

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE



M. DIXSAUT
A. BRANCACCI

PLATON
SOURCE DES PRÉSOCRATIQUES
EXPLORATION

ANTIQUITE



VRIN

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUIER

Directeur : Jean-François COURTINE

PLATON
SOURCE DES PRÉSOCRATIQUES
EXPLORATION

Textes réunis par
Monique DIXSAUT
et
Aldo BRANCACCI

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

—
2002

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est en grande partie le résultat d'un colloque franco-italien organisé par Aldo Brancacci et Monique Dixsaut et tenu à Rome les 24 et 25 novembre 2000. Que soient ici vivement remerciés tous ceux, participants et auditeurs, qui ont contribué à en faire un lieu d'échanges non seulement savants mais amicaux et chaleureux.

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2002

Imprimé en France

ISSN 0249-7980

ISBN 2-7116-1582-0

INTRODUCTION

LA NOTION DE PRÉSOCRATIQUE

Le terme « Présocratiques », par lequel nous désignons habituellement – et par lequel nous désignerons peut-être encore pendant quelque temps – les philosophes grecs de l'époque archaïque, est une dénomination récente, propre au vingtième siècle. Elle est devenue canonique à partir de la première édition de l'ouvrage d'Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), qui a été le premier et qui reste l'unique recueil critique des textes de ces philosophes¹. Considéré à l'unanimité comme l'un des monuments de la philologie classique allemande avec les *Doxographi Graeci* du même Diels, les *Stoicorum veterum fragmenta* de von Arnim, les *Epicurea* d'Usener, les *Vorsokratiker* se distinguent toutefois de tous ces ouvrages par deux traits fondamentaux, qui contiennent *in nuce* les raisons des discussions successives sur la justesse et la convenance de l'emploi du terme « présocratiques ». Celui-ci ne désigne pas une tradition philosophique déterminée comme « stoiciens », « épicuriens » ou « socratiques », mais indique une catégorie historiographique qui détermine immédiatement son objet et, par conséquent, rassemble et unifie les philosophes auxquels elle se réfère par convention. Ce terme ne se réfère pas non plus à des limites chronologiques précises. Il suffit de rappeler que l'activité philosophique de Démocrite se poursuit encore longtemps après la mort de Socrate, que Gorgias lui survit de plusieurs décennies, que tous les sophistes de la seconde génération sont contem-

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, Berlin. Weidmann, 1903. p. x-601. Du vivant de Diels, il y a eu d'autres éditions de l'ouvrage (1906-10, 1912, 1922); la dernière s'enrichissait d'un *Wortregister* par W. Kranz et d'un *Namen- und Stellenregister* par Diels lui-même, assumant ainsi sa structure définitive. La cinquième et la sixième éditions (1934-37 et 1951-52) ont été révisées et mises à jour par Walter Kranz. C'est ainsi qu'à partir de la sixième édition, cet ouvrage qui compte jusqu'à l'heure actuelle douze réimpressions, est cité habituellement comme Diels-Kranz.

porains de Socrate, et enfin que la tradition atomiste postdémocritéenne¹ est, bien sûr, postérieure à Socrate. Si l'on ajoute l'ambiguïté lexicale – *Vorsokratiker* signifie au sens strict « ceux qui précèdent les Socratiques » et non pas « ceux qui viennent avant Socrate »² –, et si l'on tient compte de la genèse du terme, produit par extension de la dénomination « *vorsokratische Philosophie* », qui a toutefois une valeur seulement signalétique dans les histoires de la philosophie du XIX^e siècle (Ritter, Brandis, Zeller)³, on pourra alors apprécier le courage d'une philologie qui a surmonté un certain nombre d'imprécisions et d'apories et qui a été capable de créer ce que la philologie actuelle ne saurait probablement pas créer : une catégorie historiographique riche d'implications philosophiques, capable de stimuler positivement la recherche et de provoquer la discussion justement à cause des problèmes qu'elle pose, des choix qu'elle fait et des exclusions qu'elle implique nécessairement.

Toujours sur les présocratiques

Cette notion s'est affirmée rapidement en dépit des oppositions, et cela pour trois raisons au moins, toutes facilement identifiables. La première est que cette notion a été capable de synthétiser des données issues de la doxographie antique et de l'enquête historico-philologique moderne ; elle se relie en effet sans trop de difficulté à l'analyse antique la plus importante de l'histoire de la philosophie, à savoir celle esquissée par Aristote dans le premier livre de la *Métaphysique* et à d'autres endroits de son œuvre. Le consensus progressif des savants à reconnaître que la reconstruction aristotélicienne découle d'un préjugé philosophique et éminemment subjectif n'a pourtant pas diminué, au cours du siècle passé, l'importance que cette reconstruction revêt pour l'étude de la philosophie ancienne. Il en a plutôt promu une étude minutieuse, qui n'est pas encore achevée. En outre, la conscience de la nécessité de soumettre ces témoignages à un examen critique intransigeant et scrupuleux a eu pour conséquence d'en souligner le rôle central dans toute orientation de l'historiographie moderne, qu'elle considère l'attitude aristotélicienne d'un œil favorable ou critique.

1. Comme le soulignait déjà Walter Kranz dans la préface à la cinquième édition de l'ouvrage, p. VIII.

2. Comme le soulignait encore Walter Kranz dans la préface à la cinquième édition de l'ouvrage, p. VIII, où il revendiquait d'ailleurs la justesse et la valeur historiographique de la dénomination *Vorsokratiker*.

3. Cf. H. Ritter, *Geschichte der Philosophie alter Zeit*, vol. I, Hamburg, Perthes, 1829 ; C.A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, vol. I, Berlin, Reimer, 1835 ; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Tübingen, Fues, 1844-1852.

La deuxième raison est que la dénomination collective de « Présocratiques », bien qu'à première vue d'une extension excessive, ce qui, à la limite, la rend informe, a entraîné une enquête approfondie et à peu près exhaustive des relations historiquement démontrables et théoriquement envisageables entre tous les philosophes de l'époque archaïque, abstraction faite des limites scolaires et géographiques ; elle a trouvé sa légitimité dans les résultats acquis, au moins dans une première phase de l'histoire de ces études. Cette enquête a contribué en outre dans une très large mesure à l'abandon de certaines divisions chronologiques élémentaires ou arbitraires, comme par exemple l'appellation « philosophie pré-attique », qui dans l'histoire de la philosophie antique d'Ueberweg couvre la période allant de Thalès à Anaxagore. Elle a également permis de rejeter certaines catégories « à programme » comme « De la métaphysique à la science positive » qui, dans l'ouvrage de Gomperz, désigne la période allant de Xénophane aux Stoïciens, ou la bipartition de Windelband entre « *Die ontologische Periode* », – qui va des origines à Anaxagore en incluant Gorgias et Protagoras déguisés en opposants de la philosophie de la nature –, et « *Die eudämonologische Periode* », qui comprend le reste de la sophistique, Diogène d'Apollonie, Démocrite, Socrate, et se poursuit sans ambages jusqu'à Plotin et Saint Augustin¹.

La troisième raison de l'heureuse préférence de l'historiographie pour la catégorie « Présocratiques » est à trouver dans la synergie qui s'est produite entre l'ouvrage de Diels et la célèbre *Philosophie der Griechen* d'Eduard Zeller. Cet ouvrage, considéré aujourd'hui comme dépassé, mais qui a été pendant longtemps irremplaçable, représente le plus haut document de l'historiographie philosophique allemande de la fin du XIX^e siècle concernant l'Antiquité.

Présocratiques ou préplatoniciens ?

L'un des mobiles décisifs de l'étude des Présocratiques est éminemment philosophique. Et cela, parce que le lieu des origines n'est pas seulement un lieu fondateur de la philosophie, mais aussi l'un de ses lieux de reconnaissance. Cela explique aussi la richesse extrême des approches et des interprétations qui a caractérisé la recherche dans ce domaine. La catégorie « présocratique » lui a ajouté une valeur particulière, une sorte de

1. T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, Veit, 1896-1909 (Berlin, De Gruyter, 1922-31⁴) ; F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie des Altertums*, 12, umgearbeitete und erweiterte Auflage hrsg. von K. Praechter, Berlin, Mittler, 1926 (première édition 1863) ; W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. Vierte Auflage bearbeitet von A. Goedeckemeyer, München, Beck, 1923 (première édition 1888).

valeur ajoutée, presque comme si le préfixe ne désignait pas quelque chose qui précède, mais quelque chose d'essentiellement différent, de nécessairement différent de ce qui naît avec Socrate et qui n'aurait été pas perçu comme tel si, selon les vœux de Nietzsche, la catégorie « préplatonicien » s'était affirmée. Car Platon est lié étroitement et inextricablement à la philosophie et à la sagesse archaïques, que nous devons nécessairement appeler présocratiques si nous voulons percevoir cette distance historique et cet élément inattendu, donc puissant, qui sont implicites dans la confrontation de Platon avec Héraclite, Parménide, Zénon, Protagoras. D'ailleurs, si la lecture de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* suscite une attente à l'égard du tableau historiographique préplatonicien que Nietzsche avait à l'esprit, la lecture des leçons de Bâle données en 1872, 1873 et 1876, regroupées dans le troisième volume des *Philologica* des *Opera Omnia*, et récemment éditées en italien sous le titre *I filosofi preplatonici*, ne peut pas ne pas décevoir cette attente. En effet, cette lecture révèle que la catégorie « préplatonicien » est sans signification et inactive par rapport à l'interprétation des présocratiques proprement dits, et assez pauvre par rapport à l'interprétation de Socrate. À propos de Socrate, Nietzsche esquisse dans *La Naissance de la tragédie* un parallèle avec Euripide, opérant une transfiguration splendide de ce qu'Aristophane dit de Socrate en peu de vers dans *Les Grenouilles*. Nietzsche nous en dit ici beaucoup plus que ne le faisait la simple présentation de Socrate comme le dernier des sages, désirant la mort et triomphant d'elle dans le but de démontrer sa propre supériorité sur la faiblesse humaine et d'affirmer la dignité de sa mission divine. La catégorie de « préplatoniciens » a été adoptée aussi par Havelock et d'autres, qui ont mis en parallèle le développement de la pensée antique et les dynamiques culturelles propres de la civilisation grecque, durant la longue phase de montée en puissance de la technique de l'écriture¹. Dans cette perspective, la césure entre Socrate et Platon acquiert un nouveau sens, puisque Socrate est réinscrit parmi les Présocratiques (proprement dits) à cause de son appartenance à une culture de l'oralité, qu'il contribue de façon déterminante à transformer par sa pratique et sa conception de la dialectique.

1. Il suffit de citer E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, trad. it. de M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Bari, Laterza, 1995; *The Muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven and London, Yale University Press, 1986, trad. it. de M. Carpitella, *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Bari, Laterza, 1995; *The Preplatonian Thinkers of Greece. A Revisionist History* [1996], trad. it. de L. Lomiento, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Introduzione, revisione e note a cura di T. Cole, Premessa di B. Gentili, Bari, Laterza, 1996.

Présocratiques et anciens savants

La position de Giorgio Colli est certainement la plus originale parmi toutes celles qui ont traité, durant les dernières décennies, de l'épineuse question de la désignation des philosophes grecs du VI^e et du début du V^e siècle, et du débat historiographique sur l'alternative : présocratiques ou préplatoniciens¹. Pour comprendre la position de Colli, il est nécessaire de rappeler que son livre est marqué par un renversement décisif, et non pas seulement par une révision de la perspective aristotélicienne qui relègue les Présocratiques au rang de précurseurs ayant péniblement entrevu la vérité mise à jour par Aristote. Colli entreprend à l'inverse une réévaluation de la catégorie de « pensée archaïque », qui devient « sagesse » et acquiert une valeur et des résonances qui la transforment profondément. Ainsi désignés, les Présocratiques retrouvent surtout le nom qu'ils ont reçu historiquement et qu'ils se sont donné, celui de « sages » ou de « savants » (*sophoi*). Mais qui sont ces *sophoi*²? Dans un esprit nietzschéen, mais avec une approche et un style qui lui sont propres, Colli interprète l'époque des anciens savants comme l'époque suprême de la pensée grecque, où s'affirme sans restriction le concept de *sophia*, par contraste avec la phase de déclin que représente la *philosophia*, qui entretient un rapport étroit et en partie secret avec la phase des origines, surtout chez Socrate et Platon³. Colli se distingue en outre de Nietzsche par l'interprétation nouvelle qu'il propose de Socrate, qui n'est plus considéré comme un décadent à cause de sa dialectique, mais parce que, dans cette dialectique, la dimension morale s'affirme au détriment de la dimension théorétique. Colli identifie aussi une série de nœuds historiques et théoriques, tels que le passage de la dialectique à la rhétorique et le lien entre philosophie et littérature, qui donne lieu à une étude plus précise du rôle des sophistes. En fait, du début à la fin de son livre, il conserve une idée centrale, selon laquelle ce qui précède la naissance de la philosophie est le moment suprême, ou le moment le plus intense, de la philosophie comprise comme système. Rigoureuse et originale, cette interprétation est indubitablement d'une grande tenue intellectuelle. Elle a été développée dans un livre malheureusement

1. Sur ce problème, je me permets de renvoyer à mon article « Presocratici/Preplatonici. Contributo a un bilancio di cinquantanni di storiografia filosofica in Italia », Bologne, il Mulino, 2000, p. 43-53.

2. G. Colli, *La natura ama nascondersi*, édité par E. Colli, Milan, Adelphi, 1988² [1948¹]. Du même auteur, voir *La Nascita della filosofia*, Milan, Adelphi, 1975. Après la mort de Colli est paru son *Zenone di Elea, Lezioni 1964-1965*, édité par E. Colli, Milan, Adelphi, 1998.

3. Voir G. Colli, *La Sapienza greca*, t. I-III, Milan, Adelphi, 1977-1980, trad. franç. *La Sagesse grecque*, t. I-III, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990-1992. Sont aussi disponible en français *La Naissance de la philosophie*, Lausanne, L'Aire, 1981, et *La Nature aime à se cacher*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.

inachevé, qui a le mérite supplémentaire d'attirer l'attention sur une partie incontestablement négligée des *Vorsokratiker*, celle des origines les plus lointaines, que Colli choisit de réinterpréter à partir d'une philologie qui n'est certainement pas celle de Wilamowitz. Aujourd'hui, grâce à Giorgio Colli, il est facile de se rendre compte que l'on peut trouver trois réalités essentiellement différentes dans les *Vorsokratiker* de Diels-Kranz (et donc dans le concept traditionnel de « présocratique ») : le monde des poètes savants, celui des *sophoi*, que l'on nomme encore aujourd'hui « présocratiques », et celui des sophistes, dont la réhabilitation semble désormais achevée¹. Cela signifie que le concept historiographique de présocratique n'est plus aujourd'hui une espèce mais un genre, dont la valeur heuristique demeure néanmoins intacte, précisément en ceci qu'il est possible de la décomposer en entités historico-conceptuelles, plus déterminées. De même, au fur et à mesure que nous procédons à une lecture plus attentive, plus scrupuleuse, plus réfléchie de ses Dialogues, nous nous rendons compte que c'est Platon qui, avant Aristote, n'a pas cessé de débattre avec l'ensemble du monde « présocratique », un monde sur lequel il a beaucoup à nous dire, nous qui nous consacrons à l'interprétation de sa philosophie mais aussi (et au moins en partie pour la même raison) à la recherche des traces de ce savoir qui, historiquement et théoriquement, a précédé cette philosophie.

Aldo BRANCACCI

LES MULTIPLES DIALOGUES DE PLATON

L'impossible histoire

Non seulement Platon n'est pas un historien de la philosophie, mais il ne lui était pas possible de constituer quelque chose comme une histoire de la philosophie² : avant lui, existaient des enquêtes sur la Nature – celles qui déçoivent tant le Socrate du *Phédon*, ou que l'Étranger du *Sophiste* assimile à des histoires racontées aux enfants – et aussi de la sophistique, mais de philosophie, au sens où il l'entend, point. De plus, ceux qui

1. Cf. surtout B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

2. Sur cette question, voir E. Zeller, « Platons Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5, 1882, p. 165-184; R. Mondolfo, « Sul valore storico delle testimonianze di Platone », *Filosofia* 15, 1964, p. 583-601; H.G. Gadamer, « Platon und die Vorsokratiker », dans *Epimeleia, Festschrift für H. Kuhn*, München, 1964, 127-142, repris dans *Kleine Schriften III*, Tübingen, 1972, p. 41-55; G. Cambiano, « Tecniche dossografiche in Platone », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, p. 61-84; C.A. Viano, « La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione », *ibid.*, p. 85-99.

conçoivent cette histoire historiquement ne connaissent que le temps du calendrier et le tiennent pour seul espace légitime où faire comparaître les différentes « philosophies ». Cette dimension « chronologique » linéaire est non seulement le dernier des soucis de Platon, mais il la brouille à plaisir : la possibilité, par exemple, pour le jeune Socrate de rencontrer le vieux Parménide dans le *Parménide* est un casse-tête bien connu des historiens. Enfin, d'Aristote aux « époques de la conception du monde » heideggeriennes, en passant par Kant et son champ de bataille et par Hegel, tout philosophe, quand il envisage historiquement le passé de la philosophie, qu'il en délimite le champ et en construit la continuité, se conçoit nécessairement comme le point d'aboutissement ou de rupture, et parfois d'achèvement, de cette histoire. Elle n'existe que par un mouvement rétrograde du vrai, d'une vérité qu'il détient complètement, ou plus complètement ; il est donc le seul capable d'élever à leur vérité les philosophies qui le précédèrent et d'en déceler les erreurs ou les insuffisances. Toutes les autres philosophies sont ainsi converties en moments d'un devenir conduisant à une philosophie déterminée, que ce soit de manière contingente – on se souvient des « soldats mal exercés » d'Aristote (*Métaph.*, A, 985 a) – ou nécessaire, comme chez Hegel. Si c'est dans la constitution de ce temps orienté que réside la possibilité d'une histoire philosophique de la philosophie, tout montre que Platon, pour sa part, la refuse.

Refus qu'il marque d'abord par son anonymat obstiné : ceux qui « vinrent avant » ne vinrent pas avant *lui*. C'est pour Aristote (*Métaph.*, A 6, 987 a 31-b 1) qu'il est un aboutissement : Platon aurait d'abord fréquenté Cratyle l'héracliteen et en aurait conservé la conception d'une réalité sensible en perpétuel écoulement ; il aurait ensuite tenu de Socrate son intérêt pour les problèmes éthiques et les définitions ; enfin, pour arriver à une connaissance ferme, il se serait inspiré de la théorie pythagoricienne des nombres, se contentant de baptiser « participation » ce que les pythagoriciens appelaient imitation. À l'évidence, Platon ne peut penser ainsi puisque, dans la grande majorité de ses Dialogues, Socrate, c'est lui, ou lui, c'est Socrate, lequel ne cède la place qu'à deux étrangers (un Éléate un Athénien) qui, au moins par leur méthode – interroger et répondre – lui ressemblent comme des frères. En fait, il ne cède véritablement sa place qu'à Parménide ; le *Parménide* est le seul Dialogue où les positions discursives « habituelles » se trouvent tout au long inversées. De telle sorte que ceux qui pour nous sont des présocratiques (Protagoras, Gorgias, ou même Parménide, par exemple) sont pour Platon des contemporains, puisqu'ils étaient ceux de Socrate. L'anonymat, lié aux problèmes de la date dramatique de chaque Dialogue, ne facilite certes pas l'établissement d'une chronologie.

Dont le refus se marque ensuite par la conception qu'a Platon de la pensée comme dialogue. Ce second aspect signifie qu'il ne saurait y avoir pour lui de pensées passées, ou dépassées : chacune mérite d'être examinée actuellement, dans ce présent atemporellement en acte qu'est le dialogue. Ses rencontres avec d'autres penseurs sont justement des rencontres, elles entraînent un examen dialectique, non un exposé historique. Même s'il s'emploie à les réfuter, ses dialogues avec eux doivent lui apprendre quelque chose, se conformer à cette condition de toute discussion que Socrate juge rarement remplie : avoir donné mais aussi reçu un enseignement (*Gorgias*, 457 c). Pour cela, il doit voir dans les discours de ceux qui l'ont précédé non pas des doctrines, mais des questions posées et des solutions proposées ; il faut reprendre les premières et mettre à l'épreuve les secondes, et grâce à elles la pensée trouve autant d'occasions de se mettre à l'épreuve. La parole de Platon est dialogique, polyphonique, disait Bakhtine, elle est habitée par d'autres paroles. Son discours n'est pas la parole oraculaire, en première personne, des sages penseurs de la Nature qui articulèrent une pensée à une seule dimension, mais pas davantage celle tout aussi unidimensionnelle de Socrate qui, habité par le démon de la justification rationnelle, n'était ni musicien ni faiseur de mythes : son usage multiple, ou si on veut impur, du discours, son « enthousiasme pour la dialectique » (un oxymore s'il en est) différencie Platon de ces types purs, de ceux que Nietzsche nomme pour cette raison « préplatoniciens ». Mais Platon n'est pas un « hybride » seulement au sens où il allie inspiration et critique, il l'est aussi en ce qu'il intègre au sien en les discutant les discours des autres et par là même se les rend présents. Si la pensée est pour lui, en elle-même, étrangère à la dimension de l'histoire, Platon n'a pas de prédécesseurs, il n'a que des interlocuteurs.

Écrits et paroles

Il ne les traite certes pas tous de la même façon. Il emploie souvent, et souvent ironiquement, le trope rhétorique de l'autorité des Anciens. « Or le vrai, dit Socrate dans le *Phèdre*, ce sont les Anciens qui le savent : si c'était quelque chose que nous fussions capables de trouver par nous-mêmes, aurions-nous encore, en vérité quelque souci des croyances passées de l'humanité¹ ? ». Alors qu'ils se trouvent jetés au milieu du combat qui oppose « les hommes de l'écoulement » et ceux de « l'universel repos », Socrate dit à Théodore : « c'est nous qui serons ridicules si nous croyions, nous gens de rien, dire quelque chose qui compte, après avoir refusé la dokimasie à des personnages on ne peut plus anciens et on ne peut plus

1. τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων (*Phèdre*, 274 c 1-3).

savants¹ ». Et dans le *Philèbe*, Socrate déclare : « Les Anciens qui nous étaient supérieurs et qui habitaient plus près que nous des dieux, nous ont transmis cette parole prophétique²... ». Des croyances, une révélation, ce ne sont pas vraiment pour Platon des vérités, tout au plus des opinions vraies. Ces opinions des Anciens sont peut-être la trace d'une sagesse perdue, mais ce n'est pas cette sagesse qu'il faut s'efforcer de retrouver pour la transmettre, c'est leur intelligence de la réalité ou d'un aspect de la réalité qu'il faut extraire de ce qu'ils disent. Leurs discours présentent une opacité, que Platon dans le *Sophiste*, lors de sa revue des doctrines de l'être, exprime en parlant de *muthoi*, opacité qui n'est pas insurmontable puisqu'elle permet une reprise dialectique. Les affirmations majestueuses et inspirées de ses devanciers, Platon-Socrate-l'Étranger éleatique les transforme en problèmes, qu'il s'applique à retourner en tous sens. En tant qu'elles persistent dans la mémoire des hommes, ces opinions doivent faire l'objet d'un débat, non d'un jugement : « il serait difficile, et ce serait commettre une faute de mesure, que de vouloir aussi grossièrement porter un jugement de valeur sur des hommes que défendent leur gloire et leur antiquité³ ». Porter un jugement de valeur (*epitimaō*), qu'il soit positif ou négatif, serait certes outrecuidant, mais surtout ne nous ferait rien comprendre et ne nous apprendrait rien.

À côté de ce traitement sincèrement ou ironiquement respectueux des Anciens en général, on trouve dans les Dialogues nombre de passages consacrés à l'examen de discours ayant été effectivement tenus. Mais la manière de le faire n'est pas toujours la même. Il me semble qu'un principe de classement peut être dégagé de ce que dit, dans le *Théétète*, Socrate à Théodore : en procédant à la manière des antilogiques, ils ont réussi à détruire « et l'histoire (μῦθος) contée par Protagoras et la tienne [celle de Théodore], d'après laquelle science et perception sont une même chose » (*Théét.*, 164 d 8-10). Or cette « histoire » n'aurait pas été réfutée, ou pas si aisément réfutée, si son père était encore en vie. C'est donc une thèse orpheline (ὀρφανὸν αὐτὸν) qui a été attaquée, et comme personne d'autre ne le fait « c'est nous qui, pour la justice, nous risquons à lui porter secours⁴ ». Le thème, développé dans le *Phèdre*, de l'écrit orphelin, privé de l'assistance de son père, permet je crois de distinguer entre deux manières platoniciennes de discuter ses devanciers. L'écrit peut être pris

1. παμπάλαιους δὲ καὶ πασσόφους ἄνδρας ἀποδοκιμαχότες (*Théét.*, 181 b 2-4). La « dokimasie » était la procédure à laquelle étaient soumis tous les candidats (en particulier les éphèbes) à l'investiture civique, afin de savoir s'ils remplissaient les conditions légales.

2. ταύτην φήμην παρέδωσαν (*Phil.*, 16 c 7-8).

3. χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν (*Soph.*, 243 a 3-4).

4. ἀλλὰ δὴ αὐτοὶ κινδυνεύσομεν τοῦ δικαίου ἕνεκ' αὐτῷ βοηθεῖν (*Théét.*, 164 e 6).

comme un écrit, il est alors limité à la thèse ou aux thèses qui s'y trouvent explicitement formulées, et il reste orphelin au sens où personne n'entreprend de le défendre. C'est un objet, texte ou thèse, à citer ou à exposer, à interpréter et à critiquer : tel est le cas du « livre » d'Anaxagore, des traités d'art oratoire (*Phèdre*, 266 c sq.), ou encore des deux premiers vers du fr. VII de Parménide cités à deux reprises dans le *Sophiste* (237 a 8-9 et 258 d 2-3). L'histoire racontée par eux reste orpheline, et peut seulement donner lieu à un exercice herméneutique comparable (mais généralement plus sérieux) à celui auquel Socrate se livre dans le *Protagoras* à propos d'un poème de Simonide. Ni Anaxagore, ni Théodore de Byzance, ni Événos de Paros et tous les auteurs cités dans le passage du *Phèdre*, ni même, à ce moment du *Sophiste*, Parménide, n'ont droit à la parole, ou plutôt leur parole reste enfermée dans leurs écrits. Cette manière de faire n'est pourtant pas, et de loin, la plus répandue dans les Dialogues.

L'autre procédure est explicitée dans le *Sophiste* à propos de tous ceux qui ont parlé de l'être : « Voici en effet de quelle façon je dis qu'il nous faut poursuivre notre recherche, en nous informant auprès d'eux comme s'ils étaient présents en personne¹ ». Elle est mise en application dans le *Théétète*, au point que, après avoir dit à Théétète qu'il fallait « nous efforcer de prononcer nous mêmes » l'apologie de Protagoras (165 e), et l'avoir fait, Socrate se réfère à « ce que disait tout à l'heure Protagoras » (λέγοντος ὄρτι τοῦ Πρωταγόρου, 168 c 9), abolissant ainsi toute différence entre le père historique et le père adoptif du discours. Cependant, le *Théétète* et le *Sophiste* maintiennent l'existence du « comme si », indiquant par là que les interlocuteurs ne le sont que fictivement, qu'ils sont rappelés du royaume des morts grâce à la volonté de Platon de leur rendre justice. Le « comme si », et avec lui tout signe de fiction, sont en revanche absents des dialogues – les deux *Hippias*, le *Protagoras*, le *Cratyle*, le *Gorgias* et le *Parménide*, par exemple – qui mettent des sophistes ou des « philosophes » en situation d'interlocuteurs réels. Tous sont bien alors censés être là en personne.

Mais au fond, qu'il s'agisse de soumettre à examen des écrits, ou de prendre, fictivement ou réellement, leurs auteurs comme autant d'interlocuteurs, le rapport reste fondamentalement le même : ce n'est pas un rapport historique, c'est un rapport dialogique. Même quand on a affaire à des personnages célèbres et clairement identifiés, ils semblent n'intéresser Platon qu'à titre de *types*, de modèles possibles de discours et de pensée, auxquels il doit prendre le risque de s'affronter. Ainsi que le dit P. Vidal-Naquet², « Platon ne pensait pas en termes de sources, ce qu'Hérodote

1. λέγω γὰρ δὴ ταύτη δέιν ποιείσθαι τὴν μέθοδον ἡμᾶς, οἷον αὐτῶν παρόντων ἀναπυθνομένων (Soph., 243 d 6-8).

2. « Athènes et l'Atlantide », *Revue des Études Grecques* 77, 1964, p. 125.

appelait l'*opsis* et l'*akoè*, mais précisément en termes de modèles ». Et de ces modèles, Platon cherche toujours à apprendre quelque chose, il est, au suprême degré, un *philomathès*.

En quel sens Platon peut-il être une source pour les Présocratiques ?

En ce cas, quel sens peut avoir le thème choisi pour cet ouvrage ? Comment Platon pourrait-il être contribuer à la connaissance de ceux que nous appelons « présocratiques », alors qu'il ne les cite que très exceptionnellement, les nomme rarement, et expose moins leurs doctrines qu'il ne les fait parler ? On serait tenté d'en déduire que ses rares citations sont truquées, que l'identification n'est jamais certaine, et que les discours qu'il leur prête sont des discours de sa façon. Comment l'historien pourrait-il se fier à quelqu'un qui a si peu de conscience historique ?

Ce qui ressort de toutes les études qui suivent est d'abord que Platon connaissait fort bien les textes et les doctrines dont il parle. Mais il en ressort aussi que pour lui « connaître » ne renvoie pas à une connaissance objective, mais qu'il s'agit en chaque cas de reconduire une thèse à ses présupposés et d'en montrer les conséquences, présupposés et conséquences que son auteur n'avait pas forcément aperçus. De sorte que chaque thèse fait d'une certaine façon « tâche d'huile », et qu'elle imprègne l'ensemble de la pensée de Platon. C'est pourquoi il est pratiquement impossible de *localiser* la relation que sa philosophie entretient avec certains de ses interlocuteurs. Héraclite, en un sens, est partout, et Protagoras avec lui, puisque Platon aussi est un « homme entre les choses et les mots¹ » ; de même pour Parménide, puisque pas une ligne de Platon ne peut se comprendre en dehors de la différence entre *alètheia* et *doxa* ; et partout aussi se retrouve, entre autres choses, la nécessité de nombrer, de structurer, de mesurer, le règne de l'intelligence, les mélanges et les disjonctions, l'essentielle instabilité de l'opinion et sa toute puissance sur les hommes. Tout cela, Platon se l'est incorporé, sa pensée s'en est nourrie, et si, selon le mot de Diès, il transpose toujours, ses transpositions sont rarement réductrices.

Ce dernier trait me semble caractériser l'ensemble des études présentes dans ce volume : l'accent ne porte jamais, même quand il s'agit des sophistes, sur les critiques adressées par Platon, mais sur la compréhension qu'il a, donc nous permet d'avoir, des discours dont il parle et sur la portée qu'il leur accorde. S'il ne contribuait qu'à cela, à la rectification d'une vision souvent caricaturale des rapports entre Platon et les « présocra-

1. Je paraphrase le titre du beau livre de C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris. Les Belles Lettres, 1968.

tiques », ce livre trouverait sa justification. Je voudrais ajouter à ce propos l'exemple suivant : l'*Euthydème* est, on l'a beaucoup dit, une comédie où se trouvent ridiculisés deux vieillards, Euthydème et Dionysodore, saisis brusquement d'une frénésie éristique. Pourtant le dialogue peut aussi se lire comme un équivalent de ce qu'est, pour Aristote, le livre B de la *Méta-physique*, c'est-à-dire comme un inventaire d'apories sur lesquelles Platon ne cessera de revenir. L'entrelacement platonicien du risible et du plus profond sérieux ne facilite certainement pas la tâche de l'historien, mais elle rend peut-être plus intéressante l'histoire qu'il essaie de raconter.

Pour finir, citons encore Nietzsche : « Aristote semble n'avoir pas d'yeux pour voir quand il se trouve devant ces grandes personnalités [sc. les philosophes de Thalès à Démocrite]. Et il semble ainsi que ces magnifiques personnalités aient vécu en vain¹ ». Les Préplatoniciens sont pour Nietzsche de grandes figures singulières, des individus indépendants qui n'entretiennent entre eux ni des rapports d'École ni des rapports de maître à disciple, mais ont tout au plus avec un prédécesseur un rapport théorique. « De Thalès aux sophistes et à Socrate, nous avons [...] sept fois l'apparition de philosophes originaux et indépendants² ». Platon est alors une meilleure source, non pas d'un point de vue doctrinal, mais si nous désirons comprendre ce que c'était que d'être à cette époque un philosophe, et que cela consistait à incarner une belle et nouvelle possibilité de pensée et de vie. « Platon doit pour nous remplacer les écrits sublimes, et aujourd'hui perdus, des philosophes préplatoniciens » ; imaginons que la philosophie commence avec Aristote : « nous ne pourrions aucunement nous imaginer ce philosophe ancien, qui est, en même temps, artiste³. ». Comment ne pas penser au superbe portrait du *Théétète* :

Seul son corps est en place dans la cité et y réside; tandis que sa pensée, au jugement de laquelle il n'y a en tout cela que petitesse et néant le dédaigne, et, selon le mot de Pindare, étend partout « son vol, à ce qui est sous la terre », à la surface de laquelle elle pratique la géométrie, « comme sur la voûte qui domine le ciel », elle pratique l'astronomie : explorant en totalité la nature de chacune de

1. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 1967 ff., vol. 2, *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 261, 217; trad. fr. Rovini, *Humain Trop Humain. Un livre pour esprits libres*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 201.

2. *Les Philosophes préplatoniciens*, suivi de *Les διαδοχαι des philosophes*, texte établi d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par N. Ferrand, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 261.

3. *Id.*, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. fr. d'O. Berrichon-Sedeyn, Combas, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 6.

ces réalités, en son entier, sans se faire choir elle-même à aucune des choses qui lui sont proches. (*Théét.*, 173 e-174 a)

Ainsi est Thalès, qui tombe dans le puits, mais sait, d'un geste noble, rejeter sur son épaule un pan de son manteau. Plus près des dieux, solennels, majestueux – comme toujours l'ironie de Platon ne signifie pas le contraire de ce qu'elle dit : tout cela, ces penseurs l'étaient, ils appartiennent à l'âge où les dieux parlent encore et où la parole est divine. Mais chez eux, le discours sacré n'est plus discours sur les dieux de la mythologie, il est discours sur la *phusis*, et Maurice Blanchot recense ainsi les indices de cette mutation :

l'économie des noms divins ... pris pour signes de quelque autre Chose plus secrète ou plus difficile à nommer ... le sens fort prêté à des mots très communs (verbes statiques, être là, n'être pas là; verbes dynamiques, rassembler, disperser; s'approcher, s'éloigner) ... le choix du neutre singulier pour désigner, par une sorte d'effacement, de non-désignation, ce que nous serons tentés de mettre en valeur en l'appelant l'essentiel ... la décision d'utiliser au singulier, avec une grande promotion de sens, un mot d'usage pluriel, comme logos¹...

Il ne serait pas bien difficile de montrer, point par point, que Platon hérite de cet art du langage, et que c'est en cela aussi qu'il est une source irremplaçable. Mais ceux qui vinrent avant ont inventé, avec la profondeur de la parole, la dignité de la pensée, dignité à laquelle le Socrate de Platon va donner une autre figure, sans pour autant renier les précédentes. En ce sens, il y a bien pour Platon, des présocratiques.

Reste cependant encore à justifier le sous-titre : *Exploration*. Aucun des auteurs qui ont collaboré à cet ouvrage n'a prétendu offrir une étude exhaustive, et il y a d'autre part un bon nombre d'absents parmi ceux qui sont mentionnés par Platon : Thalès, Xénophane, Zénon d'Elée, Mélissos, Diogène d'Apollonie, Prodicos, Hippias, Critias, pour dresser une liste qui n'est pas non plus exhaustive. Nous avons simplement souhaité ouvrir la voie à d'autres travaux, car ils ne sont pas sur ce point très nombreux, particulièrement en langue française. Quelles que puissent être nos erreurs ou omissions, nous espérons, de ce point de vue, avoir fait œuvre utile.

Monique DIXSAUT

1. M. Blanchot, Préface à C. Ramnoux, *Héraclite*, op. cit., p. xi.

PLATON, PYTHAGORE ET LES PYTHAGORICIENS

Luc BRISSON

Il est très difficile de parler de l'influence exercée par Pythagore et les Pythagoriciens sur Platon, et ce pour de multiples raisons, dont voici les principales :

1) Platon cite très rarement les noms de ses prédécesseurs, même lorsqu'il les utilise.

2) Pythagore et son École avaient pour particularité la pratique du secret ; d'où leur refus de recourir à l'écriture et leur choix d'une transmission codée de l'information¹.

3) D'un point de vue historique², on sait très peu de choses sur les origines, la formation et l'activité de Pythagore. Il serait né à Samos au début du VI^e siècle et aurait émigré à Croton, où il aurait pris le pouvoir. Une révolte aurait renversé les Pythagoriciens à la fin du siècle, un peu après 510, mais l'éclipse fut de courte durée, car il semble qu'ils contrôlèrent un solide bloc de territoire entre Métaponte et Locres jusqu'en 450. Par la suite, l'influence pythagoricienne ne réapparaît qu'au début du IV^e siècle à Tarente avec Archytas, à condition évidemment que celui-ci puisse être déclaré « pythagoricien ». On peut en effet se demander si au IV^e siècle l'épithète « pythagoricien » n'était pas revendiquée par de fortes

1. L. Brisson, « Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien », *Le Secret*, textes réunis par Ph. Dujardin, Lyon (C.N.R.S.-Centre régional de Publication/Presses Universitaires de Lyon) 1987, p. 87-10; repris dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot (Variorum), 1995.

2. Sur le sujet, voir *Le monde grec et l'Orient*, t. I : *Le V^e siècle (510-403)*, par E. Will, Paris, P.U.F., 1972, 1989³, p. 237-241 ; II : *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, par E. Will, C. Mossé et P. Goukowsky, Paris, P.U.F., 1972, 1985², 156-170.

personnalités regroupant autour d'elles quelques disciples, au nom d'un héritage relatif à un certain idéal de science ou de vie.

4) À cette rareté d'informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, répond, dans l'histoire de la philosophie dans l'Antiquité, une tendance à faire de Pythagore le maître et l'inspirateur privilégié de Platon. Cette tendance prend sa source chez Aristote¹, qui écrit :

Après les philosophes dont nous venons de parler [Pythagoriciens et Éléates], survint Platon, dont la doctrine est en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École italique². (*Mét.*, A 6, 987 a 29-31)

Ce jugement sera, comme on le verra, repris et illustré par un des disciples d'Aristote, Aristoxène. Né entre 375 et 360 à Tarente, où son père aurait connu Archytas³, celui-ci aurait été à Athènes le disciple d'un Pythagoricien avant de fréquenter le Lycée; il n'a pu connaître que les Pythagoriciens contemporains de Platon et d'Aristote, qui vécurent deux siècles après le maître. Il a écrit sur la musique, et il est l'auteur de biographies⁴, notamment sur Pythagore et sur Archytas : ce fut un anti-platonicien farouche, refusant en particulier la mathématisation de la musique telle que la préconise Platon à la fin du passage de la *République* qui va être analysé dans la suite de cet article.

5) Le cas d'Aristoxène illustre à merveille la propension des auteurs antiques à prendre partie pour ou contre l'auteur dont ils présentent les opinions. Voilà pourquoi, dans l'Antiquité, on a prétendu, interprétant ainsi le jugement d'Aristote en un sens négatif ou positif, que Platon avait plagié Pythagore ou qu'il avait mené la pensée de ce dernier à son terme.

6) Suivant le principe qui prévaut dans le domaine de l'érudition et qui veut que la production savante croisse en proportion inverse de l'information disponible, la littérature secondaire sur Pythagore et les Pythagoriciens est foisonnante et difficile à maîtriser.

1. Aristote aurait écrit un ouvrage *Contre les Pythagoriciens* et un autre *Sur les Pythagoriciens* (D.L., V, 25).

2. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 177-184.

3. Son père avait connu personnellement Archytas (Jamblique, *Vie de Pythagore* § 197; voir aussi D.L. II 20, V 92).

4. Fragments réunis par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles : II. Aristoxenos*, Bâle, Schwabe & Co, 1945, 1967². Voir aussi Jamblique, *La Vie de Pythagore*, La Roue à Livres, Paris, Les Belles Lettres, 1996; introduction, traduction et notes par L. Brisson et A. Ph. Segonds.

Cela dit, la question que doit se poser un historien de la philosophie est la suivante : comment faire la distinction entre la réalité d'une influence et la projection d'une interprétation, sinon malveillante du moins critique ? Entre une information historique et une appropriation idéologique ? Aussi, lorsque l'on tente d'apprécier l'influence pythagoricienne sur Platon, doit-on se battre sur deux fronts. Il faut à la fois évaluer les maigres informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, puis s'opposer à la pythagorisation systématique de Platon, qui ne peut alors résulter que d'un cercle vicieux : pour interpréter Platon, on fait appel à un Pythagorisme reconstruit de toutes pièces à partir de Platon.

Pour sortir de ce cercle, je voudrais tenter de dresser ici un bilan, le plus objectif possible, de l'état de nos connaissances en la matière¹.

RÉFÉRENCES CHEZ PLATON À PYTHAGORE ET AUX PYTHAGORICIENS

Dans toute l'œuvre de Platon, on ne trouve que deux références à Pythagore et aux Pythagoriciens.

Pythagore

Dans la *République*, probablement écrite après son voyage en Italie du Sud qui fut suivi par un séjour en Sicile auprès de Denys l'Ancien², Platon fait une allusion à Pythagore et une autre aux Pythagoriciens ; ce sont là, il faut y insister, les deux seules références explicites dans le corpus platonicien.

Le premier passage se trouve dans le livre X qui se veut une attaque contre l'imitation, jugée d'un point de vue ontologique. Dans ce livre où Homère, considéré comme le maître d'école des Grecs, est particulièrement attaqué, Platon s'en prend très ironiquement au soi-disant mode de vie homérique, en le comparant à celui instauré par Pythagore :

SOCRATE – Mais sans doute, à défaut d'action sur la vie publique (*demosíai*), la tradition veut qu'Homère, dans le domaine privé

1. Je prends pour point de départ de cette mise au point de W. Burkert, « Pythagoreanism in Plato and the origin in Platonism of the Pythagorean tradition », dans *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1962], transl. by E.L. Minar Jr., Cambridge [Mass], Harvard University Press, 1972, p. 83-96.

2. Ce voyage se situerait vers 388-387, et la *République* aurait été écrite entre 385 et 370. Cela dit, on ne peut savoir si Platon rencontra Archytas dès ce premier voyage, ou seulement au cours du second (366-367) comme le laisserait entendre la *Lettre VII* (338 c-d), si l'on admet que cette lettre est authentique. Sur tout cela, cf. L. Brisson, Introduction aux *Lettres*, attribuées à Platon, Paris, GF-Flammarion, 1987, 1999².

(*idíai*), ait été par sa propre vie, le guide pour l'éducation de quelques-uns (*tisin hegēmōn paidéias*)¹, qui avaient envers lui de la dévotion parce qu'ils étaient ses familiers, et qui ont transmis (*parédosan*) à la postérité un mode de vie homérique (*hodón tina bíou*), comme cela arriva avec Pythagore. Pythagore fait lui-même pour cela l'objet d'une exceptionnelle dévotion, et ses successeurs (*hoi hústeroi*) de nos jours encore (*étin nūn*) suivent une règle de vie (*trópon toû bíou*) qu'ils qualifient de « pythagoricienne » et par laquelle ils pensent se différencier du reste des hommes.

GLAUCON – Sur cet autre point non plus, on ne rapporte rien de pareil sur Homère. Par le fait, il est bien possible, Socrate, que le compagnon d'Homère, Créophyle², se révèle, sous le rapport de l'éducation, plus risible encore que ne l'est son nom, si ce qu'on raconte d'Homère est vrai : on dit en effet que, pendant qu'il était vivant, il fut, au-delà de tout, délaissé par le personnage en question. (*République*, X. 600 a-b, trad. Robin modifiée)

L'importance de ce passage vient de son contexte. Homère, considéré comme l'instituteur des Grecs, n'est tout compte fait qu'un imitateur. Il ne peut se targuer ni d'avoir été un législateur comme Lycurgue à Sparte, Charondas en Italie du Sud³ ou Solon à Athènes, ni même d'avoir donné des conseils pratiques comme Thalès de Milet⁴ ou comme Anarchasis le Scythe⁵. Il ne peut même pas revendiquer l'honneur d'avoir été dans le domaine un guide pour l'éducation (*hegēmōn paidéias*), comme c'est le cas pour Pythagore.

Platon en veut pour preuve le comportement de Créophyle qui, bien qu'étant le compagnon d'Homère⁶, fit preuve d'une grande négligence (*pollē améleia*) à l'égard du poète, du vivant même de ce dernier. Une telle attitude illustre bien que toute revendication d'Homère en matière d'éducation serait encore plus risible que le nom de son propre compagnon qui aurait dû être parfaitement éduqué par lui. Platon interprète en effet

1. J'ai utilisé le système de translittération suivant : êta = *e*; oméga = *o*; dzèta = *z*; thèta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ei*); et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ai*). L'esprit rude est noté *h*, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

2. Jamblique évoque Créophyle en deux passages de sa *Vie de Pythagore* (§ 9 et 11) qui se contredisent (voir les notes *ad locum* par L. Brisson et A. Ph. Segonds).

3. Législateur des colonies que Chalcis avaient établies en Italie du sud et en Sicile.

4. Il avait, disait-on, prédit des éclipses, calculé la distance des navires en mer, détourné le cours de fleuves et fait des pronostics sur les récoltes.

5. Il avait, racontait-on, inventé l'ancre et la roue de potier.

6. Le terme *hetairos* présente plusieurs significations : il peut vouloir dire « partisan », « disciple », « ami » ou même « amant ». Être un *hetairos*, c'est être lié à un individu ou à un groupe dont on partage la vie ou les convictions, que ces convictions ressortissent à la politique, à la philosophie ou à la religion.

« Créophyle » comme formé à partir de *kréas-phulé*, c'est-à-dire de « la lignée de la viande »¹, alors qu'il faudrait plutôt le rattacher à *kréon-phulé*, de « la lignée de Kréon », Kréon venant de *kreion*, « le plus fort », « le chef ». Très curieusement, Jamblique prend au sérieux ce passage de Platon particulièrement ironique. À partir de ces lignes, Jamblique (ou sa source) tente d'établir des rapports entre Homère, Créophyle et Pythagore au mépris de toute vraisemblance chronologique². Il raconte en effet que Pythagore fut confié par son père à Créophyle pour recevoir un enseignement en matière de religion (§ 9). Un peu plus loin, il affirme que Pythagore entreprit ses premiers voyages avec Hermodamas, « appelé le Créophylien, parce qu'on disait qu'il était un descendant de Créophyle, l'hôte du poète Homère... » (§ 11).

Quoi qu'il en soit, ce n'est ni comme savant ni comme législateur ou homme politique³, mais comme guide dans le domaine de l'éducation (*hegēmōn paidéias*) ayant instauré un mode de vie propre (*hodòs bíou*), que Pythagore mérite d'être connu aux yeux de Platon. Cette règle de vie, qualifiée de « règle de vie pythagoricienne (*ho trópos puthagóreios toû bíou*) » était encore pratiquée à son époque par des gens pensant ainsi se différencier du reste des hommes. Malheureusement, on ne trouve rien chez Platon qui la décrive; et ce qu'en dit Jamblique (*VP*, 96-100) est peu digne de foi. Les seuls témoignages directs viennent de la comédie moyenne, mais le contexte de leur production dénonce leur caractère excessif⁴.

2. Les Pythagoriciens

Il en va pour les Pythagoriciens comme pour Pythagore; un seul passage du corpus platonicien fait expressément référence à eux, et seulement pour dire qu'ils appellent la musique et l'astronomie « sœurs jumelles », et qu'ils essaient de découvrir les nombres qui représentent les intervalles musicaux.

SOCRATE — Ce n'est assurément pas une espèce unique, mais plusieurs que, si je m'en crois, présente le mouvement. Sans doute quiconque est savant sera-t-il probablement à même de les dire toutes : il y en a deux cependant qui sautent aux yeux, même pour nous.

GLAUCON — Lesquelles ?

1. Le génitif attique de *kréas* est *kréas*. Le terme *kréas* désigne la chair à manger, le morceau de viande.

2. Sur le sujet, voir Jamblique, *La Vie de Pythagore*, notes aux § 9 et 11.

3. Comme l'a bien vu W. Burkert, *Lore and Science*, p. 117 et note 51.

4. Pour une analyse de ces témoignages qui viennent notamment d'Alexis (c. 375-c. 275), voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 198-205.

SOCRATE — En plus de la précédente, il y en a une autre qui en est la contrepartie.

GLAUCON — Laquelle ?

SOCRATE — Il y a chance que tout comme les yeux sont attachés à l'astronomie, de même les oreilles sont attachées au mouvement harmonique, et que ces connaissances sont liées l'une à l'autre comme des sœurs (*allēlon adelphai tines hai epistēmai*), ainsi que les Pythagoriciens l'affirment ; et nous également, Glacon, sommes d'accord avec eux. À moins que nous ne fassions les choses autrement ?

GLAUCON — Convenons de faire ainsi.

SOCRATE — Donc, puisque la question à traiter est complexe, nous nous informerons auprès d'eux sur ces matières et, en plus de celles-là, sur toute autre, éventuellement. D'un autre côté, tout au long de ces considérations, nous conserverons notre point de vue.

GLAUCON — Quel point de vue ?

SOCRATE — Celui qui consiste à faire que ceux dont nous ferons l'éducation n'entreprennent jamais chez nous d'étudier incomplètement quelqu'une de ces matières, et sans aboutir dans chaque cas à ce terme qui doit être l'aboutissement universel, celui dont nous parlions à propos de l'astronomie, il n'y a qu'un instant. Mais peut-être ignores-tu que, dans le cas aussi de l'harmonique, on fait encore quelque chose de pareil ? En s'occupant en effet à mesurer les uns par les autres des consonances (*sumphōnias*) et des sons (*pthōggous*), cette fois sensibles à l'ouïe, on fait, comme c'est le cas des astronomes, un travail qui n'aboutit pas. (*République*, VII, 530 c-531 a, trad. Robin)

À la fin de ce passage, Platon reproche aux Pythagoriciens de perdre leur temps lorsque, menant leurs recherches en astronomie et en musique, ils donnent trop de place aux données perçues par les sens de la vue et de l'ouïe. Nulle part il ne laisse supposer qu'ils ont pratiqué le genre d'astronomie théorique qu'il recommande dans la *République*¹. De fait, Platon oppose les deux faces de l'astronomie et l'harmonique : comme phénomènes sensibles, et comme rapports mathématiques. Dans un cas, c'est le mouvement matériel des corps célestes, ou bien l'observation de l'intervalle entre les sons et de leurs hauteurs², qui

1. Voir *République*, VII, 530 c, et *Science and the Sciences in Plato*, ed. with an introduction by J. P. Anton, New York, Eidos, 1980.

2. Je ne crois pas qu'il faille rattacher le passage qui vient d'être cité avec les allusions à Damon en *République* III, 398d-400a et en IV, 424c. Ce professeur de musique ne doit pas être identifié avec le Damon de Syracuse dont le nom se retrouve dans le catalogue des Pythagoriciens et dont parle Aristoxène. Sur Damon d'Athènes, voir la notice de D. Delattre, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. par R. Goulet, II, Paris, CNRS éd., 1994, p. 600-607 ; et sur Damon de Syracuse, voir la notice de B. Centrone, *ibid.*, p. 607-608.

intéressent les savants, tandis que dans l'autre, c'est leur description mathématique, laquelle n'a rien à voir avec un mouvement ou un son matériels.

Le lien entre les deux domaines, celui de l'astronomie et l'harmonique, est illustré dans le *Timée* (34a-40d) lorsque se trouve décrite la structure mathématique de l'âme du monde qui meut les corps célestes, à la condition que l'on assimile à la corde d'un instrument de musique le rayon de l'orbite d'un corps céleste. Alors seulement, on peut parler d'harmonie des sphères¹. En se fondant sur ce témoignage, on a aussi voulu attribuer conjointement aux Pythagoriciens et à la tradition orphique certaines doctrines sur l'âme faisant intervenir l'idée d'harmonie. On les retrouverait dans le *Gorgias* (493 a), le *Cratyle* (405 c) et surtout dans le *Phédon* (82 d, voir 69 c-d). Mais nulle part ces doctrines ne sont explicitement attribuées à des Pythagoriciens², et il est même impossible de trouver des preuves qu'à l'époque de Platon les Orphiques défendaient ce type de doctrine³. Je reviendrai sur ce point essentiel.

RÉFÉRENCES À DES PERSONNAGES CONSIDÉRÉS COMME PYTHAGORICIENS PAR LES INTERPRÈTES DE PLATON

Passons maintenant aux personnages que la tradition a considéré comme des Pythagoriciens, mais qui ne sont jamais présentés comme tels chez Platon. Aucun de ces personnages qualifiés de « pythagoriciens » n'a connu Pythagore et son groupe à Crotone, puisqu'ils étaient actifs à la fin du v^e ou début du iv^e siècle.

Pour qualifier un penseur de « pythagoricien », les érudits ont recours au catalogue donné par Jamblique à la fin de sa *Vie de Pythagore* (§ 266-267). Mais, en ce domaine, la plus grande prudence s'impose. Ce catalogue que l'on trouve à la fin de la *Vie de Pythagore* vaut assurément la peine qu'on s'y intéresse⁴. Sur 235 noms, 145 y apparaissent pour la seule et

1. Selon Jamblique aux § 65-67 de la *Vie de Pythagore*, Pythagore percevait, par son ouïe, l'harmonie des sphères. En *Timée* 37b, Platon indique clairement que les mouvements de l'âme du monde ne produisent aucun son.

2. L'identification à partir de *sophoi* à des Pythagoriciens dans le *Gorgias* ne tient pas, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 78, n. 157.

3. Sur le sujet, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 248, n. 48.

4. Voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 105, n. 40. W. Burkert se fonde sur H.A. Brown, *Philosophorum Pythagoreorum Collectionis Specimen*, Diss. Chicago, 1941.

unique fois. Ce n'est pourtant pas une production de Jamblique, puisque ce dernier mentionne dans sa *Vie de Pythagore* 18 noms qui ne se retrouvent pas dans le catalogue. Ce dernier semble par ailleurs être indépendant de la littérature pseudo-pythagoricienne, car 18 noms mentionnés dans le recueil de Thesleff¹ ne s'y retrouvent pas. Aristoxène de Tarente pourrait à bon droit être considéré comme l'auteur du catalogue, hypothèse renforcée par le fait que Timée de Locres n'y est pas mentionné; cette omission s'expliquerait fort bien par le fait que l'apocryphe mis sous son nom a été fabriqué après Aristoxène. On notera par ailleurs qu'Aristoxène est, sur Pythagore et les Pythagoriciens, la source principale de Diogène Laërce, de Porphyre et de Jamblique.

Cela dit, avec Jamblique (à la fin du III^e siècle de notre ère), Pythagore, initié aux Mystères d'Orphée, devient le dépositaire d'un message divin : la philosophie est devenue théologie et le restera jusqu'à la fin de l'Antiquité. Dans le premier paragraphe de sa *Vie de Pythagore* qui devait en fait servir d'introduction à son grand ouvrage *Sur l'École pythagoricienne* en dix livres², Jamblique écrit :

Dans toute entreprise de philosophie, c'est la coutume de tout le monde, au moins chez les sages, que d'invoquer l'aide de dieu; mais, dans le cas de la philosophie qui porte le même nom que Pythagore, lequel était surnommé à juste titre « divin », il convient encore plus de le faire : en effet, comme cette philosophie a été enseignée à l'origine par les dieux, il n'est pas possible de s'en saisir autrement que par l'entremise des dieux. (Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 1, trad. L. Brisson et A. Ph. Segonds)

Pour Jamblique, la philosophie pythagoricienne, qui consiste surtout en l'étude des quatre disciplines mathématiques du *quadrivium*³, n'est qu'une préparation à la véritable philosophie, celle de Platon, dont le programme est donné dans la *République* et culmine dans la deuxième partie du *Parménide*, considérée comme un véritable traité de théologie. Pour établir cette lignée, Jamblique a besoin d'une part de lier Pythagore à un mouvement religieux, en l'occurrence l'Orphisme, et d'autre part d'établir un lien objectif entre Platon et le Pythagorisme. Cela dit, force est de reconnaître que les Néoplatoniciens, et Jamblique en particulier, sont tributaires d'un courant interprétatif qui remonte à la fin de la période hellénistique.

1. Voir H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3, 1965.

2. Sur le sujet, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

3. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, Série Antiquité 107, 1984.

C'est dans ce contexte qu'il faut s'interroger sur les « Pythagoriciens » dont Platon aurait pu subir l'influence.

Philolaos

Philolaos¹ est cité par deux fois dans le même passage du *Phédon*. La discussion s'y engage ainsi sur la question du suicide :

Tout en disant cela, Socrate posa les pieds sur le sol, s'assit au bord du lit et c'est dans cette position qu'il continua de converser. Sur quoi Cébès lui posa cette question.

CÉBÈS — Mais qu'est-ce que tu veux dire, Socrate? D'un côté, il est interdit de se tuer, mais de l'autre le philosophe doit chercher à suivre celui qui meurt?

SOCRATE — Mais quoi, Cébès? Les familiers de Philolaos que vous êtes, toi et Simmias, avez bien entendu parler de ce genre de questions.

CÉBÈS — Oui, mais rien n'était clair (*oudén ge saphés*), Socrate.

SOCRATE — En vérité, de ces choses-là je ne peux moi aussi parler que par ouï-dire. Mais ce que j'ai pu entendre ainsi, je n'éprouve aucune réticence à vous en parler. D'ailleurs, c'est sans doute à qui doit faire le voyage de là-bas qu'il convient tout particulièrement de soumettre ce voyage à un examen approfondi et d'exprimer par une histoire ce qu'il s'imagine que cela peut bien être. Que pourrait-on d'ailleurs faire d'autre dans le temps qui reste jusqu'au coucher du soleil?

CÉBÈS — Enfin, Socrate, sur quoi s'appuie-t-on pour affirmer qu'il est interdit de se donner la mort? Certes, et pour répondre à la question que tu posais à l'instant, j'ai déjà entendu Philolaos lorsqu'il séjournait chez nous, comme j'en ai déjà aussi entendu bien d'autres, dire qu'il ne fallait pas le faire. Mais de personne, jamais, je n'ai rien entendu de vraiment éclairant à ce propos. (*Phédon*, 61 d-62 a, trad. M. Dixsaut un peu modifiée)

C'est à Thèbes en Béotie que Simmias et Cébès ont rencontré Philolaos. Mais de quel Philolaos s'agit-il? Il est impossible de le dire en raison de l'invraisemblance historique des différentes pièces du dossier : on ne peut en effet faire de Philolaos à la fois un disciple de Pythagore et un

1. Sur Philolaos, on peut lire maintenant *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, by Carl A. Huffman, Cambridge, Univ. Press, 1993. Cet ouvrage, très bien fait, manque d'esprit critique. W. Burkert est beaucoup plus critique dans son *Lore and Science*, 1972.

condisciple d'Empédocle, et prétendre que Simmias et Cébès, encore vivants en 399 av. J.-C., lui ont prêté l'oreille à Thèbes¹.

Nulle part dans les dialogues, Philolaos n'est qualifié de Pythagoricien par Platon. On ignore sa cité d'origine. Tout ce que l'on sait d'après le passage qui vient d'être cité, c'est qu'il condamnait le suicide, et qu'il n'était pas le seul. Mais ni lui ni les autres penseurs auxquels il est fait allusion de façon voilée dans le *Phédon* ne semblent avoir vraiment justifié leur interdiction ; Cébès va même jusqu'à se plaindre de l'obscurité des propos de Philolaos². La brièveté et le caractère ironique de cette allusion ne permettent aucune extrapolation associant la doctrine de l'âme chez les Pythagoriciens à celle des Orphiques³.

Walter Burkert a défendu les deux thèses suivantes : 1) Philolaos est la source principale d'Aristote pour la description du Pythagorisme (celle que l'on trouve notamment en *Mét.*, A 5, 985 b 23-986 b 8) ; et 2) il a développé une doctrine où l'illimité et la Limite trouvent leur harmonie mutuelle grâce au nombre, et qui pourrait être à l'arrière-plan du *Philèbe*. Mais force est de reconnaître que Philolaos n'est cité qu'une seule fois par Aristote qui ne le qualifie d'ailleurs pas de « pythagoricien », dans un passage présentant des difficultés textuelles rendant sa compréhension difficile :

Mais nous ne disons pas non plus que ce qu'on fait par appétit dépend de soi ; en conséquence, certaines pensées et certaines passions ne dépendent pas de nous, ni les actes conformes à ces pensées et à ces raisonnements, mais, comme l'a dit Philolaos, certaines raisons sont plus fortes que nous. (*Éthique à Eudème*, II, 8, 1225 a 30-33, trad. V. Décarie)

1. Même Walter Burkert ne peut pas ne pas reconnaître l'amoncellement d'invéraisemblances (voir *Love and Science*, 1972, p. 228 n. 48). Il est impossible de savoir d'où Philolaos est originaire (de Crotone ou de Tarente ?), quand il a vécu (est-ce un contemporain de Pythagore et d'Empédocle ou de Socrate ?), pourquoi et comment il est venu à Thèbes. La scholie à *Phédon* 61 d, qui combine des informations venant d'époques différentes, fourmille de contradictions. Pour rendre compte à la fois du fait que Simmias et Cébès, qui assistent aux derniers moments de Socrate en 399, ont pu prêter l'oreille à Philolaos à Thèbes et du fait qu'il aurait été un Pythagoricien chassé de l'Italie du sud par une révolte contre les Pythagoriciens que l'on situe vers 450, on a fait l'hypothèse que Philolaos vécut entre 470 et 400. Mais cette hypothèse n'a aucun poids, compte tenu du fait que l'on ne sait rien des aventures d'un Philolaos pythagoricien avant son séjour à Thèbes ?

2. À la limite, même si Platon laisse planer le doute, on pourrait penser à une obscurité intentionnelle, celle qui caractérise les « maximes » pythagoriciennes. Mais ce n'est là, une fois de plus, qu'une hypothèse.

3. Voir L. Brisson, « Nascita di un mito filosofico : Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos », *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità* [Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998], a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storch Marino, Amedeo Viscionti, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 237-253.

Rien n'assure donc qu'en *Mét.*, A 5, 985 b 23-986 b 8 Aristote parlait de Philolaos : aucun commentateur ancien, si prompt habituellement à identifier les sources d'Aristote, ne propose cette identification. Par ailleurs, une reconstruction de la doctrine supposée de Philolaos sur l'illimité et la Limite fait intervenir six « fragments » : l'un qui vient de Diogène Laërce (VIII, 84-85), l'autre de Jamblique (*Commentaire sur L'introduction arithmétique de Nicomaque* (7, 24-25) et les cinq autres de Stobée (*Anthologie*, I, 21, 7a, 7b, 7c, 7d). Or ces auteurs, qui ont vécu pour l'un au début du III^e siècle de notre ère, pour l'autre à la fin de même siècle et pour le dernier au début du V^e, ont pu s'inspirer d'apocryphes qui foisonnaient dès le début de l'Empire. De ce fait, on trouverait dans ces fragments non pas l'arrière-plan du *Philèbe*, mais l'une des premières interprétations de ce dialogue¹.

Philolaos est présent dans le catalogue des Pythagoriciens, et il est cité pour la première fois comme tel par Diogène Laërce (VIII, 84), qui semble lui aussi s'être inspiré d'Aristoxène de Tarente, lequel aurait connu personnellement deux disciples de Philolaos (VIII, 46). On notera que, dans sa très brève notice, Diogène Laërce mentionne le nom de Philolaos en rapport avec l'anecdote des livres que Platon avait fait acheter par Dion et dont il s'était servi pour écrire le *Timée*.

Tout ce qui vient d'être dit passera pour être le résultat d'une position hyper-critique. Mais aucun des fragments considérés comme authentiques par Walter Burkert et donc Carl Huffman ne possède une légitimité propre : ils ne peuvent pas être interprétés que par un recours constant à des témoignages d'époque ultérieure.

Théodore de Cyrène

Dans le *Théétète*, Théodore de Cyrène est décrit comme un expert en géométrie, astronomie, calcul et musique. On y apprend qu'il s'est intéressé au problème des longueurs irrationnelles (*Théétète*, 147 d). Plus loin, on apprend qu'il fut le disciple (*hetairos*) de Protagoras (*Théétète*, 161 b, 162 a, 164 e, 183 b), lequel avait pourtant critiqué les méthodes auxquelles ont recours les mathématiciens. On retrouve le nom de Théodore dans le catalogue de Jamblique, mais jamais, chez Platon, il n'est qualifié de pythagoricien². On a l'impression que, dans le cas de Théodore, le réflexe conditionné : mathématicien / pythagoricien a joué à plein.

1. On comprend que l'interprétation de W. Burkert ait rencontré l'opposition de J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, Univ. Press, 1966 ; et de J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1979, 1982².

2. Aristote ne le mentionne pas.

Archytas de Tarente

On sait peu de choses sur l'histoire de Tarente, dans le premier quart du ^{ve} siècle. Touchée par l'influence du Pythagorisme, elle n'entre cependant pas dans l'orbite de Croton. À partir de 470, c'est une démocratie modérée (Aristote, *Politique*, VI 5, 1320 b 9-17) avec une Assemblée, un Conseil et des magistratures annuelles, parmi lesquelles la Stratégie était la plus importante; l'existence d'Éphores n'est pas attestée, mais reste probable. C'est d'ailleurs comme Stratège¹, il faut le rappeler, qu'Archytas exerça pendant sept années consécutives une autorité quasi absolue sur la cité.

Ce dut être à ce moment-là qu'eurent lieu les interventions d'Archytas, avec qui, au cours de son premier séjour en Sicile auprès de Denys l'ancien, Platon avait conclu des accords². On comprend dès lors que Denys le jeune ait fait intervenir Archytas et ses amis pour demander à Platon de revenir en Sicile. Archédème³ vient à Athènes, et Archytas lui-même envoie des lettres à Platon⁴. Et, après avoir expulsé Platon de la citadelle, Denys le jeune commence par le mettre en résidence surveillée chez Archédème⁵. Pour assurer son salut, Platon fait alors appel à Archytas :

J'imagine donc, pour assurer mon salut, de recourir au stratagème suivant. J'envoie à Archytas et à mes autres amis de Tarente une lettre décrivant la situation dans laquelle je me trouve. Eux, sous le couvert d'une ambassade dépêchée par leur cité, envoient un navire à trente rames avec l'un des leurs, Lamisque, lequel, une fois arrivé, va intercéder auprès de Denys le jeune en ma faveur, en disant que je souhaitais partir et le priant de ne rien faire pour s'y opposer. Denys le jeune donna son accord de me congédier après m'avoir remis ce qu'il fallait pour le voyage; quand aux biens de Dion, je n'en réclamai rien et personne ne m'en remit rien. (*Lettre VII*, 350 a-b, trad. L. Brisson)

1. Magistrature militaire, l'une des plus importantes à Athènes. Périclès fut élu stratège pendant plus de dix ans consécutifs.

2. « Avant de prendre la mer pour m'en aller, j'avais en effet établi des liens d'hospitalité et d'amitié entre Archytas et les gens de Tarente d'un côté, et Denys le jeune de l'autre. » (*Lettre VII*, 338 c, trad. par L. Brisson) Dans le discours *Sur l'amour* (*Eratikós*) [LXI] (§ 46) attribué à Démosthène, c'est la fréquentation de Platon qui aurait fait faire à Archytas d'admirables progrès comme administrateur de la cité de Tarente !

3. « Archédème, celui des Siciliens dont, pensait-il, je faisais le plus de cas, l'un des disciples d'Archytas. » (*Lettre VII*, 339 a-b, trad. L. Brisson).

4. Voir *Lettre VII*, 339 a.

5. Voir *Lettre VII*, 349 d.

C'est donc Archytas, que connaît bien Platon, qui lui permet de repartir de Sicile. Mais rien chez Platon ne laisse entendre qu'Archytas ait été un pythagoricien. Cela dit, il semble qu'il y ait eu entre les deux hommes des relations sur le plan de la doctrine et de l'enseignement¹; la *Lettre VII* laisse aussi entendre que l'enseignement dispensé à Denys le jeune par Archytas ou ses associés fut catastrophique². Cette information a donné lieu dans l'Antiquité à une sorte de petit roman, où Archytas et Platon échangent des lettres³.

Aristote considère la théorie de la définition proposée par Archytas comme anticipant sa propre doctrine du composé impliquant la matière et le forme⁴. Jamblique cite Archytas dans le catalogue des Pythagoriciens, probablement à la suite d'Aristoxène. Archytas est qualifié de « pythagoricien » pour la première fois chez Diogène Laërce (VIII, 79) qui semble là encore s'appuyer sur le témoignage d'Aristoxène. Pourtant, dans sa *Vie de Pythagore*, il convient d'y insister, Jamblique semble être très gêné par la figure d'Archytas. Pour lui, il y a deux Archytas : le vieil Archytas, condisciple d'Empédocle auprès de Pythagore (§ 104) et qui fut chassé de Croton par le soulèvement contre le pouvoir pythagoricien, et le jeune Archytas, celui que connut de Platon (§ 127, 160, 197). Le vieil Archytas, mort à la fin du ^{vi} siècle ou au début du ^v siècle, ne peut en effet avoir connu Platon, né en 428 et mort en 348⁵.

1. On en voudra pour preuve le fait qu'Archédème soit présenté comme un disciple (*chetairos*) d'Archytas (*Lettre VII*, 339 a). Les lettres envoyées par Archytas et les autres amis de Platon témoignent des progrès faits par Denys en philosophie (*Lettre VII*, 339 b, d).

2. Voir 338 d et 341 b. L'image d'Archytas qui ressort de cette lettre est assez négative, comme l'a bien montré G.E.R. Lloyd, « Plato and Archytas in the *Seventh Letter* », *Phronesis* 35, 1990, p. 159-174.

3. Sur le sujet, voir Luc Brisson, *Lettres*, 1987, 1999², *Lettre XII* (suivie de la lettre d'Archytas), p. 267-274.

4. *Métaphysique*, H 2, 1043 a 22-26. Aristote ne cite Archytas que dans deux autres passages. En *Rhétorique* III 11, 1412 a 9-13, il lui reconnaît un esprit sagace pour avoir su établir une similitude entre deux objets forts différents : « Un arbitre et un autel sont choses identiques, car l'un et l'autre sont le refuge de tout ce qui souffre l'injustice ». Et en *Politique* VIII, 6, 1340 b 26, il semble lui attribuer l'invention de la crécelle (*platagē*). Par ailleurs, un *Problème* (section XIV, 9, 915 a 25-34) qui n'est pas aristotélicien semble lui attribuer une explication relative aux faits que les parties externes des plantes et des animaux sont de forme circulaire.

5. Sur Archytas, il faudrait être beaucoup plus prudent que ne l'est Charles Kahn dans *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, qui dans un chapitre intitulé : « Pythagorean philosophy in the time of Archytas and Plato » s'inspire d'un livre de Carl Huffman à paraître.

Timée de Locres

Dans le *Timée*, le personnage éponyme est décrit dans les termes suivants :

En effet, Timée que voici, qui vient de la cité si bien policée de Locres en Italie, où, par la fortune et par la naissance, il n'est inférieur à personne, s'est vu dans sa cité confier les plus hautes charges et décerner les plus grands honneurs : en outre, il s'est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie dans son ensemble. (*Timée*, 19 e-20 a, trad. L. Brisson)

Considéré, à l'instar d'Archytas, comme un homme politique et un philosophe, il n'est pas qualifié de « pythagoricien » par Platon. De plus, comme on l'a vu, il n'est même pas nommé dans le catalogue des Pythagoriciens ; ce qui très probablement s'explique par l'hypothèse faite plus haut, suivant laquelle est postérieur à Aristoxène l'apocryphe mis sous son nom et que l'on a considéré comme la source du *Timée* de Platon¹. Au tout début de son *Commentaire au Timée de Platon*, Proclus admet cette filiation, et à l'époque moderne Alfred E. Taylor², dans son commentaire, a repris cette hypothèse.

Mais il est impossible de prouver que tel ou tel élément du *Timée* soit pythagoricien. On y trouve des références à des points de doctrines mathématiques attribuées par Euclide, dans ses *Éléments*, aux Pythagoriciens ; mais rien ne dit que Platon les ait empruntés directement aux Pythagoriciens ; il faut en effet se garder une fois de plus d'assimiler automatiquement mathématiciens à pythagoriciens. S'il est exact que l'astronomie et l'harmonique se trouvent associées dans la description de l'âme du monde, Platon insiste sur le fait que dans le cas de l'harmonie, ce ne sont pas les données des sens qui sont importantes, mais les mathématiques (*Timée*, 37 b ; voir aussi 47 d).

1. Pour une édition et une traduction de cet opuscule, voir Timaios Lokros, *De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, von W. Marg, editio maior, Philosophia Antiqua 24, Leiden, Brill, 1972 ; pour un commentaire, Timaios Lokros, *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, komm. von Matthias Baltes, Philosophia Antiqua 21, 1972, Leiden, Brill, 1972. Pour une traduction anglaise, Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, text, translation and notes by Th. H. Tobin, Texts and translations 26, Graeco-Roman religion series 8, Chico [Cal], Scholar Press, 1985. Voir aussi B. Centrone, « La cosmologia delle pseudo-Timeo di Locri et il Timeo di Platone », *Elenchos* 3, 1982, p. 293-324.

2. *A commentary on Plato's Timaeus* [1928], Oxford, Clarendon Press, 1962. Pour une critique radicale, voir Gabor Betegh, « The Timaeus of A.N. Whitehead and A.E. Taylor », *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. / hrsg. Ada Neschke-Hentschke, Bibliothèque Philosophique de Louvain 53, Louvain-la-neuve (éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-Paris, Peeters, 2000, p. 271-294.

PLATON, PLAGIAIRE DE PYTHAGORE ET DES PYTHAGORICIENS

Dans l'Antiquité, on a accusé Platon d'avoir plagié plusieurs philosophes¹. L'accusation qui présente le plus de signification philosophique est certainement celle qui concerne la famille de pensée pythagoricienne, dans la mesure où elle remonte directement à Aristote. Mais Aristote n'est pas tant un historien de la philosophie, qu'un penseur qui veut montrer la supériorité sur toutes les autres de la position qu'il défend. La question se pose alors de savoir si les rapports qu'il établit entre Platon et les Pythagoriciens ne doivent pas être compris comme une tentative de systématisation critique.

Doctrines de l'intelligible

On estimait qu'Épicharme, qui aurait écrit des comédies à Syracuse sous le règne de Gélon (485-478) et sous celui de Hiéron (478-467), avait été le disciple de Pythagore : tout ce que Platon lui aurait emprunté, selon Alcimos², reviendrait donc en dernière instance à Pythagore³. Or, ces emprunts concernaient des éléments fondamentaux de sa doctrine de l'intelligible :

- a) l'opposition entre le sensible et l'intelligible ;
- b) l'idée suivant laquelle le sensible est perçu par le corps, alors que l'intelligible est perçu par l'âme sans l'aide du corps ;
- c) la distinction au sein des Formes entre celles qui sont indépendantes et celles qui sont relatives
- d) à la participation du sensible à l'intelligible
- e) et à la réminiscence qui a pour instrument la ressemblance.

Cette accusation est tellement invraisemblable qu'elle mérite à peine une mention.

1. Sur le sujet, voir L. Brisson, « Les accusations de plagiat lancées contre Platon », *Contre Platon I : Le Platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 1993, p. 339-356 ; repris dans mes *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 25-41.

2. Diogène Laërce donne Alcimos de Sicile comme source de l'accusation de plagiat dont Platon se serait rendu coupable contre Épicharme et par voie de conséquence contre Pythagore. Rhéteur et historien (fin IV^e – début III^e siècle), Alcimos de Sicile aurait été le disciple de Stilpon, le troisième chef de l'École mégarique ; disciple de Diogène le Cynique et d'Euclide de Mégare, Stilpon aurait notamment refusé la distinction platonicienne entre le sensible et l'intelligible. J'aurais tendance à identifier cet Alcimos avec l'auteur du *Contre Amyntas*, dont Diogène Laërce cite un large extrait en III, 9-17.

3. Pour une analyse en ce sens du témoignage d'Alcimos, voir l'article de K. Gaiser, « Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9-17) », dans *Zetesis. Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, p. 61-79.

En fait, elle se borne à illustrer de façon malveillante les rapports qu'Aristote avait remarqués entre les doctrines platoniciennes et des pythagoriciennes. Au début du chapitre 6 du livre A de la *Métaphysique* (citée *supra*, p. 22), Aristote explique que Platon fit l'hypothèse des formes intelligibles pour échapper au changement perpétuel qui affecte les choses sensibles, en objectivant les définitions communes auxquels tentait de parvenir Socrate : il fait donc là une distinction très nette entre les formes intelligibles séparées de Platon et les nombres des Pythagoriciens qui se trouvent dans les choses sensibles. En revanche, Aristote insiste dans le passage qui suit sur le fait que Platon a annexé la notion pythagoricienne de participation en se bornant à en changer le nom :

Quant à cette participation, Platon ne modifiait que le nom : les Pythagoriciens en effet disent que les êtres existent par imitation des nombres ; pour Platon, c'est par une participation, le mot seul est changé. Toutefois cette participation ou imitation des formes intelligibles, quelle peut en être la nature ? C'est là une recherche qu'ils laissent dans l'indécision¹. (*Mét.*, A 6, 987 b 10-14, trad. Tricot modifiée)

Cela dit, il est bien difficile de se représenter de quelle façon le type de rapport établi entre les nombres et les choses sensibles dans lesquelles ils se trouvent peut être identique à celui des formes intelligibles avec les choses sensibles dont elles sont séparées. Le rapprochement paraît scolaire.

Description du monde sensible

L'anecdote relative au plagiat dont le *Timée* serait le résultat comporte plusieurs versions². La source la plus ancienne se trouve représentée par trois vers satyriques de Timon de Phlionte³ cités par Aulu-Gelle : Platon aurait acheté pour une grosse somme d'argent un petit poème qui lui aurait servi à écrire le *Timée*. Timon ne précise pas quel était l'auteur de ce petit livre. Mais Jamblique⁴, Proclus⁵ et l'auteur des *Prolégomènes à la*

1. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 475, n. 426.

2. Pour plus de précision, cf. Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Columbia Studies in the classical tradition 3, Leiden, Brill, 1976, p. 165-174.

3. Philosophe sceptique (320-230 av. J.-C.) qui aurait été le sectateur de Pyrrhon et qui écrivit des *Silloi* (*Satires*) en hexamètres contre les philosophes dogmatiques, dont Platon.

4. In *Nicomachi arithmeticam*, p. 105.10-17 Pistelli.

5. In *Tim.* I, 1.8-13 Diehl.

*philosophie de Platon*¹ estiment qu'il s'agit de Timée de Locres² ; selon eux, Platon se serait inspiré de la doctrine de Pythagore, sans aller jusqu'à copier l'écrit.

Sur la foi d'Hermippe de Smyrne³, Diogène Laërce (VIII, 85) considère le pythagoricien Philolaos comme l'auteur de ce livre. Or, Diogène Laërce connaît deux versions de cette acquisition ; soit Platon aurait acheté ce livre, soit Philolaos le lui aurait donné pour avoir obtenu de Denys le pardon d'un de ses disciples.

Enfin, s'appuyant sur Satyros, un jeune contemporain d'Hermippe, Diogène Laërce (III, 9, cf. VIII, 15 et 84) rapporte que Platon demanda à Dion d'acheter à Philolaos trois livres concernant la doctrine de Pythagore ; il ne parle pas ici ouvertement de plagiat, mais l'accusation semble aller de soi.

Quelle que soit la version retenue, cette anecdote était transmise pour illustrer la conviction largement répandue, même chez les Platoniciens, suivant laquelle le platonisme dérivait du pythagorisme⁴. Elle constitue le socle sur lequel repose le phénomène exégétique des « doctrines non écrites » de Platon⁵.

Même si l'on refuse d'admettre l'authenticité de cette anecdote, on ne peut s'empêcher de se demander si Platon s'est inspiré d'une cosmologie pythagoricienne, à supposer bien sûr que cette cosmologie ait vraiment existé, et si oui jusqu'où. Il est en effet une chose étrange, sur laquelle il convient d'insister : quand Platon veut discuter des thèses de ses prédécesseurs sur le monde sensible, il a recours aux Milésiens ou à Anaxagore, jamais à Pythagore ou à un Pythagoricien. Par ailleurs, le seul passage d'Aristote qui donne une présentation explicite et globale de la cosmologie pythagoricienne est le suivant :

1. Voir p. 5.35-39 Westerink-Trouillard-Segonds.

2. Un faux du début du II^e siècle av. J.-C.

3. Hermippe de Smyrne (III^e siècle av. J.-C.) se rattache à l'École péripatéticienne. Il écrivit, sur la vie de philosophes et de législateurs notamment, une œuvre immense dont s'inspira beaucoup Plutarque. Amateur de sensationnalisme, Hermippe falsifie délibérément l'histoire.

4. Sur ce prétendu rapport, cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, p. 43-46, 223-226, 386-392 ; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, p. 181-194 et *The Riddle of the Early Academy* [1945], New York, Russell & Russell, 1962, p. 48-59 ; ce second ouvrage a été traduit en français par Laurent Boulakia sous le titre : *L'Énigme de l'ancienne Académie*, Paris, Vrin, 1993, p. 123-134.

5. Sur le sujet, voir L. Brisson, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », dans *Lectures de Platon*, p. 43-110.

Quant au système des Pythagoriciens, d'un côté, il offre des difficultés moindres que les précédents [ceux de Speusippe, Platon et Xénocrate], mais, d'un autre côté, il en présente d'autres qui lui sont particulières. Prendre le nombre non séparé du sensible, c'est faire disparaître assurément une grande partie des impossibilités que nous avons signalées; par contre, admettre que les corps sont composés de nombres et que le nombre composant est le nombre mathématique, c'est ce qui est impossible. En effet, il n'est pas vrai de dire qu'il existe des grandeurs insécables; et, quand bien même on admettrait l'existence de grandeurs de cette sorte, les unités, en tout cas, n'ont pas de grandeur; et comment une étendue peut-elle être composée d'indivisibles? Or, alors que le nombre arithmétique, du moins, est une somme d'unités, ces philosophes veulent que les êtres soient le nombre même, et, de toute façon, appliquent aux corps les propositions des nombres, comme s'ils étaient composés de ces nombres. Il est donc nécessaire, s'il est vrai que le nombre est un être réel et par soi, qu'il le soit de l'une des manières que nous avons distinguées, et, s'il ne peut l'être d'aucune de ces manières, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas celle que lui construisent ces philosophes qui en font un être séparé. (*Mét.*, M 8, 1083 b 8-23, trad. Tricot modifiée)

Ce texte, suivant Raven¹, contient huit assertions :

1) Les Pythagoriciens reconnaissent une seule espèce de nombre, le nombre mathématique;

2) ce nombre n'est pas séparé des sensibles;

3) les corps en sont composés, ce sont des agrégats d'unités;

4) il y aurait des grandeurs (physiques) indivisibles;

5) le nombre arithmétique est pluralité d'unités indivisibles;

6) les unités auraient une grandeur;

7) les choses sont nombres;

8) les Pythagoriciens appliquent aux choses physiques des théorèmes arithmétiques.

1), 2), 3) sont données comme des thèses pythagoriciennes également en 1080 b 16-18; 5) en 1080 b 19-20, et 32-33; 7) en 987 b 28 et passim; 8) en 989 b 29-34. Quant à 4) et 6), ce sont des conséquences inévitables de la conjonction de 3), 7) avec 1) et 5). Dans cette perspective, le nombre est conçu comme corporel. En d'autres termes, le nombre n'est pas différent du corps physique. Les arguments de Zénon pourraient bien s'attaquer à ces

1. J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, [1948], Amsterdam, Hakker, 1966, p. 53-54. Sur ce texte, cf. aussi H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of the Presocratics*, p. 39-40.

thèses pythagoriciennes, car elles développent une critique contre une conception marquée par un syncrétisme archaïque qui ne distingue pas entre le plan des choses physiques, celui des notions mathématiques, et celui de l'être; Zénon associe aux multiplicités sensibles, afin d'en rendre compte comme de réalités, des multiplicités « de choses qui sont (*tà ónta*) », d'où résultent les contradictions qu'il met en lumière. Il s'agit donc bien d'une critique des objets visibles et de ce qui les concerne, et c'est une controverse sur l'explication du monde physique que mettent en œuvre les arguments de l'Éléate; voilà d'ailleurs ce qui justifie leur examen par Aristote dans sa *Physique*. Sur ce point aussi, Platon, dans le *Parménide*, se trouve en accord avec ce que nous savons par ailleurs¹.

D'un autre côté, l'idée d'utiliser non le seul langage ordinaire, mais les mathématiques, pour décrire le monde sensible semble venir de Pythagore ou des Pythagoriciens. Toute la question est de savoir si cette influence fut directe ou si elle eut pour relais des mathématiciens comme Théétète qui, eux, auraient pu s'inspirer de découvertes faites par les Pythagoriciens en mathématiques, mais en les intégrant dans un ensemble n'ayant plus rien de pythagoricien. Cette seconde hypothèse me paraît la plus vraisemblable.

Doctrine de la transmigration de l'âme

On estime que la transmigration de l'âme était un dogme chez les Orphiques et chez les Pythagoriciens² et que Platon l'aurait repris à son compte. L'enjeu est important dans la mesure où la transmigration de l'âme est, chez Platon, à la base de la doctrine de la réminiscence qui elle-même implique la notion de forme intelligible séparée qui peut être contemplée par l'âme même séparée du corps.

Mais aucun des témoignages avancés pour prouver que les Pythagoriciens prônaient la doctrine de la transmigration n'est décisif.

— Diogène Laërce cite des vers de Xénophane qu'il rapporte à Pythagore :

Alors qu'un jour il passait près d'un jeune chien que l'on battait, il fut, raconte-t-on, pris de pitié et prononça ces mots : « Arrêtez ces coups de bâton, car c'est l'âme d'un être qui m'est cher. Je la reconnais en l'entendant aboyer ». (VIII 36)

1. Sur le sujet voir M. Caveing, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu, Étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris, Vrin, 1982 ; 2^e éd., Paris, Vrin, 2002.

2. Voir *Lore and Science*, II, 3, et, de façon beaucoup moins rigoureuse et prudente, G. Casadio, « Le metempsychosi tra Orfeo e Pitagora » dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, ed. par Ph. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, p. 119-155.

On remarquera qu'aucun nom propre n'est cité dans ce fragment qui pourrait faire référence à un autre personnage que Pythagore. De plus, il pourrait s'agir là d'une critique du genre de celle qu'Aristote adresse aux Pythagoriciens.

– Au début du *De anima*, Aristote fait cette remarque polémique :

Or nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer de quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir, ils n'apportent plus aucune détermination; comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps! (*De anima*, I, 3, 407 b 20-23, trad. Barbotin; cf. aussi II, 2, 414 a 21-22)

Mais rien ne permet de déterminer si Aristote veut parler là d'individu ou d'espèce. Ce qu'il dénonce, c'est l'erreur qui consiste à ne pas distinguer l'animal de l'homme.

– Lorsqu'il décrit l'arrivée de Pythagore à Crotone, Porphyre rapporte ce que dit Dicéarque, le disciple d'Aristote :

Quant à ce qu'il disait aux gens de son entourage, nul ne peut le formuler avec certitude; et en effet il régnait parmi eux un silence exceptionnel. Toutefois les points les plus généralement admis sont les suivants: d'abord que l'âme est immortelle; ensuite, qu'elle passe dans d'autres espèces animales; en outre, qu'à des périodes déterminées ce qui a été renaît, que rien n'est absolument nouveau, qu'il faut reconnaître la même espèce à tous les êtres qui reçoivent vie. Car ce sont là, à ce qu'on rapporte (*phéretai*), les dogmes que Pythagore le premier introduisit en Grèce. (Porphyre, *Vit. Pyth.*, 19, trad. É. des Places modifiée = Dicéarque, fr. 33 Werhli)

Comme le reconnaît lui-même Walter Burkert, il n'y a sur un plan philologique aucun moyen de déterminer ce qui, dans cette citation, vient de Dicéarque. De plus, il convient de remarquer le scepticisme dont fait preuve ce témoignage qui s'en remet à ce qu'on rapporte (*phéretai*).

– Enfin, même si Hérodote (IV, 95-96) affirme que les Grecs qui vivent dans la région de la mer Noire rapportent à Pythagore les pratiques d'immortalité en vigueur chez les Gètes (*Gétai athanatizontes*, voir IV 93), la tradition postérieure tend à négliger de rapporter également à lui la doctrine de la transmigration.

Par ailleurs, aucun témoignage ancien n'attribue explicitement la doctrine de la transmigration à l'Orphisme. Seule est explicitement attribuée à l'Orphisme la doctrine d'une pré-existence de l'âme qui n'est pas forcément individuelle, et celle d'une rétribution dans l'autre monde.

– Aristote explique ainsi comment l'âme entre dans un corps :

Sous ce même grief tombe aussi la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée: d'après elle, l'âme provient de l'univers extérieur et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de véhicule – chose impossible dans le cas des plantes et de certains animaux, puisque tous ne sont pas doués de respiration! C'est ce qui a échappé aux tenants de cette opinion. (Aristote, *De anima*, I, 5, 410 b 27-411 a 2, trad. A. Jannone)

Comme je l'ai dit plus haut, il est impossible ici encore de savoir si Aristote parle ici de l'individu ou de l'espèce.

– Cette âme semble (si l'on se trouve toujours dans un contexte pythagoricien, mais la chose est loin d'être certaine) subir un châtement lorsqu'elle se trouve dans un corps qui constitue pour elle une prison (Platon, *Cratyle* 400 b-c; *Phédon* 62 b). Tout le problème est de savoir si cette punition est individuelle ou collective, et si elle découle d'une faute antérieure qualifiée.

– Et surtout, il convient de noter que les initiations sont destinées à laver les âmes de leurs fautes pour leur assurer une survie heureuse. Relisons ces quelques lignes de la *République* :

Ils produisent d'autre part une foule de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l'autorité de ces livres et font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux cités, qu'on peut par des sacrifices et des jeux divertissants être absout et purifié de son crime, soit de son vivant, soit même après sa mort. Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger sans s'attendre à de terribles supplices. (II, 364 e-365 a)

On ne peut tirer de ce passage aucune allusion précise à une théorie de la transmigration: seule est évoquée survie heureuse, tout comme d'ailleurs, semble-t-il, dans les *Lois* (IX, 870 d-e), dans le papyrus de Derveni et dans les feuilles d'or, où aucune trace de transmigration ne peut être décelée. De surcroît, Platon se montre ici très ironique à l'égard de ces individus qui promettent de laver les fautes commises par des cités et des individus en mettant en œuvre des « sacrifices et jeux divertissants ». On notera que les fautes commises par les cités ne peuvent être punies dans le contexte de la transmigration: une cité ne peut renaître. De plus, on promet aux individus qu'ils seront exemptés de châtements dont ils sont menacés, dans cette vie et lorsqu'ils seront morts.

La seule façon d'affirmer que l'Orphisme défend une doctrine de la transmigration des âmes serait de penser que sont orphiques les prêtres et

les prêtresses qu'évoque Platon dans le *Ménon* (81 a-e), ou de tirer en ce sens le témoignage d'Hérodote (II, 123) qui ramène la doctrine de la transmigration aux Égyptiens.

– Or, voici ce qu'on peut lire chez Hérodote :

Au dire des Égyptiens, ce sont Démèter et Dionysos qui règnent dans les Enfers. Les Égyptiens sont aussi les premiers à avoir énoncé cette doctrine, que l'âme de l'homme est immortelle ; que, lorsque le corps périt, elle entre dans un autre animal qui, à son tour, est naissant ; qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant ; que ce circuit s'accomplit pour elle en trois mille ans. Il est des Grecs, qui, ceux-ci plus tôt, ceux-là plus tard, ont professé cette doctrine comme si elle leur appartenait en propre ; je sais leurs noms, je ne les écris pas. (II, 123, trad. Legrand)

Il semble que les Égyptiens n'aient pas cru en la transmigration de l'âme ; et pour ce qui est de la dernière phrase, il est présomptueux d'émettre des hypothèses à propos de noms qu'Hérodote ne veut même pas donner, et de dire qu'il s'agit d'Orphiques.

– Par ailleurs, le passage du *Ménon* (81 b-c)¹ où se trouvent cités quelques vers que l'on attribue traditionnellement à Pindare (frag. 133 Berk = 126 Bowra) évoque bien la doctrine de la transmigration, mais en la rapportant à des prêtres et des prêtresses ayant à cœur de pouvoir rendre raison des fonctions qu'ils remplissent ; il vise à faire non seulement de Pindare, mais également d'autres poètes les porte-parole de cette doctrine. L'interprétation de ce passage où n'apparaît jamais le nom d'Orphée ou d'Orphiques reste discutée ; j'aurais tendance à admettre la position critique de G. Zuntz contre celle de H.J. Rose².

Devant tant de confusions et tant d'incertitudes, la seule hypothèse valable à l'heure actuelle est la suivante. Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon connaissaient l'existence de mouvements religieux qui soutenaient la doctrine de la transmigration. Il semble que ces mouvements eurent une influence sur le Pythagorisme et sur l'Orphisme. Dans cette perspective, la question de savoir lequel, du Pythagorisme ou de l'Orphisme, a pu influencer l'autre n'a pas de sens. Les deux, tout de même que Platon, ont

1. Sur le sujet, voir L. Brisson, « La réminiscence dans le *Ménon* (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux », dans *Anamnese e Saber*, ed. José Trindade Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbonne, Impresa Nacional – Casa da Moeda, 1999, p. 23-61. Discussions [48-61].

2. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, Univ. Press, 1971 ; H.J. Rose, « The ancient grief. A study of Pindar, Fr. 133 (Berk) 126 (Bowra) », dans *Greek Poetry and Life. Essays*, presented to Gilbert Murray on his 70th birthday, January 2 1936, Oxford, 1936, p. 79-96.

admis et rejeté certaines interdictions et certains points de doctrine venus de mouvements religieux, qu'il est impossible d'identifier.

Une telle conclusion paraîtra sans doute trop sceptique, mais c'est la seule qui permet d'éviter de tomber dans le cercle vicieux que Jamblique élève au rang de mythe et d'aborder l'étude de l'Orphisme et du Pythagorisme pour eux-mêmes, en déterminant quels purent être leurs traits spécifiques. Une telle position ne remet absolument pas en cause l'intérêt des découvertes relativement récentes : plaquettes d'os d'Olbia, feuilles d'or etc. Elle se borne à réclamer une prudence extrême dès qu'il s'agit de coller l'étiquette « pythagoricien » ou « orphique » sur tel ou tel document écrit ou figuré.

L'invention de philosophos

Avant l'époque de Platon, l'usage des termes *philosophía*, *philosophos* et *philosophēin* semble avoir été très rare¹, compte tenu bien évidemment du petit nombre de textes antérieurs au IV^e siècle qui nous sont parvenus. Et, semble-t-il bien, c'est Platon qui a donné à *philosophos* le sens qui

1. En voici un inventaire qui se fonde sur le travail d'A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle apr. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961. I) Pour *philosophos*, 1) Héraclite (DK 22 B 35 = Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 140.6). J. Bollack et H. Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 143-144) ont raison d'insister sur le fait que, chez Héraclite, ce terme ne peut avoir le sens de "philosophe". Par ailleurs, dans son commentaire à ce fragment, T. M. Robinson (*Heraclitus, Fragments*, Toronto / Buffalo / London, Univ. of Toronto Press, 1987, p. 104) rappelle que certains commentateurs ont cru que le terme était un ajout de Clément d'Alexandrie. 2) Selon la *Souda* (s.v. *Zénon*, t. II, p. 506.26 Adler = DK 29A2), Zénon aurait écrit un ouvrage intitulé *Prôs tous philosophous*. Mais Platon (*Parménide*, 127b-d, 128a-d) et Simplicius (*In Arist. Phys.* 139.5 Diels) semblent n'avoir connu qu'un seul ouvrage de Zénon (sur le sujet, cf. M. Caveing, *Zénon d'Élée*, p. 134-135). 3) Dans son *Peri homonoías* (DK 87 B 44a = Philostrate, *Vit. Soph.* I 15, 4), Antiphon parle de *gnomologíai te lamprai kai philosophoi*. De toute évidence, *philosophoi* désigne ici une qualité du langage équivalente à *lamprai*. De façon similaire, dans son *Éloge d'Hélène* (DK 82B11, § 13), Gorgias utilise l'expression *philosophon lógon* pour indiquer la qualité d'une parole qui exprime adéquatement la pensée. II) Pour *philosophía*, 1) on ne trouve qu'une seule occurrence (*Traité de l'ancienne médecine*, § 20). Cette occurrence présenterait un intérêt considérable si, comme le pensait A.-J. Festugière, on pouvait prouver que l'ouvrage fut composé vers 420 av. J.-C. Mais la plupart de ceux qui récemment ont pris position sur le sujet placent la composition de cet ouvrage après 380 av. J.-C. (cf. Ch. Lichtenhaeler, *Chronologische und gedankliche Bezugssysteme in und um Ueber die alte Medizin*, Genève, Droz, 1980, p. 27, n. 42. III). Pour *philosophēin*, 1) Hérodote (I 30) fait usage de ce verbe dans un sens très large pour désigner l'acquisition d'un savoir indéterminé. 2) Thucydide (II 40, 1) met dans la bouche de Périclès prononçant l'éloge funèbre de 431/0 av. J.-C. cette phrase concernant les Athéniens : « Nous cultivons la beauté dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manque de fermeté (*philosophoûmen áneu malakías*) ». Or l'activité désignée par le verbe *philosophēin* ne peut être autre chose que l'acquisition de la connaissance en général.

continue d'être le sien aujourd'hui. Mais, certains ont cru et d'autres continuent de croire que, sur ce point également, Platon s'est inspiré de Pythagore. Ils appuient leur conviction sur une anecdote racontée, dans son *Peri ápnou héperi nósou*, par Héraclide du Pont, qui, à la mort de Platon, aurait passé tout près de devenir scholarque de l'Académie.

Pythagore fut le premier à s'appeler « philosophe » (*philósophos*). Non seulement il employa un mot nouveau, mais il enseigna une doctrine originale. Il vint à Phlionte, il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte, Léon qui, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais, lui, il répondit qu'il ne connaissait pas d'art, qu'il était « philosophe ». S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégyries. Les uns y viennent pour la gloire que leur vaut leur force physique, les autres pour le gain provenant de l'échange des marchandises, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits et des discours vertueux que l'on présente d'ordinaire aux panégyries. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci ; et les uns sont esclaves de la gloire, d'autres de la richesse. Au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle « philosophes » (*philósophoi*), et non pas « sages » (*sophoi*), car personne n'est sage si ce n'est Dieu...¹.

L'interprétation de ce texte, qui évoque la tripartition fonctionnelle², a suscité une controverse qui est loin d'être terminée, et dont les développements les plus récents ont opposé Robert Joly, qui penche pour l'authenticité de l'anecdote, et Walter Burkert³, qui, suivant en cela Werner Jaeger⁴, estime que les thèmes de cette anecdote trahissent une origine

1. La traduction est celle de R. Joly, dans « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli. », dans *Hommage à Marie Delcourt*, Collection Latomus 114, Bruxelles, 1970, p. 136-148.

2. Viennent aux panégyries ceux qui recherchent le gain, ceux qui recherchent la gloire que leur vaut leur force physique, et les troisièmes pour voir des sites, des œuvres d'art, etc.

3. W. Burkert, « Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes* 88, 1960, p. 159-177.

4. W. Jaeger, « Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals », *Sitzungsberichte des Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 1928, p. 390-421. Une traduction anglaise de cet article se trouve imprimée en Appendice (II) de la traduction anglaise par R. Robinson de l'Aristote de W. Jaeger.

platonicienne et illustrent la conception platonisante qu'on se faisait de Pythagore à l'Académie peu après la mort de Platon.

L'argument décisif en faveur de cette attitude de rejet s'enracine dans l'affirmation qui clôt l'anecdote : « ... et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes", et non pas "sages", car personne n'est sage si ce n'est Dieu ... ». Cette déclaration fait écho à ces deux passages du corpus platonicien : « Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher (*philosophēi*), aucun qui ait envie de devenir sage (*sophós*), car il l'est. » (*Banquet*, 204 a) et : « L'appeler sage (*sophós*), Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler "philosophe" (*philósophos*), [...] voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton. » (*Phèdre*, 278 d). Le sens donné aux termes *sophós* et *philósophos* dans ces passages dépend de l'opposition entre l'être et le paraître, entre le modèle et l'image, entre l'intelligible et le sensible, oppositions qui recoupent celle entre dieu et homme.

Jusqu'à Platon, en effet, le terme *sophía* peut recevoir n'importe quel contenu dans la mesure où la *sophía* n'est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier. Être *sóphos* dans ce contexte, c'est dominer son activité, se dominer soi-même et dominer les autres¹; voilà pourquoi peuvent être déclarés *sóphoi* le charpentier, le médecin, le devin, le poète, le rhéteur, le sophiste, etc. Par suite, *sophía* devient synonyme de "civilisation". C'est d'ailleurs la position qu'adopte Aristote dans son *Peri philósophías*². Peut donc être qualifié de *philósophos* quiconque fait l'apprentissage d'une *sophía*, quelle que soit la nature de l'activité impliquée ; et c'est le même individu qui, une fois qu'il aura acquis cette *sophía*, pourra être qualifié de *sophós*. C'est aussi dans ce sens large qu'Isocrate utilise les termes *philósophos* et *philosophía*. Mais pour Platon, le terme *philosophía* ne désigne plus l'apprentissage d'une *sophía* humaine, dont le contenu peut varier à l'infini. Elle devient aspiration à une *sophía* qui dépasse les possibilités humaines, car son but ultime est la contemplation d'un domaine d'objets, le monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles, où a chu l'âme humaine, pour un temps du moins, n'est qu'un reflet. Or, c'est bien là, semble-t-il, le sens de *philósophos* dans les passages du *Banquet* et du *Phèdre* cités.

1. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* [1985] Paris, Vrin, 1999³, p. 45-51.

2. Frag. 8 Ross = Philopon, *Commentaire sur l'Isagogé de Nicomaque de Gêrase*, 1.8-2.42 Hoche. Texte traduit et commenté par A.-J. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II : *Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949, p. 221-229, surtout p. 222-223.

Sur ce point encore, on a voulu retrouver chez Platon l'influence d'un Pythagore fabriqué de toutes pièces à partir de Platon

On ne peut nier que se soit exercée sur Platon l'influence de Pythagore et des Pythagoriciens. Mais dès que l'on cherche à préciser la nature et l'importance de cette influence, la plus grande retenue s'impose si l'on veut éviter de se laisser aller à des excès dans lesquels sont tombés bon nombre d'interprètes anciens pour des raisons polémiques (Aristote, Aristoxène, par exemple) ou idéologique (Jamblique et les Néoplatoniciens postérieurs), et dont les modernes reprennent sans esprit critique les affirmations. Seule l'application d'une méthode historique prudente et lucide permet d'éviter cette dérive. J'ai tenté dans ce texte de montrer pourquoi un lecteur de Platon peut et doit échapper à un réflexe conditionné consistant à rapporter à une source pythagoricienne tout ce qu'il lit sur la transmigration de l'âme et sur les mathématiques au sens large. Un tel réflexe ne permet de mieux comprendre ni Platon ni Pythagore ni les Pythagoriciens; il contribue à recouvrir d'hypothèses d'autres hypothèses tout aussi fragiles.

Si ce travail contribue à mettre un terme à cette profusion de suppositions qui nourrissent une histoire de la philosophie d'autant plus séduisante qu'elle est virtuelle, il aura été salutaire.

SÈMAINEIN ET DÈLOUN : ONTOLOGIE ET LANGAGE CHEZ HÉRACLITE ET PLATON

Francesco ARONADIO

Trois objectifs

Ce travail a trois objectifs. En premier lieu, je voudrais mettre en évidence la différence entre les façons dont Platon et Héraclite ont compris la relation signifiante entre nom et chose. J'ai parlé de « façon de comprendre » cette relation parce que, des deux, seul Platon nous a fourni une théorisation, tandis que chez Héraclite nous ne trouvons que des références dans lesquelles le lien nom-chose n'est pas thématiqué, mais est au contraire utilisé comme instrument d'explication et est, du coup, considéré comme évident en soi. Sa conception sur ce point est, donc, implicite, et le but de cette analyse sera de l'explicitier : cela sera possible en poursuivant deux autres objectifs.

Nous essaierons ici en effet, dans un deuxième temps, d'utiliser la question à peine indiquée comme une perspective permettant de considérer les conceptions que les deux philosophes ont du rapport entre ontologie et langage.

Enfin, troisièmement, nous rechercherons, à partir de l'étude de ces problèmes, une indication concernant les différents modes et la signification de la présence dans les textes platoniciens de références à Héraclite.

Approche méthodologique

Pour ce qui est de l'approche méthodologique, je voudrais préciser en préliminaire que, s'il est évident qu'une telle confrontation entre doctrines philosophiques ne peut être complète qu'à la condition de combiner l'analyse historico-philosophique et l'analyse théorique, en cette occasion

je n'adopterai que la seconde. Je ne m'occuperai pas, sinon de façon marginale, de l'héraclitéisme, c'est-à-dire des traditions par l'intermédiaire desquelles une version bien particulière de la philosophie d'Héraclite est parvenue à Platon. Du reste, dans le cas du problème traité ici, une telle « mise entre parenthèses » des considérations historico-philosophiques est légitimée, comme nous le verrons, par la correspondance substantielle entre le témoignage platonicien et tout ce que l'on peut savoir directement à partir des fragments d'Héraclite.

CONVERGENCE ENTRE LE TÉMOIGNAGE DE PLATON ET LA PENSÉE D'HÉRACLITE

Le premier moment de l'analyse va porter sur le *Cratyle*, pour voir si, effectivement, on peut dire que dans ce dialogue Platon a tenu compte des « conceptions linguistiques » d'Héraclite (et non de simples dérivations et des manipulations postérieures de la pensée du présocratique). Je sais bien qu'une telle opération s'expose aux effets du cercle herméneutique, et que de plus c'est un « dialogue entre philosophes » qui est étudié. Toutefois, il est vrai également que l'enquête peut gagner en crédibilité grâce à la cohérence et à l'homogénéité dans l'utilisation des instruments d'exégèse : et c'est ce que je tenterai de faire à présent.

La thèse soutenue par le personnage de Cratyle

À première lecture, les deux thèses classiques sur l'*orthotes tôn onomatôn* dans le *Cratyle* peuvent sembler opposées : la thèse naturaliste (*phusei*), soutenue par le personnage de Cratyle, et celle conventionnaliste (*thesei*), choisie par Hermogène. Ainsi présenté, le débat semble concerner l'origine naturelle ou culturelle des noms. À une autre occasion¹, nous avons déjà fait remarquer comment le dialogue se développe à deux niveaux : sous le conflit entre Hermogène et Cratyle se situe un niveau plus en profondeur, où Socrate s'oppose aux deux thèses soutenues par ses interlocuteurs. Aux yeux de Platon, celles-ci peuvent être rapprochées, en effet, par le fait qu'elles présentent toutes les deux le nom, et sa relation avec la chose, dans le cadre d'une appartenance présumée à un domaine non linguistique. Pour Hermogène, le nom appartient au domaine de l'homme et de ses activités, pour Cratyle, il appartient au domaine des

1. Platone, *Cratilo*, Introduzione, traduzione e note di F. Aronadio, Roma-Bari, 1996, p. XXI sq. (voir également p. 147 n. 2); je me permets de mentionner également mon article précédent : « Il "Cratilo", il linguaggio e la sintassi dell'eidos », *Elenchos* VIII, 1987, p. 329-362.

choses et de leur réalité ; pour Hermogène, la relation qui lie le nom à la chose est extrinsèque parce que c'est l'homme qui décide s'il doit nommer et comment il va nommer quelque chose, pour Cratyle, le rapport entre le nom et la chose est intrinsèque vu que toute chose a un nom. Il est probable que Platon a voulu rejeter l'opposition *phusei* / *thesei*¹ et montrer, par une analyse remontant aux racines philosophiques des deux positions², comment derrière le radicalisme ingénu d'Hermogène et derrière la cohérence têtue de Cratyle se cache une conception plus profonde de la réalité, qui comporte le même refus de laisser place à une dimension autonome du nom (et du langage), et diffère finalement seulement sur la nature de la relation nom-chose. Platon, donc, veut échapper à l'alternative naturalisme / conventionnalisme³ et se déplace sur le plan de l'opposition intrinsèque* / extrinsèque, où l'alternative trouve son fondement philosophique : il ne faut pas se demander comment est imposé le nom, si c'est par convention ou par nature, car il convient d'enquêter préalablement pour savoir quel statut ontologique est reconnu au nom, et, par conséquent, quelle relation on lui attribue avec la chose.

1. Le fait que l'opposition *phusei* / *thesei* ne soit pas la clé pour comprendre le tissu argumentatif du *Cratyle* est souligné également par H. Joly, *Platon entre le maître d'école et le fabricant de mots. Remarques sur les « grammata »*, aux pages 105-136 de *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986, p. 126; celui-ci la conserve cependant quand il présente la thèse de Platon comme une relecture du naturalisme de Cratyle (en vue de la fondation de la Forme du nom) et du conventionnalisme d'Hermogène (pour une justification théorique de la technique onomaturgique, c'est-à-dire pour une considération du langage ouverte à la reconnaissance de la pluralité des codes linguistiques). La thèse soutenue ici est au contraire que le glissement de ce couple d'opposition à l'autre couple, intrinsèque / extrinsèque, a des conséquences ultérieures et permet, comme nous le verrons plus tard, de distinguer deux problématiques dont la différence ne peut être perçue si on adopte l'optique commune aux deux interlocuteurs de Socrate; ces problématiques sont celles de la relation entre le nom et la chose et celle de la juste fonctionnelle d'un nom.

2. La thèse d'Hermogène est ramenée en 386 a au relativisme protagoréen (lu à l'aide d'une clé ontologique et non pas gnoséologique, comme l'atteste la référence qui suit à Euthydème). Quant à Cratyle, c'est lui-même, en 440 e, qui répète qu'il a une dette envers Héraclite, même si dans le dialogue Platon n'établit pas de connexion directe entre les thèses linguistiques de Cratyle et la philosophie de l'Éphésien; le texte platonicien fait souvent allusion à une ontologie, propre en vérité à l'héraclitéisme plutôt qu'à Héraclite, comme étant la doctrine qui sert de fond à la *Weltanschauung* implicite dans l'attitude cratylenne envers les noms.

3. Un couple d'opposés qui a par ailleurs un goût sophistique, en ce sens qu'il risque de transformer la considération du langage en une question purement technique, négligeant ainsi l'importance ontologique.

* [L'auteur dit *intrinsecità*, mais le substantif « intrinsécité » serait trop barbare en français : on a traduit partout par « lien intrinsèque ». Note de l'éditeur.]

Je vais m'attacher à présent de plus près à la thèse prêtée dans le dialogue à Cratyle, non plus à la lumière du naturalisme, mais dans l'optique de ce lien intrinsèque. Une première formulation est fournie au début du dialogue par la bouche d'Hermogène, qui récapitule pour Socrate, outre sa position, celle de son interlocuteur : selon Cratyle, dit-il,

il y a une justesse du nom qui appartient à chacune des choses qui y est déjà prédisposée par nature¹.

Ce qui revient à dire que, pour chaque chose, la justesse du nom (donc le nom correct) est immédiatement (*phusei*) donnée (*pephukua*). Cette thèse, comprise de façon naturaliste, signifie que l'origine des mots se trouve dans les choses elles-mêmes, ce qui implique que les hommes ne peuvent pas « faire naître », donner des noms. C'est en effet ce que déduit Hermogène quand il souligne que dans l'optique de Cratyle :

le nom n'est pas ce qui permet à certains, selon l'appellation dont ils sont convenus, de les appeler en émettant une partie de leur voix, mais qu'une certaine justesse des noms, pour les Grecs et pour les Barbares, la même pour tous, est déjà prédisposée².

Ce n'est cependant pas dans cette direction que Platon fera avancer par la suite le personnage de Socrate lors de sa confrontation avec Cratyle. Une preuve indirecte en est que la question de l'origine naturelle des noms est posée dans deux circonstances où elle joue un rôle somme toute marginal : dans la section étymologique, où Socrate s'épuise à remonter vers une institution originelle des noms mais s'efforce en réalité ironiquement de détruire la version la plus extrême de la thèse cratylienne, et lors de la phase conclusive du dialogue (à partir de 436 b), quand il a déjà achevé la réfutation sur le plan linguistique et s'apprête à en tirer des implications gnoséologiques et ontologiques. Mais une preuve directe de ce glissement du naturel à l'intrinsèque est repérable dans le premier moment de la confrontation directe entre Socrate et Cratyle (428 e-430 a). Là, Cratyle, qui n'expose jamais longuement sa thèse, est amené par les questions de Socrate à fournir des indications positives. Essayons d'en dresser la liste :

1. Cf. Plat., *Crat.*, 383 a 4-b 2 : ERM. — Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὁ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μῶριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέσθαι καὶ Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν. (« HERM. — Cratyle, ici, soutient ceci, Socrate : qu'il y a une justesse du nom pour chacune des choses qui sont déjà prédisposée par nature, et que le nom n'est pas ce qui permet à certains, selon l'appellation dont ils sont convenus, de les appeler en émettant une partie de leur voix, mais qu'une certaine justesse des noms, pour les Grecs et pour les Barbares, la même pour tous, est déjà prédisposée. »).

2. Texte cité dans la note précédente.

[A] tous les noms sont corrects¹;

[B] le nom est nom s'il correspond à la nature de ce qu'il nomme²;

[C] il n'est pas possible de « dire ce qui est faux »³;

[D] les soi-disant faux noms sont en réalité simplement du bruit⁴.

[A] est la reformulation du point central de la thèse de Cratyle déjà présentée par Hermogène, mais les propositions qui suivent montrent comment Socrate entend la suivre différemment. Avec elles, en effet, l'attention se déplace vers la relation entre le nom et la chose : en [B], Cratyle affirme la parfaite (biunivoque) correspondance entre *onoma* (nom) et *phusis* (nature). Mais c'est surtout en [C] que la différence devient évidente : il n'est pas possible⁵ de « dire ce qui est faux », puisque dire signifie dire quelque chose qui est. L'aspect le plus notable de ce point est qu'il remet en cause *to on* (ce qui est). Du nom, Cratyle dit non seulement qu'il exprime la nature de la chose, mais il affirme plus radicalement que le nom nomme quelque chose qui existe⁶.

1. Cf. *Crat.*, 429 b 10-11 : ΣΩ. — Πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται; KP. — Ὅσα γὰρ ὀνόματα ἔστιν. (« SOCR. — Alors, tous les noms ont été attribués correctement? CRAT. — Tous ceux qui, du moins, sont des noms. »).

2. Cf. *Crat.*, 429 c 4 : KR. [...] δοκεῖν κεῖσθαι [*scil.* : le nom d'Hermogène], εἶναι δὲ ἐτέρου τοῦτο τοῦνομα, οὐπὲρ καὶ ἡ φύσις (« CRAT. [...] il semble qu'il ait été attribué, mais c'est le nom d'un autre, duquel c'est aussi la nature. »).

3. Cf. *Crat.*, 429 d 4-6 : KP. — Πῶς γὰρ ἂν, ὁ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτο ἔστιν τὸ ψευδὲς λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν; (« CRAT. — En effet comment quelqu'un pourrait-il, en disant ce qu'il dit, ne pas dire ce qu'il est? Ou n'est-ce pas là dire ce qui est faux : dire non pas les choses qui sont? »).

4. Cf. *Crat.*, 430 a 4 : KP. — Ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον (« CRAT. — Je dirais qu'il fait du bruit, celui-là. »).

5. Avec « il n'est pas possible » je traduis l'expression grecque *ouk esti* (*Crat.*, 429 d 1), dans laquelle il faut selon moi entendre plus l'inexistence de fait que l'impossibilité logique.

6. C'est pour mettre en évidence une telle connexion nécessaire que j'ai jugé opportun de traduire le passage de 429 d 4-6 en plaçant une négation devant le pronom ou le substantif (cf., *supra*, note 3). Il est intéressant de confronter ce passage avec *Soph.*, 237 e 1-6. Dans ce cas également, l'argumentation s'appuie sur la relation étroite entre le fait de dire et la chose qui est dite, c'est-à-dire se fonde sur le fait que dire signifie toujours « dire quelque chose », où par « quelque chose » il ne faut pas comprendre un contenu conceptuel, une signification, une connotation, mais un référent, un « étant » : en l'absence d'un référent, il n'y a pas de langage, mais une simple émission de sons (comme dans le *Cratyle* avec l'affirmation D de la liste dressée ici). La donnée intéressante est cependant que, dans le *Sophiste*, cette conception de la relation significative est tirée comme une conséquence d'un fond ontologique de type éléatique, et non pas héraclitéen comme dans le *Cratyle*. Mon opinion, que je me contenterai simplement ici d'énoncer, en me réservant de l'argumenter lors d'une autre occasion, est que du point de vue de Platon toute la pensée présocratique s'accompagne, par-delà les différences spécifiques, d'une erreur généralisée, celle consistant à méconnaître la différence ontologique entre le plan de la réalité, celui du langage et celui du sujet connaissant : Héraclite et Parménide ont altéré la nature de la parole parce qu'ils l'ont écrasée sur le plan

De là découle ce qui est affirmé en [D] : ne pas dire les choses qui sont n'est pas dire, mais émettre des sons, du bruit. Le nom n'est pas pour Cratyle un instrument grâce auquel on peut se référer à une chose : s'il s'agissait d'un instrument, il pourrait également être mal utilisé, un nom pourrait rater sa cible en se dirigeant vers la chose et être attribué à quelque chose d'autre. Mais pour Cratyle il n'en va pas ainsi : le nom est le nom d'un être, il est inextricablement lié à l'être, et, si cette liaison se rompt, le nom n'existe plus. Le nom est le nom *de la* chose (génitif subjectif), il lui appartient.

Pour résumer, il semble que nous pouvons affirmer que Platon, quand il met en scène la confrontation entre Socrate et Cratyle, veut dès les premières répliques approfondir l'analyse : la section étymologique qui précède semble en effet tendre à réfuter une version plus ingénue de la thèse de l'héraclitéen, tandis que Platon semble vouloir mettre en évidence l'épaisseur conceptuelle de cette conception du nom, en la lisant comme l'affirmation d'une relation conceptuelle précise et nécessaire entre *onoma* et *on*, c'est-à-dire du lien intrinsèque existant entre le nom et la chose. Dans cette version plus profonde, le nom serait pensé comme une expression « *indicale* »¹, puisque son unique fonction est la dénotation d'un référent : il deviendrait une sorte de « nom propre » de la chose, dont l'institution est soustraite à l'arbitraire du sujet parlant puisqu'elle doit s'enraciner dans la nature de la chose nommée².

L'attitude d'Héraclite envers les mots

Il faut tout d'abord rappeler que, dans les fragments d'Héraclite dont nous disposons, nous ne trouvons aucune théorisation explicite du langage. Comme l'ont fait remarquer beaucoup de spécialistes³, s'agissant de l'époque qui précède celle des sophistes, parler d'une considération spécifique des faits linguistiques séparée de remarques de caractère ontologique ou d'une autre nature n'a probablement pas de sens. D'un côté,

ontologique de l'être, et pour répondre à une telle question peu importe si l'être est conçu comme mouvement éternel ou comme unité immobile et identique.

1. Pour l'usage de ce terme voir U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, 1975, § 3.3. 1. [*Le terme italien est *indicale* : on l'a conservé, pour marquer la référence à Eco, mais il s'agit de la fonction de désignation. Note de l'éditeur]

2. Ainsi s'explique, en *Crat.*, 429 c, comment du point de vue de Cratyle le nom « Hermogène » n'est pas le nom d'une ou de plusieurs personnes, mais le nom d'une certaine nature ('Ερμού γένεσις, lignée d'Hermès), raison pour laquelle le personnage d'Hermogène, qui n'a pas cette nature, ne porte tout simplement pas ce nom.

3. On peut rappeler ici, entre autres, G. Calogero, *Storia della logica antica*, t. I : *L'età antica*, Bari, 1967, *passim*, et, faisant référence à Héraclite, A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1963, p. 51.

cela veut dire que, si l'interprétation du *Cratyle* indiquée ici est valable, Platon, en reprochant à ses prédécesseurs justement l'absence d'une conscience de l'autonomie du langage, en a repris un trait significatif et il est, du coup, sur ce plan très général, un témoin fidèle de la philosophie d'Héraclite. Mais cela constituerait un résultat par trop restreint. D'un autre côté, au contraire, l'absence d'une thématization de la dimension linguistique chez Héraclite pourrait faire paraître artificielle l'opération de ceux qui, en lisant les fragments, veulent en tirer justement cet aspect. Voilà pourquoi, dans l'analyse qui suit, on essaiera de mettre en évidence comment, à partir des textes qui nous sont parvenus, il est possible de repérer quelque chose qui ressemble à un comportement, à une attitude de pensée de la part d'Héraclite envers les mots : il est clair que le fait de lire les fragments dans cette unique perspective leur enlèvera une certaine épaisseur, mais notre effort est ici de montrer que l'Éphésien prend bien comme objet de sa réflexion la parole, et, de façon plus précise encore, la relation entre mots et choses¹, même s'il n'a attribué aux premiers aucun statut ontologique ou épistémologique particulier.

Considérons le fr. 23 DK² :

Ils n'auraient pas su le nom de Justice si ces choses-là n'étaient pas³.

La signification globale du fragment est probablement destinée à nous échapper, parce que nous n'avons pas les éléments pour comprendre à quelles choses *tauta* se réfère. Mais, abstraction faite de cela, nous pouvons en tirer une information : Héraclite énonce ici un rapport de dépendance entre l'existence de quelque chose et la connaissance d'un nom. En première instance, on peut dire qu'est établie clairement une relation entre le plan de l'être et celui des mots : sans l'être il n'y a pas de nom. Le fragment cependant pourrait affirmer quelque chose de plus, si l'on accorde un poids particulier au « ils n'auraient pas su » : c'est la connaissance du nom qui ferait défaut si certaines choses n'existaient pas. Ce qui peut être compris de deux façons : 1) le nom « Dikè » existerait de toute façon, mais

1. Si cela est vrai, cela signifie que l'attitude d'Héraclite envers les mots est plus profonde que celle attribuée par Platon aux personnages d'Hermogène et de Cratyle : ceux-ci auraient localisé la question de la justesse dans l'institution des noms, celui-là aurait au contraire médité sur la relation signifiante nom-chose sans esquiver les conséquences ontologiques qu'implique une telle question.

2. Désormais, nous utiliserons sans explications ultérieures la numérotation donnée par H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1956.

3. 22 B 23 DK = fr. 112 Conche : Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεισαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν. Pour la traduction des fragments d'Héraclite, j'ai utilisé celle de M. Conche, *Héraclite. Fragments*, Paris, P.U.F., 1987.

on ne pourrait pas le connaître; ou bien 2) le nom « Dikè » n'existerait pas et on ne pourrait pas le connaître¹. Dans les deux cas, Héraclite suppose que nous connaissons les noms seulement parce que certaines choses existent. Nous avons affaire à des noms seulement sur la base d'êtres qui s'offrent à nous. La parole est ainsi soustraite à la domination de l'humain et figure comme lieu de la phénoménologie de la chose.

Si on pense à la conception d'ensemble d'Héraclite, qui comprend le réel comme un système harmonieux de relations d'opposition entre les choses, et si l'on considère que les réalités singulières sont la réalisation de ce système qui, chaque fois, apparaît sous la forme de couples d'opposition particulières, on comprendra alors que le nom doit figurer comme l'une (parmi d'autres) des façons dont se manifeste cette « danse » des contraires. Le fr. 67 nous renseigne à ce point de vue :

Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim; il se différencie comme <le feu>, quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux².

Nous nous trouvons ici face à une formulation du thème conceptuel du *Hen Panta* : le dieu est l'un, et les couples d'opposition sont les nombreuses choses qui dans leur totalité sont identiques à l'un. De la même manière, le feu³ est un, mais prend des formes multiples. De même que tous les arômes que prend le feu prennent des noms divers, de même toutes les choses prennent des noms qui peuvent s'opposer entre eux. « Jour » et « nuit », « hiver » et « été », etc., sont les noms qui indiquent l'être de la réalité du côté du *Panta* : ils sont dans une relation intime avec l'être en ce sens qu'ils expriment les formes multiples que celui-ci peut prendre. Je ne crois pas qu'il soit légitime ou souhaitable d'interpréter ce fragment comme preuve d'une dévalorisation de la « connaissance sensible » et, en conséquence, de la portée (épistémologique?, ontologique?) des noms : du moins le texte ne nous autorise pas à le faire. Nous pouvons, par contre, nous contenter encore une fois d'une interprétation minimale, où est fait abstraction du problème de la hiérarchisation entre les dimensions de l'un et des multiples ;

1. Dans le premier cas, le sens du fragment serait le suivant : les êtres sont les éléments à partir desquels il est possible de connaître les noms, compris eux aussi comme des êtres, abstraction faite de la connaissance que nous en avons (« s'il y a la chose, alors nous pouvons en connaître le nom »). Dans le second cas, l'accent serait mis sur le fait qu'on possède une certaine notion de Dikè, et de là dépendrait le fait que certaines choses doivent être (« si nous connaissons la chose, alors la chose doit exister »).

2. 22 B 67 DK = fr. 109 Conche : ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὡς ὅπως <πῦρ>, ὅπῃ συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

3. L'insertion de Diels est en général acceptée.

on constate seulement que, par rapport à cette articulation du réel, est établie ici une connexion étroite entre les noms et la réalité, et plus précisément une relation entre les noms et des choses opposées¹.

Cette même relation, du reste, ne peut être pensée par Héraclite comme une relation fixe, rigide, donnée par nature, car autrement le lien nom-chose constituerait une identité élémentaire et forte, dans un univers dans lequel au contraire l'unique identité est le résultat de différences. Les noms des arômes ne désignent pas la nature, l'essence unique de chaque arôme, qui en réalité n'a pas d'essence qui lui soit propre mais est seulement une forme prise par le feu ; les noms *dans leur multiplicité révèlent* (ou plutôt *signifient*, comme nous le verrons clairement plus loin) la nature changeante du feu et *individuellement en indiquent* un aspect. On pourrait lire dans cette perspective le fr. 48 :

Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'œuvre est mort².

Grâce au fr. 51 nous savons que l'arc est en soi « harmonie de tensions opposées »³, symbole donc de la structure du réel. Dans le fr. 48 cette symbolique est également maintenue : l'opposition nom-œuvre, *onoma-ergon* est, pour la nature en soi contraire de l'arc, une façon de se présenter, il se manifeste en même temps comme vie et comme mort. Je ne crois pas que nous soyons autorisés à découvrir ici une opposition entre le nom, trompeur, et la vraie réalité de la chose⁴ : toujours en tenant compte du fr. 51, nous pouvons dire que celui qui ne comprend pas renforce les oppositions, et que celui qui comprend les tient unies ; l'*ergon* n'est pas plus vrai que l'*onoma*, ils sont en opposition dynamique. L'arc est tension harmonieuse entre la corde et le bois, tout comme entre le nom et l'effet produit : il s'agit de quatre (entre autres) types de manifestation de l'être de l'arc, qui, comme celui de tout être, est toujours une *concordia discors*. L'opposition présumée entre plan linguistique et plan de la réalité apparaît seulement aux yeux de ceux qui séparent ces deux plans, tandis qu'Héraclite témoigne justement de ce que Calogero appelait la coalescence de la parole,

1. Un autre élément digne de réflexion est la forme moyenne du verbe ὀνομάζειν : la variété des noms que prend le feu n'est pas présentée comme le fruit de l'activité de l'homme (peut-être induit en erreur par la tendance à se laisser guider par les éléments sensoriels) ; au contraire, le fragment semble vouloir dire que c'est la réalité elle-même qui, en changeant, prend chaque fois des contours et des noms différents.

2. 22 B 48 DK = fr. 124 Conche : τῷ τόξῳ ὄνομα βίος· ἔργον δὲ θάνατος.

3. Cf. 22 B 51 DK = fr. 125 Conche : οὐ ξυνιάσιν ὅπως διαφερόμενον ἐνωτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίᾳ ὡς ὅπως τόξου καὶ λύρης (« Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. »).

4. Comme désire le faire au contraire A. Pagliaro, « Eraclito e il logos », dans *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1953, p. 140.

de la réalité et de la vérité¹. Le philosophe d'Éphèse semble traiter le nom d'une chose de la même manière que ses propriétés ou que ses parties : au même titre que celles-ci, lui aussi appartient à la chose. Il n'est pas extrinsèque, ce n'est pas une étiquette ajoutée et interchangeable ; au contraire c'est, comme je l'ai déjà dit, un lieu de phénoménologie de la chose. Le nom est intrinsèque à la chose, non pas parce qu'il en exprime l'essence ou la nature, puisque la chose singulière n'a comme identité propre que celle des termes opposés. Le nom est intrinsèque à la chose justement parce qu'il est unilatéral et tendu entre deux contraires, comme la chose, et par conséquent est un signe indirect de l'unité composée du réel dans sa totalité.

Le jeu des *synapseis*, des « nœuds » du célèbre fr. 10, montre bien comment pour Héraclite la réalité vraie n'est pas celle de la chose singulière, d'un élément de l'opposition, elle trouve son identité non pas en soi, mais dans sa relation à l'autre. Prise isolément, chaque chose est opaque, parce que ce n'est pas en la regardant que l'on réussit à en déchiffrer la nature. De même, le nom d'une chose reste opaque dans sa singularité ; si on l'écoute de façon isolée, on n'obtient qu'une simple indication. Le nom n'institue pas une référence à la chose, comme peut seul le penser celui qui soutient que le nom est une réalité extrinsèque à la chose, une réalité capable alors de connoter la chose, d'en sélectionner un aspect grâce à cette référence. Si au contraire, la chose est en soi opaque, le nom ne peut être conçu comme une opération ou comme une élaboration : il devra partager l'opacité de la chose et il ne pourra rien faire de plus qu'indiquer celle-ci. Même les noms dont on se sert pour désigner la vraie réalité (*hen*, *logos*, *pur*, ou *Zeus*), s'ils sont pris isolément, ne sont que des indices de réalités particulières qui possèdent leur identité dans un jeu d'opposition (par ex., le *hen* avec le *panta*) ; si au contraire ce sont des noms dérivant de la nécessité de dépasser l'unilatéralité des choses, et de chaque vue sur elles, alors ils possèdent une signification plus profonde, parce qu'ils n'indiquent pas quelque chose de particulier, mais signifient le système des particularités.

A la lumière de ces analyses donc, on peut affirmer que Platon a parfaitement saisi et rendu dans le *Cratyle* l'infrastructure conceptuelle de l'attitude d'Héraclite envers les noms, en évitant de la considérer à partir du point de vue de la justesse naturelle des noms (naturalisme) et en se concentrant au contraire sur la relation qui lie le nom à la chose : une relation ni correcte ni incorrecte, mais intrinsèque ; une relation qui n'est ni révélatrice de l'essence ni trompeuse, mais qui est une simple indication, un fait parmi d'autres faits, un « nom propre » qui ne connote pas mais finit par devenir une propriété (parmi d'autres) de la chose. Mais l'interprétation

1. G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., *passim*.

platonicienne se révèle la plus fine et la plus adéquate lorsqu'elle fait comprendre comment, dans la pensée héraclitéenne, on peut découvrir la différenciation manquée entre langage et réalité, comprise comme reconnaissance manquée de l'autonomie ontologique du nom.

Se profile ici à l'horizon la possibilité de présenter un autre élément d'interprétation. J'ai déjà fait allusion aux deux plans qui structurent la composition du dialogue portant le nom de *Cratyle* ; on peut maintenant se demander si Platon a voulu, consciemment, distinguer entre un héraclitisme des épigones, discuté sur le plan « superficiel » du dialogue et personnifié par Cratyle et sa thèse de la *orthotes tôn onomatôn*, et la pensée d'Héraclite, discutée au niveau profond de l'œuvre quand il est fait référence au fondement ontologique de cette conception du nom¹. En effet, de même que la conception naturaliste nous est apparue comme étant une radicalisation et une banalisation du caractère intrinsèque du nom, de même la doctrine du flux chaotique de toutes les êtres, ridiculisée dans la section étymologique, pourrait avoir été considérée par Platon comme une radicalisation de la thèse du flux universel plus justement attribuable à Héraclite. Comme pour le versant linguistique, la différence dépendrait du fait que les héraclitéens ont insisté essentiellement sur un thème conceptuel qui apparaissait dans la pensée du présocratique comme la conséquence d'un autre thème. Reprenons le cas du nom : le point central de l'attitude héraclitéenne est sa conception d'un lien intrinsèque, afin de mettre en évidence l'appartenance du nom au domaine des choses. De ce point de vue, Héraclite pouvait affirmer qu'entre le nom et la chose existait une relation étroite, pouvant être également de type oppositionnel, comme c'est justement le propre du domaine des singularités ; en fait, l'héraclitisme aurait développé de manière unilatérale la correspondance biunivoque nom-chose, jusqu'à parler d'une nécessaire identité de nature. Nous pouvons procéder de façon analogue pour les thèses ontologiques : le thème conceptuel dominant de la pensée d'Héraclite est l'identité comme résultat des différences, c'est-à-dire la composition et la convergence du devenir de tous les éléments en une unité globale et dynamique ; l'héraclitisme aurait développé l'aspect mobiliste de la doctrine jusqu'à exclure la possibilité de comprendre ce mouvement comme caractérisé par quelque chose comme une unité, une règle, un *logos*². En effet, les références explicites à la

1. L. Tarán, « Heraclitus : The River-Fragments and their Implications », *Elenchos* XX, 1999, p. 9-52, en particulier p. 13-16, a soutenu de façon convaincante que Platon attribue des doctrines diverses à Héraclite et à Cratyle.

2. Cela expliquerait pourquoi, pour Héraclite, « tu ne peux entrer deux fois dans le même fleuve » (Platon, *Crat.*, 402 a = fr. 91 DK), tandis que pour Cratyle « même pas une fois » (Arist., *Métaph.*, Γ, 5, 1010 a 12-15) : pour le second, le fleuve n'a jamais une identité propre, parce que ses eaux ne sont jamais les mêmes ; pour le premier, le fleuve a chaque fois une

doctrine du mouvement universel, présentes dans ce dialogue comme dans d'autres¹, ne doivent pas faire oublier les passages où Platon prouve qu'il a conscience de la position centrale de la notion d'unité des opposés : dans le *Sophiste* (242 d-e), c'est certainement à Héraclite que Platon renvoie quand l'Étranger d'Élée affirme que « certaines Muses d'Ionie [...] ont pensé que la voie la plus sûre entre toutes était de fondre les conceptions et de dire que ce qui est, est multiple et un ». Et le respect qu'avait Platon pour l'ontologie d'Héraclite apparaît dans ce qui suit : « les Muses qui chantent le mieux disent que dans le désaccord cela concorde toujours ». Nous trouvons une référence analogue à l'identité dans la différence dans le *Banquet*, 187 a. D'autre part, le fait que Platon distinguait la pensée du présocratique de celle de ses successeurs apparaît, par exemple, dans le *Théétète* où, après avoir plusieurs fois attribué à Héraclite la doctrine du mouvement perpétuel, Théodore fournit une description critique et féroce de ceux qu'il appelle les « Héraclitéens », dépeints avec des traits proches de ceux du personnage de Cratyle dans le dialogue homonyme (la présomption, l'aversion face à l'argumentation de la thèse, le côté énigmatique de certaines réponses) : leurs thèses sont considérées comme négligeables, tandis que l'objet de l'analyse qui suit sera le fond commun dont dérivent les aberrations des disciples, c'est-à-dire la doctrine originelle du mouvement perpétuel, celle d'Héraclite. Du reste, dans le *Cratyle*, quand à la fin du dialogue (440 c) Socrate tire les fils de son argumentation, il se montre plus prudent quant à l'attribution à Héraclite de la version radicale du mouvement et parlera de *hoi peri Herakleiton*, et seul Cratyle, dans sa réponse, insistera sur le rapport direct avec le présocratique.

Nous nous sommes quelque peu éloignés du sujet initial. Pour revenir à l'attitude d'Héraclite envers les noms, remarquons à quel point l'analyse conceptuelle élaborée par Platon nous aide à en saisir un aspect subtil : si la spécificité de l'attitude du présocratique consiste dans l'absence de différenciation entre le langage et la réalité, entre le nom et la chose, alors la relation entre *onoma* et *logos* sera elle aussi éclairée : elle ne devra par conséquent pas être comprise comme une question intralinguistique, ni comme un rapport entre langage et ontologie, mais comme un lien se développant dans l'unique dimension du langage-réalité. Le *logos* n'introduit pas une

identité, certes pas absolue mais relative, que la personne qui entre dans le fleuve perçoit en la mettant en relation d'opposition à autre chose (à la multiplicité de ses eaux ou à la perspective subjective de qui entre dans le fleuve), une relation qui lors d'une seconde entrée est de toute façon à reconstruire et devient du coup différente. La relation d'opposition permet selon Héraclite l'identification des choses pour qui désire les regarder non dans leur singularité, mais bien dans leur rapport à l'autre ; pour Cratyle la singularité extrême des choses ne les rend même pas capables de relation, donc même pas identifiables.

1. *Théét.*, 152 e, 160 d, 179 d ; *Soph.*, 242 d.

dimension différente, transcendante par rapport aux noms et aux choses : il existe seulement comme système des relations entre les choses, et entre ces relations il y a ces indications que, comme nous l'avons vu, les noms effectuent. Les éléments de ce système, choses ou noms, ont une identité relative, ils tirent leur identité de leur place dans la trame des relations. Cela veut dire qu'au delà des apparences, au delà de ce qui apparaît à ceux qui dorment et se laissent distraire par la polarité des oppositions, finissant par croire que ces termes existent (logiquement) avant les oppositions, les choses ou les noms sont au contraire opaques. Leur opacité se dissout lorsqu'on reconnaît la priorité du tissu des relations et lorsque l'élément est lu en tenant compte de celles-ci. Les noms sont eux aussi des éléments de ce système : comme noms d'une chose ils constituent une de ses propriétés, ils ne représentent pas la chose, mais au contraire, c'est la chose qui se manifeste en eux ; une telle manifestation conserve tous les caractères des réalités singulières et est en conséquence unilatérale, opaque et contradictoire si elle est considérée isolément. Le nom ne représente pas, ne décrit pas et est encore moins un instrument d'interprétation de la réalité, il est seulement un indice, ponctuel, et qui ne peut être analysé.

Mais l'aspect le plus intéressant de la réflexion héraclitéenne est justement que cette opacité et cette unilatéralité sont constitutives de la vraie réalité : j'ai déjà dit que le *logos* n'était pas ontologiquement différent des choses, puisque ce sont les choses qui le constituent, non comme unités discrètes et fixes, mais comme termes relatifs et mobiles. Le *logos* est composé également, entre autres, de noms, qui ne sont ni vrais ni faux, ni dignes de confiance ni trompeurs. Ils ont une fonction *indicale* des éléments constitutifs du réel quand nous les utilisons comme unités discrètes et fixes, et dans leur fonction d'indiquer ils constituent eux aussi une partie constitutive de la réalité. Quand on les utilise avec intelligence (le *xun noîi* du fr. 114), ils peuvent avoir aussi une fonction explicative, parce qu'ils évoquent ce qui est commun (*xunon*), renvoient à une réalité plus articulée et plus complexe que celle qu'ils indiquent singulièrement. Le fr. 93 est très significatif, emblématique même, me semble-t-il, en ce qui concerne la capacité du nom à avoir une valeur profonde :

Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes (σημαίνει)¹.

Le langage de l'oracle doit utiliser des noms et ne peut donc être un *logos* déployé, il ne peut pas dire absolument, dire au sens fort, dire l'unité du tout ; mais en même temps ce langage est porteur de sagesse et ne peut

1. 22 B 93 DK = fr. 39 Conche : ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

cacher, il ne peut tout simplement pas renoncer à indiquer : les noms dont parle l'oracle signifient, renvoient à autre chose, font débiter un parcours de renvois dans la trame du réel, parce qu'ils ne se limitent pas à indiquer la chose mais la signifient, dans le double sens qu'eux-mêmes s'offrent comme signe d'autre chose et que la chose nommée est « faite signe » de quelque chose d'autre.

Le *sêmeinein* a donc, dans cette interprétation, une importance particulière : on ne peut certes pas dire qu'il constitue un terme technique de la philosophie d'Héraclite, et du reste on ne doit pas s'attendre à trouver dans ses fragments une terminologie linguistique spécifique, s'il est vrai, comme on l'a dit auparavant, qu'il n'a pas thématiqué le langage. Toutefois ce verbe grec semble bien exprimer la valeur propre des noms pour le présocratique : celle d'être parfaitement insérés comme indices dans le tissu des relations et d'avoir par conséquent la possibilité de provoquer un mouvement de renvoi non limité à la chose mais propre à être considéré comme lieu de relation, les noms s'offrant eux-mêmes comme lieu de relation.

Cette fonction particulière d'expression *indicale* (que le nom qui *sêmeinei* ne perd pas, puisque ce qu'il acquiert est seulement la capacité d'indiquer non plus la chose mais la relation) a été reconnue comme résultant de l'interprétation fournie par Platon à propos de la thèse du caractère intrinsèque du lien. Il faut donc à présent examiner si le *sêmeinein* a, dans le langage platonicien, les mêmes caractéristiques que celles qu'on lui a attribuées ici ; en d'autres termes il faut comprendre : a) si, dans la mesure où, dans le *Cratyle*, Platon s'oppose à la thèse du lien l'intrinsèque, il nie que la fonction du nom soit justement seulement de *sêmeinein*, et b) si Platon caractérise par ce verbe la relation nom-chose de l'expression *indicale*. Si dans les textes platoniciens nous trouvons des confirmations pour ces deux points, la fiabilité de la lecture platonicienne de la pensée d'Héraclite serait prouvée et, par la même occasion, la distance prise par Platon par rapport aux « thèses linguistiques » de son prédécesseur se verrait confirmée et renforcée.

DU ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ ΑΥΤΟΝ :

LA RELATION NOM-CHOSE CHEZ PLATON

L'altérité entre langage et réalité

Pour revenir à l'examen de l'échange entre Socrate et Cratyle, construit par Platon avec un talent raffiné et en même temps avec une grande rigueur logique, on peut noter que les points importants de la position de Cratyle sont justement les points fondamentaux de l'attitude d'Héraclite et que

pourtant l'interlocuteur de Socrate est dépeint comme un dogmatique d'une clairvoyance plutôt faible, trait qui se prête bien, sur le plan dramatique, à la mise en scène de la réfutation de Socrate.

Considérons les points sur lesquels Socrate réussit à obtenir l'assentiment de Cratyle : tout d'abord, dans le passage qui suit immédiatement celui qui a été lu précédemment, Cratyle reconnaît que

Une chose est le nom, une autre la chose dont il est le nom¹.

Forçant un peu l'argumentation, Socrate réintroduit ici le thème de l'imitation et affirme que les noms, comme les exécutions picturales, peuvent être considérées comme des *mimēmata*, mais Cratyle est assez clair lorsqu'il dit que, dans le cas des noms, les imitations sont toujours correctes². Cette reconnaissance de la non-identité nom-chose, et l'accent mis sur la nécessité du lien qui les unit, cadrent parfaitement avec la conception héraclitéenne du nom comme expression *indicale* : la force du nom consiste pour Héraclite, comme on l'a vu, dans sa capacité d'indiquer la nature de la chose, parce qu'il est en relation avec elle³. Dans cette phase du dialogue, très délicate parce qu'il s'agit du début de la réfutation de la thèse de la nature intrinsèque du lien, la stratégie de Platon écrivain me semble être la suivante : sur le plan dramatique, le personnage de Cratyle est conduit par le harcèlement de Socrate à donner son assentiment à certaines petites propositions, et il est amené à laisser de côté les implications radicales qu'il voudrait en tirer ; sur le plan conceptuel, le point fort de la thèse mise à l'examen, point fort qui correspond à la position d'Héraclite, mais exempte des exagérations probables de ses adeptes, est mis en évidence.

1. Platon, *Crat.*, 430 a 6-8 : ΣΩ. — ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκείνο οὗ τὸ ὄνομα ἐστίν ; (« SOCR. — ne dirais-tu pas là qu'une chose est le nom, une autre ce dont il est le nom ? »). C'est ici que Cratyle montre sa faiblesse dialectique et la nature servile de son héraclitisme : Socrate démontrera facilement que l'altérité admise ne peut signifier que la distinction entre deux domaines (langage et réalité). Un hypothétique personnage d'Héraclite aurait peut-être insisté sur l'altérité relative entre le nom et la chose et sur l'identité absolue de la trame de relations à laquelle renvoient, indistinctement, les noms, les choses et leurs relations.

2. Cf. Platon, *Crat.*, 430 d 8-e 2 : ΚΡ. — Ἄλλ' ὅπως μὴ, ὦ Σώκρατες, ἐν μὲν τοῖς ζωγραφήμασιν ἢ τοῦτο, τὸ μὴ ὁρθῶς διανεμῆναι, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασιν οὐ, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἢ αἰεὶ ὁρθῶς. (« CRAT. — Mais attention, Socrate, peut-être que dans les exécutions picturales il est possible de faire ceci, de distribuer de façon incorrecte, tandis que pour les noms c'est impossible, il est nécessaire que cela adienne toujours correctement. »).

3. On a vu plus haut comment c'est également une faiblesse du nom puisque cela l'expose, au même titre que les autres termes de la relation, au risque d'être isolé et pris comme élément en soi reconnaissable.

La conscience qu'a Platon de ce point se manifeste dans le passage qui suit, lorsque, avec le verbe *deiknunai*, la position centrale du fait d'indiquer trouve sa place. Dans ce passage, Socrate passe de l'analyse de la relation chose-nom à la reconnaissance du nom comme terme d'une relation. L'argumentation peut être reconstruite ainsi : admettons (provisoirement¹) que la relation nom-chose consiste dans l'indication de la nature de la chose et est donc nécessaire, unilatérale et biunivoque ; il faudra également que le premier terme de cette relation, c'est-à-dire le nom, soit reconnaissable justement comme indicateur ; admettons encore (toujours provisoirement²) que l'unique façon de se référer à une chose est de l'indiquer ; alors, les noms eux-mêmes pourront être indiqués, mais une fois indiqués comme « noms qui indiquent la chose *x* », ils seront reconnaissables en tant que tels même en l'absence de la chose *x*, voire en présence de la chose *y*. À quoi cet argument sert-il à Socrate ? Il retire assurément à Cratyle la possibilité d'employer encore l'expédient du « bruit » (le nom mal attribué n'est pas un nom, mais seulement du bruit) : si la parole indique, alors la phrase « Ceci est ton nom » indique ; si les mots indiquent toujours quelque chose qui est, alors ces mots indiquent un nom, qui peut donc être reconnu en tant que nom, indépendamment même de la chose que ce nom pour sa part indique. On peut tirer de ce passage deux éléments importants : le premier concerne la conception platonicienne, le second l'interprétation platonicienne d'Héraclite. Le premier démontre la nécessité de reconnaître l'altérité entre langage et réalité, même si on accepte la conception héraclitéenne, qui, ainsi, se révèle incohérente ; le second est la compréhension que le fait d'indiquer est le trait distinctif et profond de la thèse de la nature intrinsèque du lien, dans la mesure où l'indication est l'unique terrain sur lequel les deux interlocuteurs réussissent pour le moment à s'entendre.

Un peu plus loin, Socrate, par une minutieuse série d'arguments, contraint l'interlocuteur à admettre, d'abord, qu'un nom peut indiquer une chose seulement s'il ne la reproduit pas exactement (sinon, on arrive au paradoxe du dédoublement de la chose, comme le montre le célèbre exemple des deux Cratyles), ensuite, que le nom n'indique pas, puisque c'est grâce à l'usage commun (*to ethos*, 434 e-435 b) de certains sons en référence à certaines choses (ou à certains concepts³) que subsiste la relation nom-chose.

1. Cette thèse de la correspondance biunivoque nom-chose sera abandonnée en 432 c-433 b.

2. L'indication, même seulement sous la forme de l'imitation, sera définitivement remplacée par l'ostension (*δηλοῦν*) en 435 a-c.

3. En effet, le rapport que Platon établit, justement quand il introduit la notion d'usage, entre l'acte d'émission de la voix et sa réception, entre ce que celui qui parle veut dire et

En substance, donc, à la lumière de tout l'échange entre Socrate et Cratyle, il ressort, semble-t-il, qu'ils se heurtent principalement sur la possibilité que les noms constituent un lieu d'opérations humaines et ne soient pas conçus comme des êtres « objectivement » pourvus de capacité référentielle : le pivot de la conception platonicienne, dans la première partie du dialogue opposant Socrate à Hermogène, est au contraire le fait que le nom est un instrument (*organon*, 388 a-b) par l'intermédiaire duquel les hommes expriment un certain décodage des éléments du réel, en essayant d'en repérer les connexions. Discerner les choses et agir de façon linguistique sur elles veut dire opérer des sélections, et pas seulement recueillir des données. Dans la perspective héraclitéenne, le nom est, comme on l'a vu, une sorte de « symptôme » de l'être, il est une caractéristique de la chose et, en tant que tel, il renvoie à la trame du réel : le nom est ainsi soustrait à l'opération de l'homme, qui ne doit pas croire qu'il construit, mais qui doit se mettre « à l'écoute » avant de pouvoir parler avec sagesse. Si en effet le nom est un indice, son lien avec la chose ne sera pas différent de celui de n'importe quelle autre propriété ou étiquette ou perception de la chose, il partage le caractère éphémère et non fiable de leur élémentarité, et le caractère permanent et révélateur de leur appartenance au système du logos-réalité. Si le nom est un instrument, au contraire, on en reconnaîtra la spécificité ontologique, et on pourra donc évaluer et améliorer sa capacité de faire référence à la réalité.

Orthotès

La démonstration de l'altérité du langage par rapport à la réalité inclut la reconnaissance de caractéristiques ontologiques propres au nom. Le nom ne reproduit pas la nature de la chose, mais possède une nature linguistique spécifique, une constitution : comme pour tout autre instrument, les matériaux dont il est composé et la façon dont il est forgé ou assemblé sont déterminants pour obtenir un usage réussi. Il y aura donc de plus ou moins bons instruments, à des degrés divers. Platon place au sommet un nom idéal, un *ὁ ἔστιν ὄνομα* (389 d¹), qui porte en soi toutes les caractéristiques qu'un tel instrument doit posséder en lui-même, pour fonctionner au mieux. C'est la dimension de l'*ὁρθότης* des noms, comme on peut le constater en 389 d-390 a² : un nom est correct quand il est bien constitué.

ce que celui qui entend reconnaît, est vraiment intéressant : il semble presque que Platon soit arrivé ici vraiment très près de la notion du "signifié" au sens moderne.

1. Un peu plus loin, en 390 a, il utilise aussi l'expression *τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος*.

2. Cf. Platon, *Crat.*, 389 d 3-390 a 2 : ΣΩ. — 'Αρ' οὖν, ὃ βέλτιστε, καὶ τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκείνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τίθῃναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης ; εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ

La justesse du nom concerne la façon dont il est structuré, sa capacité de nommer, même si, bien sûr, on peut toujours faire un usage erroné d'un bon instrument. L'activité humaine prise en considération quand on parle de « justesse » est l'institution des noms, la production linguistique et les combinaisons des noms et des verbes dans les expressions¹.

Alètheia

Il y a cependant une autre activité humaine liée aux noms : il s'agit bien évidemment de celle liée à leur usage². Tout instrument, en effet, est bidimensionnel : il doit avoir, on l'a dit, une certaine constitution, mais il est construit en vue d'une certaine utilité. L'utilité du nom est qu'on l'emploie pour référer aux choses, par son intermédiaire « on s'enseigne quelque chose les uns aux autres et on distingue les choses »³. Dans cet emploi, l'instrument qu'est le nom atteint ou n'atteint pas son but : il n'est pas ici question de degrés, parce que les choses auxquelles le nom doit faire référence se présentent d'une manière particulière, que le nom saisit ou ne saisit pas. La vérité pour Platon est ἀλήθεια τῶν ὄντων (438 d) et, pour cette raison, elle est stable et univoque : si le nom se réfère aux choses qui sont comme elles sont, il est utilisé en vérité. L'activité humaine considérée quand on parle de la vérité des noms est justement l'usage qu'on en fait pour viser la réalité, car même si un nom peut être utilisé de façon erronée (en faisant référence à autre chose) il ne cesse pas pour autant d'être un nom.

Comme j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs⁴, il y a une asymétrie entre ὁρθότης et ἀλήθεια : la première est condition nécessaire et suffisante pour

νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀμφιγνοεῖν· οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησιν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον· ἀλλ' ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ιδέα ἀποδιδῶ, ἕαντε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὅμως ὁρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἕαντε ἐνθάδε ἕαντε ἐν βαρβάρους τις ποιῇ. ἡ γὰρ; (« SOCR. — Mais alors, mon excellent ami, même le nom déjà prédisposé par nature pour chaque emploi, ce législateur doit savoir le transposer dans les sons et les syllabes et, en regardant vers "cela même qui est un nom", construire et donner tous les noms, s'il doit instituer des noms et faire autorité? Si par la suite les différents législateurs ne transposent pas les mêmes syllabes, cela, on ne doit pas le passer sous silence. Les forgerons eux-mêmes ne transposent dans le même fer, même s'ils fabriquent le même instrument pour le même emploi : mais de façon identique, du moment qu'ils assignent la même idée, même s'ils doivent utiliser un autre fer, l'instrument est fait de manière correcte, qu'il soit construit ici ou chez les barbares. N'en va-t-il pas ainsi? »).

1. Cf. 431 b-c.

2. Dans le *Cratyle*, on retrouve la distinction entre techniques de production et techniques d'usage que nous trouvons dans l'*Euthydème* (288 d-290 d); à ce propos, cf. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971, p. 158-161.

3. Cf. 388 b.

4. Pour les deux affirmations qui suivent, je me permets de renvoyer à Platone, *Cratilo*, cit., p. xxxvii, et dans *Il « Cratilo »*, cit., p. 352.

qu'il y ait acte linguistique, la seconde est condition non nécessaire, mais se subordonne à la première parce qu'elle est le critère d'évaluation du degré de justesse. Ou encore : l'ὁρθότης concerne la relation entre un nom particulier et le nom en soi, car elle consiste à respecter les conditions restrictives de la constitution du nom, déterminées par les caractéristiques qui font qu'un nom est un nom; l'ἀλήθεια règle le rapport entre le nom et la réalité, car elle concerne l'opération de référence du nom à la chose.

Le langage comme ostension du réel

L'attitude d'Héraclite envers les noms peut, dans la perspective de Platon, être vue comme un « défi de vérité ». Le lien intrinsèque du nom à la chose impliquait la capacité du nom à se référer de toute façon à la vraie réalité, en indiquant un de ses éléments et en signifiant son caractère relationnel.

A partir de l'analyse faite dans le *Cratyle*, Platon déduit que la position héraclitéenne est indéfendable par son inconsistance logique et par l'inutilité des noms-indicatifs : avec ceux-ci, en effet, la possibilité qu'a l'homme d'interagir avec le réel n'augmente en rien; le nom appartient à une réalité naturelle que l'on ne peut modifier : il est ainsi soustrait à l'homme et prend une forme oraculaire, une fonction évocatrice, une empreinte divine.

D'autre part, la conception du nom comme instrument, introduite par Platon, avec la distinction connexe entre langage et réalité et, à l'intérieur du nom, entre sa constitution et son utilité, entraîne le fait que la bonté d'un nom n'est pas une garantie de vérité. Si la fonction du nom est d'être utilisé en vue de la vérité, ce n'est pas le nom qui pourra construire la vérité : pour Platon la source de la connaissance de la vérité ne peut être le langage, mais une vision directe (νόησις) des choses qui sont. Les mots sont une médiation entre l'homme et la réalité, ils permettent un rapport seulement indirect.

Comment répondre, alors, au défi de vérité d'Héraclite? Faut-il se déclarer vaincus, ou peut-on encore reconnaître au nom un rôle quant à la vérité des choses qui sont? Que peut-on faire avec le nom? Je crois qu'on tient là une reconstruction plausible de la présentation du problème par Platon et que sa réponse pourrait être formulée ainsi : le nom n'indique pas, ne se limite pas à signifier, mais montre (δηλοῖ). Le verbe δηλοῦν assume dans la dernière partie du *Cratyle* une valeur technique forte : par lui, Platon exprime la fonction du nom, sa référence à la chose dans son essence¹. Le δηλοῦν est un geste par lequel quelque chose se fait voir, se montre.

1. Cf. M. Dixsaut, « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque-M. Narcy (eds.), *Études sur le "Sophiste" de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 167-213 (spéc. p. 184-185).

Le nom δηλοῖ, montre, parce qu'il est un instrument qui traverse la trame du réel, s'insère dans son enchevêtrement en en séparant les fils et en manifestant des discontinuités. Les noms sont des instruments qui ont la capacité, la possibilité de révéler des discontinuités dans le réel en repérant certains éléments comme unités : si cette potentialité du nom est bien utilisée, alors le nom laisse voir une unité élémentaire du réel. Un entrelacement de noms (bien sûr corrects) se propose comme une structure plausible de relations entre choses : si elle est bien utilisée, cette trame de noms n'*indique* pas les choses dans leur essence, qui est autre, mais *crée les conditions* afin que soit mieux saisie la trame des choses, elle lui permet d'apparaître plus clairement à partir du chaos de l'expérience. Le nom se réfère à la réalité non en l'indiquant, mais en se proposant comme instrument de différenciation, comme opération de découpage d'une possible unité discrète dans un *continuum* : grâce à une telle opération, il est possible de créer l'espace de manifestation de la chose.

L'ostension a lieu quand un certain objet ou un certain événement (...) existant comme fait dans un monde, est « sélectionné » par quelqu'un et est « montré » comme l'expression de la classe d'objets dont il est membre. (...) Pour s'exprimer ostensiblement, une sorte de stipulation tacite ou explicite de pertinence est requise¹.

Dans le cas de Platon la pertinence n'est pas un fruit d'une stipulation, mais est la structure du réel ; il maintient de toute façon le rôle de tableau de référence de l'ostension linguistique, qui réussit seulement sur la base d'une connaissance présupposée (ou même seulement d'une cognoscibilité) directe de cette structure.

En somme, on ne connaît pas la vérité par les noms, mais les noms peuvent nous permettre de la voir, peuvent nous aider à mettre de l'ordre dans la multiplicité de l'expérience et à ne pas nous laisser distraire par les apparences, puisqu'en les nommant ils peuvent orienter notre vision vers les « nervures naturelles » du réel : les noms ont donc une fonction didascalique, didactique, quand ils sont bien utilisés par ceux qui possèdent la connaissance, mais je ne crois pas que Platon exclut leur capacité de contribuer à la connaissance : les noms peuvent être employés également comme « hypothèses » quant à l'articulation du réel et peuvent être utilisés dans la recherche pour voir si, grâce à eux, on se dispose mieux face à la manifestation d'une réalité. D'autre part, ne s'agirait-il pas ici de la fonction du διαλέγεσθαι, comme activité humaine préparatoire à la vision directe ?

1. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 294-295.

PARMÉNIDE, PLATON ET LA VÉRITÉ

Giovanni CASERTANO

I

Aux origines du problème de la vérité il y a Parménide. On parle de problème car, pour claires que soient les coordonnées théorétiques dans lesquelles se situe la perspective parméniennne, il n'est pas facile, ensuite, d'en dégager la signification et les implications. Le fragment 3 (« en effet penser et être sont la même chose »), lu en dehors de tout horizon néoplatonicien ou idéaliste, nous parle seulement d'une coïncidence, ou bien d'une identité, ou bien d'une inséparabilité : mais, tandis que « penser » est facile à entendre, il est plus difficile d'entendre le champ sémantique de « être ». On sait que Parménide n'utilise pas le terme « être » pour indiquer l'objet de sa recherche mais plutôt τὸ ἔόν, l'étant, « ce qui est ». Voilà le premier problème : l'être de B 3 est-il le même que τὸ ἔόν, ou bien indique-t-il autre chose ? La question se complique parce que, à côté de « ce qui est » apparaît aussi un τὸ μὴ ἔόν, un non-étant, « ce qui n'est pas », qui n'est, comme il est dit explicitement, possible ni à connaître ni à exprimer (B 2.7-8 : οὐτε γνοίης... οὐτε φράσαις), donc qui, évidemment, n'est pas pensable. Il y a donc une relation étroite entre la séquence : être / penser-connaître / exprimer-dire, et, de façon spéculaire par rapport à celle-ci, l'autre séquence : ne pas être / ne pas penser-ne pas connaître / ne pas exprimer – ne pas dire.

Reste le problème de ce qu'est l'εἶναι, et de ce en quoi il se distingue de τὸ ἔόν. En effet, tous les σήματα de B 8 concernent « ce qui est » : engendré, indestructible, compact, immuable et ainsi de suite, mais je crois que ne se trouve nulle part dans les vers parméniens l'indication de « ce qu'est » l'être. Si les « marques » de « ce qui est » sont les modalités selon

lesquelles il peut être pensé / dit, l'« être » de B 3 reste confié à notre lecture, c'est-à-dire, à notre interprétation. Si le canon herméneutique qui considère que l'« être » parméniénien contient en soi, de façon contemporaine, le plan de la réalité, de l'existence, le plan de la capacité à être pensé, du penser, et celui de la capacité à être nommé, du dire, peut être correct, voire éclairant pour « comprendre » la pensée parméniénienne, il ne peut pas pour autant être appliqué à la lettre. Si nous devons comprendre, nous devons traduire, c'est-à-dire, nous devons interpréter; et je crois que, de ce point de vue, le fait de rendre εἶναι, dans toutes ses formes verbales et à la forme positive ou négative, par le verbe « être » opportunément conjugué, ne nous aiderait pas. Il serait, peut-être, plus correct (mais sans doute seulement plus simple ou moins contraignant pour le lecteur) de choisir de traduire ces formes toujours de la même façon, mais sans aucun doute le problème ne serait pas résolu.

Donc, il faut choisir. B 6.1 dit : χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἓν εἶμεναι. De façon spéculaire, B 8. 8-9 : οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν [le sujet est le μὴ εἶναι du vers 7] ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Traduisons : « il faut dire et penser que ce qui est existe » ; « [ce qui n'est pas] ne peut être ni dit ni pensé puisqu'il n'existe pas ». Le plan sémantique de « ce qui est », comme il est dit dans le fragment 8, est alors le plan de la réalité, physique, existentielle, exprimé précisément par la forme linguistique τὸ εἶναι ; cette forme indique le tout, le cosmos des choses existantes, perçu grâce à un mouvement d'abstraction de la pensée dans son unité, sans tenir compte de la multiplicité des phénomènes particuliers qui se manifestent en lui. Il ne s'agit pas d'une perspective originale de Parménide : depuis Thalès, si son affirmation εἶναι τὸν κόσμον¹ est authentique, et il n'y a aucune raison d'en douter, l'unité et l'unicité du cosmos (qui n'excluent évidemment pas la multiplicité des mondes possibles qui le constituent) est une doctrine dominante dans la réflexion grecque. En témoigne l'autorité d'Aristote à propos de « tous ceux qui philosophèrent les premiers »², chez qui on lit aussi que dans cette perspective « rien ne naît et rien ne se détruit » ; Xénophane avait déjà formulé deux affirmations, contradictoires seulement en apparence, où d'un côté il est dit que rien ne naît ni ne se détruit ni ne change, puisque l'un-tout est exempt de mouvement³, et de l'autre que tout ce qui naît est périssable⁴. Même pour Parménide, l'un-tout est engendré, indestructible, compact, continu, homogène (B 8), tandis que « les choses qui sont », les phénomènes particuliers, naissent et auront une fin (B 19). Et avant et après

Parménide, Anaximandre, Anaximène, Mélissos, Philolaos, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Démocrite, répéteront que la naissance et la mort sont des noms d'événements touchant aux phénomènes particuliers qui se déploient dans la réalité, mais qui ne touchent en rien, et ne peuvent pas être appliqués, à la réalité considérée comme un-tout¹.

Les deux aspects tout à fait nouveaux chez Parménide sont, en revanche, d'un côté, la démonstration logique et formelle des deux thèses, et de l'autre la claire théorisation de la méthode, de la « voie de recherche » (B 2) par laquelle on peut parvenir aux deux ordres d'affirmations. Le deuxième de ces aspects est justement celui qui concerne de près notre sujet. Une fois affirmée l'identité entre penser et être, nous pouvons entendre cette identité dans le sens que chaque fois que l'on pense, on pense quelque chose qui est, c'est-à-dire qui existe, tandis qu'on ne peut pas penser quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire qui n'existe pas. Ainsi B 8.34 : ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, « et c'est la même chose, penser et ce qui est pensé »². Cela veut dire non seulement que penser est inséparablement lié à ce qui est pensé, pour la raison évidente que ne peut pas exister une pensée qui ne soit la pensée de quelque chose, mais aussi plus profondément que la pensée s'enracine dans l'être, au sens où n'est pas concevable une pensée qui ne soit une pensée de la réalité, ou encore, mais c'est la même chose, au sens où c'est toujours une réalité qui s'exprime dans la pensée. « Car dans les limites de ce qui est, s'exprime le fait de penser, et en effet il n'y a ou il n'y aura rien d'autre au dehors de ce qui est³. ». Le fait de penser s'enracine donc dans l'être, il est enchaîné aux limites de la réalité, pour utiliser la forte expression du vers 31⁴, et chaque fois que l'on pense, et donc dit ce qu'on a pensé, on pense, et donc on dit, une réalité. Symétriquement, il n'existe pas, donc on ne peut pas penser et dire, une non-réalité, quelque chose qui n'est pas, qui n'existe pas.

Tout cela est assez clair. Le problème se pose lorsque être et penser se conjuguent avec la « vérité ». Penser et dire ce qui est quelque chose de réel signifie évidemment penser et dire la vérité. Le discours sur τὸ εἶναι, sur la réalité, avec toutes ses démonstrations, ses principes logiques, avec

1. Anaximandre : 12 A 1 DK ; Anaximène : 13 A 11 DK ; Mélissos : 30 A 5, A 10, B 1, B 7-8 DK ; Philolaos : 44 A 16, B 21 DK ; Héraclite : 22 A 6 DK ; Empédocle : 31 B 8, B 9 DK ; Anaxagore : 59 B 17 DK ; Démocrite : 68 A 37, A 49 ; A 57-59 DK.

2. Les vers 34-36 de ce fragment sont, comme on sait, difficiles à rendre et à interpréter. Pour notre interprétation, et pour la discussion d'autres interprétations, cf. G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Loffredo, Napoli, 1989². Les traductions des vers parméniéniens sont tirées de ce livre, et ont été traduites en français.

3. B 8. 35-37 : οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἐστὶ ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος.

4. B 8. 31 : περατος ἐν δεσμοῖσιν.

1. Aët., II 1, 2 = 11 A 13b DK.

2. Arist., *met.*, A 3. 983 b 6.

3. Hippol., *ref.* I 14, 2 = 21 A 33 DK.

4. D.L., IX 19 = 21 A 1 DK.

l'explicitation des caractéristiques et des déterminations de ce qui est, ce discours est explicitement un discours ἀμφὶς ἀληθείης, qui se meut dans le royaume et à l'intérieur des frontières de la vérité¹. Or la vérité, selon Parménide, est strictement liée à la persuasion; le chemin de persuasion, en effet, « suit » la vérité²: tout ce qui a été dit sur τὸ εἶν non seulement est effectivement, un vrai discours, mais aussi un πιστὸς λόγος, un discours digne de foi, et donc, croyable³. Mais si le royaume du vrai coïncide avec le royaume de l'être, autrement dit de la réalité, le royaume du non-être, du non réel, devrait être celui du faux: alors, si dire le vrai signifie dire des choses qui sont, dire le faux devrait signifier dire des choses qui ne sont pas. Le problème est que ces équations ne sont jamais énoncées explicitement par Parménide, même si, pour ce qui concerne la première, elle peut se déduire avec assez de légitimité, comme nous avons vu. Ce qui est nié explicitement est justement le fait que l'on puisse penser et dire ce qui n'est pas. Les deux premiers vers de B 7, ceux cités par Platon dans le *Sophiste*, disent que « jamais on ne pourra imposer de force cela: que des choses qui n'existent pas existent. Mais toi, détourne ta pensée de cette voie de recherche ». Nous avons déjà vu qu'il n'est pas possible de dire et de penser « ce qui n'est pas », puisque cela n'existe pas⁴; et le fait que ce qui n'est ni pensable ni exprimable n'est même pas vrai est confirmé peu avant, aux vers 17-18 du même fragment B 8⁵.

Cependant, cette puissante perspective, qui lie la vérité à l'être, en proclamant que seulement l'être peut être pensé et dit, et qui, en tout cas, établit, à notre avis, une analogie, ou une identité, entre les lois de la réalité et les lois de la pensée – présupposé qui a été et est fondamental pour le développement non seulement de la pensée scientifique, mais aussi de la pensée philosophique – cette perspective, disais-je, contient en elle de dangereuses fractures, bien avant que les subtiles analyses de Gorgias ne les fassent apparaître et ne les élargissent. En effet, Parménide, après avoir établi en B 2 « les seules voies de recherche pensables »⁶, nous conduit à bien réfléchir sur le chemin *qui ne peut pas être parcouru*, celui sur lequel se meuvent les mortels « à deux têtes », qui définissent l'être et le non-être,

1. B 8. 51.

2. B 2. 4: ἀληθείη γὰρ ὁπιδεῖ.

3. B 8. 50.

4. B 8. 8-9.

5. B 8. 17-18: l'une des voies de recherche est « impensable et inexprimable (ce n'est pas le vrai chemin, en effet), tandis que l'autre existe et est authentique » (τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι); le terme ἐτήτυμον offre un renvoi significatif aussi bien au plan de la réalité qu'à celui de la vérité.

6. B 2. 2: ὁδοὶ μούνα διζήσιος... νοῆσαι.

l'exister et le non-exister, comme étant ταὐτόν, la même chose (B 6). Cela signifie en tout cas qu'un discours sur ce qui n'est pas, donc un discours non vrai, peut être tenu: en B 8. 50, en effet, on met fin au discours certain et à la pensée *sur la vérité*, mais le discours ne se termine pas pour autant: on en commence un autre, qui, s'il n'est pas vrai, n'est pourtant pas moins important pour le vaste programme du savoir annoncé aux derniers vers du fragment 1¹. L'impossibilité du non-être à être pensé et à être dit, qui apparemment ressort de manière aussi forte des écrits de Parménide, n'est donc pas absolue.

En B 2, la voie de recherche, si elle n'est pas une véritable ὁδός, est en tout cas une ἀταρπός, une κέλευθος, et même si elle ne peut pas être parcourue, παναπευθής, voire même ne peut pas l'être du tout, elle peut en tout cas être pensée, du moment où elle fait partie des seules voies qui peuvent être pensées (νοῆσαι). On peut donc penser et même dire le faux, comme font non seulement les δίκρανοι de B 6. 5, gens qui ne savent pas juger (ἄκριτα φύλα) et qui mélangent dans leurs discours l'être et le non-être, l'exister et le non-exister, mais comme font aussi ceux qui parlent sans méthode de la nature. Ces derniers, en effet, en mélangeant les voies, attribuent à « ce qui est » les noms de « naître » et de « périr »², de « changer », qui ne peuvent rigoureusement pas lui être attribués, du moment où il s'agit de caractéristiques des « choses qui sont », c'est-à-dire des singularités multiples des phénomènes. En outre, dans cette opération erronée, ces noms ils « les croient vrais ». Par conséquent, comme on peut voir, même dans la vision monolithique de Parménide il y a de l'espace pour l'erreur, pour le faux; le non-être, qui n'existe pas, trouve en tout cas son espace dans les discours des hommes, il est, d'une façon ou d'une autre, pensable et dicible; c'est pourquoi l'affirmation des deux équations être / vrai et non-être / faux est au moins problématique.

1. B 1. 28-32: « Il est nécessaire que tu apprennes tout, aussi bien le fond immuable de la vérité sans contradictions, que les expériences des hommes, dans lesquelles il n'y a pas de véritable certitude. Mais tu les apprendras à tout prix, puisque les expériences doivent avoir une valeur qui leur est propre pour celui qui recherche tout dans tous les sens ». En tout cas, pour Parménide, le discours sur ce qui n'est pas vrai ne s'identifie pas avec le discours faux: cf. notre étude susmentionnée.

2. B 8. 39-41: « En rapport à celui-ci [ce qui est] sont donnés tous ces noms que les hommes ont établis en les croyant vrais, c'est-à-dire naître et mourir, exister et ne pas exister, changer de lieu et changer de couleur resplendissante ».

II

Le fait est que, après Parménide et avant Platon, Protagoras et Gorgias avaient déduit de ces équations l'égalité vérité de tous les discours, même de ces discours qui affirment des choses contraires à propos du même sujet, et avaient donc déduit l'inexistence du faux. Je ne veux pas discuter ici le problème de la possibilité d'attribuer *historiquement* à Protagoras les thèses de l'inexistence du faux et de l'équivalence de tous les discours sur le plan de la vérité : comme on sait, on ne peut la lire en aucun lieu. C'est Platon, et après lui Aristote et tous les autres témoins des doctrines protagoréennes, qui construisent cette interprétation du dicton sur l'*homo mensura*. Ce qui est important, pour notre sujet, c'est justement que Platon attribue cette interprétation à Protagoras et la critique, et juge fondamental le fait de la détruire pour pouvoir construire sa propre philosophie. En faisant cela il accueille, *doit* accueillir dans sa totalité ce que nous avons appelé la perspective parméniennienne, parce qu'il est conscient de l'impossibilité de l'éliminer, sous peine de perdre un critère qui lui tient beaucoup à cœur, celui de l'opposition entre vérité et fausseté, qui a moins pour lui une valeur gnoséologique, qu'éthique et politique. Mais, en accueillant cette interprétation, il en hérite aussi les ambiguïtés et les failles, qu'il essaie de toutes les façons possibles, parfois génialement, parfois « sophistiquement », d'éclaircir et d'assainir. Ce que nous désirons montrer ici est que, se préparant à cette tâche, Platon construit son discours sur la dangereuse arête de la différence entre une double descendance de Parménide : d'un côté les sophistes, qui fondent sur Parménide, toujours suivant l'interprétation platonicienne, leur négation du faux en s'appuyant sur la négation du non-être ; de l'autre, Platon lui-même, qui, « interprétant » à son tour, fonde sur Parménide la nette distinction entre vérité et fausseté, tout en octroyant une réalité au non-être. Cette opération, que nous examinerons selon ce qui est dit dans le *Sophiste*, est menée avec la pleine conscience de son caractère problématique, dont témoigne jusqu'à la forme stylistique et linguistique du dialogue.

Il y a une « tentation », chez Platon, mais j'oserais dire chez nous tous, et aussi dans le langage commun, d'opposer les faits aux mots, au discours, comme si les faits pouvaient parler et, en parlant, dire toujours la vérité ; alors qu'avec nos discours nous pouvons aussi masquer la vérité et dire le faux. Évidemment, puisque les faits ne parlent pas, et que c'est nous qui parlons des faits, cette tentation s'exprime en ce sens qu'elle affirme une évidence des, et donc une vérité dans les, « faits », qui serait clairement visibles par tous et qui serait au delà des mots mensongers que nous pouvons éventuellement utiliser lorsque en nous parlons, pour autant que

notre dire puisse paraître persuasif. Déjà, dans l'*Apologie*, Platon avait opposé les faits aux mots et rompu un premier lien parméniennien en séparant la persuasion de la vérité : les accusateurs de Socrate ont parlé de façon persuasive, mais ils n'ont dit rien de vrai¹. Ils ont, de façon non véridique, persuadé les juges de la culpabilité de Socrate : or, ce dernier peut certes avoir des difficultés à répliquer avec autant d'efficacité à leurs arguments, il peut aussi ne pas être capable de construire, comme ils l'ont fait, des discours beaux et persuasifs, mais il peut toujours faire appel aux faits, voire « réfuter » « par les faits (ἔργῳ) »², c'est-à-dire par « le fait » de sa pauvreté, témoin de la « vérité » de ses mots³. Dans le *Sophiste* aussi, à un certain moment, le sophiste apparaît comme celui qui possède une espèce de science apparente (δοξαστική... ἐπιστήμη) sur tout, mais sans posséder la vérité (οὐκ ἀλήθειαν ἔχον)⁴ ; il est donc capable de séduire grâce à des discours (τοῖς λόγοις γοητεῦν) les jeunes gens qui « sont encore très loin de la vérité des faits (τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας) », en leur montrant des images verbales de chaque chose (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων) et en leur faisant croire (δοκεῖν) qu'ils ont dit la vérité⁵. Là aussi, comme on voit, il y a une « vérité des faits » qui peut être masquée, occultée, par de séduisants discours, même si ces derniers ont pris surtout sur des jeunes gens inexpérimentés. Mais immédiatement après, le texte révèle toute l'ambiguïté de cette perspective :

N'est-il peut-être pas nécessaire (ἀνάγκη), Théétète, que la plupart de ces auditeurs d'alors, après un temps suffisant pour eux et avec l'âge qui avance, entrés en contact direct avec les choses qui sont (τοῖς οὐσι προσπίπτοντας), et obligés par ce qu'ils subissent (διὰ παθημάτων ἀναγκασζομένους) de toucher (ἐφάπτεσθαι) l'évidence des choses qui sont (ἐναργῶς τῶν ὄντων), changent leurs opinions (δόξας) d'autrefois... et que toutes les apparences suscitées par ces discours (πάντα... τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) soient complètement bouleversées par les faits qui se présentent au cours de leurs actions (ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργων παραγενομένων)⁶ ?

Dans ce passage, la complexité et l'ambiguïté de la perspective auxquelles je faisais allusion me paraissent évidentes.

1. *Apol.*, 17 a. Peu avant, 18 b, on insiste sur le fait que l'on peut persuader tout en disant des choses complètement fausses.

2. *Apol.*, 17 b.

3. *Apol.*, 31 c.

4. *Soph.*, 233 c 10-11.

5. *Soph.*, 234 c 4-6.

6. *Soph.*, 234 d 2-e 2. La traduction citée de ce dialogue est de G. Cambiano, avec quelques modifications, et c'est cette traduction qui a été traduite en français.

D'un côté il y a, à première vue, une « nécessité » des faits, πράγματα, ἔργα, τὰ ὄντα, qui s'oppose aux discours trompeurs des sophistes, aux apparences, aux φαντάσματα qu'ils sont capables de susciter avec leurs λόγοι. D'un côté les faits, donc, de l'autre les discours qui cachent la vérité des faits : et les faits, c'est-à-dire la nécessité avec laquelle se présentent les modifications qu'ils provoquent en ceux qui de toute manière, avec l'âge et avec le temps, agissent, les faits donc peuvent bouleverser n'importe quelle apparence suscitée par les discours. Platon met aussi en relief cette « force des faits » par sa terminologie, non seulement en utilisant deux fois des termes qui expriment la « nécessité », mais aussi grâce à des verbes comme προσπίπτω et ἐφάπτω, qui signifient tomber sur, toucher, qui indiquent le contact physique avec quelque chose. De ce point de vue, nous sommes, pour ainsi dire, en pleine vision « parménidienne » : il y a une évidence de la vérité dans et des choses, contre laquelle les discours ne peuvent rien, quelques séduisant qu'ils puissent être.

Mais de l'autre côté, si on regarde de près, les choses ne sont pas aussi simples. Qu'est-ce qu'on change lorsque on « tombe » sur « les choses qui sont » ? Rien d'autre que les δόξαι, les opinions, c'est-à-dire nos discours. Platon ne peut pas, et personne d'ailleurs ne le peut, nier la thèse gorgienne qui affirme qu'en parlant on ne communique pas des faits, ou des choses, mais rien d'autre que des discours ou des opinions : ce passage met en évidence qu'il n'y a pas des faits en opposition aux mots, mais seulement des discours qui « touchent » les choses, et qui donc disent le vrai, et des discours qui produisent des images et des apparences, et qui donc disent le faux. Mais dans les deux cas la vérité est toujours « autre » que les choses : elle ne peut habiter que le plan du « discours sur les » choses, elle ne peut pas être « dans les » choses.

Du reste, le fait de toucher les choses qui sont, de tomber sur elles, et encore, de « communiquer » avec l'οὐσία, avec la réalité¹, le fait que les noms « s'appliquent » (κρήνται) aux choses², ne sont que des métaphores. Et Platon le sait bien, comme il sait bien que l'action qu'elles indiquent ne peut avoir lieu qu'avec le *logos*, avec les discours. Ainsi, en 231 c 6, ce n'est qu'avec le *logos* que nous pouvons « assaillir », « nous jeter sur » (ἐπιτίθημι) l'objet de notre recherche ; et de même en 254 a 8-9 : c'est le philosophe qui reste toujours « attaché » (προσκειμένος) à l'idée de l'être, mais justement par ses λογισμοί. Ce sont les λόγοι, donc, qui nous

1. *Soph.*, 248 a 10-11 : on communique (κοινωνεῖν) avec la réalité par le corps ou bien par l'âme, c'est-à-dire en agissant ou en connaissant. Cf. aussi 250 b : c'est par la communication avec l'οὐσία que l'être s'affirme ; 259 d 6 : celui qui dans ses discours montre sans cesse les contraires, ce n'est que depuis peu de temps qu'il « touche » les choses qui sont.

2. *Soph.*, 257 c 2.

conduisent sur un autre plan, différent de celui de la simple existence des choses et des faits, et ce sont seulement et toujours ceux-ci qui nous donnent la vérité des choses, quand elles nous l'offrent.

III

Nous avons parlé, plus haut, d'une « tentation » platonicienne de considérer que les faits peuvent « parler » d'eux-mêmes, évidemment en disant la vérité ; cette tentation présente aussi un autre aspect : non seulement il y a un « langage des choses » qui exprime la réalité / vérité des choses qui sont, mais il y a aussi une « dénomination » des choses, qui exprime la même réalité / vérité. Même le nom (c'est-à-dire les noms que nous utilisons pour indiquer les choses), doit, pour filer la métaphore, nous faire toucher la chose, nous faire communiquer avec la chose dont il est le nom. Présupposé, ou exigence, de cette perspective : un nom indique une et une seule chose ; de là, dérivent, dans le *Sophiste*, toutes les expressions qui soulignent la « nécessité » d'une dénomination.

Nous avons trois noms, au début du dialogue, sophiste, politique, philosophe, et chacun d'entre eux doit correspondre à un seul genre de personnes (217 a). Mais nombreux sont les lieux où est soulignée la « nécessité » d'un nom : en 220 d 1-2, il est nécessaire d'appeler πληκτική la chasse qui se fait en frappant ; en 221 c 4 le nom de la pêche à la ligne dérive de l'action même, ou bien est assimilé à l'action : ici le nom est justement ἀφομοιωθέν à la πράξις ; en 223 a 9, à la fin de la première division, lorsque la chasse paraissait encore facile, on déclare avoir trouvé τὸ προσῆχον ὄνομα, le nom qui « est approprié » au sophiste ; en 224 b 7 est mise en relief la nécessité de nommer (προσεῖπεν ἀνάγκη) de deux noms différents, même s'ils sont frères (ἀδελφῶ ὀνόματι), les deux parties de la technique de vente en gros de sciences ; en 226 c 5 on insiste sur le fait qu'à une seule technique convient un seul nom.

Bref, il paraît y avoir une correspondance biunivoque nom-chose, raison pour laquelle prononcer un nom pourrait équivaloir immédiatement à indiquer la chose ; cela paraît découler, par exemple, de l'affirmation en 221 d 3-4, où Théétète, qui suit docilement, mais aussi intelligemment, la *diairesis* de Socrate, s'exclame : je comprends ce que tu veux dire, que « celui qui possède ce nom, doit absolument être tel (παντὸς δεῖ τοιοῦτος εἶναι τὸ γε ὄνομα τοῦτο ἔχων) ». Et cette correspondance entre nom et chose ne fait même pas défaut lorsque le nom que nous utilisons est « non-étant » : ceux qui disent τὸ μὴ ὄν le font toujours en ayant trait (εἰς) et par

rapport (ἐπί) à quelque chose¹, et c'est pour cette raison qu'il existe aussi une ὀρθολογία περὶ τὸ μὴ ὄν². Cette tentation est si forte en Platon qu'il peut affirmer, à l'intérieur de cet horizon théorétique, à la fin d'une démonstration réfutatoire, que « selon la nature (κατὰ φύσιν) c'est ainsi »³; et, peu avant, ayant démontré la communauté entre les genres, il affirme que c'est « la nature des genres (ἡ τῶν γενῶν φύσις) » qui comporte cette communauté⁴: ici, comme on peut voir, une nécessité logique, celle qui résulte d'une démonstration et d'une réfutation, est transformée en une nécessité naturelle, ou bien elle est considérée comme coïncidant avec elle. Peut-on dire que cet horizon théorétique est celui de Parménide? Je crois que oui: chez Parménide aussi il existe une étroite correspondance entre le niveau de l'être, le niveau du penser et celui du dire, et cela entraîne que les noms indiquent véritablement une réalité et remplissent une très importante fonction cognitive, telle la fonction de distinguer chaque chose de toutes les autres, dans le cadre, justement, de la réalisation de son programme de savoir: connaître toutes les choses et de toutes les façons⁵. Or Platon ne peut ne pas s'accorder avec cet horizon.

Mais, évidemment, il n'en va pas ainsi. Il n'y a pas de correspondance immédiate entre nom et chose, et il ne suffit pas de nommer les choses pour être immédiatement dans le domaine de la vérité. En d'autres termes, le domaine de la réalité ne coïncide pas avec celui de la vérité, raison pour laquelle on peut être réellement, sans être vraiment, selon ce qui est clairement dit en 240 b⁶. En d'autres termes encore, puisque, lorsqu'on discute avec quelqu'un, comme Gorgias l'avait souligné, on ne lui communique pas des choses mais des mots, qu'est-ce que la « chose », l'ἔργον, à laquelle on prétend que notre nom correspond, pour pouvoir affirmer que nous disons la vérité? Dès le début du dialogue, selon le savant style de Platon qui lui fait anticiper en termes plus ou moins voilés l'aporie fondamentale qui sera approfondie et discutée par la suite, l'Étranger n'a aucune difficulté à déclarer que, les noms de sophiste, politique et philosophe étant trois, trois sont les personnes auxquelles ils se réfèrent. Ce qui pose un

1. *Soph.*, 237 c 2-3; cf. aussi 243 e 1. 250 d 7.

2. *Soph.*, 239 b 4.

3. *Soph.*, 256 c 2-3.

4. *Soph.*, 257 a 9.

5. Parménide, B 19. 3. La thèse soutenue par quelques chercheurs de la fausseté des noms chez Parménide, selon laquelle aucun nom, sauf le « est », ne pourrait être attribué à τὸ ὄν, est non fondée; elle est évidemment influencée par le néoplatonisme et s'appuie sur une lecture erronée des vers 38-40 du fragment 8, où l'on dit que les noms « naître » et « mourir » sont faussement attribués à « ce qui est », mais qu'ils ne sont pas faux en tant que noms: ils peuvent, en effet, être correctement attribués aux « choses qui sont ».

6. *Soph.*, 240 b 12-13: [ἔστι] οὐκ οὐκ ἀληθῶς... πλὴν γε... ὄντως.

problème, par contre, et l'affaire n'est ni petite ni facile, est le fait de définir clairement ce qu'ils sont un par un (217 b 2-3: καθ' ἕκαστον διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν). En effet, avant de commencer la recherche, l'Étranger, affirmant qu'elle doit être menée en cherchant et en expliquant au travers d'un discours ce qu'est (λόγῳ τί ποτ' ἔστι) le sophiste, avait déclaré que pour le moment, à propos du sophiste, ils n'avaient en commun que le nom (τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ), tandis que, à propos de l'objet auquel ils attribuaient ce nom (τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν), chacun pouvait bien avoir sa propre (ιδίᾳ) conception. Et il avait posé des limites méthodologiques, qui seules donnaient un sens à la recherche elle-même: à propos de chaque argument il faut toujours s'accorder par le moyen des discours (διὰ λόγων... συνωμολογηθῆσαι) sur la chose même plutôt que sur le nom isolé, séparé de tout discours (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον... ἢ τοῦνομα μόνον... χωρὶς λόγου)¹. Puis, à la fin de la *diairesis* paradigmatique, celle qui découvre le pêcheur à la ligne, l'Étranger révèle le résultat de l'analyse: maintenant nous avons saisi (εἰλήφαμεν) de manière satisfaisante non seulement le nom, mais aussi le discours relatif à la chose même (ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον)².

Ces passages sont extrêmement importants pour comprendre non seulement l'horizon théorétique de Platon, mais aussi et surtout la nature complexe et la problématique de cet horizon. Donc, le nom n'est pas la chose, évidemment, mais il ne suffit même pas à appréhender, à « saisir » la chose, le fait. La fonction déictique du nom (ceci est A, B, C), en admettant qu'elle existe, n'est pas suffisante: le début d'une recherche se caractérise justement par la situation « socratique », à savoir que d'une certaine façon, nous connaissons déjà en ne connaissant pas, nous connaissons les noms et les mots que nous utilisons, mais nous ne connaissons pas ce à quoi ils correspondent. Ou mieux, chacun d'entre nous a une vision particulière (l'ἴδιον de 218 c 3) de l'objet de son propre discours, et n'a en commun avec les autres que le nom, les noms qu'il utilise en parlant une même langue qu'eux; mais c'est justement, et seulement, la recherche en commun (κοινῇ) qui est à même de faire correspondre à ce nom un ἔργον reconnaissable par tous. La nécessité d'une connaissance préalable des noms que nous utilisons, même s'il s'agit d'une connaissance qui ne connaît pas encore, avait été déjà lucidement confirmée par Ménon, dans le dialogue homonyme, à propos de la définition socratique de la figure comme étant ce qui s'accompagne toujours de couleur: si je ne connais pas le mot

1. *Soph.*, 218 b 5-c 5.

2. *Soph.*, 221 b 2.

« couleur » je ne peut pas réfléchir sur, donc comprendre, la nécessité de la co-présence de la couleur et de la figure¹.

Mais qu'est-ce que c'est que cet ἔργον, ce πᾶγμα, auquel nous avons dit que correspond l'ὄνομα ? Il serait trop facile, et en tout cas incorrect, de répondre qu'il s'agit de la personne physique du sophiste, le *pragma* « sophiste » en chair et en os. L'Étranger avait dit qu'il n'était pas difficile d'« indiquer » et de soutenir la diversité des trois personnes du sophiste, du politique et du philosophe, mais qu'il était beaucoup plus difficile de déterminer, de distinguer (διορίζω) « ce qu'est (τί ποτ' ἔστι) » chacun d'entre eux. L'*ergon* du sophiste est donc inséparable de son *ti pot' esti*, et si la personne du sophiste est visible par tous, son « ce que c'est » n'est visible que dans le discours qui se construit en même temps que notre recherche. À la fin de laquelle, en effet, comme souligne clairement Platon, nous avons « saisi » (λαμβάνω) non seulement le nom, que nous possédions déjà au début, mais surtout une autre chose, que nous ne possédions pas encore, et qui n'est pas « la chose même », l'*ergon*, mais plutôt le *discours relatif à la chose*. Le discours relatif à la chose est justement celui qui nous fait saisir « ce qu'est » cette chose, qui n'est pas immédiatement visible dans son nom, mais qui ne peut être saisi qu'à travers un discours (λόγῳ)². Le τί ποτ' ἔστι est donc le sens, la signification de la chose, qui ne coïncide pas du tout avec l'expression verbale par laquelle nous indiquons cette chose, mais qui habite exclusivement le domaine de nos discours : c'est toujours et seulement le *logos* qui crée le royaume des significations, et ce sont ces dernières que nous nous communiquons dans nos discours. Si Platon peut être d'accord avec Gorgias lorsqu'il affirme qu'avec le langage nous ne communiquons pas des choses mais des significations, sa confiance, qui s'oppose en revanche à l'affirmation gorgienne du *perì tou meontos*, est justement qu'il est possible de construire un discours commun qui nous mette d'accord sur les significations.

IV

Le problème est que, si c'est le discours qui construit les significations, le discours, au contraire de ce que nous avons appelé en général la « perspective » parméniennienne, peut construire aussi une apparence

1. *Mén.*, 75 b-c.

2. Le fait que la « justification » du nom réside toujours dans le discours est visible en plusieurs passages : à part celui-ci, 218 c, cf. par exemple 223 b, 224 e, 225 c, 226 a, 226 c, 229 a (où le *logos* est l'opinion), 231 b.

malsaine, un φάντασμα οὐκ ὑγιές¹. Dans le cas de 232 a, c'est-à-dire après avoir effectué la quatrième division qui a conduit à la découverte d'une γενναία σοφιστική, d'une noble technique sophistique, et lorsque les interlocuteurs éprouvent la nécessité de reprendre haleine en calculant sous combien d'aspects s'est présenté jusqu'à présent le sophiste, cette apparence malsaine semble consister dans le fait que le sophiste est désigné du nom d'une seule technique, alors qu'il paraît justement en posséder plusieurs. Lisons :

Est-ce que tu comprends alors que, lorsqu'un homme paraît (φαίνεται) posséder plusieurs sciences mais est désigné par le nom d'une seule technique, cette apparence est malsaine ? Est-ce qu'il est clair aussi que celui qui subit cette situation en relation avec une technique déterminée n'est pas à même d'apercevoir en elle le point auquel visent (ἐκείνο εἰς ὃ) toutes ces connaissances (μαθήματα), et que c'est la raison pour laquelle il indique le possesseur de ces connaissances avec plusieurs noms au lieu d'un seul² ?

Il me paraît simpliste de lire ce passage dans un sens identique à celui (bien qu'il soit également platonicien) que l'on trouve dans des passages analogues où l'on déclare qu'il n'est pas possible de définir une chose, par exemple la vertu, comme dans le *Ménon*, ou le savoir certain, comme dans le *Théétète*, en dressant la liste de toutes les espèces de vertus ou de savoirs. Ici aussi, évidemment, il faudrait réussir à trouver un seul nom au lieu de plusieurs pour désigner le possesseur d'autant de μαθήματα, sans quoi ce qu'on a donné jusqu'à maintenant n'a que les caractéristiques de la définition, mais en réalité n'en est pas une ; pourtant il y a autre chose. Il y a la docte anticipation de ce qui va marquer le tournant du dialogue, et autour duquel va se jouer son résultat final : l'apparence. Le discours ne construit pas seulement les significations des choses qui sont, mais il peut aussi construire des apparences de significations, autrement dit des significations qui n'en sont pas, qui n'existent pas, et ce sont justement ces significations qui sont malsaines.

Cela est confirmé justement par ce qui suit, lorsque, sur le versant pour ainsi dire « objectif », ou si l'on veut de la simple constatation d'un fait, on déclare qu'il est impossible d'avoir une science de toutes les choses, et donc que celui qui affirme être maître en toutes les sciences ne fait que plaisanter³ : il ne s'agit que d'une science apparente (δοξαστική ἐπιστήμη), qui ne le met pas du tout en contact avec la vérité (οὐκ ἀλήθειαν ἔχων)⁴.

1. *Soph.*, 232 a 2-3.

2. *Soph.*, 232 a 1-6.

3. *Soph.*, 232 b-234 b ; 234 a 6, b1 : παιδιά.

4. *Soph.*, 233 c 10-11.

Est alors introduit le contraste entre apparaître et être¹, dont les champs sémantiques seront bouleversés au cours d'analyses successives, jusqu'au dénouement final².

C'est cette introduction, liée justement au niveau du discours, qui entraîne l'apparent parricide. Une fois découverte, donc, la technique de la production d'images et une fois établi que le sophiste est un sorcier et un imitateur, un représentant du genre des illusionnistes (235 a-b), il s'agit maintenant de scinder en deux cette technique mimétique (235 b-236 c) : une partie en est la technique de copier (εἰκαστική), qui produit une copie (εἰκόνα), l'autre est la technique de produire des apparences (φανταστική), qui produit justement des apparences (φαντάσματα). C'est dans cette dernière que s'est réfugié le sophiste, cet homme prodigieux (236 d 1 : θαυμαστός) et très difficile à apercevoir (κατιδεῖν παγγάλεπος), dans cette « espèce impraticable » pour la recherche (236 d 2 : ἄπορον εἶδος) où il réussit à se cacher très bien et de façon très raffinée (236 d 2 : μάλα εὖ καὶ κομψῶς)³. C'est en pratiquant cette espèce de production d'images qu'il est

1. Cf. 233 b-c : les sophistes donnent l'impression d'être savants en tout, sans l'être vraiment ; dans la discussion, ils paraissent posséder un savoir et font naître l'opinion d'être les plus savants sur tout. Reste néanmoins le problème que, dans leur ἀντιλεγειν, ils contredisent correctement (ὁρθῶς), donc la question de savoir comment on peut contredire correctement sans pour autant dire le vrai.

2. Sur le rapport entre apparaître et être, et sur l'identification du champ du non-être avec celui de l'apparence, cf. l'importante étude de L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, 1994.

3. Il est intéressant de réfléchir sur l'exemple donné par l'Étranger afin d'éclaircir la distinction entre les deux techniques qui viennent d'être nommées : c'est un exemple tiré de la peinture et de la sculpture, et qui encore une fois semble s'appuyer sur un rappel « parménidien », un rappel fort à la « réalité même » des choses. Si une œuvre de grandes dimensions reproduit « la véritable proportion des choses belles » (235 e 6-7), les parties supérieures apparaissent plus petites que ce qu'elles devraient, et les parties inférieures plus grandes, dans la mesure où nous voyons les premières de loin et les secondes de près ; mais les artisans d'aujourd'hui, « en disant adieu à la vérité » (236 a 4), reproduisent dans leurs images « non pas les proportions qui sont (ὀύσας), mais celles qui paraissent être belles (δοξούσας εἶναι καλά) » (236 a 5), et ces dernières sont justement un φάντασμα, une apparence, qui « apparaît, mais n'est pas pareil (236 b 7 : φαίνεται μὲν, ἔοικε δὲ οὐ) [au beau] ». Cette analogie est paradoxale, parce qu'elle introduit un rapport entre le beau et le réel qui, s'il est transposé dans le rapport vrai / réel, ouvre vers une vision tout autre que « parménidienne » et « platonicienne ». Si, en effet, l'objet réel est beau tel qu'il est dans la réalité, avec des proportions données et naturelles, l'objet reproduit par une technique picturale qui respecte ces proportions est pareil au beau, même s'il peut apparaître ici plus grand, là plus petit. Par contre, l'objet reproduit de façon telle qu'il apparaisse pareil à l'objet réel, même s'il en altère les proportions naturelles, est apparemment pareil au beau. Paradoxalement, donc, « est » pareille la copie qui ne ressemble pas au modèle parce qu'elle paraît plus grande ou plus petite que le modèle ; « paraît » mais n'« est » pas pareille l'« apparence » qui ressemble parfaitement au modèle. Alors, si le réel équivaut au beau, celui qui reproduirait le réel ne

possible de faire apparaître et sembler une chose qui n'est pas, possible de dire une chose qui n'est pas vraie : ici justement s'est toujours cachée et se cache la possibilité de dire et d'opiner le faux en le traitant comme quelque chose qui existe réellement (ὄντως) ; ce discours a l'audace de supposer (ὑποθέτημι) que le non-être est (τὸ μὴ ὄν εἶναι) : d'aucune autre façon, en effet, le faux ne peut venir à être (ἐγγίγνεται ὄν)¹. Il y a là, comme on peut voir, le signe de la pleine reconnaissance de la fracture gorgienne opérée sur le corpus des affirmations « parménidiennes », entre réalité et langage, ou mieux entre dire et dire le vrai, qui ne peuvent plus coïncider. C'est le signe aussi de la pleine reconnaissance que le faux, et le vrai, habitent exclusivement le plan du discours : ce n'est que là qu'ils « naissent ». Sur la base de ces affirmations, en effet, une fois attribuée la vérité à l'être, il fallait attribuer la fausseté au non-être ; mais le non-être ne peut pas exister, donc le faux ne peut pas exister. C'était la perspective sophistique, la perspective protagoréenne du « tout est vrai » qui revendiquait sa fidélité, presque littérale, à la perspective parménidienne. L'opération platonicienne, telle qu'elle s'exprime dans ces passages, consiste, dans la pratique, à donner une réalité au non-être, de manière apparemment violente par rapport à la perspective parménidienne, et donc à attribuer même au faux une réalité, justement pour récupérer cette perspective. C'est dans ces trente pages, d'ici à la fin du dialogue, que s'exerce le plus grand effort de Platon pour construire une gnoséologie et une logique capables de « fonder » une vérité et une fausseté objectives, en essayant de les faire passer pour une gnoséologie et une logique « fondées » sur une réalité objective ; mais ce sont aussi trente pages tourmentées, dans lesquelles la pleine conscience des problèmes logico-linguistiques dissimule et révèle toute la complexité et les difficultés de l'opération. Cependant, confirmer l'optique parménidienne en tentant de « souder » la double fracture gorgienne entre être et penser et entre penser et dire, cela ne va-t-il pas à la fin se réduire (tout simplement ?) à une défense, courageuse et passionnée, du *logos* et de la dialectique, les seules armes que le philosophe possède pour livrer ses batailles ?

nous montrerait pas le beau ; ou, en d'autres termes, la copie qui paraît différente du réel « est » belle, et celui qui reproduirait le beau ne nous montrerait pas le réel ; ou encore, la copie qui paraît pareille au réel « est » belle. Si on remplace beau par vrai, nous nous trouvons au cœur du problème platonicien.

1. *Soph.*, 236 d 9-237 a 4.

V

Et donc, Parménide. En 237 a 8-9 sont cités pour la première fois les deux premiers vers du fragment 7 : « Non, jamais on ne pourra imposer cela, que les choses qui n'existent pas existent. Mais tu dois éloigner ta pensée de cette voie de recherche ». Les deux vers seront répétés en 258 d 2-3, où désormais on croit avoir démontré que ce qui n'est pas existe réellement; entre ces deux passages, il y a celui de 241 d 1-7, où on fait allusion au célèbre parricide, puis l'analyse des « mythes » racontés par les « monistes » et les « pluralistes » (243 d-245 e), les « matérialistes » et le « idéalistes » (246 a-249 d), et enfin le nouvel horizon théorétique introduit avec la doctrine des cinq genres les plus importants (250 a-258 c). Je ne peux ici examiner ces aspects fondamentaux du dialogue et de toute la pensée platonicienne; je veux seulement montrer comment l'opération platonicienne ne rompt pas du tout, et pas davantage dans la « lettre » de son écriture, avec l'horizon parméniidien; et finalement, je veux montrer comment le véritable résultat de toute cette analyse se trouve non pas dans la réalisation du but qu'on s'était proposé, mais dans la réaffirmation du caractère central du discours, de la dialectique et du dialogue.

Déjà en 237 a, en effet, apparaît clairement une scission entre énoncé et discours interprétatif, entre lettre et sens : les deux vers du « grand Parménide » qui nous parlait quand nous étions jeunes, dit l'Étranger, constituent un « témoignage » dont il faut prendre acte.

Voilà donc son témoignage (παρ' ἐκείνου τε οὖν μαρτυρεῖται). Mais plus de clarté sur ce point pourra nous venir du discours même, s'il est mis à l'épreuve de manière adéquate (καὶ μάλιστα γὰρ δὴ πάντων ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθεῖς)¹.

L'énoncé de Parménide doit donc être considéré comme un témoignage; et chaque témoignage doit être examiné, mis à la question : un témoin peut aussi être torturé afin qu'il dise le vrai², et la mise à la torture d'une proposition consiste justement en un discours interprétatif qui offre la signification de cette proposition, signification qui n'est pas immédiatement visible dans la proposition même, mais qui doit être explicitée justement par un autre discours qu'on construit sur elle. Donc, les mots de Parménide, que Parménide prononçait devant les jeunes gens qui suivaient ses doctrines, doivent maintenant être interprétés; à présent que les jeunes

1. *Soph.*, 237 b 1-2.

2. Ce sens est clairement présent non seulement dans le verbe μαρτυρέω, mais aussi dans βασανίζω, qui ne signifie pas seulement éprouver avec une pierre de touche, mais aussi mettre à la question, mettre à la torture. Ce sens constitue une partie importante de l'interprétation de U. Curi, *Polemios. Filosofia come guerra*, Torino, 2000, chapitre 2.

gens ont grandi, ils peuvent le faire de manière adéquate. Car il ne faut pas sous-estimer le fait que celui qui parle dans ce dialogue est bien un éléate, mais que ce n'est pas Parménide, qui n'est mis en cause que comme un témoin devant être soumis à examen. Et si le personnage de Parménide avait joué un rôle fondamental dans le dialogue qui porte son nom, où s'effectue un revirement de la doctrine des idées à la lumière des importantes leçons méthodologiques de Parménide lui-même, ici le personnage est un tenant de la doctrine parméniidienne. Personnage qui, jeune garçon, pouvait bien apprendre et répéter les mots du maître, mais qui, ayant grandi, est entré en première personne dans cette gigantomachie qu'est la « bataille » sur la détermination de la réalité des choses, l'ἀμφισβήτησις περὶ τῆς οὐσίας (246 a 5), et est maintenant à même de fournir par ses discours, mieux et plus efficacement que Parménide justement parce qu'il se fonde sur la doctrine parméniidienne, l'antidote aux discours des sophistes.

Il faut donc grandir, et interpréter Parménide, comme tous les protagonistes de cette dispute fondamentale¹, et le discours qui sera élaboré sera, en même temps, une réfutation et une démonstration (242 b 4 : ἔλεγχος καὶ ἀποδείξις), sans pour cela « dissoner » avec le discours paternel². Il ne s'agit pas d'un discours facile; au contraire, il s'agit évidemment d'un discours extrêmement risqué (242 b 6-7 : παρακινδυνευτικός λόγος), mais il faut le tenir; il est risqué parce qu'il n'est pas du tout aisé, εὐπορον, de dire dans un discours l'ὅτι ποτ' ἔστιν de τὸ ὄν et de τὸ μὴ ὄν³. Mais celui qui s'apprête à cette opération ne peut être, en aucun cas, considéré comme un parricide. Lorsque nous avons affirmé que le faux existe dans les opinions et les discours (241 b), attribuant ainsi l'être au non-être⁴, le sophiste a avancé plusieurs objections et faciles et difficiles : « à plus forte raison, alors, dit l'Étranger, je veux te faire cette prière (τόδε τοῖνυν ἔτι μᾶλλον παραιτούμαι σε) »⁵ : « ne pas supposer que je puisse devenir une sorte de parricide (μὴ με οἷον πατραλοῖαν ὑπολάβης γίγνεσθαι τινα) »⁶. Il me paraît clair qu'ici l'Étranger dit de *ne pas vouloir* être considéré comme un parricide : le verbe παραιτέομαι, qui signifie le fait de détourner de soi-

1. On insiste à plusieurs reprises, dans ces pages, sur le fait qu'il faut « interroger » Parménide et les Anciens qui comme lui ont parlé de l'être, qu'il faut s'interroger sur le σημαίνειν, sur la signification de leur expression; l'utilisation du verbe ἐρμηνεύω est prégnante : cf. par exemple 243 d-e, 244 a, 246 e, 248 a.

2. Là aussi, en 242 b 3-4, un verbe, πλημμελέω, qui fait allusion à une note musicale qui ne s'harmonise pas avec les autres.

3. *Soph.*, 246 a 1-2.

4. 241 b 1-2 : encore une fois un verbe qui exprime un « contact », προσάπτειν.

5. *Soph.*, 241 d 1.

6. *Soph.*, 241 d 3.

même par des prières (en latin *deprecari*), indique que ce qu'il veut éviter, c'est justement de pouvoir être pris pour un parricide. À leur tour, les verbes ὑπολαμβάνω et γίγνομαι marquent qu'il s'agit d'une supposition que pourrait faire Théétète à propos de quelque chose qui va se produire, c'est-à-dire à propos du discours que va prononcer l'Étranger, apparemment contre le discours de son maître. Le discours qui professera avec violence (241 d 6 : βιάζεσθαι) que ce qui n'est pas « est dans un certain sens (241 d 6-7 : ὥς ἔστι κατὰ τι) », et que ce qui est « n'est pas en quelque façon (241 d 7 : ὥς οὐκ ἔστι πῃ) », est en effet un discours qui met violemment à la question (241 d 6 : βασανίζειν) le discours du père Parménide. Mais il n'y a pas d'alternative : il faut avoir le courage (242 a 1 : τολμητέον) ou de le laisser de côté, avec tous les discours des « mythologues », ou bien de « l'attaquer », ἐπιτίθῃμι : encore un verbe qui appartient à un champ sémantique prégnant, et qui signifie non seulement s'abattre sur, attaquer, mais aussi poser sur, apporter un achèvement, et donc non pas nier, détruire, mais avancer en utilisant ce discours comme une base pour développer le raisonnement ultérieur, en vue des buts que l'on se propose.

VI

Donner une réalité au non-être, dire le non-être, donc, loin d'être une négation de la perspective parménidienne, en constitue au contraire une confirmation : si le non-être existe, en le disant je ne transgresse pas la loi parménidienne qui énonce qu'on ne peut ni penser ni dire ce qui n'existe pas, ni que l'on force à exister ce qui n'existe pas. Mais si le problème du rapport être – penser – dire peut être considéré comme résolu, en respectant l'esprit de la philosophie de Parménide, subsiste, dans toute son urgence, l'autre problème de la relation être / non-être par rapport au vrai / faux. Mais ce problème aussi, apparaît *formellement* résolu : une fois établie la connexion entre les genres, et une fois établi que le non-être, comme du reste l'être, est un genre réellement existant, on a ainsi établi l'existence du faux : l'opinion et le discours vrais, en effet, ne font rien d'autre qu'opiner et dire des « choses qui sont », tandis que l'opinion et le discours faux ne font qu'opiner et dire des « choses qui ne sont pas » (260 c). La perspective parménidienne de l'ancrage du langage dans la réalité est sauve ; mais on a fait en tout cas un pas en avant (261 b 6 : εἰς τὸ πρόσθεν), si petit soit-il : en effet, pousser la recherche en donnant une démonstration constitue toujours un pas en avant¹. Et s'il est exact, comme on a vu, que la construction d'un discours vrai passe par l'interprétation des discours des

1. *Soph.*, 258 c 9-10 : εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν.

autres, il faut à présent construire le véritable discours sur la vérité et la fausseté. Il faut donc déterminer, au préalable, ce que sont un discours et une opinion (261 c 6-9)¹.

Il s'agit là d'une recherche qui systématiquement, explicitement, se propose d'éclaircir autant que possible (cf. l'ἐναργέστερον de 261 c 7) le contact (encore ἄπτεται, 261 c 8) du discours avec l'être et le non-être, de façon à pouvoir établir, contre le sophiste, que le discours n'est pas toujours vrai, mais parfois vrai, parfois faux. Si on dissèque le discours, on voit qu'il est constitué par des noms et des verbes, le double genre d'indicateurs vocaux concernant la réalité². Chacun d'entre eux est un δῆλωμα (262 a 3), ou bien un σημεῖον (262 a 6), imposé aux auteurs des actions ou aux actions mêmes : jusqu'ici, nous sommes encore dans la perspective parménidienne. Le saut se produit lorsqu'on passe des noms au discours : celui-ci n'est pas constitué simplement de la somme des noms et des verbes, mais d'une connexion entre noms et verbes, ce qui exprime une amélioration considérable. Le discours, en effet, contrairement aux autres indicateurs verbaux, ne se limite pas à « nommer », mais il éclairecit (262 d 2 : δηλοῖ), achève (262 d 4 : περαίνει) et parle (262 d 5 : λέγειν)³. En d'autres termes, en construisant un « entrelacement » (262 d 6 : πλέγμα) entre les noms, il « crée » quelque chose d'autre qui ne résulte pas de la simple somme des noms utilisés. Il est vrai que Platon, dans sa tentative pour conserver jusqu'au bout la perspective parménidienne, même « modifiée » par son interprétation et par le pas en avant qu'il a fait, cherche encore à lier cet entrelacement verbal à un entrelacement réel. En 262 d 8-e 1 on établit en effet une étroite relation (καθάπερ... καὶ) entre l'accord opéré par le *logos* entre les signes verbaux, et l'« accord »⁴ existant en réalité entre les *pragmata*, les *res* concrètes. Mais le saut a été fait : il y a un τί (262 e 6) et un ποῖόν τινα (262 e 8), un « quelque chose » et une « qualité » qui relèvent seulement du discours et ne se retrouvent pas simplement dans la réalité.

1. L'équivalence entre pensée, opinion et discours sera établie en 263 d-264 b : de toute manière, tous peuvent être tantôt faux tantôt vrais. La pensée est un discours sans voix, un dialogue de l'âme avec elle-même, une opinion non exprimée ; l'opinion est l'achèvement, l'expression verbale d'une pensée : ce sont des dialogues, c'est-à-dire un ensemble d'affirmations et de négations, tantôt silencieux, tantôt exprimés et communiqués. Platon rapproche de la pensée et de l'opinion les φαντασῖαι, elles aussi tantôt fausses, tantôt vraies, et qui sont constituées d'un mélange de sensation et d'opinion : leurs affirmations et négations se produisent en effet δι' αἰσθήσεως, elles sont le fruit d'un πάθος.

2. *Soph.*, 261 e 6-7 : τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος.

3. Cf. aussi 261 e 1-2 : c'est la combinaison des noms, et non pas les noms en eux-mêmes, qui indique (δηλοῦντα τι) et signifie (σημαίνειν) quelque chose.

4. Exprimé par le verbe ἀρμόττω.

La qualité du discours est justement sa possibilité d'être vrai ou faux (263 b). Or, tandis que le discours vrai à propos de Théétète est défini tout simplement comme le discours qui dit « de toi les choses qui sont comme elles sont (263 b 4-5 : τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ) », le discours faux présente une triple définition : il dit 1) des choses différentes de ce qu'elles sont (263 b 7 : ἕτερα τῶν ὄντων), 2) des choses qui ne sont pas comme des choses qui sont (263 b 9 : τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), 3) des choses qui sont différentes de ce qu'elles sont à propos de toi (263 b 11 : ὄντων... ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ). Cela est possible, on le comprend tout de suite, parce qu'à propos de chaque chose il y a plusieurs choses qui sont et plusieurs choses qui ne sont pas¹.

Voilà le témoignage de Platon. Essayons à présent de nous poser nous aussi en « interprètes » de ce témoignage et soumettons-le au *basanizein*. Que signifient, dans la définition du discours vrai², les deux expressions :

a) « choses qui sont » (τὰ ὄντα)

b) « comme elles sont » (ὡς ἔστιν),

étant donné que ce discours n'est pas un discours en général, mais se réfère à une personne concrète, Théétète (περὶ σοῦ), qui est en train de discuter ici avec moi ? a) « les choses qui sont », pour être cohérent avec ce qu'on vient de dire (262 e 12), devraient être aussi bien un πρᾶγμα qu'une πράξις, soit aussi bien l'action de s'asseoir que Théétète qui fait cette action; b) « comme elles sont » devrait exprimer la relation, une relation d'accord en ce cas, entre cette action et cet acteur : l'existence concrète de cette relation.

Analysons maintenant les définitions du discours faux. Là aussi nous pouvons diviser les définitions en *a_I*) et *b_I*), donc :

a_{I,1}) « choses différentes » (ἕτερα)

b_{I,1}) « choses qui sont » (τῶν ὄντων)

a_{I,2}) « choses qui ne sont pas » (τὰ μὴ ὄντα)

b_{I,2}) « choses qui sont » (ὡς ὄντα)

a_{I,3}) « choses qui sont différentes » (ὄντα ἕτερα)

b_{I,3}) « choses qui sont » (ὄντων).

Comme on peut voir en *a_I*) et en *b_I*) les « choses » ont disparu, c'est-à-dire la *pragma* et la *praxis*, Théétète et son action, en l'occurrence l'action de voler; et aussi bien le « non-être » ou le « différent », d'un côté, que l'« être », de l'autre, indiquent tout simplement l'être, l'exister, ou bien le non-être, le non-exister, mais toujours relativement à une relation. « Choses différentes » ou bien « choses qui ne sont pas », en effet, ne

1. *Soph.*, 263 b 11-12.

2. Il faut rappeler qu'ici les exemples de discours vrai et de discours faux sont « Théétète est assis » et « Théétète, avec lequel je suis en train de parler, vole ».

peuvent pas être Théétète et l'action de voler, un *pragma* et une *praxis*, qui en tant que tels sont et existent, mais seulement leur relation, une relation d'accord qui n'existe pas.

VII

En effet, si l'on pense à la distinction platonicienne entre « ce qui n'est pas » dans un sens absolu, et « ce qui n'est pas » en tant qu'objet de notre discours, la perspective parméniennne reste toujours en vigueur. Ce qui n'est pas « en soi-même » (238 c), tout comme le contraire de ce qui est (257 b), ce qui n'est en aucune manière (237 b), devrait indiquer le niveau de la non-existence, de la non-réalité : de ce point de vue, suivant Parménide, cela ne peut pas être pensé, dit, prononcé, c'est étranger à tout discours (238 c), et nous l'avons mis de côté depuis longtemps (259 a). Un « ce qui n'est pas », en revanche, non pas contraire mais différent de la réalité (257 b), et qui pourtant existe réellement (ὄντως), qui constitue même un véritable *eidos* aussi bien que « ce qui est » (258 d-e)¹, fait l'objet de notre discours. Or, la dialectisation complète, la « mise en marche » du monde des idées, qui commence dès 251 d, et selon laquelle « ce qui est » et « ce qui n'est pas » communiquent avec toutes les autres idées (259 a-b), se reflète nécessairement dans le discours : ce qui est « propre » au discours est le fait de « produire des mélanges ». « Si on était privé complètement de son existence [du discours], on ne serait à même de rien dire, je crois. Et on en serait privé si on admettait que nulle chose ne se mêle avec autre chose » (260 a 8-b 2). Le discours est donc nécessairement un mélange : mais de quoi ? Formellement, de noms, ou si l'on veut d'idées; en effet il *construit* une relation, qui peut refléter ou non une relation existant dans la réalité.

C'est justement l'existence d'une relation qui n'existe pas, que le discours affirme, et c'est pourquoi il est² un discours faux. Le discours, donc, est toujours lié à une réalité, il reflète toujours une réalité, mais cette réalité peut ne pas exister; ou mieux : il se réfère toujours, même quand il est faux, à une réalité, dans le sens que l'acteur et l'action, Théétète et

1. Cf. aussi 258 c, 260 b : « ce qui n'est pas » est un *genos* déterminé qui traverse tous les étants. La question subsiste de savoir si *to me on* est une idée comme les autres, s'il se constitue d'une certaine façon αὐτὸ καθ' αὐτό, comme toutes les autres idées, ce qui désavouerait ce qui a été dit en 238 c. À moins qu'on ne donne à l'expression αὐτὸ καθ' αὐτό un sens différent de celui qui désigne l'être déterminé de chaque idée.

2. Ou bien « devient » un discours faux; cf. 241 a 2 : γένοίτο; la « naissance » d'un discours, cf. 262 c 5 : ἐγένετο, souligne exactement le fait que le discours ne dérive pas simplement de la seule succession des expressions verbales, mais qu'il se présente comme quelque chose de nouveau par rapport à celles-ci.

l'action de voler, existent réellement. Ce qui n'existe pas est justement leur relation, ici et maintenant. Le discours vrai, alors, dit une relation existante entre choses existantes. On pourrait, vraisemblablement, extrapoler, et dire que dans tous les cas le discours, le langage, est créateur d'une réalité, réalité de significations qui ne coïncident pas, tout simplement, avec la réalité d'une existence extérieure au discours : le domaine du discours est plus vaste que celui de la réalité, donc le domaine de la vérité et de la fausseté, qui habitent comme on a vu le niveau du discours, ne coïncide pas avec celui de la réalité : ainsi, la perspective parméniennienne est définitivement mise en crise. On pourrait aussi dire que la maladie propre et congénitale du langage est celle, d'origine gorgienne, qui consiste à *produire* une réalité différente, par rapport à la réalité qui devrait constituer le fondement véridatif du discours lui-même ; l'ambiguïté fondamentale réside dans le fait que la reconnaissance de ces deux réalités se produit toujours, et doit se produire, seulement sur un de ces deux plans, à savoir sur le plan du langage.

Mais l'ambiguïté est propre au discours platonicien, qui tend d'un côté, à sauver la perspective parméniennienne et qui est obligé, de l'autre, par l'objet même de sa recherche, de faire un dangereux pas en avant par rapport à cette perspective. D'un côté, donc, Platon a distingué le plan du langage du plan de la réalité afin de pouvoir assigner le sophiste au premier (soit à celui du « parler pour parler », pour utiliser une expression aristotélicienne), et nier à son discours tout droit de cité dans le deuxième : et pour ce faire il a dû entrer sur le terrain gorgien. De l'autre côté, il a été obligé de relier les deux plans afin de soustraire le discours vrai à son équivalence formelle avec le discours faux, ce qui se produirait soit si les deux discours s'en tenaient à un plan linguistique, soit si on se contentait de proclamer l'existence du vrai et du faux sur le seul plan du langage. Et pour cela il a dû restituer une existence au faux et déclarer que vrai et faux habitent tous deux le plan de la réalité. Cette ambiguïté se manifeste clairement, à mon avis, en 263 d 1-4 :

Les choses dites sur ton compte, choses différentes (θάτερα) mais qui sont dites comme identiques (αὐτά), choses qui ne sont pas (μὴ ὄντα), mais dites comme des choses qui sont (ὡς ὄντα), de toutes les façons, à ce qu'il semble, cette combinaison de verbes et noms paraît être réellement et véritablement le discours faux (ὄντως τε καὶ ἀληθῶς... λόγος ψευδής).

Dans cette phrase¹, la nécessité d'ancrer à nouveau le plan du langage dans celui de la réalité ouvre encore une fois tous les problèmes posés par

1. Je fais allusion ici à l'analyse déjà présentée dans G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, 1996, p. 202 sq.

les sophistes et introduit nécessairement, encore une fois, l'ambiguïté de ὄν, ou bien de ὄντα, qui indique simultanément des affirmations linguistiques et des rapports réels. Les choses dites (λεγόμενα : nous sommes sur le plan du langage) sur toi (περὶ σοῦ : Théétète, pris non seulement comme sujet logique, mais comme sujet réel) sont des choses différentes mais qui sont dites comme identiques. Ici « identiques » et « différentes » indiquent, d'un côté, des réalités, soit ὄντα ἕτερα et ὄντα αὐτά : le fait de voler est une action réelle, existante, ainsi que le fait de s'asseoir ; mais, en même temps, ils indiquent des réalités transportées au niveau du discours, raison pour laquelle les choses différentes peuvent seulement être *dites* sur toi, mais elles ne reflètent pas ton être / exister : il y a, de toute manière une fracture entre être et dire. D'un autre point de vue, dire des choses différentes à propos de Théétète ne peut pas signifier dire des choses qui n'existent pas, et c'est pourquoi, sur la base de la vision parméniennienne et platonicienne, on ne peut pas parler de ce qui n'existe pas, mais c'est pourquoi aussi le faux doit exister pour pouvoir affirmer l'existence d'un discours faux. Alors, dire des choses différentes signifie dire des choses qui existent de manière différente. Mais qu'est-ce qui existe de manière *différente* dans le discours faux ? Ni Théétète ni l'action de voler, mais justement le rapport, la relation entre Théétète et l'action de voler : nous nous trouvons face à un rapport linguistique auquel ne correspond aucun rapport réel : *et le faux continue à être une non-réalité*, l'inexistence d'un rapport réel, même en présence d'un rapport verbal. Encore une fois, comme on peut voir, il y a une fracture entre dire et être, entre langage et réalité, et exclusion du faux (qui n'est plus une chose mais un rapport) du domaine de la réalité, ce qui est exactement le contraire de ce qu'on s'était proposé en cherchant une réalité et une existence pour le non-être et pour le faux.

Chez le Platon du *Sophiste* est évidemment présente la conscience du fait que le discours peut affirmer, peut produire, une réalité qui n'est pas la réalité existante, et qui est la réalité des significations, des sens que les hommes attribuent aux choses et qui ne se situent pas dans les choses mêmes. C'est le monde humain du discours, du dialogue, exactement ce monde dans lequel Socrate et ses interlocuteurs créent des relations nouvelles entre les idées, établissent des significations nouvelles pour des concepts traditionnels, font être ce qui n'était pas. Il s'agit d'un monde auquel on ne peut renoncer, parce qu'il constitue la philosophie même : privés du discours, nous serions privés, ce serait un comble, de la philosophie¹. Est présente aussi l'exigence de maintenir la perspective parméniennienne, vue comme le seul barrage contre le déferlement des discours « tous vrais » qui se déduisaient des impostures sophistiques : car, sinon le fait

1. *Soph.*, 260 a.

d'atteindre la vérité, mais au moins la tension vers la vérité et la perspective de la vérité sont des parties constitutives du discours philosophique. Perspective, donc, qui doit être fermement conservée, même au risque de créer des ambiguïtés et des contradictions. Ainsi, lorsque l'on affirme, par exemple, que le discours « sur personne », soit sur un non-être, n'en est même pas un¹; cela veut-il dire que seul le discours sur l'être existe, c'est-à-dire le discours vrai? Mais cela, c'est Protagoras. Faut-il séparer complètement le plan linguistique du plan réel? Mais cela, c'est Gorgias, et cela signifie perdre tout critère pour pouvoir affirmer une vérité objective. Est-ce qu'il faut réunir les deux plans et donner aussi une réalité au faux, en plus du vrai? Mais cela revient à affirmer l'égale réalité des discours contradictoires, comme l'affirmait encore Protagoras, discours entre lesquels la décision de vérité est posée sur le plan linguistique, du moment où la σύνθεσις, la combinaison qui décide de la vérité, est propre seulement au discours.

En conclusion, l'horizon parménidien, dans sa thèse centrale de la coïncidence entre réalité et vérité, est réaffirmé dans le *Sophiste* mais non pas démontré, parce que la différence entre discours vrai et discours faux n'est pas une différence logique, ou ontologique, mais éthique, ou bien politique. Platon le sait bien, et dans ce dialogue aussi il y a tous les indices de cette conscience. Indices évidents, si on considère la question de la technique mimétique, ou technique de production d'images (εἰδωλοποιική): elle apparaissait déjà en 235 d 2, où le sophiste était le producteur d'images par excellence, l'image étant quelque chose de négatif, de faux. Là le discours avait été suspendu, pour ne pas approfondir l'enquête sur le non-être et sur le faux; une fois cette enquête faite, la *mimèsis* est assimilée à la ποίησις (265 b 1), à la technique productrice d'images qui, comme le souligne Platon, est une véritable activité créatrice, démiurgique, qui « devient cause de génération pour des choses qui avant n'étaient pas (265 b 9-10: αἰτία... τοῖς μὴ ὕστερον οὖσιν) »²; en d'autres termes, elle *produit la réalité*. À juste titre, parmi ces techniques se trouve le discours, producteur d'une réalité qui n'est pas la réalité donnée par les choses.

Dans le schéma de la dernière *diairesis*, comme on sait, est introduite une double division, selon la largeur (production divine et humaine) et

1. *Soph.*, 237 e, 262 c, 263 c-d. Paradoxalement, Platon dit même que le fait d'affirmer que celui qui ne dit pas quelque chose ne dit rien, donc ne dit pas; cela mettrait certainement fin à toutes les difficultés et rétablirait l'autorité de Parménide, mais cela se ramènerait à ignorer, de façon superficielle, le problème.

2. *Soph.*, 265 b 9-10; cf. 265 c 4-5: elle fait exister « des choses qui avant n'étaient pas (πρότερον οὐκ ὄντα) ».

selon la longueur (production de véritables objets et production d'images): cette dernière section, sur la base d'une distinction déjà faite¹, se divise en une technique qui produit des copies et une autre qui produit des apparences (269 d 9); c'est celle-là qui est appelée proprement *mimèsis*, imitation (267 a 7, a 10). Or, parmi les imitateurs, quelques uns agissent en connaissant ce qu'ils imitent, d'autres sans le connaître, et il n'y a aucune distinction qui soit plus importante que celle entre connaissance et non-connaissance². Le *sens* de cette distinction est crucial, mais elle réintroduit des significations anciennes pour des noms auxquels, au cours d'une *diairesis* « scientifique », on avait essayé de conférer une univocité; le sophiste est en effet placé parmi ceux qui imitent en fonction non pas d'une connaissance mais d'une opinion, non pas parmi ceux qui savent, mais parmi ceux qui imitent, tout simplement (265 e 5), ce qui remet en cause tout critère établi « scientifiquement » quant à l'opinion et à l'opération mimétique elle-même, qui descend ainsi au niveau d'une technique falsificatrice. En effet, le fait de produire des images, εἰδωλα, mais aussi de produire des apparences, φαντάσματα (266 d 9), est le propre d'une activité humaine semblable à l'activité divine, et tout comme les φαντάσματα créés par les dieux ne sont pas un mal en soi, ceux qui sont créés par l'homme n'ont rien de négatif en soi: l'homme produit des objets de toute sorte avec ses mains, et des images et des apparences avec ses discours. Qu'est-ce qu'il imite par son activité mimétique? Des idées: de la maison ou bien de la navette, pour donner un exemple classique, ou de la vertu ou de la justice, mentionnées dans cette *diairesis*.

Mais puisque tout discours sur la justice et sur la vertu, c'est-à-dire tout discours politique et éthique, peut selon Platon ne pas être vrai, celui-ci doit alors introduire la forte différence entre connaissance et non-connaissance, par laquelle le sophiste se distingue du philosophe; car tandis que le second, dans sa production d'images et d'apparences, imite la vérité, le sophiste doit imiter forcément la non-vérité. Ce qui est propre au sophiste est donc une *autre* re-production du réel, différente de celle du philosophe, donc *réellement fausse*, mais fausse parce qu'il *ignore*. Évidemment, la non-vérité du discours du sophiste est déterminée seulement par la vérité du discours du philosophe; mais le fait que ce dernier sait et que l'autre ne fait qu'opiner est seulement une question de perspective: les deux sont des *réalités différentes*, l'une par rapport à l'autre, donc leurs opinions sont, l'une par rapport à l'autre, des vérités différentes. À un certain moment,

1. *Soph.*, 235 c-236 c.

2. *Soph.*, 267 b 9: γνώσις, ἀγνωσία; la première technique est appelée aussi ἱστορικὴ (267 e 2), la seconde δοξομμητική (267 e 1), raison pour laquelle la première est une *mimèsis* μετ' ἐπιστήμης, la seconde μετὰ δοξῆς (267 e 1-2).

en 267 e 4-5, – alors qu’aurait dû être proposée à nouveau la distinction entre celui qui imite en sachant et celui qui imite en ne sachant pas –, « savoir » est opposé à « imiter », et la distinction se fait alors entre « celui qui sait » et « celui qui imite », raison pour laquelle la *mimêsis*, jusqu’ici activité propre au discours de l’homme en tant qu’être pensant et parlant, redevient l’activité essentiellement négative propre au seul sophiste. Le philosophe n’est plus le « vrai imitateur » mais tout simplement « celui qui sait » ; cela, me semble-t-il, est l’indice de la tentative de Platon de faire passer ses oppositions pratiques, éthiques et politiques, pour des distinctions logiques.

En effet, lorsqu’en 268 a 7 le sophiste est défini comme un « imitateur ironique », l’ironie, qui était la caractéristique de Socrate, du philosophe par excellence et donc de la philosophie, devient par un autre renversement de perspective simulation et tromperie. Étant donné que Platon ne peut pas *démontrer*, il ne peut qu’*accuser* le sophiste de fraude : la technique alors cesse d’être mimétique et devient une technique de la tromperie (240 d 2 : ἀπατητική), parce que là où il y a faux il y a tromperie (260 c 6 : ὄντος δὲ γὰρ ψεύδους ἔστιν ἀπάτη). Et les images, les imitations, les apparences, les fantasmes, qui dans une ébauche d’analyse logique pourraient être considérées comme le produit typique de la discursivité humaine, lorsqu’elles se mettent à être jugées du point de vue de leur validité éthique et politique, redeviennent, dans la perspective de la construction d’une ontologie de l’éthique, des imitations des choses qui sont (264 d 4), fruit d’une disposition (διάθεσις) mauvaise à la technique de la tromperie (264 d 5 : τέχνη ἀπατητική).

Mais ce qui en tout cas reste toujours, même dans ce dialogue, explicitement revendiqué, c’est la position centrale du *logos* et de la dialectique, du discours en tant que constitutif de la philosophie (260 a) et de la seule « science des hommes libres » (253 c-d). S’il est vrai qu’elle appartient non au philosophe en général mais « à celui qui philosophe avec pureté et justice » (253 e), elle ne peut avancer qu’en réfutant, la réfutation étant la plus haute des purifications, puisque celui qui n’a jamais été réfuté, fût-il le Grand Roi en personne, s’il n’est pas purifié des plus grandes souillures, est sans éducation et laid dans l’âme (230 d-e).

PLATON, EMPÉDOCLE, ET L’ORIGINE DE L’ÊTRE HUMAIN

Nestor-Luis CORDERO

Platon n’est pas un historien de la philosophie, mais il fait très souvent allusion à des « anciens » collègues, et même à des contemporains. Ses remarques sont souvent très sévères : les anciens n’ont raconté que des mythes (*Soph.*, 242 c), le seul personnage « vénérable et redoutable » (*Théét.*, 183 e), Parménide, mérite la peine de mort, et les contemporains ne sont que des vieux ignorants¹, des hédonistes qui passent leur temps dans des bordels², ou des gens qui ne méritent que le silence³. Dans d’autres cas, les allusions sont plutôt neutres : elles informent le lecteur que, à propos du sujet que l’on est en train de discuter, quelqu’un a déjà exprimé son point de vue. C’est le cas d’Empédocle. Socrate remarque que Ménon dit, « comme Empédocle », que « les êtres émettent certains effluves »⁴; et le *Théétète* nous rappelle que « rien n’est, mais à chaque fois vient à être », comme affirmait, entre autres, Empédocle⁵.

Mais la plupart des interprètes admettent que dans d’autres passages de ses Dialogues Platon fait aussi allusion à Empédocle, même si celui-ci n’est pas mentionné. C’est notamment le cas des « muses siciliennes » du *Sophiste* (242 d). Et certains érudits voient aussi une référence à Empédocle

1. On a toujours vu un portrait-robot d’Antisthène dans cette méchante référence du *Soph.*, 251 c.

2. C’est le cas d’Aristippe, qui aurait « raté » la mort de Socrate du fait de se trouver à Égine, une sorte de Las Vegas de l’antiquité grecque.

3. C’est très probablement le cas des Atomistes, ou, au moins, de Démocrite. À propos du silence de Platon sur Démocrite, cf. notre travail « Los atomistas y los celos de Platón », *Méthexis*, 13, 2000, p. 7-16, et l’article de P.-M. Morel dans ce volume.

4. *Ménon* 76 c 8 (trad. M. Canto).

5. *Théét.*, 152 e 3 (trad. M. Narcy).

dans le mythe du *Politique* (269 a-274 e). Dans ce travail, nous nous proposons d'examiner cette question et, comme fil conducteur, nous avons décidé de privilégier un élément qui joue un rôle décisif, aussi bien chez Empédocle que dans le mythe platonicien (ce qui ne présuppose pas, *a priori*, l'existence d'un certain type de rapport entre les récits des deux philosophes) : l'origine des êtres humains, ou, si l'on préfère, « des vivants », ainsi que les étapes qui se sont succédées jusqu'à la constitution « actuelle », caractérisée par la différence sexuelle, source de la reproduction. Le sujet est, certes, très ambitieux, et nous disons d'ores et déjà que notre rapport ne sera pas complet; nous ne tiendrons compte que de certains éléments, ceux précisément qui nous permettront d'envisager un lien entre le récit d'Empédocle et le mythe platonicien du *Politique*.

En ce qui concerne l'origine de la vie, les deux récits prennent la terre comme point de départ. Chez Empédocle, la terre, comme si elle était enceinte (*quasi pregnante*, Censorinus, *De die nat.*, IV, 7 = A 72 DK), donne la vie d'abord aux végétaux et après aux êtres humains (cf. Aëtius, V, 25, 4 = A 70 DK). Dans le récit platonicien du *Politique*, « c'est de la terre (*ek gès*) qu'ils [*sc.*, les premiers hommes] sont venus à la vie » (272 a). Disons d'abord qu'il semble évident que nos deux philosophes ne prétendaient pas dire quelque chose de nouveau. L'image de la terre-mère était très attestée même avant Empédocle (et elle le sera encore longtemps après Platon) et il ne serait pas opportun de présenter ici un dossier complet sur ce sujet¹. Disons simplement² que déjà l'Hymne homérique à la Terre affirmait qu'elle était une « mère universelle » (*pammeteiran*), ce qui coïncidait avec l'épithète « au large sein » (*eurusternos*) conférée par Hésiode (*Théogonie*, 117) à cette « mère de tous » (*metèr pantôn*, *Erga*, 563). Le rôle maternel de la terre est donc très important chez Hésiode, car lorsqu'il dit « tous » il s'agit aussi bien des dieux que de toutes choses. Mère d'Ouranos d'abord, la terre toute seule engendra les montagnes et ensuite, avec la collaboration incestueuse du ciel, virent le jour Océan, les Cyclopes et Cronos; et enfin, fécondée accidentellement par Ouranos (qui avait été mutilé par son fils Cronos), la terre devint mère des Géants, des Nymphes et d'Aphrodite. En outre, le rôle maternel de la terre se renforce si l'on rapproche « *gè* » de la racine « *gen-* », présente dans la famille des mots qui font allusion à la génération, et le caractère de la terre en tant que

1. Cf. une analyse très détaillée de la question chez S. Byl, « Qui étaient les *gegeneis* ? », dans *Les Origines de l'homme*. Actes du V^e Colloque International sur la Pensée Antique, éd. J.M. Galy et A. Thivel, Nice, 1998, p. 119-124.

2. Nous reprenons ici des éléments exposés dans notre travail « De la terre au couple : deux récits platoniciens sur l'origine de l'être humain », *op. cit.* à la note précédente, p. 133-145.

« fondement solide » (*hédos asphalés*, *Théog.*, 117) de toute chose n'est ainsi que confirmé. C'est de la terre qu'est né l'un des fils de Cadmos, Khtonios (« le Terrien »), issu, comme on le sait, des dents du serpent enfouies sous la terre, et il en va de même dans le cas de Penthée, petit-fils de Cadmos, qui reçoit lui aussi chez Euripide l'épithète de « *khtonios* » (*Bacch.*, 538) et d'issu de la terre (*gègenes*, *ibid.*, 996).

Cette reconnaissance de la maternité de la terre a eu une vie très longue, et elle aurait joué un rôle aussi dans la deuxième naissance des hommes qui s'est produite après le déluge. En effet, une ancienne tradition attribue une nouvelle origine de l'être humain à Deucalion, fils de Prométhée, et à Pyrrha, fille d'Épiméthée, mais ici encore la terre a son mot à dire : tel que le récit nous est raconté par Ovide (*Métam.*, I, 394), Deucalion rappelle que sa grand-mère est la terre et que, lorsqu'il jette des pierres pour recréer le genre humain, il ne fait que jeter les os de sa grand-mère... La terre jouit aussi de ce rôle privilégié dans quelques récits platoniciens qui ont précédé le *Politique*. Dans le *Ménexène*, Socrate (peut-être dans un élan démagogique) dit que les Athéniens sont des autochtones, nourris par leur mère, la terre; et dans le *Protagoras*, lorsque le moment de la naissance des races mortelles arrive, le mythe raconte que les dieux les façonnèrent à l'intérieur de la terre (320 c). Nous lisons dans la *République* que la terre, qui est une mère, nous a fabriqués et nous a fait remonter à la surface, et que, par conséquent, il faut respecter cette « terre nourrice » (414 e). Disons enfin que Lucrèce affirme que la terre mérite bel et bien le nom de « mère » (*maternum nomen*) qu'elle a reçu car toutes les créatures proviennent de la terre (V, 794 et 821).

Regardons maintenant le rôle de la terre-mère chez notre premier auteur, Empédocle. Il va de soi que le sujet que nous avons décidé de traiter suppose une prise de position sur la philosophie d'Empédocle en général et, surtout, sur l'épineux problème du « cycle » ou de l'« alternance » cyclique des éléments et des forces motrices (l'amitié et la discorde) que l'on trouve chez lui. Les limites étroites de ce travail ne nous permettent pas de présenter une interprétation fondée sur des arguments solides à ce sujet. Dans plusieurs points, notre position devra forcément s'appuyer sur des éléments établis par des érudits qui ont consacré de longues années de recherche à ces questions, et nous leur en rendrons hommage. Il s'agit notamment des travaux classiques de Bignone¹, Bollack² et O'Brien³, et le

1. E. Bignone, *Empedocle*, Turin, 1916.

2. J. Bollack, *Empédocle*, 4 volumes, Paris, 1965-1969.

3. D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969; *Pour interpréter Empédocle*, Leiden, 1981; et « Empedocles revisited », *Ancient Philosophy* 15, 1995.

lecteur intéressé trouvera un résumé du *status questionis* dans les articles d'A.A. Long¹ et d'O. Primavesi².

Nous pouvons dire que nous suivons, dans ce domaine, et en lignes générales, l'interprétation dite « traditionnelle »³ qui trouve chez Empédocle une alternance cosmique entre des périodes conduites par l'amour et d'autres conduites par la haine, car, à notre avis, même sous l'effet de la torture à laquelle ils ont été soumis par de très nombreux exégètes, les vers 7 et 8 du fr. 17 affirment toujours sans ambiguïté que « tantôt (*állote mèn*), par l'amitié, tous se rencontrent dans l'un, tantôt (*állote de*) chacun est emporté loin par la haine de la discorde »⁴. En effet, ces deux principes « tour à tour dominant dans la révolution du cycle » (fr. 26, 1). C'est à l'intérieur de ce cycle⁵ qu'Empédocle place l'origine des êtres vivants, et c'est alors que notre héroïne, la terre, fait son apparition, car elle jouera, encore une fois, le rôle de mère.

Déjà dans la présentation des quatre « racines », Héra est qualifiée de « *pherésbios* », « porteuse de vie » (B 6, 2)⁶, car les êtres vivants sont nés de la terre. Quelques-uns des fragments ainsi qu'une doxographie très abondante confirment que, parmi les quatre éléments, la terre a eu le privilège de devenir, comme dans les récits traditionnels que nous avons déjà évoqués, donatrice de vie. L'intérieur de la terre est un véritable laboratoire prêt pour la fabrication des êtres vivants, surtout lorsqu'elle enferme encore dans son sein les deux éléments sans lesquels aucune sorte de vie n'est possible : l'eau et le feu. En ce qui concerne la collaboration entre l'eau et le feu, Censorinus (*De die nat.*, IV, 7 = A 72 DK) voit chez Empédocle un continuateur d'Anaximandre (même si celui-ci parle tout au plus des ancêtres des humains, les poissons, nés de « l'eau et de la terre réchauffées », « *ex aqua terraque calefactis* », *loc. cit.*), et Aristote avait déjà écrit, à propos de Thalès, que l'humidité est la source de la vie, et que

même la chaleur en tire son origine (*Métaph.*, A, 3, 983 b 23). Chez Empédocle, même si à un moment donné aussi bien l'eau que le feu ont déjà jaillis de la terre (Aétius, II, 6, 3 = A 49 DK), celle-ci cache toujours du feu dans ses entrailles¹ (ce qui permet, entre autres choses, de fabriquer des « serpenteaux », « *dracones* », pour réchauffer l'eau ; cf. Sénèque, *Quest. nat.*, III, 24, 1-3 = A 68 DK) et c'est grâce à lui qu'elle produit des rochers et, parfois, elle les « lance au dehors » (Plutarque, *De pri. fig.*, chap. 19, 953 E = A 69 DK). Il faut supposer que cette activité fatigue la terre, car, soumise à de fortes pressions, elle transpire, et l'eau des mers est sa sueur (Aétius, III, 16, 3 = A 66 DK).

Cet état de choses fait que, tout au début, la terre est « comme enceinte » (« *quasi praegnante* », Censorinus, *De die nat.*, IV, 7 = A 72 DK) : sa matrice² (*métra*) possède comme des embryons, et, de cette véritable usine, surgissent, d'abord (*prôta*) les plantes. Le caractère maternel de la terre ne fait pas de doute : ces premiers rejetons « s'élevèrent de la terre » (« *ek gès anadúnai* ») (Aétius, V, 26, 4 = A 70 DK), et ceci a eu lieu dans un « temps » tellement premier que le feu n'avait pas encore produit son « reflet » (ou « réfraction », *antanákklasis*, Ps. Plut., *Strom.*, 10 = A 30 DK), le soleil, et, par conséquent, jour et nuit étaient encore ensemble (Aétius, *loc. cit.*). L'univers est donc encore inachevé (« *non perfecto* », Nicolas de Damas, *De plantis*, 1, 7, p. 13, 2), et les principes régulateurs des sexes, le feu (principe masculin) et l'eau (principe féminin), n'étaient pas encore séparés. C'est pour cette raison que les plantes, selon Empédocle, sont, en ce qui concerne leur sexe, un mélange de mâle et de femelle (Aétius, *loc. cit.*) (ce qui a suscité les critiques de Nicolas de Damas à l'encontre d'« Abrucalis », c'est-à-dire, très probablement, d'Empédocle, car, « dans aucune espèce les deux sexes n'existent réunis », *loc. cit.*).

Une fois le monde achevé, c'est au tour des animaux d'être engendrés. Le rapport d'Aétius est, sur ce point, très détaillé mais, en même temps, très ambigu. W.K.C. Guthrie essaie d'innocenter le doxographe, car c'est peut-être le récit d'Empédocle lui-même qui n'était pas clair³. En effet,

1. Cf. fr. 52 : « De nombreux feux brûlent sous le sol ».

2. J. Bollack rappelle qu'Hésychius affirmait que le mot *baubó* (qui constitue, à lui seul, le fr. 153) « signifie aussi ventre, comme chez Empédocle ». Bollack en déduit que « *baubó* pouvait s'appliquer à la cavité, formée dans la terre, où le combat des éléments constitue les hommes » (Empédocle, III [2], 1969, p. 402).

3. A *History of Greek Philosophy*. Cambridge, vol. II, 1965, p. 200. D'autres auteurs ont été plus critiques à l'égard d'Aétius. E. Bignone parle du « début état de la « confusion » d'Aétius (Empédocle, Turin, 1916, p. 570), et D. O'Brien fait d'abord état de la « confusion » d'Aétius (Empédocle's *Cosmic Cycle*, p. 230), puis confirme quelques années plus tard que cet auteur « s'est trompé » (« L'Empédocle de Platon », *Revue des Études Grecques* 110, 2, 1997, p. 389), et ajoute enfin que l'énumération qu'il présente est « plutôt fruste » (*op. cit.*,

1. « Empedocles' cosmic cycle in the sixties », dans *The Presocratics*, éd. A.P.D. Mourelatos, New York, 1974.

2. « Empedocle : il problema del ciclo cosmico e il papiro di Strasburgo », « *Communis opinio* sino al 1965 », *Elenchos* 19, 1998.

3. « Traditionnelle », car l'alternance régulière dans le cosmos entre une période gouvernée par l'amitié et une autre gérée par la discorde se trouvait déjà chez Platon (*Soph.*, 242 e) et Aristote (notamment en *Mét.*, A, 4, 985 b 29). Pour un exposé complet de cette interprétation, cf. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *passim*.

4. Cf. aussi les fr. 16 et 20. L'interprétation « traditionnelle » « permet la lecture la plus simple et la plus plausible de 17. 1-8 » (*The Poem of Empedocles*. A text and translation with an introduction by B. Inwood, Univ. of Toronto, 1992, p. 42).

5. L'expression *katà kýklon* (fr. 17, 13 et 26, 12) est claire et précise.

6. Dans d'autres témoignages, la terre est représentée par Aidoneus (cf. Aétius, I, 3, 20 = A 33 DK). Dans le témoignage d'Hippolyte l'épithète est justifié par le fait que la terre est « porteuse » (*pheroúsa*) des fruits nécessaires à la vie (*Réf.*, VII, 29, 5 = A 33 DK).

Aétius fait état de quatre « naissances » (*genéseis*), qui semblent être successives, mais comme elles se situent dans une sorte de cycle, elles pourraient aussi faire partie de deux paires distinctes, séparées par d'autres étapes propres à cette conception cyclique. Quoi qu'il en soit, ces « naissances » sont issues de la terre, qui est le sujet qui nous intéresse dans cette étape de notre travail.

Les premières naissances ne produisent pas des êtres complets. Des membres séparés déambulent, cherchant à se rassembler et à occuper ainsi leur place dans des ensembles. Les deuxièmes naissances, une fois naturellement réunis les membres, produisent des simulacres visibles (*eidolophaneis*), parmi lesquels les interprètes placent surtout des monstres et des êtres prodigieux. Les troisièmes naissances sont à l'origine de créatures totales (*oulophueis*). Les quatrièmes naissances, enfin, se produisent par l'union sexuelle d'êtres différents.

Des fragments du texte d'Empédocle ont été utilisés par les érudits pour illustrer ces quatre naissances, mais le choix des passages dépend, dans tous les cas, des interprétations personnelles du « cycle » cosmique car il est évident que l'union ou la séparation de la matière première des vivants, à savoir les éléments, dépendra des forces qui gèrent ce double processus : l'amitié et la discorde. Et la confusion peut subsister même une fois que l'on s'est mis d'accord sur la durée du cycle qui correspond à l'une et à l'autre, car l'amitié et la discorde sont des véritables agents doubles qui, selon l'interprétation d'Aristote, en même temps unissent et divisent¹.

Lorsque les hommes furent engendrés par la terre, le temps s'écoulait très lentement², et comme sa vitesse s'accéléra par la suite, il ne serait pas hors de propos penser qu'avant la naissance des vivants la terre était en repos, ou, tout simplement, qu'elle faisait encore partie de la sphère où tous les éléments étaient indifférenciés³. Le fr. 35 décrit cette situation : tous les éléments sont alors réunis et ils ne sont qu'un, car l'amitié se trouve au centre. L'étoffe de ces êtres vivants, aussi bien démembrés que complets, c'est bel et bien la chair, et celle-ci se forme à partir des quatre éléments, « qui étaient mêlés comme des parties de la terre » (Aétius, 5, 22, 1 = A 78 DK). Le fr. 21 présente un panorama très précis de la situation : « de la terre (*aia*) sortent des choses dures et compactes (...) et c'est d'elles que se produit tout ce qui est, qui fut et qui sera ; c'est d'elles que les arbres ont

p. 385, n. 16). J. Bollack, en revanche, ne voit pas « de raison d'infirmier ce témoignage » (*Empédocle*, I, Paris, 1965, p. 195, n. 1).

1. Cf. *Mét.* A, 4, 985 b 21 = A 37 DK.

2. La durée d'un jour était aussi longue qu'aujourd'hui une période de dix mois. Cf. Aétius, V, 18, 1 = A 75 DK.

3. O'Brien déduit que « le soleil augmenta sa vitesse dans la période qui succéda à la sphère » (*Empédocles' Cosmic Cycle*, p. 50).

surgi, et les hommes et les femmes, les bêtes les oiseaux et les poissons de l'eau, et les dieux ». Ces « choses » (neutre pluriel) sont évidemment les quatre racines, les éléments.

C'est donc à partir de la terre, qui contient l'ensemble des éléments¹, que se produisent les premières naissances. La terre (*khthôn*) accueillait « deux parts sur huit » d'eau (= Nestis) et quatre de feu (= Héphestos) pour fabriquer des os², et c'est ainsi, grâce à ce mélange, que des membres désunis surgissent alors de la terre. Ces membres séparés déambulent, en essayant de se rassembler. Le fr. 57 semble décrire cette situation : « par où (de la terre ?) poussaient de nombreuses têtes sans cou, et des bras, nus et sans épaules, erraient, et des yeux, privés de front, flottaient ». À un moment donné, ces membres isolés se réunissent et produisent, comme nous l'avons déjà dit, des simulacres visibles (*eidolophaneis*), assimilés à des monstres. Il y a peut-être des exemples dans les fr. 60 (« [des monstres] aux pieds tors et aux mains innombrables »...) « des bœufs à visage humain » et 61 (« naquirent d'une part de nombreux êtres à deux faces et à deux torsos, des bœufs à visage humain, et, d'autre part, inversement, des hommes à tête de bœuf, mélange d'homme et de femme, dotés de membres obscurs »).

Les troisièmes naissances, on l'a déjà vu, ont produit des créatures « totales » (*oulophueis*). Elles étaient constituées d'un mélange de chaleur et d'eau, et les sexes n'étaient pas encore définis³. « Elles ne montraient pas encore le corps désirable des membres, ni la voix, qui est le membre propre à l'espèce des hommes » (fr. 62, trad. Bollack). Des quatrièmes naissances, enfin, surgirent des êtres capables de se reproduire par une activité sexuelle, car la reproduction maintenant ne dépendait plus du mélange des éléments, mais de la transmission de composants « homogènes ». Il s'agit de notre monde. Tout est encore constitué par des éléments, mais ceux-ci « se transforment et passent d'un corps à l'autre »⁴. Cependant, avant de se rencontrer, mâles et femelles sont eux aussi issus de la terre, mais dans des endroits différents, en fonction des sexes⁵ : « les premiers mâles sont nés à partir de la terre (*ek gès*) plutôt du côté du levant et du midi, et les femelles,

1. Il faudra un jour étudier ce paradoxe : la terre qui contient la terre.

2. Cf. fr. 96. Le fr. 98 ajoute l'air (= Éther) comme quatrième élément. Les quatre racines apparaissent encore une fois au fr. 38 : toute chose naquit « de terre et de mer aux vagues houleuses, d'air humide, et d'éther... ». Cf. aussi le fr. 71.

3. On peut le déduire du fait que l'eau représente le sexe féminin et la chaleur, le masculin. Cf. fr. 67 : « c'est dans les régions plus chaudes de la terre que les mâles naissent ».

4. J. Bollack, *Empédocle*, I, 1965, p. 205.

5. Varron gomme cette différence lorsqu'il affirme que « les hommes (*homines*, donc, nous supposons, les êtres humains) sont nés de la terre, comme les blettes » (*Satires Ménippées*, fr. 163 = A 72 DK).

au Nord » (Aétius, V, 7, 1-2 = A 81 DK). D'une manière très imagée, Bollack affirme que « les sexes émigrent, comme les poissons sautent dans la mer »¹. Voilà ce qui concerne l'origine des vivants à partir de la terre.

L'apparente linéarité du récit d'Aétius (acceptée, entre autres, par Bollack), fut interprétée de manières très diverses², non seulement en ce qui concerne la suite des quatre étapes (s'il s'agit des étapes), mais aussi par rapport à la place qu'elles occupent dans le cycle cosmique. L'exposé le plus cohérent sur la question est celui d'O'Brien, non seulement parce qu'il fait état d'une double zoogonie mais surtout parce qu'il essaie d'introduire le schéma cyclique à l'intérieur de chaque zoogonie. Il avoue, cependant, que cette possibilité reste hypothétique; en effet, même si elle semble confirmée dans le cas de la « première zoogonie », car, après la constitution définitive des êtres humains, survient une étape dans laquelle les membres retrouvent leur liberté et se séparent à nouveau (c'est son interprétation du fr. 20)³, en revanche, il n'y a pas, dans la « deuxième zoogonie », de retour aux « créatures totales » (*oulophueís*)⁴.

Nous arrivons maintenant à un point central dans l'interprétation du cycle des vivants chez Empédocle. La dernière étape de leur existence, dans l'état actuel des textes, semble être la séparation des membres, suivie d'une « putréfaction » (*[se]po[m]jenois*, *Pap. Str.*, d 3). La soit-disant « mort » est, pour Empédocle, « séparation » (*diállaxis*, fr. 8, 3), « dissociation » (*apokrinthôsi*, fr. 9, 4), « dissolution » (*lúthen*, fr. 15, 4), « disjonction » (*diaphuomenôn*, fr. 17, 5) de ce qui était uni. Mais rien n'est dit sur un éventuel retour à la terre mère. Il est vrai que la logique du récit n'imposait pas ce retour, mais celui-ci se serait imposé, en revanche, si Empédocle avait envisagé son cycle comme constitué par deux périodes opposés, ce qui n'est pas le cas.

Un cycle est un processus qui se déroule le long de certaines étapes, et celles-ci, du fait d'appartenir à un cycle, se répètent éternellement, mais cela ne suppose pas qu'elles doivent faire leur chemin à rebours. Après l'hiver, dans le chemin que mène vers l'été, il y a le printemps, mais dans le chemin qui mène de l'été à l'hiver, le printemps ne revient pas après l'hiver, car il s'agit d'un cycle et non d'un chemin parcouru à rebours. Ce schéma est celui du cycle d'Empédocle : après la quatrième période vient encore une

fois la première¹. Après la dissolution des vivants à cause de la séparation des membres, tout ce qui est mortel disparaît, et il y aura une nouvelle naissance (à la rigueur, une re-naissance), encore une fois, nous supposons, à partir de la terre. Et le cycle recommence, avec toutes les zoogonies que l'on voudra y trouver. S'il en est ainsi, le récit platonicien du *Politique* se trouve aux antipodes du cycle empédocléen, et c'est le rôle joué par la terre qui fait la différence.

Regardons Platon. De la même manière que notre incursion chez Empédocle ne pouvait pas justifier une étude approfondie de sa philosophie (ce qui nous a conduits à nous appuyer sur les acquis d'autres chercheurs, que nous avons cités en chaque cas), l'étude de l'origine de l'être humain selon le mythe du *Politique* s'appuie, lui aussi, sur des travaux précédents, qui, en l'occurrence, nous appartiennent². L'exposé sur l'origine de l'être humain se trouve à l'intérieur d'un thème beaucoup plus vaste, qui met en rapport trois récits différents. Cet ensemble apparaît dans le dialogue à propos de la définition du roi-gouvernant comme un berger qui nourrit son troupeau, le peuple (268 c). Mais, comme il arrive souvent chez Platon, il montre que cette croyance n'est pas satisfaisante et donc qu'elle doit être abandonnée.

Pourquoi? Parce que notre histoire réelle nous montre que cette définition n'a pas une valeur universelle, éternelle : à certaines époques, ce roi-gouvernant, assimilé à un dieu, a pu remplir sa tâche, mais à d'autres époques il a du tenir compte des circonstances matérielles qui l'empêchent d'exercer un pouvoir absolu et total. Pour montrer d'une manière didactique cette différence d'époques (qui suppose une différence d'êtres à gérer), Platon s'appuie, comme il le dit, sur trois « récits des anciens » (268 e 8)³, apparemment disparates mais – c'est son hypothèse – intimement liés : la description du règne de Cronos, la naissance de la race humaine à partir de la terre (qui sont deux récits traditionnels très connus), et le mythe du renversement du cours des astres, qui produit une inversion dans le cours du temps (histoire apparemment inventée par Platon lui-même, au moins dans la forme précise que nous trouvons dans le texte).

Les trois récits, dit Platon, appartiennent au même *pathos* (269 c) et à l'origine ils étaient liés, car les trois répondaient à la même question.

1. « Tra il quarto stadio e il primo – che nella prospettiva ciclica è quello immediatamente successivo –... », O. Primavesi, p. 273 (*op. cit.* à la note 2, p. 94).

2. Cf. notre travail « De la terre au couple », cité à la note 2, p. 92, ainsi que « Passé mythique et présent historique chez Hésiode », dans *Le Miracle grec*, Actes du II^e Colloque sur la Pensée Antique, éd. A. Thivel, Nice, 1992, p. 81-88. Dans la suite de notre exposé nous emprunterons des passages à ces deux travaux.

3. S. Rosen parle de « fragments de tradition » (*Plato's Statesman. The Web of Politics*, Yale, 1995, p. 42).

1. J. Bollack, *Empédocle*, I, 1965, p. 213.

2. Voir un exposé de la question dans O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, p. 196-200.

3. O. Primavesi affirme que le texte retrouvé dans le papyrus de Strasbourg confirme cette déduction d'O'Brien (*op. cit.*, à la note 2, p. 94), p. 285.

4. « Therefore we may expect whole-natured creatures to reappear at the end of Love's world. Is it conceivable that this was not so » (O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, p. 230).

La suite du mythe platonicien nous montre qu'en effet, c'est sous le règne de Cronos que la naissance des « hommes » (*anthrôpoi*, il s'agit pour l'instant des « mâles ») s'est produite à partir de la terre. Voilà d'ores et déjà une liaison entre deux des récits. Comme il n'y avait que des mâles, les individus n'étaient pas liés par des rapports de paternité; il y a avait des vieillards, des adultes et des enfants, mais ceux-ci n'étaient pas des « fils ». La terre était à la fois mère et père des hommes-mâles, et elle offrait spontanément de la nourriture. Les hommes n'avaient donc pas besoin de travailler et les animaux ne se mangeaient pas entre eux. On pourrait dire qu'il s'agissait d'un univers arrangé rationnellement: tout est en ordre et, comme tout est « naturel », la vie coule « automatiquement » (le mot *autômaton* apparaît trois fois dans ce passage: 271 d 1, 271 e 5 et 272 a 5). « Voilà la vie que l'on menait sous Cronos », dit l'Étranger (272 b).

Mais cet état de choses n'a pas duré toujours; autrement, nous serions encore aujourd'hui à l'âge d'or, gouvernés par Cronos. Notre époque est très différente: les êtres humains s'engendrent mutuellement, les femmes existent et il faut travailler. Pourquoi?

Parce que le rythme cosmique a changé. Platon part de notre présent (*nûn*, 272 b 3), et il voit que notre situation est tellement différente de celle qu'il a décrit qu'une évolution « naturelle », « automatique », aurait été incapable de l'expliquer. Une coupure brutale a dû se produire, après laquelle rien ne pouvait plus être comme avant. C'est pour expliquer cette rupture qu'il invente le mythe du cycle renversé. Une fois que toutes les âmes¹ sont arrivées à l'accomplissement total de leurs générations, et que « le temps de toutes choses s'est terminé » (*khronos eteleothe*, 272 d 7), le dieu abandonne le monde « et retourne s'enfermer dans son poste d'observation » (272 e 4). Au début du récit Platon avait déjà avancé cette possibilité: « En ce qui concerne notre univers, c'est parfois (*toté mén*) le dieu lui-même qui préside sa marche et sa révolution » (c'était le cas du règne de Cronos), « et parfois (*toté dé*) il l'abandonne (*anêken*), lorsque les périodes de temps qui lui ont été assignées atteignent leur mesure » (269 c 4-7).

Le mythe aurait pu en rester là, avec la description d'une étape ultérieure dans laquelle le monde aurait avancé sans le gouvernement d'un dieu, pour bénéficier après, dans une étape ultérieure, encore une fois, d'une nouvelle conduite divine. Le schéma cyclique aurait été respecté. Mais Platon n'est pas Empédocle. Platon n'admet pas que l'univers puisse « avancer » sans une conduite divine. Livré à lui-même, l'univers « rétrograde ». Et, pour expliquer ce phénomène, Platon invente de toutes pièces le mythe du cycle renversé: « le transport (*phorân*) de l'univers a lieu parfois (*toté mén*) dans

1. Étant donné leur caractère presque « idéal », ces mâles issus de la terre sont assimilés à des âmes (!).

le sens actuel du cycle, parfois (*toté dé*) à l'inverse » (270 b 7-8). Comme sous le règne de Cronos, et peut-être grâce à ses conseils, tout était soumis à un certain automatisme; ce mouvement rétrograde aussi est automatique. Il n'a pas de cause: le cosmos lui-même ne peut pas mouvoir quoi que ce soit (pas même lui-même) et le dieu ne peut pas non plus être à l'origine d'un mouvement différent de celui qu'il a lui-même imprimé. Mais, malgré tout, le nouveau mouvement possède une certaine rationalité: le monde tourne *exactement* à l'envers, malgré le désengagement du dieu. P.M. Schuhl a proposé une image devenue célèbre: celle d'une sorte de fuseau suspendu par une tige à un crochet, et qui repose sur un pivot. Une fois que le fuseau est à la limite de sa rotation, l'artisan qui le fait tourner l'abandonne, et le fuseau tourne à l'envers, nécessairement, automatiquement, car la tige tend à se détordre¹.

Comme la sphère céleste tout entière tourne à l'envers, le temps, qui est mesuré par les astres, en fait autant, et de grands bouleversements se produisent, notamment en ce qui concerne les êtres vivants, soumis à la temporalité. Dans cette deuxième étape (ou, si l'on préfère, dans cette partie inversée de la première étape), pour tous les animaux (*zôôn*), l'âge, quel qu'il fut, « arrête d'abord son cours » (270 d 7) et tout ce qui vieillissait se mit à rajeunir. Chez les hommes, les cheveux blancs se mirent à noircir, les adultes revinrent à l'état d'enfants et rentrèrent dans la terre, la terre-mère. Au fur et à mesure que ces révolutions s'éloignent de la période antérieure, celle gouvernée par Cronos, l'univers risque de se disloquer, de sombrer « dans la mer infinie de la dissemblance » (273 d-e). Si la mythologie ne trompe pas, Cronos est déjà mort, mais celui qui a pris le pouvoir, son fils Zeus, s'empare du gouvernail, renverse l'ordre rétrograde, et établit l'ordre actuel (*nûn*, 269 a 5)².

Notre monde actuel, en effet, se place dans le renversement d'un ordre renversé, c'est à dire, dans une troisième étape (ou, si l'on préfère, dans la première partie d'une nouvelle étape)³. En adoptant cette interprétation,

1. P.M. Schuhl, « Sur le mythe du *Politique* », dans *La Fabulation platonicienne*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1968, p. 80.

2. « En ce qui concerne ce qui se passe sous Zeus, notre présent actuel, tu le perçois toi-même » (272 b).

3. L. Brisson avait déjà suggéré que dans le mythe « on se trouverait en présence de trois époques en non de deux » (« Interprétation du mythe du *Politique* », dans *Reading the Statesman*, ed. C.J. Rowe, Sankt Augustin, 1995, p. 351). Dans notre travail cité à la note 2 de la page 92, nous appuyons l'existence de trois étapes avec des arguments différents de ceux de Brisson, et, au lieu d'utiliser le conditionnel (« on se trouverait... ») nous n'hésitons pas à parler à l'indicatif: « on trouve ». Quoi qu'il en soit, un schéma binaire, qui ne verrait que deux étapes dans le mythe, se heurte même au sens commun. En effet, Platon dit que nous sommes maintenant dans une étape qui est la conséquence d'un renversement d'un ordre cosmique (269 a). Or, si l'ordre cosmique précédent était « normal » (et le soleil se couchait

nous trouvons notre place parmi les auteurs accusés par O'Brien de n'avoir pas « saisi la complexité du monde qui est le nôtre »¹, car nous n'avons pas vu qu'il y a chez Empédocle « deux mouvements cosmiques contraires, deux zoogonies contraires : voilà la lecture traditionnelle du mythe du *Politique*. Cette lecture est la seule qui [...] semble conforme aux détails du texte »². Nous croyons que, dans ce cas, les rôles des interprètes se sont eux aussi renversés, car ceux qui ont « saisi la complexité du monde qui est le nôtre » savent que « maintenant » les hommes naissent d'un couple, ce qui suppose, si l'on veut, une troisième zoogonie. Après les deux premières, qui ne concernaient que les *gègeneis* (qui vieillissaient comme nous, en allant vers le futur, mais dans une zoogonie dans laquelle il n'y avait pas de femmes, alors que dans la période cosmique contraire « ils naissent de la terre pour redevenir, au fil des années, des adultes, des adolescents, des enfants »³), le dieu a repris à nouveau (*palin*) le gouvernail, après la période d'abandon dans laquelle le monde a tourné à l'envers. Avec cette reprise en main de la part de la divinité, une troisième étape commence, et dorénavant les vivants ne naîtront plus de la terre. « Cette lecture est la seule qui [...] semble conforme aux détails du texte », pour reprendre l'expression d'O'Brien⁴.

à l'ouest). aujourd'hui, après le renversement effectué par le dieu, il doit se coucher à l'est. Difficile à admettre... En revanche, si l'ordre cosmique précédent était déjà renversé, le renversement de cet ordre renversé fait qu'aujourd'hui le soleil se couche à l'ouest, ce qui est plus facile à accepter. Mais si l'ordre précédent était déjà renversé, c'est parce que l'ordre qui l'avait précédé avait le même rythme que notre univers actuel, ce qui est confirmé par toutes les sources qui affirment qu'à l'âge d'or les hommes (mâles) naissaient de la terre, mais petits... Et nous supposons qu'ils mourraient adultes car, après leur disparition, ils sont les « gardiens des mortels » (Hésiode, *Erga*, 123). On imagine mal des gardiens bébés... Nous avons rencontré chez C.J. Rowe une interprétation semblable à la nôtre (Plato, *Statesman*, introd., trad. et comm., Warminster, 1995, p. 186-197).

1. « L'Empédocle... », p. 391.

2. Art. cit, p. 390.

3. O'Brien, *ibid.*

4. Une conséquence secondaire découle de l'admission de seulement deux périodes dans notre mythe : on supprime le règne de Cronos. En effet, Platon dit d'abord qu'« avant » (*émprosthén*, 269 b 2), on naissait de la terre, et quand il décrit le règne de Cronos (272 b 2), il affirme que les « humains » surgissaient de la terre (*ek gès*, 272 a 1) et qu'il n'y avait à l'époque ni femmes ni enfants. Rien ne dit qu'à cette époque les hommes naissaient déjà vieux. C'est lorsque ce temps fut révolu et que Cronos se retira, que le cours de l'univers s'inversa et que les cheveux blancs des hommes se mirent à noircir. Or, selon le schéma adopté par O'Brien, « aux mouvements opposés des corps célestes correspondent deux cosmogonies opposées : la nôtre et celle où des êtres vivants naissent de la terre pour passer de la vieillesse à l'enfance » (« L'Empédocle... », p. 391). S'il en est ainsi, on ne tient pas compte de la première étape, lorsque les *gègeneis* sont des êtres heureux surveillés par Cronos, qui est précisément le modèle de gouvernant que Platon veut abandonner. On revient ainsi à deux étapes, mais on a supprimé la première.

En ce qui concerne notre sujet, une nouveauté très importante caractérise cette troisième étape : comme la terre n'engendre plus, « l'enfantement et la nourriture suivent maintenant nécessairement (*kat'anagkès*, 274 a) l'événement (*páthos*) propre à toutes choses ». Lucrèce offre une très belle image de la nouvelle situation : « telle une femme épuisée par la longueur de l'âge, la fécondité de la terre eut son terme » (*finem*) (V, 825). Il a fallu inventer la femme (la fabrication de Pandora pourrait se placer à ce moment-là, car elle naquit sous le règne de Zeus¹), et le couple remplaça la terre.

On a toujours trouvé des ressemblances entre le mythe platonicien et la cosmologie d'Empédocle. Il y a quelques années D. O'Brien avait déjà affirmé que « *the reverse repeated worlds of the Politicus are certainly Empedoclean* »², et plus récemment il a consacré trois pages à ce rapport dans un article qui s'occupe d'Empédocle et de Platon³. Entre ces deux travaux d'O'Brien, C. Viano revenait sur le lien entre les deux récits par le biais de l'interprétation d'Aristote⁴. En ce qui nous concerne, nous croyons que le rapport entre Empédocle et le mythe du *Politique*, s'il existe, reste à démontrer, et, *a priori*, nous croyons qu'il sera très difficile à établir.

Disons d'abord que les auteurs (notamment O'Brien) qui croient qu'il existe un rapport entre les deux philosophes, au lieu de trouver ce rapport, le produisent de toutes pièces : ils expliquent la double zoogonie d'Empédocle en fonction du mythe du *Politique*, et interprètent le mythe du *Politique* en fonction du cycle d'Empédocle⁵. Or, les deux schémas sont absolument différents, et c'est le rôle qu'occupe l'origine des vivants qui en est la preuve.

Commençons par Empédocle. Le point de départ des vivants est la terre, et la naissance des vivants *ex gès* ne peut se produire qu'après l'éclatement de la sphère, dans la première étape de la discorde croissante⁶. D'abord *oulophueis*, ensuite « humains », ces vivants finissent par se dissocier, et c'est cela « la mort » pour Empédocle (*cf.* fr. 8). Mais ils ne retournent pas au sein maternel de la terre, et c'est pour cette raison que W.K.C. Guthrie trouve dans ce schéma un « *evolutionary process* »⁷. S'il

1. Dans cette étape, les dieux firent des « cadeaux » (*dōra*, 274 c 6) aux hommes. Cf. l'étymologie de « Pan-dora ».

2. *Empedocles' Cosmic Cycle*, p. 94.

3. « L'Empédocle... », p. 390-2.

4. « Aristote, *De coel.* I 10 : Empédocle, l'alternance et le mythe du *Politique* », *Revue des Études Grecques* 107 (2), 1994, p. 400-413.

5. Pour O'Brien, « de tels événements (tempête, accalmie, dégradations...) se produisent pourtant à l'intérieur d'une seule et même période cosmique, comprenant une seule et même zoogonie, pour l'Étranger d'Élée comme pour Empédocle » (« L'Empédocle... », p. 392). « Ce monde – celui qui nous habitons – est précédé et sera suivi, pour l'Étranger d'Élée comme pour Empédocle, par... » (*op. cit.*).

6. Cf. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, p. 203.

7. W.K.C. Guthrie, *In the Beginning*, London, Methuen, 1957, p. 45.

y avait un retour vers la terre il faudrait imaginer, à un moment donné, une certaine « involution ». S'il y a une nouvelle zoogonie dans l'étape de l'amour croissant, le nouveau point de départ n'est pas la terre-mère : c'est la réunion des membres dispersés. Et si, une fois ces membres unis, ils se dispersent à nouveau (il serait difficile de montrer, en revanche, que les *oulophueis* retrouvent leur unité), la destinée finale de ce qui reste des vivants n'est pas, encore une fois, la terre-mère. Il y a évidemment un cycle, avec une ou plusieurs zoogonies, mais il n'y a pas un retour au point de départ, tout simplement parce que le cycle d'Empédocle est un cycle qui n'est pas constitué par deux périodes qui se succèdent de telle sorte qu'une fois qu'on est arrivé à la moitié, on se mettrait à marcher à rebours. Si le cycle est constitué par quatre étapes, celles-ci se succèdent éternellement : 1 – 2 – 3 – 4 – 1 – 2 – 3 – 4, etc. Le schéma empédocléen n'est pas 1 – 2 – 3 – 2 – 1, parce que, dans ce cas, il y aurait deux « 2 », dont l'un serait l'inverse de l'autre.

Chez Platon, en revanche, il n'y a pas, en toute rigueur, un cycle. Il y a une étape qui est suivie de la même étape, mais inversée. Il y a, en revanche, une éternelle répétition de ce schéma : tantôt l'univers tourne à l'endroit, tantôt il tourne à l'envers, et ceci est possible parce que tantôt il est gouverné par un dieu, tantôt il est abandonné à lui-même.

Mais c'est encore ici l'origine de l'être humain qui nous montre *qu'il n'y a pas une répétition des mêmes événements*, comme c'est le cas chez Empédocle. Le schéma est toujours le même (direction normale : conduite d'un dieu ; ensuite, direction inversée : rétrogradation automatique), mais ce qui se passe à chaque étape ne se répète pas. On pourrait parler, à la rigueur, d'un schéma « en ressort ». L'âge d'or était caractérisé par certains événements ; il y avait un certain « profil » ; et l'étape rétrograde reproduisait à l'envers ce « profil ». Les hommes naissaient toujours de la terre, mais ils naissaient vieux ; et à la terre ils retournaient à l'état de bébés. L'âge de Zeus, le nôtre, a lui aussi un « profil ». Il faut labourer la terre, se reproduire sexuellement, etc. Le jour viendra où notre univers marchera lui-aussi à l'envers, mais il est difficile d'imaginer quel sera le sort des vivants, car ils auront du mal à retourner à l'utérus maternel... On verra... Quoi qu'il arrive, un retour à la terre-mère est exclu, car notre étape s'appuie sur un événement irréversible : la naissance à partir d'un couple. C'est l'origine de l'être humain qui joue le rôle de trouble-fête, comme chez Empédocle...

Et nous revenons à notre point de départ. Il est évident que Platon connaît le ou les poèmes d'Empédocle, mais cela ne suppose pas qu'il y ait une influence de l'un sur l'autre et moins encore que le mythe du *Politique* soit un récit d'inspiration empédocléenne. Platon a sans doute écouté les « muses siciliennes » (*Soph.*, 242 e), mais il ne les a pas suivies.

LE LIVRE D'ANAXAGORE LU PAR PLATON

Lucio PEPE

Le témoignage de Platon sur la pensée et sur l'importance du personnage d'Anaxagore est bien connu et fondamental, d'abord parce qu'il nous apporte des données presque directes par l'intermédiaire de Socrate, ensuite parce qu'il nous renseigne sur deux moments cruciaux de la vie de Platon : le procès de Socrate (*Apologie*) et l'affirmation du finalisme (*Phédon*). Comme nous le verrons, ces passages peuvent nous fournir des informations supplémentaires pour reconstruire la pensée d'Anaxagore, et, selon nous, une analyse plus globale du texte platonicien révèle des éléments de discussion qui n'ont pas été pris en considération jusqu'à présent¹.

Nous ne répéterons pas ici toutes les raisons qui conduisent à la conclusion que Platon, non seulement connaissait fort bien le discours d'Anaxagore, mais considérait en outre celui-ci comme le plus célèbre et le plus stimulant des penseurs du milieu athénien. De Platon nous pouvons tout d'abord tirer des indications utiles pour situer dans le temps le *logos* anaxagoréen, tout au moins à l'époque du procès de Socrate : les positions « hérétiques » sont très répandues, à la portée de tous et parmi celles-ci, l'une des plus connues est sans aucun doute celle d'Anaxagore. Cela ressort de l'*Apologie*². Socrate ne s'y défend pas, mais attaque Mélètos : il s'élève

1. J'ai analysé en partie le témoignage de Platon dans un essai centré sur la pensée d'Anaxagore (L. Pepe, *La misura e l'equivalenza*, Napoli, Loffredo, 1996).

2. *Apol.*, 26 d = A 35. Notons ici en passant que Platon ne cite ni un texte ni un discours d'Anaxagore, mais en général τὰ βιβλία, ce qui fait supposer que plusieurs livres du Clazoménien circulaient à bon marché à Athènes du temps de la fin de l'existence de Socrate. On sait par différentes sources qu'Anaxagore s'est occupé de plusieurs problèmes, mais on ne sait si ces problèmes furent traités en plusieurs livres ; tout dépend de la façon d'interpréter le pluriel platonicien : s'agit-il de « livres » ou des « rouleaux » d'un seul livre ?

contre l'affirmation que le soleil est une pierre et la lune un corps fait de terre. On la trouve dans les livres (τὰ βιβλία) d'Anaxagore, livres que n'importe quel jeune homme peut acheter dans l'orchestre pour une seule drachme. Socrate ne pourrait donc prendre à son compte ces discours, qui étaient non seulement très célèbres mais aussi déconcertants, peu communs (ἄτοπα). De fait, le discours d'Anaxagore était certes communément peu acceptable, d'ailleurs il encourut un procès célèbre¹. Pourtant, les Athéniens ne devaient pas le juger totalement incompréhensible puisqu'on sait que le philosophe fut le conseiller apprécié de Périclès et le porte-parole fameux de son entourage; en outre, selon Platon, ses livres et ses théories circulaient largement à Athènes. Qualifier les doctrines d'Anaxagore d'ἄτοπα est probablement l'expression des convictions personnelles de Platon qui, en cet endroit, semble partager l'opinion des détracteurs du Clazoménien. En effet, dans le discours plus élaboré qui, dans le *Phédon*, est attribué à Socrate et que l'on examinera ci-dessous, il est souligné qu'Anaxagore trouve la cause de l'ordre des choses (διακοσμεῖν τὰ πράγματα) dans l'air, l'éther, les eaux et beaucoup d'autres choses surprenantes (ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα, 98 c). Cette fois, le jugement sur l'étrangeté de la doctrine d'Anaxagore semble venir de Socrate lui-même, et ne semble pas refléter l'opinion courante des Athéniens comme c'était le cas dans l'*Apologie*.

Dans cette dernière, on l'a vu, les doctrines hérétiques sont de prime abord attribuées à Socrate, qui répond que non seulement elles appartiennent à un autre, spécifiquement à Anaxagore, mais qu'elles sont accessibles à tous ceux qui le veulent, et qu'elles sont donc publiquement ἄτοπα. Dans le contexte du *Phédon* apparaît une nouvelle donnée. Socrate y affirme explicitement avoir lu les écrits d'Anaxagore (s'étant procuré les livres au

Cf. D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan, 1981, p. 11 sq., qui conclut à l'existence d'un seul livre d'Anaxagore. Relevons encore une fois que dans le *Phédon*, 97 b, Socrate affirme s'être procuré les livres d'Anaxagore (λαβὼν τὰς βιβλους). Les renseignements tirés de Platon sembleraient indiquer l'existence de plusieurs œuvres, mais il est sans doute peu utile de s'attarder sur cette question : ce dont nous disposons actuellement se résume aux rares et obscurs fragments de Simplicius.

1. Sur le procès fait à Anaxagore, voir M. Montuori, « Sul processo d'Anassagora », *De homine*, 1967, p. 103-148, et les deux vastes études consacrées à la chronologie d'Anaxagore et aux circonstances de son procès par J. Mansfeld, « The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial », *Mnemosyne* I, 32, 1979, p. 39-65, II, 33, 1980, p. 17-95; cf. encore L. Woodbury, « Anaxagoras and Athens », *Phoenix* 35, 1981, p. 295-315. Viano remarque à bon droit que : « Rinfacciare agli Ateniesi la popolarità di Anassagora poteva essere una mossa indovinata nella strategia della difesa postuma di Socrate » (C.A. Viano, « La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, p. 85-99, voir p. 89).

préalable, προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων), et il se réfère à un texte qui présente des points communs avec les quelques fragments que nous lisons aujourd'hui à travers Simplicius¹. Il insiste sur le fait qu'Anaxagore ne recourt pas au νοῦς pour expliquer la formation du monde mais qu'il indique, comme on l'a vu, d'autres causes. Cela semble singulier, puisque chez Simplicius (B 12, l. 12-13 DK) on lit au contraire que c'est l'Intellect qui instaure l'ordre (πάντα διεκόσμησε νοῦς). Platon aurait-il trahi le texte anaxagoréen ? À notre avis, non. Mais sa lecture suit un chemin différent. Du moment qu'Anaxagore considère le νοῦς comme une simple force, il est assimilé à ces causes de nature matérielle qui laissent Platon insatisfait. En effet, plus loin, nous rencontrons l'adjectif qui a déjà attiré notre attention : il est déroutant (ἄτοπον) de définir de telles choses comme des causes (αἰτία μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν). Dans ces passages, Socrate oppose les causes que nous pouvons en général définir comme *mécaniques* à la cause qui s'identifie avec la fin, de sorte qu'il apparaît clairement que l'insuffisance des premières est une vue critique de Platon, cohérente avec l'ensemble de son discours, et non plus une opinion générale, une interprétation courante, comme c'était le cas de la déclaration lue dans l'*Apologie*.

Un passage des *Lois* (966 d sq.)² peut apporter un éclaircissement. Platon y remarque qu'il y eut d'autres penseurs qui osèrent affirmer (ἐτόλμων... παρακινδυνεύειν) que l'Intellect avait ordonné toutes les choses du ciel (λέγοντες ὡς νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν)³. Laissons un instant de côté la critique platonicienne qui suit; il est important en revanche de souligner qu'ici, au contraire du passage du *Phédon* (où était niée explicitement la fonction de l'Intellect), est employée une expression qui reproduit littéralement la phrase qu'on trouve chez Simplicius B 12, et rapportée ci-dessus. On peut donc en déduire que Platon possédait le texte d'Anaxagore, ce qui n'a rien d'in vraisemblable. Socrate à l'époque du procès avait déclaré l'avoir et dit qu'il était à la portée

1. Sur le texte de Simplicius, nous renvoyons à notre étude déjà citée, *La misura*, et à Sider, *Fragments*, cit., *ad loc.*

2. Le passage des *Lois* est signalé comme « anaxagoréen » par A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1972 repr., p. 531; il est donné par Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1966, en A 47. D. Babut, « Anaxagore jugé par Socrate et Platon », *Revue des études grecques* V, 91, 1978, p. 44-76, trouve des arguments efficaces pour valider la thèse que Platon se réfère à Anaxagore. En particulier il souligne la double citation du νοῦς (966 e 4 et 965 b 5-6) faite dans les mêmes termes qu'en B 12 et récurrente en d'autres sources (p. 70), ainsi que l'allusion aux plus célèbres théories astronomiques d'Anaxagore (le soleil et la lune faits de pierre, comme il est dit dans l'*Apologie*), par ailleurs chefs d'accusation dans le procès qui lui fut intenté.

3. La suite de ce texte de Platon sera analysée plus loin.

de tout un chacun. Il n'y a rien d'hasardeux à soutenir que le jeune Platon se l'était procuré. Mais ce n'est pas tout.

Un passage du *Cratyle* (413 c) corrobore cette hypothèse. Socrate y décrit les caractéristiques du νοῦς d'Anaxagore (λέγει Ἀναξαγόρας) : il est αὐτοκράτορα, il est soi-même (αὐτὸν ὄντα), il ne se mêle à rien d'autre (καὶ οὐδενὶ μειμειγμένον) et il ordonne toutes choses (πάντα κοσμεῖν τὰ πράγματα) en allant à travers toutes (διὰ πάντων ἰόντα). Si nous lisons le texte de Simplicius, nous en retirons la conviction que Platon était en train de lire exactement le texte que nous possédons : le νοῦς est αὐτοκρατής, il ne se mêle à rien (μέμεικται οὐδενὶ κρήματι) mais il n'y a que lui à être en soi-même (ἀλλὰ μόνος ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν), et il ordonne toutes choses (πάντα διεκόσμησε νοῦς) (l. 12). La conclusion qui peut en être tirée selon nous est que, tout en ne sachant pas avec certitude de quelle source Simplicius a tiré son texte, celui-ci est vraisemblablement le même que celui qu'avait Platon (puis Aristote) sous les yeux¹.

Continuons avec le *Phédon* et les *Lois*. Dans le *Phédon*², Socrate, rappelant ses expériences de jeunesse, semble distinguer deux phases dans son évolution : avant et après la connaissance d'Anaxagore. Au début, Socrate se décrit lui-même comme un jeune disciple des Physiologues, entendus en général³.

Mais, avant de rappeler les doutes provoqués par des explications naturalistes décevantes, voici que Socrate s'attarde sur une allusion à un thème qui appartient à Anaxagore ; le corps s'accroît par l'ajout de corps semblables, la chair à la chair, l'os à l'os, et ainsi de suite⁴. Cette allusion

1. Cette conviction, on le voit, s'oppose nettement à celle de D.E. Gershenson-D.A. Greenberg, *Anaxagoras and the Birth of Physics*, New York, 1964, selon qui le texte de Simplicius doit être mis radicalement en question. Le passage est considéré comme une paraphrase par Sider, *Fragments*, cit., p. 97. Aristote (*Phys.*, 256 b 25 = A 56) prend de grandes libertés d'expression, mais en répétant également les caractéristiques de l'Intellect mentionnées par Platon et retrouvées chez Simplicius : l'Intellect ne subit pas l'influence des choses, il ne se mélange pas, il est le principe du mouvement des choses, et ne pourrait agir s'il était mélangé.

2. *Phéd.*, 95 e sq. = A 47. Pour une analyse du témoignage, cf. Lanza, *Anassagora*, cit., p. 80 sq. : dans DK le passage est donné à partir de 97 b.

3. *Phéd.*, 96 a sq.

4. 96 d. On peut retrouver ce thème presque à la lettre en lisant B 10. La validité de l'attribution de ce thème à Anaxagore reçoit un appui de poids de la part d'Aristote (*de gen. an.* 723 a 10), qui sera cité bientôt ; le passage aristotélicien n'est pas donné dans DK. De même le passage d'Aétius (donné en A 46) nous confirme que l'attribution du fragment est correcte. Concluons que sur ce point Socrate énonce déjà une position *anaxagoréenne*, mais sans vouloir alors la prendre comme cible. Soulignons aussi à cette occasion que Platon exprime les parties semblables ajoutées aux semblables par le terme οἰκίος, tandis qu'Aristote utilise à ce sujet la formulation originale ὁμοιομερής. L'allure anaxagoréenne de l'exemple adopté par Socrate est notée par Babut dans *Anaxagore*, cit., p. 51, de même

semble se référer presque littéralement à ce que nous lisons dans le litigieux fragment 10, qui suscite tant de controverses dans l'interprétation d'Anaxagore¹. La confirmation que c'est bien une référence à la pensée d'Anaxagore nous est donnée par la citation explicite d'Aristote qui emploie les mêmes termes : « Anaxagore affirme justement que par la nourriture la chair s'ajoute à la chair, les os aux os ». La concordance est singulière car Platon semble attribuer à Socrate des opinions successives avant que celui-ci n'en arrive à la période que nous pouvons appeler anaxagoréenne. Or c'est lorsqu'il parle de cette phase antérieure qu'il évoque un thème physique caractéristique du Clazoménien². Il ne s'agit pas de discuter si Platon a eu ou non l'intention de faire une histoire de la philosophie, mais de souligner que ce discours, qui à l'époque de Socrate était encore un des plus célèbres et des plus connus, laissait cependant Platon insatisfait sur le point qui lui importait le plus : l'admission d'une rationalité ayant *une direction*, d'un intellect (selon Anaxagore) guidant le monde vers une finalité³, alors que les physiologues l'interprétaient au contraire de façon mécaniste⁴, donc incompréhensible. En effet, bien qu'il

Lanza, *Anassagora*, cit., *ad loc.*, et R. Hackforth (*Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955) dans son commentaire du passage.

1. « Comment autrement l'absence de cheveu pourrait-elle donner lieu au cheveu, et l'absence de chair à la chair ? ». On trouvera une discussion sur le sens de ce fragment dans Pepe, *La misura*, cit., p. 129-130.

2. Bien entendu cette affirmation ne signifie pas que Platon ait écrit une histoire des doctrines d'Anaxagore. Mais plutôt, comme dit Lanza, « *Non si tratta quindi di uno scorcio di storia della filosofia greca, ma della seppur rapida ricostruzione di un ambiente ateniese di studi e ricerche sperimentali naturalmente non solo di ispirazione anassagorea* » (*Anassagora*, cit., p. 83) ; il suffit de noter que la doctrine d'Anaxagore était bien connue dans ce milieu. Pour notre raisonnement il est d'ailleurs sans importance de savoir si telle reconstruction est due à Socrate ou à Platon lui-même. Ainsi pense D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 29 ; Lanza, *Anassagora*, cit., p. 84, interprète la lecture des livres d'Anaxagore comme l'indice « *che dovrebbe indirizzare piuttosto a Platone che a Socrate, il quale Anassagora avrebbe potuto, e di fatto poté, udirlo direttamente* ». On peut lire une discussion exhaustive du problème dans Babut, *Anaxagore*, p. 50 sq.

3. Ce terme ici n'est pas incorrect puisque c'est Platon lui-même qui s'exprime ainsi dans le passage cité.

4. On reprend une observation célèbre faite par Aristote, *metaph.*, 985 a 18 = A 47. Lanza, *Anassagora*, cit., p. 81, retient que les critiques d'Aristote et de Platon se meuvent sur des plans différents : « *l'obiezione mossa da Platone ad Anassagora non è di avere adoperato il νοῦς come μηχανή, quanto di non avere sufficientemente approfondito l'essenza della causalità, che non consiste in ciò che strumentalmente muove le cose* ». Je pense au contraire que Platon dans le *Phédon* oppose la cause mécanique à la cause entendue comme fin consciemment voulue. Socrate en effet reconnaît que des conditions corporelles (muscles, os, tendons) sont nécessaires pour expliquer la raison de son immobilité en prison, mais qu'elles n'expliquent pas *pourquoi* il veut rester à Athènes. La première des causes sera désignée par Aristote (*phys.*, 200 a 15 sq.) comme la nécessité inhérente à la matière et

connût le texte d'Anaxagore, nous avons vu que Platon niait qu'y figure une fonction causale et ordonnatrice du νοῦς (τῷ νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα) et disait qu'Anaxagore attribuait au contraire cette fonction à des corps matériels comme l'eau, l'air et l'éther.

Cela nous permet de recueillir une autre donnée : cette polémique platonicienne indique bien qu'à l'époque du *Phédon*, les thèses d'Anaxagore jouissaient encore d'une importance telle qu'elles constituaient la base de discussions théoriques fondamentales.

Le passage des *Lois* annoncé ci-dessus révèle en revanche un changement significatif de perspective. Deux choses conduisent à croire aux divinités (966 d-e). L'une d'elles est la considération du mouvement ordonné des astres (περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἀστρων) et de tous les autres corps commandés par l'intellect (ἐγκρατής) qui a tout ordonné (νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακοσμηκῶς). Inutile d'insister une nouvelle fois sur la ressemblance ou la concordance entre les termes platoniciens et ceux de B 12, qui est très évidente. Il est paradoxal que ce même Intellect, si décevant dans le *Phédon*, puisse devenir ici une voie vers le divin. Pourtant il s'agit bien du même argument.

Les choses qui étaient estimées merveilleuses (θαύματα) ont fait l'objet d'un examen rigoureux (τῆς ἀκριβείας ἤπτοντο) de la part de ceux qui ont compris que des corps inanimés (ἄψυχα) n'auraient jamais pu atteindre tant de précision de mouvement (ἀκριβείαν), précision qu'attestent des calculs qui provoquent notre stupeur (θαυμαστοῖς λογισμοῖς). On remarque que cette fois l'étonnement ne dérive pas de l'ignorance stupéfiée, mais du fait que des calculs puissent correspondre aux mouvements des astres sans qu'un intellect les contrôle (νοῦν μὴ κεκτημένα). Si bien que certains osent affronter ce risque (nous sommes au passage évoqué ci-dessus), et affirment (λέγοντες) qu'un intellect a organisé les choses du ciel (ὡς νοῦς εἴη ὁ διακοσμηκῶς πᾶνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν). Ici, il nous semble difficile de contester la référence à Anaxagore : nous sommes avec lui en face d'un savant qui sait exécuter des calculs extrêmement précis, qui formule des doctrines dangereuses pour le sens commun, et qui évoque un intellect ordonnant le mouvement des astres. On pourrait dire qu'il s'agit d'un portrait auquel ne manque que la légende.

Intervenant dans le processus finalisé, elle est aussi appelée ἐξ ὑποθέσεως, soit de nature mécanique. Comme on verra dans les *Lois* et dans le *Philèbe*, l'erreur d'Anaxagore est par contre de ne pas avoir conçu l'intellect comme une faculté de l'âme. Babut, *Anaxagore*, cit., p. 57, commente : « Socrate oppose en fait implicitement à la physique mécaniste et "matérialiste" des Ioniens, et en particulier d'Anaxagore, une physique d'un type nouveau ». Pour la « déception » de Socrate à l'égard d'Anaxagore, cf. Viano, *La storiografia*, cit., p. 90.

Lisons alors un passage du *Philèbe* qui révèle des correspondances significatives. Protarque (28 e) et Socrate s'accordent sur le fait qu'affirmer que l'Intellect ordonne toutes les choses (νοῦν πάντα διακοσμεῖν) est digne (ἄξιον) de la vision de l'ordre et du mouvement de tous les astres. Socrate (29 a) observe à ce sujet que ces thèses sont reprises des prédécesseurs (τοῖς ἐμπροσθεν ὁμολογούμενον), et que non seulement il faut affirmer sans risque ce qu'ont dit les autres (τάλλοτριά ἄνευ κινδύνου λέγειν), mais qu'il faut également affronter avec eux le risque et partager le blâme (συγκινδυνεύωμεν καὶ μετέχωμεν τοῦ φόγου) au cas où quelqu'un affirmerait qu'il n'en est pas ainsi, et que tout est dû au hasard.

Peu après (30 d), Socrate est encore plus explicite : ne crois pas que nous ayons prononcé futilement ce discours¹, car au contraire il s'allie (σύμμαχος) avec ceux qui par le passé ont révélé que depuis toujours l'intellect dirige le tout (τοῖς μὲν πάλαι ἀποφνηαμένοις ὡς αἰεὶ τοῦ παντός νοῦς ἄρχει).

Ainsi, il ne suffit pas que, comme il est dit dans les *Lois*, l'idée d'un intellect ordonnateur ouvre une voie vers le divin, mais il faut en affronter pleinement les conséquences à l'exemple de ceux qui les premiers ont soutenu cette idée, allant contre l'opinion plus courante ; enfin, cet ancien discours doit être pris comme un allié. Lues à la suite du *Phédon*, ces affirmations frappent sans aucun doute par la radicale différence de registre². Le discours d'Anaxagore n'y est pas seulement envisagé comme un tournant dans la construction scientifique de l'astronomie, mais, s'il est vraisemblable de supposer avec Platon que Socrate lui-même ait adopté les doctrines du Clazoménien, cela apporterait un élément supplémentaire dans la reconstruction de ce qui, aux yeux des Athéniens, constituait l'hérésie de Socrate. Cette dernière – on l'a vu dans l'*Apologie* – pouvait d'une certaine façon être confondue avec celle d'Anaxagore, et donc être motif d'incrimination dans un procès. Procès auquel Anaxagore échappa par l'exil (et la protection de Périclès), mais dont l'issue fut différente pour Socrate qui, curieuse coïncidence, refusa l'exil qui lui fut offert.

La divergence éclatante que nous avons relevée pourrait être due au fait qu'à l'époque du *Philèbe* et des *Lois*, Platon ressentait beaucoup moins l'exigence de distinguer la figure de Socrate du milieu culturel de son temps ; il pouvait donc enfin reconnaître sa dette envers la pensée d'Anaxagore. L'allusion (présente dans le *Philèbe* comme dans les *Lois*) au

1. Nous ne pouvons examiner ici le texte entier du *Philèbe*, il suffit de dire que peu avant Socrate a indiqué une cause (αἰτία) qui ordonne (κοσμοῦσα) les années, les saisons et les mois, et que l'on doit justement appeler σοφία καὶ νοῦς.

2. Diès, *Autour*, cit., p. 531, retient au contraire que, du *Phédon* aux *Lois*, l'attitude de Platon à ce sujet reste immuable. De toute évidence, nous ne sommes pas d'accord.

danger couru (et qu'il est nécessaire d'affronter) par qui formule l'hypothèse d'un intellect ordonnateur fournit un autre motif de réflexion. Cette hypothèse, comme nous allons le voir, exposait à l'accusation d'athéisme et au blâme public – incarné par la dérision des comiques. Ici aussi la différence avec le *Phédon* est indéniable. Dans ce contexte, le scandale ne réside plus dans l'affirmation que les astres sont faits de terre et de pierre, mais dans celle que l'ordre du ciel est rationnellement construit, ce qui évidemment exclut l'activité divine et toute intervention ayant une nature différant de l'objectivité d'un ordre nécessaire et rationnel. Mais ce point n'entre pas dans notre exposé.

Voyons en revanche quels sont les raisons du désaccord qui émergent, à travers une argumentation très similaire, dans le *Philèbe* comme dans les *Lois*.

Les tenants eux-mêmes d'un intellect ordonnateur (967 b 5) à leur tour se trompaient (πάλιν ἀμαρτάνοντες) au sujet de la nature de l'âme (ψυχῆς φύσεως) en soutenant qu'elle était plus jeune que les corps, alors qu'elle est plus ancienne (πρεσβύτερον εἰς σωμαίων). En effet, tout ce qui se meut dans le ciel leur parut (αὐτοῖς ἐφάνη) être fait de pierre, de terre et de quantité d'autres corps inanimés (ἀψύχων σωμαίων) qui se partageaient (διανεμόντων) les causes de tout l'univers. À l'époque (τότε)¹, cela entraîna l'accusation d'athéisme (ἄθεότηας) et beaucoup d'hostilité, au point d'inciter quelques poètes à décrire les philosophes comme des chiens qui aboient sans raison et disent des choses privées de sens (ἄλλα τε ἄς ἀνόητ' εἰπεῖν)². On voit que le nerf de l'accusation est l'absence de reconnaissance d'une âme cosmique qui dirige tout par sa volonté et ordonne tout par son intellect. Si on ne mentionne qu'un ordre intelligible, les astres du ciel se réduisent à des corps sans âme, exactement comme le corps humain privé d'âme n'est qu'un amas de matériaux divers. Il est peut-être superflu de rappeler que dans le *Phédon* l'accusation a pratiquement comme point de départ le fait d'avoir posé en principe des causes mécaniques. Toutefois, aux yeux de Platon, cela ne justifiait ni la persécution ni les sarcasmes outrés qui furent le lot de ces philosophes, au contraire, dans ce passage et dans un autre de la *République*, il s'arrête à défendre Anaxagore³.

1. Selon Babut, *Anaxagore*, cit., p. 70, ce passage semble évoquer les circonstances et l'origine du procès contre Anaxagore.

2. Pour l'interprétation du passage voir M. Schofield, « Who were οι δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a ff. », *Museum Helveticum*, 1971, p. 2-11. Selon Cambiano, ce passage des *Lois* se réfère à Anaxagore : « era il più responsabile dell' accusa di ateismo mossa dai poeti alla filosofia » (G. Cambiano, « Tecniche dossografiche in Platone », in *Storiografia*, cit., p. 61-84, voir p. 69).

3. Dans la *République*, 607 c-d, on rencontre des expressions très similaires contre les injures des poètes ; Platon y souligne en outre qu'il n'est pas juste (δίκαιον) que des poètes

Le *Philèbe* nous aide mieux à comprendre ce que nous avons exposé jusqu'ici. Si le monde, tout comme le corps des êtres vivants, est fait d'éléments corporels, et si notre corps possède une âme (30 a), d'où ce dernier pourrait-il l'avoir reçue si le corps de l'univers n'était pas animé (εἴπερ τό μὴ γε τοῦ παντός σῶμα ἐμψυχον ὄν ἐτύγγανε) ? Donc, s'il est très exact d'appeler σοφία et νοῦς la cause des années, des saisons et des mois, il est vrai aussi qu'ils ne pourraient exister sans l'âme (ἄνευ ψυχῆς). Ensuite, Socrate entame le discours déjà rapporté : il ne faut pas rejeter le discours ancien (celui d'Anaxagore), il faut au contraire l'accepter pleinement et l'intégrer au nôtre. Par conséquent, comme on l'a déjà vu dans les *Lois*, le point faible de ce discours consiste à ne pas avoir vu dans l'intellect ordonnateur une partie de l'âme, d'une âme cosmique qui, par analogie avec l'âme humaine, dirige toutes les parties du corps.

Nous avons donc tiré de Platon bien des indications utiles à notre analyse. Les positions *hérétiques* ne peuvent pas être attribuées à Socrate, car dans ce cas Athènes tout entière pourrait être en cause puisqu'on y avait libre accès aux doctrines d'Anaxagore (ceci dans l'*Apologie*) ; Anaxagore est cité, prenons un terme juridique, en tant que témoin à *décharge*, car de toute évidence il pouvait être impliqué dans une affaire de corruption publique de la jeunesse (encore l'*Apologie*). Anaxagore a beaucoup de crédit comme physiologue, au point que sa doctrine du νοῦς paraît une vraie nouveauté par rapport aux recherches naturalistes précédentes et similaires (*Phédon*, *Phèdre*, *Cratyle*, *Philèbe*, *Lois*). Platon connaît à fond et directement le texte d'Anaxagore, il en parle avec précision. Il estime qu'il faut adopter une partie importante de ses positions malgré les risques que cela comporte, et il va même jusqu'à défendre son auteur des injustes accusations qu'on lui porta (*République*, *Lois*).

Arrêtons-nous encore sur le *Philèbe*, parce que nous sommes convaincus que les passages à examiner représentent un chaînon crucial dans la difficile reconstruction de la pensée d'Anaxagore. Chez Platon en effet se trouve confirmé le fait qu'aucune conception de type corpusculaire

trahissent ce qui semble vrai (τὸ δοκοῦν ἀληθές). Ces références sont vagues et compliquées par une autre circonstance. Dans l'*Apologie* (18 b-d), Socrate s'élève sans les nommer contre ceux qui depuis longtemps tournent en dérision les doctrines météorologiques (et sur ce point il rappelle Anaxagore). Mais il mentionne aussi de façon assez précise un auteur de comédie, identifiable comme l'Aristophane des *Nuées*, qui pouvait difficilement avoir un rapport avec Anaxagore, puisque la représentation de l'œuvre se situe en 423, après l'exil du philosophe. On a là matière à réflexion sur les rapports entre Socrate et Anaxagore, mais il n'est pas encore temps de les analyser. Babut, *Anaxagore*, cit., p. 60 sq., montre de façon convaincante que le passage du *Phèdre* (269 e-270 a = 59 A 15 DK), étant donnés les termes ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία utilisés par Platon, est loin d'être ironique envers Anaxagore. Lanza déjà (*Anassagora*, cit., *ad loc.*) avait fait une lecture similaire de ce passage.

n'est associée au nom d'Anaxagore. Au contraire, on y lit une théorie de l'infini, conséquence de l'hypothèse du continu fondé sur des principes mathématiques.

Nous sommes bien conscients de ce que peut avoir d'inattendu notre proposition de lire un texte où Anaxagore n'est pas mentionné explicitement, pour arguer qu'en fait les allusions de Socrate à un discours très connu à Athènes désignent justement Anaxagore¹. Les correspondances entre le texte de Simplicius et celui de Platon, de même que l'appui fourni par la critique aristotélicienne, nous incitent toutefois à considérer notre lecture comme fondée et non arbitraire.

Dans le *Philèbe*, il n'y a donc aucune indication explicite, aucune mention précise. Il ne reste qu'à examiner en détail le déroulement de certains arguments, presque exclusivement situés au début. Les passages du *Philèbe* relatifs au thème spécifiquement anaxagoréen du νοῦς sont, on l'a vu, une preuve supplémentaire de l'intérêt particulier (témoigné aussi par le *Phédon*) que suscitait en Platon l'idée anaxagoréenne d'un intellect ordonnateur du cosmos. Cependant, dans les passages que nous allons analyser, l'argumentation semble se dessiner sur fond d'un horizon plus vaste, et surtout, le discours platonicien laisse apparaître des aspects de la pensée d'Anaxagore qui, malgré leur brièveté, trouvent une confirmation dans les fragments que nous lisons chez Simplicius. D'ailleurs, on a vu que Platon lisait un texte semblable à celui en notre possession aujourd'hui.

Commençons cette lecture par où elle nous intéresse. Socrate aborde (12 c sq.) une difficulté qui était apparue au cours du dialogue échangé jusqu'ici avec Protarque, sur le plaisir. La difficulté est d'ordre logique, relative à la possibilité d'une définition conceptuelle, difficulté qui est d'ailleurs immédiatement élargie à d'autres exemples de conceptualisation, comme la couleur (12 e) et la figure géométrique : où est donc la difficulté ? Si par exemple on peut dire que par le genre (γένει) chaque figure est une (c'est-à-dire est une *figure*), par contre entre ses différentes parties peut se rencontrer le maximum de contrariété (ἐναντιώτατα), exactement comme le

1. Les passages du *Philèbe* examinés ici ne sont pas cités dans DK ; Lanza, *Anassagora*, cit., donne en A 47 trois extraits (24 et suivants) pour appuyer une thèse différente de la nôtre. Calogero est parmi les rares auteurs (avec P. Cosenza, *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Napoli, 1977, p. 478) qui ont fait remonter à Anaxagore l'illimité mentionné dans ces passages du *Philèbe* (G. Calogero, « La logica di Anassagora », *La cultura*, p. 463-465 avec les notes). Les passages cités par Lanza sont considérés par M.L. Silvestre (*Anassagora nella storiografia filosofica*, Roma, 1989, p. 54, n. 46) « piuttosto suggestioni che vere e proprie testimonianze anassagoree ». Cela est exact dans la mesure où par « témoignage » on entend seulement un passage comportant une citation explicite. Mais nous n'acceptons pas un critère aussi restreint. Diès, *Autour*, cit., p. 552, signale aussi ce passage du *Philèbe*.

carré est l'opposé du cercle. Cette conclusion répond à l'objection de Protarque (12 d-e) qui avait observé que c'est seulement par rapport à des circonstances opposées (ἀπ' ἐναντίων πραγμάτων), et non parce qu'ils seraient contraires en soi, qu'il est possible de dire que le plaisir de l'insensé n'est pas le même que celui du sage. L'intention de ce discours est claire chez Platon : il s'agit de trouver une analogie entre la définition univoque (par delà la variété) de la figure géométrique et une définition univoque du plaisir, et donc finalement du bien, qui jusque-là était restée problématique. Les objections soulevées portent donc sur le fait qu'on ne peut conclure que les plaisirs sont opposés entre eux (ἀλλήλας ἐναντία) puisque le plaisir peut être considéré comme étant semblable à lui-même au plus haut degré (ὁμοιότατον αὐτὸ ἑαυτῷ). Comme il advient pour la définition de la figure géométrique, cet instant de la discussion permet de conclure au contraire que l'unité du genre peut comprendre une opposition entre les espèces, ce qui débouche évidemment à la fin sur une définition sans contradiction. La conclusion de Socrate nous éclaircira sur ce point :

et autant peut-on dire d'une figure par rapport à une autre : du point de vue du genre chaque figure est une seule chose, mais lorsqu'on considère les parties du genre les unes avec les autres, certaines présentent des contrariétés extrêmes, d'autres sont différentes, et cela dans un nombre énorme de cas. (*Phil.*, 12 e-13 a)

Il est donc possible, conclut Socrate, de trouver des plaisirs opposés à d'autres plaisirs (13 a). Cependant, tandis que Socrate poursuit son argumentation, il fait une allusion, au prime abord énigmatique, à un autre discours (λόγος) auquel Protarque ne doit pas faire crédit (μὴ πιστεue) : il s'agit de ce *logos* qui fait une seule chose (ἐν ποιοῦντι) de toutes les choses les plus opposées (πάντα τὰ ἐναντιότατα). L'allusion a un aspect à la fois général et superficiel, ce qui implique que pour l'auteur du dialogue elle devait être facilement saisie soit par les deux interlocuteurs, soit, bien sûr, par d'éventuels lecteurs.

Il est pratiquement inutile de rappeler que, se fondant sur la célébrité des thèmes propres aux Sophistes, Platon en maints endroits (ne serait-ce que dans le *Phèdre*) évoque un λόγος connu pour renvoyer à des thèses courantes sur des sujets divers. Le λόγος auquel se réfère Platon dans le *Philèbe* ne semble donc pas être une thèse débattue par les membres de l'Académie mais une position qui, venue de l'extérieur, était aussi très répandue et connue à Athènes (il importe peu en cet instant d'établir les dates exactes auxquelles le dialogue se réfère : il suffit de pouvoir dire que ce discours était connu du vivant de Socrate). Tout de suite après (13 c sq.), en réponse à Protarque continuant à soutenir que si le plaisir est le bien, tous les plaisirs, en tant que (καθ' ὅσον) plaisirs, sont semblables et non

dissemblables, Socrate exprime de nouveau la crainte de retomber dans le discours précédemment mentionné (πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν φερόμεθα λόγον). Ce discours est cette fois-ci évoqué d'une manière plus précise que lors de l'allusion précédente. Selon ce λόγος, ce qui est dissemblable à l'extrême (τὸ ἀνομοιότατον) sera semblable au plus haut degré (ὁμοιότατον) à ce qui est le plus dissemblable (τῷ ἀνομοιότατῳ). Or un tel discours fait apparaître les interlocuteurs non seulement stupides mais aussi novices en matière de discours (περὶ λόγους νέοι), et de toutes façons, plus jeunes qu'il ne faudrait (νεώτεροι τοῦ δέοντος).

De toute évidence il s'agit d'un discours, d'une part très connu (comme nous avons tenté de montrer), et de l'autre, antérieur à l'époque où se situe la scène fictive du dialogue¹. En effet, Socrate n'adresse pas une critique circonstanciée à la thèse, à peine esquissée; il se borne à souligner son caractère *historiquement* dépassé. En somme, on dirait que dans ce cas l'allusion renvoie à son juvénile enthousiasme pour Anaxagore et les recherches naturalistes; elle ne peut s'adresser à Protarque puisque ce dernier se déclare immédiatement inexpert dans ce genre de raisonnements.

Vérifions si nous ne pourrions pas découvrir des éléments permettant de reconnaître la paternité de ce λόγος trompeur. Un peu plus loin (14c) Socrate et Protarque remarquent la nécessité de s'accorder plus à fond (ἐτι μᾶλλον δι' ὁμολογίας βεβαιώσωμεθα) sur le discours en question (τοῦτο τὸν λόγον). Les références deviennent plus précises. Protarque ne semble pas très sûr de reconnaître ce discours, cause de troubles pour tous; Socrate devient alors plus explicite: c'est le discours de tout à l'heure (νυνδὴ παραπεσόντα λέγω), admirable, fascinant (θαυμασθόν) par sa nature même (φύσει πῶς πεφυκότα), qui déclare que plusieurs est un (ἐν τὰ πολλὰ εἶναι) et que l'un est plusieurs (τὸ ἐν πολλὰ). À ce moment (14d), Protarque a compris, mais demande des éclaircissements: est-ce que tu te réfères au discours qui affirme que je suis un par nature (ἓνα γεγονότα φύσει), mais aussi plusieurs (πολλοὺς εἶναι πάλιν), parce qu'on pose (τιθέμενος) que le même est à la fois grand et petit, lourd et léger et tant d'autres choses en même temps? Jusque là, le discours exposé par Socrate paraît très proche de celui du *Parménide*², même dans sa conclusion³: ce discours ne peut être

1. Nous sommes bien sûr conscients du caractère très vague des repères temporels des dialogues de Platon, et ne désirons pas nous fourvoyer dans l'immense débat sur le sujet. Mais si, à ce propos, les indications sur la formation de Socrate dans l'*Apologie* et le *Phédon* peuvent constituer un *argument*, il ne devrait pas être illicite de souligner les allusions à sa jeunesse faites par celui qui se fait le porte-parole de ces discours, ni surtout, de relever la valeur temporelle – « en situation » – de l'expression τοῦ δέοντος.

2. 129 c sq. Sur ces passages et leurs possibles concordances, cf. A.E. Taylor (*Philebus and Epinomis*, London, 1956), p. 255 sq.; G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen, 1970, p. 11 sq.; R.M. Dancy, « The One, the Many

accepté qu'à l'égard des choses qui naissent et qui périssent, mais non envers les choses considérées comme des unités (περὶ τῶν ἐνάδων), comme des formes (*Parménide*). Il y a pourtant une différence immédiatement évidente par rapport au *Parménide*. Tandis que ce λόγος y était abordé et discuté comme étant essentiel au raisonnement de Zénon, et par là accepté par Socrate au cours du dialogue, ici, dans le *Philèbe*, il apparaît comme un discours à éviter car il contient des extravagances fort répandues (δεδημευμένα τῶν θαυμασθῶν) et comparables à des jeux d'enfants (παιδαριώδη), mais conduisant à des conséquences monstrueuses (τέρατα) (14 e). À ce point de la discussion, on dirait que ce λόγος a pris des aspects tellement inquiétants qu'il doit être rejeté, alors que rien de semblable n'affleurerait dans le discours similaire du *Parménide*. Ce discours, outre qu'il représente l'un des plus extravagants professés à Athènes, trouble plus ou moins tout le monde, et il est enfin cause de corruption parmi les jeunes gens (15 e sq.), qui l'utilisent envers et contre tous, et même contre père et mère (on pense tout de suite à Aristophane). Tandis que précédemment le discours était associé au parcours de jeunesse de Socrate, ici on rappelle sa grande diffusion à Athènes. Impossible de ne pas s'interroger alors sur l'identité de ceux auxquels pensait Platon. Une première idée mène droit aux Sophistes.

Cette dernière hypothèse n'est certes pas incongrue, mais aussitôt s'élève un doute: pourquoi Platon, si précis en ce qui concerne les mentions d'un discours célèbre, reste-t-il en cet endroit si flou sur les noms, d'autant qu'il n'a jamais hésité à nommer les Sophistes, au point que certains dialogues ont été intitulés *Protagoras*, *Gorgias*, *Thrasymaque*? Ce simple fait incite à se demander quel pouvait être ce discours si inquiétant. À notre avis, il existe une autre raison pour ne pas attribuer le λόγος en question aux Sophistes (car il faut reconnaître que si le manque d'identification directe de la part de Platon constitue en vérité une anomalie, celle-ci n'autorise pas à trancher la question). Le fait est que dans les discours des Sophistes, pour autant que nous le sachions, on ne trouve aucune référence au problème de l'un-plusieurs, qui caractérise au contraire le discours en question, et qu'aucune des autres formules caractéristiques ne semble appartenir au domaine des questions courantes parmi les Sophistes.

and the Forms », *Ancient Philosophy*, 1984, p. 179, remarque que le discours du *Parménide*, très parent de celui qu'on vient d'examiner, n'est absolument pas considéré de façon négative.

3. *Philèbe*, 15 a, *Parm.*, 129 d. Des affinités évidentes entre ce passage et le *Sophiste* (251 a 8 sq.) ont été relevées par Dancy, « The One... », cit., p. 164 et L. Palumbo, *Il non-essere e l'apparenza*, Napoli, 1994, p. 102.

Tout, donc, semble nous conduire vers un autre λόγος très connu à Athènes selon le témoignage de Platon lui-même, et aussi dangereux que celui des Sophistes. De plus, rappelons comment Platon a dans l'*Apologie* évoqué par la bouche de Socrate la grande diffusion à Athènes des livres d'Anaxagore, dont seul le nom manque maintenant : peut-être un autre aspect de son discours méritait-il cette omission. Toutefois, ces maigres indications ne sont pas les seuls éléments à notre disposition pour voir en Anaxagore la cible de la polémique de Platon à ce moment du *Philèbe*.

Essayons de tirer du dialogue d'autres traits caractéristiques de ce discours.

Dans le but d'offrir un cadre facile à consulter, nous avons choisi de présenter sous forme de liste et de façon schématique les indices pointant vers Anaxagore, et d'indiquer en parallèle les éléments similaires qu'il nous semble avoir trouvés dans les fragments transmis par Simplicius.

1) Le discours rend semblable ce qui est dissemblable à l'extrême (ce point a déjà été vu en 13 d). Déjà la fameuse formule, ὁμοῦ πάντα χρήματα (B1), rend plausible une allusion à Anaxagore. Il y a cependant en B 5 une expression qui justifie encore plus cette identification de la cible visée par Platon. Toutes choses sont toujours équivalentes (πάντα ἴσα ἀεὶ)¹, elles sont en fait toujours comparables entre elles, aucune ne peut être définie *en soi*²; une telle affirmation est évidemment inacceptable pour Platon : si les choses sont toutes ἴσα, alors le semblable sera pareil au dissemblable.

2) Un-Plusieurs. On a déjà vu la différence entre le *Parménide* et le *Philèbe*. Il est clair que sur ce point le discours ne désigne pas seulement Anaxagore. Toutefois, à ce sujet, Aristote apporte d'autres informations³ : Anaxagore et Empédocle rendent ἓν καὶ πολλὰ τὰ ὄντα ; il est inutile de souligner que l'expression aristotélicienne répète pratiquement à la lettre la formule platonicienne du *Parménide* et du *Philèbe*. Mais dans ce cas nous avons une citation explicite, non une simple allusion : donc, sur la base de Platon d'abord, et d'Aristote ensuite, cette partie du discours peut être associée pour le moins aux noms de Zénon (selon le *Parménide*), d'Empédocle et d'Anaxagore.

1. On renvoie à Lanza, *Anaxagora*, cit., *ad loc.*, pour un premier commentaire du fragment. Il faut remarquer que l'expression appartient de toute évidence au contexte d'un discours de caractère mathématique, ce qui nous conduit à préférer le terme *équivalent* au terme égal. Une discussion sur l'argument se trouve en Pepe, *La misura*, cit.

2. Cf. B3.

3. *phys.*, 187 a 20 sq. = A 52. Nous sommes d'accord avec Lanza, *Anaxagora*, cit., *ad loc.*, qui estime injustifiée la suppression de τὰ ὄντα du passage. Cf. D. Ross, *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, 1966, *ad loc.*; voir le commentaire de ce passage à la page 483.

3) Il a été dit plus haut comment Protarque (14 d) demande un éclaircissement à Socrate pour être bien certain d'avoir compris la référence au λόγος : parles-tu donc de l'assertion selon laquelle le même (τὸν αὐτόν) est grand et petit, lourd et léger et tant d'autres choses à l'avenant ? Socrate confirme, ajoutant que cela conduit à des conclusions monstrueuses : l'un sera πολλὰ καὶ ἄπειρα. Nous voici devant une ou deux correspondances surprenantes, des concordances presque littérales. On lit à la fin de B 3 : πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστον ἐστὶ καὶ μέγα καὶ μικρόν, « considérée en soi chaque chose est grande et petite ». La grandeur et la petitesse ne sont donc compréhensibles que dans les *relations* entre les choses, non point absolument, en soi, car le grand est équivalent (ἴσον) au petit par πλῆθος. Platon dans le *Philèbe* rejette cette conclusion qu'il trouve monstrueuse, de toute évidence parce qu'elle se révèle inacceptable soit du point de vue ontologique, soit, comme nous le verrons, du point de vue mathématique. L'identité d'Anaxagore se profile donc plus nettement.

S'il est permis de lire Aristote à l'appui des doctrines platoniciennes, tournons-nous vers un passage des *Catégories* qui, malgré l'absence de renvoi explicite, semble indubitablement se référer au passage examiné. Lors de son analyse du concept de quantité, Aristote conclut à l'absence de contradiction (il n'existe, par exemple, aucun contraire d'une longueur de deux ou trois coudées, d'une surface, etc.), à moins qu'on ne juge contraires le grand et le petit, le beaucoup et le peu, qui en réalité ne sont pas ποσόν, mais πρὸς τι, c'est-à-dire sont des concepts relatifs (5 b 10 sq.) ; il ajoute alors une expression frappante : οὐδὲν γὰρ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μέγα λέγεται ἢ μικρόν, « rien en soi et par soi ne peut être dit grand ou petit » (cf. aussi b 35). Ce ne peut être par hasard qu'Aristote, au cours d'une analyse qui procède de façon très similaire à celle du *Philèbe* (paraphrasée ci-dessus), débouche sur une formulation qui semble presque calquée sur B 3¹, avec cette seule différence que là, la phrase est négative (οὐδέν) et qu'ici elle est affirmative (ἕκαστον). On peut en déduire encore une fois que la discussion nous ramène à Anaxagore. La conclusion des *Catégories* semble d'ailleurs esquissée en un autre passage du *Philèbe* (24 b sq.) qui sera examiné par la suite, et où Platon ne se montre pas aussi polémique envers le discours anaxagoréen. Ce qui incite à penser que les éléments de désaccord sont ailleurs.

4) Une autre indication significative. Socrate (16 d sq.) avertit Protarque de ne pas mettre en relation l'idée d'ἄπειρον et celle de πλῆθος, avant d'avoir compris quel nombre se trouve entre l'ἄπειρον et le ἓν. Les savants du temps (οἱ δὲ νῦν σοφοί) se réfèrent à l'un et aux plusieurs de façon erronée, de sorte qu'ils ne saisissent pas ce qui est entre (τὰ μέσα) l'un et l'illimité. C'est là, conclut Socrate, que réside la différence entre un

1. « En soi chaque chose (ἕκαστον) est ou grande ou petite » (notre traduction).

discours dialectique et un discours éristique. Quel λόγος opère donc un raisonnement si incorrect? Cette fois, la réponse est claire et univoque : celui qui met en relation l'ἄπειρον directement avec le πλῆθος, et qui rapporte les choses dans leur unité à un πλῆθος, c'est précisément Anaxagore¹.

B 1 : toutes choses étaient ensemble ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα

B 2 : le περιέχον est ἄπειρον τὸ πλῆθος

B 3 : le grand est ἴσον au petit par πλῆθος

B 4 b : les σπέρματα sont ἄπειρα πλῆθος

B 6 : il y a des parties équivalentes (ἴσαι μοίραι) du grand et du petit par rapport au πλῆθος. En outre, beaucoup de choses sont ἴσα par πλῆθος aussi bien parmi les plus grandes que parmi les plus petites.

Naturellement, il ne suffit pas d'une correspondance lexicale (dont il faut cependant tenir compte) pour démontrer une présence doctrinale. Il est certain que les thèmes énumérés ici sont clairement, pour Anaxagore comme pour Platon, les moments d'un débat de type mathématique, et qu'ils posent le problème d'une définition quantitative des choses, au lieu d'être des théorèmes abstraits s'adressant à des spécialistes. Sur ce point Aristote nous offre un autre témoignage illuminant. Dans le livre X de la *Métaphysique*² deux paragraphes sont consacrés au problème des contraires dans le concept de quantité (nous avons déjà cité un passage des *Catégories* sur ce thème). Le premier regarde le grand-petit, le deuxième l'un-plusieurs. Et ce n'est pas un hasard si, dans le second, Anaxagore est cité pour avoir défini incorrectement les choses ἄπειρα καὶ πλῆθει καὶ μικρότητι (la terminologie est identique à B 1), alors qu'il aurait dû dire ὀλιγότητι au lieu de μικρότητι. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la signification de la critique d'Aristote, il suffit de souligner que, pour ce dernier, Anaxagore était encore un interlocuteur valable sur la question du un-plusieurs et du grand-petit. Dans ces conditions, il est permis de croire qu'il l'était au temps du *Philèbe*. Enfin notons qu'Aristote, tout comme Platon, lit apparemment le même texte que nous lisons à travers Simplicius. Notre thèse en est renforcée.

5) Socrate continue sur le sujet, et il nous semble superflu de répéter les expressions correspondantes d'Anaxagore (voir la liste ci-dessus); nous

1. Nous éviterons de traduire, s'il est possible, les termes qui nous occupent, soit chez Anaxagore, soit chez Platon. Il faut signaler que, dans le *Philèbe*, Platon oscille entre l'usage de ποσόν et de ἀριθμός. A propos de ἄπειρον, cf. Striker, *Peras*, cit., p. 17 sq. Une discussion très minutieuse de ces passages se trouve dans G. Casertano, *Filosofare dialettikos in Platone : il Filebo (L'eterna malattia del discorso)*, Napoli, « Elenchos », 1989, p. 61-102.

2. *Metaph.*, X, 5-6; le passage 1056 b 28 figure en A 60.

nous bornons donc à citer le discours platonicien. Afin que le problème devienne clair pour un Protarque hésitant, Socrate recourt à un exemple (17 b sq.) : la voix est une, mais aussi ἄπειρος αὐτὴ πλῆθει; toutefois, nous ne sommes pas savants si nous ne connaissons que τὸ ἄπειρον et τὸ ἓν, il nous faut aussi savoir combien (πόσα) et quels (ὅποια) sons la composent¹. Le même raisonnement vaut pour la musique, car pour être savant dans ce domaine il faut connaître le nombre des intervalles et leurs limites. C'est ce que firent les anciens (Pythagoriciens?) en les mesurant par des nombres (δι' ἀριθμῶν) et en affirmant qu'il faut procéder de la même façon partout où l'on rencontre unité et multiplicité (17 e). Par conséquent, conclut Socrate, l'ἄπειρον et le πλῆθος ἄπειρον présents dans les choses ne te rendent pas savant, si tu n'arrives à ramener aucune chose au nombre : ἄτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἓν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα. La polémique est claire : l'erreur d'Anaxagore est justement d'avoir relié directement ἄπειρον et πλῆθος.

Essayons maintenant de tirer quelque conclusion. Si les recoupements que nous avons proposés et les indices que nous avons réunis ont quelque valeur, les passages analysés du *Philèbe* s'interprètent comme une polémique envers Anaxagore; ce qui, on l'a vu, est confirmé d'une certaine manière par Aristote. Il est intéressant de voir que cette polémique est différente de celle rencontrée ailleurs chez Platon, et qu'elle est centrée sur deux conceptions différentes de la mesure mathématique et – par conséquent – de la dialectique et de la physique. Anaxagore est de toute évidence l'auteur d'une vision inspirée par le *continu*, ce qui ressort sans aucun doute possible du fragment B 3 où figurent trois conclusions : l'impossibilité de parvenir à une particule minimale et indivisible, l'infinie progression entre grand et petit, et en conséquence l'impossibilité de définir aucune chose comme grande ou petite *en soi*.

Platon, par contre, comme on peut le déduire soit des positions pythagoriciennes qu'il évoque clairement soit des allusions qu'il fait dans le *Philèbe* aux Anciens qui traitèrent mathématiquement la musique², soutient l'idéal d'une mathématique du *discret*. Certes, ces positions ne sont pas dessinées par des frontières tranchées, puisqu'il est encore difficile de saisir le sens précis des termes employés par Anaxagore, Platon ou Aristote.

Pourtant, nous croyons pouvoir assurer que, dans le discours platonicien, la quantité *discrète* joue un rôle essentiel afin de revendiquer la

1. Aristote (*Catégories*, 4 b 32) place avec des arguments analogues la parole parmi les quantités discrètes.

2. Selon Ross, *Plato's Theory of Ideas*, cit., p. 135, ces passages ont une origine pythagoricienne.

possibilité de définir chaque chose *en soi* (ce qui est exactement le contraire de ce qu'affirmait Anaxagore).

Dans ces conditions, pourquoi le fait de mettre l'ἄπειρον directement en rapport avec πᾶθος provoque-t-il une telle inquiétude ? À notre avis, parce que, dans l'optique de Platon, ce discours est éristique, autant et peut-être encore plus (15 e), que celui des Sophistes : il situe en effet *dans* les choses elles-mêmes la relativité (pour Platon l'ambiguïté) sur laquelle repose le jugement, au lieu de la poser dans le sujet qui juge, comme semble dire le sophiste Protagoras. Ce qui étouffe dans l'œuf toute recherche du déterminé¹.

La critique d'Aristote confirme exactement nos conclusions². Anaxagore situait toutes choses dans le tout et par conséquent les choses se distinguaient et se définissaient (προσαγορεύεσθαι) comme différentes les unes des autres par une prévalence de πᾶθος au sein du mélange des illimités (μῖξει τῶν ἀπείρων). Aucune chose n'est donc *complètement* ce qu'elle est – blanche, noire, douce, ou bien un os – mais elle est ce qui prévaut comme résultat du mélange. Ainsi se profile le danger que Platon voulait éviter à tout prix : l'ἄπειρον est inconnaissable ; l'infini, que ce soit selon la quantité (πᾶθος), ou selon la grandeur (μέγεθος), est de toute façon inconnaissable ποσόν (Platon, lui aussi, dans le *Philèbe* souligne ce point) ; donc, encore, ce qui provient de l'ἄπειρον est à son tour impossible à connaître (toujours le terme ἀγνώστον dans la citation). Indépendamment de la possibilité que Platon et Aristote aient caricaturé le discours d'Anaxagore, il n'est pas besoin de souligner combien celui-ci était dangereux. Il sanctionnait – dans l'optique de Platon puis d'Aristote – l'impossibilité de connaître les choses. Le texte de Platon semble donc tracer un portrait différent, intéressant et en partie peu connu, d'Anaxagore

1. Aristote s'exprime clairement sur ce point, *metaph.* 1063 b 24 sq. : « Il n'est pas possible donc d'être dans le vrai, non seulement si l'on suit le raisonnement d'Héraclite, mais aussi celui d'Anaxagore, sinon il arrivera que les prédicats d'un même sujet seront contraires ; en effet, lorsqu'Anaxagore assure qu'en chaque chose est présente une partie de toutes les choses, il dit que chaque chose n'est pas plus douce qu'elle n'est amère, et il en va ainsi pour tous les contraires ». Il est facile de noter qu'Aristote s'aligne ici complètement sur la critique de Platon. Nous verrons plus loin que le même discours vaut pour le plus-moins. Cf. également H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, p. 86, n. 363.

2. *phys.*, 187 b sq. = A 52, Calogero. *Logica*, cit., p. 460, souligne sur ce thème la continuité entre Anaxagore, Platon et Aristote. Toujours en *phys.*, 200 b 18, Aristote se montre très conscient de l'introduction du concept d'infini dans l'admission de la divisibilité à l'infini ; un infini qui est cependant différent de celui qui consiste en la somme d'une série infinie (εἰς ἄπειρον διαίρετόν συνεχές ὄν). Le mélange des ἀπεῖρα auquel il est fait allusion semble corroborer la conscience de cette différence fondamentale. ἄπειρον chez Anaxagore se présente très clairement comme un infini qui découle de la divisibilité infinie.

penseur de l'Athènes de Périclès : très physicien certes, athée par ses recherches météorologiques et donc mal vu politiquement, mais aussi troublant et fascinant par ses discours mathématiques et dialectiques. Cette dernière image en particulier a été pratiquement occultée par celles largement répandues de l'*homéomérologue* et du *spermatologue*.

Le problème théorique sur lequel s'acharne Socrate n'est pas une question facile pour les enfants (14 e), et d'ailleurs il prendra un grand poids quand il reviendra dans le dialogue. Le renvoi au passage jusque là analysé est explicite (23 c) : il a été dit auparavant que le « dieu a révélé la présence du fini et de l'infini dans les choses qui sont ». Socrate expose ensuite son argument : « j'essaierai d'expliquer comment d'une certaine manière l'infini est multiple (πολλά) ». Il s'agit d'examiner s'il est possible de penser qu'il existe une limite (πέρας) au plus chaud et au plus froid et si, en général, la progression du plus au moins empêche l'aboutissement à un terme (τέλος). Si, en effet, continue Socrate, il y avait un terme (γενομένης γὰρ τελευτῆς), le plus et le moins finiraient (τετελευτήκατον). Remarquons ici le jeu de mots entre πέρας et τέλος difficilement traduisible : l'infini (ce qui n'a pas de limite-pέρας) cesserait de l'être s'il recevait un terme (τέλος) ; en effet τέλος implique la *fin* ou la *mort* (τετελευτήκατον) de l'infini. Le plus chaud et le plus froid ne sont d'ailleurs que des exemples d'un genre auquel appartiennent toujours le plus et le moins ; et les exemples qui pourraient être apportés sont beaucoup plus nombreux (fortement, doucement, chaud et froid, sec et humide, ainsi de suite, 25 c). Or, si en chaque chose on rencontre le plus et le moins, on perdra la notion de quantité déterminée (τὸ δὲ ποσόν ἀφανίετον) puisque le plus chaud et le plus froid ne s'arrêtent jamais et sont donc illimités ; seul le τὸ ποσόν ne bouge pas (ἔσθη). La nécessité d'introduire la quantité déterminée (τὸ ποσόν) est évidente : le plus et le moins étant toujours relatifs, leurs frontières ne sont jamais arrêtées et toute définition univoque en est exclue. Comme il a été dit ci-dessus, ce discours conduit à l'impossibilité de définir n'importe quelle chose *en soi*. Platon démontre que la notion d'illimité amène des conclusions paradoxales : selon ce raisonnement, ce qui est plus chaud serait à la fois lui-même et son contraire. En effet, ce qui est plus chaud l'est par rapport à un moins chaud, et bien sûr *vice versa* : donc ce qui est plus chaud est toujours moins chaud par rapport à un encore plus chaud, et par conséquent il est aussi son propre contraire.

Il se trouve en effet que la même chose est à la fois grande et petite, puisqu'elle est petite à l'égard de telle chose mais que celle-ci est grande relativement à une autre. Par conséquent il arrive que la même chose est à la fois grande et petite, de sorte qu'elle réunit en soi les contraires. (*Catégories*, 5 b 35)

Ce discours pris isolément ne serait pas acceptable dans une optique platonicienne; au genre de l'illimité s'associe donc le limité, avec tout ce qui en découle dans le reste du *Philèbe*. Mais ce qui nous intéresse ici est le discours d'Anaxagore.

Disons tout de suite que sur ce point le raisonnement de Platon nous semble *anaxagoréen*, en premier lieu parce qu'il reproduit presque à la lettre les fragments de Simplicius, comme on l'a vu plus haut. En outre, le discours sur l'illimité n'y est pas présenté (comme il l'était auparavant) dans une perspective polémique, comme devant être réfuté puis abandonné, mais il est développé par Socrate comme un moment essentiel de la discussion sur le plaisir. Par conséquent, il peut être attribué à Anaxagore car il débat à fond d'une question déjà présente dans la doctrine d'Anaxagore, et qui en est une des plus importantes. Citons B 3 : « ni en fait n'y a-t-il un minimum du petit, mais toujours un plus petit [...] comme aussi du grand il y a toujours un plus grand ». L'exemple pris au début par Socrate pour évoquer l'illimité était le plus et le moins chaud (24 a), et plus généralement, le *plus* et le *moins* qui sont toujours présents dans un genre.

Une seconde remarque peut nous aider à comparer les termes : le grand est équivalent au petit par *πλῆθος*. En soi chaque chose est à la fois grande et petite (B 3). Ici, la conclusion paraît paradoxale, et c'est exactement ce que relève Socrate quand il discute de l'illimité. La signification, chez Anaxagore comme chez Platon, est très claire, c'est-à-dire que si les notions sont « plus grand, plus chaud » etc., une définition univoque sera impossible : chaque chose sera grande (ou chaude) par rapport à une plus petite (ou plus froide), et sera petite (ou froide) par rapport à une plus grande (ou plus chaude). Une chose grande peut simultanément être dite petite, c'est-à-dire être son contraire : sur ce point, de toute évidence, il ne faut pas rejeter ce discours qui (en 15 d sq.) avait été défini comme un jeu d'enfants¹. De ce point de vue, on voit clairement aussi pourquoi, selon Anaxagore, rien ne trouve une définition *en soi*, et rien ne peut subsister séparément (*χωρισθῆναι* B 6) : « On ne trouve pas séparées les choses dans cet unique ordre universel, et aucun coup de hache ne vient trancher le chaud du froid ou le froid du chaud » (B 8). Citons à l'appui le commentaire suivant : « *Tra gli schemi duali presenti in Anassagora compare anche lo schema del grande-piccolo. Tra lo schema platonico del grande-piccolo e*

1. Cosenza, *Incommensurable*, cit., p. 302-303, note combien « *sia altamente verosimile che la tesi, implicitamente sostenuta nel Filebo, che il molto ed il grande non sono vicini alla verità, va intesa più precisamente nel senso che essendo le due serie del più e del meno tali che l'adozione di nessun membro delle due serie può dar luogo ad un valore di verità, nessun membro della serie del più e del meno è perfettamente conforme a verità* ».

*lo schema anassagoreo del grande-piccolo intercorrono analogie strettissime*¹ ».

Sur l'évidence de ces analogies (vérifiables en outre, on l'a dit, chez Aristote) nous fondons notre conviction que le discours du *Philèbe* peut servir aux fins d'une meilleure compréhension de la partie mathématique-dialectique de la doctrine d'Anaxagore.

Précisons les quelques autres points confirmés par le *Philèbe*. Dans le domaine du grand et du petit (B3) il n'y a pas de limite (*πέρας* chez Platon), il n'y a ni maximum, ni minimum. Le discours ne concerne pas seulement le grand et le petit, mais tout ce qui se décline en plus ou moins, soit tout ce qui est comparatif (lu en B 8; cf. B 4 b); il ne se réduit pas à un ou deux exemples. Lanza souligne justement² qu'il est plausible que le fragment ait contenu d'autres exemples de couples, et qu'en outre il y était dit – se basant sur B 6 – que la progression infinie des rapports concerne tous les aspects de la réalité : « et il n'est pas possible que les choses existent séparément mais toutes participent à toutes », où se retrouve le motif de l'impossibilité de la séparation (*χωρίς*), et donc l'impossibilité qu'une chose puisse exister en soi. De même une simple lecture du passage de 25 c soutient cette interprétation : au chaud-froid on peut ajouter sec-humide, grand-petit, lent-rapide, et tout ce qui se décline selon le plus-moins.

1. Cosenza, *Incommensurable*, cit., p. 478. L'auteur remarque justement que les schèmes dualistes forment deux classes mais que « *in realtà sono considerabili come sottoclassi di un'unica serie, tale che la somma delle due sottoclassi è sufficiente alla ricostituzione della serie stessa* » (p. 479). L'affinité de ce thème anaxagoréen avec le discours du *Philèbe* est également soulignée par N. Boussoulas, *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique*, « Bulletin de l'Association G. Budé », 1956, p. 22. O. Jöhrens, *Die Fragmente des Anaxagoras*, Bochum, 1939, p. 22 observe de son côté : « *Es gibt daher keinen Punkt, wo "Gross" aufhört und "Klein" anfängt. Man könnte auch hier sagen : χωρισθῆναι – geht nicht* ». Sur B 8, de premières indications peuvent être trouvées en Lanza, *Anassagora*, cit., p. 216 sq. Il apparaît évident, suivant notre lecture, qu'interpréter les couples dont parle Anaxagore comme formés de contraires opposés et séparés n'a aucun sens, comme il semble logique d'après le texte de Platon. Voir aussi Calogero, *Logica*, cit., p. 465, qui reconnaît comme anaxagoréen le discours de Platon sur le plus et le moins. Nous n'arrivons pas à comprendre pourquoi G.E.R. Lloyd, *Polarità ed analogia*, trad. it. Napoli, 1992, p. 91, invoque B 8 pour énoncer que « *I greci tendevano a considerare "caldo" e "freddo" non tanto posizioni relative su un'unica scala termometrica, quanto sostanze distinte e separate (come vediamo, ad esempio, da Anassagora fr. 8)* ». La nouveauté du discours d'Anaxagore tient pourtant à ce qu'il affirme exactement le contraire, et si B 3 et le *Philèbe* n'étaient pas suffisants, rappelons que B 8 déclare que les choses dans le monde *ne* sont pas séparées et que chaud et froid *ne* peuvent pas être découpés à la hache : ils sont justement (selon les mots de Lloyd) des positions relatives sur une seule échelle, exactement comme majeur et mineur. Cf. Pepe, *La misura*, cit., ad B 8.

2. *Anassagora*, cit., p. 216.

Nous lisons encore : « *The typical member of the class of "the unlimited" is a pair of opposite qualities which represent a single scale – hot and cold the scale of temperature, high and low that of pitch, fast and slow that of velocity ; and the typical member of the class of "limit" is a definite point on that scale*¹ ». Il nous semble très évident que le grand-petit chez Anaxagore sert à indiquer – exactement comme le plus et le moins dans le *Philèbe* – tout ce qui est délimitable *seulement par rapport à un autre*, donc selon les séries continues qui se définissent ainsi à partir du principe de l'infinie divisibilité (celle-ci étant, comme le remarque précisément Aristote, le postulat théorique nécessaire à la notion de continu).

Il est évident que de ce point de vue les chemins d'Anaxagore et de Platon divergent, ce dernier posant à côté de l'illimité, la limite, caractéristique du *ποσόν*, qui ne peut signifier autre chose que la quantité discrète. Pour conclure, Aristote confirme entièrement le bien-fondé de cette lecture : l'intellect anaxagoréen se trouve devant une tâche impossible lorsqu'il veut distinguer. C'est impossible dans le domaine de la quantité (*ποσόν*) car il n'y a pas de grandeur minimale, et dans celui de la qualité car les affections (*πάθη*) ne sont pas séparables². Voilà deux indications utiles : il n'est pas possible d'identifier une quantité s'il n'y a pas de grandeur minimale, donc *ποσόν* signifie quantité *discrète* ; il n'est pas possible de séparer les qualités ou les affections, donc pour Anaxagore il n'existe pas de qualités ou de contraires séparés des choses. Tout est continu, tout est relatif, donc rien n'est connaissable : cette dernière affirmation, on le sait, est de Platon et d'Aristote. Ce qui reste est une bonne description de la problématique du continu chez Anaxagore.

LE *TIMÉE*, DÉMOCRITE ET LA NÉCESSITÉ

Pierre-Marie MOREL

Il est toujours difficile d'apprécier la dette de Platon envers ses prédécesseurs. L'entreprise est particulièrement délicate lorsqu'il ne les désigne qu'allusivement. Elle est pratiquement irréalisable quand il s'agit de philosophes qu'il ne nomme jamais. C'est dans cette situation que nous nous trouvons si nous voulons reconstituer l'hypothétique lecture platonicienne de Démocrite. Diogène Laërce¹ tient d'ailleurs des *Mémoires historiques* d'Aristoxène de Tarente que Platon se proposait de mettre le feu à tous les écrits de Démocrite qu'il avait pu rassembler et qu'il en aurait été dissuadé par les pythagoriciens Amyclas et Clinias. Selon ces derniers, un tel geste aurait été inutile, car beaucoup de gens possédaient les ouvrages de l'Abdéritain. On peut toutefois se demander si c'est parce qu'il en désapprouvait le contenu que Platon souhaitait la perte des œuvres de Démocrite. Selon certains commentateurs, l'anecdote rapportée par Aristoxène signifierait que Platon voulait détruire la preuve qu'il avait plagié l'Abdéritain². Le texte, cependant, ne fait pas état d'un quelconque plagiat. Diogène Laërce ajoute pour sa part que si Platon, qui mentionne selon lui tous les anciens, ne cite jamais Démocrite³, même là où il aurait dû lui donner la réplique, c'est parce qu'il savait qu'il aurait eu à affronter en lui le meilleur des philosophes. Diogène ne précise malheureusement pas sur quels éléments il se fonde pour affirmer que Platon estimait Démocrite au point

1. *Vies...*, IX, 40 ; Aristoxène, fr. 131 Wehrli.

1. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, cit., p. 136.
2. *Phys.*, 188 a sq. ; donné par Lanza sous A 52, le passage n'est pas dans DK, mais tout le discours se réfère clairement à Anaxagore ; cf. Ross, *Physics*, cit., *ad loc.*

2. C'est ce que supposent J. Bollack, « Un silence de Platon », *Revue de Philologie* 41, 1967, p. 242-246 et, plus récemment, L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 31-33.

3. Voir aussi III, 25.

de se dérober devant ses thèses¹. La remarque de Diogène Laërce nous invite en tout cas à ne pas dramatiser cette gigantomachie secrète. Platon, s'il voit en Démocrite un rival, n'en fait pas nécessairement un ennemi et c'est peut-être tout ce que l'on peut conclure des diverses hypothèses qu'autorise la mystérieuse histoire relatée par Aristoxène.

Il arrive d'ailleurs que nos deux auteurs soient associés. Ils le sont d'abord par certains témoins antiques. Ainsi, lorsque Aristote compare les théories élémentaires respectives de Platon et de Démocrite dans le traité *Du ciel*², il ne présente pas les thèses du premier comme une correction ou une réfutation de celles du second, mais utilise, en marge des critiques *ad hominem*, des arguments plus généraux qui valent contre les deux doctrines. Ils sont également associés, dans des témoignages plus tardifs, pour leurs positions épistémologiques. Ainsi, selon Sextus Empiricus, Démocrite et Platon réduisent les sensibles à néant³ et ils se rejoignent pour réfuter par l'argument du « retournement », ou *peritropè*, la thèse de Protagoras, selon laquelle « toute représentation est vraie »⁴. Plus encore, un certain nombre de commentateurs contemporains se sont efforcés de montrer que Platon avait à l'égard de Démocrite une véritable dette sur tel ou tel point particulier⁵. La physique du *Timée*, notamment, est souvent

1. On ne peut exclure tout à fait que nos deux protagonistes se soient rencontrés dans les années antérieures à 399, puisque Démocrite se serait rendu à Athènes *incognito* et y aurait entendu Socrate. Voir Diogène Laërce, IX, 36 [68 A 1 et 68 B 116 DK]; Cicéron, *Tusculanes*, V, xxxvi, 104 [68 B 116 DK]. Valère Maxime, VIII, 7 [68 A 11 DK] parle d'un séjour de plusieurs années à Athènes, consacré à apprendre et enseigner la philosophie. A supposer toutefois qu'une telle rencontre ait eu lieu – et que Démocrite ait alors révélé son identité –, force est de reconnaître que nous n'avons pas d'indice d'une influence démocratéenne sur le jeune Platon.

2. III, 2, 300 b 16; III, 8, 306 b 30 sq.; IV, 5, 312 b 21 sq. Voir encore la comparaison entre Platon et Leucippe en *Gén. corr.*, I, 8, 325 b 30-33.

3. *Contre les savants*, VIII, 6-7; 56-62; VI, 53.

4. VII, 389 [68 A 114 DK].

5. Voir P. Natorp, « Demokrit-Spuren bei Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1890, p. 515-531; I. Hammer-Jensen, « Demokrit und Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23 – N.S. 16, 1910, p. 92-105; 211-229; P. Wilpert, « Die Elementenlehre des Platon und Demokrit », dans *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66; O. Gigon, « Platon und Demokrit », *Museum Helveticum* 29, 1972, p. 153-166 et surtout R. Ferwerda, « Democritus and Plato », *Mnemosyne* 25, 1972, p. 337-378. Voir également les observations rapides de G. Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford, 1975, p. 67-70, qui évoque la « dette inavouée » de Platon à l'égard de Démocrite. Plus récemment, S.M. Nikolaou, *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Teubner Verlag (BZA, Band 112), 1998, a défendu une position que l'on peut résumer de la manière suivante. La physique de Démocrite aurait exercé une réelle influence sur celle de Platon, mais ce dernier lui aurait donné d'autres fondements et se serait efforcé de la mathématiser et de la systématiser. C'est surtout dans le cadre de son enseignement oral que Platon aurait pris en compte cette

comparée à l'atomisme abdéritain, au point que plusieurs interprètes voient dans certains passages de véritables reprises d'arguments démocratéens. Ainsi, Hammer-Jensen allait jusqu'à prétendre que Platon avait découvert Démocrite alors qu'il rédigeait le *Timée*¹.

Platon, d'une manière générale, semble adopter une attitude ambivalente à l'égard des physiciens présocratiques. Elle consiste d'une part à leur emprunter des modèles explicatifs pour les intégrer son propre discours sur la nature et, d'autre part, à subvertir l'ordre qu'ils instituent selon lui entre les différents ordres de causes. Relayant la déception éprouvée par le Socrate du *Phédon*² devant les thèses d'Anaxagore et sa décision d'entreprendre une « seconde navigation » en direction des *logoi*, le *Timée* s'emploie à montrer, contre les physiciens présocratiques, deux choses essentielles : d'une part, que le discours relatif à la constitution du monde ne peut relever que du mythe vraisemblable³; d'autre part, que les causes mécaniques, qui dépendent de la nécessité, ne peuvent être que secondes par rapport à la causalité première, celle de l'intellect ou du divin. Platon s'oppose donc radicalement à ceux qui, pour reprendre l'expression de L. Brisson, « considèrent comme primaire la cause secondaire »⁴. La différence de ton entre le *Timée* et le livre X des *Lois* est sur ce point assez nette : dans ce dernier texte, la critique de l'athéisme qu'inspirent les théories des physiciens vise une nébuleuse assez mal définie où les allusions doctrinales sont très emmêlées⁵. Les *Lois* se préoccupent avant toute chose des effets – jugés dévastateurs – des théories en question sur la population de la cité des Magnètes, Platon constatant qu'elles ont été « semées » dans tous les esprits⁶. Alors que le livre X des *Lois* vise les lieux communs d'un matérialisme devenu vulgaire, le *Timée* s'attaque aux

influence et qu'il aurait critiqué l'Abdéritain, ce qui expliquerait peut-être qu'il ne cite jamais son nom. Je me garderai bien, dans cet article, de me prononcer sur le contenu de l'enseignement oral de Platon et d'opposer à des hypothèses hasardeuses d'autres hypothèses qui le seraient fatalement tout autant.

1. *Op. cit.*, p. 227.

2. 96 a-100 b.

3. 29 d; 59 c; 68 d.

4. Voir *Tim.*, 46 d et L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974; Sankt Augustin, 3^e éd. 1998, p. 476.

5. Voir sur ce point L. Brisson, « Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée* », dans J.-F. Balaudé éd., *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, Nanterre, 1996, p. 115-130. Il en va de même *a fortiori* pour l'évocation, encore plus approximative, des Fils de la Terre dans le *Sophiste* (246 a-b). Certains commentateurs y voient une allusion aux atomistes. Toutefois, les Fils de la Terre estiment que tout ce qui existe véritablement est corporel – ce qui exclut le vide des abdéritains – et ils s'en remettent au toucher, se fondant sur un empirisme tactile qui ne trouve aucun écho chez Démocrite.

6. *Lois*, X, 891 b.

théoriciens eux-mêmes¹. Il est assez naturel, pour toutes ces raisons, que l'hypothèse d'une bienveillance inavouée de Platon à l'égard de l'Abdérítain ne fasse pas l'objet d'un consensus parmi les spécialistes².

Le rapprochement avec Démocrite est néanmoins *a priori* justifié. D'une part, bien que la théorie élémentaire de Timée soit continuiste, excluant l'existence du vide³, celui-ci professe une sorte d'atomisme, en expliquant la genèse des éléments par les surfaces des triangles premiers. D'autre part et surtout, plusieurs passages semblent faire écho à des textes du corpus abdérítain, en particulier à propos de la nature et de la fonction de la nécessité (ἀνάγκη). Toutefois, à ma connaissance, aucune étude ne compare de manière systématique la nécessité qui est à l'œuvre dans le *Timée* avec la conception démocratéenne de la nécessité⁴.

1. Il y a certes une ambiguïté dans le passage de 46 d 1, où l'expression δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων peut désigner aussi bien l'opinion commune que la majorité des philosophes de la nature. L. Brisson opte implicitement pour la seconde hypothèse dans le livre précité mais propose, dans sa traduction du *Timée* (Platon. *Timée, Critias*, Paris, GF-Flammarion, 1992), « le grand nombre croit que... ».

2. R. Ferwerda, *op. cit.*, p. 355 n. 5, rappelle l'interprétation de A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, selon laquelle l'influence pythagoricienne est déterminante pendant tout le dialogue. Il rappelle également que P. Friedländer nie toute influence positive de Démocrite sur le *Timée*. Voir en effet Platon, III, Berlin, 1960, p. 335-336; 346 et 500 n. 32. De même, Ch. Mugler, *La Physique de Platon*, Paris, 1960, repère un certain nombre d'allusions à Démocrite, mais il estime que la plupart d'entre elles sont unilatéralement polémiques. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World*, vol. II : *Plato. Weight and Sensation*, Paris-Leiden, 1984, p. 289 n. 17, estime que, dans la plupart des cas, l'influence de Démocrite sur Platon est seulement probable et préfère pour sa part parler de « coincidence ». Il considère que le point de rapprochement le plus sûr concerne la théorie de la perception et que Platon hérite du rapport pesanteur/quantité établi par Démocrite, même s'il ne s'en contente pas pour expliquer la pesanteur.

3. 58 b.

4. Je prends en compte les études publiées dans *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IVth Symposium Platonicum. Selected Papers*, T. Calvo and L. Brisson éd., IPS Plato Series 9, Sankt Augustin, 1997. On trouve quelques remarques à ce sujet dans les articles cités de Hammer-Jensen et Ferwerda, ainsi que dans l'étude de H. Schreckenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs (Zetemata, Heft 36)*, München, 1964, p. 119-122. F.M. Cornford (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a running Commentary*, London, 1937), dans les pages qu'il consacre à la nécessité (p. 159-177), donne de précieuses indications en faveur du rapprochement. L. Brisson, *Le Même et l'Autre...*, p. 469-513, n'aborde pas cette question au cours de son analyse très complète des différents aspects de la nécessité dans le *Timée*. A. Gregory, *Plato's Philosophy of Science*, Duckworth, London, 2000, a récemment montré l'importance de la critique des atomistes, mais aussi d'Empédocle et d'Anaxagore, dans l'élaboration de la physique du *Timée*. Toutefois, il n'aborde pas directement la question qui nous occupe et ne pose pas le problème de l'authenticité des allusions. Il estime par ailleurs que ce n'est pas seulement au nom de la téléologie que Platon critique Leucippe et Démocrite, mais aussi par souci d'instaurer un atomisme qui échappe aux difficultés rencontrées par l'atomisme

Or ce concept est au cœur même de la physique abdérítaine, puisque la nécessité y tient le rang de principe universel¹. Selon Aristote, « Démocrite oublie de parler de la cause finale et réduit à la nécessité tous les moyens dont use la nature »² et l'unique fragment conservé de Leucippe confirme l'hégémonie causale de la nécessité : « Aucune chose ne se produit fortuitement (μάτην), mais toutes procèdent de la raison (ἐκ λόγου) et sont produites par la nécessité (ὕπ' ἀνάγκης) »³. Ce fragment, il est vrai, est assez énigmatique. On pourrait par exemple se demander si, dans la mesure où il provient d'un traité intitulé *De l'intellect* (Περὶ νοῦ), la conjonction ne signifie pas qu'il faut prendre en compte deux ordres de cause, la raison et la nécessité, ce qui nous rapprocherait d'une perspective anaxagoréenne⁴. Une telle distinction, dans la mesure où elle suggère l'existence, aux côtés de la causalité nécessaire, d'une forme de téléologie, serait à la rigueur compatible avec le doublet étiologique que constitue dans le *Timée* l'articulation du νοῦς et de l'ἀνάγκη. Toutefois, la notice introductive d'Aétius, même si elle ne peut faire autorité à elle seule, nous dissuade de prêter à Leucippe une thèse aussi inattendue dans le corpus abdérítain : « Leucippe dit que toutes les choses existent en vertu de la nécessité (κατ' ἀνάγκην), qu'il dit être la même chose que le destin (εἰμαρμένην) ».

Platon peut-il hériter d'une conception aussi radicale de la nécessité, une nécessité exclusive de toute autre cause et incompatible, *a fortiori*, avec une cause intelligente, divine et intentionnelle, comme le sont le démiurge et l'intellect de l'âme du monde dans le *Timée* ? Il ne fait aucun doute que, si Démocrite avait été encore en vie entre 370 et 347, c'est-à-dire pendant la période où l'on situe généralement la rédaction du *Timée*⁵, et s'il avait eu cet ouvrage entre les mains, il aurait refusé de considérer la nécessité comme une cause secondaire ou auxiliaire et maintenu qu'elle suffit à fonder toute explication causale. Un véritable abîme théorique sépare sur ce point nos deux auteurs, comme le montre la critique radicale

abdérítain (voir p. 272). Il n'y a qu'une seule référence à Démocrite, par ailleurs sans rapport avec notre sujet, dans le collectif édité par M.R. Wright, *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth, London, 2000. Enfin S.-M. Nikolaou, bien qu'elle en souligne l'importance, ne consacre qu'une seule page, assez descriptive, à cette question, *op. cit.*, p. 199.

1. Voir notamment Diogène Laërce, *Vies*, IX, 45 [68 A 1 DK]; Pseudo-Plutarque, *Stromates*, 7 [68 A 39 DK].

2. *Gén. an.*, V, 8, 789 b 2 [68 A 66 DK].

3. Cité par Aétius, I, 25, 4 [67 B 2 DK].

4. Voir en ce sens J. Barnes, « Reason and Necessity in Leucippus », dans *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, L. Benakis éd., Xanthi, 1984, vol. I, p. 141-156.

5. L. Brisson, Platon. *Timée, Critias*..., p. 72, la situe entre 358 et 356.

adressée dans le *Timée* en 46 d à un ensemble de doctrines parmi lesquelles figure très probablement la physique atomiste.

La question est dès lors la suivante : sur quels points et par quels procédés la physique du *Timée* peut-elle rejoindre la conception démocratéenne de la nécessité ? Faire le pari du rapprochement ne nous oblige pas à concevoir tous les passages concernés comme des références expresses à Démocrite. Vérifier l'hypothèse selon laquelle Démocrite est un interlocuteur privilégié de Platon dans le *Timée* n'exige pas, de toute façon, que l'on puisse faire du texte platonicien un véritable témoignage, au sens historiographique du terme¹. De fait, la plupart des études consacrées à la question de la lecture platonicienne de Démocrite sont embarrassées par l'insoluble problème de l'authentification des allusions. Il s'agira plutôt de se demander si le *type* de nécessité qui est à l'œuvre dans le dialogue coïncide, au moins sous certains aspects, avec le *type* de nécessité qui règne dans l'univers atomiste.

Pour tenter d'apporter à ce débat des éléments nouveaux, je commencerai par proposer une sorte de cartographie de la nécessité démocratéenne². Une telle reconstruction va nécessairement au-delà des définitions explicitement données dans les fragments et témoignages. Il est indéniable, néanmoins, que l'usage d'ἀνάγκη et des termes de la même famille dans le corpus abdéritain n'est pas univoque. Nous pouvons en distinguer globalement cinq aspects. La nécessité apparaît (a) comme un principe de totalité qui est en même temps principe de causalité et, en ce sens, l'équivalent d'une sorte de principe de raison suffisante. Le fragment déjà cité de Leucippe montre en effet que rien n'arrive sans cause et que tout est, pour cette raison, sous la dépendance de la nécessité. Cette thèse est justifiée par le caractère illimité de la combinatoire atomique, telle que la décrit Simplicius :

<les Abdéritains> promettaient, de manière rationnelle (εὐλόγως), les principes étant illimités, de rendre compte de tous les accidents et de toutes les substances, à cause de quoi et comment ils sont engendrés. C'est pourquoi ils disent que c'est seulement pour ceux

1. Comme les *Fragmente* de Diels-Kranz, la collection de S. Luria, *Democritea coll., emend., interpretatus est*, Leningrad, 1970, dont l'hospitalité est restée à ce jour inégale, n'intègre pas de textes du *Timée* au corpus abdéritain. Luria propose seulement les rapprochements d'usage dans ses notes de commentaire.

2. Je reprends ci-dessous l'essentiel des développements que j'ai consacrés à cette question dans *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, 1996, p. 66-75 et 266-291 et dans *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, 2000, p. 16-31.

qui posent les éléments comme illimités que tout se produit conformément à la raison (κατὰ λόγον)¹.

La même idée transparait dans un texte du Pseudo-Plutarque, d'après lequel « toutes les choses sans exception ont été engendrées, le sont ou le seront par la nécessité »². Le texte de Simplicius est plus précis, dans la mesure où il impute à l'illimitation des formes atomiques la responsabilité de la production de toutes choses. La nécessité n'est donc pas une instance particulière, en quelque sorte hypostasiée par rapport aux corps qu'elle régit. Elle est le fait même de l'existence d'une infinité d'atomes de toutes formes en mouvement dans un vide illimité. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre les textes qui tendent à nier la réalité objective du hasard, dont nous ne parlons le plus souvent que pour masquer notre ignorance des causes. L'expression d'Aristote « l'ancienne théorie qui élimine la fortune »³ sert, de l'avis de Simplicius⁴, à désigner Démocrite et elle suppose qu'aux yeux de ce dernier, rien ne se produit sans cause⁵. Cela ne signifie pas, notons-le dès à présent, que Démocrite refuse toute forme de hasard objectif, et cela à l'intérieur même de la nécessité : il peut fort bien critiquer le recours vulgaire à l'invocation du hasard⁶ sans nier pour autant qu'il y ait une forme de hasard objectif compatible avec le principe selon lequel rien n'arrive sans cause.

Corrélativement, ἀνάγκη désigne aussi (b) le mécanisme des mouvements atomiques. Ainsi, selon une notice d'Aétius, la nécessité n'est autre que « la résistance (ἀντιπύξις), le transport (φορά) et le coup (πληγή) de la matière (ὕλη) »⁷. La matière désigne ici les atomes. Ce texte montre que la nécessité n'est pas seulement le principe d'existence de ce qui est, mais qu'elle régit également ce mode d'être particulier que constituent les mouvements. Le coup – comme la secousse (παλμός) – apparaît ici comme la manifestation de la nécessité⁸. De ce point de vue, Aristote est parfaitement fondé à remarquer que Démocrite n'indique pas la cause originelle du mouvement, parce qu'il estime qu'il n'y a pas de cause de ce

1. *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 28.22-24 [68 A 38 DK].

2. *Stromates*, 7 [68 A 39 DK].

3. *Phys.*, II, 4, 196a14.

4. *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 330.14-20 [68 A 68 DK].

5. Voir sur ce point les témoignages d'Aristote, Aétius et Lactance réunis par Diels-Kranz sous le n° 68 A 70.

6. Voir les textes d'Eusèbe de Césarée et de Stobée présentés sous le n° 68 B 119.

7. I. 26, 2 [68 A 66 DK]. Voir, dans le même sens, Aristote chez Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 294.33 ; Rose 208 [68 A 37 DK], où la nécessité est rapportée aux associations et dissociations atomiques.

8. Voir les témoignages d'Aétius, de Cicéron et de Simplicius réunis sous le n° 68 A 47.

qui est toujours et de ce qui est illimité¹. Démocrite, toutefois, pouvait fort bien considérer que sa physique ne souffrait d'aucun déficit causal, étant donné la radicalité et la totale efficacité du principe que la nécessité représente à ses yeux.

Le terme ἀνάγκη s'applique aussi (c) au tourbillon cosmogonique (δίνη). Ainsi, d'après Diogène Laërce, « toutes les choses se produisent selon la nécessité, le tourbillon étant la cause de la génération de toutes choses et il le nomme Nécessité »². Ce témoignage, mis en regard de la cosmogonie attribuée à Leucippe par Diogène aux paragraphes 30-33, suggère que la nécessité universelle, ou nécessité pré-cosmique, se différencie et se particularise à son état encosmique. Ainsi s'explique que tous les mondes ne soient pas identiques, certains n'ayant ni Soleil ni Lune, tandis que d'autres en ont plusieurs et que d'autres encore sont privés d'animaux, de plantes et d'humidité³, alors que la nécessité les régit tous.

Par ailleurs, la nécessité peut être assimilée (d) au hasard, que les témoignages désignent par τύχη ou αὐτόματον. Il semble que ce soit principalement le cas lorsque Démocrite entend définir le principe qui régit l'univers antérieurement à la constitution d'un monde particulier, ou plus exactement indépendamment d'elle. Aristote indique, au livre II de la *Physique*, que la fonction de l'*automaton* est pré-cosmique :

Il y en a qui font du hasard la cause de notre ciel et de tous les mondes. Ils pensent en effet que c'est par le hasard que sont engendrés le tourbillon et le mouvement qui a produit la séparation et la constitution du tout dans l'ordre qui est le sien. Et ce qui est tout à fait étonnant, c'est qu'ils disent d'une part que les animaux et les plantes ne doivent ni leur existence ni leur naissance à la fortune, mais que c'est en vérité la nature ou l'intellect ou quelque autre chose du même genre qui en est la cause – ce n'est pas en effet un être quelconque qui naît de la semence de chaque chose, mais de cette semence-ci naît un olivier et de cette autre un homme –, et d'autre part que le ciel et les plus divins des objets apparents sont engendrés par le hasard et qu'il n'y a là aucune cause semblable à celle des animaux et des plantes⁴.

1. *Gén. an.*, II, 6, 742b20-21. Voir aussi Cic., *De fato*, I, vi, 17 [68 A 56 DK].

2. *Vies...*, IX, 45 [68 A 1 DK]. Voir encore l'apposition de la nécessité et de la *dinè* dans le témoignage de Sextus Empiricus, *Contre les savants*, IX, 113 [68 A 83 DK]; Stobée, *Choix de textes*, I, 4, 7c. Voir aussi la *Suda*, art. ἀναγκαῖον, qui reprend la formule de Diogène Laërce.

3. Selon Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, 13 [68 A 40 DK].

4. *Physique*, II, 4, 196 a 24-35 [68 A 69 DK]. Voir aussi *Part. an.*, I, 1, 641b15-23; Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 327.24-26 [68 A 67 DK], qui associe au hasard et à la fortune la formation du tourbillon cosmogonique, et *op. cit.*, 330.14-20

Le texte est allusif et ne concerne pas seulement les Abdéritains. Il nous invite en tout cas à distinguer deux régimes distincts à l'intérieur de la causalité physique. Aristote voit en effet dans l'attitude qu'il décrit une contradiction cosmologique, puisque l'ordre y est soumis à un désordre initial. Démocrite pouvait néanmoins adopter une telle position sans y voir lui-même une contradiction. Nous savons d'autre part que, dans un passage de son traité *De la nature*, Épicure présente les abdéritains comme ceux qui font « du hasard et de la nécessité la cause de toute chose »¹, laissant entendre que αὐτόματον et ἀνάγκη, loin de s'opposer, peuvent être en un sens confondus. En un sens seulement, car, si l'on en croit le texte d'Aristote et les autres témoignages qui insistent sur l'hégémonie de la détermination nécessaire, le terme αὐτόματον est réservé à l'explication des mouvements pré-cosmiques. Diogène Laërce achève en tout cas sa relation de la cosmogonie de Leucippe par l'évocation de la nécessité pré-cosmique à l'endroit même où le témoignage d'Aristote fait intervenir le hasard : « De même qu'il y a des naissances de monde, de même y a-t-il aussi des accroissements, des disparitions et des destructions selon une certaine nécessité (κατὰ τινὰ ἀνάγκην), dont il ne précise pas la nature². ».

Le chevauchement – et non l'identification pure et simple – du hasard et de la nécessité ne doit pas surprendre outre mesure. Aristote, tout en dissociant dans sa propre physique hasard et nécessité, estime qu'il est caractéristique d'un mode explicatif qui n'est pas seulement celui de Démocrite, mais que l'on retrouve chez différents physiciens antérieurs. Ainsi, selon les physiciens mécanistes, ce qui arrive selon la nécessité, comme la poussée de la récolte, arrive accidentellement ou survient (συμβαίνει), et ne procède aucunement d'une cause finale³. Il est vrai que, conformément à l'un des aspects d'αὐτόματον, ce qui se produit par hasard est aussi ce qui se produit spontanément, exprimant ainsi une sorte de force propre et de nécessité interne. Or cette spontanéité concerne tous les mouvements atomiques, qu'ils soient encosmiques ou précosmiques. La particularisation encosmique des effets de la nécessité nous conduit cependant à distinguer, chez Démocrite, une nécessité désordonnée, qui peut être cause de désordre autant que d'ordre, et une nécessité organisatrice qui se

[68 A 68 DK]. Voir encore, pour le thème de la soumission de toutes choses à la fortune, Lactance, *Institutions divines*, I, 2 [68 A 70 DK]; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 27, 4 [68 B 118 DK].

1. *Pap. Herc.* 1056, col. 25; 34.30 Arrighetti. Voir aussi l'expression « nécessité hasardeuse » (ἡ κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη) en 34.27, qui est sans doute dirigée contre les Abdéritains. Pour ces deux passages, voir Long et Sedley 20-C.

2. IX, 33 [67 A 1 DK].

3. *Phys.*, II, 8, 198b17-32.

traduit par un phénomène d'inertie ou une « reproduction de structures »¹. Les processus pré-cosmiques semblent relever de la première², tandis que les événements encosmiques, plus nettement déterminés par les suites du premier tourbillon cosmogonique, relèveraient de la seconde. Bien qu'aucun texte ne vienne confirmer explicitement cette doctrine, mentionnée par le seul témoignage d'Aristote, Démocrite paraît bien établir des variations régionales de degré à l'intérieur même de la détermination nécessaire.

Enfin (e), Démocrite recourt à un usage classique de la terminologie de la nécessité pour désigner le besoin ou les contraintes de l'existence. Cette nécessité vitale ou simplement pratique apparaît dans les fragments 181, 191, 239, 253, 262, 278, 285, ou encore dans le fragment 289, selon lequel « il est déraisonnable de ne pas s'accorder aux nécessités de la vie (ταῖσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις) ». La catégorie du besoin (χρεῖα) correspond manifestement à cet usage de l'idée de nécessité, ainsi qu'on peut le voir dans le témoignage de Diodore de Sicile sur l'apparition des techniques³. Le besoin est alors le premier instructeur des hommes.

Portons maintenant sur le *Timée* un regard « abdéritaire », c'est-à-dire – si l'on en croit la réputation que les anciens faisaient aux habitants d'Abdère – naïf, voire grossier, et peu disposé à considérer une causalité aussi subtile que celle qu'exercent les formes intelligibles platoniciennes. Un atomiste ne manquerait pas de trouver dans le *Timée* un certain nombre d'allusions possibles à Démocrite, les unes polémiques, les autres plus positives. Si nous laissons pour l'instant de côté ce qui touche explicitement à la notion de nécessité, on note que Timée refuse l'hypothèse de la pluralité et, plus encore, de l'infinité des mondes en 31 a et 55 c-d. Ce n'est peut-être pas une allusion aux seuls atomistes – Timée pourrait aussi bien s'adresser à Anaximandre ou à Diogène d'Apollonie –, mais ils sont probablement les premiers concernés⁴. L'objection atteint d'ailleurs indirectement la conception démocratéenne de la nécessité, au travers du point (a), si l'on considère que la combinatoire illimitée des atomes justifie l'hypothèse de l'infinité des mondes. Du reste, la cosmogonie abdéritaire exclut tout

1. Pour reprendre l'expression de Lucio Pepe, « La vita: una struttura che si riproduce », dans *Democrito, dall'atomo alla città*, G. Casertano éd., Napoli, 1983, p. 11-27.

2. Comme aussi certains événements à l'intérieur de notre propre monde. Il s'agit alors d'aléas résiduels ou marginaux. Selon le témoignage d'Aétius, V, 7, 6 [68 A 143 DK], dans l'embryon, les parties communes sont engendrées par les deux conjoints au hasard (τύχη), et les parties propres à un sexe par rapport à l'autre le sont par la prédominance (ἐπικρατεία) de l'un ou de l'autre.

3. *Bibl. hist.*, I, 8, 7 [68 B 5,1 DK].

4. Voir en ce sens F.A. Cornford, *op. cit.*, p. 42 et 220.

recours, même fabuleux, à un demiurge, comme l'indique explicitement le Pseudo-Plutarque¹. Il s'agit, ni plus ni moins, d'une allusion possible.

Il en va de même pour la critique, en 57 e, des théories qui posent l'uniformité (ὁμαλότης) des éléments premiers : il faut distinguer, pour expliquer le mouvement, entre le moteur et le mobile, qui ne peuvent être uniformes, ce qui suppose qu'il y ait de l'inégalité (ἀνισότης) parmi les éléments premiers. Cette inégalité tient, en son principe, aux différences de grandeurs entre les triangles élémentaires, puis aux différences de formes, de taille et de poids entre les polyèdres². C'est cette inégalité qui explique la mobilité des corps élémentaires. Platon n'est pas en total désaccord, sur ce point, avec l'atomisme abdéritaire, puisque les variations des atomes en grandeur sont multiples, et même – en principe – indéfinies. Toutefois, il dénonce l'identification du moteur et du mobile, qui est implicitement caractéristique de la physique de Démocrite, où les atomes ont entre eux une uniformité de nature³. Là encore, il est très difficile d'assurer que Platon pense expressément aux abdéritaires.

Nous devons en dire autant de l'usage du terme *idées* que l'on retrouve en 57 b et en 77 a avec un sens physique. Le même terme, dans le corpus démocratéen⁴, désigne les formes atomiques. Toutefois, il ne s'agit pas, dans le *Timée*, des figures des éléments premiers mais de configurations de niveaux supérieurs. De plus, Démocrite n'a pas le monopole de l'usage physique du terme, puisque nous le retrouvons en particulier chez Anaxagore, auquel Platon fait peut-être allusion en 77 a, lorsqu'il déclare que les plantes ont une nature apparentée à celle des hommes.

D'une manière générale, il faut se garder de rapprocher trop vite la théorie élémentaire de Platon de celle de Démocrite, sous prétexte qu'elles peuvent toutes deux se ranger sous la catégorie anachronique et rétrospective de l'atomisme⁵. En premier lieu, nous l'avons dit, Platon rejette l'existence du vide. D'autre part, les atomes abdéritaires sont des polyèdres et non des surfaces. Enfin, Démocrite établit une stricte isonomie entre les

1. « Démocrite supposait que le tout est illimité, parce qu'il n'a été fabriqué (δεδημιουργηθῆναι) par personne », *Stromates*, 7 [68 A 39 DK].

2. Voir notamment 57 d-58 e.

3. Voir Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 569.5 [68 A 61 DK] : τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφύεις οὐσας.

4. Plutarque, *Contre Colotes*, 1110 F [68 A 57 DK]; Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 327.25 [68 A 67 et B 167 DK] donne εἰδέων, corrigé dans Diels-Kranz en ἰδέων. Le Lexique d'Hésychios [68 B 141 DK] rapporte que l'« idée » atomiste est l'élément matériel le plus petit. Selon Aétius, pour Démocrite, l'âme est composée d'« idées sphériques », IV, 3, 5 [68 A 102 DK].

5. Sur ce qui oppose ces deux « atomismes », voir B. Besnier, « Genèses relatives et genèse originelle », *Lectures du Timée de Platon*, Publication du groupe de la MAFPEN de Lille, Lille, 1994, p. 49-56. Voir également A. Gregory, *op. cit.*, notamment p. 238 et 273.

formes atomiques, en application de son usage ontologique du « pas plus », οὐ μᾶλλον¹. Il ne privilégie donc aucun atome parmi le nombre illimité de leurs formes. Platon assigne quant à lui un statut particulier à deux triangles rectangles élémentaires – scalène et isocèle –, considérant qu'ils sont à la base de tous les autres, même si les variations proportionnelles du triangle scalène sont en nombre illimité². Plus radicalement, Platon considère que les quatre éléments, même s'ils sont composés de réalités imperceptibles qui n'ont pas les propriétés de leurs composés et même si trois d'entre eux sont susceptibles de transmutations, sont des genres (γένη) réels³ de corps distincts. Or, selon l'une des thèses les mieux établies de l'atomisme abdéritain, il n'y a de différences *réelles* qu'au niveau des atomes, et les qualités que nous attribuons aux composés sont relatives à nos habitudes et à nos conventions⁴. Le feu semble jouir d'un statut privilégié, Démocrite lui attribuant la figure sphérique, mais tous les atomes sphériques ne produisent pas les mêmes phénomènes, les uns composant les flammes, d'autres les atomes psychiques ou la couleur rouge⁵. Les éléments dans leur ensemble sont des réalités secondes, dont les différences ne sont que des épiphénomènes des différences de forme, d'ordre et de disposition entre leurs atomes constitutifs.

Cette différence de point de vue a d'ailleurs des conséquences sur le plan de la théorie de la connaissance. Selon le *Timée*⁶, les qualités sensibles n'existent que parce qu'elles sont senties comme des qualités, mais les affections (παθήματα) ou impressions sensibles sont des transpositions ou des « traductions »⁷ physiquement définies des propriétés objectives des corps, agent et patient. Dire que le feu est chaud revient à transposer la division (διάκρισις) et la coupure (τομή) qu'il exerce sur notre corps, en vertu de la forme pointue des éléments qui le composent⁸. La figure constitutive du feu, combinée avec la constitution du corps sentant, est donc la raison objective de l'impression sensible. Platon, sur ce point

1. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 28.26 [68 A 38 DK] : μᾶλλον.

2. 54 a.

3. 53 e; 54 b-c; 55 d; 56 c ou encore 57 a. En 54 d sq., Timée décrit les propriétés de chacun des éléments en parlant de leur forme (εἶδος).

4. Voir notamment Aétius, IV, 9, 8 [67 A 32 DK]; Diogène Laërce, IX, 72 [68 B 117 DK]; Galien, *Des éléments selon Hippocrate*, I, 2 [68 A 49 DK] et *De l'expérience médicale*, XV, éd. Walzer-Frede [68 B 125 DK]; Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 135 [68 B 9 DK].

5. Théophraste, *De sensibus*, 75 [68 A 135 DK].

6. Voir la section 61 c-68 e.

7. Selon l'expression de M. Dixsaut dans une étude à paraître, « Sentir qu'on sent, savoir qu'on sent, et sentir qu'on sait », sur la conception platonicienne de la sensation.

8. 61 d-e.

précis, n'est pas très loin de Démocrite, comme le note Théophraste¹, non sans malice. Démocrite s'efforce de définir les sensibles par les figures atomiques. Il ne croit pas cependant à une transposition continue des effets physiques à la conscience des impressions sensibles. C'est pourquoi il estime que les qualités n'ont d'existence que conventionnelle.

Toutefois, l'un des passages les plus fréquemment rapportés à Démocrite est un texte polémique qui concerne la théorie des corps premiers². Il s'agit de 48 b, où Timée, avant de traiter de la genèse des quatre éléments, évoque l'usage, apparemment assez répandu, qui consiste à assimiler le feu et les autres réalités de même ordre aux « principes » ou aux « lettres » (στοιχεῖα) qui composent le tout. Platon joue sur la polysémie de στοιχεῖον, « lettre » ou « élément »³, comme Démocrite semble l'avoir fait avant lui⁴. Toutefois, il se désolidarise immédiatement de cette assimilation fautive, en précisant que le feu et ses homologues ne sont pas même comparables à des syllabes et en annonçant, en 48 c 2, que sa propre conception de la genèse des quatre éléments va être exposée dans les lignes qui suivent, entreprise qui va débiter par le développement de 48 e-53 c. Notons au passage que l'allusion à Démocrite, s'il s'agit bien d'une allusion, est assez approximative, puisque les témoignages concernés du corpus abdéritain emploient στοιχεῖα pour les atomes⁵, éventuellement pour le plein, ou pour les atomes et le vide⁶, et non pour les éléments secondaires. Platon, cependant, parlera lui-même de στοιχεῖα pour les triangles constitutifs⁷. Tout se passe donc, curieusement, comme s'il attribuait implicitement aux atomistes une thèse qui n'est pas la leur pour mieux se démarquer de leur doctrine, qu'il rejoint en fait sur ce point précis.

1. *De sensibus*, 60-61 [68 A 135 DK]. Sur cette affinité entre Démocrite et Platon, voir D. O'Brien, *op. cit.*, p. 284-289.

2. Voir, en faveur de l'allusion, Cornford, *op. cit.*, p. 161 n. 1; Luria, *op. cit.*, commentaire au n° 271; Brisson, *Timée, Critias*..., n. 335; Ferwerda, *op. cit.*, p. 354; Vlastos, *op. cit.*, p. 67; Nikolaou, *op. cit.*, p. 201.

3. Comme il le fait aussi en *Cratyle*, 424 c ou *Théétète*, 201 e sq.

4. Voir notamment l'étude de K. Von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, New-York, 1938; Darmstadt, 1966.

5. Par exemple : Aristote, *Du ciel*, III, 4, 303a25 [68 A 60a DK], texte que l'on peut rapprocher de *Gén. corr.*, I, 1, 315b15 [67 A 9 DK], où les atomes sont comparés à des lettres et leurs substitutions au changement de signification des mots. Un passage du *Commentaire sur l'Illiade* d'Eustathe, ad III, 1 [68 B 19 DK] et une scholie à Denys de Thrace [68 B 20 DK] attestent que Démocrite utilisait aussi στοιχεῖον au sens de lettre de l'alphabet.

6. Par exemple : Hippolyte, *Réfutation*..., I, 12 [67 A 10 DK]; Aristote, *Mét.*, A, 4, 985b5 [67 A 6 DK].

7. 54 b-55 b.

Si toutefois nous estimons que ce passage concerne principalement Empédocle¹, cette curiosité disparaît.

Dans les pages qui suivent, Platon aborde la question du matériau ou de la place (χώρα), qu'il faut invoquer pour expliquer la génération des choses². Il peut donc évoquer l'état premier des quatre éléments, avant qu'ils reçoivent du démiurge leur configuration par l'intermédiaire des formes et des nombres³. Lors de cette phase, la χώρα est soumise à toutes les modifications que les éléments peuvent produire, dans une situation chaotique de déséquilibre et de séisme incessant⁴. Ce texte pose des difficultés considérables, qu'il n'est pas possible de traiter ici : quel est le degré d'autonomie de ce chaos initial ? Comment concevoir qu'il y ait un mouvement propre aux éléments, alors que seule l'âme est véritablement motrice ? combien faut-il distinguer de phases à l'intérieur même de cette période qui n'en est pas réellement une ? Notons simplement que les éléments se séparent spontanément, comme les différents gabarits⁵ de grains de blé sous l'action giratoire d'un crible ou d'un van. Or, depuis Sextus Empiricus, il est d'usage de comparer ce passage à un fragment de Démocrite qui décrit, à l'aide de la même image, le rassemblement spontané des semblables⁶. Le διακρινόμενα de 52 e 6 fait irrésistiblement penser au διακριτικῶς du fragment de Démocrite. Néanmoins, comme le signale Cornford⁷, le rapprochement est, une fois encore, approximatif. D'une part, il ne saurait ici s'effectuer dans le vide, dont Timée nie l'existence : il se produit à l'intérieur même de la χώρα, ou à son contact. D'autre part, le texte de Démocrite semble avoir un objet différent : il ne s'agit pas seulement d'expliquer la séparation spontanée des éléments secondaires, mais plus généralement de rendre compte d'un principe – le rassemblement des semblables – dont on observe les effets, non seulement au niveau atomique, que figure probablement l'exemple des grains de blé, mais aussi chez les vivants et dans divers mouvements inanimés, comme celui des galets qui viennent s'échouer sur les plages.

1. Comme le pense L. Brisson dans *Le Même et l'Autre*..., p. 386 n. 4. D. O'Brien, *op. cit.*, p. 160, estime pour sa part que l'ensemble de la section 47 e-69 a est essentiellement consacrée à la doctrine empédocléenne des quatre éléments.

2. 52 d.

3. 53 b.

4. 52 e sq.

5. Selon leur poids : 52 e-53 a.

6. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 116-118 [68 B 164 DK]. Sextus introduit ce fragment par une référence au *Timée*. La comparaison est notamment établie par Luria, *op. cit.*, commentaire au n° 316.

7. *Op. cit.*, p. 200.

Ces éléments tendent à confirmer l'implicite présence de Démocrite dans la physique du *Timée*, mais ils montrent aussi que les points de convergence sont partiels et que certaines allusions peuvent également concerner d'autres physiciens présocratiques. Aucun de ces passages ne nous autorise à parler de citations directes.

Un lecteur abdérain soucieux d'orthodoxie démocratéenne sera-t-il plus chanceux s'il se tourne vers l'usage platonicien de la notion de nécessité ? Il constatera tout d'abord que celui-ci, à l'instar de son homologue démocratéen, n'est pas univoque¹. Un examen systématique, dans le *Timée*, des occurrences d'ἀνάγκη et des termes de la même famille permet de s'en rendre compte.

On peut opposer, en premier lieu, les qualifications négatives, éventuellement dépréciatives, et les caractérisations neutres. Ainsi, certaines occurrences insistent particulièrement sur le caractère de privation² ou d'empêchement³, et l'une d'elles au moins l'évoque en termes dépréciatifs. Ainsi, au début du récit de la fabrication des vivants mortels par les démiurges secondaires, Timée explique qu'ils établissent dans le corps, en plus du principe immortel de l'âme, une autre espèce d'âme, espèce mortelle, qui est le siège de passions « terribles et inévitables » (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα)⁴. Néanmoins, cette dernière tendance est tout à fait marginale dans le *Timée*. Elle n'est que l'ultime aboutissement d'un glissement conceptuel et argumentatif fréquent entre les tentatives de qualification neutre et les caractérisations de la nécessité par ce qu'elle n'est pas. La nécessité du *Timée* n'est pas identifiable au mal⁵ : elle se caractérise par une négativité qui tient à sa privation, elle-même ontologiquement nécessaire⁶, d'intelligence et de finalité. Or la nécessité des atomistes, dans les textes dont nous disposons, ne se définit pas par défaut, conformément à la thèse dominante selon laquelle elle est principe de toutes choses. C'est là une première différence, notable, entre nos deux conceptions de la

1. Comme le montre très clairement L. Brisson, *Le Même et l'Autre*..., p. 470-478.

2. Notamment 46 c-e ; 53 a-c.

3. En 75 a-b, Timée précise qu'« une nature dont la naissance et le développement sont dus à la nécessité (ἐξ ἀνάγκης) ne peut allier un os compact et une chair épaisse avec une grande acuité sensorielle ».

4. 69 c-d.

5. Voir L. Brisson, *Le Même et l'Autre*..., p. 497-504, mais cette thèse était déjà soutenue par I. Hammer-Jensen, *op. cit.*, p. 97 n. 7, et reprise par H. Schreckenberg, *op. cit.*, p. 120 n. 118.

6. Voir par exemple 69 a (sans les causes nécessaires, on ne peut comprendre les causes divines) ou encore, à propos de la χώρα, 52 b : « il faut bien (ἀναγκαῖον εἶναι) que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place ».

nécessité¹. Il n'est pas sûr cependant que Platon aurait admis la légitimité intrinsèque de la position abdéritaine sur ce sujet. Considérant que la nécessité ne saurait être une cause indépendante et, *a fortiori*, totale, il pouvait fort bien estimer qu'il était impossible d'échapper aux caractérisations négatives. On songe ici à l'exercice étymologique du *Cratyle*, où ce qui est nécessaire (ἀναγκαῖον) et résistant (ἀντίτυπον), étant contraire à la volonté, est lié à l'erreur et à l'ignorance, assimilé à un trajet par les ravins (κατὰ τὰ ἄγχη), où les passages difficiles arrêtent la marche². On retrouve dans ce texte le terme ultime du glissement évoqué plus haut, puisque la nécessité est présentée en termes nettement dépréciatifs. Or, il n'est pas impossible que Platon fasse ici allusion aux atomistes³, comme le suggèrent la présence du terme ἀντίτυπον, qui fait écho à l'ἀντιτυπία du témoignage d'Aétius en DK 68 A 66, et la définition par Socrate du volontaire comme étant « ce qui cède et ne résiste pas » (τὸ εἶχον καὶ μὴ ἀντιτυποῦν). Une remarque de Simplicius précise en effet que les atomes se meuvent « au travers du vide qui cède et ne résiste pas » (διὰ τοῦ κενοῦ εἶχοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος)⁴. Il n'est donc pas impossible que Platon veuille ici suggérer que la nécessité des atomistes ne peut échapper aux qualifications dépréciatives, parce que la nécessité est par nature seconde, voire défectueuse.

Dans le *Timée*, les aspects neutres d'ἀνάγκη et des termes proches peuvent schématiquement – et en admettant des recoupements – se répartir de la manière suivante :

- (1) la nécessité logique ou argumentative
- (2) la nécessité comme implication réelle ou nécessité ontologique
- (3) la nécessité matérielle – (3.1) déterminante; (3.2) désordonnée
- (4) la nécessité instrumentale – (4.1) cause seconde; (4.2) cause errante

Timée se réfère à la nécessité entendue au sens (1) en différents endroits, en particulier lorsqu'il indique qu'il « faut » (χρὴ) distinguer deux types de causes, la nécessaire et la divine, pour comprendre l'action du démiurge⁵ ou quand il invoque les méthodes qu'il est nécessaire (ἀνάγκη) d'utiliser pour

expliquer la mise en ordre et la génération des éléments¹. La nécessité désigne même dans certains cas un mode argumentatif². Au croisement de la nécessité épistémologique et de la nécessité ontologique, il se réfère au principe de causalité pour rendre compte de la génération : tout ce qui naît, naît nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) sous l'effet d'une certaine cause³.

La nécessité ontologique (2), entendue comme implication réelle par opposition à une simple inférence, joue un rôle essentiel dans l'argumentation de Timée : le monde produit par le démiurge, parce qu'il est conforme à un paradigme intelligible, est nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) beau⁴; ce monde-ci doit être, de toute nécessité (πάντα ἀνάγκη), l'image de quelque chose⁵; la juste proportion des éléments produit nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) une unité⁶; l'intellection et la science se produisent nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) quand l'âme du monde suit le cercle du Même⁷; le démiurge façonne les différentes âmes en arrêtant les lois de leurs destins respectifs⁸; il est nécessaire (ἀναγκαῖον εἶναι) que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place⁹, de même que la profondeur est, de toute nécessité (πάντα ἀνάγκη), enveloppée par la surface¹⁰.

La nécessité matérielle (3) est plus qu'une spécification de la nécessité au sens (2); elle en constitue manifestement l'aspect le plus important aux yeux de Timée. Elle apparaît déjà dans les deux derniers exemples cités et la relation qu'elle induit pourrait se définir ainsi : le fait, pour un *x* donné, d'être constitué de *y* ou *z*, ou d'être engendré de telle ou telle manière, implique *nécessairement* pour cet *x* les propriétés ou les modifications *x'*, *x''*, etc. Ainsi, la génération des âmes des vivants rend leur « incorporation » nécessaire (ἐξ ἀνάγκης) et les propriétés de ce corps font nécessairement (ἀναγκαῖον) naître telles ou telles facultés ou affections, comme la sensation, l'amour ou la colère¹¹. La terre est nécessairement (ἀνάγκη) composée par le cube, parce que c'est la figure la plus stable¹². D'une manière générale, on ne peut produire de récit vraisemblable sur la genèse du monde sans le considérer comme un mélange de l'intellect et de la

1. 53 c.

2. 53 d : une explication qui allie la vraisemblance et la nécessité.

3. 28 a et c.

4. 28 b.

5. 29 a-b.

6. 32 a.

7. 37 c.

8. 41 d.

9. 52 b.

10. 53 c.

11. 42 a-b.

12. 55 e.

1. Comme le fait remarquer H. Schrekenberg, *op. cit.*, p. 121. La notice II, 3, 2 d'Aétius [67 A 22 DK] fait exception, déclarant que, pour Leucippe, Démocrite et Épicure, le monde n'a pas d'âme et n'est pas régi par une providence mais par une nature irrationnelle (φύσει δὲ τινι ἀλόγῳ). Toutefois, il s'agit là d'un texte très approximatif et sans doute polémique.

2. *Cratyle*, 420 d-e.

3. Voir en ce sens S. Sambursky, « A Democritean Metaphor in Plato's *Kratylos* », *Phronesis* 4, 1959, p. 1-4.

4. *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 1318.35 [68 A 58 DK].

5. 68 e-69 a.

nécessité¹ et sans adjoindre à l'évocation des causes divines celle des causes nécessaires².

Toutefois, la nécessité peut déterminer matériellement un certain nombre de phénomènes sans être ordonnée ou manifester une constance objectivement régulatrice. C'est pourquoi elle n'exclut pas l'existence d'un hasard objectif. Ainsi, « nous participons grandement du hasard » (ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος)³; les premiers mouvements des corps sont désordonnés et se font au hasard (τύχοι) et le vivant est alors réduit à l'errance (πλανώμενα)⁴. De même, seul un heureux hasard (τύχη) permet à certaines choses de participer de l'ordre sous le règne du chaos⁵.

Plus précisément, à l'instar de la nécessité démocritéenne – et c'est un point sur lequel il faudra revenir –, la nécessité du *Timée* se superpose partiellement au hasard ou à la fortune, sans que Platon voit en cela un paradoxe. Ainsi, après avoir distingué entre les causes premières, qui relèvent de l'intellect, et les causes accessoires ou secondes, qui sont de l'ordre de la nécessité, Timée dit de ces dernières qu'elles « produisent leurs effets chaque fois au hasard et sans ordre » (τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται)⁶. De même, certains événements accidentels « surviennent par nécessité » (συνέβαιεν ἐξ ἀνάγκης): le vivant mortel s'est ainsi trouvé entouré d'air et de feu, obligeant les dieux à venir à son secours en produisant les végétaux, dont la substance lui est apparentée⁷. Dans le même ordre d'idée, chaque être vivant a une durée de vie fixée par le destin, « si nous laissons de côté les accidents dus à la nécessité » (χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων)⁸. Cette association du hasard et de la nécessité n'est d'ailleurs pas propre au *Timée*. Nous la retrouvons par recoupements dans plusieurs dialogues. Ainsi, l'Étranger du *Sophiste*⁹, interrogeant Théétète sur l'essence de l'art de produire, se demande si les êtres naturels sont produits « par une cause spontanée et dépourvue de pensée » (ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας) ou au contraire par une cause « accompagnée de raison et d'une science divine, dont l'origine est en dieu » (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης). La cause naturelle, un passage parallèle des *Lois* (XII, 967 a) la présente

1. 47 e-48 a.

2. 68 e-69 e.

3. 34 c. Voir aussi *Lois*, IV, 709 b: les affaires humaines sont gouvernées par un Dieu, mais aussi par la fortune et l'occasion (τύχη καὶ καιρός).

4. 43 a-b

5. 69 b.

6. 46 e.

7. 77 a. Voir en ce sens Cornford, *op. cit.*, p. 175.

8. 89 b-c.

9. 265 c. Voir aussi *Phil.*, 28 d.

comme relevant « des nécessités ». De même, lorsqu'il polémique contre les physiques mécanistes au livre X des *Lois*, Platon critique les cosmogonies qui s'en remettent à un « hasard nécessaire » (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης)¹.

Enfin, et corrélativement, la nécessité est présentée comme une cause instrumentale (4), au service de la causalité première, intelligente et divine. Les causes nécessaires sont secondaires ou accessoires (συναίτια) parce que le mouvement qui les caractérise est organisé par les causes rationnelles². Elles trouvent donc leur justification téléologique dans l'intention qui anime la causalité intelligente ou divine³. Néanmoins, l'intellect doit « persuader » la nécessité⁴, ce qui donne à penser qu'elle oppose une certaine résistance, faible mais irréductible, à son empire. L. Brisson⁵ a montré de façon convaincante qu'il fallait distinguer entre, d'une part, la nécessité coopérante – cause accessoire ou servante et cause seconde – et, d'autre part, la nécessité comme « cause errante »⁶, dont on voit les effets dans la description du chaos originel en 52 d-53 b. La nécessité n'en conserve pas moins, une fois persuadée, une certaine faculté d'errance, ainsi que l'ont montré les textes attestant l'existence résiduelle d'un hasard objectif à l'intérieur du monde constitué.

Au terme de ce parcours des différents aspects de la nécessité chez Démocrite et dans le *Timée*, nous pouvons faire les remarques suivantes. Il se confirme que Platon rompt avec Démocrite dans la mesure où il n'admet pas que la nécessité puisse jouir d'une totale autonomie causale, alors qu'elle est pour l'Abdérain principe de toutes choses. Platon refuse donc la toute puissance que suppose le premier aspect (a) de la nécessité abdérain. La présence physique de la nécessité est assurée par la χώρα, qui, dans son concept comme dans sa fonction, ne trouve aucun équivalent dans la physique atomiste. De plus, cette fonction ne peut se comprendre que par défaut, par opposition aux déterminations intelligibles que cette réalité insaisissable ne fait que recevoir⁷. Platon s'oppose donc à la cosmogonie mécaniste qui se fonde sur les aspects (b) et (c) de la nécessité démocritéenne, l'antitypie et le tourbillon.

1. 889 c.

2. 46 c-e. Comparer avec la double justification de l'existence des dents, en vue du nécessaire (l'absorption des aliments) et en vue du meilleur (la parole) en 75 d-e.

3. 68 e-69 a; 76 d.

4. 48 a; 56 b.

5. *Le Même et l'Autre...*, p. 471-478.

6. 48 a-e.

7. Voir notamment 51 a.

Toutefois, Platon semble considérer que l'existence de la nécessité, parce qu'elle est antérieure à l'activité démiurgique, va absolument de soi et que son efficace est originelle. Il y a sans doute sur ce point une tension dans la théorie causale du *Timée*. Comme je l'ai rappelé, la question de l'efficacité propre de la nécessité est assez discutée. Sans doute devons-nous considérer que l'état antérieur du monde n'est qu'une fiction, puisque la décomposition narrative de la genèse du monde ne doit pas nous donner à croire qu'un âge chaotique a effectivement précédé, dans le temps, la *diakosmèsis*, la « mise en ordre », qu'accomplit le démiurge. Plus généralement, il n'y a pas de mouvement qui n'ait son origine dans une âme. Néanmoins, force est de reconnaître que Platon multiplie les expressions ambiguës, qui suggèrent que la nécessité est bien, par elle-même, productrice d'effets qui lui sont propres. Cette ambiguïté se retrouve dans des tournures comme δι' ἀνάγκης en 48 a et ἐξ ἀνάγκης en 48 a ou 68 e. Il n'est pas impossible que cette tendance à reconnaître une autonomie causale relative – ou tout au moins une certaine spécificité causale – de la nécessité trouve son origine dans la fonction étiologique éminente de la nécessité démocritéenne.

Ce qui est en revanche très clair, c'est que Platon incorpore à sa propre physique le *type* de nécessité qui est à l'œuvre chez Démocrite, son hégémonie causale mise à part. Ainsi, tout en le reprenant, il circonscrit le premier aspect (a) de la nécessité abdéritaine, l'idée de combinatoire et le principe d'économie qui la sous-tend, c'est-à-dire la démultiplication des effets à partir d'un petit nombre de causes. Quand les triangles premiers se mélangent, entre eux ou les uns avec les autres, il en résulte une diversité illimitée¹. De même, Timée use du terme πανσπερμία pour désigner le mélange de triangles à partir duquel la divinité constitue la moelle qui sera le principe de la reproduction des vivants mortels². Or ce terme est employé dans plusieurs témoignages du corpus abdéritain pour désigner l'universelle réserve d'atomes qui permet la combinatoire illimitée des différences³. Il semble donc, si nous pouvons nous fier à cette doxographie, que Platon intègre, en lui donnant une application restreinte, un principe typiquement atomiste.

1. 57 d. La notion de ποικιλία, utilisée ici par Platon en un sens proprement physique, apparaît également dans la cosmogonie de Leucippe décrite chez Aëtius, I, 4, 1, 3 [67 A 24 DK].

2. 73 c.

3. Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404a4 [67 A 28 DK]; *Phys.*, III, 4, 203a21, puis 203a33; *Du ciel*, III, 4, 303a16 [67 A 15 DK]. L'authenticité de ce terme ne semble pas faire problème pour Simplicius et pour Jean Philopon. Voir leurs commentaires respectifs au *De anima*, en 26.2-4 pour Simplicius et en 67.30-33 pour Philopon.

Les mouvements mécaniques dont Démocrite rend compte à l'aide de la nécessité au sens (b), la nécessité des chocs et contre-chocs, trouvent également leur place dans les étiologies du *Timée*, au point que Platon recourt parfois à des explications très proches de celles de l'Abdéritain. C'est notamment le cas en ce qui concerne la respiration en 78 a-80 d. Le feu est en effet le principe de la respiration dans les deux cas, et cela pour la même raison ; parce qu'il est le plus subtil des éléments¹ et qu'il suit les mouvements de l'air en s'y insinuant. Le feu externe se dirige naturellement vers son semblable, le feu interne, et provoque ainsi une poussée circulaire dont les deux phases prennent les noms d'inspiration et d'expiration². Il s'agit bien d'une explication par la nécessité³, au sens d'un enchaînement intangible de mouvements déterminés. Si la théorie de la poussée circulaire est opposée à une explication par l'existence d'un vide⁴, et ne saurait donc se référer positivement à Démocrite, la première partie de l'explication est très proche de la théorie atomiste de la respiration, comme circulation d'atomes sphériques, constitutifs par nature de l'âme et du feu⁵.

Enfin, en donnant au hasard une place à l'intérieur même de la nécessité et en attribuant aux effets de cette dernière une dimension aléatoire, Platon se montre beaucoup plus proche de Démocrite que ne le sera l'analyse aristotélicienne de la nécessité naturelle⁶. Alors qu'Aristote, lorsqu'il s'exprime en son nom propre au livre II de la *Physique*, dissocie l'analyse du hasard de celle de la nécessité et ne fait pas intervenir l'*automaton* dans le chapitre qu'il consacre au nécessaire en *Métaphysique*, Δ, 5, Platon admet deux éléments qui sont aussi des points essentiels de la doctrine de Démocrite : l'existence d'un désordre pré-cosmique sous le règne même de

1. Voir 58 a-b, 61 a, 78 a. Sa subtilité explique sa mobilité et sa capacité de pénétration. On retrouve la même idée chez Démocrite d'après le témoignage d'Aristote, *De l'âme*, I, 2, 405 a 5-6 [68 A 101 DK]. Voir aussi Philopon, *ad loc.*, 83.27 [68 A 101 DK] et, sur la théorie démocritéenne de la respiration, Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404a1 [67 A 28 DK] et *De la respiration*, 4, 471b30-472a18 [68 A 106 DK].

2. 79 d-e.

3. 79 b : κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην.

4. 79 b.

5. Je ne prétends pas que Platon se réfère ici avec précision, ni de manière exclusive, à Démocrite. D. O'Brien. « The Effect of a Simile : Empedocle's Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies* 90, 1970, p. 140-179, a montré tout ce que ce passage doit à Empédocle.

6. D. Furley fait également ce rapprochement dans *The Greek Cosmologists, I : The Formation of the atomic Theory and its earliest Critics*, Cambridge, 1987, p. 148-149. La situation est il est vrai plus complexe en ce qui concerne le rapport entre Aristote – et en particulier la notion aristotélicienne de nécessité hypothétique – et la nécessité démocritéenne. Voir notamment J. Cooper, « Hypothetical necessity and natural teleology », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, A. Gotthelf et J.G. Lennox éd., Cambridge, 1987, p. 243-274.

la nécessité et l'existence, à l'intérieur du monde organisé, de faits accidentels dus à un hasard résiduel. L'*anankè* platonicienne, comme celle des Abdéritains, recouvre ainsi les deux aspects fondamentaux de l'*automaton* : l'idée d'une spontanéité originelle, bien qu'il s'agisse pour Platon d'une autonomie très relative, et l'idée d'indétermination ou de devenir aléatoire.

Ainsi, les affinités secrètes entre Platon et Démocrite ne sont sans doute pas là où nous les attendrions le plus. Il faut en effet renoncer à authentifier avec une totale certitude les références, soigneusement masquées, de l'auteur du *Timée*. Ce qui est en revanche certain, c'est que le *type* de nécessité physique qui est à l'œuvre dans ce dialogue correspond étroitement au *type* de nécessité que l'on trouve chez Démocrite. En ce sens, bien que le *Timée* n'intègre que partiellement les explications démocritéennes et bien qu'il ne leur laisse jamais le dernier mot, il s'inspire beaucoup plus nettement de ce qui constitue leur principe général ou leur régime de production. Celui-ci s'applique, grâce à sa diversité d'aspects, à l'ensemble des explications qui ne relèvent pas de la causalité intentionnelle.

Par retour, le texte de Platon confirme que la nécessité démocritéenne pouvait fort bien être, de manière complémentaire, hasardeuse et déterminante. Les contradictions dénoncées par Aristote s'en trouvent d'autant plus facilement dépassées : Démocrite n'est pas inconséquent en subordonnant l'ordre du monde au hasard cosmogonique ; il conçoit la nécessité pré-cosmique comme fondamentalement aléatoire et la nécessité encosmique comme déterminante et organisatrice. Le concept de nécessité subit avec Aristote une mutation qui ne rend la thèse démocritéenne incohérente que par une sorte d'effet rétrospectif. Aux yeux de Platon, la rupture doctrinale avec la physique de la nécessité n'interdit manifestement pas l'héritage conceptuel. Si l'on estime que cet héritage était inavouable, on peut alors accorder quelque crédit à l'encombrant récit d'Aristoxène¹.

1. Je tiens à remercier ici Francesco Fronterotta et Luc Brisson pour les très utiles remarques qu'ils m'ont adressées lors de la préparation de cet article.

HIPPOCRATE, L'ULTIME RECOURS CONTRE SOCRATE (PHÈDRE, 270 C)

Laurent AYACHE

La référence à Hippocrate dans le Phèdre

Dans le *Phèdre*¹, en 270 c1-4, Platon prête à Socrate et à Phèdre le dialogue suivant :

— Socrate : Or, la nature de l'âme, crois-tu possible d'en avoir une conception digne du *logos*, si c'est indépendamment de la nature du tout ? — Phèdre : Eh ! s'il faut avoir quelque confiance en Hippocrate, lui qui est un Asclépiade, il n'est même pas possible de se passer de cette méthode quand c'est du corps que l'on s'occupe ! — Oui, mon ami, il a raison. Pourtant, il faut, en plus d'Hippocrate, examiner le *logos* et voir s'il s'accorde avec lui ! — D'accord. — Eh bien, examine alors ce que disent sur la nature Hippocrate et le *logos* véridique².

1. Le texte du *Phèdre* est celui établi par Cl. Moreschini dans *Platon, Phèdre*, t. IV, 3^e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 1994². Ma traduction de référence est celle de L. Brisson, *Phèdre*, Paris, GF-Flammarion, 1989, 1992, que j'utilise librement.

2. La traduction de L. Brisson est ici trop déterminée (τοῦ ὅλου est traduit par « de l'univers »). J'adopte celle de L. Robin (Pléiade), légèrement modifiée pour ne pas traduire λόγος dont le sens est, comme on le sait, plus large que celui de chacun des mots employés habituellement pour le rendre en français. É. Littré traduit ἄξιως λόγος par « jusqu'à un certain point », L. Robin : « méritant qu'on en parle », É. Chambry : « suffisamment », P. Vicaire : « de façon suffisante », J. Jouanna : « parfaitement », L. Brisson : « de façon satisfaisante ». Comme on le verra plus loin, ἄξιως λόγος ne semble pas pouvoir être ici réduit à la juste mesure, ni à la parole, mais fait pendant à ἄξιως ῥηθῆναι en 235 b 2, et désigne la pensée et la parole dont la mesure est la vérité philosophique par opposition à la parole rhétorique.

Cette référence à Hippocrate intervient dans un moment décisif du dialogue. Il s'agit, depuis 259 e, de décider de la question de l'autonomie de la rhétorique : faut-il approuver la thèse, dont Phèdre se fait le porte-parole, selon laquelle l'art de la persuasion « ne procède pas de la vérité » (260 a 4), ou faut-il, comme le soutient Socrate, faire dépendre la capacité de produire du vraisemblable de la connaissance du vrai, et donc de la dialectique qui seule permet d'analyser les essences dans leur vérité ? L'argumentation de Socrate consiste à montrer d'abord que la *production du vraisemblable* suppose la maîtrise de la ressemblance, et donc la connaissance des choses mêmes et de leurs rapports (262 a) ; cette connaissance relève de la dialectique et non de l'art lui-même (266 c). Le deuxième argument concerne l'*application* des procédés rhétoriques : leur connaissance n'est pas suffisante pour savoir les utiliser de façon opportune selon les circonstances. Or, ce savoir ne s'enseigne pas comme un savoir positif, il n'est pas transmissible par des règles générales, et c'est pourquoi les professeurs de rhétorique ne l'enseignent pas (269 c). Socrate va montrer que c'est à nouveau à un savoir relevant de la spéculation philosophique (joint à un bon naturel et à l'exercice, 269 d) que revient l'acquisition de la capacité d'appliquer le genre de discours convenable selon la nature des âmes que l'on cherche à persuader.

C'est dans le cadre de ce second argument que Platon a recours à Hippocrate. Socrate soutient d'abord que « tous les arts majeurs exigent en outre bavardage et propos aériens sur la nature (πάσαι ὅσαι μεγάλοι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περὶ) » (269 e 4-270 a 1). Ainsi, Périclès a dû la perfection de son art oratoire à la fréquentation d'Anaxagore. Sans cette spéculation, extérieure à l'art proprement dit, dont le praticien d'un grand art tire l'analyse de la nature de son objet propre, l'application des connaissances positives relève de « la routine et de l'empirie (τριβὴ καὶ ἐμπειρία) » (270 b 5-6). Socrate établit ce point par une analogie avec la médecine qui doit considérer la nature du corps pour lui administrer remèdes et nourritures en vue de la santé, comme la rhétorique doit considérer la nature de l'âme pour lui administrer des discours propres à susciter en elle la conviction et la vertu que l'orateur vise. Or, ajoute Socrate, la connaissance de la nature de l'âme suppose la connaissance de la nature du tout (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, 270 c 2) tout comme, ajoute Phèdre, selon Hippocrate, cette méthode est exigible lorsqu'on s'occupe du corps (270 c).

Socrate semble approuver Hippocrate mais exige d'examiner ce point non seulement en référence à l'autorité du médecin, mais aussi selon le *logos* véridique. Examiner la nature d'une chose, c'est d'abord déterminer si elle est simple ou composée (ἀπλοῦν ἢ πολυειδές, 270 d 1-2), et, si elle

est composée, dénombrer (ἀριθμησόμενος, 270 d 6) ses espèces, puis examiner pour chaque nature simple quelle est sa puissance d'agir et de pâtir. Ainsi, la rhétorique suppose la connaissance de la nature de l'âme, la connaissance des effets qu'elle produit ou qu'elle subit en relation avec d'autres choses, enfin, la classification des genres de discours, des genres d'âme, et des effets que chaque genre de discours est susceptible de produire sur chaque genre d'âme. Seule cette connaissance permet à l'orateur d'adapter son discours à l'auditoire particulier qu'il cherche à persuader.

La thèse soutenue par Socrate nie donc l'autonomie des grands arts en général et de l'art oratoire en particulier. Contrairement à ce que prétendent les maîtres de rhétorique, l'art oratoire n'aurait aucune efficacité s'il ne consistait qu'en une connaissance des procédés rhétoriques : il dépend d'un savoir spéculatif portant d'une part sur la nature de l'objet du discours (qui permet de maîtriser la vraisemblance), d'autre part sur la division de la nature de l'âme en ses différents genres, et sur la capacité de chacun de ces genres à pâtir de chaque genre de discours ; ce dernier savoir est requis pour appliquer de façon opportune la technique rhétorique sur un auditoire singulier.

Importance du témoignage de Platon

La référence à Hippocrate qui intervient dans ce contexte est un témoignage d'une importance capitale pour les études hippocratiques, au moins pour deux raisons. La première réside dans la rareté extrême des témoignages sur Hippocrate. Si l'on excepte la brève allusion du *Protagoras*, en 311 b 6, à l'activité d'enseignement du médecin de Cos, et l'allusion insignifiante d'Aristote à sa petite taille (*Politique*, VII, 4, 1326 a 15), ce passage du *Phèdre* constitue la seule référence explicite à Hippocrate jusqu'au papyrus dit de l'*Anonyme de Londres*, lequel présente une doxographie médicale dont la source semble être un disciple d'Aristote nommé Ménon¹. L'absence, hormis ces quelques lignes du *Phèdre*, de toute référence à la pensée d'Hippocrate dans les textes qui nous sont parvenus de Platon et d'Aristote est d'autant plus surprenante que, d'une part, l'un comme l'autre ont constamment recours à l'image de la médecine pour figurer les arts et pour bâtir des analogies, notamment avec la philosophie, et que, d'autre part, l'un comme l'autre exposent ou évoquent, sans les rapporter à Hippocrate, des éléments de doctrines médicales dont on peut repérer l'origine dans la *Collection hippocratique*.

La seconde raison qui confère au témoignage du *Phèdre* son importance est la diversité déroutante des traités hippocratiques. La tradition nous a en

1. W.H.S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge, 1947.

effet transmis sous le nom d'Hippocrate une collection de textes médicaux d'auteurs différents, rédigés pour la très grande majorité entre le milieu du v^e siècle et le début du iv^e siècle, dont les doctrines divergent tellement que cette collection constitue, non l'œuvre d'une école médicale, mais plutôt un champ de polémique. On peut donc espérer que cet unique témoignage extérieur, à peu près contemporain, fournira une vue synthétique sur l'hippocratismes qui serve de principe pour débrouiller l'écheveau de la *Collection*.

L'échec des interprétations

Hélas, les innombrables études qui ont porté sur ce passage du *Phèdre*, déjà dans l'Antiquité, et, pour l'époque moderne, depuis É. Littré, n'ont pu aboutir à établir un consensus parmi les spécialistes, en sorte que l'analyse du témoignage de Platon n'est plus considérée comme une clé pour les études hippocratiques. L'ambition initiale de ces travaux était de repérer, dans les textes de la *Collection*, l'objet même de la référence platonicienne. Or, on s'accorde à distinguer, dans la *Collection hippocratique*, des ensembles de traités possédant une relative homogénéité et dénotant chacun une orientation différente de la pensée médicale. Notamment, on a coutume d'opposer les traités qui comportent des spéculations cosmologiques comme *Régime* ou *Semaines* aux traités qui semblent exclure de telles spéculations du champ de la médecine comme *Nature de l'homme* ou *Ancienne Médecine* ; on regroupe autour de *Pronostic* et des *Épidémies I-III* un ensemble de traités méthodologiques, cliniques et chirurgicaux qui semble constituer le noyau central de la médecine hippocratique, auquel on rapporte *Airs, eaux, lieux* et *Maladie sacrée* qui privilégient les facteurs climatiques et environnementaux¹. Dès lors, en parvenant à identifier la référence de Platon, on pouvait espérer caractériser l'orientation de la pensée d'Hippocrate parmi les divers genres de la *Collection*, voire établir la doctrine médicale d'Hippocrate parmi les diverses doctrines dont la *Collection* témoigne.

Après un siècle et demi de polémique, pour ne retenir que les travaux postérieurs à ceux d'É. Littré, le résultat de ces études est déroutant : des traités d'orientation radicalement différente ont pu être proposés comme l'objet de la référence platonicienne. Cette situation provient en partie de l'ambiguïté des termes platoniciens sur lesquels on doit s'appuyer pour déterminer le sens la référence à Hippocrate, et sur la coloration différente dont ces termes sont teintés si on les considère en privilégiant le passage

1. J. Jouanna, *Hippocrate*. Paris, 1992.

qui précède la référence à Hippocrate ou en privilégiant le passage qui la suit immédiatement.

Certains commentateurs, comme J. Jouanna¹, estiment en effet que la méthode d'analyse de l'âme qui suit la référence à Hippocrate est inspirée d'une méthode hippocratique d'analyse de la nature du corps qui serait l'objet de l'allusion de Phèdre. Ainsi, M. Vegetti² soutient que Platon a dû trouver chez Hippocrate une « méthode dialectique *ante litteram* ». Cette lecture s'appuie sur l'approbation de Phèdre par Socrate et sur l'introduction de la méthode de diérèse par l'expression « ce que disent sur la nature Hippocrate et le *logos* véridique (*Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος*) ». La « nature » désignerait dès lors, non la nature du cosmos, mais celle d'un objet particulier (l'âme pour la rhétorique, le corps pour la médecine), comme le prouve l'expression « la nature de quoi que ce soit (*περὶ ὅτουσιν φύσεως*) » dans la phrase suivante. Il s'ensuit que « la nature du tout », dans la bouche de Phèdre, concerne le tout d'un objet, comme l'a suggéré L. Edelstein³, et non le tout de l'univers. Si Hippocrate est mentionné comme l'inspirateur de la méthode décrite après son évocation, il convient alors d'accorder le passage qui précède la référence au médecin à celui qui la suit. On peut le faire à condition de considérer ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί dans un sens à la fois ironique et métaphorique comme désignant, non une étude météorologique ou cosmologique, mais une spéculation élevée sur la nature de l'objet étudié. Les commentateurs qui suivent ce premier schéma d'interprétation du passage du *Phèdre* recherchent dans la *Collection hippocratique* des textes qui pourraient préfigurer la méthode de division de la nature d'un objet et de recherche de l'effet spécifique de chaque agent sur chacune des espèces résultant de l'analyse, telle que Socrate la présente sous l'autorité d'Hippocrate et du *logos* véridique. Ce sont les textes du noyau clinique et méthodologique traditionnellement attribués à Hippocrate ou à ses disciples les plus proches qui sont généralement cités : *Nature de l'homme*, *Pronostic*, *Épidémies I-III*, *Ancienne Médecine*, *Régime des maladies*

1. J. Jouanna, « La *Collection hippocratique* et Platon (*Phèdre* 169 c-272 a) », *Revue des Études grecque* XC, n° 428-429, 1977, p. 15-28.

4. M. Vegetti, « La medicina in Platone, IV. Il *Fedro* », *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 24, 1969, 7-22, maintenant dans *La medicina in Platone*, Venezia, 1995, p. 97 à 122.

3. L. Edelstein, ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ und die Sammlung der hippokratischen Schriften, Berlin, *Problemata*, 4, 1931.

*aiguës*¹. Le texte le plus cité est *Ancienne Médecine*, déjà identifié par É. Littré². En effet, dans son chapitre 20, *Ancienne Médecine* affirme :

Voici, en tout cas, ce qu'il me paraît nécessaire pour un médecin de savoir sur la nature [...] : c'est ce qu'est l'homme par rapport aux aliments et aux boissons, ce qu'il est par rapport au reste de son genre de vie, ce qui arrivera à chacun à la suite de chaque chose³.

On a pu voir, dans cette méthode, l'origine de la méthode décrite par Socrate dans le *Phèdre* : ne s'agit-il pas de la division d'une nature, celle de l'homme, en variétés caractérisées par l'action exercée sur chacune par chaque espèce d'aliment, de boisson et, en général, de régime de vie ? Platon aurait alors transposé à l'âme et aux discours ce qu'Hippocrate aurait professé relativement au corps et aux aliments.

Pourtant, l'épistémologie médicale d'*Ancienne Médecine* est explicitement en contradiction avec la méthode diérétique de Socrate. En effet, au chapitre 9, *Ancienne Médecine* soutient qu'en médecine

il n'y a pas de mesure – pas plus du reste qu'un nombre ni qu'un poids – à quoi on puisse se référer pour savoir ce qui est exact, si ce n'est la sensation du corps⁴.

Il ne saurait donc être question, pour l'auteur d'*Ancienne Médecine*, de « dénombrer » les diverses formes d'une nature pour procéder à leur examen, comme Socrate le prescrit en 270 d. Cette différence n'est pas accessoire, car elle interdit de voir dans la formule du chapitre 20 l'amorce d'une division eidétique de l'homme. À vrai dire, comme l'avait bien remarqué A.-J. Festugière⁵, la méthode d'*Ancienne Médecine* progresse à l'inverse de celle du Socrate du *Phèdre*. Loin de pouvoir d'abord étudier l'homme et dénombrer exhaustivement ses variétés avant d'étudier leurs rapports aux divers genres d'aliments, le médecin hippocratique montre qu'il est impossible de saisir ce qu'est l'homme indépendamment de ses relations. L'homme n'est rien en lui-même, il n'est que *par rapport* aux aliments et aux boissons, *par rapport* au reste de son genre de vie, et les

1. J'ai étudié en détail l'histoire de cette polémique et les diverses références successivement proposées pour le témoignage du *Phèdre* dans ma thèse de doctorat *Médecine et sagesse. Essai sur la philosophie hippocratique*, Nice, 1997, à laquelle je me permets de renvoyer pour une bibliographie plus complète. On trouve également un historique de la question chez M. Vegetti, *op. cit.*

2. É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate en 10 volumes*, Paris, 1839-1861, t. 1 et 4.

3. *Ancienne médecine*, 20 (= I, 622 Littré), texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

4. I, 588-590 L.

5. A.-J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*. Introduction, traduction et commentaire par A.-J. Festugière, Paris, 1948.

relations qui le définissent individuellement sont si nombreuses qu'elles sont indénombrables. C'est pourquoi l'exactitude que vise la médecine n'est pas de l'ordre du nombre, du poids ou de la mesure : c'est l'exactitude dans la visée du singulier par la considération empirique d'un ensemble indéfini d'éléments qui concourent à le définir dans sa singularité, et non l'exactitude d'une division eidétique qui atteindrait l'exhaustivité dans la classification de ses espèces.

La même critique disqualifie *Régime des maladies aiguës* ou le premier livre des *Épidémies*. Le prologue de *Régime des maladies aiguës* condamne la méthode cniidienne de division des espèces de maladies en montrant qu'une telle division n'est jamais exacte :

Quelques-uns [de ceux qui ont remanié les *Sentences cniidiennes*] n'ignoraient pas les multiples aspects et divisions de chaque maladie, mais, bien qu'ils voulussent préciser clairement leur nombre pour chacune d'elles, leur compte ne fut pas exact¹.

À cette méthode de classification qu'il condamne, *Régime des maladies aiguës* oppose une méthode d'adaptation du traitement en fonction de la singularité de chaque cas, qui consiste en une rectification du régime qui prend en compte un ensemble indéfini d'éléments.

De même, le premier livre des *Épidémies* expose une énumération indéfinie des éléments que le médecin doit considérer pour déterminer un traitement adapté à la singularité d'un patient². On ne saurait y voir l'origine de la méthode socratique du *Phèdre*.

Pourtant, la discordance entre ces textes et la méthode de diérèse exposée à la suite de l'évocation d'Hippocrate n'empêche pas que la formule de Phèdre leur convient. En effet, ces textes rapportent bien le

1. *Régime des maladies aiguës*, 3 (II, 228-230 L.), texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

2. « Dans les maladies, on apprend à tirer les signes diagnostiques des considérations suivantes : de la nature humaine en général, et de la complexion de chacun en particulier ; de la maladie ; du malade ; des prescriptions médicales ; de celui qui prescrit, car cela même peut suggérer des craintes ou des espérances ; de la constitution générale de l'atmosphère, et des particularités du ciel et de chaque pays ; des habitudes ; du régime alimentaire ; du genre de vie ; de l'âge ; des discours, et des différences qu'ils offrent ; du silence ; des pensées qui occupent le malade ; du sommeil ; de l'insomnie ; des songes, suivant le caractère qu'ils présentent et le moment où ils surviennent ; des mouvements des mains ; des démangeaisons ; des larmes ; de la nature des redoublements ; des selles ; de l'urine ; de l'expectoration ; des vomissements ; des échanges qui se font entre les maladies, et des dépôts qui se tournent vers la perte du malade ou une solution favorable ; des sueurs ; des refroidissements ; des frissons ; de la toux ; des éternuements ; des hoquets ; de la respiration ; des éructations ; des vents bruyants ou non ; des hémorragies ; des hémorroïdes ». *Épidémies I*, III, 10 (II, 668-670 L.), traduction É. Littré.

corps malade à la nature du tout, pourvu qu'on entende le corps singulier du patient rapporté à la totalité de son environnement, c'est-à-dire à la totalité des éléments qui concourent à le constituer dans sa singularité, et non la particularité d'une espèce de corps rapportée à la totalité de son genre.

Un second groupe de commentateurs tente d'élucider la formule de Phèdre en la rapportant au passage qui la précède plutôt qu'à ce qui la suit. L'évocation de la nécessité « du bavardage et la spéculation météorologique sur la nature » reçoit alors un sens moins métaphorique : il s'agirait, selon R. Joly¹ notamment, d'une étude des phénomènes cosmiques. Φύσεως περί désigne la nature en général et, dès lors, τὸ ὅλον doit être compris, non comme le tout de l'objet, mais comme l'univers. Dans le cadre de cette interprétation, il faut s'orienter vers les traités mettant en œuvre une médecine des facteurs ambiants comme *Airs, eaux, lieux*, ou vers des traités relevant d'une médecine cosmologique comme *Régime*.

Ce schème d'interprétation ne va pas sans difficultés. R. Joly exclut les traités cosmologiques en considérant les conséquences de cette thèse : étant donné que ce qu'il considère comme « les meilleurs œuvres » hippocratiques condamnent la médecine fondée sur les spéculations cosmologiques, reconnaître le caractère authentiquement hippocratique de cette médecine conduirait à faire d'Hippocrate l'adversaire de la médecine dont témoignent *Nature de l'homme* ou *Ancienne Médecine*. Il considère dès lors que Platon a mal compris la médecine d'*Airs, eaux, lieux* ou de *Maladie sacrée* et qu'il aurait « majoré spontanément une météorologie des facteurs ambiants en cosmologie fondamentale »². Mais cette thèse explique mal le sens de προσδέονται : « exigent en outre », qui introduit le bavardage et la spéculation sur la nature comme « un savoir extérieur à l'art » (Jouanna³) alors que la connaissance des facteurs environnementaux fait partie intégrante de l'art médical et utilise les concepts médicaux eux-mêmes. Ainsi, dès son prologue, *Airs, eaux, lieux* énumère les connaissances que doit acquérir celui « qui veut chercher à appréhender correctement la médecine » relativement aux saisons, aux vents propres à chaque contrée, aux propriétés particulières des eaux, à la nature des sols, au régime des habitants, au lever et au coucher des astres, puis le traité ajoute :

1. R. Joly, « La question hippocratique et le témoignage du Phèdre », *Revue des Études Grecques* LXXIV, n° 349-350, Janvier-Juin 1961, 69-92; R. Joly, « Platon, Phèdre et Hippocrate : vingt ans après », dans F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV^e Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 407-421, maintenant dans R. Joly, *Glane de philosophie antique*, Scripta minora, Bruxelles, 1994, p. 32 à 54.

2. R. Joly, *art. cit.*, 1961.

3. J. Jouanna, *art. cit.*

Si quelqu'un considère qu'il s'agit là de discours sur les choses d'en haut (μετεωρολογία), dût-il ne pas changer d'avis, il apprendra [néanmoins] que l'astronomie contribue à la médecine pour une part (μέρος) non point minime, mais tout à fait considérable¹.

Ici encore, le texte avancé s'accorde bien à la formule de Phèdre. Le médecin doit tenter de connaître ces données « dans leur totalité ou, à défaut, dans leur majorité »² affirme l'auteur d'*Airs, eaux, lieux*. Aussi nous trouvons-nous à nouveau en présence d'une totalité non close de facteurs contribuant à définir une singularité³ (les caractères propres d'un lieu et d'une constitution climatique annuelle qui concourent à des pathologies singulières dans leur forme et leur rythme). Mais ici encore, cette détermination de la partie par la considération du tout ne correspond pas à la méthode de diérèse exposée par Socrate après la référence à Hippocrate. La tentative de J. Mansfeld⁴ d'accorder les deux se heurte à nouveau au caractère indénombrable des facteurs empiriques pris en compte par l'auteur hippocratique, opposé au dénombrement exhaustif des espèces résultant d'une division eidétique chez Platon. R. Joly, quant à lui, considère que cette méthode socratique n'est pas l'explicitation d'ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί, cette dernière expression renvoyant à une exigence différente de l'analyse des essences. Mais on comprend mal alors pourquoi Platon s'autorise d'Hippocrate pour introduire une méthode qui ne lui doit rien.

Le traité *Du régime* (qui comprend des réflexions cosmologiques) a pu lui aussi être proposé, par W. Smith⁵, comme l'objet de la référence du Phèdre. *Régime* exige en effet du médecin qu'il connaisse d'abord « la nature de l'homme en entier » et « ses constituants fondamentaux ». De surcroît, le médecin doit connaître « la vertu respective de tous les aliments et boissons de notre régime »⁶. Mais ce point de départ, qui semble s'accorder à la méthode socratique d'analyse des espèces d'âme et des effets de chaque genre de discours, n'est ici posé que pour être indéfiniment

1. *Airs, eaux, lieux*, 2 (II, 14 L.), texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996. Je reprends cependant la traduction d'É. Littré pour la fin de la phrase, car J. Jouanna ne traduit pas μέρος qui me semble plaider pour une appartenance de l'astronomie à la médecine (dont elle constitue « une part »). L'astronomie n'est pas, à mon sens, une science auxiliaire de la médecine, mais un aspect de son exercice.

2. *Ibid.*

3. « C'est à partir de ces données qu'il faut considérer chaque cas (ἕκαστος) », *ibid.*

4. J. Mansfeld, « Plato and the Method of Hippocrates », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21, 1980, 341-362.

5. W. D. Smith, *The hippocratic tradition*, Ithaca et London, 1979.

6. *Régime*, I, 2 (VI, 468 L.), texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

rectifié par la considération empirique d'éléments qui, en se mêlant à ces données initiales, en changent la nature. Ainsi, on peut modifier par la technique la vertu de chaque aliment, rendre faible ce qui est fort et fort ce qui est faible. De plus, les exercices compensent par nature les aliments. Et là encore, cette nature doit être rectifiée, car certains exercices développent les chairs tandis que d'autres les diminuent. Il faut encore considérer :

la proportion des exercices à l'égard de la quantité d'aliments, de la nature du patient, de son âge, des saisons de l'année, des changements des vents, de la situation des lieux où il vit, de la constitution de l'année. Il faut connaître le lever et le coucher des astres, pour savoir prendre garde aux changements et excès des aliments, des boissons, des vents et de l'univers entier (καὶ τοῦ ὅλου κόσμου) ¹.

L'énumération ouverte de l'auteur de *Régime* est donc destinée à montrer l'incomplétude inévitable de l'enquête médicale : « Tout cela étant connu, la découverte n'est pas encore complète » ², conclut-il, et elle ne le sera jamais car la connaissance de la proportion exacte des aliments et des exercices dans chaque cas singulier est hors de portée du médecin. Envisager la totalité de l'objet signifie chez Platon le considérer complètement, tandis qu'il s'agit, dans le traité hippocratique, d'une entreprise sans fin. Cette différence tient à la nature eidétique de l'analyse platonicienne et à la nature empirique de l'enquête médicale. Plus exactement, alors que l'art suppose un dépassement de l'empirie dans un fondement eidétique selon Platon, lequel seul permet l'application de ses procédés sur les cas particuliers, à l'inverse, il suppose un dépassement des connaissances générales et une considération empirique des circonstances pour approcher la singularité d'un cas selon l'auteur de *Régime*.

La critique se trouve donc dans une situation surprenante. On peut montrer qu'un grand nombre de textes hippocratiques mettent en œuvre ou exposent une méthode qui correspond bien à la formule par laquelle Platon caractérise la méthode d'Hippocrate : on ne peut considérer une partie sans la rapporter à la nature du tout (en accordant à cette expression autant d'indétermination qu'elle en a dans la formule elliptique de Phèdre). Par ailleurs, ces textes développent des doctrines médicales incompatibles entre elles, parfois ouvertement opposées dans une polémique interne à la littérature médicale. Enfin, aucun de ces textes ne correspond à la méthode que Platon introduit apparemment sous l'autorité du médecin de Cos auquel il joint le *logos* véridique. Cette énigme n'est pas sans rappeler celle

1. *Ibid.*, VI, 470 L.

2. *Ibid.*

à laquelle s'est trouvé confronté un célèbre détective belge dans l'*Orient-express*.

Le contact exceptionnel entre deux champs de polémique

À vrai dire, le problème est ici plus difficile que celui d'Hercule Poirot, car si chacun des traités hippocratiques est susceptible d'être l'objet de la référence de Phèdre, il ne semble pas qu'ils puissent l'être tous ensemble, en raison de leur incompatibilité doctrinale. Pourtant, on est en droit de se demander à quelle condition cette impossibilité apparente pourrait être levée. Qu'est-ce qui serait requis pour que la formule de Phèdre puisse renvoyer, non pas à un, mais à l'ensemble des textes hippocratiques ? Il faudrait que la polémique médicale dont la *Collection* témoigne se développe sur un terrain d'entente fondamental auquel, précisément, Platon ferait allusion dans le *Phèdre*.

Or, cette condition est vérifiée : on peut dégager dans la *Collection hippocratique* un accord des traités médicaux sur ce que j'appelle le « principe de totalité », selon lequel le principe de l'être, du connaître et de l'agir n'est pas l'élément, mais le tout. Ce principe reçoit des sens différents dans tous les domaines de l'activité médicale. C'est un principe cosmologique dans *Nature de l'homme* :

Pas un seul être dans l'univers ne pourrait subsister sans tous les autres ¹.

C'est un principe anatomique, physiologique et pathologique dans *Lieux dans l'homme* :

À mon avis, rien dans le corps n'est origine, mais tout est également origine et fin ; en effet, un cercle étant tracé, l'origine ne peut être trouvée. De la même façon, l'origine des maladies est dans tout le corps ².

C'est un principe génétique dans *Génération* qui n'assigne pas d'origine à la semence, sinon la totalité du corps :

Le sperme de l'homme provient de toute l'humeur qui est dans le corps ³.

1. *Nature de l'homme*, 7 (VI, 50 L.), texte établi et traduit par J. Jouanna, « Corpus Medicorum Græcorum » I, 1, 3, Berlin, 1975.

2. *Lieux dans l'homme*, I, 1 (VI, 276 L.), texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1978. Je modifie la traduction de ἀρχή, préférant « origine » à « commencement ».

3. *Génération*, I, 1 (VII, 470 L.), texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

C'est le principe de la psychologie de *Maladie sacrée* qui n'assigne pas de siège à la pensée, sinon la totalité du corps :

Tout le corps participe à la φρόνησις dans la proportion qu'il participe à l'air¹.

C'est le principe de l'action médicale selon *Maladies I* :

Dans la médecine, [considérer] ce qui est tout et ce qui est un².

Cette dernière proposition a sans doute le même sens que le premier *Aphorisme* qui explique la difficulté de l'art médical en précisant :

Il est requis non seulement que soi-même s'attache à faire ce qui convient, mais aussi le malade, et l'entourage, et l'environnement³.

On pourrait multiplier les exemples : les hippocratiques ont ceci en commun qu'ils ne composent pas un ensemble à partir de ces éléments, mais au contraire déterminent l'élément en considérant la somme indéfinie de ses relations à la totalité de l'objet et, par-delà, à la totalité des facteurs extérieurs qui l'influencent. On peut montrer que c'est ainsi que les médecins visent un pronostic singulier et qu'ils définissent les éléments d'une thérapeutique adaptée à la singularité du cas à traiter. Ce principe s'accorde avec une conception du mélange selon laquelle les éléments se dissolvent et changent de nature sous l'influence des autres composants de la crase, qu'il s'agisse du mélange concret de composants physiques, ou du mélange abstrait des effets propres de chaque acte thérapeutique.

Dès lors, le témoignage du *Phèdre*, loin de devoir être utilisé pour départager les textes authentiques d'Hippocrate dans la *Collection*, fonde l'unité de la médecine hippocratique. Mais il s'agit de l'unité d'un champ polémique et non de l'unité d'une doctrine.

Cette reconnaissance de l'unité de la *Collection hippocratique* comme champ polémique explique à mon sens le quasi-silence de Platon et d'Aristote sur Hippocrate. Si d'une part Platon entretient une polémique avec un certain nombre de penseurs présocratiques dont les sophistes, et si, d'autre part, la *Collection hippocratique* témoigne d'une polémique

1. *Maladie sacrée*, 16 (VI, 390 L.), texte établi par H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift « Über die heilige Krankheit »*, *Ars medica*, II, 1, Berlin, 1968, je traduis. Je m'oppose à la tradition qui attribue à *Maladie sacrée* la doctrine d'un siège encéphalique pour la pensée. (Mes arguments sont présentés dans ma thèse, *op. cit.*) Sur ce point, voir notamment P. Manuli et M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, 1977, et J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, 1987.

2. *Maladies I*, 1 (VI, 140 L.), texte établi par P. Potter, *Hippocrates*, vol. V, *The Loeb Classical Library*, Cambridge, Massachusetts and London, 1988, je traduis.

3. *Aphorismes*, I, 1 (IV, 458 L.), je traduis.

médicale, en revanche ces deux champs de polémique ne communiquent pas. Cette absence de polémique entre ce qu'on pourrait appeler (dans un sens différent de celui de Th. Kühn) le paradigme philosophique et le paradigme médical ne provient pas d'une ignorance réciproque, puisque les emprunts philosophiques sont tout aussi fréquents dans les textes médicaux que les images médicales dans les textes philosophiques. Mais dans cette configuration, les emprunts réciproques entre ces champs polémiques contemporains constituent toujours une transposition dénaturante, et jamais un affrontement polémique, lequel n'a lieu qu'au sein d'un même paradigme.

Le témoignage du *Phèdre* présente ainsi un point de contact exceptionnel entre deux champs polémiques.

La fonction dialectique de la référence à Hippocrate

Il reste à comprendre pourquoi Platon fait référence à ce principe commun aux médecins hippocratiques dans le *Phèdre*. Pour ce faire, il faut revenir à l'objet du passage : il s'agissait, pour Socrate, de contester l'autonomie des arts en général, et de la rhétorique en particulier, en montrant que tous les grands arts « exigent en outre (προσδέονται) » une spéculation qui ne relève pas de leurs compétences propres. Or, tous les traités hippocratiques qui abordent cette question professent l'autonomie de la médecine. Non seulement aucun ne laisse de place pour une spéculation philosophique qui régirait la question de ses fondements ou celle d'une régulation éthique de sa mise en œuvre, mais plusieurs excluent explicitement une telle articulation. Ainsi, *Ancienne Médecine*, si souvent considéré comme le traité qui s'accorde le mieux à la thèse de Socrate dans le *Phèdre*, professe que la médecine, loin de dépendre d'une anthropologie philosophique, est la seule discipline qui peut établir une connaissance des hommes. Il le fait en contestant ceux qui usent de la méthode philosophique de composition du tout à partir d'éléments abstraits et généraux, méthode à laquelle il oppose le principe de totalité qui régit la pensée médicale et permet d'approcher l'individu par la somme de ses relations concrètes :

Le discours de ces gens-là va dans le sens de la philosophie comme celui d'Empédocle ou d'autres qui, à propos de la nature, ont écrit en remontant à l'origine ce qu'est l'homme, comment il s'est formé au début et de quels éléments il s'est constitué. Mais moi, j'estime que tout ce qui a été dit par tel savant ou tel médecin a moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art graphique, et j'estime

que pour avoir quelque connaissance précise sur la nature, il n'existe aucune source autre que la médecine¹.

Il est clair que Platon ne saurait s'autoriser d'Hippocrate pour fonder l'exigence d'un savoir extérieur à l'art au fondement de son application. La médecine n'est nulle part dans la *Collection* définie par une délimitation de son objet. Au contraire, les concepts médicaux et la méthode fondée sur le principe de totalité permettent de traiter non seulement le corps, mais aussi la totalité psychosomatique et, par-delà, le climat, la qualité des sols, le mélange des eaux des fleuves et des lacs, les propriétés des vents, les caractères des populations humaines, des plantes ou des animaux (comme en témoigne notamment *Airs, eaux, lieux*). Si la pensée médicale possède une unité, cette dernière ne vient donc pas de la délimitation de son objet aux soins du corps humain malade, mais de sa subordination à une fin unique, la santé, considérée comme « le premier des biens »². Il existe donc, à l'époque de Socrate et de Platon, une discussion sur l'art de vivre en bonne santé, art qui constitue une sagesse concurrente de la philosophie naissante. La philosophie ne pourrait s'ériger en quête de la sagesse si elle reconnaissait la sagesse médicale; la médecine ne pourrait prétendre servir « le premier des biens » si elle admettait le sens philosophique de la *sophia*. L'articulation que Socrate tente d'imposer entre la philosophie et l'art médical est incompatible avec la conception hippocratique de la médecine comme sagesse.

Mais, dans le *Phèdre*, le débat n'oppose pas le médecin et le philosophe sur la conception de la sagesse. La médecine n'est pas l'objet du dialogue, lequel concerne l'autonomie de la rhétorique. Si Socrate s'appuie sur le modèle médical, c'est que la technicité de la médecine est reconnue à la fois par lui-même et par son interlocuteur, comme le prouve la référence à Acoumène qui est déclaré l'« ami commun » (227 a 5) des deux hommes dès les premières lignes du dialogue. On pourrait montrer, d'ailleurs, que cette reconnaissance commune de la *technique* médicale est fondée sur une commune dénégation de la *sagesse* médicale. Socrate s'appuie sur ce consentement partagé relatif à la *technè iatrikè* pour établir les conditions de la technicité de la médecine, et attribuer ces mêmes conditions à d'autres arts, parmi lesquels la rhétorique. Il met ainsi au jour la nécessité d'une direction philosophique de ces arts, incomplets par eux-mêmes. Face à cette argumentation, Phèdre va battre en retraite à partir de la position

1. *Ancienne médecine*, 20 (I, 620 L.), trad. J. Jouanna très légèrement modifiée, pour ne pas expliciter γραφικὴ <τέχνη>, qui peut signifier l'art du dessin ou l'art d'écrire.

2. *Affections*, 1 (VI, 208 L.) (même texte dans *Régime salutaire*, 9 [= *Nature de l'homme*, 24] – VI, 86 L.); cf. *Régime*, III, 69 (VI, 604 L.): « Les richesses ni rien d'autre n'ont d'utilité sans la santé. ».

initiale, celle d'une complétude de la rhétorique, qu'il exprimait après la lecture du discours de Lysias :

Parmi les éléments de la question qui méritaient d'être exprimés (ἀξίως ῥηθῆναι), il n'en a omis aucun. Aussi bien, en comparaison de ce qu'il a dit, nulle personne au monde n'est capable de tenir un discours plus plein et plus riche (235 b 2-5).

La condition de cette complétude est précisée en 260 a 4 : selon Phèdre, la persuasion « ne procède point de la vérité ».

Pour amener Phèdre à concéder que l'art rhétorique est incomplet s'il n'est pas fondé sur la dialectique, Socrate en vient donc, après l'évocation d'Anaxagore, en 270 b, à construire l'analogie entre les soins du corps et ceux de l'âme :

Sans doute en va-t-il de même pour la médecine et pour la rhétorique. [...] Dans l'un et l'autre cas, on doit procéder à l'analyse d'une nature : celle du corps dans le premier cas, et celle de l'âme dans le second, si l'on souhaite ne pas en rester à la routine et au savoir-faire (τριβὴ μόνον καὶ ἐμπειρία), mais recourir à l'art pour, d'une part, administrer au corps drogues et nourriture, en vue de faire naître en lui santé et vigueur (ὕγιειαν καὶ βίωμην), et pour, d'autre part, proposer à l'âme discours et pratiques régulières et ainsi lui communiquer la conviction et la vertu (πειθῶ [...] καὶ ἀρετῇν) que l'on souhaite (270 b 1-9).

Phèdre répond à cette exigence de l'analyse d'une nature par un timide το γοῦν εἰκός, ὃ Σώκρατες, οὕτως, « Il y a apparence au moins, Socrate, qu'il devra en être ainsi » (270 b 10), lequel, dans le dialogue qui établit l'insuffisance de l'εἰκός séparé de l'ἀλήθεια, n'est peut-être pas dénué d'une réserve, d'une réticence soudaine qui tranche en tout cas avec les ὀρθότατά γε, παντάπασιν οὖν, et ἀληθέστατα λέγεις dont Phèdre ponctue par ailleurs les propositions de Socrate. C'est qu'en concédant la nécessité de l'analyse d'une nature à l'origine d'un art, Phèdre risque d'être pris au piège de Socrate et de devoir abandonner la thèse d'une autonomie de la rhétorique. Par la question suivante, Socrate porte alors le coup de grâce qui devrait sceller la dépendance des arts à l'égard de la philosophie :

La nature de l'âme, penses-tu qu'il soit possible de la connaître d'une manière digne du *logos* [ἀξίως λόγου] sans la nature du tout ? (270 c 1-2)

Ἀξίως λόγου fait ici pendant à ἀξίως ῥηθῆναι en 235 b 2 : ces deux expressions définissent deux conceptions inverses du rapport exigible d'un discours à la totalité, une exigence rhétorique d'une part, une exigence logique d'autre part. Socrate n'introduit donc pas ce lien de l'art rhétorique

à la totalité. Il en impose l'inversion. Ce n'est plus par la maîtrise de la parole que le rhéteur acquiert l'aptitude à parler totalement de tout en toute occasion, mais à l'inverse la connaissance du tout qui doit fonder la performance du rhéteur.

On ne saurait mettre en doute que la connaissance de la nature *du tout* dépasse la capacité technique, si l'on définit un art véritable, comme le fait Platon, par la délimitation de son objet. Ainsi, en faisant dépendre la rhétorique de la connaissance de la nature des âmes, puis celle-ci de la connaissance de la nature du tout, Socrate rend nécessaire la dépendance de l'art oratoire à l'égard de la philosophie. Au point où en est Phèdre, il ne peut revenir sur la dépendance de l'art de la vraisemblance à l'égard de la connaissance de la vérité. Dès lors, puisqu'il lui faut admettre que l'art dépend de la connaissance, l'omnipotence de la rhétorique lui impose de concéder aussi que cette connaissance est connaissance du tout.

C'est ici qu'intervient Hippocrate. Au secours de Phèdre, et non de Socrate. Comme *ultime recours* pour freiner la progression du philosophe, pour desserrer le lien que la philosophie tisse autour des arts. La rhétorique, en acquiesçant cependant à la réduction de la médecine au domaine des soins du corps, trouve en elle un allié inattendu. Sans défaire l'analogie qui assigne à chaque art un domaine spécifique, Phèdre oppose à la prétention exclusive de la philosophie à traiter le tout et donc à apporter aux arts ce qu'il leur manque pour leur accomplissement, une méthode *médicale*. Certes, il convient de connaître la nature de l'objet de son art; certes, une telle connaissance suppose la connaissance de la nature du tout; cependant, une telle connaissance ne sort pas nécessairement de la compétence de l'art en question. Périclès fit appel à Anaxagore, mais non pas Hippocrate. Au couple rhéteur-philosophe, Phèdre oppose un médecin seul :

Eh ! s'il faut avoir quelque confiance en Hippocrate, lui qui est un Asclépiade, il n'est même pas possible de se passer de cette méthode quand c'est du corps que l'on s'occupe ! (270 c 3-4)

La répartition de Phèdre n'est donc nullement un acquiescement. Phèdre oppose au modèle médical *fictif* construit par Socrate la méthode *réelle* du médecin de Cos. La *Collection hippocratique* témoigne en effet de ce que les médecins hippocratiques n'étudiaient pas le corps humain indépendamment de l'âme, et de son environnement naturel et social. Mais, comme on l'a vu, les principes d'étude, par exemple, des conditions climatiques, sont les concepts médicaux eux-mêmes : les saisons, comme les humeurs, sont susceptibles de crases et de crises¹.

1. *Airs, eaux, lieux*, 12 (II, 52 L.); *Aphorismes*, III, 1 (IV, 486 L.).

C'est pour permettre cette réplique de Phèdre que Platon n'a pas mieux déterminé le sens de *μετεωρολογία*, de *φύσεως περί*, et de *ἡ τοῦ ὅλου φύσις*. Ces termes sont susceptibles de deux niveaux de compréhension : ils peuvent désigner la spéculation intellectuelle sur l'essence des choses, et c'est ainsi que les comprend Socrate, si l'on en croit l'analyse des genres d'âmes qui suit le décret d'Adrastée (248 c-e), laquelle définit chaque nature selon une topologie de la totalité du réel sensible et intelligible. Mais ces termes peuvent aussi être compris dans un sens physique comme l'étude des phénomènes naturels dans leur totalité concrète, et c'est le sens que Phèdre leur assigne pour desserrer l'étau de l'argumentation socratique¹. Dans ce dernier sens en effet, la médecine hippocratique n'a nullement besoin de philosophie pour comprendre la météorologie, discourir sur la nature et rapporter le corps à la nature du tout.

La réplique de Socrate qui suit la répartition de Phèdre rétablit la distinction des arts et du *logos* philosophique menacée par l'évocation d'Hippocrate :

— Il a en effet, camarade, parfaitement raison de le dire. Il faut cependant, *en plus* d'Hippocrate [πρὸς τῷ Ἱπποκράτει], examiner² le *logos* et voir si la voix de celui-ci est à l'unisson. — D'accord ! — Eh bien ! examine alors ce que peuvent bien dire, concernant la nature, Hippocrate, *et aussi* le *logos* véridique (270 c 5-8).

Un art ne saurait donc juger par lui-même de sa méthode. Le principe de totalité d'Hippocrate subit à partir de ce point une réélaboration par le *logos* qui lui confère un sens tout à fait étranger à son sens hippocratique. C'est ainsi que Socrate introduit la méthode d'analyse des natures simples ou composées et de leur faculté propre de pâtir sous l'effet des diverses espèces d'agents.

Le témoignage du *Phèdre* prend donc tout son sens si d'une part on y voit la référence au principe unitaire d'un champ polémique médical, et si d'autre part on considère qu'Hippocrate est évoqué par Phèdre, contre Socrate, comme un ultime recours pour maintenir la position d'une autonomie des arts.

1. Cf. A. Thivel, « Hippocrate vu par Platon », *Colloque Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*. Actes, Athènes, 1991, p. 22-28 : « Les idées vulgaires des physiciens sont un marchepied qui permet de s'élever à la vraie dialectique ».

2. ἐξετάζοντα : il n'y a pas lieu d'entendre ici que le philosophe « consulte » le médecin.

PROTAGORAS, L'ORTHOEPEIA ET LA JUSTESSE DES NOMS

Aldo BRANCACCI

I

En abordant l'étude des problèmes linguistiques dans la philosophie de Protagoras, il faut préalablement rappeler qu'il est nécessaire de supposer que le v^e siècle avait une conscience linguistique, conscience linguistique qui a déjà consommé deux ruptures fondamentales avec la conception archaïque du langage. D'une part, à partir d'Hérodote, c'est une notion acquise que celle de langue (γλῶσσα) comme structure articulée, dans laquelle les noms sont liés entre eux pour constituer une langue (la langue grecque, justement¹), alors que dans la période plus archaïque le terme « langue » est compris à partir de l'acception anatomique (qui reste toujours à l'arrière-plan) essentiellement comme organe physique de la parole et comme instrument pour ainsi dire concret dont se sert le locuteur². D'autre part, et en accord avec cela, le nom lui-même est explicitement utilisé parfois *pro forma*, en opposition avec l'époque précédente où les noms sont fondamentalement des noms personnels, isolés et non reliés, utilisés *pro re*. Ce point ressort, avec une évidence qui jusque-là a été rarement soulignée (et rarement est un euphémisme), d'un groupe de vers, par ailleurs célèbres, de Parménide, et aussi d'un groupe de vers d'Empédocle,

1. Cf. Eschyle, *sept.*, 72-3 : [πόλιν] Ἑλλάδος φθόγγον χέουσιν; *Id.*, *Agam.*, 1254 : Ἑλλήν' ἐπίσταμαι φάτιν; Solon, fr. 36, 10 West : γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν ἰέντας.

2. Cf. D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*. "Lingua" e "nomi" nella cultura greca arcaica, Roma, Bulzoni, 1984, p. 23-27 et 65-69.

sur lesquels nous voudrions attirer l'attention. Parménide dit aux v. 38-41 de B 8 DK :

Aussi ne sera que du mot

Tout ce que les mortels ont posé, persuadés que ce sont là des choses
vraies et réelles ;
Naître et périr, être et ne pas être, changer de lieu et troquer la couleur
faite d'éclat¹.

C'est dans la lignée de ces vers de Parménide que s'inscrit Empédocle avec deux de ses célèbres fragments. Avant tout, B 8 DK :

Je veux encore te dire une autre chose : il n'existe de création pour
rien de ce
Qui est périssable, pas plus que de disparition dans la funeste mort,
Mais seulement un mélange et une modification de ce qui a été
mêlé
Existe : mais création, au sujet de ceci, n'est qu'une appellation
forgée par les hommes².

Il faut voir également ce qu'Empédocle nous dit dans le fr. 9 DK :

Mais quand (les éléments) parviennent jusqu'à l'espace empli d'air,
mêlés sous la forme d'un homme,
Ou sous celle de quelqu'espèce de bête sauvage, de plante
Ou d'oiseau, alors (les hommes) disent que cela est né.
Quand, d'autre part, (les éléments) se séparent, cela à nouveau (les
hommes le nomment) mort pleine de malheurs.
Ils nomment (ces processus) comme ils n'ont pas le droit de le faire,
et moi aussi d'ailleurs j'accepte (cela) selon l'usage³.

Comme on peut le constater, Parménide voit dans la notion de « nom » une entité linguistique dont les *denotata* ne sont pas des entités authentiques et réelles, mais bien de simples apparences, ce qui l'éloigne de la conception linguistique plus archaïque selon laquelle aux ὀνόματα

1. Parménide, fr. 8, 38-41 DK : τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν. La traduction utilisée est celle de B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil, 1998, p. 89, légèrement modifiée.

2. Empédocle, fr. 8 DK : ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδὲ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτῇ, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. La traduction utilisée est celle de J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

3. Empédocle, fr. 9 DK : οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγν' εἰς αἰθέρ' <κωνται> / ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων / ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι, / εὐτε δ' ἀποχρινθῶσι, τὸ δ' αὖς δύσδαιμονα / ἢ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

correspondent toujours des πράγματα. En outre, il peut qualifier du terme ὄνομα une série d'autres « noms », ce qui révèle la possession d'un concept fonctionnel de « nom » et d'une conscience linguistique assez évoluée. Le fait que ces derniers soient des infinitifs comme γίγνεσθαι, ὄλλυσθαι, εἶναι, οὐκ εἶναι, ἀλλάσσειν, ἀμείβειν, montre à l'évidence que le nom indique ici des concepts généraux, dotés d'un degré extrêmement élevé d'abstraction. Cette fonction du nom se manifeste avec autant de force dans les deux fragments cités d'Empédocle, qui présupposent et rappellent les vers de Parménide. Empédocle déclare en effet, en B 8 DK, que ni « naissance » ni « mort » n'existent (ἔστι), mais que de tels noms sont donnés (ὀνομάζεται) par des hommes dénués d'expérience. Ici ὀνομάζειν désigne φύσις, alors qu'il est implicite que cela devrait désigner autre chose, une chose qui échappe aux hommes et qui seule existe : μίξις et διάλλαξις. En B 9 DK, il est précisé qu'une telle manière de nommer n'est pas juste, même si Empédocle y a recours pour suivre l'usage. Où l'on voit affleurer deux thèmes nouveaux par rapport à Parménide, et qui présentent en fait une différence : celui d'une conversion ou d'une réforme des dénominations, et celui de leur justesse, – thèmes qui n'avait aucune raison d'apparaître chez l'Éléate, puisque dans sa perspective tous les mots, sans exception, imposés par les hommes n'étaient ni vrais ni réels, car dépourvus de fondement ontologique, et étaient en ce sens seulement ὄνομα.

Par rapport à ce tableau, la sophistique est caractérisée par la claire émergence d'une réflexion qui prend comme objet le langage, dont elle vérifie et définit les fonctions, et par la position centrale que prend la dialectique entre pensée et langage, en déterminant les contenus et les formes d'expression propres au *philosophhein* (à l'activité philosophique). Pour bien comprendre la position de Protagoras dans ce contexte théorique, il est bon de préciser préalablement que le langage, quand il y est fait référence, ne constitue pas un terme générique ou purement indicatif, et ne fonctionne pas (seulement) comme un instrument heuristique, mais correspond à une notion claire et définie, dont le sophiste est tout à fait conscient. On trouve en effet dans sa pensée trois thèmes explicitement formulés, qui correspondent à trois formes de conscience de la valeur du langage, que nous pouvons définir, en usant d'une terminologie moderne, comme anthropologique, culturelle, et cognitive. C'est Platon qui nous permet de reconstruire cette dimension de la pensée de Protagoras, et ce n'est pas un hasard, parce que nous avons là un des célèbres terrains de mésentente entre Platon et les sophistes ; en outre, quand Platon écrit ses dialogues, la bataille est en cours, elle n'est absolument pas terminée.

La première forme de conscience s'exprime dans le thème de l'articulation du langage, attesté par un passage du *Protagoras* de Platon dont il convient de partir.

Parce que l'homme participait au lot divin, d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines; ensuite il eut l'art d'émettre des sons et des mots articulés, il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les aliments qui naissent de la terre¹.

Ce passage est considéré comme reflétant la pensée de Protagoras, même par les savants qui soutiennent – position extrême – que le mythe exposé par Protagoras dans le dialogue est l'œuvre de Platon. Le mythe dérive en réalité très probablement de l'écrit de Protagoras *Περὶ τῇ ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*, *De l'état originel de l'homme*, qui répond à l'intérêt pour la *Kulturgeschichte* propre à la pensée du v^e siècle et à la sophistique en particulier²; les autres documents sont la *Petite cosmologie* de Démocrite, le *Sisyphé* de Critias, l'écrit *De la nature de l'homme* de Prodicos. Tout le mythe décrit l'histoire de la civilisation comme un passage progressif de l'état de nature à la constitution de la *polis*. Dans cette perspective, φύσις (à laquelle correspond, dans son actuation la plus évoluée, l'acquisition du savoir nécessaire pour la vie pratique : ἡ περὶ τὸν βίον σοφία) et νόμος (auquel correspond, dans son actuation la plus évoluée, l'acquisition de la sagesse politique : πολιτικὴ σοφία) constituent des moments distincts mais complémentaires d'un processus homogène, à l'intérieur duquel le premier terme ne nie pas le second et ne s'oppose pas à lui. Les conquêtes de l'homme, jusqu'à la réalisation totale des structures de la vie en société, s'accomplissent et se perfectionnent sur le plan du νόμος, qui a toutefois un fondement dans la φύσις, et la τέχνη elle-même, dont parle également le texte qui a trait au langage, est offerte à l'homme comme un don divin. Dans ce texte apparaît, pour la première fois dans notre documentation, le thème de l'articulation du langage, considérée comme postérieure à la participation au privilège du divin et comme liée à l'exercice d'un savoir.

1. Platon, *Protagoras*, 322 a 3-8 : ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχειρεῖ βωμοὺς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδήσεις καὶ στρωμνάς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤρετο. La traduction utilisée est celle de A. Croiset, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

2. Pour cette dérivation, cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano, Lampugnani-Nigri, 1967², p. 40 n. 24. Les commentateurs sont, en principe, d'accord pour admettre que le mythe du *Protagoras* reflète la pensée du sophiste d'Abdère. L'inspiration protagoréenne du passage que je cite (322 c) est reconnue, en tout cas, même par ceux qui sont d'avis contraire : cf. O. Gigon, « Il libro *Sugli dei* di Protagora », *Rivista di storia della filosofia* 40, 1985, p. 448.

Le second texte pré-aristotélicien dans lequel apparaît le verbe ἀρθροῦν / διαρθροῦν est de Xénophon; il dérive certainement d'une source socratique plus ancienne et pourrait nous renvoyer justement à Socrate :

Et bien que tous les animaux aient une langue, ils [*scil.* les dieux] ont conçu celle de l'homme, et elle seule, de telle sorte qu'en touchant la bouche, tantôt ici, tantôt là, elle articule la voix et exprime toutes les choses que nous désirons nous communiquer les uns aux autres¹.

Ici la langue apparaît comme un organe physique d'articulation, là où chez Protagoras c'est la τέχνη qui articule la voix et les mots, et διαρθροῦν semble se référer aussi au fait de distinguer par l'intermédiaire du discours. L'homme, en articulant la voix en parole, s'éloigne de l'élément naturel en ceci qu'il devient le producteur du langage; cependant, ce point de départ n'est pas utilisé par Protagoras pour prendre parti pour la conventionnalité du langage mais pour justifier, comme nous le verrons, la possibilité d'en faire un objet de discussion et de le rationaliser. En ce sens, sa position se distingue de celle de Démocrite, chez qui on trouve une dernière occurrence du terme διαρθροῦν à propos du langage :

Alors que leur voix était au départ inintelligible et confuse, ils s'habituerent insensiblement à articuler des paroles et, convenant des symboles représentatifs de chaque objet, ils en vinrent à reconnaître la signification attribuée à chaque mot. Mais comme des groupes de ce genre se formaient à travers toute la terre habitée, tous n'usaient pas du même idiome, puisque chaque société s'était constitué son propre langage au petit bonheur. C'est pour cette raison que l'on constate une telle variété dans le caractère des langues et que ces agrégats primitifs ont servi d'embryons à tous les peuples².

La seconde forme de conscience qu'a Protagoras du phénomène linguistique s'exprime dans le thème de la fonction du langage, qui est au centre du second μακρὸς λόγος prononcé par le sophiste dans le

1. Xénophon, *Mem.*, 14, 12 : καὶ μὴν γλωττάν γε πάντων τῶν ζῶων ἐχόντων, μόνῃ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησαν οἷαν ἄλλοτε ἀλλαχῇ ψαύουσιν τοῦ στόματος ἀρθροῦν τε τὴν φωνὴν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλοις ἃ βουλόμεθα. La traduction utilisée est celle de L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000. Voir aussi le passage parallèle en I 4, 5.

2. Diodore, 18, 3-4 (= 68 B 5 DK) : τῆς φωνῆς δ' ἀσήμε καὶ συγκεχυμένης οὕσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἐκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἀπάντων ἐμπνησίαν. τοιοῦτον δὲ συστημάτων γινόμενον καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην. οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἐκάστων ὡς ἔτυχε συνταζάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ παντοίους τε ὑπάρχει χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρῶτα γενόμενα συστήματα τῶν ἀπάντων ἐθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι. La traduction utilisée est celle de Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Protagoras de Platon, en relation avec le problème des vertus individuelles. Dans ce passage, généralement négligé bien à tort, apparaît la relation étroite que Protagoras établit entre langage et culture, en soulignant la fonction cognitive du premier, et en établissant une série de distinctions conceptuelles à l'intérieur de la pratique linguistique dont nous ne trouvons pas trace dans les textes antérieurs. Très intéressante est également la relation étroite établie entre langage, d'une part, et condensations du savoir éthique, rationnel, juridique, de l'autre, à l'intérieur d'une articulation du processus paideutique qui prévoit trois phases. Le premier stade est celui de la compréhension du langage parlé (συνιέναι τὰ λεγόμενα), et à celui-ci correspond la constitution des premières distinctions d'ordre moral. L'éducation débute quand l'enfant commence à comprendre les mots, et la communauté linguistique qui l'entoure l'éclaire successivement sur leur sens et sur leur portée. D'abord la nourrice, puis le père, la mère et le pédagogue rivalisent d'efforts pour rendre au plus vite le garçon meilleur, en prenant tout fait et toute parole comme autant d'occasions d'établir une série de prescriptions et de distinctions morales : « ceci est bien, ceci est mal » ; « ceci est beau, ceci est laid » ; « ceci est saint, ceci est impie » ; « fais ceci, ne fais pas cela »¹.

Le second stade est celui de la compréhension du langage écrit (συνιέναι τὰ γεγραμμένα) : on passe de la sphère de l'oralité à la pratique de la lecture et de l'écriture et apparaissent alors les figures des maîtres (διδάσκαλοι), qui poursuivent l'œuvre d'éducation en faisant apprendre aux jeunes gens les lettres et en les exerçant à « comprendre les paroles écrites (τὰ γεγραμμένα) comme ils ont appris les paroles vocales (τὴν φωνήν) »². Cela s'effectue en lisant et en apprenant les poèmes des bons poètes, qui par leur contenu riche d'enseignements stimulent et promeuvent la formation morale. Et c'est justement cet objectif qui noue ensemble l'action différente, mais convergente, des maîtres de langue, de musique et de gymnastique³.

Le troisième stade commence dès que l'étude auprès des maîtres est terminée : intervient alors la πόλις, qui complète cette œuvre à l'aide des lois (νόμοι). Pour décrire leur action, Protagoras recourt à une métaphore linguistique : de même que les maîtres de lecture et d'écriture tracent (ὑπογράφειν) les lettres sur une tablette et obligent les enfants à écrire en suivant la tracé, de même la cité, en traçant les lois découvertes par de bons et anciens législateurs, les oblige à s'y conformer, en punissant qui les transgresse. Et dans cette sédimentation d'un savoir auquel correspond

l'exercice d'une fonction – qui n'est pas différente de ce qui avait lieu dans les phases précédentes du processus d'apprentissage et de formation – réside l'aspect spécifique de l'action de la πόλις fondée sur des νόμοι¹.

Ce parallèle explique, à son tour, le point fondamental auquel Protagoras veut arriver. Comme, à ce niveau, il n'y a personne en particulier qui soit maître de langue grecque (διδάσκαλος τοῦ ἐλληνίζειν), parce que c'est la vie en société, la πόλις dans son ensemble, qui l'enseigne, s'il y a quelqu'un qui dépasse, même de peu, ce niveau commun de savoir, il faut lui être reconnaissant et apprendre de lui tout ce qu'il est possible d'apprendre. Protagoras se considère comme l'un d'eux et considère qu'il mérite l'appellation, les fonctions et les honoraires d'un sophiste : l'action de celui-ci représente le quatrième et ultime stade du processus éducatif². Avec lui, on assiste à une sorte de triomphe du pouvoir, non pas psychagogique et créatif comme chez Gorgias³, mais rationnel et rationalisable, et pour cette raison transmissible, du langage. En accord avec cela, si l'habileté linguistique est au centre de toutes les représentations du sophiste dans le dialogue de Platon⁴, une telle fonction trouve sa pleine expression dans le travail d'interprétation des œuvres poétiques, qui constitue l'aboutissement du processus paideutique.

La troisième forme de conscience du langage propre à Protagoras, où se marque un écart décisif par rapport à celles identifiées jusqu'ici, se traduit dans le thème de l'*orthoepeia*, ou « justesse du langage ». Avec elle, on passe à un niveau réflexif ; elle est attestée dans un passage du *Phèdre*, qui doit être relié à tous les autres témoignages en notre possession concernant les études linguistiques de Protagoras.

— Mais n'y avait-il pas chez Protagoras, Socrate, des études de ce genre ? — Oui, mon garçon, il y avait une *Propriété de la langue*, et beaucoup d'autres belles choses⁵.

'Ορθοέπεια est probablement le titre d'un écrit, répondant à un intérêt répandu au v^e siècle et en particulier dans le cercle sophistique. Souvenons-nous qu'une œuvre ayant le même titre fut également composée par Démocrite ; et que, dans le passage précédant immédiatement celui que je

1. Voir *ibid.*, 326 c 7-e 2.

2. Cf. *ibid.* 318 a 6-319 a 6.

3. Qu'il suffise de rappeler à ce propos Platon, *Philèbe*, 58 a 7-b 2 (= 82 A 26 DK). Voir aussi *Gorgias*, 450 a 8-b 2 (= 82 A 27 DK) ; *ibid.*, 453 a 2-4 (= 82 A 28 DK).

4. Les multiples compétences linguistiques de Protagoras sont relevées à plusieurs reprises par Platon, cf. *Protagoras*, 312 d 6-7 ; 319 a 1-2 ; 329 b ; 334 e-335 a.

5. Platon, *Phèdre*, 267 c (= 80 A 26 DK) : — Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄλλα ; — 'Ορθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ. La traduction utilisée est celle de P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

1. Voir Platon, *Protagoras*, 325 c 6-d 7.

2. *Ibid.*, 325 e 4.

3. *Ibid.* 325 d 7-326 c 6.

viens de citer, on trouve une référence aux écrits de Pôlos d'Agrigente, les Μουσεῖα λόγων, et de Licymnios de Chios, les Μουσεῖα ὀνομάτων. Ajoutons en outre que toute la page platonicienne s'ouvre sur la déclaration qu'il faut examiner τὰ ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις. Mais, œuvre ou doctrine, le terme *orthoepeia* convient bien, dans tous les cas, pour indiquer l'ensemble des doctrines linguistiques élaborées par Protagoras. Le fait que le terme est composé de ὀρθός et de ἔπη – les mots, ou les locutions poétiques –, nous fait comprendre comment, historiquement, ce domaine d'intérêt est né et a été déterminé par la décision de soumettre à examen et d'interpréter le texte des poètes. Toute l'étude du langage menée par Protagoras se structure ainsi, au moins à l'origine, comme une herméneutique, laquelle s'applique au domaine de la critique littéraire, de la grammaire, de la dialectique. Nous définirions à nouveau cela comme l'écart entre le savoir général condensé dans les mots d'une langue et un nouveau savoir, fruit de la réflexion philosophique.

II

On a déjà fait allusion au fait que la philosophie du v^e siècle, et la sophistique en particulier, sont caractérisées par l'autonomie progressive que la sphère linguistique acquiert par rapport aux sphères connexes, unifiées jadis par l'éléatisme, de la pensée et de l'être¹. Il importe maintenant d'ajouter que la réflexion linguistique se représente elle-même, à cette époque, comme un aspect, par ailleurs fondamental, d'une activité culturelle remarquablement variée et articulée, s'appliquant à des domaines qui s'imbriquent de multiples façons et que l'on ne peut isoler que de façon abstraite et *a posteriori*. Cette aspect central, fonctionnel et articulé des recherches linguistiques se manifeste avec une clarté toute particulière dans celui des textes en notre possession qui est peut-être le plus représentatif de l'objet, et de la valeur, de la critique littéraire de Protagoras, et dans lequel il faut voir proprement le point d'aboutissement d'une théorie de la culture qui constitue le pilier et la justification de toute l'activité littéraire et philosophique du sophiste. Il s'agit encore une fois d'un passage du *Protagoras*, où Protagoras, invité par Socrate à abandonner l'usage des μακροὶ λόγοι et à embrasser la méthode de l'interrogation afin de pouvoir à

1. Sur tout cela je me borne à renvoyer à G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I, *L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967, p. 363-80. Pour la philosophie du langage et les études linguistiques faites par les Sophistes et les Socratiques, je me permets de renvoyer à mon livre *'Oikeios logos'. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, « Elenchos » xx, 1990.

son tour rendre compte de ses propres thèses par de courtes réponses, définit sa propre conception de la παιδεία.

Je crois [...] que la part la plus importante de l'éducation consiste, pour un homme, dans l'habileté à interpréter les poèmes : je veux dire par là la capacité de comprendre ce qu'ils disent, de reconnaître ce qui est, ou non, correctement composé, et de savoir en donner les raisons à qui les demande¹.

Cette définition limpide met en évidence comment l'analyse des textes poétiques concourt de façon déterminante à définir la notion protagoréenne de παιδεία, sans toutefois l'épuiser, justement parce qu'elle n'en constitue, comme dit le texte, que le μέγιστον μέρος. En ce sens, elle doit être liée à la division du savoir exposée par Protagoras dans son second μακρὸς λόγος en relation avec le problème des vertus individuelles : de cette division ressortaient, comme on l'a vu, aussi bien la relation établie par le sophiste entre langage et παιδεία que la fonction cognitive qu'il attribuait à la pratique linguistique. En plus d'une définition, le passage cité propose une théorie de la critique des poètes, qui se trouve articulée en trois moments, ceux

- 1) du συνιέναι,
- 2) du διαφεῖν,
- 3) du λόγον διδόναι.

Il nous semble légitime de parler de théorie, parce que cette méthode est soutenue par une série de procédures, précises et différenciées, d'analyse et de compréhension du texte poétique. C'est vers elle que convergent tous les aspects des études linguistiques cultivées par Protagoras : 1) étude et examen du texte poétique, appuyé sur le critère de l'ὀρθότης ; 2) analyse du texte poétique dans ses valeurs grammaticales, verbales, logiques ; 3) explication et commentaire du texte lui-même, jusqu'à en faire une matière à entretien dialectique.

Le premier moment de la méthode d'analyse de Protagoras est illustré par la célèbre interprétation de la *Scolie à Skopas* de Simonide, qui figure peu après dans le dialogue platonicien. Celle-ci offre un bon exemple, moins de l'exégèse sophistique κατὰ διάνοιαν, que de la perspective particulière de la procédure de Protagoras et de ce qu'elle vise, la notion d'ὀρθότης, qui sert à découvrir les contradictions, vraies ou présumées, dans lesquelles est tombé le poète. Comme on sait, Protagoras critique le fait que Simonide s'adresse à Skopas en disant qu'il est difficile (χαλεπόν)

1. Platon, *Protagoras*, 338 e 8-339 a 3 (= 80 A 25 DK) : ἡγοῦμαι [...] ἐγὼ ἄνδρι παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα ὅλον τ' εἶναι συνιέναι ἃ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἃ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτῶμενον λόγον δοῦναι.

de devenir (γενέσθαι) un homme de bien, alors qu'il reproche à Pittacos d'avoir dit qu'il était difficile (χαλεπόν) d'être (ἔμμεναι) bon. De cette vérification de l'ὀρθότης résulte que le poète se contredit (ἐναντία λέγει αὐτοῖ αὐτῷ ὁ ποιητής); à un moment ou à un autre, conclut le sophiste, le poète οὐκ ὀρθῶς λέγει, ne parle pas justement, vu qu'il n'est pas cohérent avec lui-même (οὐκ ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ) : n'est pas cohérent avec lui-même qui critique celui qui affirme les mêmes choses que lui¹. Cela montre que le critère de l'ὀρθότης vaut dans ce cas comme indicateur de contradiction logique entre deux concepts; cela nous aide à comprendre la signification historique et culturelle de la critique adressée par Protagoras à Simonide – lequel, comme on l'a déjà fait remarquer², exposait une pensée pourtant originale et moderne à la vieille manière de la lyrique archaïque, où les propositions se succèdent de façon paratactique et où les contenus de pensées se succèdent et se juxtaposent simplement l'un à l'autre.

La méthode herméneutique de Protagoras était donc, essentiellement, une méthode d'interprétation littérale, par opposition à la méthode ἀλληγορικῶς d'Anaxagore³, fondée sur la disponibilité du texte écrit et sur l'examen comparé des expressions poétiques. Il s'agissait d'un examen transversal du texte poétique, lequel devait se révéler conforme ou non à un critère de cohérence logique, et, comme nous le verrons, à d'autres critères de propriété linguistique. Il ne sera pas inutile de rappeler comment, du point de vue historique, mais également herméneutique, la méthode de Protagoras marque un écart important par rapport aux formes de procédure exécutoire, surtout orales, qui, au v^e siècle, réglaient non seulement la jouissance, mais également la discussion critique du patrimoine littéraire. Les tâches assignées par Protagoras au sophiste introduisent ainsi une rupture évidente par rapport à celles du rhapsode contemporain, dont la fonction n'était plus seulement d'assurer, à la manière de l'aède archaïque, la transmission d'un patrimoine culturel donné, mais aussi d'être l'interprète (ἐρμηνεύς) auprès du public de la pensée (διάνοια) du poète. Comme on le voit par l'*Ion* de Platon, cette fonction exigeait trois espèces de capacité, avec lesquelles la culture orale semble atteindre son plus haut niveau d'expression. L'art du rhapsode comprenait la dissertation (κάλλιστα λέγειν περὶ Ὀμήρου); le commentaire (πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου εἰπεῖν); l'ornementation (εὖ κοσμεῖν τὸν Ὀμηρον)⁴. Le transport et l'exaltation divine qui possédaient le rhapsode

1. Cf. Platon, *Protagoras*, 339 a 6-d 10.

2. Cf. H. Gundert, *Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras*, dans *EPHNEIA. Festschrift O. Regenbogen*, Heidelberg, 1952, p. 74-75.

3. Cf. Diogène Laërce, II 11 (= 59 A 1 DK).

4. Cf. Platon, *Ion*, 530 c 7-d 8.

devaient (comme le montrent bien les qualificatifs présents dans les expressions rapportées) conférer à ces opérations une fonction esthétique véritable, capable de produire – c'est toujours l'*Ion* qui nous le rappelle¹ – les effets d'une vivace force poétique. À cela, Protagoras substitue une méthode en grande partie fondée sur la pratique de la lecture et sur la conquête par la παιδεία de l'écriture, méthode qui propose à nouveau la hiérarchie déjà citée entre les différentes phases du processus linguistique, c'est-à-dire une méthode articulée selon les trois procédures du συνιέναι, du διαιρεῖν et du λόγον διδόναι. Il est important de remarquer comment, avec la dernière, on met en acte le passage, ou mieux le retour, à la sphère non plus naturelle ou vivifiée par l'enthousiasme poétique, comme dans l'*Ion*, mais à celle revue et rationalisée de l'oralité, comprise justement comme dialectique.

Il est possible de déterminer les caractères de ces procédures, et en particulier de la première, à partir d'une analyse de la section suivante du *Protagoras* où Socrate, se prévalant de l'habileté reconnue de Prodicos dans un tel genre d'analyse, propose deux tentatives différentes de correction de la scolie de Simonide, à laquelle Protagoras refusait l'ὀρθῶς πεποικέναί. Le premier ἐπανόρθωμα est fondé sur la distinction de signification entre être (εἶναι) et devenir (γενέσθαι). Cela résoudrait la contradiction relevée, mais suscite l'objection dédaigneuse de Protagoras, selon lequel cette correction contient une erreur encore plus grande que celle qu'il corrige : « le poète se montrerait d'une grande ignorance s'il disait que conserver la vertu est bien peu de chose, ce qui au contraire, est reconnu par tous les hommes comme l'opération la plus difficile de toutes² ». Plus sophistiqué est le second ἐπανόρθωμα, suivant lequel Simonide ne comprendrait pas χαλεπόν dans le sens de « difficile », mais dans le sens de κακόν, c'est-à-dire selon une signification proche de celle de δεινόν, qui s'utilise toujours, comme l'atteste Prodicos lui-même, pour qualifier des choses « mauvaises ». Simonide reproche donc à Pittacos de dire : « c'est χαλεπόν que d'être bon », parce que cela revient à dire – contradictoirement, et donc οὐκ ὀρθῶς – que « c'est un mal que d'être bon »³. Mais Protagoras est tout de suite prêt à réfuter cette interprétation, à nouveau d'une façon assertorique, en disant qu'il sait bien que « Simonide

1. Cf. Platon, *ibid.*, 535 c 5-9 : ἐγὼ (sc. Ἴων) γὰρ ὅταν ἐλεῖνόν τι λέγω, δοκῶν ἐμπιπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί : ὅταν τε φοβερόν ἢ δεινόν, ὀρθαί αἱ τρίχες ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ. Pour les effets émotifs produits sur le public par l'exhibition du rhapsode, voir *ibid.*, 535 e 1-3.

2. Platon, *Protagoras*, 340 e 2-5 : πολλὴ ἂν [...] ἀμαθία εἴη τοῦ ποιητοῦ, εἰ οὕτω φαλόν τί φησιν εἶναι τὴν ἀρετὴν ἐκτῆσθαι, ὅ ἐστιν πάντων χαλεπώτατον, ὡς ἅπασιν δοκεῖ ἀνθρώποις.

3. Cf. Platon, *ibid.*, 341 c 4-5. Voir aussi tout le contexte.

employait le terme “difficile” d’une façon qui ne diffère pas de celle des autres, pour dire non pas quelque chose de mauvais, mais quelque chose qui n’est pas facile et s’obtient seulement par de nombreuses entreprises »¹.

Les deux objections qu’adresse Protagoras aux ἐπανορθώματα avancés par Socrate offrent une nouvelle indication concernant la procédure du συνιέναι : nous nous trouvons en présence d’un décodage savant de la signification des termes, qui va bien plus loin que le συνιέναι τὰ λεγόμενα et que le συνιέναι τὰ γεγραμμένα dont on a parlé à propos de la première éducation de l’enfant, et qui présuppose la théorie, proprement critique, de l’ὀρθοέπεια². En particulier, la rectification par le sophiste de la signification du terme χαλεπός montre que, dans le cadre de cette méthode d’analyse, les mots étaient, ou pouvaient être, l’objet d’une description sémantique, comme cela se passera systématiquement plus tard avec Prodicos³, capable de déterminer clairement la signification droite (ὀρθός). La référence au consensus général des hommes, lors de la première rectification, précise le degré de conscience linguistique atteint par Protagoras, même si la présence du thème du δοκοῦν ἀνθρώποις dans ce contexte montre comment la détermination de la bonne signification des noms recoupe inévitablement les principes généraux de la philosophie du sophiste. Tandis que, dans la seconde rectification, la référence à la signification qu’un nom donné possède chez un poète confirme que l’examen onomatologique s’accompagnait d’une analyse complète du texte écrit.

Il est fort probable, étant donnée l’intention ouvertement ironique et parodique des corrections avancées par Socrate, que celles-ci reprennent également des éléments propres aux procédures interprétatives adoptées par Protagoras, à commencer par le διαφεῖν. Cela semble confirmé par le fait que l’explication du poème de Simonide avancée à titre personnel par Socrate se fonde, essentiellement, sur un choix syntaxique particulier à propos des vers incriminés⁴, ce qui correspond, en un certain sens, au goût typiquement sophistique pour l’adoption d’une ponctuation particulière, capable de résoudre des problèmes d’interprétation ou d’introduire de

1. Platon, *ibid.*, 341 d 4-6 : [...] καὶ Σιμωνίδης τὸ χαλεπὸν ἔλεγεν ὅπερ ἡμεῖς οἱ ἄλλοι, οὐ τὸ κακόν, ἀλλ’ ὃ ἂν μὴ ῥάδιον ᾖ, ἀλλὰ διὰ πολλῶν πραγμάτων γίγνηται.

2. Sur cette théorie, cf. Platon, *Phèdre*, 267 c (= 80 A 26 DK). Pour la détermination élatique du concept d’ὀρθόν, cf. A. Brancacci, « Le vrai et le droit : la notion d’*orthon* chez Mélissos », dans J.-F. Mattéi (ed.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice (mai 1987), Paris, P.U.F., 1990, p. 197-206.

3. Il n’est pas inutile de rappeler que dans nos sources Prodicos est considéré comme un élève de Protagoras : cf. Suda, s.v. Πρόδικος (= 84 A 1 DK) ; Hesych., *Onomatol. ap. schol. Plat. resp.* 600 c (*deest* in DK).

4. Cf. notamment Platon, *Protagoras*, 343 d-344 b.

l’ὀρθότης dans les vers examinés¹. Le διαφεῖν de Protagoras devait cependant se traduire aussi par une ample gamme de fonctions et posséder également d’autres contenus, d’ordre avant tout grammatical et syntaxique. Cela ressort d’une série de témoignages relatifs aux études linguistico-grammaticales inaugurées par Protagoras, et en particulier de la division, qu’il est le premier à formuler, des parties du temps², du genre des ὀνόματα, distingués en masculins, féminins et neutres³, et du λόγος, divisé en quatre formes principales correspondant aux quatre fonctions fondamentales du verbe grec⁴. La présence des termes διαφεῖν et διωρίζειν dans chacun de ces témoignages invite à mettre en relation les découvertes de Protagoras avec le second moment de sa méthode critique, et à conclure que celle-ci se ramène à une vaste analyse du texte écrit, appliquant des critères de propriété linguistique, grammaticale et rhétorique.

À titre de confirmation, on peut ajouter deux autres témoignages relatifs aux exégèses poétiques de Protagoras. Chez Aristote, on trouve que le sophiste avait analysé les deux premiers vers de l’*Iliade* en faisant particulièrement attention à l’aspect grammatico-morphologique et à la structure de phrase de l’exorde du poème. Dans un passage des *Réfutations sophistiques* ayant trait au solécisme, Aristote rappelle en effet que, selon Protagoras, le participe οὐλομένην du v. 2 est erroné – on peut légitimement penser que dans ce contexte le sophiste a encore une fois parlé d’ὀρθότης – du fait que le terme μῆνιν avec lequel il est accordé devait être de genre masculin, comme du reste le terme πῆληξ, qui désigne le casque ; et que pour cette raison Homère – s’il avait voulu parler ὀρθῶς – aurait dû utiliser la forme οὐλόμενον⁵. Dans un passage de la *Poétique*, relatif à l’exégèse de Protagoras du même groupe de vers, Aristote remarque au contraire que l’objection adressée par le sophiste à Homère est étrange, du fait que, tandis qu’il croit prier, en réalité il commande, quand il dit μῆνιν

1. A ce propos, il est bon de rappeler le témoignage d’Aristote concernant Hippias de Tarse, *Poétique*, 1461 a 21 (= 86 B 20 DK). Cf. aussi le témoignage de Platon, *Hip. maj.*, 285 c (= 86 A 11 DK) concernant Hippias d’Élis. Il est à remarquer que dans ce texte revient le terme technique διαφεῖν, appliqué à l’analyse conduite par le Sophiste περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιών.

2. Cf. Diogène Laërce, IX 52 (= 80 A 1 DK) : καὶ πρῶτος (*scil.* Πρωταγόρας) μέρη χρόνου διώρισε.

3. Cf. Aristote, *rhet.*, Γ 5. 1407 b 6 (= 80 A 27 DK) : Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θῆλεα καὶ σκευή.

4. Cf. Diogène Laërce, IX 52-53 (= 80 A 1 DK), que j’examine *infra*.

5. Cf. Aristote, *soph. el.*, 14. 173 b 17 (= 80 A 28 DK) : (σολοικισμός) ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντα φαίνεσθαι καὶ ποιοῦντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Πρωταγόρας ἔλεγεν, εἰ ὁ μῆνιν καὶ ὁ πῆληξ ἄρρεν ἔστιν· ὁ μὲν γὰρ λέγων οὐλομένην σολοικίζει μὲν κατ’ἔκείνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ οὐλόμενον φαίνεται μὲν, ἀλλ’ οὐ σολοικίζει.

ἄειδε, θεά : « parce que, selon lui, dire de faire ou de ne pas faire une chose est un ordre¹ ».

L'affirmation finale est précieuse, parce qu'elle montre que Protagoras était capable d'offrir une définition nominale des fonctions verbales qu'il est le premier ou l'un des premiers à avoir repérées ; la correction proposée du distique d'Homère nous fait comprendre que, dans la vérification de l'ὀρθότης verbal, entre en jeu la division des noms en trois genres théorisée par le sophiste. En même temps, les deux témoignages montrent que le début de ce qui sera appelé plus tard la grammaire se situe, à l'âge de la sophistique, sur le terrain des exégèses poétiques, à l'intérieur donc d'une activité culturelle qui, dans sa réalisation, ne connaît pas de ruptures disciplinaires. L'exigence d'adapter le langage à la logique est confirmée également par la parodie d'Aristophane des théories grammaticales de Protagoras. On sait que dans *Les Nuées* Aristophane projette sur Socrate les théories grammaticales de Protagoras². Le problème est d'apprendre quels objets sont correctement déterminables comme masculins : on prend alors le cas des quadrupèdes. Les termes tels que κριός (chèvre), τράγος (bouc), ταῦρος (taureau) ne posent pas de problèmes ; un problème naît par contre pour le terme ἀλεκτρυών, qui désigne le coq avec l'article masculin, et la poule avec l'article féminin. Dans la parodie d'Aristophane, Socrate-Protagoras veut qu'on dise, pour désigner l'animal féminin, ἡ ἀλεκτρυόνα, ce qui fait voir que l'article déterminatif n'est pas jugé être un indicateur suffisant du genre, fonction qui appartient en fait au substantif, et que pour que l'article s'accorde avec celui-ci, il faut introduire un suffixe différent pour le masculin et pour le féminin. C'est la preuve que nous nous trouvons sur le terrain d'une sémantique qui, en termes modernes, serait explicitement caractérisée comme « correspondantiste », dans laquelle la correspondance entre plan sémantico-linguistique et plan ontologique, loin d'être exclue ou jugée vaine, est exigée. Socrate-Protagoras veut en outre, toujours selon Aristophane, qu'on évite l'usage de vocables du genre mixte, et que pour l'animal masculin on utilise ὁ ἀλέκτωρ, si on veut parler ὀρθῶς. Il s'ensuit qu'un nom est « correct » quand il a la désinence juste ; plus précisément, pour ce qui concerne le genre des noms, l'ὀρθότης est la correspondance entre le genre indiqué par l'article et le suffixe. Une telle théorie explique aussi bien la critique adressée à Homère pour son

1. Cf. Aristote, *poet.*, 19. 1456 b 15 (= 80 A 29 DK) : τί γάρ ἂν τις ὑπολάβοι ἡμαρτησθαι ἃ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ ὅτι εὐχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν μὴνιν ἄειδε θεά; τὸ γὰρ κελεύσαι, φησί, ποιεῖν τι ἢ μὴ, ἐπιταγὴς ἐστίν. J'ai déjà examiné ces témoignages, et expliqué le sens de la conception protagoréenne, dans A. Brancacci, « Protagora e la critica letteraria », dans M.S. Funghi (éd.), *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Florence, 1996, p. 109-119.

2. Cf. Aristophane, *Oiseaux*, 112 sq. (= 80 C 2 DK).

utilisation de l'impératif, que la tentative de Protagoras de changer le genre des noms ; et si on ne sait pas sur la base de quelles considérations le sophiste propose de tels changements, il est certain que l'intention correspondantiste et fortement normative qui fonde ces prises de position met parfaitement en lumière la signification rationaliste, mais également les limites de l'idéal de l'ὀρθοέπεια.

III

Dans la perspective reconstituée jusqu'ici, une doctrine, centrale par son importance, même si elle n'a jamais fait l'objet d'une reconstruction, et, je dirais plus, n'a même pas été identifiée comme doctrine de Protagoras, est celle de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, de la justesse des noms. Qu'il ait existé une telle doctrine de Protagoras est attesté, à nouveau, par Platon. Dans le *Cratyle*, Socrate fait remarquer à Hermogène que son frère Callias a dépensé beaucoup d'argent auprès des sophistes, et qu'il se croit savant pour avoir appris de Protagoras l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Mais puisqu'Hermogène ne dispose pas du patrimoine de Callias, il faut, dit Socrate à Hermogène, qu'il :

[...] t'enseigne en quoi consiste la justesse en ces matières, telle qu'il l'a apprise de Protagoras. — Il serait absurde à moi, Socrate, d'en faire la prière, si, tout en rejetant absolument la *Vérité* de Protagoras, j'accueillais comme ayant quelque valeur les propos tenus par une vérité de cette sorte¹.

La citation de Protagoras a pour contexte la thèse, énoncée par Socrate quand il s'oppose à la position de départ d'Hermogène, que les noms possèdent par nature une certaine justesse, et qu'il n'est pas donné à tout le monde de savoir appliquer de façon correcte un nom à chaque chose (ἐπίστασθαι καλῶς αὐτὸ πράγματι ὅπως ἔσθαι)². Il est possible de reconstruire la doctrine protagoréenne de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων en se référant à trois textes de Platon, qui en gardent la trace. Le premier est le célèbre passage du *Théétète* dans lequel est exposée la doctrine que Protagoras aurait proposée sous une forme réservée (ἐν ἀπορρήτῳ) à ses disciples (τοῖς μαθηταῖς). Il est possible de montrer comment le noyau de

1. Platon., *Crat.*, 391 c 3-7 (= 80 A 24 DK) : [...] λιπαρεῖν χρή τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων ἣν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου. — Ἀποπὸς μεντὰν εἴη μου, ὦ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅπως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπῶν ὥς τοῦ ἄξια. La traduction utilisée est celle de L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

2. *Id.*, *ibid.*, 391 a 6-b 2.

cette doctrine est certainement de Protagoras, parce que celle-ci est attribuée à Protagoras lui-même dans l'apologie du *Théétète*, dont on ne peut douter qu'elle reflète l'essentiel de la pensée de Protagoras. Lisons le passage en question :

Un en soi et par soi, rien ne l'est; il n'y a rien que l'on puisse dénommer ou qualifier avec justesse : si tu le proclames grand, il apparaîtra aussi bien petit; si lourd, léger; et ainsi de tout, parce que rien n'est un ni déterminé ni qualifié de quelque façon que ce soit. C'est de la translation, du mouvement et du mélange mutuels que se fait le devenir de tout ce que nous affirmons être; affirmation abusive, car jamais rien n'est, toujours il devient¹.

Platon attribue cette opinion à tous les σοφοί à l'exclusion de Parménide; et à nouveau, en conclusion du passage cité, il nomme Protagoras, en compagnie d'Héraclite et d'Empédocle et avec Épicharme et Homère : ce qui nous fait comprendre que ce qu'il faut rechercher comme appartenant à Protagoras est tout simplement un certain noyau doctrinaire. Le texte en présente, par ailleurs, des traces évidentes, qui sont également d'ordre linguistique : il faut remarquer la répétition de la notion de ὀρθόν et de verbes exprimant l'acte de dénommer, qui constituent tous deux de clairs renvois à la doctrine de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Mais le point fondamental, comme on y a fait allusion, est différent. L'affirmation suivant laquelle tout se meut est présentée par Platon comme une thèse propre à Protagoras lui-même dans l'apologie du *Théétète*, là où le sophiste invite Socrate à examiner selon la vérité ce qu'il veut dire quand il déclare que tout se meut (κινεῖσθαι [...] τὰ πάντα)². La thèse connexe, que pour cette raison il ne faut pas employer le terme « être » pour désigner des choses qui en réalité deviennent toujours, est à nouveau mise dans la bouche de Protagoras dans l'apologie, quand il affirme que « ce qui apparaît est généré (γίγνεται) ou n'est que pour celui à qui il apparaît – même s'il faut employer le terme est (εἶ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν) »³. La thèse enfin selon laquelle, une fois niée l'unité des choses, chacune d'elles, dénommée d'une certaine façon, se transformera en son contraire, est elle aussi à nouveau affirmée par Protagoras dans l'apologie, lorsque le sophiste observe, à

1. *Id.*, *Theaet.*, 152 d 2-e 1 : ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἐστίν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιον οὐν τι, ἀλλ' ἔάν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ μικρὸν φανέται, καὶ ἐάν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνός μῆτε τινὸς μῆτε ὅποιον· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὲ φάμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντος· ἐστὶ μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. La traduction utilisée est celle d'A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

2. *Id.*, *ibid.*, 168 b 4-5.

3. *Id.*, *ibid.*, 166 a 5-7.

propos du juste et de l'injuste, du saint et du non saint, que « aucune de ces choses ne possède par nature une substance propre, mais ce qui apparaît à la communauté devient vrai au moment où il apparaît et pour tout le temps durant lequel il apparaît »¹. Il est opportun, en outre, de rappeler, en référence à la thèse générale exposée au début du passage cité – aucune chose n'est une en soi et pour soi – l'important témoignage de Porphyre, qui atteste que Protagoras avait écrit un traité *De l'être*, Περὶ τοῦ ὄντος, dirigé contre ceux qui soutenaient que l'être est un et où cette dernière thèse était l'objet de différentes réfutations².

Le thème de l'ὀρθῶς προσαγορεύειν, qui est certainement un autre thème protagoréen, fournit la clef du contexte spéculatif dans lequel ces doctrines devaient être formulées : celles-ci entrent dans la problématique relative à l'usage du verbe être, qui sera au centre de l'attention des sophistes. Nous savons que, face à l'aporie de l'un-multiple, l'être étant conçu à partir d'une mentalité éléatique persistante, certains, comme Lycophron, supprimaient la copule « est »; d'autres changeaient la formulation, en disant non pas « l'homme est blanc », mais « l'homme blanchit »³; d'autres encore, comme les ὀψιμαθεῖς du *Sophiste*, que j'ai récemment identifiés comme étant Euthydème et Dionysodore⁴, niaient que l'on puisse dire « l'homme est blanc », mais seulement « l'homme est homme », « le blanc est blanc ». Protagoras n'a pas de préoccupations propositionnelles, ni de tentations éristiques, et quand il soutient que le terme « est » est impropre, et qu'il faudrait dire au contraire « devient », cela s'inscrit dans une problématique différente, celle de l'imposition correcte du nom et de la sémantique correspondantiste que celle-ci implique. C'est sur le terrain et dans la pratique de la dialectique qu'on saisit les conséquences probablement les plus importantes de cette doctrine, comme cela ressort d'un passage du *Protagoras*, qui révèle son intérêt seulement si on y reconnaît, à nouveau, la doctrine de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Dans le premier entretien dialectique, traitant de l'unité ou de la multiplicité de la vertu, Socrate observe que, si les différentes vertus particulières diffèrent entre elles, il faut admettre que la sainteté n'est pas juste, et donc qu'elle est injuste, et, de façon analogue, que la justice n'est pas sainte, et donc qu'elle est impie. Lui affirme au contraire que la justice est sainte et que la sainteté est juste, c'est-à-dire que la justice ou bien est identique à la sainteté (ταυτόν γ' ἐστίν

1. *Id.* *ibid.*, 172 b 4-6 : [...] οὐκ ἐστὶ φύσει οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε, ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.

2. Cf. Porphyre, *ap. Eus. praep. evang.*, x 3, 25 (= 80 B 2 DK).

3. Comme cela ressort d'Aristote, *Physique*, A 2. 185 b 25 (= 83 A 2 DK).

4. Cf. A. Brancacci, « Eutidemo e Dionisodoro, gli ΟΨΙΜΑΘΕΙΣ del Sofista e un passo dell'Eutidemo », *Elenchos* 20, 1999, p. 381-96.

δικαιοῦς ὁσιότητι), ou lui est extrêmement semblable (ἡ ὁ τι ὁμοιότατον)¹. Laissons de côté le fait qu'il y a une confusion, croyons-nous délibérée, entre deux plans, l'un définitionnel et l'autre propositionnel, mais il vaut la peine de s'arrêter un instant sur la réponse de Protagoras, lequel tout d'abord déclare éprouver des difficultés à admettre que la justice est sainte et la sainteté juste² (sur le plan définitionnel et nominal qui est celui du sophiste, celles-ci sont différentes), puis, face aux répliques de Socrate, il précise :

Il est bien sûr [...] qu'il existe quelque ressemblance entre la justice et la sainteté; il y a toujours de la ressemblance entre les choses, d'une manière ou de l'autre. Le blanc, à certains égards, ressemble au noir, le dur au mou, et de même pour toutes les choses les plus contraires en apparence. Ces parties du visage, dont nous distinguons tout à l'heure les propriétés et que nous disions être dissemblables, ne sont pourtant pas sans ressemblances entre elles et sans quelques rapports. Avec ton procédé, tu pourrais démontrer, si tu le voulais, qu'elles sont toutes semblables entre elles. Mais il n'est pas permis d'appeler semblables les choses qui ont quelque point de ressemblance, non plus, au reste, que différentes celles qui diffèrent en quelque point, si faible que soit par ailleurs leur ressemblance³.

Le passage développe un raisonnement ayant pour point de départ les « choses » (τὸ λευκόν est ce qui est blanc, le blanc, non le nom « blanc ») et pour point d'arrivée les « noms »; ce raisonnement se fonde sur la thèse suivante : si la justice et la sainteté ont une ressemblance, on ne peut pas pour autant les appeler ὅμοια, mais, pour la même raison, aussi faible soit leur ressemblance, on ne peut, selon Protagoras, les appeler ἀνόμοια. Le problème est donc celui de la justesse de la dénomination, et à partir des mots de Protagoras on peut inférer que le καλεῖν est correct quand il réalise une parfaite conformité entre le nom et la chose, la thèse ontologique étant de toute façon présupposée. Il n'est pas moins clair que la sémantique de Protagoras est une sémantique correspondantiste, et, pour cela, fortement

1. Cf. Platon, *Protagoras*, 331 a 6-b 8.

2. Cf. Platon, *ibid.*, 331 b 8-c 3.

3. Cf. Platon, *ibid.*, 331 d 1-e 4 : ἀλλὰ μέντοι [...] προσείκειν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι· καὶ γὰρ ὅτι οὖν ὁπωῦν ἀμὴ γέ πη προσείκειν. τὸ γὰρ λευκὸν τῷ μελανί ἐστιν ὅπη προσείκειν, καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ, καὶ τὰλλα ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοις· καὶ ἃ τότε ἔφαμεν ἄλλην δύναμιν ἔχειν καὶ οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, τὰ τοῦ προσώπου μῦρια, ἀμὴ γέ πη προσείκειν καὶ ἐστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον. ὥστε τοῦτω γε τῷ τρόπῳ· κἂν ταῦτα ἐλέγχῃς, εἰ βούλοιο, ὥς ἅπαντ' ἐστὶν ὅμοια ἀλλήλοις. ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὁμοίων τι ἔχοντα ὅμοιον δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοίων τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἂν πάνυ σμικρὸν ἔχη τὸ ὅμοιον.

normative; nous savons que le sophiste blâmait Homère et Simonide d'avoir utilisé des formes linguistiques et des expressions qui, du point de vue de l'orthotês τῶν ὀνομάτων, devaient être considérées comme fausses; fausses, clairement, du point de vue d'une logique qui prétend réformer le langage, erreur d'hier comme d'aujourd'hui. Une telle sémantique s'accompagne facilement de ce que l'on a nommé une conventionnalité faible, et même elle l'exige; il n'y a aucune trace chez Protagoras du concept de conventionnalité forte, c'est-à-dire d'une immotivation du signe linguistique; on peut repérer une attitude pointant dans cette direction chez Euthydème et Dyonisodore, ce qui entraîne par ailleurs des conséquences désastreuses sur le plan éthique. L'orthotês τῶν ὀνομάτων garantit, au contraire, l'éthique, et également la communication, mais, en même temps, repensée du point de vue historico-théorique, elle éloigne de la découverte de la notion de « signifié ».

Il faut expliquer maintenant pourquoi il n'y a pas contradiction, mais bien complémentarité, entre la thèse de l'Ἀλήθεια et celle de l'Orthothēpeia, de même que sont bien distincts le concept d'ἀλήθεια, relatif au plan gnoséologico-ontologique, et le concept d'orthotês, de pertinence linguistique. Pour Protagoras, toutes les opinions étant vraies, et par conséquent tous les *logoi* étant vrais, il s'agit de faire en sorte que le *logos* chaque fois exprimé en accord avec une opinion déterminée exprime exactement, ὁρθῶς, l'opinion qu'il veut exprimer. De ce point de vue, et tenant ensemble la position de l'Ἀλήθεια et celle de l'Orthothēpeia, les discours ne se distingueront plus en vrais et faux, mais en corrects et incorrects, exacts et inexactes. La distinction de Protagoras entre ἡττων λόγος et κρείττων λόγος, affirmant, dans un contexte déterminé, la nécessité du passage du premier au second, confirme cette interprétation : le discours le meilleur et le plus fort est tel parce qu'il est plus correct logiquement et formellement qu'un autre, et il est pour cette raison irréfutable, même s'il n'est pas plus vrai pour autant; ainsi, comme le discours le pire et le moins fort est également toujours vrai, mais est incorrect formellement, il est en ce sens réfutable. Dans ce cas également, cependant, ce qui est réfuté est le *logos* et aussi celui qui le soutient, mais non pas l'opinion émise, même si on n'a pas su l'exprimer. Un discours correct est au contraire irréfutable, et cela justifie la proclamation d'être σοφιστής et la théorie du σοφός exposées par Protagoras dans l'apologie du *Théétète*. Dans cette perspective, la relation entre pensée et langage devient centrale, et sa catégorie est l'orthotês. On comprend mieux à présent les reproches que, dans le cadre de ses études de grammaire et de critique littéraire, Protagoras adressait aux poètes. À la différence d'Antisthène, Protagoras ne désire pas saisir la vérité du discours d'Homère, il désire seulement repérer

l'endroit où le poète commence à se contredire : en commentant les deux premiers vers de l'*Iliade*, Protagoras observait que, tandis qu'il croit prier, en réalité Homère commande ; de façon analogue, dans le commentaire de la *scolie* à *Skopas* que Platon lui attribue, il observe que Simonide, « tandis qu'il croit critiquer Pittacos, en réalité se critique lui-même ». Si on se rappelle tout ce qui a été dit à propos de la justesse d'un discours et le fait qu'il puisse être réfuté, l'assertion, apparemment mise entre parenthèses et en réalité essentielle, que Platon place dans la bouche de Protagoras dans l'apologie du *Théétète* devient évidente :

Quand, d'un point de mes doctrines, c'est par voie d'interrogation que tu fais l'examen, si l'interlocuteur, répondant ce que j'aurais moi-même répondu, tu le bats, c'est moi que tu réfutes : s'il répond des choses différentes, tu ne réfutes que l'interlocuteur¹.

Dans le *Protagoras*, deux interventions de Socrate, qui prennent tout leur sens seulement à la lumière de la conception reconstruite jusqu'ici, prouvent la précision et la minutie avec lesquelles Platon bâtit la trame des dialogues entre Socrate et Protagoras en tenant compte des doctrines du sophiste d'Abdère. Dans la première, Socrate réagit au formalisme de Protagoras en soutenant que dans le *dialeghesthai* on parle à la première personne, on se met soi-même à l'épreuve :

ce n'est pas pour les formules *si tu veux, si cela le plaît*, que je réclame une démonstration ; c'est pour toi et pour moi ; si je mets toujours en avant ta personne et la mienne, c'est que la meilleure manière, à mon sens, d'éprouver notre raisonnement est d'en éliminer les *si*².

La seconde, que l'on a parfois crue aller contre la déclaration précédente, complète la conception socratique du *διαλέγεσθαι*, selon laquelle discours et discourant *doivent* coïncider, mais il s'agit également d'un subtil renversement ironique de la thèse de Protagoras, pour qui le discours est réfuté seulement s'il reflète l'opinion de celui qui le formule :

Oh ! moi, la chose m'est indifférente. Il me suffit que tu répondes, que cette opinion d'ailleurs soit ou non la tienne ; car c'est la thèse

1. *Id.*, *Théétète*, 166 a 6-b 1 : όταν τι τῶν ἐμῶν δι' ἐρωτήσεως σκοπῆς, ἐὰν μὲν ὁ ἐρωτηθεὶς οἴατο ἂν ἐγὼ ἀποκρίναίμην ἀποκρινάμενος σφάλλῃται, ἐγὼ ἐλέγχομαι, εἰ δὲ ἀλλοῖα, αὐτὸς ὁ ἐρωτηθεὶς.

2. *Id.*, *Protagoras*, 331 c 5-d 1 : οὐδὲν γὰρ δεῖμαι τὸ εἰ βούλει τοῦτο καὶ εἴ σοι δοκεῖ ἐλέγεσθαι, ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ' ἐμέ τε καὶ σέ τοῦτο λέγω, οἴομενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ' ἂν ἐλέγεσθαι, εἰ τις τὸ εἰ ἀφελὼι αὐτοῦ.

que j'examine avant tout, mais il en résulte peut-être que j'examine du même coup et moi-même qui interroge et celui qui me répond¹.

On peut à présent procéder à l'analyse d'une troisième série de textes platoniciens, tous compris dans l'apologie du *Théétète*. Pour introduire cet examen, il convient de préciser que l'apologie présente deux aspects, à coup sûr mêlés, mais néanmoins distincts : un aspect doctrinal et un aspect méthodologico-linguistique. Or c'est justement ce dernier plan qui sauve la doctrine de Protagoras. En exposant sa position, le sophiste pose une série de définitions nominales, aptes à rendre irréfutable son logos : elles permettent de mettre en évidence la fonction de l'ὀρθοέπεια, qui, insérée dans un contexte philosophique, prend une valeur doctrinale. Il y a au moins trois déclarations qui méritent d'être relevées.

Contre celui qui soutient que la thèse de l'*homo mensura* nie l'existence de la sagesse et du sage, Protagoras déclare : « j'appelle (λέγω) sage celui qui, opérant un changement, pour l'un de nous auquel certaines choses apparaissent et sont mauvaises, fait apparaître et rend celles-ci bonnes »². Cette définition n'est ni théoriquement auto-évidente, ni historiquement fondée ; c'est au contraire une définition normative, réfléchie, médiate ; elle se situe du côté de l'ὀρθοέπεια, du κρείττων λόγος, de l'ὀρθότερος λόγος. On peut dire la même chose de la deuxième définition. Contre celui qui appelle vraies certaines apparences et fausses certaines autres, Protagoras tout d'abord déclare que les premières doivent être appelées meilleures (βελτίω) que les autres, mais absolument pas plus vraies ; puis il précise qu'avec le terme « meilleures » il entend des opinions conformes à une meilleure disposition de l'âme³. Cette définition est également le fruit d'une réforme linguistique : c'est une construction linguistico-conceptuelle, qui se révèle « plus forte » et « plus correcte » qu'une autre parce qu'elle rend le discours de Protagoras inattaquable. Enfin, contre celui qui soutient que sa conception transforme le sage en grenouille, Protagoras précise, en utilisant un procédé analogue : « j'appelle (φημι) sages et bons orateurs ceux qui font qu'aux autres villes apparaissent justes les choses bonnes plutôt que celles qui sont mauvaises⁴ ».

La conclusion de Protagoras : « avec ces considérations ma thèse est sauve » (σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος), ne pourrait être plus pertinente. Le procédé qui la sous-tend est cependant inquiétant pour la

1. *Id.*, *ibid.*, 333 c 5-9 : ἀλλ' οὐδὲν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἶτε μὴ· τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μὲντοι ἴσως καὶ ἐμε τὸ ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι.

2. *Id.*, *Théétète*, 166 d 6-8.

3. Cf. *Id.*, *ibid.*, 167 b 1-4.

4. *Id.*, *ibid.*, 167 c 2-4.

philosophie, et à la longue inacceptable car, de ce point de vue, le langage domine la pensée, il la constitue dans sa positivité, éliminant toute distance entre le nom et le concept¹. Cela contribue à expliquer non seulement le sens de la réaction platonicienne à la sophistique, mais, plus précisément, sa réplique méditée et attentive à Protagoras, qui impliquera, et ce n'est pas un hasard, une réflexion renouvelée sur le langage et une redéfinition de la notion d'ὁρθότης.

PLATON ET LA LEÇON DE GORGIAS : POUVOIR TOUT DIRE DE L'ÊTRE, NE RIEN POUVOIR DIRE DE CE QUI EST

Monique DIXSAUT

Les textes de Platon où figurent des références explicites à Gorgias, sans parler du dialogue entier qui porte son nom, ont déjà été recensés (ils figurent tous dans Diels-Kranz, sauf le *Gorgias* dont ne sont reproduits évidemment que des extraits) et ont fait l'objet d'études nombreuses et précises¹; à m'en tenir à eux, je n'aurais pas grand chose de nouveau à apporter. Je vais donc, dans ce qui suit, adopter une perspective différente, et tenter de montrer qu'à partir de certains textes de Platon se dessine la cohérence qui unit chez Gorgias sa réflexion sur le logos à sa pratique du logos. Les apories « ontologiques » du *Traité du Non-être* ont pour conclusion que le langage est une limite réelle, infranchissable; la conception du savoir et de la vérité, telle qu'elle ressort de l'*Apologie de Palamède*, ouvre un champ illimité à l'opinion, dont le logos est le grand dynaste. Parce que le logos peut dire de l'être tout et son contraire, il révèle son impuissance à sortir de lui-même. Il ne peut rien communiquer de ce qui est, mais il a toute puissance sur les hommes et sur la cité.

1. Comme le dit Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 58 (ma traduction) : « La façon dont, au lieu de cela, il faudrait penser, trouve dans les langues son prototype lointain et vague : avec les noms, lorsqu'ils ne recouvrent pas les choses de catégories, au prix bien sûr de leur fonction de connaissance. Une connaissance intégrale réclame ce en face de quoi elle a été entraînée à se résigner et que les noms masquent en s'en approchant trop. Résignation et aveuglement se complètent idéologiquement ». (« Wie statt dessen zu denken wäre, das hat in den Sprachen sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen, freilich um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion. Ungeschmälerte Erkenntnis will, wovor zu resignieren man ihr eingedrillt hat und was die Namen abblenden, die zu nahe daran sind; Resignation und Verblendung ergänzen sich ideologisch. »).

1. Voir par exemple : L. Bianchi, « A proposito del giudizio di Platone su Gorgia », *Maia* 6, 1953, 271-282; M. Buccellato, *La "retorica" sofistica negli scritti di Platone*, Milano, Bocca, 1953; J. Coulter, « The Relation of the *Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric », *Harvard Studies in Classical Philology* 68, 1964, 269-303; C.M.J. Sicking, « Gorgias und die Philosophen », *Mnemosyne* 17, 1964, 225-247; Plato, *True and Sophistic Rhetoric*, K.V. Erickson ed., Amsterdam, Rodopi, 1979; G. Mazzara, *Gorgia, Ontologo e metafisico*, Palermo, la Palma, 1982; *Gorgia e la retorica sofistica*, Atti del Convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dec. 1983), a cura di L. Montoneri e F. Romano, Università di Catania, 1985.

Platon ne réfute ni ne ridiculise ces thèses de Gorgias, il en prend toute la mesure et en saisit la liaison nécessaire. Et il n'arrive à les dépasser qu'en commençant par les répéter. Cet événement qu'est le discours de Gorgias, sa manière de parler de l'être, du savoir, de la vérité et du logos, constituent pour lui un ébranlement décisif. Il ne s'agit donc pas pour Platon de critiquer, mais de chercher les moyens de parler, après Gorgias, de l'être et des choses qui sont, donc, comme il est dit dans le *Sophiste*, de sauver le logos et la philosophie. En résumé, je vais tenter de soutenir ce paradoxe, que personne mieux que Platon n'a compris Gorgias.

Cependant, en procédant de cette façon, je risque d'étudier plutôt l'influence de Gorgias sur la pensée platonicienne, trahissant ainsi le thème de ce volume, et le prenant en quelque sorte à l'envers. À coup sûr, ma démarche ne sera justifiée qu'à la condition de prendre le terme « source » en un sens différent de celui que lui confèrent habituellement historiens et philologues. En ce sens habituel, Platon n'est une source pour Gorgias que dans deux passages du *Ménon*. Dans le premier (71 e-72 a), Ménon expose sa théorie pluraliste des vertus¹. Dans le second (76 c-e), Socrate nous rapporte l'explication « tragique », inspirée d'Empédocle, que Gorgias donne du processus de la vision et de la sensation en général. Mais « source » peut s'entendre en un autre sens : la manière dont Platon comprend, et à certains moments intègre au sien propre le discours gorgien – intègre non seulement son contenu et ses points de départ, mais fait fonctionner le logos de la même façon –, peut, me semble-t-il, permettre de confirmer ou d'infirmer certaines des interprétations qui ont pu être avancées à propos de Gorgias. Je vais donc prendre quelques passages des Dialogues comme sources de *compréhension* possible relativement à Gorgias.

Je serai forcément amenée à faire des comparaisons textuelles, qui seront à prendre avec prudence, d'abord parce que les deux versions du *Traité du Non-être* (cité par la suite *TNE*) dont nous disposons sont des exposés résumés, tardifs, comportant des incertitudes et des lacunes (surtout pour la version de l'Anonyme, pourtant généralement reconnue comme la meilleure source); ensuite, parce que rien ne garantit que les rapprochements que l'on est tenté de faire avec les textes platoniciens ne résultent pas de contaminations ultérieures. Cependant, ces comparaisons ne constituent pas selon moi l'essentiel. La répétition platonicienne de Gorgias ne se réduit pas à une reprise d'arguments, elle prend acte du fait qu'avec Gorgias quelque chose d'irréversible s'est produit, qui peut s'interpréter aussi bien comme une catastrophe – ruine de l'ontologie – que comme une libération. C'est sur la conséquence tirée par Gorgias de cette libération que Platon fait

1. Que ce soit bien une théorie de Gorgias est attesté par Aristote, *Politiques*, I, 13, 1260 a 20.

principalement porter ses attaques, et c'est pourquoi, au mépris de toute chronologie vraisemblable, je ne parlerai que pour finir, et brièvement, de ce surprenant dialogue où Gorgias et Socrate sont mis face à face, sans pourtant s'affronter, puisqu'on retrouve dans la première partie du *Gorgias* le même phénomène de répétition-dépassement que je vais d'abord analyser dans quelques passages du *Parménide*, du *Théétète* et du *Sophiste*.

DU PAIGNION À LA PRAGMATEIÔDÈS PAIDIA

Dans sa note 2 au chapitre vi de son livre sur les sophistes, Untersteiner écrit : « Comme chacun sait, nombreux sont ceux qui ont nié que cette œuvre de Gorgias [le *TNE*] soit sérieuse¹ ». Farce pour les uns (Gomperz), parodie et non-sens philosophique pour d'autres (Gigon) : le *Traité* serait un pur jeu de langage. Mais certains y reconnaissent une critique de l'absolu, de l'être nouménal, de la chose en soi, bref une préfiguration de la dialectique au sens kantien, quand ce n'est pas au sens hégélien, ou encore l'expression d'une vision tragique. Or il se trouve que le *Parménide* a donné lieu exactement au même conflit d'interprétations : c'est une plaisanterie laborieuse, une simple gymnastique, au mieux un pénible exercice dialectique ; ou on y reconnaît au contraire l'exposé de la théologie véritable, mais il n'est pas nécessaire d'être néoplatonicien pour voir dans ce dialogue « un des plus profonds que Platon ait écrit »². L'ambivalence des jugements portés est assez remarquablement semblable, et elle indique au moins une parenté de style³. Seul un certain style d'argumentation est en effet capable de susciter des appréciations et de produire des effets aussi radicalement opposés.

L'expression prêtée par Platon au vieux Parménide devrait permettre, non pas de trancher dans un sens ou dans l'autre, mais de réfléchir l'opposition entre jeu et sérieux. La *pragmateiôdès paidia* est peut-être un écho du *paignion* dont Gorgias qualifie son *Éloge d'Hélène*⁴. Que veut donc dire par là Platon ? Certes que nous allons avoir affaire à un jeu discursif, mais à un jeu pénible, qui se heurte à des difficultés qui, pour être suscitées par le

1. M. Untersteiner, *Les Sophistes*, trad. fr. d'A. Tordesillas d'après la seconde édition revue et notablement augmentée [1967], Paris, Vrin, t. 1, 1993, p. 232.

2. L. Wittgenstein, *Entretiens avec Mc O'Drury*, 1948.

3. Voir G. Kerferd, « Gorgias on nature or that which is not », *Phronesis* 1, 1955, 3-25, p. 3 : « In this respect, it [le *TNE*] is exactly in the same position as the second part of Plato's dialogue Parmenides ».

4. La suggestion est faite par Calogero en conclusion de son chapitre v sur le « *Parménide* de Platon » (*Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977 [1^{re} éd. Roma, 1932], p. 311).

discours lui-même, n'en sont pas moins réelles. Des trois sens de *pragmateiôdès* mentionnées par L.S.J. : 1) laborieux, plus semblable à un travail qu'à un jeu, 2) sérieux, important, et 3) matériel, opposé à formel, le premier réfère à Platon, le deuxième à Simplicius, et le dernier est celui donné par Proclus dans son commentaire du *Parménide*, et par Damascius. On a ainsi en raccourci l'histoire de l'interprétation du mot¹, mais le premier sens n'est pas séparable des deux autres. Car dans *pragmateiôdès* il y a *pragma*, et si le jeu auquel on va jouer est un travail difficile, c'est parce qu'il a affaire à quelque chose, mais non pas à quelque chose d'extérieur au logos : son affaire (*pragma*), c'est le logos lui-même.

D'après N. Malcolm, Wittgenstein aurait dit une fois que l'on pourrait concevoir un ouvrage de philosophie qui serait constitué tout entier de plaisanteries (*jokes*). Ce qui, commente J. Bouveresse chez qui j'ai trouvé cette référence², signifie que l'expérience philosophique, qui « consiste à donner douloureusement de la tête contre la barrière du langage », pourrait être faite sur un mode beaucoup plus plaisant : la frustration du non-sens pourrait se retourner en plaisir du non-sens. Dénoncer l'illusion qu'il existe une réalité capable de conférer sens et vérité aux propositions ontologiques ne peut que prendre la forme d'un jeu (du langage avec lui-même); le sérieux de ce jeu réside dans le fait que son « travail » consiste à faire passer d'un non-sens non évident, inaperçu, à un non-sens évident. La mise en évidence de ce non-sens mérite des évaluations moins superficielles, donc moins antinomiques, que celles que j'ai rappelées plus haut. L'expression du vieux Parménide peut être considérée comme une tentative, de la part de Platon, pour signaler cela, et elle peut s'appliquer à la fois au déroulement des hypothèses du *Parménide* et au discours de Gorgias dans le *TNE*.

ÊTRE ET NE PAS ÊTRE

Diès et après lui Cornford ont relevé les passages du *Parménide* parallèles à certains passages du *Traité*. Je me contenterai d'analyser ici un texte de la cinquième hypothèse – sixième selon Diès et Robin (162 a 1-b 3)³.

1. L.S.J. : « a. laborious, like work rather than play [réf. unique à *Parm.*, 137 b] 2. serious, important, based on reality [réf. à Simp., in *Ph.* 1299.4 et in *Cat.* I. 22] b. concerned with facts or realities, material, op. logikos (formal) [réf à Procl., in *Parm.*, p. 820 S et à Dam., *Pr.* 201] ».

2. J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1997. La citation de N. Malcolm (*Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford, B. Blackwell, 1966, p. 29) et son commentaire se trouvent p. 248-249.

3. Je continue à parler d'hypothèses, à la différence de L. Brisson qui parle de « séries de déductions » (*Platon. Parménide*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-

Comme il renvoie au premier argument de Gorgias, je commencerai par rappeler celui-ci, dans la traduction légèrement modifiée de Barbara Cassin.

— Version de l'Anonyme (*MXG*, 979 a 25-28) :

Si le ne pas être est ne pas être, non moins que l'étant le non-étant serait. Car le non-étant est non étant tout comme l'étant étant. De sorte que sont, en rien plus que ne sont pas, les choses [dont on parle] (εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦτον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη. τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστὶ μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα).

— Version de Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VII, 67. 1-4) :

Et certes le non-étant, quant à lui, n'est pas. Car si le non-étant est, alors il sera et en même temps ne sera pas ; en effet, dans la mesure où, d'une part, il est pensé comme n'étant pas, il ne sera pas ; mais dans la mesure où il est non étant, à rebours il sera (καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται).

Qu'en est-il de l'être ? Il n'est pas, si le non-être est, puisqu'il est son contraire (*MXG*, 979a 28-30 ; S.E., 67, 5-8).

Il s'agit de la première démonstration, celle dite « propre à Gorgias ». Une sérieuse difficulté est, dans *MXG* (979 a 27), la mention des *pragmata*. Kerferd en déduit que l'argument ne porte pas sur l'être et le non-être, mais sur « le statut des objets de la perception » et sur la question de savoir « si le verbe “être” peut être prédiqué des phénomènes sans qu'il en résulte de contradictions »¹. B. Cassin traduit par « choses effectives », entendant par là « la réalité de tous les jours, celle à laquelle la doxa a affaire », et parle de leur « évidence sensible »². On ne peut s'empêcher de

Flammarion, 1994), mais, contrairement à Diès (Platon, *Œuvres complètes*, t. VIII, 1^{re} partie : *Parménide*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1923), et à J. Moreau (Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1942), je n'en compte que deux, conformément à la méthode énoncée par Parménide en 135 e 9-136 a 2 : « il faut non seulement, “si est” chaque chose qu'on pose, examiner ce qui résulte de cette hypothèse, mais supposer aussi que cette même chose n'est pas » (μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτιθεσθαι). Chacune de ces deux hypothèses – positive et négative – comporte deux versions, l'une, disons, « radicale » et l'autre « modérée », et une contrepartie : ce qui advient alors aux autres de l'Un ainsi entendu. On arrive donc aux huit « hypothèses » généralement retenues par les éditeurs, auxquelles Diès et Robin ajoutent une neuvième (comptée par eux comme « troisième hypothèse », 155 e-157 b).

1. G. Kerferd, « Gorgias on nature... », art. cité, p. 5.

2. Voir B. Cassin, *Si Parménide. Le traité De Melisso Xenophane Gorgia*, édition critique et commentaire, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 450, et *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 43.

se demander ce qu'elles viendraient faire à ce moment de l'argumentation, à moins de supposer, comme Kerferd, que l'ensemble du Traité porte sur elles.

L'argument présente une seconde difficulté. L'Anonyme commence par montrer que, si l'étant doit et peut s'identifier (il est étant), le non-étant doit le pouvoir aussi. Car il faut bien dire que le non-étant est ce qu'il est, à savoir non-étant, puisqu'on dit de l'étant qu'il est étant. Mais alors, prédiqué à lui-même, le non-étant est. La contradiction, dans cette version, n'est pas énoncée : il semble qu'il suffise de dire « non-étant » pour que le fait qu'il soit ce qu'il est apparaisse contradictoire. Sextus fait pour sa part intervenir la pensée pour obtenir la contradiction : c'est parce qu'il est *pensé* comme n'étant pas qu'il n'est pas, et parce qu'il est *dit* être non étant, qu'il est. La contradiction joue chez lui entre le plan de la signification négative, conçue par la pensée, et l'énoncé d'une affirmation positive. Mais en quoi l'est-elle, positive ? D'où résulte la contradiction ? L'Anonyme comme Sextus la font surgir de l'affirmation : « le ne pas être est ne pas être », « le non étant est non étant ». La contradiction tient-elle à ce que le non-étant est affirmé être quelque chose, ou à l'ensemble de la proposition ?

Arrivons au passage parallèle du *Parménide* ; peut-il servir à comprendre ce que fait Gorgias, en apportant des éléments de solution aux deux questions qui viennent d'être soulevées ?

Il est donc, à ce qu'il semble, l'un non étant (Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικε, τὸ ἓν οὐκ ὄν).

1a) Si en effet il n'était pas non étant, mais si en quelque façon, il se détachait de l'être pour aller vers le ne pas être, aussitôt il serait étant (εἰ γὰρ μὴ ἔσται μὴ ὄν, ἀλλὰ πῇ τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ εἶναι, εὐθὺς ἔσται ὄν)¹,

Si l'un *n'était pas* non étant, il serait, puisque dire d'une chose qu'elle n'est pas inexistante, c'est affirmer qu'elle existe. L'un non étant se mettrait alors à acquérir un être qui serait le résultat d'une double négation. L'un ne doit donc pas, dans cette hypothèse, *ne pas être* non étant, mais *être* non étant, et dans cette seule mesure, être, sans pour autant être étant.

1b) Il lui faut donc [à l'un] avoir pour lien de son « ne pas être » l'être non étant, s'il doit ne pas être (Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι)²,

Le lien qui attache l'un au ne pas être, c'est donc le fait d'être non étant. Il *n'est pas* à la condition d'*être* (non étant).

1. *Parm.*, 162 a 1-3. J'ai effectué un découpage du texte pour plus de clarté.

2. *Ibid.*, 162 a 4-5.

2) de la même façon, (ὁμοίως)

l'étant doit avoir [pour lien] de ne pas être le non-étant, afin qu'il lui soit possible d'être pleinement (ὥσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὐτὸ εἶναι ᾗ)¹.

On peut tenir un raisonnement semblable (et symétrique) à propos de l'étant : le lien qui attache l'étant à lui-même, c'est le « ne pas être », il doit *ne pas être* le non-étant. L'étant *est* à la condition de *ne pas être* (le non-étant).

Conclusion :

car c'est à cette condition que l'étant pourra être au plus haut point, et que le non-étant ne sera pas (οὕτως γὰρ ἂν τὸ τε ὄν μάλιστα ᾗ εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ ᾗ εἶναι)².

La conclusion reprend les arguments en chiasme : l'étant *sera* incontestablement s'il *n'est pas* le non-étant (2); le non-étant *ne sera pas* à condition d'*être* non étant (1b). On voit intervenir ici un troisième sujet : après l'un-non-étant et l'étant, le non-étant. C'est ce passage – de « non étant » comme adjectif prédicant l'un, au substantif (« le non-étant ») –, cette symétrie qui vient d'être établie entre l'étant et le non-étant, qui fait éclater le paradoxe. Parménide passe ensuite du langage de la nécessité logique (celui de Gorgias) à celui (platonicien) de la participation, qui ne supprime pas, mais transpose ontologiquement le paradoxe. Cela se dit alors :

en participant (μετέχοντα)

1) l'étant, d'une part, à la manière d'être de l'être étant, non pas à celle de l'être non étant, s'il doit être complètement (τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει τελέως εἶναι)³,

2) et le non-étant, d'autre part, [en participant] non pas à la manière d'être du ne pas être non étant, mais à celle de l'être non étant, si du moins le non-étant, à son tour, pleinement, n'est pas (τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτὸ τελέως μὴ ἔσται)⁴.

1. *Ibid.*, 162 a 5-6.

2. *Ibid.*, 162 a 6-7.

3. *Ibid.*, 162 a 7-b 1.

4. *Ibid.*, 162 b 1-3. La traduction de cette dernière phrase par L. Brisson (*op. cit.*) laisse perplexe : « et ce qui n'est pas, en participant soit au non-être du fait de ne pas être un non étant... » ; ce qui n'est pas participerait donc au non-être du fait d'être (ne pas être un non étant, en effet, c'est être). Diès (*op. cit.*) comprend plus logiquement que « ce qui n'est pas » n'est pas, par participation au non-être de l'être : « et ce qui n'est pas devra participer au

Avec la participation, le caractère provocant des affirmations précédentes s'atténue : l'*ousia* propre à l'être, c'est celle de l'être étant, et il n'est pas alors rappelé que l'être a besoin pour être étant de la médiation d'une double négation. Mais l'*ousia* du non-être est toujours celle de l'être non étant. La liaison inextricable entre l'être et le non-être peut s'effacer dans le cas de l'être grâce à l'équivalence logique entre double négation et affirmation. Mais elle persiste dans le cas du non-être.

Le passage « parallèle » du *Parménide* permet, il me semble, de résoudre le premier problème, celui posé par les *pragmata* : tel que l'a compris Platon, l'argument a sans conteste pour objet l'être et le non-être, et non pas les choses sensibles. Mais comment alors comprendre ces *pragmata* ? En un sens juridique et rhétorique, qui est, comme l'a établi P. Hadot, le sens premier de *pragma* : non pas une chose indépendante du discours, mais ce qui est mis en question dans le discours, « "ce dont on parle", le "sujet en question" ». P. Hadot rappelle que, selon Diogène Laërce (IX, 51), Protagoras a été le premier à affirmer « qu'à propos de chaque *pragma*, il y a deux discours qui se contredisent mutuellement »¹. Les « choses en question », les objets du débat en ce début du *Traité*, sont l'être et le non-être.

Le texte du *Parménide* peut éclairer également la question de savoir comment l'affirmation « le non-étant est non étant » fait être le non-être.

non-être du ne pas être non-étant ». Mais tous deux construisent *μη οὐσίας* et traduisent par « non-être » ; J. Moreau (*op. cit.*) fabrique pour sa part carrément la notion de « non-essence ». Mais il est évidemment impossible de participer à une non-manière d'être, ou à une non-essence, d'où la traduction par « non-être », ce qui, dans un texte d'une telle précision, est impossible : *μη οὐσία* ne peut pas équivaloir à *μη ὄν*, et encore moins à *τὸ μη ὄν*, ce qui serait requis pour traduire « au non-être ». Il est beaucoup plus naturel de faire porter la négation *μη* non pas sur *οὐσία*, mais sur *μετέχοντα* (comme en 1), en facteur commun pour les deux membres de phrase. Il s'agit de savoir à quoi (à quelle *ousia*) participent et ne participent pas l'être et le non-étant. Or si on comprend comme Diès, il faut voir en *μεν* ... *δέ* l'énoncé de deux participations possibles (au non-être du ne pas être non-étant, « comme » à l'être de l'être non-étant). Tout cela complique inutilement le texte, qui établit finalement une opposition très claire : l'étant participe à la manière d'être de ce qui est, le non-étant n'y participe pas (par substitution en (2) de « ce qui n'est pas non étant » à « ce qui est ») ; l'étant ne participe pas à l'*ousia* de ce qui n'est pas, le non-étant y participe.

I. P. Hadot, « Sur divers sens du mot PRAGMA dans la tradition philosophique grecque », dans *Concepts et catégories dans la pensée antique*, vol. sous la dir. de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, 309-319, p. 309-310. L'objection que m'a faite B. Cassin est que ce sens rhétorico-judiciaire ne vaudrait pas pour le pluriel (*ta pragmata*) ; mais voir par ex. *Phèdre*, 262 e 1 : *Περὶ μὲν τῶν ἑμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι...* (*Phèdre*, citant Lysias). Socrate distingue alors deux sortes de *pragmata* (*περὶ μὲν ἑνία τῶν τοιούτων*), celles dont le nom (*onoma*) permet un accord immédiat sur la chose, et celles dont le nom donne lieu à contestation – comme « juste » et « bon » (263 a) : les *pragmata* sont incontestablement dans ce texte des objets de discours.

Ce qui, selon Platon, provoque la contradiction, c'est l'équation : double négation = affirmation. Le paradoxe résulte de cette équation logique, et non pas de l'emploi de la copule « est » accolée au non-étant. Le jugement d'identité fait, dans le cas du non-étant, courir le risque de la double négation. C'est elle qui a pour effet de le faire être.

L'identification de l'étant devrait être exempte de ce risque. Cependant, l'étant peut se soutenir aussi bien d'une affirmation que d'une double négation, et c'est même grâce à cette dernière, selon Parménide (le Parménide de Platon), qu'il lie son être à son être. Mais pas le non-étant, constitué par une seule négation. Pour Platon, donc, l'identité de l'étant a pour condition première que soit retournée sur lui la double négation, car sinon, comment discerner l'être qui lie à lui-même le ne pas être, de celui qui lie l'être à lui-même ? Cependant, ce déplacement de la double négation, du non-être vers l'être, ne suffit pas à résoudre l'aporie de Gorgias.

Il faut une *krisis*, différente de celle du *Poème* de Parménide, pour répéter de manière sensée l'aporie énoncée par Gorgias, une *krisis* opérée entre deux modes d'existence (*ousia*), et dans ces deux modes une négation est comprise, double ou simple. L'être cesse donc d'être cette exception qui supprimerait toute différence entre le sujet, la copule et le prédicat quand on le prédique à lui-même, bref cesse d'être l'identité en soi. Le *Sophiste* dira : l'être n'est que l'un des genres qui sont, et son identité à lui-même ne lui vient pas de lui, mais du Même.

En outre, à bien entendre Gorgias, il n'y a pas moyen de *maintenir* la contrariété de l'être et du non-être. Ils ne peuvent, logiquement, qu'être contraires, et tout aussi logiquement, ils ne peuvent pas l'être. Car ou bien le non-être est, et alors « il convient que l'être ne soit pas », puisqu'il est son contraire ; ou bien le non-être n'est pas, et alors l'être ne peut pas s'y opposer, il ne s'en différencie même pas, puisqu'on ne peut ni s'opposer à ni se différencier de ce qui n'existe absolument pas. Que le non-être ne soit pas le contraire de l'être est, comme on sait, une des thèses majeures du *Sophiste*. C'est déjà dit dans ce passage du *Parménide*, puisque la participation ne se fait pas à deux *ousiai* contraires.

Platon commence donc par montrer la validité de l'argumentation de Gorgias, et propose un moyen d'en sortir. La participation permet une dénivellation qui évite d'appliquer au non-étant la double négation : « est non étant » signifie que le non-étant, et avec lui tout ce qui n'est pas (donc l'un dans l'hypothèse envisagée), possèdent l'*ousia* consistant à ne pas être. Étant et non-étant ne s'opposent plus « en soi », mais seulement comme deux résultats, celui d'une négation double à celui d'une négation simple. Gorgias n'a pas seulement forcé le non-être à être, il a mis de la négation dans l'être, et comme on sait, pour Platon, elle y restera. Elle ne

sera plus pensée logiquement, comme contraire de l'affirmation, mais ontologiquement, comme mise en opposition d'une partie de l'autre à l'être. Gorgias logicise le discours ontologique et le fait exploser, Platon n'a plus d'autre solution que d'ontologiser la logique, grâce à la participation et à son analyse de la négation (*Soph.*, 257 b 1-c 3)¹. Pourtant, si la participation lève en partie la difficulté, ou plutôt permet d'affirmer possible et sensé ce que Gorgias posait comme logiquement impossible parce que contradictoire, la *krisis* que Platon effectue entre deux sortes d'*ousia* ne permet pas de distinguer « être » d'avec « ne pas être », mais seulement « étant » et « non étant » (qui découlent de deux participations différentes). Elle ne permet donc pas de réfuter Gorgias, mais seulement, en le répétant, de montrer que l'absurdité ne vient pas de l'assemblage de deux termes possédant des significations contraires, mais du fait que l'on ne parvient pas à donner un sens *au moins* à l'un des deux termes.

À s'en tenir là, cependant, se trouverait confirmé l'aspect purement logique, formel, verbal, des arguments de Gorgias, qui n'auraient pour but que de rendre manifeste, de façon étourdissante, le caractère contradictoire du discours qu'il critique, mais n'aurait pas d'autre signification. Il reviendrait alors à Platon de donner un sens à ce que Gorgias aurait simplement énoncé comme non-sens inévitable. Pour Gorgias (voir *MXG*, 979 b 13-24), ce sont les opinions contradictoires des météorologues à propos des étants (*peri tôn ontôn*)² qui servent de point de départ à son *Traité*. C'est la revue des *muthoi* racontés par ses prédécesseurs qui, dans le *Sophiste*³, conduit Platon à réitérer cette question : « que peuvent-ils bien croire rendre évident quand ils le disent [l'être] ? », « par ce "être", que devons-nous comprendre de votre part ? », « que pouvez-vous bien signifier toutes les fois que vous proférez "étant" ? », « que peuvent-ils bien dire en disant "l'étant" ? »⁴. La différence est que lui réussirait à répondre à cette question, tout en ayant intégré la leçon de Gorgias : il est impossible de déterminer l'être indépendamment du non-être, de le déterminer tout seul.

1. Pour cette analyse de la négation, je me permets de renvoyer à mon article « Le Non-être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », dans *Études sur le Sophiste de Platon* publiées sous la dir. de P. Aubenque, Naples, « Bibliopolis », 1991, p. 167-213, repris dans *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 225-270.

2. L'Éloge d'Hélène dit « incroyables » (ἄπιστα, 13.7).

3. C'est en raison de ce mouvement commun qu'il me semble peu vraisemblable de comprendre en 979 a 2-3, comme B. Cassin, que « ceux qui parlent des étants » « n'affirment pas le contraire les uns des autres, mais "se contredisent eux-mêmes" » (*Si Parménide*, op. cit., p. 436 et 442).

4. τί ποθ' οἱ λέγοντες αὐτὸ δηλοῦν ἡγοῦνται. *Sophiste*, 243 d 4-5 ; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν, 243 e 2 ; τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φεγγήσθε. 244 a 5-6 ; τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν, 244 b 7.

De l'étant pas plus que du non-étant, on ne peut dire : ou bien il est, ou bien il n'est pas, on peut dire seulement : ni il est, ni il n'est pas (Gorgias), il est en n'étant pas, il n'est pas en étant (Platon). L'étant comme le non-étant peuvent en effet être tous deux sujets de « est » et « n'est pas ». « Est » ne peut servir à les départager, pas plus que « n'est pas ». Les deux textes contredisent la possibilité de la *krisis* parméniennne, et ce point a été abondamment montré (le plus fortement par Calogero et par B. Cassin). Le parricide platonicien accompli dans le *Sophiste* a, comme le montre le passage que je viens de citer, pour antécédent celui de Parménide par Gorgias. Le parricide propre à Gorgias consiste à établir que, si le logos peut argumenter à propos de l'être aussi bien qu'il est et qu'il n'est pas, c'est que rien, dans le mot ou l'idée d'« être », n'exclut ces hypothèses contradictoires. Si on préfère, l'être est un terme sans référence – on ne sait pas plus à quoi rapporter ce mot, être, qu'on ne sait à quoi rapporter le non-être, dit l'Étranger à un moment du *Sophiste* (250 d-e). Mais c'est en même temps le mot qui concentre en lui toute illusion de référence. L'impossibilité de dissocier l'être et le non-être signifiait pour Gorgias l'émancipation du logos, la ruine de l'ontologie, l'avènement de la logologie chère à Barbara Cassin, mais elle signifie peut-être autre chose.

L'étant (τὸ ὄν) est-il en effet le mot produit par un certain langage, mot que le discours ontologique aurait produit comme l'*Odyssée* a produit Ulysse¹ ? Autrement dit, les termes étant, est, être sont-ils des fictions produites par un discours, ou par tout discours ? L'unique finalité du *Traité* est-elle la critique de l'éléatisme, sa portée est-elle exclusivement historique², ou peut-on y trouver une réflexion sur ce qu'implique la présence, dans tout logos, de ces termes être, est, étant ?

Que ce soient assurément des éléments du discours, qu'ils soient équivoques dans leurs significations comme dans leurs fonctions, n'entraîne pas que ce soient des fictions discursives élaborées par un seul discours, éléatique ou plus généralement ontologique. Être n'est ni le mot d'un discours, ni un mot du discours, c'est le grand mot de tout discours³. S'il l'est, c'est parce qu'il porte en lui l'illusion même de la référence, illusion interne, que l'ontologie ne produit pas mais développe et renforce. Quand il dit être, est, étant, le discours se projette hors de lui-même, dans un mouve-

1. B. Cassin. *L'Effet sophistique*, op. cit., p. 34-40.

2. R. Mondolfo a contesté ce type de lecture du *Traité* : il ne s'agit pas exclusivement d'une polémique anti-éléatique, des problèmes philosophiques essentiels s'y trouvent soulevés (*Problemi del pensiero antico*, Bologna, Zanichelli, 1936, p. 177 sq.); cf. dans le même sens A. Levi, « Studi su Gorgia », *Logos* 24, 1941, 154-190 ; G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in early Greek Thought*, Cambridge, 1966, 111-125 ; G. Casertano, *Un discorso sui sofisti*, Napoli, 1974, p. 70-71.

3. De tout discours (logos), et non pas de toute langue.

ment d'auto-transcendance. Quand ces mots sont prononcés, une existence extra-discursive est visée, une existence existante. L'être est étant, ce qui est est, cela n'est pas entendu d'abord comme une tautologie : c'est l'expression d'une croyance. Dire que l'étant, ou que ce qui est, est, ce n'est pas seulement poser une identité, c'est poser une extériorité par rapport au discours, et s'agissant de l'être, c'est poser son existence nécessaire. L'être possède le privilège logique de pouvoir se prédiquer à lui-même, s'identifier, sans contradiction (la restriction « en même temps et sous le même rapport » n'a pas de sens en ce qui le concerne); ce privilège fait qu'on lui accorde un privilège ontologique, que seul le non-être peut venir menacer, puisqu'il est tout autant¹. C'est parce qu'il comporte des négations que le discours ruine la prétention de l'être à exister.

Or non seulement le logos peut dire « n'est pas », mais que veut-il dire quand il dit que « est »? Outre l'illusion d'existence, l'être porte en lui l'illusion d'identité. Les « sophismes » du *Traité* jouent, on le sait, sur ces deux sens de « est », identité et existence. Mais, dans le texte du *Parménide* que j'ai cité plus haut, Platon ne semble pas considérer que la solution des apories de Gorgias réside dans la distinction entre ces différents sens. Selon J. Mansfeld, au contraire, parmi les textes parallèles, celui-ci est le plus important en ce que Platon y aurait discerné le sens de « être » comme copule (*desmos*)². Or d'une part le lien qui lie l'être à lui-même n'est pas « est », mais « n'est pas » (n'étant pas), et d'autre part le *desmos* se traduit en participation à une *ousia* : il est peu probable que ce soit l'*ousia* de la copule, même de celle qui figure dans une prédication d'identité. Le vrai problème est que « être » a dans le discours *tous* ces sens, et non pas qu'ils soient confondus. Même si on les distingue, et croit qu'en les distinguant on réfute ainsi le sophisme, ils continueront à jouer. Les distinguer n'empêchera pas que « est » possède ces multiples sens et qu'il ne puisse pas ne pas les avoir. Pointer la diversité des sens quand elle se présente est sans doute utile, mais ne change rien : l'équivocité n'est pas accidentelle mais constitutive. L'illusion d'existence comme l'illusion d'identité sont *dans* ce mot, être, et c'est cela que Platon a d'abord compris de Gorgias : la nécessité de dénoncer ces illusions, ce qui ne peut se faire qu'à la manière de Gorgias, en faisant jouer cet étrange terme, non-être. C'est grâce au non-être, donc à l'ébranlement produit par Gorgias, que, dans le *Sophiste*, l'être pourra être participé aussi bien par le faux que par l'image ou le simulacre,

1. Dans la métaphysique qui suivra, l'idée de Dieu comprend en elle l'existence nécessaire, mais il faut pour cela affirmer de Dieu non seulement l'être, mais la toute puissance, une puissance absolument infinie.

2. « Historical and philosophical aspects of Gorgias' "On what is not" », dans *Gorgia e la Sofistica*, op. cit., 243-271, p. 264-265.

puisque'il est participé par le non-être. De telle sorte que ni l'inclusion dans l'être (façon Parménide) ni même la participation à l'être (façon Platon) ne suffiront plus à faire être « pleinement » l'être.

En reconnaissant que, comme le relève l'Anonyme, l'argumentation du *Traité* présente des faiblesses, elle rend au moins manifeste qu'aucune argumentation ne pourra conclure à l'existence, plutôt qu'à l'inexistence, de ce sur quoi elle raisonne. Le logos ne peut pas sortir de lui-même, l'être dont il parle ne lui est pas extérieur, c'est pourquoi le logos peut en dire tout et son contraire. L'ambiguïté première de l'être, c'est d'être et de n'être qu'un mot, et pourtant d'impliquer sa propre existence. Le sens existentiel n'est pas un sens comme les autres, c'est, disons, un sens nécessairement « excessif » et « transgressif » par rapport au langage.

Si le non-étant n'est pas moins que l'étant (*Soph.* 258 b 1-2 : οὐδὲν ἦττον, reprenant le οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη de Gorgias, MXG, 979 25-26), l'étant n'est pas plus que le non-étant. Rien en lui ne fait obstacle à l'attribution de prédicats contraires; et si aucune nature ne le contraint plutôt à être qu'à ne pas être, aucune nature ne le contraint non plus à être ceci plutôt que cela. Être, non-être, sont des mots qui font se heurter aux limites du langage, des mots vides que n'importe quelle détermination peut venir remplir, sans pour autant réussir à leur donner sens. Ils ne désignent pas quelque chose de façon fautive ou inappropriée, ils ne désignent pas du tout. Gorgias et Platon disent de ceux qui discourent sur les étants ce que Wittgenstein dit des philosophes en général : « Ce qui se passe dans ce cas n'est pas qu'ils veulent dire autre chose que ce qu'ils disent, mais qu'ils ne voient pas qu'ils ne veulent rien dire du tout¹. ». Quelle que soit la description qu'on donne de l'être, elle ne correspond à aucun objet déterminé et déterminable.

Dire que, de l'être, on peut affirmer les contraires – l'affirmer éternel et engendré, un et multiple, etc. – c'est dire qu'on peut tout en dire. Si tous les prédicats sont impossibles, ils sont du même coup tous possibles. A propos de l'être imprédicable, ou omni-prédicable, ce qui revient au même, comme à propos de l'un, on ne peut que dérouler les séries des prédicats possibles-impossibles; pourtant, le discours qui déroule ces séries n'est ni faux ni absurde. Il manifeste que le discours fonctionne justement selon ces modalités, celles du possible et de l'impossible, mais non pas selon la modalité du nécessaire, puisque le propre de la nécessité logique, quand elle fonctionne toute seule, est d'aboutir à propos de l'être à des conséquences illogiques, et qu'aucune autre sorte de nécessité ne peut intervenir pour la régler du dehors.

1. L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, p. 192.

RIEN N'EST

Le point de départ du *Traité*, répété tout au long de la première thèse dont il est aussi la conclusion, est : rien n'est, ou n'est rien : *ouk einai, phèsin, ouden* (MXG, 972 a 12, cf. 979 a 20, 30, 33).

Selon B. Cassin, ce n'est pas une affirmation nihiliste, c'est-à-dire que par là Gorgias n'affirme pas l'existence du rien. À coup sûr, « rien n'est », cela doit se comprendre du point de vue du discours, mais j'exclurai moins catégoriquement le point de vue de l'existence. Tout d'abord, il est discutable que « rien » se déduise de « n'est pas », et même lui soit équivalent¹. Il me semble, là encore, que l'usage platonicien du « rien » peut servir à éclairer l'usage gorgien.

La dernière hypothèse du *Parménide* est le développement de cette phrase du *Traité* :

Il est nécessaire en effet, dit-il, que si quelque chose est, ce ne soit ni un, ni choses multiples, ni engendrées ni inengendrées : rien ne serait (ou : ce ne serait rien) (ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλὰ εἶναι. μήτε ἀγέννητα μήτε γεγόμενα· οὐδὲν ἂν εἴη, MXG, 979 a 18-20).

« Rien », dans l'hypothèse énoncée par Parménide, englobe l'un et les autres : si l'un n'est pas, les autres ne sont pas non plus.

Car dans les multiples, s'ils existent, devrait être aussi présent l'un ; si aucun d'eux n'est un, tous ne seront rien [ou : en rien], de telle sorte que les multiples ne seraient pas non plus [...] mais si l'un n'est pas présent dans les autres, les autres ne sont ni multiples ni un (ἐν γὰρ πολλοῖς οὐσιν ἐνεῖη ἂν καὶ ἓν. εἰ γὰρ μηδὲν αὐτῶν ἐστὶν ἓν, ἅπαντα οὐδὲν ἐστὶν, ὥστε οὐδ' ἂν πολλὰ εἴη. [...] Μὴ ἐνόητος δὲ ἐνός ἐν τοῖς ἄλλοις, οὔτε πολλὰ οὔτε ἓν ἐστὶ τᾶλλα, *Parm.*, 165 e 5-8).

L'argument selon lequel il est impossible qu'une multiplicité existe si l'unité n'existe pas est probablement repris de Zénon, par Gorgias puis par Platon. Le texte correspondant dans MXG est malheureusement très lacunaire, mais on y trouve malgré tout ceci : « De plus, dit-il, si quelque chose est, nécessairement ce n'est ni un ni multiple » (ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλὰ εἶναι, 979 b 18-19), et ensuite la séquence : « mais si ni un ni plusieurs, ce ne serait rien » (εἴτε μήτε ἓν μήτε πολλὰ, οὐδὲν ἂν εἴη, 979 b 36-37) ; et dans Sextus (74. 2-4) : « s'il n'est pas un, il n'est pas non plus plusieurs, car c'est une réunion d'unités que la pluralité, c'est pourquoi en supprimant l'un, on supprime aussi avec lui la pluralité »

1. B. Cassin, *Si Parménide*, op. cit., p. 443, et p. 439 : « La première thèse, rien n'est, est ici rappelée sous la forme *ouk esti* », cf. p. 447.

(εἰ γὰρ μὴ ἐστὶν ἓν, οὐδὲ πολλὰ ἐστὶν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἓν ἐστὶ τὰ πολλὰ, διόπερ τοῦ ἐνός ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλὰ). Selon Parménide, ne sont ni l'un (par hypothèse), ni les autres (en conséquence) : « rien n'est » (οὐδὲν ἐστὶν, 166 c 1). Le rien est donc constitué par le « ni...ni », c'est un rien de détermination.

« L'être n'est pas » est, selon Gorgias, une proposition contradictoire, et comme telle privée de sens. « Rien n'est » est au contraire une affirmation sensée, et même la seule conclusion sensée à tirer du *ouk estin oude einai oude me einai*. C'est aussi la seule conclusion possible du οὔτε ἓν οὔτε πολλὰ de Platon. « Rien » signifie alors la possibilité de répéter indéfiniment la négation de chacun des deux termes constituant une disjonction exclusive quelconque. Il résulte donc de l'application du tiers-exclu – « on a tout dit, dit Parménide, quand on a dit l'un et les autres » (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἓν καὶ τᾶλλα, *Parm.*, 159 c 1). Ou bien l'un ou bien les autres, mais ni l'un ni les autres, donc rien¹.

Or « rien » n'est pas, comme être et non-être, un terme vide, ce n'est pas un nom en attente de détermination, c'est un opérateur : pour parler comme Carnap, c'est une particule logique servant à exprimer une assertion existentielle négative (« il n'y a rien à manger »). Même lorsque cette assertion existentielle négative n'est pas partielle et relative à un contexte, et même si « rien » est par eux pris absolument et mis en position de sujet (de « est »), ce n'est ni chez Gorgias ni chez Platon un nom d'objet. C'est toujours un opérateur : l'opérateur du ni (A) ni (non-A). N'est-ce que cela ? Le « rien » n'est certes pas une forme aggravée du non-être, compris comme non-existence, mais il a cependant pour conséquence d'exclure l'existence de l'être. La transition s'opère de l'impossibilité d'une détermination quelconque (« n'est rien ») à l'impossibilité de l'existence de l'être (« rien n'est »). C'est « rien » qui est la négation de « est » en son sens existentiel, ce n'est pas « n'est pas » : « rien » entraîne le même glissement que l'être du logique à l'existentiel. Ce qui est nié, c'est l'existence de l'être, l'existence impliquée par ce mot et que l'on prétend en déduire. Mais ce n'est pas la négation de l'existence de réalités qui ne sont justement pas des mots du langage, et ne sont pas exprimables par le langage, de réalités dont l'existence ne consiste pas à être, mais à advenir².

1. Tandis que Zénon et Melissos réfutent une thèse pour affirmer la thèse contraire, Gorgias pose des alternatives dont il démolit les deux branches, ce qui suppose que les alternatives sur lesquelles il opère sont tenues par lui pour exhaustives, comme elles le sont pour les éléates (voir G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, op. cit., p. 115-119).

2. Cette contradiction, entre le « nihilisme » et le « physicalisme » de Gorgias, est résolue chronologiquement par O. Gigon (« Gorgias, "Über das Nichtsein" », *Hermes* 71, 1936, 186-213) : ils représenteraient deux étapes de sa pensée (p. 213).

LES CHOSSES QUI ADVIENNENT

Jamais une expérience de l'être ne viendra contredire ce que l'on en dit, et c'est précisément pourquoi on peut tout en dire, et que ce faisant on ne dira rien. Mais peut-on affirmer qu'il n'y a pas, selon Gorgias, d'extra-discursif, ou plutôt que cet extra-discursif est toujours produit par le discours¹? L'émancipation du logos par rapport à l'être entraîne-t-elle chez Gorgias que le logos soit tout entier sous le régime de la fiction? Si on se réfère à Platon, cette interprétation est doublement intenable : 1) selon lui, pour Gorgias comme pour Protagoras, savoir c'est percevoir; 2) Gorgias n'est ni poète, ni romancier, mais rhéteur, son usage du logos ne tend pas à produire un « effet-monde », mais cherche à manipuler la *doxa*. On peut évidemment objecter qu'il n'y a là que l'expression d'une stratégie platonicienne anti-sophistique et anti-rhétorique. Il faut y regarder de plus près.

Il y a à coup sûr pour Gorgias un « dehors », saisissable seulement par la sensation. Ce dehors n'est pas un au-delà, mais un en deçà du logos : il est incommunicable. De lui on peut admettre qu'il est, et même qu'il est connaissable, mais on ne peut pas le dire.

Je vais résumer rapidement l'argumentation de cette troisième thèse du *TNE*. On est dans une situation de type judiciaire : le locuteur a vu et connaît des choses que celui qui écoute n'a pas vu (ἀκούσαντι [...] μὴ ἰδόντι, *MXG*, 980 a 19-21). Comment peut-il rendre évidente (δῆλον) son expérience à celui qui ne l'a pas faite? Car l'incommunicabilité existe déjà entre les différents organes sensoriels (la vision ne peut pas connaître des sons, οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γιγνώσκει, l'ouïe des couleurs, etc.); *a fortiori*, le logos ne peut dire que du dire, et non pas des choses ou des couleurs². Donc : les choses ne peuvent pas plus se métamorphoser en

1. La phrase de Sextus (85, 7-86, 1) : « le discours n'est pas révélateur du dehors, c'est le dehors qui advient pour donner sa signification au discours » (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μνηστικὸν γίνεται) est commentée ainsi par B. Cassin : « le discours fait être, et c'est pourquoi son sens ne peut être appréhendé qu'après coup, au vu du monde qu'il a produit » (*L'Effet sophistique*, op. cit., p. 73). Il ne me semble pas que cette phrase dise rien de semblable. La signification ne vient pas à la suite du discours, sens que B. Cassin obtient en traduisant παραστατικός par « commémoratif » : mais voir L.S.J., s.v., II : « *indicative, c. gen.* », avec une référence à Sextus. *adv. Math.*, VIII, 202, où Sextus distingue précisément le signe commémoratif (*hypomnēstikos*), qui n'indique qu'une seule chose, du signe indicatif (*parastatikos*), qui peut en signifier plusieurs. Une signification est donnée au discours du fait que le dehors, une couleur par exemple, nous « tombe dessus » (ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως), comme vient de le dire Sextus. Le mot « rouge » n'a de signification que pour qui a vu du rouge, et à lui seul il est impuissant à révéler quoi que ce soit à qui n'en a pas vu.

2. Voir A.P.D. Mourelatos, « Gorgias on the function of language », dans *Gorgia e la retorica sofistica*, op. cit., p. 609. Selon lui, Gorgias mettrait en place une analogie entre

logoi, que les couleurs en sons (c'est ce que Mourelatos nomme « l'argument catégoriel »¹).

En outre, la communication ne serait possible qu'à la condition que deux sujets puissent avoir dans l'esprit une même représentation de la même chose. La sensation est donc une connaissance, dans la mesure où elle n'est pas seulement sentie, mais qu'aussitôt on la conçoit (ἐννοεῖ). Or il est impossible que la même représentation, issue de la sensation, soit simultanément dans deux sujets distincts, car alors un serait deux. Et même si c'était possible, elle n'apparaîtra pas identique à chacun d'eux, car les deux sujets ne sont pas complètement semblables, et ne sont pas dans le même état (μὴ πάντῃ ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ). Qui plus est, une même chose n'apparaît pas semblable à un même sujet – elle apparaît différente selon qu'il la voit ou qu'il l'entend, et selon qu'il l'appréhende à des moments différents (φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως). Personne ne peut donc rendre manifeste ce qu'il a perçu à quelqu'un d'autre, d'abord parce que les faits ne sont pas des discours, ensuite parce que personne ne conçoit la même chose qu'un autre (οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λεκτά, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον, *del.* Foss] ἐτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ). Les différences entre facultés sensorielles et moments du temps entraînent des différences infranchissables entre représentations. Il y a atomisation de la chose extérieure et atomisation du sujet.

Cette démonstration du *Traité* semble contredire ce que Gorgias affirme dans sa *Défense de Palamède*, accusé par Ulysse de trahison au profit des Troyens. Dès le début, une distinction entre *savoir* et *opinion* est introduite : ou bien Ulysse sait de savoir clair et certain (ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος) que Palamède est coupable, ou bien il a de bonnes raisons de croire (ἢ δοξάζων) qu'il l'est². Palamède, lui, sait d'un savoir certain que son accusateur ne peut pas avoir de savoir certain, car il n'est pas possible que quelqu'un ait le savoir d'un fait qui ne s'est pas accompli (ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύννοϊδα γὰρ ἐμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκώς). Au § 33, 20-22, Palamède annonce qu'il ne va pas chercher à persuader les jurés par des pleurs et des lamentations, mais en leur « enseignant le vrai » (διδάξαντα τάλῃθές), et

l'incommunicabilité des sensations et leur impossibilité d'être dites par le logos. Mais le ὡσπερ [...] οὕτως sur lequel il s'appuie relie la vision à l'ouïe, et non pas les deux au logos. C'est pourquoi je vois là plutôt un argument *a fortiori*, la conversion d'une sensation en logos étant encore plus impossible que celle d'une sensation dans une autre.

1. Art. cit., *ibid.*

2. Cf. la même opposition aux paragraphes 22 et 25 : εἰδῶς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων.

par la suite il leur demande de délibérer longuement afin de rendre « un verdict conforme à la vérité » (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας, 35, 3). Enfin, au § 24, 13-17, il affirme qu'Ulysse s'est servi « d'une persuasion d'opinion, chose qui de toutes est la moins digne de confiance, et sans savoir la vérité » (δόξῃ πιστεύσας, ἀπιστοτάτῳ πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς). Or « il ne faut pas se fier à ceux qui croient mais à ceux qui savent », « ni estimer que la *doxa* est plus digne de confiance que la vérité, mais qu'au contraire la vérité l'est plus que la *doxa* » (οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τάναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης). Il y a donc une supériorité incontestable du discours qui enseigne (ou plutôt « renseigne sur ») la vérité et qui procède d'un savoir certain sur celui qui persuade en communiquant une *doxa*.

Tout d'abord, de quelle sorte de savoir et de vérité Gorgias parle-t-il ici ? Lors de son dialogue avec son accusateur, Palamède lui dit (22, 25-26) : « car si tu sais, tu sais parce que tu as vu, ou parce que tu as pris part » (εἰ μὲν γὰρ εἰδώς, οἶσθα ἰδών ἢ μετέχων). Un passage du *Ménon* peut servir à préciser ce que signifie « voir » pour Gorgias¹. Socrate y expose la théorie de la sensation que Gorgias aurait reprise d'Empédocle.

Selon cette théorie, sensation et représentation adviennent s'il y a une commensurabilité entre certaines effluves émanées des « choses qui sont » (ἀπορροάς τινος τῶν ὄντων) et les *poroi* d'un organe². Dans un texte du *Théétète*, Socrate analyse une théorie semblable : la couleur se produit

à partir du heurt des yeux contre la translation qui est appropriée à eux, et alors chaque chose que nous disons être une couleur ne sera ni ce qui heurte, ni ce qui est heurté, mais quelque chose d'intermédiaire, propre à chacun. A moins que tu ne sois disposé à soutenir à toute force que telle t'apparaît chaque couleur, telle elle est pour un chien ou n'importe quel animal ? [...] Mais quoi, à un autre homme, est-ce que n'importe quoi apparaît semblable à ce qui t'apparaît à toi ? Maintiens-tu cela à toute force, ou tiens-tu bien plutôt que

1. Mourelatos, art. cit., p. 609-610, estime que faire appel à une théorie discutable de la perception est une « mauvaise stratégie » et affaiblit la position de Gorgias dans le *Traité* (il ne mentionne d'ailleurs nulle part le *Palamède*). Je crois au contraire qu'elle permet de mieux la comprendre. Par ailleurs, l'attribution de cette théorie à Gorgias a été discutée : pour M. Canto, entre autres (*Platon. Ménon*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1991), Socrate ne parlerait pas « d'après Gorgias » (*kata Gorgian*, 76 c), mais « à la manière de » Gorgias. Je n'ai pas trouvé d'exemples de *kata* + acc. en ce sens : Socrate rapporte une théorie de la couleur et de la vision qu'il n'invente pas et qui n'est pas la sienne, et cite à son propos les noms de Gorgias et d'Empédocle (*kata Empedoklea*, que M. Canto traduit cette fois par « suivant Empédocle »). Je ne vois aucune raison raisonnable de ne pas le croire.

2. Dans les fragments restants, il n'est pas question de *poroi*, mais voir Théophraste, *De sensu*, 7 = 31 A 86 DK.

même pas à toi-même n'apparaît la même chose, du fait que toi-même à aucun moment tu n'es semblable à toi-même ? (*Théét.*, 153 e 5-154 a 8)

Cette réécriture quasi littérale de la troisième thèse, disons de la théorie « sophistique » de la perception (puisque son relativisme est commun à Protagoras et à Gorgias), insiste sur le fait que la sensation est une *genesis*, un processus. Ce processus a pour origine un mouvement de translation, celui des effluves. De telle sorte que non seulement la perception n'appréhende pas la chose qui est à l'origine, mais même pas une qualité sensible qui serait stable et quelque part. La perception est un advenir qui ne saisit que ce qui advient, mais ce qui advient, dit le *Ménon*, advient à partir de quelque chose.

Pour le discours, dit-il [Gorgias], il se constitue à partir des choses qui nous arrivent du dehors, c'est-à-dire des choses sensibles (ὁ γὰρ μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἐξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τοῦτ' ἐστὶ τῶν αἰσθητῶν, SE, 85)¹.

L'emploi insistant de Sextus, dans les paragraphes 84 à 87, des termes anachroniques τὰ ὑποκείμενα, ὑπόκειται, marque au moins que selon lui, pour Gorgias comme pour Empédocle, il y a des réalités qui existent et sont les supports des effluves, donc sont à l'origine des sensations. « Rouge » n'a pas le même sens pour moi et pour tout autre, ni même toujours pour moi-même et moi-même. Mais il reste que ce mot renvoie à une perception qui lui confère sa signification. Les choses sensibles provoquent le discours, qui ne peut cependant les dire, puisqu'il ne peut dire que du dire, et non pas ce qui est. Cependant, on pourra atomiser la référence et le sujet autant qu'on voudra, c'est bien l'expérience sensible qui vient donner sa signification au mot, aussi variable et dissemblable soit cette expérience (le mot ne peut décrire qu'un champ de variations, mais ce champ est limité, et non pas illimité). Et c'est cette expérience qui, dans *Palamède*, est le savoir clair et certain.

1. Dans la version de Sextus, les termes τὰ ὑποκείμενα, ὑπόκειται, apparaissent une douzaine de fois, relayés par τὰ ὄντα et par τὰ ὁρατὰ σώματα. Ces termes appartiennent sans aucun doute à un vocabulaire tardif, et Calogero est extrêmement sévère à l'égard de cet exposé de la troisième thèse. Néanmoins, chez Empédocle, les effluves proviennent bien de quelque chose : πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσας ἐγένοντο (« il y a des effluves de toutes choses, de toutes celles qui viennent à exister », 31 B 89 DK), et Plutarque commente : pas seulement des animaux, des plantes, de la terre et de la mer, mais aussi des pierres et des minéraux.

Ce savoir sait, de façon indiscutable, que quelque chose s'est produit, est advenu. Donc non pas une « chose », stable et identique à elle-même, mais un fait, un événement (qui peut être « en forme de chose », ou de qualité, mais pas nécessairement). Sait celui qui a vu, est vrai ce qui est advenu.

Comment concilier alors l'impuissance du langage à dire et communiquer à un autre ce qu'on sait (troisième thèse du *Traité*), avec le fait que dans *Palamède* on peut à la fois savoir en s'informant auprès de quelqu'un, et enseigner ce qu'on sait¹ ? Palamède continue en effet ainsi son dialogue avec Ulysse : « car si tu sais, tu sais parce que tu as vu, ou parce que tu as pris part, *ou en t'informant auprès de quelqu'un* » (εἰ μὲν γὰρ εἰδώς, οἶσθα ἰδὼν, ἢ μετέχων ἢ του πυθόμενος). L'opposition au *Traité* semble flagrante : si on peut s'informer auprès de celui qui a vu, c'est qu'il peut nous dire ce qu'il a vu. Mais Palamède poursuit ainsi :

Si donc tu as vu, dis-leur le lieu, le moment, quand, où, comment tu as vu (εἰ μὲν οὖν ἰδὼν, φράσον τοῦτοις τὸν τόπον, τὸν χρόνον, πότε, ποῦ, πῶς εἶδες) [...] si tu le tiens d'un qui a participé, quel qu'il soit, qu'il vienne en personne, qu'il se montre, qu'il témoigne.

Palamède ne demande pas à Ulysse de dire *ce qu'il a vu*, mais de préciser *dans quelles circonstances il a vu*, seule manière de convaincre ceux qui l'écoutent qu'il a effectivement vu, donc qu'il connaît la vérité. C'est à cette condition qu'on accordera foi à *ce* qu'il dit qu'il a vu. Le contenu de son discours reste incommunicable parce que c'est le contenu d'une expérience singulière, mais le discours peut dire et convaincre les autres que l'expérience qu'on a faite, on l'a faite. A partir de leur reconnaissance de l'existence effective de ce savoir, ils seront persuadés de la vérité de son contenu. Sur ce point donc, pas de contradiction. Quant à celui dont on tient une information, son cas se ramène au précédent : ce sera à lui de venir en personne rendre son témoignage crédible, en apportant les mêmes précisions. Comment donc faire connaître le vrai à celui qui n'a pas vu ? En lui donnant la certitude qu'on est un témoin oculaire, seule garantie du fait que c'est bien la vérité que l'on va dire.

1. Curieusement, la question de l'incompatibilité est le plus souvent soulignée entre la théorie du *Traité* et celle de l'*Éloge d'Hélène*, et on néglige le *Palamède* (que B. Cassin, dans *L'Effet sophistique*, ne fait même pas figurer dans ses « Documents » sur Gorgias), où la contradiction semble pourtant la plus forte.

Un texte du *Théétète* (201 a 7-c 2) met en place exactement la même opposition que celle rencontrée dans le *Palamède*¹. Il s'agit des rhéteurs et de ceux qui plaident, capables, non pas d'enseigner, mais de nous imposer les opinions qu'ils veulent nous faire avoir. Socrate demande alors à Théétète s'il pense qu'il y a des gens assez habiles pour, en peu de temps (thème présent dans le *Palamède*, cf. 34, 25 et 35, 3), enseigner suffisamment, à des gens qui n'y assistaient pas, la vérité de ce qui s'est produit (διδάξαι ἱκανῶς τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν). Celui-ci estime que cela ne peut se faire, et il a raison, car, poursuit Socrate, « il y a des choses que seul peut savoir celui qui a vu, autrement c'est impossible » (περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή). Les juges émettent donc généralement leur verdict par oui-dire, en fonction de l'opinion vraie qu'on leur a donnée, et sans avoir de savoir (ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης) : la science dont ils sont dépourvus, c'est la science telle que Gorgias la conçoit, celle de ceux « qui y étaient », la connaissance perceptive. L'emploi d'une persuasion d'opinion ne se fonde donc pas chez Gorgias sur l'impossibilité radicale du savoir et de la vérité, sur l'évanescence de la réalité, mais sur l'incapacité du logos à rendre commun un savoir identifié à une expérience absolument singulière. Elle se fonde, si l'on en croit Platon, sur une conception qui prend une espèce de savoir et de réalité pour la seule espèce possible². C'est sur ce point qu'il n'y a plus seulement reprise, mais dépassement critique.

Pour Gorgias, les mots peuvent me servir à « enseigner » que j'ai bien vu ce que j'ai vu, entendu ce que j'ai entendu, et que je suis en conséquence un témoin digne de confiance³. L'expérience perceptive saisit une réalité et comporte une vérité, qu'elle est seule à comporter. Cette expérience singulière, privée, est à l'origine du discours vrai qui affirme qu'elle a eu lieu⁴. On ne peut pourtant jamais être certain que ce discours entraînera la conviction, il y a toujours le risque que la *doxa* finisse par prévaloir. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire la vérité, il faut en plus produire

1. Il n'est, à ma connaissance, cité en rapport avec Gorgias que par G. Mazzara, *op. cit.*, p. 157-159 ; mais son seul commentaire consiste à se demander comment Platon peut sembler reprendre une telle thèse.

2. « Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica », dans *Studi italiana di filologia classica*, N.S., II, 1922, 184-201 ; la confiance dans la valeur du logos est « in funzione della sola fede nel mondo delle apparenze » (p. 164-165). Évidemment, le monde sensible n'est monde des apparences que pour Platon, non pour Gorgias.

3. Il n'est donc pas exact d'affirmer comme Mourelatos (art. cité, p. 613) que, selon Gorgias, les mots sont totalement inutiles quand j'ai l'appréhension directe d'un fait, et totalement inefficaces quand je ne l'ai pas.

4. Voir Kerferd, *op. cit.*, trad. fr. p. 137 : « à l'encontre des tromperies du logos et de l'opinion, il est toujours possible d'introduire un recours en appel auprès de la vérité et de la connaissance ».

l'impression qu'on la dit. La persuasion d'enseignement est en droit supérieure, le savoir vaut en droit mieux que la *doxa* et la vérité que la vraisemblance, dit Gorgias, mais en fait, l'ignorance de la plupart des hommes frappe la vérité et le savoir d'impuissance. « S'il était possible que la vérité des faits devienne, par le moyen de discours, claire et évidente pour ceux qui écoutent », il serait facile d'arriver à un verdict – « mais il n'en va pas ainsi » (*Pal.*, 35, 30-33). Il n'en va pas ainsi car le discours qui enseigne le vrai est un discours second, indirect, qui ne rend pas évidente la vérité des faits, seulement le fait que celui qui parle la connaît. Les *logoi* sont vrais si les faits sont advenus, or seul le sait de façon certaine celui qui en a eu la perception directe. Il faut donc avoir recours à une autre sorte de persuasion, capable de donner à ceux qui écoutent l'impression que selon toute vraisemblance et probabilité, les faits se sont ou ne se sont pas produits, de cette manière, et pour ces raisons.

Ainsi, au début de sa défense, Palamède pose qu'il n'a pas *pu* faire ce dont on l'accuse. En effet, une trahison suppose des tractations préalables. Admettons-les : en quelle langue un Grec pourrait-il parler avec un Barbare (un Troyen)? Supposons qu'il y ait eu un interprète : quelle garantie avoir de son silence? Un serment? Mais comment croire au serment de quelqu'un qui trahit? De l'argent? Alors certes pas peu, mais beaucoup, or si beaucoup, il fallait plusieurs hommes pour le transporter. Admettons encore : en ce cas, où aurait-on pu cacher l'argent? etc. De plus, quelle raison aurait pu avoir Palamède de *vouloir* trahir? Aucune n'est vraisemblable. Toute l'argumentation prêtée par Gorgias à Palamède joue sur la vraisemblance. Palamède ne dit pas : il n'est pas vrai que j'ai commis ce dont Ulysse m'accuse, mais : il est invraisemblable que j'ai pu ou voulu le faire. On reconnaît la position que Platon, dans le *Phèdre*, attribue aux rhéteurs : ils n'ont pas le moindre souci de la vérité, mais seulement de ce qui est convaincant. Or le convaincant, c'est le vraisemblable, au point que « l'acte lui-même, il y a des cas où on ne doit même pas l'énoncer, s'il n'a pas été accompli de façon vraisemblable » (*Phèdre*, 272 e). C'est le vraisemblable que le logos doit alors poursuivre, en disant bonsoir à la vérité.

GORGAS LE RHÉTEUR

Il faudrait, à partir de là, rattraper l'entretien du *Gorgias* entre Gorgias et Socrate. Je me contenterai de relever quelques points, bien connus.

Au début du dialogue, Gorgias se déclare rhéteur. Est-ce un mauvais coup de Platon? Peut-être, si on se reporte aux fameuses proportions

établies dans le dialogue¹ : Gorgias n'est *même pas* sophiste. Et cependant peut-être pas, si on donne à la première définition proposée par Gorgias de la rhétorique son plein sens : elle est la science des *logoi*, elle s'y connaît en discours². Comment d'ailleurs Gorgias aurait-il dû répondre lorsque Socrate lui demande ce qu'il est? Comme Protagoras dans le *Protagoras*³, sophiste? Mais Protagoras tient pour « sophistes » tous ceux qui ont une maîtrise et éduquent, même dans des domaines où le logos n'intervient pas (les maîtres de musique, de gymnastique...). Gorgias, lui, prétend que la maîtrise, *en tout domaine*, appartient à une espèce de discours. C'est pourquoi Platon emploie envers lui une stratégie différente de celle utilisée face à Protagoras.

Il opère des restrictions successives, qui ont toutes pour but de dissocier les discours qui selon lui savent vraiment et savent vraiment quelque chose, comme la médecine ou les mathématiques, afin de ne plus laisser à la rhétorique que le domaine de la persuasion qu'aucune science n'accompagne. La rhétorique en effet n'est pas une connaissance qui aurait pour *objet* toutes les sortes de discours, c'est un art qui agit uniquement par la parole (à la différence de la sculpture, ou de la médecine). Ce n'est donc pas une science des discours, c'est une puissance d'agir par le discours. Par rhétorique, dit Gorgias, « j'entends, moi, la capacité de persuader par des discours les juges au tribunal, les conseillers au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans toute réunion qui soit une assemblée de citoyens » (452 e). Or Gorgias a raison de répondre ainsi : un art est une puissance, et une puissance n'est pas, comme une connaissance, définie par ses seuls objets, mais par l'effet qu'elle est capable de produire, et sur quoi, ou sur qui. L'effet visé, c'est la persuasion : la rhétorique est « ouvrière de persuasion », non pas privée, mais publique, politique au sens large, c'est-à-dire qu'elle s'exerce partout où des citoyens sont rassemblés et se parlent. Quel genre de persuasion produit-elle?

Socrate pose alors une distinction entre le fait d'avoir appris, donc de savoir (*memathēkenai*), et le fait d'être persuadé, donc de croire (*pepisteukēnai*), entre *pistis* et *mathēsis* (454 c-e). Il existe ainsi deux sortes de persuasion (*peithō*), celle qui procure une conviction sans s'appuyer sur un savoir, et celle qui procure un savoir (Βούλει οὖν δύο εἶδη θάμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην, 454 e3-4).

1. *Gorg.*, 464 b-465 e. Simulacre d'art législatif, la sophistique prétend instaurer un ordre ; simulacre d'art judiciaire, la rhétorique ne prétend que le restaurer.

2. C'est la première définition fournie par Gorgias : la rhétorique est la science qui se rapporte aux discours (ΣΩ. — ... καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη ; ΓΟΡ. — Περί λόγους, *Gorg.*, 449 d 8-e 1).

3. « Et je reconnais que je suis un sophiste » (καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι, *Protag.*, 317 b 4) déclare Protagoras lors de sa célèbre généalogie de la sophistique (316 d-317 c).

Gorgias est d'accord et ne peut pas ne pas l'être, puisque Socrate reprend ses mots mêmes, en distinguant une *peithô pisteutikè* et une *peithô didaskalikè*. Seule la première est possible devant de larges assemblées, en particulier devant les tribunaux : statistiquement, on a forcément affaire à une majorité de gens qui ne savent pas. Et Gorgias là encore ne peut qu'acquiescer. La seconde espèce, la persuasion qui enseigne fait, selon Socrate, naître un savoir.

Ce qui pose évidemment problème est que Platon puisse dire, non pas que la science exerce une persuasion, mais qu'une certaine espèce de persuasion « procure un savoir ». On peut en effet fort bien admettre qu'un énoncé scientifique produise un affect théorique, intellectuel – admettre que le discours de la science entraîne la conviction (*pistis*) (l'arithmétique, par exemple fait naître la conviction quant à un certain type d'objets). Parce que c'est un affect, cette conviction est en quelque sorte extra-scientifique, car si les discours scientifiques sont persuasifs, ils ne visent pas à persuader, même s'ils engendrent la conviction. Mais comment la persuasion didactique peut-elle faire naître de la science, c'est-à-dire engendrer dans l'âme de l'« étudiant » cet état qu'est le savoir ? Pour pouvoir répondre, il faut comprendre de quoi au juste elle persuade l'étudiant. De la vérité des énoncés, certes, mais surtout du fait qu'il a affaire à une science. Cette science, il lui faut l'apprendre pour la savoir et la comprendre. C'est finalement cela, la sorte de persuasion propre à l'enseignement : elle engendre la conscience que la vérité doit se chercher méthodiquement, qu'elle est problématique, qu'elle n'est pas de l'ordre de la vraisemblance. Toute persuasion didactique a finalement pour contenu la différence entre savoir et opinion, vérité et vraisemblance. C'est pourquoi elle produit du savoir, non de la croyance. Telle est la manière propre à Platon de renouer le lien, établi par Parménide¹ et rompu par Gorgias, entre persuasion et vérité.

Car la vérité, dit Gorgias, n'a pas de force, bien qu'elle soit vraie. Elle n'a pas le pouvoir d'emporter la conviction, et encore moins d'engendrer du savoir. C'est pourquoi l'art du rhéteur consiste en un déplacement de forces, grâce à une logique de la vraisemblance. L'espace rhétorique est celui où des forces s'affrontent, des forces qui n'ont pas *en elles-mêmes* telle quantité déterminée de force et qu'il s'agit de rendre plus fortes ou plus faibles. Le discours se déploie dans un espace où il n'y a que des forces à faire prévaloir ou à renverser, et où certains moments du temps jouent eux-mêmes comme des forces (il faut avoir le sens du *kairos*). L'usage rhétorique du discours est donc un usage débarrassé de la charge du vrai, un discours irresponsable. C'est aussi un discours violent, qui juge

1. Dans le *Poème* de Parménide (fr. 2, 4 DK), la déesse dit au jeune homme qu'elle va initier que le chemin qu'elle lui ouvre « est chemin de persuasion, car il suit la vérité ».

impossible qu'on lui résiste, de telle sorte que celui qui est convaincu par lui est nécessairement innocent puisqu'il ne pouvait faire autrement (c'est ainsi, on le sait, que Gorgias défend Hélène, responsable mais pas coupable de cette guerre meurtrière que fut la guerre de Troie). Avec Platon s'inaugure un autre espace et un autre temporalité, donc une autre situation de parole, un champ dans lequel, avant même de commencer à parler, on est tenu par l'exigence du vrai.

Pourtant, ce que le Socrate de Platon oppose dans le *Phèdre* au discours rhétorique, ce n'est pas un discours de vérité : il entreprend de définir les conditions d'une bonne rhétorique, qui sera donc encore une rhétorique. De même, dans le *Philèbe* (58 a-e), où resurgit la vieille querelle entre dialectique et rhétorique, Socrate ne récusé pas la valeur de la rhétorique pour les hommes. Peut-être, après tout, Gorgias a-t-il au fond raison, et Platon semble lui accorder que dans la cité des hommes, c'est sa rhétorique qui constitue la seule manière de se défendre et de se préserver. Le philosophe, en particulier, est seul face à la folie du grand nombre, et cette folie a pour lui la forme de l'injustice et de la férocité : il « est comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, qui ne consent pas à se faire complice de leurs injustices, mais qui, seul comme il est, ne se sent pas capable de faire face à ces bêtes sauvages... » (*Rép.*, VI 496 c-d). On peut donc accorder à Gorgias que la rhétorique est l'art qui a le plus d'utilité (*khreia*) pour les hommes¹. En récusant le critère de l'utilité, Socrate réussit à faire valoir la supériorité de la dialectique, mais il conclut son envolée (*Phil.*, 58 d) en disant que c'est elle « dont nous affirmerions qu'elle possède selon toute vraisemblance (*ἐκ τῶν εἰκότων*)... ». Pourquoi prononcer un discours rhétorique et vraisemblable sur la dialectique ? Pour qu'il soit recevable par « tous ceux qui n'auraient même qu'un peu d'intelligence » (58 a), et qui pourront ainsi admettre qu'elle est la première des sciences à devoir être versée dans ce mélange qu'est la vie bonne. Il faut user de rhétorique et de vraisemblance pour convaincre les hommes que l'intelligence et la pensée pures ont leur place dans ce breuvage qu'est leur vie.

Il y a donc chez Platon l'acceptation d'un bon usage de la rhétorique, c'est-à-dire d'un discours qui n'est pourtant que vraisemblable. Cependant, par cette concession faite – faite à Gorgias – que le discours rhétorique est le seul à pouvoir agir sur le plus grand nombre, puisque ce plus grand nombre ne pense que par opinion, la différence entre le rhéteur d'un côté, et le philosophe, de l'autre, n'est perceptible finalement que par le philosophe. Le bon rhéteur, qui sait le vrai, n'est distinct du mauvais rhéteur qu'à ses propres yeux. Au bout du compte, il ne s'en distingue que par une sorte de

1. *Phil.*, 58 a 5-6 : οὐδὲ γὰρ ἀπεχθήσῃ Γοργία, τῇ μὲν ἐκείνου ὑπάρχειν τέχνη διδοῦς πρὸς χρεῖαν τοῖς ἀνθρώποις κρατεῖν...

certitude intérieure, qui, pas plus que la vérité perçue de Gorgias, n'est communicable – en tous cas pas communicable à la plupart. Le savoir de la vérité (et en particulier quant au bien, ou au juste) n'est pas privé, absolument singulier, comme l'est tout savoir pour Gorgias, mais il est réservé par Platon au tout petit nombre des philosophes.

Socrate ne conteste donc pas la prémisse de Gorgias, que l'opinion est le mode de connaissance habituel à la plupart des hommes, car cette prémisse est aussi la sienne. Simplement, au cours de son dialogue avec Gorgias, le savoir a changé de sens et d'objets. C'est pourquoi, après avoir amené Gorgias à préciser que l'objet du discours rhétorique était le juste et l'injuste, le dialogue entre eux ne peut que s'interrompre. Le juste et l'injuste ne peuvent faire pour Gorgias l'objet d'un savoir, on peut seulement, dans une circonstance donnée, convaincre les auditeurs de ce qui semble juste et de ce qui semble injuste. Comme va le dire l'interlocuteur suivant, Pôlos, Gorgias n'aurait jamais dû concéder la possibilité d'un savoir du juste. Et s'il ne l'avait pas concédée, Socrate n'aurait pas pu le réfuter. En fait, Socrate n'a pas réellement réfuté Gorgias, il a simplement affirmé la possibilité d'un autre savoir, dont le juste et l'injuste peuvent être les objets, mais non pas des objets empiriques : des Idées, des réalités « divines » (de même, dans l'*Apologie de Socrate*, ce contre-modèle de défense opposé au *Palamède*, la vérité était devenue divine par le biais de l'oracle d'Apollon).

Lors du face-à-face entre Socrate et Gorgias, il ne s'est rien passé de décisif : Gorgias n'a même pas gorgianisé, Socrate ne l'a pas vraiment réfuté, il l'a comme toujours répété, non pas pour montrer ses contradictions, mais pour affirmer la possibilité d'un autre savoir donc d'un autre usage du logos. Les grands affrontements sont à venir, et Pôlos, mais surtout Calliclès, semblent être des interlocuteurs plus terribles que Gorgias. Pourtant si Gorgias, alors Calliclès et tous les tyrans de ce monde. C'est en cela que réside sa réfutation : il ne mesure pas les conséquences de son usage du discours. Car la définition que Socrate prête à Gorgias n'est pas une mauvaise définition de la rhétorique, c'est une définition de la mauvaise rhétorique. Le départ entre la bonne et la mauvaise, c'est, comme dans le *Phèdre*, la présence ou l'absence, chez l'orateur, du savoir de ce dont il parle. S'il sait ce qui est juste, ce que Gorgias a accordé, il ne peut pas user injustement de son art. Alors que pour Gorgias il y a de cet art, comme de tout art de combat, un bon et un mauvais usage possibles, pour Socrate, bon et mauvais usages ne sont pas le fait du même art, et en ce qui concerne le second, il ne relève pas du tout d'un art. De la bonne rhétorique on ne peut que bien user, user en vue du bien.

Qu'il s'agisse d'ontologie, de rhétorique ou d'éthique, le mouvement est le même : montrer que les alternatives posées par Gorgias sont réelles, et ne sont même que trop réelles, mais qu'elles n'épuisent pas la réalité. Platon ne peut en sortir qu'en posant (en inventant, en découvrant ?) une autre réalité. De cette réalité découle la possibilité d'un autre usage du logos. Gorgias n'a plus alors qu'à se taire, et à écouter avec courtoisie et intérêt le discours qui dit une expérience qui peut se dire, parce qu'elle est une expérience de pensée, qu'elle doit s'apprendre, se questionner, se justifier, et non pas seulement, comme l'expérience sensible, advenir.

De telle sorte qu'aucun dialogue de Platon n'est finalement plus rhétorique que le *Gorgias*, qui avec le mythe final s'achève sur une croyance et sur une menace. Rhétorique non pas en un sens formel, mais au sens où s'opposent croyance à croyance. Au *megas kindunos* (*Pal.*, 35, 4) de Gorgias répond le *kalos kindunos* du *Phédon*, celui du jugement des âmes. Le mythe vient accompagner l'argumentation et lui donner un supplément de *pistis*, exactement comme Gorgias accompagnait son frère médecin. Car l'impuissance du discours de vérité ne tient pas seulement à la nature de ce que Gorgias nomme vérité, ce que la condamnation à mort de Socrate suffit à démontrer. Pour réfuter définitivement Gorgias, il faut non seulement écrire la *République*, donner au discours le pouvoir de saisir les êtres qui sont vraiment et de les dire – mais l'instaurer, c'est-à-dire éduquer, et user envers la plupart d'une bonne persuasion, les convaincre, non pas de *ce que* sait le dialecticien philosophe, mais du fait que ce qu'il dit qu'il sait, il le sait. Car si l'expérience de l'intelligible n'est pas incommunicable, elle ne saurait être ni partagée ni comprise par tous, et il faut les persuader qu'elle existe – ce qui est très exactement ce que Gorgias disait de l'expérience sensible. Gorgias contre Gorgias, donc, et si la bonne rhétorique de Platon échoue, c'est Gorgias qui continuera, non pas à avoir raison, mais à gagner, parce que les hommes continueront à être gouvernés par les fluctuations de la *doxa*, et que c'est son logos qui en est le maître.

APPENDICE
MENTIONS DANS LES DIALOGUES DES NOMS
DES PRÉSOCRATIQUES ÉTUDIÉS DANS CE VOLUME

Le nombre de ces mentions n'est nullement proportionnel à l'importance accordée par Platon aux auteurs cités, car il lui arrive souvent de se référer à eux sans justement les nommer. N'ont pas été recensées les mentions dans le dialogue entier qui porte leur nom. Ce tableau peut seulement servir à repérer dans quels Dialogues Platon juge nécessaire de désigner ces « savants » par leur nom propre.

PYTHAGORE (1) :

Rép., X, 600 b 2

« les *Pythagoriciens* » (hoi Puthagoreioi) :

Rép., VII, 530 d 8

« la *manière de vivre pythagoricienne* » (puthagoreios tropos tou biou) :

Rép., X, 600 b 3

HÉRACLITE (13) :

Hipp. Maj., 289 a 3, b 3

Banq., 187 a 3

Crat., 401 d 4, 402 a 4, 8, b 1, c 3, 440 c 2, e 2

Théét., 152 e 3, 160 d 7, 179 d 7

« le *soleil héraclitéen* » (hērakleiteios helios) :

Rép., VI, 498 b 1

« les *thèses héraclitéennes* » (herakleiteia) :

Théét., 179 e 3

PARMÉNIDE (11) :

un dialogue entier, plus

Banq., 178 b 9, 195 c 2

Théét., 183 e 5 (x2), 152 e 4

Soph., 216 a 3, 217 c 5, 237 a 4, 241 d 5, 242 c 4, 244 e 2

« les *Parménide* » (Parmenidai) :

Théét., 180 e 2

EMPÉDOCLE (2) :

Mén., 76 c 8

Théét., 152 e 3

ANAXAGORE (14) :

Hipp. Maj., 281 c 6, 283 a 4,

Apol., 26 d 6, 8,

Gorg., 465 d 4

Crat., 400 a 9, 409 a 7, 9, 413 c 5

Phéd., 72 c 4, 97 b 8, d 7

Phèdre, 270 a 4, 6

« les Anaxagoréens » (hoi Anaxagoreioi) :

Crat., 409 b 6

DÉMOCRITE (0)

HIPPOCRATE DE COS (5) :

Prot., 311 b 6, 8

Phèdre, 270 c 3, 7, 9.

PROTAGORAS (43) :

un dialogue entier, plus

Hipp. Maj., 282 d 5, 8

Euthyd., 286 c 2

Mén., 91 d 3, e 3, 9

Crat., 391 c 4

Rép., X, 600 c 6

Théét., 152 a 1, c 8, e 3, 152 b 6, 154 b 8, c 7, 155 d 6, 160 c 8, d 8, 161 b 9,

d 8, e 4, 162 a 1, 6, d 4, 164 e 4, 165 e 4, 168 c 9, 169 d 6, 170 a 6, c 2, 6, e 7,

171 b 9, c 1, 6, e 1, 172 b 7, 178 b 4, 9, e 4, b 2, 179 d 2, 183 c 7

« l'histoire racontée par Protagoras » (muthos ho prôtogoreios) :

Théét., 164 d 9

« la mesure protagoréenne » (to prôtogoreion metron) :

Théét., 162 c 5,

« les traités de Protagoras » (ta prôtogoreia) :

Phèdre, 267 c 4

Soph., 232 d 9

GORGAS (17) :

un dialogue entier, plus

Hipp. Maj., 282 b 4,

Apol., 19 e 3

Mén., 70 b 3, 71 c 5, d 7, 73 c 7, 76 b 1, c 4, 95 c 1, 96 d 6

Banq., 198 c 1, 3

Phèdre, 261 c 2, 276 a 6

Phil., 58 a 7, c 5, 59 b 10.

BIBLIOGRAPHIE

par Luc Brisson, avec le concours de Benoît Castelnérac

Cette bibliographie comprend plusieurs rubriques qui correspondent aux thèmes abordés dans ce recueil. Sous chacune de ces rubriques, les titres sont rangés par ordre chronologique, du plus récent au plus ancien. Il s'agit là d'une sélection, dont le but est de proposer un point de départ pour la recherche. Seuls sont répertoriés les travaux portant sur le rapport de tel ou tel penseur avec Platon : les travaux portant sur chacun des penseurs en question ne sont pas signalés.

Les abréviations sont celles de *l'Année Philologique*. Une table des abréviations figure à la fin de cette bibliographie.

I. PLATON ET LES PRÉSOCRATIQUES : ÉTUDES GÉNÉRALES

WALLISCH R., *Die letzte denkbare Einheit. Platons vorsokratische Ontologie*, Wien, Phoibos Verlag, 1995.

IRWIN T.H., « Plato : the intellectual background », *The Cambridge Companion to Plato*, 1992, 51-89.

NADDAF G., *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston, Mellen, 1992.

BELS J., « Platon et les Présocratiques. Introduction à la double qualification du *Phédon* », *RSPH* 70, 1986, 217-235.

CAMBIANO G., « Tecniche dossografiche in Platone », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, p. 61-84.

VIANO C.A., « La storiografia platonica tra confutazione et interpretazione », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino, 1986, p. 85-99.

CAPIZZI A., *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Filologia e Critica 50, Roma, ed. dell'Ateneo, 1984.

- RAMNOUX C., « La tradition présocratique et les problèmes du langage », *RMM* 79, 1974, 269-280.
- CHIEREGHIN F., « La metodologia della storiografia filosofica di Platone nel *Sofista* », *RAL* 24, 1969, 205-223.
- PAISSE J. M., « Les rapports de Platon et de la philosophie présocratique, Les sources du thème platonicien de la réminiscence », *LEC* 35, 1967, 15-33.
- « Les rapports de Platon et de la philosophie présocratique », *LEC* 34, 1966, 321-339.
- MONDOLFO R., « Sul valore storico delle testimonianze di Platone », *Filosofia* 15, 1964, 583-601.
- GADAMER H.G., « Platon und die Vorsokratiker », dans *Epimeleia, Festschrift für H. Kuhn*, München, 1964, 127-142, repris dans ses *Kleine Schriften III*, Tübingen, 1972, p. 41-55.
- BOUSSOULAS N. I., « La structure du mélange dans la pensée antique », *BAGB*, 1960, 481-498.
- CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [1935], New York, Octagon books, 1964.
- ZELLER E., « Platons Mittheilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5, 1882, 165-184.

II. PLATON ET PYTHAGORE

- EBERT Th., *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaedo*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1994, Nr. 13, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.
- ISNARDI PARENTE M., « Idee o numeri. Note al *Filebo* di Platone », *RF* 122, 1994, 24-49.
- EBERT Th., « Von der Weltursache zum Weltbaumeister: Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im Platonischen *Timaios* », *A&A* 37, 1991, 43-54.
- FERWERDA R., « The meaning of the word $\sigma\acute{\alpha}\mu\alpha$ in Plato's *Cratylus* 400c », *Hermes* 113, 1985, 266-279.
- KOLB D. A., « Pythagoras bound, Limit and unlimited in Plato's *Philebus* », *JHPh* 21, 1983, 497-511.
- WAERDEN B. L. van der, « Platon et les sciences exactes des Pythagoriciens », *Bull. Soc. math. de Belgique* 21, 1969, 115-123.
- LORIAUX R., « Note sur la $\phi\rho\omicron\upsilon\pi\alpha$ platonicienne (*Phaedo*, 62b-c) », *LEC* 36, 1968, 28-36.
- PHILIP J. A., « The "Pythagorean" theory of the derivation of magnitudes », *Phoenix* 20, 1966, 32-50.
- ILTING K. H., « Zur Philosophie der Pythagoreer », *ABG* 9, 1964.
- BURKERT W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1962], trans. by E.L. Minar Jr., Cambridge [Mass], Harvard Univ. Press, 1972.

- BURKERT W., « Platon oder Pythagoras?, Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes* 88, 1960, 159-177.
- WAERDEN B. L. van der, « Das große Jahr und die ewige Wiederkehr », *Hermes* 80, 1952, 129-155.
- MICHEL P.-H., *De Pythagore à Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- LONG H. S., *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, Univ. Press, 1948.
- MICHEL P.-H., *De Pythagore à Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- JUNGE G., « Die Sphären-Harmonie und die Pythagoreisch-Platonische Zahlenlehre », *C&M* 9, 1947, 183-194.
- CAMERON A., *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha [Wisconsin], Banta, 1938.

III. PLATON ET HÉRACLITE

- RESHOTKO N., « Heraclitean flux in Plato's *Theaetetus* », *HPhQ* 11, 1994, 139-161.
- SANTOS J. T., « Platão, Heráclito e la estrutura metafórica do real », *Philosophica* 1, 1993, 45-68.
- MANSFELD J., « Heraclitus fr. B 85 DK », *Mnemosyne* 45, 1992, 9-18.
- BURNYEAT M. F., *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaet.* by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1990.
- O'BRIEN D., « Héraclite et l'unité des opposés », *RMM* 95, 1990, 147-171.
- MOYAL G.J.D., « Did Plato misunderstand Heraclitus? », *REA* 90, 1988, 89-98.
- HÖLSCHER U., « Der Herakliteer in Platons *Theaetetus* », *Mélanges H.-G. Gadamer*, ed. R. Wiehl, Heidelberg, Winter, 1981, 37-53.
- SCHAEERER R., « Héraclite jugé par Platon », *Mélanges C. J. de Vogel*, ed. J. Mansfeld & L.N. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1975, 9-15.
- IRWIN T. H., « Plato's Heracliteanism », *JPh* 70, 1973, 580-581.
- SAUNDERS T. J., « Penology and eschatology in Plato's *Timaeus* and *Leges* », *CQ* 23, 1973, 232-244.
- CALVERT B., « Forms and flux in Plato's *Cratylus* », *Phronesis* 15, 1970, 26-47.
- THORNTON M. T., « Knowledge and flux in Plato's *Cratylus* 438-440 », *Dialogue* 8, 1969/1970, 581-591.
- MEIJER J., Plato, « Protagoras and the Heracliteans, Some suggestions concerning *Theaetetus* 151d-186e », *C&M* 29, 1968 [1972], 40-60.
- MANSFELD J., « Heraclitus on the psychology of sleep and on rivers », *Mnemosyne* 20, 1967, 1-29.
- CAPELLE A., « Zur Frage nach den $\kappa\omicron\mu\phi\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ in Platons *Theaetetus* 156a », *Hermes* 90, 1962, 288-294.

- MONDOLFO R., « Evidence of Plato and Aristotle relating to the ἐκπόρωσις in Heraclitus », *Phronesis* 3, 1958, 75-82.
- BOUSSOULAS N., « Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique : Héraclite », *RMM* 60, 1955, 287-298.
- MONDOLFO R., « Dos textos de Platon sobre Heraclito », *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucuman, 4, 1953, 233-244.
- KIRK G. S., « The problem of Cratylus », *AJPh* 72, 1951, 225-253.
- WEERTS E., « Plato und der Heraklitismus », *Philologus*. Supplement 23, 1, Leipzig, 1931.

IV. PLATON ET PARMÉNIDE

- PALMER J.A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, 1999.
- O'BRIEN D., « Théories de la proposition dans le *Sophiste* de Platon », dans *Théories de la phrase et de la proposition*, Paris, PENS, 1999, 21-41.
- LAFRANCE Y., « Le sujet du Poème de Parménide : l'être ou l'univers », *Elenchos* 20, 1999, 265-308.
- CASSIN B., *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant, La langue de l'être ?*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Paris, Points-Seuil, 1998.
- O'BRIEN D., *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, International Plato Studies 6, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.
- SCOLNICOV S., « Le parricide déguisé. Platon contre l'antiplatonisme parménidien », dans *Contre Platon II*, ed. M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995, 215-234.
- FRONTEROTTA F., « Essere, tempo e pensiero : Parmenide e l'origine dell'ontologia », *ASNSP* 24, 1994, 835-871.
- CASERTANO G., « Critica delle idee ed argomentazione dialettica nella prima parte del *Parmenide* », dans *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica*, ed. A.M. Battezzato, 1993, 385-403.
- BRZOSKA A., *Absolutes Sein. Parmenides' Lehrgedicht und seine Spiegelung im Sophistes*, *Philosophie* 16, Münster, Lit, 1992.
- O'BRIEN D., « Il non essere e la diversità nel *Sofista* di Platone », *AAN* 102, 1992, 271-328.
- CASERTANO G., « Sokrates, Parmenides und Zenon », dans *The Philosophy of Socrates*, 1991, ed. K.I. Boudouris, Athènes, 1991, 70-85.
- CORDERO N. L., « L'invention de l'école éléatique. Platon, *Sophiste* 242d », dans *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la dir. de P. Aubenque, ed. M. Narcy, Napoli, Bibliopolis 1991, 91-124.
- DIXSAUT M., « Le Non-être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », dans *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la dir. de P. Aubenque, ed. M. Narcy, Napoli, Bibliopolis, 1991, 167-213; repris et modifié dans son *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, 225-270.

- FRÈRE J., « Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste* », dans *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la dir. de P. Aubenque, ed. M. Narcy, Napoli, Bibliopolis, 1991, 125-143.
- O'BRIEN D., « Le non-être dans la philosophie grecque : Parménide, Platon, Plotin », dans *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la dir. de P. Aubenque, ed. M. Narcy, Napoli, Bibliopolis 1991, 317-364.
- PELLETIER F. J., *Parmenides, Plato, and the Semantics of Non-being*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990.
- DIXSAUT M., « Platon et le logos de Parménide », dans *Études sur le Poème de Parménide*, sous la dir. de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1988, 215-253; repris dans son *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, 175-223.
- OWEN G.E.L., « Plato and Parmenides on the timeless present », [1966], dans *Logic, Science, and Dialectic*, ed. M.C. Nussbaum, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1986, 27-44.
- O'BRIEN D., « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans *Mythes et représentations du temps*, ed. D. Tiffeneau, Paris, CNRS, 1985, 59-85.
- TURNBULL R.G., « Episteme and doxa; some reflexions on Eleatic and Heraclitean themes in Plato », dans *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, eds. J. P. Anton and A. Preus, Albany, 1983, 279-300.
- TARÁN L., « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », *Monist* 62, 1979, 43-53.
- VLASTOS G., « Plato's testimony concerning Zeno of Elea » [1975], dans *Studies in Greek Philosophy I*, ed. D.W. Graham, 1994, 264-300.
- MORTLEY R. J., « Plato's choice of the sphere », *REG* 82, 1969, 342-345.
- PRAUSS G., *Platon und der logische Elatismus*, Berlin, de Gruyter, 1966.
- PECK A. L., « Plato versus Parmenides », *PhR* 71, 1962, 259-284.
- GUAZZONI FOÀ, V., « Senofane e Parmenide in Platone », *GM* 16, 1961, p. 467-476.

V. PLATON ET EMPÉDOCLE

- O'BRIEN D., « L'Empédocle de Platon », *REG* 110, 1997, 381-398.
- SANSONE D., « Socrates' "tragic" definition of color (Pla. *Meno* 76d-e) », *CPh* 91, 1996, 339-345.
- KINGSLEY P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- VIANO C., « Aristote, *De Caelo* I 10, Empédocle et le Politique », *REG* 107, 1994, 400-413.
- EBERT Th., « A Presocratic philosopher behind the *Phaedrus*. Empedocles », *RPhA* 11, 1993, 211-227.
- PERELLI L., « Plato, *Phaedo* 99b6 sq. », *MCr* 25-28, 1990-1993, 169-176.
- ESPOSITO A., « Il sangue nel *Timeo* di Platone », dans *Sangue e Antropologia*, ed. F. Vattioni VI, 1, Roma, 1989, 443-450.

- NICOLAI W., « Der Mythos vom Sündenfall der Seele (bei Empedokles und Platon) », *Gymnasium* 88, 1981, 512-524.
- HERSHBELL J. P., « Empedoclean influences on the *Timaeus* », *Phoenix* 28, 1974, 145-166.
- O'BRIEN D., « The effect of a simile, Empedocles' theories of seeing and breathing », *JHS* 90, 1970, 140-179.
- MUGLER C., « Kosmologische Formen », *Hermes* 96, 1968, 515-526.
- JOUANNA J., « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique *Du régime*. Ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon », *REG* 79, 1966, XV-XVIII.
- ABEL K., « Plato und die Medizin seiner Zeit », *Gesnerus* 14, 1957, 94-118.
- SCHUHL P.-M., « Les premières étapes de la philosophie biologique », *RHS* 5, 1952, 197-221.
- SOLMSSEN F., « Tissues and the soul. Philosophical contributions to physiology » [1950], dans *Kleine Schriften* I, 1968, 502-535.

VI. PLATON ET ANAXAGORE

- KUTASH E., « Anaxagoras and the rhetoric of Plato's middle dialogue theory of Forms », *Ph&Rh* 26, 1993, 134-152.
- BRISSEN L., « L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre* », dans *Symposium Platonicum* 2, ed. L. Rossetti, Sank Augustin, Academia Verlag, 1992, 61-76.
- GIGON O., « Anaxagoras bei Platon und Aristoteles », *Ionian Philosophy*, ed. K.I. Boudouris, Athènes, 1989, 142-164.
- PEPE L., « *Filebo* versus Anaxagoras ? », *Discorsi* 8, 1988, 303-318.
- FEHLING D., « Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles », *RhM* 128, 1985, 195-231.
- VRIES G.J. de, « A note on Plato, *Phaedrus* 270a-c », *Mnemosyne* 35, 1982, 331-333.
- BABUT D., « Anaxagore jugé par Socrate et Platon », *REG* 91, 1978, 44-76.
- BRENTLINGER J. A., « Incomplete predicates and the two-world theory of the *Phaedo* », *Phronesis* 17, 1972, 51-79.
- GLADIGOW B., « Pneumatik und Kosmologie », *Philologus* 111, 1967, 1-20.
- CARBONARA NADDEI, M., « Il ricordo di Anaxagora nel *Fedone* platonico », *Sophia* 40, 1972, 82-87.
- FRITZ K. von, « Der *noûs* des Anaxagoras », *ABG* 9, 1964, 87-102.
- LANZA D., « Anaxagora μάλα φιλόσοφος », *Athenaeum* 42, 1964, 548-559.

VII. PLATON ET DÉMOCRITE

- HIRSCH U., « Demokrit und Platon über die Rolle des Lichts beim Sehen und die Erklärung der Farben Schwarz und Weiß », dans *Antike Naturwissenschaft*, ed. K. Döring & G. Wörhle, Bamberg, Colibri Verlag, 1994, 1-13.
- SILVESTRE M. L., « L'eredità democritea nei dialoghi di Platone », *AAP* 51, 1992, 25-44.
- O'BRIEN D., *Theories of Weight in the Ancient World. Four essays on Democritus, Plato and Aristotle. A study in the development of ideas*, t. II : *Plato. Weight and Sensation. The two theories of the Timaeus*, Paris-Leiden, Les Belles Lettres-Brill, Collection d'études anciennes, 1984.
- FERWERDA R., « Democritus and Plato », *Mnemosyne* 25, 1972, 337-378.
- GIGON O., « Platon und Demokrit », *MH* 29, 1972, 153-166.
- TIGERSTEDT E. N., « *Furor poeticus*, Poetic inspiration in Greek literature before Democritus and Plato », *JHI* 31, 1970, 163-178.
- JOHNSON H. J., « Three ancient meanings of matter, Democritus, Plato and Aristotle », *JHI* 28, 1967, 3-16.
- BOLLACK J., « Un silence de Platon (Diogène Laërce IX, 40 = Aristoxène fr. 131 Wehrli) », *RPh* 41, 1967, 242-246.
- MUGLER C., « Démocrite et les postulats cosmologiques du démiurge », *REA* 69, 1967, 50-58.
- FEHLING D., « Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie », *RhM* 108, 1965, 212-229.
- SPECCHIA O., « Platone, *Epinomis* 975 e1-5, Democrito, Framm. B 157 DK », *Vichiana* 2, 1965, 231-257.
- VICAIRE P., « Les Grecs et le mystère de l'inspiration poétique », *BAGB*, 1963, 68-85.
- SAMBURSKY S., « A Democritean metaphor in Plato's *Cratylus* », *Phronesis* 4, 1959, 1-4.
- MUGLER C., « Sur quelques particularités de l'atomisme ancien », *RPh* 3 Sér. 27, 1953.
- POPPER K. R., « The nature of philosophical problems. Plato and the crisis in early Greek Atomism », *British JPh of Science* 3, 1952-1953, 134-152.
- ALFIERI V. E., « Per la cronologia della scuola di Abdera », *RSF* 7, 1952, 488-501.

VIII. PLATON ET HIPPOCRATE

- AYACHE L., « Est-il vraiment question d'art médical dans le *Timée* ? », dans *Symposium Platonicum* 4, ed. T. Calvo & L. Brisson, Sank Augustin, Academia Verlag, 1992, 55-63.
- TSEKOUKAKIS D., « Plato's *Phaedrus* and the holistic viewpoint in Hippocrates' therapeutics », *BICS* 38, 1991-1993, 162-173.

- THIVEL A., « Hippocrate ou Platon », *Diotima* 19, 1991, 22-28.
- JOLY R., « Platon, *Phèdre* et Hippocrate : vingt ans après », [1983], repris dans son *Glane de philosophie antique*, Bruxelles, Ousia, 1994, 32-54.
- CAMBIANO G., « Patologia e metafora politica, Alcmeone, Platone, *Corpus Hippocraticum* », *Elenchos* 3, 1982, 219-236.
- MANSFELD J., « Plato and the method of Hippocrates », *GRBS* 21, 1980, 341-362.
- JOUANNA J., « La Collection hippocratique et Platon (*Phèdre* 269c-272a) », *REG* 90, 1977, 15-28.
- HERTER H., « The problematic mention of Hippocrates in Plato's *Phaedrus* », *ICS* 1, 1976, 22-42.
- CAMBIANO G., « Dialettica, medicina, retorica nel *Fedro* platonico », *RF* 57, 1966, 284-305.
- JOLY R., « La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre* » [1961], *REG* 74, 1961, 69-92.
- « La caractérologie antique jusqu'à Aristote », *RBPh* 40, 1962, 5-28.

IX. PLATON ET PROTAGORAS

- LEE Mi-K., « The secret doctrine : Plato's defence of Protagoras in the *Theaetetus* », *OSAPh* 19, 2000, 47-86.
- RUSSELL D.C., « Protagoras and Socrates on courage and pleasure : *Protagoras* 349d *ad finem* », *AncPhil* 20, 2000, 311-338.
- BALABAN O., *Plato and Protagoras : Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, Lanham (MD), Lexington Books, 1999.
- FINE G., « Plato's refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *Apeiron* 31, 1998, 105-133.
- MCCOY M. B., « Protagoras on human nature, wisdom and the good : the Great Speech and the hedonism of Plato's *Protagoras* », *AncPhil* 18, 1998, 21-39.
- MANUWALD B., « Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. *Prot.* 320c8-328d2) », dans *Mélanges Müller (Carl Werner)*, Unter Mitwirkung von Heike Becker hrsg. von Christian Mueller-Goldingen und Kurt Sier, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1996, 103-131.
- GIANNANTONI G., « Il Teeteto di Platone e l'interpretazione della filosofia di Protagora », *AAN* 107, 1996, 229-243.
- CASSIN B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- STALLEY R.F., « Punishment in Plato's *Protagoras* », *Phronesis* 40, 1995, 1-19.
- DEMONT P., « Notes sur l'antilogie au cinquième siècle », dans *Colloque international sur la pensée antique* 3, ed. J.-M. Galy & A. Thivel, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice NS n° 19, 1994, 77-87.

- EMILSON E. K., « Plato's self-refutation argument in *Theaetetus* 171a-c revisited », *Phronesis* 39, 1994, 135-149.
- THIVEL A., « Le paradoxe de Protagoras », dans *Colloque international sur la pensée antique* 3, ed. J.-M. Galy & A. Thivel, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, NS n° 19, 1994, 63-76.
- DEMONT P., « La formule de Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses », dans *Problèmes de la morale antique*, ed. P. Demont, Amiens, Faculté des Lettres, 1993, 39-57.
- DESCLOS M.-L., « Autour du *Protagoras*. Socrate médecin et la figure de Prométhée », *QS* 18, 1992, n° 36, 105-140.
- KETCHUM R. J., « Plato's "refutation" of Protagorean relativism : *Theaet.* 170-171 », *OSAPh* 10, 1992, 73-105.
- SCHOFIELD M., « Socrates versus Protagoras », dans *Socratic questions*, ed. B. S. Gower & M. C. Stokes, London, Routledge, 1992, 122-136.
- PLACIDO D., « Plato, a source for the knowledge of the relationships between Socrates and Protagoras », dans *The Philosophy of Socrates*, ed. K. I. Boudouris, Athènes, 1991, 272-277.
- BURNYEAT Myles F., *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaet.* by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1990.
- MOTTE A., « Un mythe fondateur de la démocratie : Platon, *Protagoras* (319c-322d) », dans *Mythe et politique*, ed. F. Jouan & A. Motte, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 227 – Paris, Les Belles Lettres, 1990, 219-229.
- COULOUBARITSIS L., « Positions de Platon et d'Aristote concernant la notion de "mesure" chez Protagoras », dans *International Philosophy Symposium I*, Athens, 1984, 54-63.
- HADEN J., « Did Plato refute Protagoras? », *HPhQ* 1, 1984, 223-240.
- BABUT D., « Platon et Protagoras : l'"apologie" du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », *REA* 84, 1982, 49-86; repris dans ses *Parerga*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen n° 24, Série Littéraire et Philosophique 6, Lyon, 1994, 197-234.
- EISENSTADT M., « Protagoras' teaching in Plato's *Protagoras* », *SO* 56, 1981, 47-61.
- SAUNDERS T. J., « Protagoras and Plato on punishment », dans *IV. International Colloquium on Ancient Philosophy*, ed. G. B. Kerferd, Wiesbaden, Steiner, 1981, 129-141.
- GROSSMANN G., « Platon und Protagoras », *ZPhF* 32, 1978, 510-525.
- BRISSEN L., « Le mythe de Protagoras, Essai d'analyse structurale », *QUCC*, n° 20, 1975, 7-37.
- MAGUIRE J. P., « Protagoras – or Plato? », *Phronesis* 18, 1973, 115-138; 22, 1977, 103-122.
- GAGARIN M., « The purpose of Plato's *Protagoras* », *TAPhA* 100, 1969, 133-164.

- MORTLEY R. J., « Plato and the sophistic heritage of Protagoras », *Eranos* 67, 1969, 24-32.
- MEIJER J., « Plato, Protagoras and the Heracliteans, Some suggestions concerning *Theaetetus* 151 d-186 e », *C&M* 29, 1968 [1972], 40-60.
- VERSENYI, L., « Protagoras' man-measure fragment », *AJPh* 83, 1962, 178-182.
- GIANNANTONI G., « Il frammento I di Protagora in una nuova testimonianza platonica », *RSF* 15, 1960, 227-237.
- KERFERD G. B., « Plato's account of the relativism of Protagoras », *DUJ* N.S. II, 1949/1950, 20-26.

X. PLATON ET GORGIAS

- WARDY R., *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato, and their Successors*, coll. Issues in ancient philosophy, London-New York, Routledge, 1996.
- CASSIN B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CERRI G., « L'apporto teorico del *Philebus* alla dottrina poetica dell'ἔλεος e del φόβος », *FAM* 5-6, 1994, 9-37.
- DEMONT P., « Notes sur l'antilogie au cinquième siècle », dans *Colloque international sur la pensée antique* 3, ed. J.-M. Galy & A. Thivel, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, NS n° 19, 1994, 77-87.
- LEWIS Th., « Identifying rhetoric in the *Apology*. Does Socrates use the appeal for pity? », *Interpretation* 21, 1993-1994, 105-114.
- BABUT D., « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλογῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *REG* 105, 1992, 59-110 ; repris dans ses *Parerga*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen n° 24. Série Littéraire et Philosophique 6, Lyon, 1994. 335-386.
- TANNER R. G., « Plato's *Phaedrus*. An educational manifesto? », dans *Symposium Platonicum* 2, ed. L. Rossetti, 1992, 218-221.
- WESOLY M., « La dialettica di Platone nel *Fedro* come superamento della retorica e come regola metodologica », dans *Symposium Platonicum* 2, ed. L. Rossetti 1992, 222-225.
- CONSIGNY S., « Gorgias's use of epideictic », *Ph&Rh* 25, 1992, 281-297.
- ENOS R. L., « Socrates questions Gorgias. The rhetorical vector of Plato's *Gorgias* », *Argumentation* 5, 1991, 5-15.
- VELARDI R., « Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso », *AION* (filol) 12, 1990, 151-165.
- NOËL M.-P., « La persuasion et le sacré chez Gorgias », *BAGB*, 1989, 89-106.
- DURÁN A., « Concepto platónico del signo », *REspLing* 18, 1988, 129-148.
- ROMEYER-DHERBEY G., « Platon contre les Sophistes. Les connotations politiques dans le *Gorgias* », *Filosofia Oggi* 10, 1987, 431-440.
- GIGON O., « Gorgias bei Platon », *SicGymn* 38, 1985, 567-593.
- LEZL W., « Il potere della parola in Gorgia e in Platone », *SicGymn* 38, 1985, 65-80.

- LONGO O., « La retorica di Gorgia. Tecnica della persuasione ed esercizio del potere », *SicGymn* 38, 1985, 57-63.
- SEESKIN K. R., « Is the *Apology of Socrates* a parody? », *Philos. Lit.* 6, 1982, 94-105.
- MAZZARA G., *Gorgia, Ontologo e metafisico*, Palermo, la Palma, 1982.
- FEAVER D. & HARE, J.E., « The *Apology* as an inverted parody of rhetoric », *Arethusa* 14, 1981, 205-216.
- CLAVAUD R., *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, 1980.
- KOBUSCH T., « Sprechen und Moral, Überlegungen zum platonischen Gorgias », *PhJ* 85, 1978, 87-108.
- HARTMAN M., « Plato's philosophy of education in the *Meno* », *Personalist* 57, 1976, 126-131.
- ERBSE H., « Zur Entstehungszeit von Platons *Apologie des Sokrates* », *RhM* 118, 1975.
- ROUSSOS E. N., « Ménon, élève de Gorgias », *Philosophia* 1, 1971.
- COULTER J. A., « The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric » [1964], dans *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, ed. K.V. Erikson, Amsterdam, Rodopi, 1979, 31-69.
- SICKING C.M.J., « Gorgias und die Philosophen », *Mnemosyne* 17, 1964, 225-247.
- BUCHHEIT V., *Untersuchungen zur Theorie des genos epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München, Max Hueber, 1960.
- CALOGERO G., « Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte peccat* », *JHS* 77 Part 1, 1957, 12-17.
- BIANCHI L., « A proposito del giudizio di Platone su Gorgia », *Maia* N.S. 6, 1953, 272-282.
- BUCCELLATO M., *La "retorica" sofistica negli scritti di Platone*, Milano, Bocca, 1953.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

A&A	Antike und Abenland (Berlin)
AAN	Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli
AAP	Atti dell'Accademia Pontaniana (Napoli)
ABG	Archiv für Begriffsgeschichte (Bonn)
AJPh	American Journal of Philology (Baltimore)
AncPhil	Ancient Philosophy (Pittsburgh)
ASNSP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
BAGB	Bulletin de l'Association Guillaume Budé (Paris)
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
British JPh of Science	British Journal of Philosophy of Science
C&M	Classica et Mediaevalia (Copenhagen)
CPh	Classical Philology (Chicago)
CQ	Classical Quarterly (Oxford)
DUJ	Durham University Journal
FAM	Filologia antica e moderna (Rubbetino)
GM	Giornale di Metafisica (Genova)
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies (Durham)
HPhQ	History of Philosophy Quarterly (Bowling Green, Ohio)
ICS	Illinois Classical Studies (Urbana)
JHI	Journal of the History of Ideas (Penna et Philadelphia)
JHPh	Journal of History of Philosophy (Berkeley)
JHS	Journal of Hellenic Studies (London)
JPh	Journal of Philosophy (London)
LEC	Les Études Classiques (Namur)
MCr	Museum Criticum (Bologna)
MH	Museum Helveticum (Bâle)
OSAPh	Oxford Studies in Ancient Philosophy
Ph&Rh	Philosophy and Rhetoric (Pennsylvania State Univ.)

Philos. Lit.	Philosophy and Literature (Baltimore)
PhJ	Philosophisches Jahrbuch (Freiburg i. Br.)
Philos. Q.	The Philosophical Quarterly (St. Andrews)
PhR	Philosophical Review (New York)
QS	Quaderni di Storia (Bari)
QUCC	Quaderni Urbinati di Cultura Classica (Roma)
RAL	Rendiconti delle Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei (Roma)
RBPh	Revue Belge de Philologie et d'Histoire (Bruxelles)
REA	Revue des Études Anciennes (Talence)
REG	Revue des Études Grecques (Paris)
REspLing	Revista Española de Lingüística (Madrid)
RF	Rivista di Filosofia (Torino)
RhM	Rheinisches Museum für Philologie (Frankfurt am Mein)
RHS	Revue d'Histoire des Sciences (Paris)
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris)
RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes (Paris)
RPhA	Revue de Philosophie Ancienne (Bruxelles)
RSF	Rivista Critica di Storia della Filosofia (Firenze)
RSPH	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris)
SicGymn	Siculorum Gymnasium (Catania)
SO	Symbolae Osloenses (Oslo)
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association (Cleveland)
ZPhF	Zeitschrift für Philosophische Forschung (Meisenheim am Glan)

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Auteurs anciens

AÉTIUS 94, 96, 97, 98, 100, 110, 133, 135, 138, 139, 140, 144, 148
 ALCIMOS DE SICILE 35
 AMYCLAS 129
 ANAXAGORE 9, 16, 37, 69, **107-128**, 131, 132, 139, 152, 165, 166, 178, 220
 ANAXIMANDRE 69, 96, 138
 ANAXIMÈNE 69
 ANTISTHÈNE 93, 187
 ARCHYTAS 21, 22, 23, 32, 33, 34
 ARISTIPPE 93
 ARISTOPHANE 10, 115, 119, 182
 ARISTOTE 8, 11, 13, 18, 22, 30-33, 35-37, 39-41, 44-46, 68, 72, 96, 98, 105, 110, 111, 120-124, 127, 128, 130, 133, 135-137, 139-141, 144, 148-150, 153, 162, 181, 185, 192
 ARISTOXÈNE 22, 27, 28, 31, 33, 34, 46, 129, 150
 AUGUSTIN 9, 103, 131, 132
 CENSORINUS 94, 96, 97
 CICÉRON 130, 135
 CRATYLE 13, 16, 27, 41, **47-66**, 110, 115, 141, 144, 183
 CRITIAS 19, 132, 133, 141, 172
 DAMASCIUS 194
 DÉMOCRITE 7, 9, 18, 69, 93, **129-150**, 172, 173, 175
 DENYS DE THRACE 141

DICÉARQUE 40
 DIODORE 138, 173
 DIOGÈNE D'APOLLONIE 9, 19, 138
 DIOGÈNE LAËRCE 28, 31, 33, 35, 37, 39, 129, 133, 136, 140, 178, 181, 198
 DIOGÈNE LE CYNIQUE 35
 DIONYSODORE 18, 185
 EMPÉDOCLE 30, 33, 42, 69, **93-106**, 120, 132, 142, 149, 163, 169-171, 184, 192, 208, 209
 ESCHYLE 169
 EUCLIDE 34, 35
 EUCLIDE DE MÉGARE 35
 EURIPIDE 10, 95
 EUSÈBE DE CÉSARÉE 135, 137
 EUSTATHE 141
 GALIEN 140
 GORGIAS 7, 9, 13, 14, 16, 27, 43, 70, 72, 76, 78, 90, 119, 175, **191-217**, 220
 HÉRACLITE 10, 17, 19, 43, **47-66**, 69, 124, 184
 HERMIPPE 37
 HERMODAMAS 25
 HÉRODOTE 40, 42, 43, 169
 HÉSIODE 94, 101, 104
 HÉSYCHIUS 97, 180
 HIPPIAS DE TARSE 181
 HIPPOCRATE 140, **151-167**, 220

HIPPOLYTE 96, 136, 141
 HOMÈRE 23, 24, 181, 182, 184, 187
 JAMBLIQUE 22, 24, 25, 27, 28, 31, 33, 36, 43, 46
 LACTANCE 135, 137
 LEUCIPPE 130, 132-134, 136, 137, 144, 148
 LICYMNIO DE CHIOS 176
 LUCRÈCE 95, 105, 134
 MÉLISSOS 19, 69, 180
 NICOLAS DE DAMAS 97
 ORPHIQUES 27, 30, 39, 42
 OVIDE 95
 PARMÉNIDE 10, 13, 16, 17, 28, 39, 43, 51, **67-93**, 118, 119, 120, 169, 170, 184, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 214, 219
 PHILOLAOS 29, 30, 31, 37, 69
 PINDARE 18, 42
 PITTACOS 178, 179, 188
 PLOTIN 9
 PLUTARQUE 37, 97, 133, 135, 139, 209
 PÔLOS D'AGRIGENTE 176
 PORPHYRE 28, 40, 185
 PROCLUS 34, 36, 194
 PRODICO 19, 172, 179, 180

Auteurs modernes

ADORNO, F., 182, 190
 ANTON, J.P., 26
 ARNIM, H. F., von, 7
 ARONADIO, F., 47, 48
 AUBENQUE, P., 65, 198, 200
 AYACHE, L., 151
 BABUT, D., 109, 110, 111, 112, 114, 115
 BAKHTINE, M., 14
 BALAUDÉ, J.-F., 131

PROTAGORAS 9, 10, 13, 15, 16, 17, 31, 72, 90, 95, 119, 124, 130, 153, **169-190**, 198, 206, 209, 213, 220
 PYRRHON 36
 PYTHAGORE **21-46**, 219
 PYTHAGORICIENS **21-46**, 123, 219
 SATYROS 37
 SÉNÈQUE 97
 SEXTUS EMPIRICUS 140, 142, 195
 SIMONIDE 16, 177, 179, 180, 187, 188
 SIMPLICIUS 43, 108, 109, 110, 116, 120, 122, 126, 134, 135, 136, 139, 140, 144, 148, 194
 STILPON 35
 STOBÉE 31, 135, 136
 SUDA (la) 136, 180
 THALÈS 9, 18, 19, 24, 68, 96
 THÉODORE DE BYZANCE 16
 THÉODORE DE CYRÈNE 31
 THÉOPHRASTE 140, 141, 208
 THRASYMAQUE 119
 TIMÉE DE LOCRES 28, 33, 37
 TIMON DE PHLIONTE 36
 VALÈRE MAXIME 130
 VARRON 99
 XÉNOPHON 173
 ZÉNON D'ELÉE 19

BALTES, M., 34
 BARNES, J., 31, 133
 BENAKIS, L., 133
 BETEGH, G., 34
 BIANCHI, L., 191
 BIGNONE, E., 95, 97
 BLANCHOT, M., 19
 BOLLACK, J., 43, 95, 97, 98, 99, 100, 129
 BORGEAUD, Ph., 39
 BOUSSOULAS, N., 127

BOUVERESSE, J., 194
 BRANCACCI, A., 5, 12, 169, 180, 182, 185
 BRANDIS, C.A., 8
 BRISSON, L., 21, 22-24, 28, 30, 32-35, 37, 42, 103, 129, 131-133, 141-143, 147, 150, 151, 194, 197
 BROWN, H.A., 27
 BUCCELLATO, M., 191
 BURKERT, W., 23, 25, 27, 29, 30, 31, 40, 44
 BYL, S., 94
 CALOGERO, G., 52, 55, 56, 116, 124, 127, 176, 193, 201, 209
 CAMBIANO, G., 12, 64, 73, 108, 114
 CANTO, M., 93, 208
 CASADIO, G., 39
 CASERTANO, G., 67, 69, 88, 122, 138, 201
 CASSIN, B., 12, 170, 195, 198, 200, 201, 204, 206, 210
 CAVEING, M., 39, 43
 CENTRONE, B., 27, 34
 CHAMBRY, É., 151
 CHERNISS, H., 22, 36, 37, 38, 124
 COLLI, G., 11, 18
 CONCHE, M., 53, 54, 55, 59
 COOPER, J., 149
 CORNFORD, F.M., 132, 138, 141, 142, 146, 194
 COSENZA, P., 116, 126, 127
 COULTER, J., 191
 D'IORIO, P., 18
 DANCY, R.M., 118, 119
 DIELS, H., 7, 9, 12, 43, 53, 54, 134, 135, 139, 191
 DIÈS, A., 17, 109, 113, 116, 184, 194, 195, 197
 DIXSAUT, M., 5, 19, 29, 35, 45, 65, 140, 191
 ECO, U., 52, 66
 EDELSTEIN, L., 155
 ERICKSON, K.V., 191
 FERWERDA, R., 130, 132, 141
 FRIEDLÄNDER, P., 132

FRONTEROTTA, F., 18, 150
 FURLEY, D., 149
 GADAMER, H.G., 12
 GAISER, K., 35
 GAMBARARA, D., 169
 GERSHENSON, D.E., 110
 GIGON, O., 130, 172, 193, 205
 GOMPERZ, Th., 9, 193
 GREENBERG, D.A., 110
 GREGORY, T., 132, 139
 GRESEMANN, H., 162
 GUNDERT, H., 178
 GUTHRIE, W.K.C., 97, 105
 HACKFORTH, R., 111
 HADOT, P., 28, 198
 HAMMER-JENSEN, I., 130-132, 143
 HAVELOCK, E.A., 10
 HEGEL, G.W.F., 13
 HEIDEGGER, M., 13
 HUFFMAN, C., 29, 31, 33
 JÖHRENS, O., 127
 JOLY, H., 44, 49
 JOLY, R., 157-159, 161
 JONES, W.H.S., 153
 JOUANNA, J., 151, 154-156, 158, 159, 161, 164
 KAHN, Ch., 33
 KANT, E., 13
 KERFERD, G., 193, 195, 211
 KÜHN, W., 163
 LANZA, D., 109, 110, 111, 115, 116, 120, 127, 128
 LASSERRE, F., 158
 LEVI, A., 201
 LITTRÉ, É., 151, 154, 156, 157, 159
 LLOYD, G.E.R., 33, 127, 201, 205
 LONG, A.A., 96, 137
 LURIA, S., 134, 141, 142
 MALCOLM, N., 194
 MANSFELD, J., 108, 159, 202
 MANULI, P., 162
 MATTÉI, J.-F., 180

- MAZZARA, G., 191, 211
 MONDOLFO, R., 12, 201
 MONTINARI, M., 18
 MONTONERI, L., 191
 MONTUORI, M., 108
 MOREAU, J., 195, 198
 MOREL, P.-M., 93
 MORESCHINI, C., 151
 MOURELATOS, A.P.D., 96, 206, 207, 208, 211
 MUDRY, Ph., 158
 MUGLER, Ch., 132
- NARCY, M., 65, 93
 NATORP, P., 130
 NESCHKE-HENTSCHE, A., 34
 NIETZSCHE, F., 10, 11, 14, 18
 NIKOLAOU, S.M., 130, 133, 141
- O'BRIEN, D., 95, 96, 97, 98, 100, 104, 105, 132, 141, 142, 149
 O'MEARA, D., 28
- PAGLIARO, A., 52, 55
 PALUMBO, L., 80, 119
 PEPE, L., 107, 111, 120, 127, 138
 PIGEAUD, J., 162
 POTTER, P., 162
 PRIMAVESI, O., 96, 100, 101
- RAMNOUX, C., 17, 19
 RAVEN, J.E., 38
 RITTER, H., 8
 ROBIN, L., 24, 26, 151, 194, 195
 ROMANO, F., 191
 ROSE, H.J., 42, 135
 ROSEN, S., 101
 ROSS, D., 45, 111, 120, 123, 128
 ROWE, CH.J., 103
- SAMBURSKY, S., 144
 SCHOFIELD, M., 114
 SCHRECKENBERG, H., 132, 143, 144
 SCHUHL, P.-M., 103
 SEGONDS, A.-Ph., 22, 24, 28, 37
 SICKING, C.M.J., 191
 SIDER, D., 108, 109, 110
 SMITH, W.D., 159
 STRIKER, G., 118, 122
 SWIFT RIGINOS, A., 36
- TAYLOR, A.E., 34, 118, 132
 THESLEFF, H., 28
 THIVEL, A., 94, 101, 167
 TRINDADE SANTOS, J., 42
- ÜBERWEG, F., 9
 UNTERSTEINER, M., 172, 193
 USENER, H., 7
- VEGETTI, M., 155, 156, 162
 VIANO, C.A., 12, 105, 108, 112
 VICAIRE, P., 151, 175
 VIDAL-NAQUET, P., 16
 VLASTOS, G., 130, 141
 VON FRITZ, K., 141
- WEHRLI, F., 22, 44, 129
 WHITEHEAD, A.N., 34
 WILAMOWITZ, U. von, 12
 WILL, É., 21
 WILPERT, P., 130
 WINDELBAND, W., 9
 WITTGENSTEIN, L., 193, 194, 203
 WOODBURY, L., 108
 WRIGHT, M.R., 133
- ZELLER, E., 8, 9, 12
 ZUNTZ, G., 42

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	5
INTRODUCTION : Aldo BRANCACCI : Qu'est-ce qu'un présocratique ? et Monique DIXSAUT : Platon et ses multiples dialogues	7
Luc BRISSON : Platon, Pythagore et les Pythagoriciens	21
Francesco ARONADIO : <i>Sèmeinein</i> et <i>dèloun</i> : ontologie et langage chez Héraclite et Platon	47
Giovanni CASERTANO : Parménide, Platon et la vérité	67
Nestor-Luis CORDERO : Platon, Empédocle, et l'origine de l'être humain	93
Lucio PEPE : Le livre d'Anaxagore lu par Platon	107
Pierre-Marie MOREL : Le <i>Timée</i> , Démocrite et la nécessité	129
Laurent AYACHE : Hippocrate, l'ultime recours contre Socrate (<i>Phèdre</i> , 270 c)	151
Aldo BRANCACCI : Protagoras, l' <i>orthoepia</i> et la justesse des noms ..	169
Monique DIXSAUT : Platon et la leçon de Gorgias : pouvoir tout dire de l'Être, ne rien pouvoir dire de ce qui est	191
Appendice : Mentions dans les dialogues des noms des Présocra- tiques étudiés dans ce volume	219
Bibliographie	221
Table des abréviations	233
Index des auteurs cités	235
Table des matières	239