epistemology* ; II : *Ethics, Politics and Philosophy*, New York, Doubleday Anchor, 1971.
- Patterns in Plato's Thought*, J. Moravcsik (ed.), Dordrecht, 1973.
- Exegesis and Argument*, E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), *Phronesis*, Supplementary Vol. I, Assen, 1973.
- Platon*, sous la dir. de M. Canto, n° spécial de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4, oct.-déc. 1991.
- The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.
- Methods of interpreting Plato and his Dialogues*, J. Klagge and N. Smith (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, (dir.) E. Rudolph, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Plato*, G. Fine (ed.), 2 vols., 1 : *Metaphysics and Epistemology* ; 2 : *Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999.

III. Études portant sur des problèmes particuliers

Authenticité et chronologie

- ALLINE, H., *Histoire du texte de Platon*, Paris, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études » 118, Paris, 1915, réimpr. Slatkine, 1984.
- BRANDWOOD, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge-New York-Portchester (NY), Cambridge Univ. Press, 1990.
- SOLMSEN, F., « The Academic and the Alexandrian editions of Plato's Works », *Illinois Classical Studies*, 1981, 102-111.
- YOUNG, C.M., « Plato and computer-dating », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994, 227-250.

Écrire des Dialogues

- Platonic Writings, Platonic Readings*, Ch. Griswold (ed.), New York, Chapman & Hall - London, Routledge, 1988.
- DERRIDA J., « La pharmacie de Platon », [1968], repr. dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DESCLOS, M.-L., « La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate », *Recherche sur la philosophie et le langage* 14, 1992, 15-29.
- DIXSAUT, M., « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 45-70.
- DUPONT-ROC, R., « Mimèsis et énonciation », dans *Écriture et Théorie Poétiques*, Paris, 1976, 6-14.
- GADAMER, H.-G., *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*, transl. by P.C. Smith, New Haven-London, Yale University Press, 1980 [réunion et trad. angl. de plusieurs articles de Gadamer].
- KAHN, Ch.H., « Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques ? », *Bulletin de la Société française de philosophie* 74, 1980, p. 45-80.

- RICHARD, M.D., *L'Enseignement oral de Platon, Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Editions du Cerf, 1986.
- SCHAEFER, R. *La Question platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, [1938], « Mémoires de l'Université de Neuchâtel » 10, 1969.
- STRAUSS, L., « La persécution et l'art d'écrire », trad. d'E. Patard dans *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie, Texte de 1941 et études*, L. Jaffro, B. Frydman, E. Catin et A. Petit (éds.), Paris, Vrin, 2001.
- TIGERSTEDT, E.N., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1977.

Parler une langue

- Language and Logos, Studies in ancient Greek philosophy*, presented to G.E.L. Owen, M. Schofield and M. Nussbaum (eds.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982.
- BOYANCÉ, P., « La doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle* », *Revue des Études Grecques* 54, 1941, 141-175.
- BRANCACCI, A., *Oikeios Logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- « Protagoras, *L'orthoepeia* et la justesse des noms », dans *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, M. Dixsaut et A. Brancacci (éds.), Paris, Vrin, 2001, 169-190.
- BURKERT, W., « La genèse des choses et des mots : le papyrus de Derveni entre Anaxagore et *Cratyle* », *Les Études Philosophiques* 25, oct.-déc. 1970, 443-455.
- CASERTANO, G., *L'eterna malattia del discorso*, Napoli, Loffredo, 1991.
- DIXSAUT, M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans *Le Plaisir de parler, Études de sophistique comparée*, B. Cassin (éd.), Paris, Édition de Minuit, 1986, 63-85.
- « La rationalité projetée à l'origine, ou : De l'étymologie », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 155-174.
- GAISER, K., *Name und Sache in Platons Kratylus*, Heidelberg, Winter, 1974.
- GENETTE, G., « L'Éponymie du nom ou le Cratylisme du *Cratyle* », *Critique* 28, 1972, 1019-1044.
- GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle, Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris, [1940], Vrin « Reprise », 1986.
- KAHN, Ch.H., « Les mots et les formes dans le *Cratyle* de Platon », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986, 91-103.
- LORAUX, N., « *Cratyle* à l'épreuve de la *stasis* », *Revue de Philosophie Ancienne* 5, 1987, 49-69.
- SCHOFIELD, M., « The dénouement of the *Kratylus* », dans *Language and Logos*, 61-81.
- WILLIAMS, B., « *Kratylus'* theory of names and its refutation », dans *Language and Logos*, 83-94.

Savoir

- Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, M. Canto-Sperber (éd.), Paris, Odile Jacob, 1991.
- Science and the Sciences in Plato*, J. P. Anton (ed.), New York, Caravan Books, 1980.
- BURNYEAT, M. F., « Knowledge is perception : *Theaetetus* 151d-184a », dans *Plato* (Fine) 1, 320-354.
- « Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus* », *Philosophical Review* 85, 1976, 172-195.
- « Plato on the grammar of perceiving », *Classical Quarterly*, ns 26, 1976, 29-51.

- CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, Roma & Bari, Laterza, nouv. éd. revue et corr. 1991.
- CASSIN, B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CHERNISS, H., « Plato as a mathematician », *Review of Metaphysics* 4, 1951 ; repr. dans *Selected Papers* (L. Tarán ed.), Leiden, E.J. Brill, 1977, 222-252.
- COOPER, J.M., « Plato on sense-perception and knowledge (*Theaetetus* 184-186) », dans *Plato* (Fine) 1, 355-376.
- CORNFORD, F.M., « Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII », *Mind* 41, 1932, 37-52 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 61-96.
- GOLDSCHMIDT, V., *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947.
- IRWIN, T., « Plato's heracliteanism », *Philosophical Quarterly* 27, 1977, 1-13.
- KERFERD, G.B., « Plato's account of the relativism of Protagoras », *Durham University Journal* 42, 1949, 20-26.
- LAFRANCE, Y., *Pour interpréter Platon, La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris, 1986.
- *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, Les Belles Lettres-Bellarmin, 1981.
- LEE, E.N., « "Hoist with his own petard", ironic and comic elements in Plato's critique of Protagoras (*Tht.* 167-171) », dans *Exegesis and Argument*, 225-261.
- MUELLER, I., « Mathematical method and philosophical truth », dans *The Cambridge Companion to Plato*, 170-199.
- PENNER, T., « Socrates on the strength of knowledge : *Protagoras* 351b-375e », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, 117-149.
- PRITCHARD, P., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.
- ROBIN, L., *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, cours professé en Sorbonne l'année 1932-1933, éd. par P.M. Schuhl, Paris, PUF, 1957.
- SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism : Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford Univ. Press, 2004.
- SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme DUNAMIS dans les Dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919.
- TEISSERENC F., *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2010.
- WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- WOODRUFF, P., « Expert knowledge in the *Apology* and the *Laches* : what a general needs to know », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy III*, J.J. Cleary (ed.), Lanham [MD], Univ. Press of America, 1988, 79-115.
- WOLFF, F. « Être disciple de Socrate », dans *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, Quadrige, 2002.

Essences et Formes

- BLUCK, R.S., « Forms as Standards », *Phronesis* 2, 1957, 115-127.
- BRISSON, L., « Participation et prédication chez Platon », *Revue philosophique*, 1991, 557-569.
- BROCHARD, V., « Les Lois de Platon et la théorie des Idées », dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, 151-168.
- BRUNSCHWIG, J., « Le problème de la "self-participation" chez Platon », dans A. Cazenave et J.-F. Lyotard (éds.), *L'Art des confins, Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, 1985, 121-135.

- CHERNISS, H., « The philosophical economy of the theory of Ideas », [1936], repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, I-12 ; trad. franç. dans *Platon. Les Formes intelligibles*, J.-F. Pradeau (éd), Paris, P.U.F, 2001, 153-176.
- CORNFORD, F.M., « The doctrine of eros in Plato's *Symposium* », dans *Plato* (Vlastos) 2, 119-131.
- DIXSAUT, M., « *Ousia, eidos et idea* dans le *Phédon* », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 71-91.
- « De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* dans les Dialogues de Platon », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 93-119.
- FINE, G., *On Ideas : Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- LEE, E.N., « The second "Third Man" : an interpretation », dans *Patterns in Plato's Thought*, 101-122.
- MARKUS, R.A., « The dialectic of eros in Plato's *Symposium* », *Downside Review* 73, 1955, 219-230 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) 2, 132-143.
- MORAVCSIK, J.M.E., « Reason and eros in the "ascent"-passage of the *Symposium* », dans J. Anton and G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State Univ. of New York, 1971, 298-302.
- « The "Third Man" argument and Plato's theory of Forms », *Phronesis*, 8, 1963, 50-62.
- NATORP, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig, [1903], 19212. [Interprétation néo-kantienne ; dans la même ligne, J. Moreau, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, [1939], réimp. Hildesheim, Olms, 1967.]
- PECK, A.L., « Plato's *Parmenides* : some suggestions for its interpretation », *Classical Quarterly* n.s. 3, 1953, 126-150, et n.s. 4, 31-45.
- ROBIN, L., *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.
- *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1908.
- ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- RYLE, G., « Plato's *Parmenides* », *Mind*, n.s. 48, 1939, 129-151 et 302-325 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 97-147.
- SCOTT, D., *Recollection and Experience : Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995.
- SOUILHÉ, J., *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Alcan, 1919.
- VLASTOS, G., « Reasons and causes in the *Phaedo* », *Philosophical Review* 78, 1969, 291-325 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 132-166 et *Platonic Studies*, 76-110.
- « Plato's "Third Man" argument (*Parm.* 132a1-b2) : Text and logic », *Philosophical Quarterly*, 19, 1969, 289-291 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 132-166 et *Platonic Studies*, 342-365.
- « A note on "Pauline Predication" in Plato », [1974], repr. dans *Platonic Studies*, 404-409.

L'un et le multiple

- ACKRILL, J.L., « Sumplokè Eidôn », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 2, 1955, 31-35 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 201-209.
- « Plato and the copula : *Sophist* 251-259 », *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957 ; repr. dans *Plato* (Vlastos) I, 210-222.
- « In defense of Platonic division », dans *Ryle : A Collection of Critical Essays*, O.P. Wood and G. Pritchard eds., Garden City, N.Y., Anchor Books, Doubleday, 1970, 373-392.

- DIÈS, A., *La Définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, [1909], Paris, Vrin, 1963.
- DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- « La dernière définition du sophiste (*Soph.* 265b-268d) », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 271-309.
- GOMEZ LOBO, A., « Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2 », *Phronesis* 22, 1977, 29-47.
- HAMLIN, D.W., « The communion of Forms and the development of Plato's logic », *Philosophical Quarterly* 5, 1955, 289-302.
- HEIDEGGER, M., *Platon : Le Sophiste* [1924-1925], trad. J.-F. Courtine et al., Paris, Gallimard, 2001.
- KERFERD, G.B., « Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986.
- LAURENT, J. (éd.) *Les dieux de Platon*, Presses universitaires de Caen, 2003.
- LEE, E., « Plato on negation and Not-Being in the *Sophist* », *Philosophical Review* 71, 1972, 267-304.
- LORENZ, K. et J. MITTELSTRASS, « Theaitetos fliegt », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 113-152.
- LOHR, G., *Das Problem des Einen und Vielen in Platons Philebus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.
- MORAVCSIK, J.M.E., « Being and meaning in the *Sophist* », *Acta philosophica Fennica* 14, 1962, 23-78.
- « Forms and dialectic in the second half of the *Parmenides* », dans *Language and Logos*, 135-153.
- « Sumplokè Eidôn and the genesis of Logos », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 1960, 117-129.
- « Plato's method of division », dans *Patterns in Plato's Thought*, 158-180.
- O'BRIEN, D., *Le Non-Être. Deux Études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.
- OWEN, G.E.L., « Plato on Not-Being », dans *Plato* (Vlastos) I, 223-267.
- « Plato and Parmenides on the timeless present », *Monist*, 50, 1966, 317-340 ; repr. dans *Logic, Science and Dialectic*, 27-44.
- ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic* [1941], 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1953.
- SANTA CRUZ, M.I., « Division et dialectique dans le *Phèdre* », dans *Understanding the 'Phaedrus'*, Proceedings of the IInd Symposium Platonicum, L. Rossetti ed., Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, 253-256.
- SAYRE, K., « A maieutic view of five late Dialogues », dans *Methods of interpreting Plato and his Dialogues*, 221-243.
- STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, [Breslau, 1917] 2 Auf., Leipzig-Berlin, 1931 ; trad. angl. par D.J. Allan, *Plato's Method of Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- TREVASKIS, J.R., « The sophistry of noble lineage (Plato, *Sophistes* 230a5-232b9) », *Phronesis* 1, 1955, 36-49.
- « The *megista genè* and the vowel analogy, *Soph.* 253 », *Phronesis* 11, 1966, 99-116.
- WIGGINS, D., « Sentence, meaning, negation, and Plato's problem of Not-Being », dans *Plato* (Vlastos) I, 268-303.
- WOLFF, F., « Les deux destins de l'ontologie », dans *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, Quadrige, 2002.

L'âme

- ALLEN, R.E., « Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo* », *Review of Metaphysics* 13, 1959-1960, 165-174.
- BETT, R., « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », dans *Plato* (Fine) 2, 125-450.
- BRÈS, Y., *La Psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1968.
- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, [1982], Paris, La Découverte, 1994.
- BURNET, J., « The Socratic doctrine of the soul », *Proceedings of the British Academy* 7, 1916, 235-259.
- COURCELLE, P., « Colle et clou de l'âme (*Phédon* 82e-83e) », dans *Connais-toi toi-même*, II, Paris, Études augustiniennes, 1975, 625-645.
- DEMOS, R., « Plato's doctrine of psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, 133-145.
- GUÉROULT, M., « La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* », *Revue de Métaphysique et de Morale* 33, 1926, 469-491.
- GUTHRIE, W.K.C., « Plato's views on the nature of the soul », *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III, Genève, Fondation Hardt, 1957, 3-22.
- IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1995.
- MATTÉI, J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, Thémis, 1996.
- MULLER, R., *La Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.
- O'BRIEN, D., « The last argument of Plato's *Phaedo* », *Classical Quarterly* n.s. 17, 1967, 198-231, 1968, 95-106.
- PIGEAUD, J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- ROBINSON, Th.M., *Plato's Psychology*, [1970], *Phoenix*, Suppl. vol. 8, Toronto, 1995.
- ROHDE, E., *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* [1893-94], trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1928, réimp. Bibliothèque des Introuvables, 1999.
- SARRI, F., *Socrate e la nascita storica del concetto occidentale di anima*, [1976], Milano, Vita e pensiero, édition augmentée, 1997.
- SANTAS, G., « Plato's Protagoras and Explanations of Weakness », *Philosophical Review*, 75, 1966, 3-33 ; repr. dans G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Garden City, NY, Doubleday Anchor, 1971, 264-298.
- STEINER, P.M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- SZLEZAK, T.-A., « Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Denkens », dans *Polis und Kosmos*, 26-42.
- VERNANT, J.-P., *L'Individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

La cité et le monde

• La cité

- BALAUDE, J.-F., (éd.), *D'unecité possible. Sur les Lois de Platon*, Paris X-Nanterre, 1995.
- BOBONICH, C., *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Oxford University Press, 2002.
- BRISSON, L., « De la philosophie politique à l'épopée, le *Critias* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 1970, 402-438.
- BRUNSCHWIG, J., « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, p. 511-540.
- « Un détail négligé dans la caverne de Platon », dans *La Recta Ratio*, Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset, Paris, 1999, 65-77.

- CASTEL-BOUCHOUCHI, A., « Trois lieux mythiques dans les dialogues de Platon : Kallipolis, la cité des Magnètes et l'«Atlantide» » in Ch. FOUQUIER et L. GUILLAUD (éds) *Atlantides imaginaires*, Paris, Houdiard éd., 2004.
- DEMONT, P., *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- DIXSAUT, M., « Une politique vraiment conforme à la nature », dans *Reading the 'Statesman', Proceedings of the IIIrd Symposium platonicum*, Ch. Rowe (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 253-273.
- DOMBROWSKI, D.A., « Plato's noble lie », *History of Philosophical Thought* 18, no 4, hiver 1997, 565-578.
- FERGUSON, A.S., « Plato's simile of Light, Part I. The similes of the Sun and the Line. », *Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152 ; Part II. « The allegory of the Cave », *ibid.*, 16, 1922, 17-28.
- FERRARI, G.F.R., « Plato and poetry », dans G. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism, Cambridge*, 1989, 92-148.
- GILL, Ch., « Plato's Atlantis story and the birth of fiction », *Philosophy and Literature* 3, 1979, 64-78.
- HALLIWELL, S., *Plato : Republic 10, with translation and commentary*, Warminster, 1988. — *The Aesthetics of Mimesis : Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2002.
- HAVELOCK, A., *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, [1963], 19947.
- HELMER, E., *La Part du bronze. Platon et l'économie*. Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2010.
- JANAWAY, C., *Images of Excellence, Plato's Critique of the Arts*, Oxford, 1995.
- KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, New York, Methuen, 1986.
- KRAUT, R., « Return to the Cave ; *Republic* 519-521 », dans *Plato* (Fine) 2, 235-255.
- LORAUX, N., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris-La Haye-New York, Mouton, Éd. de l'EHESS, 1981.
- MORROW, G.R., *Plato's Cretan City : A Historical Interpretation of the Laws*, [1960], Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.
- MOUZE, L., « La dernière tragédie de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, 1998 (2), 79-101.
- MURDOCH, I., *The Fire and the Sun : Why Plato banished the Artists*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A., *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1971.
- POPPER, K.R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 1 : *The Spell of Plato*, London, Routledge, 1945 ; trad. (partielle) de J. Bernard et Ph. Monod, *La Société ouverte et ses ennemis*, t 1 : *L'Ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.
- Rogue, C., *D'une cité l'autre. Essai sur la politique platonicienne de la République aux Lois*, Paris, A. Colin, 2005.
- ROSEN, S., « La querelle entre la philosophie et la poésie », dans *La Naissance de la raison en Grèce*, J.-F. Mattéi éd., Paris, PUF, 1990, 391-403.
- SAUNDERS, T., *Plato's Penal Code : Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1991.
- STRAUSS, L., *Argument et action des Lois de Platon* [1975], trad. d'O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Vrin, 1990.
- VIDAL-NAQUET, P., « Le mythe du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », (dir.) J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, *Pour E. Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, 374-390.
- WHITE, N.P., « The ruler's choice », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 1968, 22-46.

• *Le Monde*

- BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Un Commentaire systématique du *Timée* de Platon, [1974], Sankt Augustin, Academia Verlag, 19942.
- CHEARNISS, H., « A much misread passage of the *Timaeus* », *American Journal of Philology*, 75, 1954, 113-130.
- DERRIDA, J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- LAURENT, J., « L'unicité du monde » dans *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002.
- LEE, E.N., « Reason and rotation: circular movement as the model of mind (*nous*) in later Plato », dans W. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis*, supp. vol. 2, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, 70-102.
- MOREAU, J., *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, [1939], réimp. Hildesheim, Olms, 1965.
- MORROW, G., « Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus* », *Philosophical Review*, 59, 1950, 147-164 ; repr. dans *Studies in Plato's Metaphysics*, 421-437.
- O'BRIEN, D., *Theories of Weight in the Ancient World, II, Plato, Weight and Sensation*, Paris, « Les Belles Lettres » - Leiden, Brill, 1984.
- « Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon », dans *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IVth Symposium Platonicum, T. Calvo et L. Brisson (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, 291-306.
- STEEL, C., « The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72 », *Phronesis* XLVI, n° 2, mai 2001, 105-128.
- THEIN K., *Le Lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*. Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2001.
- VLASTOS, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975.

Le Bien

- BALTES, M., « Is the idea of the good in Plato's *Republic* beyond being? », *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart und Leipzig, Teubner, 351-371.
- BRISSON, L., « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », dans *New images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, G. Reale and S. Scolnicov (eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, 85-97.
- CANTO-SPERBER, M., *Éthiques grecques*, Paris, PUF, Quadrige, 2001.
- COOPER, J.M., *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, 2004.
- *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, 2004.
- *Pursuits of Wisdom: Six ways of life in Ancient Philosophy*, Princeton University Press, 2012.
- DIXSAUT, M., « L'analogie intenable », repr. dans *Platon et la question de la pensée*, 121-151.
- GADAMER, H.-G., *Platons dialektische Ethik*, Leipzig, 1931, trad. de F. Vatan et V. von Schenke : *L'Éthique dialectique de Platon, Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Paris, Actes Sud, 1994.
- *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, [1978], trad. de P. David et D. Saadjiian : *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994.
- GAISER, K., « Plato's enigmatic lecture On the Good », *Phronesis* 25, 1980, 5-37.
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Index nominum

Auteurs anciens

- ALCINOOS 336
- ALEXANDRE D'APHRODISE 104, 109, 111, 306, 311
- AL-FĀRĀBĪ 274
- AMMONIUS SACCAS 322
- ANAXAGORE 217, 279, 296, 308, 321
- ARISTARQUE 246
- ARISTOTE 30, 31, 52, 53, 59, 61, 67, 99, 100, 104, 109-115, 119, 132, 142, 149-151, 153, 158, 189, 208, 210, 211, 222, 225-227, 229, 230, 291-322
- ARISTOXÈNE 311, 317-319
- AUGUSTIN (SAINT) 131, 338
- CICÉRON 293
- CRATYLE 300, 306-310
- DÉMOCRITE 131, 296, 302
- DIOGÈNE LAËRCE 185, 278, 281, 293, 309
- EMPÉDOCLE 37, 97-102, 104-106, 287, 321
- ÉPICURE, ÉPICURIENS 321, 322
- EUCLIDE 219
- GNOSTIQUES 322, 335, 337
- HÉRACLITE 99, 233, 237, 309, 321
- HÉSIODE 179, 182, 294, 332
- HOMÈRE 164, 166, 174, 246, 294, 307
- ISOCRATE 277
- LONGIN 336
- PARMÉNIDE 64, 71, 80, 89-108, 131, 137, 138, 141, 144, 293
- PAUSANIAS 97, 252
- PLOTIN 78, 84, 86, 143, 146, 216, 321-338
- POLYCRATE 277
- PORPHYRE 246, 311, 313, 321, 322, 324, 335, 336
- PROCLUS 59, 84, 229, 240, 244
- PYTHAGORE, PYTHAGORICIENS 174, 228-231, 239, 248, 266, 296, 300, 301, 308-310, 321, 322
- SEXTUS EMPIRICUS, SCEPTIQUES 137, 311
- SIMPLICIUS 311, 313, 317
- SPEUSIPPE 227, 292, 294, 297, 300, 301, 309, 311, 317
- STOÏCIENS 146, 321, 322
- THUCYDIDE 30, 31
- XÉNOCRATE 292, 299, 301, 316, 317
- XÉNOPHON 49, 177, 185, 193, 217, 277, 278, 281, 284, 309

Auteurs modernes

A

- ANNAS, JULIA 273, 300, 304, 310
- ANTON, JOHN PETER 28
- ARMSTRONG, DAVID 116, 235
- ARNAULD, ANTOINE 100
- ARNIM, HANS (VON) 29, 145
- ARONADIO, FRANCESCO 209
- AUBENQUE, PIERRE 63, 90, 132, 316

B

- BALAUDÉ, JEAN-FRANÇOIS 287, 288
- BAXTER, TIMOTHY 55
- BENSON, HUGH 20, 22, 39
- BERTI, ENRICO 292
- BESNIER, BERNARD 225, 319
- BONITZ, HERMANN 28, 297, 310
- BOYS-STONES, GEORGE 179
- BRADLEY, FRANCIS 116

BRANCACCI, ALDO 201, 204, 208, 209
 BRÉHIER, ÉMILE 312
 BRISSON, LUC 89-95, 102, 127, 133,
 142, 149, 172, 180, 217, 249, 309,
 312, 314, 316, 317, 322
 BRUNSWIG, JACQUES 146, 317
 BURNET, JOHN 151, 279, 312, 313
 BURNYEAT, MYLES 18

C

CALVO, TOMAS 217
 CANTO-SPERBER, MONIQUE 172, 285, 312
 CARRAUD, VINCENT 137
 CASTEL-BOUCHOUCHI, ANISSA 11, 146, 273
 CAVEING, MAURICE 229, 231
 CHERNISS, HAROLD 292, 296, 303,
 310, 312, 314, 316, 319
 CHIARADONNA, RICCARDO 222
 CHRISTENSEN, PAUL 193
 CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS 136
 CLAUSS, DAVID 164
 COHEN, MARC 35, 110, 121-123, 126, 129
 COMOTTI, GIOVANNI 204
 COOPER, JOHN 149
 CORNFORD, FRANCIS MACDONALD 151,
 166
 CROSS, ROBERT CRAIGIE 155
 CRUBELLIER, MICHEL 303

D

DALIMIER, CATHERINE 55, 274, 284
 DÉCARIE, VIANNEY 317
 DEMAN, THOMAS 309
 DESCOMBES, VINCENT 271, 276
 DILLON, JOHN 46, 292
 DIÈS, AUGUSTE 132, 136, 145, 146
 DIXSAUT, MONIQUE 11, 40, 42-44, 46,
 49, 55, 60, 63, 65, 70-72, 108, 127,
 144, 184, 196, 208, 211, 217, 274,
 276, 290, 298, 326
 DUMONT, JEAN-PAUL 131

E

EL MURR, DIMITRI 173, 181, 183, 185
 EVERSON, STEPHEN 19

F

FATTAL, MICHEL 318
 FERRARI, JOHN 206, 312
 FINE, GAIL 114, 115
 FINE, KIT 234, 235
 FINLEY, MOSES 192, 279, 280, 282
 FOUCAULT, MICHEL 173-175, 177, 181,
 182, 184-186, 287
 FOWLER, DAVID 220
 FRONTEROTTA, FRANCESCO 310, 312

G

GADAMER, HANS-GEORG 44, 85
 GAISER, KONRAD 216, 224, 225, 270,
 311, 314, 315, 318
 GALLUZZO, GABRIELE 222
 GAUDREULT, ANDRÉ 205
 GAZZIERO, LEONE 112, 306
 GEACH, PETER 18, 22, 123
 GERSON, LLOYD 293
 GERT, BERNARD 153
 GILL, CHRISTOPHER 314
 GILSON, ÉTIENNE 135
 GLOTZ, GUSTAVE 281
 GOLDSCHMIDT, VICTOR 55, 196, 245, 246
 GOSLING, JUSTIN 313
 GOULET-CAZÉ, MARIE-ODILE 60, 281
 GRISWOLD, CHARLES 290
 GROS, FRÉDÉRIC 287
 GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS
 149, 279

H

HADOT, PIERRE 286, 287, 311, 323,
 324, 330, 331, 335
 HALLIWELL, STEPHEN 210, 211
 HARDIE, WILLIAM FRANCIS ROSS 151, 166
 HARTE, VERITY 234, 236, 240-242
 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 278
 HEIDEGGER, MARTIN 70, 84, 141, 142
 HEINAMAN, ROBERT 127
 HENRY, PAUL 321
 HOBBS, THOMAS 153

I

INWAGEN, PETER (VAN) 234, 235, 239
 IRWIN, TERENCE 155
 ISNARDI PARENTE, MARGHERITA 311

J

JACKSON, HENRY 313
 JACQUES, FRANCIS 246
 JAEGER, WERNER 293
 JAULIN, ANNICK 308

K

KANT, EMMANUEL 132
 KARAMANOLIS, GEORGE 292
 KARDAUN, MARIA 91
 KENNEDY, GEORGE 206
 KENNEDY, JOHN 219
 KEYT, DAVID 121-123, 126, 129
 KLAGGE, JAMES 122
 KLOSSOWSKI, PIERRE 70
 KNORR, WILBUR RICHARD 218
 KOFMAN, SARAH 283, 284
 KOSLICKI, KATHRIN 234, 240, 242
 KRAUT, RICHARD 283, 312
 KRÄMER, HANS 222, 270, 311, 314
 KUCHARSKI, PAUL 302, 316
 KUNG, JOAN 113
 KÜHNER, RAPHAEL 96
 KUSTAS, GEORGE 28

L

LACHELIER, JULES 265
 LAFRANCE, YVON 318
 LAPINI, WALTER 206
 LARRIVÉE, ANNIE 196
 LAURENT, JÉRÔME 131
 LAVAUD, CLAUDIE 41
 LE BOLLUEC, ALAIN 276
 LEFEBVRE, DAVID 226
 LEIBNIZ, GOTTFRIED 228, 235, 246, 276
 LEROUX, GEORGES 73, 85
 LESNIEWSKI, STANISLAW 238
 LESZL, WALTER 306

LÉVY, CARLOS 287
 LEWIS, DAVID 235, 238-241
 LITTMAN, ROBERT 192
 LONG, ANTONY 146

M

MADEC, GOULVEN 60
 MAGALHAES-VILHENA, VASCO (DE) 277
 MALCOLM, JOHN 117, 129
 MANSION, AUGUSTIN 301
 MANSION, SUZANNE 301
 MARCOVIC, ZARKA 224
 MATTÉI, JEAN-FRANÇOIS 55, 245, 246,
 249, 252
 MCCABE, MARY MARGARET 236, 237
 MENN, STEPHEN 296
 MILL, JOHN STUART 280
 MIÉVILLE, DENIS 238
 MONTET, DANIELLE 143
 MOREAU, JOSEPH 44, 141, 144, 242
 MOREL, PIERRE-MARIE 319
 MUELLER, IAN 314, 320
 MUGLER, CHARLES 246
 MURRAY, PENELOPE 210

N

NADDAF, GÉRARD 145
 NATALI, CARLOS 196
 NEF, FRÉDÉRIC 116, 130, 233
 NICOLE, PIERRE 100
 NIETZSCHE, FRIEDRICH 70, 211, 278,
 281
 NUSSBAUM, MARTHA 57

O

O'BRIEN, DENIS 46, 60, 64, 89-91,
 137, 217
 O'BRIEN, MICHAEL JOHN 28, 30
 OWEN, GWILYM ELLIS LANE 112-115,
 119, 292

P

PACHET, PIERRE 176, 202
 PALMER, JOHN ANDERSON 96

- PAPARAZZO, ERNESTO 223
 PENNER, TERRY 71, 127, 129, 130, 151, 166
 PETERSON, SANDRA 127
 PÉPIN, JEAN 60
 PRADEAU, JEAN-FRANÇOIS 73, 132
- R**
- RASHED, MARWAN 215, 222, 296, 320
 REALE, GIOVANNI 311, 314
 REINHARDT, KARL 142
 RICHARD, MARIE-DOMINIQUE 311, 314, 318
 RIJK, LAMBERTUS MARIE (DE) 91
 ROBIN, LÉON 41, 134, 135, 142, 145, 146, 276, 285, 303, 304, 312, 313
 ROBINSON, RICHARD 17, 41, 288
 RODIER, GEORGES 41, 42
 ROSEN, STANLEY 70, 71, 318
 ROSS, DAVID 294, 297, 308, 313, 316, 317
 ROWE, CHRISTOPHER 177, 180, 184
 RUSSELL, BERTRAND 20, 109, 113, 116, 238
 RYLE, GILBERT 116
- S**
- SACHS, EVA 215
 SAFFREY, HENRI-DOMINIQUE 216
 SAÏD, SUZANNE 276
 SANTAS, GERASIMOS 30
 SAUNDERS, TREVOR 192
 SAYRE, KENNETH 313
 SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST 311, 314
 SCHOFIELD, MALCOLM 57
 SCHWYZER, HANS RUDOLF 321
 SCOLNICOV, SAMUEL 109
 SCOTT, DOMINIC 23
 SEDLEY, DAVID 46, 55, 57, 146
 SELLARS, WILFRID 108, 116, 123, 125
 SHARPLES, ROBERT 37
 SILVERMAN, ALLAN 233, 236
- SIMONS, PETER 238
 SKEMP, JOSEPH BRIGHT 145, 177
 SMITH, NICHOLAS 122, 277
 SPRUYT, JOKE 91
 STENZEL, JULIUS 216
 STRAUSS, LEO 273, 274, 318
 SZLEZÁK, THOMAS 348
- T**
- TARAN, LEONARDO 297
 TAYLOR, ALFRED EDWARD 109, 220, 312
 TENNEMANN, WILHELM GOTTLIEB 311
 THOUARD, DENIS 311
 TIGERSTEDT, EUGÈNE NAPOLÉON 276
 TOEPLITZ, OTTO 216, 226
 TRABATTONI, FRANCO 217
- U**
- UNTERSTEINER, Mario 213
- V**
- VEGETTI, MARIO 213, 217
 VERNANT, JEAN-PIERRE 134
 VIDAL-NAQUET, PIERRE 273, 277
 VLASTOS, GREGORY 18, 22, 29, 30, 35, 37, 45, 107, 108, 109, 112-130, 151, 274, 277, 284, 288, 289
 VUILLEMIN, JULES 219, 220, 223, 225, 230, 313
- W**
- WATSON, JAMES McLEAN 299
 WEST, MARTIN LITCHFIELD 204
 WHITEHEAD, ALFRED NORTH 238
 WILLIAMS, BERNARD 57
 WOLFF, FRANCIS 137, 275
 WOODRUFF, PAUL 19
 WOOLLEY, ANTONY DOUGLAS 155, 283
- Z**
- ZELLER, EDUARD 313, 314

Index rerum

- Accord (*Homologia/Sumphônia*) 17, 34, 44, 55, 58, 97, 160, 269, 285, 288, 293, 313, 322
 Altérité/Autre 12, 47, 50, 59, 60, 63-65, 70, 78, 106, 112, 131, 137-141, 144, 168, 170-172, 201, 236, 258, 259, 265, 266, 269, 293, 329-331
 Âme 11, 15, 23-25, 28, 39, 43, 44, 46, 51, 61, 68-72, 75, 78-80, 86, 134, 142, 145, 146, 149-155, 160, 161, 163-167, 172, 176, 189, 194, 195, 204, 205, 208-212, 217, 238, 247-254, 257-259, 261-270, 285, 287, 289, 295, 299, 324-327, 331-334, 336
 Amitié (*Philia*) 45, 187, 250
 Amour (*Éros*) 100, 136, 160, 171, 207, 211, 212, 248, 249, 252-254
 Analogie 39, 62, 79-81, 83, 144, 156, 163, 175, 176, 219, 220, 250, 267, 325, 326
 Anhypothétique 48, 50, 51, 81-83, 85
 Aporie 38, 39, 40, 107-111, 122, 139, 244, 303
 Appétit/Bas désirs (*Epithumiai*) 70, 149, 153-167, 169-172, 187-192, 194, 211, 269
 Arithmétique 82, 216, 218, 221, 224, 228, 229, 241, 302-304, 308, 314, 315
 Art (*Tekhnè*) 19, 26, 31, 44, 46, 131, 136, 177-179, 181, 182, 184, 185, 188, 190, 194, 204, 205, 210-212, 215, 216, 218, 219, 248, 261, 275, 285, 286, 296, 324
 Astronomie 216, 279, 303, 314, 315, 317
 Atopie 248, 254, 283
 Besoin 21, 33, 154, 160, 161, 164, 179, 181, 189-191, 194, 201, 269, 333
 Bien 51, 52, 67, 68, 73, 76-86, 140, 142-144, 157-159, 167, 170, 171, 174-177, 182, 189, 191, 195, 222, 249, 257, 259-262, 285, 288, 294-297, 301-302, 305, 307, 313, 314, 317, 318, 324-326, 328, 329, 331-334
 Bon 27, 28, 30, 45, 67-69, 72, 76-80, 86, 167, 170, 196, 199, 206
 Cause (*Aitia*) 22, 60, 67, 74, 75, 77, 79, 81, 83-86, 142, 161, 194, 227, 260-263, 294, 295, 297, 301, 302, 305, 306, 308, 314, 317, 325-327
 Cité (*Polis/Kallipolis*) 12, 67, 73, 80, 86, 134, 140, 143, 152, 173-178, 183, 184, 185, 187-198, 201-206, 209, 210, 216, 221, 244, 254-256, 278-282, 290, 299
 Cœur (*Thumos*) 149, 171
 Comédie 202, 205, 318
 Communauté (*Koinônia*) 165, 174, 183, 193, 194, 196-198, 201, 238, 240, 250, 258-260, 262, 263, 270, 280, 285
 Composition 57, 75, 139, 204, 207, 233-236, 238-244, 246, 265, 267, 269, 313
 Connaissance 12, 17-24, 27-30, 37, 43, 46, 48, 49, 51, 59, 60, 67, 74, 79, 81, 82, 85, 86, 135, 138, 141-143, 150, 154, 155, 157, 158, 163, 194, 203, 212, 222, 242, 245-249, 253, 254, 257-262, 268, 299, 307, 308, 328, 333
 Constitution/Possession (*Hexis*) 24, 31, 51, 70, 75, 109, 145, 146, 158, 162, 163, 168, 171, 179, 180, 190, 193, 198, 210, 221, 226, 236, 241, 243, 252, 256, 258, 259, 263, 264, 275
 Corps (*Sôma*) 25, 37, 68, 69, 75, 76, 133, 134, 145, 146, 150, 152, 163, 191, 192, 203, 204, 208, 249, 253, 254, 257, 258, 260, 263-269, 294-296, 305, 308, 315, 327
 Courage 18-20, 24-33, 37, 40, 45, 139, 165, 191, 195, 208, 269, 284, 285

- Croyance (*Pistis*) 20, 22, 23, 25, 39, 153
 Cœur (*Thumos*) 151-155, 158-160, 162, 164-171, 176
 Décade 226-228, 230, 231, 303, 304
 Définir/Définition (*Horismos/Definiens/Definiendum*) 12, 17-22, 24-40, 42, 43, 49-51, 54, 57, 59, 68, 72, 78, 82, 85, 92, 135, 136, 139, 157, 177-179, 181, 182, 184, 191, 194, 195, 198, 204, 208-210, 221, 224, 225, 237, 238, 247, 254, 258, 259, 269, 274, 275, 285-287, 290, 295, 306, 307, 316, 325, 329, 331, 332, 334, 336
 Démesure (*Hubris*) 254
 Dèmeurge 12, 101, 133, 136, 225, 263-268, 270, 305, 337
 Description 20, 22, 35, 37, 42, 46, 47, 49, 59, 60, 113, 115, 122, 155, 159, 163, 167, 180, 208, 209, 211, 286, 326-329, 334-337
 Désir 12, 25, 28, 39, 79, 80, 84, 85, 150, 151, 153-172, 190-192, 196, 198, 207, 269, 333
 Devenir/Genèse (*Genesis*) 12, 41, 56, 58, 60, 69, 70, 74, 75, 77, 79-81, 86, 91, 92, 131, 135, 139, 144, 146, 201, 210, 234, 249, 255, 257, 263-265, 273, 275, 306-308, 310, 328, 335
 Dialectique 12, 34, 41-49, 51, 52, 54, 55, 60, 72, 76, 78, 81-86, 108-110, 117, 119, 131, 132, 138, 139, 146, 178, 181, 217, 245, 246, 248, 249, 258, 259, 262, 263, 265, 270, 274, 275, 286, 288-290, 296, 298, 299, 308, 313, 317, 334
 Dialogue (*Dialegethai*) 11, 18, 20-22, 24-26, 29-32, 38-49, 51, 53, 54, 57, 59-62, 70, 83, 89-91, 93, 95, 98, 102, 104-106, 108, 139, 141, 143, 146, 149, 150, 174, 175, 177, 178, 180-185, 187, 188, 197, 203, 207, 218, 236, 241, 245-249, 259, 262, 263, 270, 271, 273-276, 283, 285-289, 292, 297-299, 307, 309, 311-313, 315, 316, 318-320, 324, 328-330, 337
 Discrimination (*Diakrisis*) 260, 262, 263
 Diction (*Lexis*) 205, 206, 209
 Divin/Divinités 34, 73, 132-134, 164, 177, 178, 180-182, 185, 195, 204, 205, 207, 249, 253, 255, 256, 258, 279, 321, 327, 328
 Division (*Diairesis*) 12, 49, 50, 62, 80, 140, 153, 178, 179, 181, 183, 191-193, 204, 206, 230, 246, 249, 250, 254, 256, 260, 263, 264, 268, 274, 313
 Doctrine non-écrite (*Agrapha Dogmata*) 276, 315-317, 319, 320
 Dyade 222, 226, 228, 229, 231, 255, 256, 302, 303, 305, 306, 309, 313, 316
 Économie/Domestique (*Oikos*) 155, 188, 189, 191-198, 276
 Éducation (*Paideia*) 13, 18, 24, 67, 85, 86, 167, 169, 171, 176, 180, 195, 202, 204, 299
 Ennemi 25, 191, 195
 Ensemble/Set 31, 38, 62, 64, 71, 75, 82, 89, 92-95, 103, 106, 109, 110, 118, 119, 122, 124-127, 131, 192, 222, 224, 225, 234, 238, 251, 258, 259
 Enthymème 110, 122, 126
 Espace/Matériau/Réceptacle (*Khôra*) 37, 47, 134, 140, 183, 223, 225, 241, 248, 252, 255, 256, 263, 264, 266-268, 275, 302, 303, 315, 316, 330, 331, 332
 Espèce/Genre 12, 26, 30, 32, 33, 49-51, 58, 62-64, 70-74, 77, 78, 141, 145, 151, 157, 158, 161, 166, 170, 179, 181, 182, 190, 202, 210, 236, 239, 246, 251, 257-260, 262, 263, 269, 276, 277, 303, 309, 316, 322
 Est (*Esti*) 38, 89-92, 135, 138, 144

- Éternité/Éternel (*Aei On*) 128, 134, 141, 142, 254, 263, 264, 266, 302, 303, 305-307, 328
 Être (*To On*) 12, 23, 50, 59, 62-64, 69, 70, 79, 83, 84, 91-99, 102-106, 115, 131-144, 146, 150, 157, 166, 189, 212, 219, 236, 247, 250, 254, 257-265, 269, 270, 293, 295, 309, 316, 335
 Étymologie (*Etumon*) 53, 55, 56, 133
 Examen 25, 27, 30, 32, 34, 46, 49, 51, 52, 69, 81, 82, 86, 90, 104, 111, 126, 157, 275, 282, 285, 286, 296, 301, 308
 Extensionnel/Intensionnel 22, 31-37, 128, 129, 130
 Faux (*Pseudos*) 35, 53, 59-62, 65, 78, 97, 110, 121, 124, 126, 132, 136, 138, 163, 234, 279, 282, 284, 288, 293, 297, 298
 Figure 33, 36, 37, 42, 48, 57, 70, 216, 218, 223-225, 246-252, 256, 258, 259, 264-268, 273-275, 277-279, 283, 299, 315, 328
 Fin (*Telos*) 67, 81, 83-86, 92, 103, 153, 157-159, 176, 207, 233, 294, 296, 297
 Forme (*Eidos*) 11, 12, 18, 20, 23, 24, 31, 36-38, 45, 55, 58, 60-64, 68, 70-83, 107, 108, 111, 112, 115-122, 124-130, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 146, 233, 235, 246, 257, 258, 260, 261, 264, 270, 275, 276, 286, 288-290, 292, 294, 300, 302, 305-308, 313, 328-330, 333, 334, 336, 337
 Gardiens (*Phulakes*) 86, 176, 190, 193, 195-197, 202-204, 206, 210, 217, 299
 Géométrie/Géomètre 39, 48, 216, 218, 224, 242, 290, 299, 303, 314, 315, 317
 Guerre/Dissension (*Polemos/Stasis*) 25, 27, 30, 141, 181, 183, 187, 190-193, 258, 280
 Harmonie 149, 180, 199, 205, 207-209, 255, 314, 315
 Hypothèse 27, 34, 39, 40, 42, 47, 48, 60, 61, 72, 74, 81-83, 90, 95, 105, 106, 113, 115-119, 122, 126, 140, 144, 219, 221, 257, 258, 267, 287-289, 312, 326, 330
 Idée/Essence (*Ideal Ousia*) 11, 12, 13, 18, 20-24, 31, 32, 34-38, 42, 47, 48, 50, 51, 54, 56, 57, 63, 64, 67-70, 72-81, 83, 84, 86, 108, 111, 112, 114, 131-135, 139-146, 150, 152, 155, 157, 168, 174, 177, 183, 185, 186, 194, 204, 212, 218, 221-223, 226-229, 235, 236, 238, 240, 242, 244-247, 249, 254, 257-259, 264, 265, 267, 276, 281, 283, 285, 289, 290, 292, 293, 296-298, 301-310, 312, 313, 316, 322, 325, 326, 328, 329, 332, 334, 336
 Identité/Même 33, 44, 53, 63, 64, 70, 72, 73, 95, 96, 114, 117, 119, 124, 127, 133, 135, 138-141, 146, 150, 151, 180, 202, 235, 236, 240, 241, 243, 244, 253, 257-259, 265, 266, 269, 281, 298, 326, 329-331, 333, 335-337
 Ignorance 19, 39, 46, 51, 52, 138, 144, 190, 203, 219, 253, 254, 296
 Illimité/Infini (*Apeiron*) 34, 51, 56, 106, 108, 110, 111, 116, 121, 126, 220, 221, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 241, 254-256, 260, 262, 265, 302, 303, 305, 309, 313, 336
 Imitation (*Mimêsis*) 56, 57, 98, 138, 202, 205-207, 209, 210, 212, 213, 218, 221, 233, 248, 254, 263, 308
 Immortalité/S'immortaliser 21, 135, 252, 257
 Impiété 34, 274, 279, 280
 Intellect/Intellection (*Noûs*) 48, 69, 133, 150, 217, 247, 308, 323, 324, 326, 327, 329, 330-337
 Irrationnel 27, 155, 212, 219, 220, 315
 Jeu 56, 64, 101, 119, 126, 130, 163, 180, 206, 215, 226, 243, 254, 285

- Juste/Justice (*Dikaion*) 12, 17, 26, 33, 45, 61, 68, 71, 72, 76, 77, 80, 82, 127-129, 138, 144, 145, 151, 152, 165, 166, 175, 176, 183, 187-189, 191-193, 195, 197, 198, 204, 212, 250, 254, 257, 260, 262, 283, 303
- Le Tout/Univers (*Tò Pan*) 61, 89-106, 142, 145, 171, 174, 178, 180, 235, 241, 243, 244, 250, 251, 253, 254, 263, 266, 268, 269, 290, 295
- Lien (*Desmos*) 22, 30, 38, 44, 46, 54, 56, 62, 63, 74, 79, 80, 140, 141, 143, 163, 180, 192, 196, 203, 204, 253
- Lieu/Séjour (*Topos*) 11, 24, 70, 76, 79-82, 85, 86, 141, 142, 163, 173, 175, 193, 197, 206, 249-251, 256, 290, 299, 315, 316, 324-337
- Limite/Fini (*Péras*) 13, 37, 80, 82, 106, 131, 140, 144, 159, 188, 190, 222-225, 237, 241, 251, 254-256, 260, 262, 303, 327, 329
- Loi (*Nomos*) 12, 30, 70, 175, 183, 184, 204, 205, 209, 211, 246, 253, 260, 274, 279, 280, 282, 283, 327
- Lot (*Klêros*) 187, 197, 198
- Maïeutique 45-47, 285
- Mathématiques 37, 85, 215-218, 220, 222, 223, 225-227, 242, 247, 267, 268, 296, 297, 303-305, 310, 313-315, 317, 320
- Matière 233, 244, 246, 264, 294, 295, 301, 302, 305, 306, 308, 309, 315, 316, 336
- Mélange/Mixte (*Meiktôn*) 61-63, 77, 134, 150, 205, 241, 254-256, 260, 262, 264, 265, 269, 270, 293, 295, 328
- Mensonge 70, 136, 137, 143, 196, 202, 203, 211, 247
- Méréologie 234-236, 238-241, 243, 244
- Mesure/Métrétique (*Metron*) 51, 77, 80, 122, 182, 190, 198, 215, 220, 221, 224, 242, 255, 260-262
- Modèle (*Paradeigma*) 12, 37, 56, 57, 60, 62, 76, 80, 110, 119, 133, 136, 138, 143, 154, 157, 174-179, 181-183, 185, 186, 194, 196, 207, 209, 221, 222, 224, 237, 249, 254, 263, 264, 292, 308, 313, 315, 337
- Monde (*Kosmos*) 12, 13, 24, 57, 61, 81, 89, 90, 92-103, 106, 132, 133, 136, 141-144, 153, 157, 163, 164, 168, 178-180, 188, 192, 193, 218, 221-226, 237, 238, 240, 245-252, 256, 257, 259, 263, 264, 266-270, 296, 299, 305, 314, 315, 323, 325, 326, 329, 331, 334, 336, 337
- Mort 30, 51, 205, 207, 211, 250, 251, 256, 257, 273, 277, 280, 281, 292
- Mouvement/Mobilité (*Kînesis*) 12, 25, 43, 49, 50, 68, 70, 82, 97, 99-101, 134, 135, 138, 140, 141, 144, 145, 166, 173, 218, 225, 226, 233, 236, 246, 249, 252, 254, 258, 265, 268, 269, 273, 274, 289, 294-296, 305, 306, 313, 315, 330, 331, 334, 338
- Musique (*Mousikê*) 56, 70, 71, 180, 201-205, 207-210, 212-213, 236, 242
- Mythe (*Muthos*) 23, 24, 41, 46, 74, 136, 142, 178-182, 196, 202, 203, 205, 246-252, 254, 256-259, 263, 264, 266, 268, 276, 299
- Nature (*Physis*) 12, 24, 36, 64, 68, 71, 72, 73, 74, 80, 127, 129, 133, 136, 142, 143, 154, 158, 160, 172, 183, 184, 188, 190, 217, 219, 249, 296, 305, 314
- Nombre 24, 50, 107, 108, 127, 155, 180, 215, 216, 220-224, 226-231, 236, 246-248, 255-257, 260, 265-267, 269, 292, 294-296, 300, 302-304, 306, 308-310, 312, 315, 317, 319

- Nom (*Onoma*) 12, 36, 41, 43, 53-60, 64, 65, 71, 72, 84, 93, 96, 97, 102, 106, 107, 109, 125, 132, 134, 164, 194, 229, 237, 246, 247, 249, 250, 253, 255, 263, 265, 267, 268, 297, 300, 302, 321
- Nomothète 53, 54, 55, 56
- Non-être 23, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 69, 131, 132, 136-141, 143, 144, 146, 219, 293, 309
- Obligation 198, 282
- Occasion (*Kairos*) 260
- One-over-many (OM) 114, 115, 123-126
- Opinion (*Doxa*) 11, 12, 22, 23, 28, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 55, 56, 65, 67, 69, 72, 78, 85, 91, 96, 97, 132, 133, 138, 143, 144, 150, 183, 187, 219, 222, 237, 242, 247, 261, 274, 279, 286, 292, 298, 306, 315, 319, 322
- Ordre (*Taxis*) 12, 44, 46, 67, 132, 133, 136, 141, 143, 152, 164, 168, 176, 190, 211, 233, 241, 242, 244, 247, 249, 250, 254, 255, 256, 262, 263, 280, 294, 314, 315
- Paradoxe 19, 21-23, 24, 40, 61, 86, 113, 126, 136, 174, 283
- Participation (*Methexis*) 12, 62-65, 70, 71, 73, 74, 119, 124, 125, 127, 132, 138-141, 145, 146, 227, 233, 259, 293, 306, 308
- Pensée/Intelligence (*Dianoia/Phronêsis*) 11-13, 15, 23, 26, 32, 43, 44, 46-48, 50, 51, 52, 55, 65, 68, 69, 72, 78, 79, 80, 84-86, 101, 106, 108, 131-137, 141, 144, 146, 150, 163, 165, 170, 171, 174, 185, 191, 199, 234, 235, 253, 254, 260-264, 269, 274-276, 282, 287, 289, 292, 296, 298, 309-312, 320, 322, 323, 325, 326, 328, 334, 335-338
- Persuasion 90, 91, 96, 183, 203
- Piété/Pieux 18, 32-35, 37, 38, 127, 139, 205, 284
- Plaisir 25, 28, 45, 70, 72, 80, 153, 161-164, 187, 207, 213, 260-262, 292
- Poète/Poésie 201-213, 248, 278, 294-298
- Politique 33, 49, 140, 146, 152, 160, 173-191, 194-198, 201-204, 209, 218, 221, 240, 245, 256, 273, 274, 278, 279, 282, 283, 299, 306
- Prédication/Prédicat 18, 33, 35, 47, 63, 64, 74, 111-115, 117, 119, 124, 125, 127, 128, 130, 234, 306, 307
- Prémisse 26, 93, 109-126, 140, 190, 299
- Présence (*Parousia*) 12, 44, 48, 50, 58, 70, 77, 79, 133, 137, 141, 142, 145, 263, 265, 267, 332
- Principe (*Arkhe*) 247
- Proportion (*Summetria*) 77, 80, 197, 241, 260, 269
- Puissance (*Dunamis*) 11, 13, 25, 35, 37, 63, 64, 69, 75-86, 108, 132, 136, 137, 144, 152, 164, 167, 184, 211, 219, 220, 224, 230, 256, 258, 261, 265, 293, 305, 313, 320, 325, 326, 333, 336
- Raison (*Logos*) 19, 35, 47-49, 53, 54, 56-60, 62, 64, 65, 68, 71, 74, 75, 78, 81, 82, 85, 135, 137, 142, 146, 149-151, 153-172, 217, 218, 220, 238, 245-249, 259, 282, 283
- Reductio ad absurdum* 116, 117, 120
- Réfutation/Mise à l'épreuve (*Elenkhos*) 26, 30, 39, 40, 45, 46, 47, 49, 51, 72, 78, 138, 275, 285-289, 296, 306, 337

- Régression/*Regressus ad infinitum* 34, 110-117, 120, 121, 126, 294
 Réminiscence/Remémoration/Ressouvenir (*Anamnèsis*) 12, 21-23, 24, 40, 46, 249, 257, 288, 290, 299
 Repos/Constance 99-101, 135, 140, 141, 242
 Richesse 168, 190-193, 195, 196, 198, 207, 244
 Éristique 21, 22, 43, 44, 49
 Rythme 70, 199, 205, 207, 209, 242, 252, 266, 270, 300
 Savoir/Sagesse (*Sophia*) 19, 21-23, 26-30, 46, 67, 72, 78, 138, 180, 207, 208, 229, 250, 253, 254, 261, 287, 299, 301, 324
 Science/Savoir scientifique (Epistèmè) 30, 42, 43, 46-48, 50-52, 64, 69, 72, 80-82, 85, 86, 132, 138, 143, 146, 194, 215, 216, 219, 238, 242, 245, 247, 248, 286, 287, 299, 301, 306, 307, 323, 327
 Self-Predication/SP & NI 114, 115, 117, 119, 120, 123-128
 Sensation 11, 133, 136, 143, 145, 179
 Sensible 11-13, 24, 37, 47, 48, 50, 56-58, 61, 62, 69-72, 74, 75, 77, 80, 81, 83, 89, 91-94, 117, 118, 128, 129, 131-134, 138, 139, 141, 143-146, 207, 217, 222, 226, 234, 237, 253, 255, 257, 263, 264, 290, 293-296, 302-310, 315, 316, 326, 329, 332, 336, 337
 Séparation (*Khòrismos*) 47, 62, 235, 249, 293, 300, 306-308, 314, 332
 Simulacre (*Eidolon*) 77, 138, 139, 235, 256
 Sophiste/Sophistique 20, 21, 44, 46, 64, 136, 137, 204, 247, 248, 257, 284, 295
 Souci/Soin (*Epimeleia*) 139, 160, 173, 177, 178, 180-184, 190, 198, 248, 284, 287
 Syllabe 75, 236, 240, 241, 243
 Tragédie 201, 202, 205, 211, 295
 Troisième Homme/TMA 107, 109-113, 115, 116, 118-125, 129, 244, 298
 Un 77, 78, 140, 141, 144, 222, 236, 294, 295, 297, 302-306, 308, 309, 314, 317, 326, 331, 334, 336, 337
 Verbe (*Rhèma*) 35, 57-61, 65, 75, 89, 91
 Vérité/Vrai (*Alètheia*) 11-13, 18, 22, 23, 40, 49, 51-53, 56, 59-61, 63-65, 68, 69, 72, 77, 79, 80, 83, 85, 90, 96, 108, 110-112, 115, 121, 123, 126-129, 134-137, 140, 143, 144, 150, 152-154, 156, 158, 159, 163, 165, 171, 177, 178, 202, 203, 211-213, 216, 217, 239, 248, 250, 259-262, 275, 285, 283-290, 293, 297, 306, 322-325, 327-330, 335
 Vertu (*Arete*) 17-22, 25-28, 30, 31, 33, 34, 36, 38-40, 42, 52, 67, 70, 72, 77, 139, 143, 149-151, 155, 159, 165, 166, 187, 189-191, 193-195, 198, 208, 244, 295, 299, 314, 327
 Vie/Genres de Vie 30, 41, 51, 71, 75, 77, 80, 107, 142, 149, 150, 152, 157, 158, 160, 163-168, 179, 180, 185, 187, 189, 193, 196, 206, 242, 248, 249, 254, 260-262, 268, 279, 280, 282, 285-287, 322, 323, 327, 335
 Vivant 268, 269

UNIVERSIDAD DE NAVARRA



102729694

Universidad de Navarra
 Servicio de Bibliotecas

