

1855

B73395

**ÉTUDES PLATONICIENNES**



SOCRATE

d'après une statuette du British Museum

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE  
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE  
SECTION DIRIGÉE PAR P.-M. SCHUHL, PROFESSEUR À LA SORBONNE

# ÉTUDES PLATONICIENNES

PAR

**PIERRE-MAXIME SCHUHL**

PROFESSEUR À LA SORBONNE



**PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**  
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1960

LB. 1765241  
R. 69079

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

DÉPOT LÉGAL

1<sup>re</sup> édition . . . . . 1<sup>er</sup> trimestre 1960

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays

© 1960, *Presses Universitaires de France*

A MARIO UNTERSTEINER  
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE MILAN  
EN AMICAL HOMMAGE

## AVANT-PROPOS

Les essais groupés dans le présent volume font suite à ceux qui sont recueillis dans *La fabulation platonicienne* (1) et dans *Le merveilleux, la pensée et l'action* (2) ; ils préparent, illustrent ou complètent les exposés de *l'Œuvre de Platon* (3) et de *Platon et l'art de son temps* (4).

Ils ont été répartis en trois livres :

Le premier réunit cinq études préliminaires : en guise d'introduction, trois causeries faites aux étudiants de propédeutique et portant, l'une sur l'esprit dans lequel il faut aborder l'enseignement supérieur et les choix qu'il faut faire, la seconde sur le message antique, la troisième sur l'art de lire, sur lequel Platon avait des conceptions si précises qu'on leur doit la forme même de son œuvre, à nulle autre pareille. Puis un bilan de vingt années d'études platoniciennes, destiné à situer l'ensemble des recherches publiées depuis l'état établi en 1938, et reproduit en tête de *La fabulation platonicienne*. Enfin un travail sur l'histoire et l'édition des textes philosophiques, qui prend pour exemple principal celui de la transmission de l'œuvre de Platon.

Le second livre est composé de dix essais portant sur divers thèmes fondamentaux du platonisme : la politique, la formation philosophique, le lien de l'unité unifiante, vu sous son aspect positif, puis négatif, la physique, la technologie, la musique, l'art, pour s'achever par une étude de stylistique philosophique portant sur la signification que prend la répétition dans les dialogues de Platon, et la façon particulière dont elle est interprétée dans le *Phédon*.

Enfin le livre III concerne divers aspects de l'histoire

(1) Paris, P.U.F., 1947.

(2) Paris, Flammarion, 1952, livre II : *L'imagination platonicienne et le réel* (p. 125-164).

(3) Paris, Hachette, 1954 ; 2<sup>e</sup> éd., 1958.

(4) Paris, Alcan, 1933 ; 2<sup>e</sup> éd. P.U.F., 1952.

du platonisme, et plus généralement du socratisme : réaction de savants grecs, nourris d'Aristote et de Platon, à leur premier contact avec la Loi juive, qu'ils rapprochent tout naturellement des *Lois* de Platon ; évolution chez Cicéron de l'attitude platonicienne à l'égard des divers métiers ; origines aristotéliennes ou, plus généralement, socratiques du *cogito*. Vient ensuite une rapide esquisse portant sur les conceptions du temps discontinu dans la pensée antique. La vingt et unième étude traite du socratisme de Montaigne ; la suivante montre que le conseil d'être le médecin de soi-même — un des seuls que Christine de Suède ait retenus de l'enseignement de Descartes ! — remonte, par l'intermédiaire de l'empereur Tibère, à la prescription socratique de la connaissance de soi, interprétée par Xénon. Le dernier essai traite du malebranchisme — et donc du platonisme — de Quesnay. La variété de tels exemples souligne l'influence prodigieusement diverse et féconde du ferment socratique et platonicien.

On trouvera, en tête de chacun de ces essais, l'indication des revues ou publications dans lesquelles ils ont paru, en un premier état, sitôt rédigés ; nous exprimons notre reconnaissance aux directeurs ou éditeurs qui nous ont aimablement autorisé à les rassembler en ce recueil, où ils acquièrent leur plein sens de par leur réunion même, qui les éclaire l'un par l'autre. Ces textes ont d'ailleurs été presque tous largement développés et complétés.

Nous tenons aussi à dire notre particulière gratitude aux conservateurs du Musée Britannique, à qui nous devons d'avoir pu reproduire la jolie statuette de Socrate qui figure en frontispice, et à la direction de l'*Encyclopédie française*, qui nous a permis d'utiliser, ici, un des clichés dont elle a illustré notre étude sur la transmission des textes philosophiques.

Nous adressons enfin nos bien vifs remerciements à M. Jacques Brunschwig, agrégé de philosophie, qui a bien voulu relire avec nous les épreuves.

## LIVRE PREMIER

# PROLÉGOMÈNES A LA LECTURE DE PLATON

## INTRODUCTION

Dans quel esprit  
faut-il aborder l'enseignement supérieur ? (1)

(LE PROBLÈME DU CHOIX)

Les étudiants qui arrivent à l'Université sont souvent désorientés par la situation nouvelle dans laquelle ils se trouvent placés. Ils ne sont plus enrégimentés dans un cadre tracé pour eux en dehors d'eux : c'est à eux-mêmes de se faire leur propre emploi du temps ; à eux de choisir, sur l'affiche si chargée de la Faculté, les cours qu'ils suivront ; à eux de décider de l'organisation de leur travail. De plus, comment ne seraient-ils pas un peu déroutés par ces nouveaux visages, par la foule de ces camarades encore inconnus, refluant d'un amphithéâtre dans un autre ? L'institution d'un enseignement propédeutique a permis d'établir une transition entre le secondaire et le supérieur, mais ne saurait épargner aux étudiants la nécessité d'un sérieux effort d'adaptation. Ce temps de flottement, que nous avons tous connu plus ou moins, n'est d'ailleurs pas inutile à condition de n'être pas trop long ; à condition de revêtir le caractère d'une exploration, qui peut être passionnante, et doit l'être ; car c'est véritablement un monde nouveau qui s'ouvre à celui qui aborde l'Université. Il est à la mode, depuis quelques années, parmi beaucoup de littérateurs et

(1) Les *Annales de l'Université de Paris* ont publié dans leur fascicule de juillet-septembre 1948 (p. 244-246) une première rédaction de cette causerie, qui avait été diffusée par la radio éducative et prononcée devant les étudiants de propédeutique.

de philosophes (c'est, sans doute, un des effets de la guerre, de l'après-guerre et des conditions souvent difficiles et pénibles dans lesquelles nous vivons) d'insister sur les aspects décourageants, répugnants même de l'existence ; et l'on met l'accent sur des sentiments d'écœurement et de nausée. Assurément, il ne manque pas de spectacles qui peuvent provoquer de telles réactions ; mais à quoi bon s'y complaire par une sorte de délectation morose ? Comme jadis pour les Cartésiens le doute, ce dégoût ne doit être, pour ceux qui l'éprouvent, qu'une première étape à surmonter ; il y a d'autres spectacles à contempler, il y a d'autres sentiments à éprouver.

Or, parmi ces sentiments si profonds, il en est un que nos jeunes étudiants éprouvent sans aucun doute — sinon ils ne se seraient certainement pas dirigés vers la Faculté : c'est le goût du savoir — ce goût qui, pour beaucoup d'esprits, est une véritable passion, une sorte d'ivresse, tonique et exaltante, qui, plus que toute autre chose, donne son sens à la vie. Comment ne pas éprouver une sorte de frémissement devant ces affiches neuves où s'annonce, dans tous les domaines, l'exposé des découvertes les plus récentes de la science ? Nous vivons une époque prodigieuse où l'acquis des générations antérieures se renouvelle dans tous les domaines : la physique, la chimie et l'astronomie nous offrent une vue transformée du monde matériel ; la biologie a fait plus de progrès en quarante ans qu'en plusieurs générations ; la connaissance du passé elle-même a conquis des siècles ignorés ; et il appartient à la philosophie d'en tirer la leçon.

Explorer tous ces mondes inconnus, les faire siens, les dominer du regard, pour se mettre en état soi-même ensuite d'en reculer les limites, quel rêve à réaliser ! Et devant toutes ces richesses, quel vertige ! Devant la nécessité de choisir, quel embarras ! Embarras d'autant plus grand que ce choix, chacun est seul à pouvoir le faire pour lui-même : aucune organisation n'y changera rien, si parfaite qu'elle

puisse être. Assurément tous, professeurs, assistants, groupes d'études sont prêts à guider ceux qui les consultent, à les aider à s'orienter ; mais d'abord intervient un choix préalable, qui suppose chez chacun la connaissance de ses aptitudes et de ses goûts, de ses dons et de ses préférences. Il n'est pas possible de mener de front toutes les études ; et tant de choses sont si pleines d'intérêt ! Il faudra bien sacrifier un certain nombre de curiosités pour ne pas rester un superficiel dilettante, pour acquérir une compétence solide, approfondie, dans les sciences pour lesquelles on aura opté ; et pourtant il ne faudra jamais s'y cantonner exclusivement, car les études précises que l'on poursuit bénéficient indirectement des connaissances que l'on acquiert par ailleurs. Les études littéraires et historiques, par exemple, supposent une vaste documentation artistique, archéologique, sociologique, pour permettre de replonger chaque œuvre et chaque époque dans son ambiance ; et que dire de la philosophie, à qui rien véritablement ne devrait être étranger, qui exige une familiarité réelle avec les disciplines non seulement littéraires, mais scientifiques, juridiques, médicales ? On exige des candidats à l'agrégation de philosophie un certificat de sciences au moins, en certains cas plusieurs ; et, en effet, il est très utile pour le philosophe de connaître l'ambiance du laboratoire, d'avoir monté ses instruments et travaillé sur la paillasse du biologiste, ou d'avoir acquis la pratique des mathématiques. Non moins précieuse pour lui, la connaissance des institutions sociales et de l'esprit des lois ; non moins profitables enfin seraient les admirables leçons que donne l'enseignement clinique au lit du malade, héritier des vieilles traditions hippocratiques ; et de fait, de plus en plus nombreux sont les philosophes qui, suivant l'exemple des Janet et des Dumas, ont complété leurs études par celle de la médecine. Mais tout cela ne peut s'acquérir en même temps : encore une fois, il faut choisir une étude principale, qui s'accompagnera d'études annexes. Le choix une fois

fait, il faut acquérir, le plus rapidement possible, toute la documentation de base. Il faut se faire un plan de travail, apprendre à l'exécuter par grands pans, par longues séances au cours desquelles on dépouillera toute la documentation de la question, en travaillant vite et bien ; on dispose actuellement, en presque toutes les matières, d'utiles manuels d'enseignement supérieur, dont la bibliographie est bien choisie quand elle n'est pas complète ; là où ils n'existent pas, vos professeurs vous en feront devant vous. Aidés de ces indications, taillez-vous, à grands coups de hache, des allées dans la forêt des faits ; vous atteindrez bientôt des clairières d'où des sentiers vous permettront d'intéressantes randonnées : vous verrez comment les voies se recourent, vous dominerez toute la topographie de la région ; au passage, vous noterez des points qui ne vous paraissent pas encore bien débrouillés, vous relèverez des croisements qui n'ont pas été notés, et qui pourront vous offrir des sujets de travaux personnels, d'exposés, ou bientôt de mémoires en vue du diplôme d'études supérieures, puis de thèses, de recherches approfondies ; et à ce moment, l'étude sera devenue plus passionnante encore pour vous ; car vous aurez dépassé la phase d'initiation pour atteindre celle du travail personnel, qui vous apportera des joies dont on ne se lasse pas : celles de la découverte, de l'invention, de la création.

## II

## QUE PEUT APPRENDRE L'ÉTUDE DU MONDE ANTIQUE AUX HOMMES D'AUJOURD'HUI ?

COMMENT LA CULTURE ANTIQUE  
COMPLÈTE LA CULTURE SCIENTIFIQUE (1)

L'étude de la pensée antique mérite-t-elle encore d'attirer les étudiants, en une époque où la science moderne fait chaque jour de si passionnants progrès, qu'il s'agisse des mathématiques, devenues l'instrument le plus souple de la pensée, et le plus efficace ; de la physique, qui renouvelle et notre conception du monde, et nos moyens d'agir sur lui ; de la chimie et de la biologie, qui transforment sans cesse les procédés de l'industrie et de la médecine ? On pourrait répondre que les fouilles des dernières années ont, elles aussi, fait gagner des siècles à notre connaissance du passé, nous révélant des civilisations inconnues jusqu'ici, et des aspects nouveaux de celles que nous connaissions déjà ; mais ce serait ne prendre que par un côté un problème qu'il faut aborder de face. La question a été mieux posée par Molière, qui, pourtant, n'eut pas à se repentir d'avoir reçu une si forte culture classique : « Les Grecs et les Romains, dit un de ses personnages, sont les Grecs et les Romains, et nous, nous sommes les gens d'aujourd'hui. » Le problème est précisément de savoir si les gens d'aujourd'hui n'ont plus rien à apprendre des Grecs et des Romains ;

(1) Cette causerie faite aux étudiants de propédeutique, ainsi qu'à la radio éducative, a paru dans les *Annales de l'Université de Paris*, 1948, p. 247-249.

si étudier le monde antique, c'est perdre son temps à acquérir une érudition de mandarin. Ma réponse sera aussi nette que la question. Je crois qu'une culture uniquement scientifique et une culture uniquement humaniste et littéraire sont incomplètes et ne se suffisent pas, pour riches qu'elles puissent être : une personnalité vraiment harmonieuse doit savoir les unir, quitte à mettre l'accent, bien entendu, sur l'une ou sur l'autre, car le temps est passé des Aristote et des Leibniz, qui possédaient à la fois la connaissance du passé et celle de tout le savoir de leur siècle. Une formation exclusivement classique ne nous enracinerait pas assez dans notre temps et nous laisserait ignorer certaines de ses préoccupations ; une formation purement scientifique négligerait une importante partie de notre culture, elle pourrait manquer de centre et d'âme (1). N'est-ce point là tout le drame de notre époque ? Au moment où nous nous sentons près d'être submergés par une technique que nous ne sommes plus sûrs de dominer, d'intégrer à un ensemble non seulement cohérent, mais humain au sens élevé que nous avons appris à donner à ce mot, il convient de prendre connaissance de l'essence même de notre civilisation. Or, on ne connaît vraiment le cours d'un fleuve que quand on l'a remonté jusqu'à sa source, les explorateurs le savent bien ; l'étude du monde antique, c'est vraiment pour nous le pèlerinage aux sources, pour appliquer ici le titre d'un livre connu qui vise, lui, les traditions de l'Inde. En nous faisant assister à la naissance de notre culture, en nous faisant connaître ses premiers chefs-d'œuvre, elle nous rend un double service : d'une part elle nous offre un principe de joie pour la vie entière ; d'autre part et en même temps, elle nous munit d'une norme, d'un critère, d'un étalon de valeurs, ou plutôt d'une base de références qui n'exclut rien, mais nous permet de nous situer, de faire le point, de

(1) Sur la nécessité d'une synthèse réalisant l'intégration des sciences et des humanités, cf. la note intitulée : Vers l'unité des connaissances, *Revue philosophique*, 1958, p. 81.

voir où nous en sommes ; et c'est là ce dont nous avons le plus grand besoin. Assurément Hippocrate est loin d'avoir dit le dernier mot de la médecine ; mais l'esprit hippocratique est toujours celui des vrais médecins. Nous ne croyons plus, comme au XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'Euclide nous a révélé la géométrie éternelle, et Aristote la logique éternelle ; mais avant d'élargir ou d'assouplir une notion, il faut poser et définir cette notion même ; et cela, les Anciens l'ont fait avec une netteté sans pareille — que nous apprécierons et comprendrons mieux encore si nous connaissons la science d'aujourd'hui, la science en train de se faire, conquérante, mais aussi tâtonnante.

Chez les Anciens, nous voyons naître les plus grandes disciplines : l'histoire, par exemple, avec la curiosité d'Hérodote et avec la profondeur de Thucydide, qui dégage, de l'étude approfondie et clairvoyante des événements de son temps, des relations valables « pour toujours », et qui nous auraient évité d'amères surprises, si nous avions mieux su les méditer et les appliquer. Ce n'est pas seulement le développement du droit à Rome, c'est toute l'expérience politique des cités grecques qui prend pour nous valeur de paradigme : les réflexions qu'elles ont inspirées à leurs penseurs ont pour nous une valeur à la fois explicative et formatrice ; en analysant si lucidement leur époque, ils nous apprennent à comprendre la nôtre : les vues d'un Platon sur les rapports qui existent entre les diverses formes de gouvernement sont aussi riches d'enseignements pour nous que les plus récents traités de sciences politiques.

On en peut dire autant du théâtre, de la philosophie, de la morale : les grands types d'attitudes devant l'univers et le destin qu'ils nous proposent ont gardé toute leur valeur, et peuvent encore nous aider dans les épreuves que nous avons à traverser : le type du héros et du sage, la figure du stoïcien et celle de l'épicurien ne sont pas périmées. Et pas plus que le théâtre d'Eschyle, de Sophocle

ou d'Euripide ne se démodent le Parthénon ou les sculptures de Phidias et de Polyclète. Cela ne veut point dire que nos architectes ne doivent construire que du pseudo-classique, mais bien des édifices adaptés, comme l'étaient ceux d'Athènes, à la fois aux exigences de leurs temps et aux besoins fondamentaux de la nature humaine. L'histoire de la plus ancienne statuaire grecque nous offre un symbole sous le nom de Dédale. Ce sculpteur passe pour avoir su animer ses œuvres ; et, en effet, les premiers marbres qui nous sont parvenus paraissent immobiles comme les figures des Pharaons d'Égypte, les jambes jointes dans une attitude hiératique ; bientôt les jambes se détachent, se séparent, et voici que les statues échappent à la raideur primitive, prennent les attitudes libres et mouvantes de la vie. Il en est de même dans le domaine de la pensée, où l'on voit peu à peu la raison se définir, s'assouplir, prendre conscience d'elle-même et de son rapport au monde, et découvrir pour notre savoir et notre personnalité un centre auquel rattacher nos idées. C'est un tel centre qu'il nous appartient toujours à chacun de trouver, et sans lequel nos connaissances ne seraient qu'une érudition indigeste, un savoir encyclopédique mais désordonné, sans valeur profonde.

C'est cette leçon qui, plus que tout, nous est précieuse : plus encore que les chefs-d'œuvre qui nous ont été transmis par les Anciens, et dont les ruines mêmes et les fragments nous émeuvent toujours par leur beauté, nous devons apprécier l'exemple qu'ils nous donnent — cet exemple tonique d'une humanité qui a su échapper à l'ombre des terreurs primitives pour marcher vers la claire lumière de l'esprit. Élaborer, transformer, promouvoir tous les enseignements qu'on a reçus : dominer victorieusement des oppositions internes portées à leur paroxysme, conquérir ainsi une harmonie faite de force et d'équilibre, créer enfin une civilisation digne de ce qu'il y a de meilleur en l'homme : voilà en quel sens il faut les imiter ; non pas en les copiant

servilement, mais en nous mettant en état de préparer les grandes synthèses qui seront, pour l'homme du xx<sup>e</sup> siècle, ce que l'atticisme fut pour celui du v<sup>e</sup> siècle.

Par delà la splendeur des accomplissements que nous a laissés l'Hellade, par delà la beauté sans prix des œuvres qu'elle nous a léguées, voilà le don le plus rare qu'elle nous offre, le plus précieux à recueillir et à méditer au milieu des difficultés sans nombre où se débat notre âge (1).

(1) Nous n'avions à traiter ici que de l'antiquité gréco-latine, mais il va sans dire que la connaissance du monde biblique est également nécessaire, et qu'il importe de plus de pouvoir établir une confrontation avec les autres grandes traditions humaines, notamment celles de l'Inde et de la Chine.

## III

SAVOIR LIRE<sup>(1)</sup>

Nous sommes aujourd'hui si habitués à lire, à lire couramment, à lire rapidement des yeux des journaux ou des livres, que nous n'avons guère conscience des difficultés et des problèmes que pose cet art vraiment libéral de la lecture, qui était jadis l'apanage des clercs, et que nous sommes souvent amenés à pratiquer mal, même quand nous sommes de loisir. Il est moins aisé qu'on se l'imagine communément de pénétrer dans une pensée étrangère par le truchement de quelques signes noirs sur un fond blanc. Ce n'est point là, psychologiquement, un exercice aussi simple qu'on le pense. On rencontre encore assez souvent des personnes qui ne peuvent lire sans articuler en même temps, et puis il ne suffit pas de déchiffrer lettres et syllabes (ou même d'appréhender globalement les mots et les phrases) pour avoir vraiment lu, c'est-à-dire reconstitué et assimilé la pensée d'un auteur, tâche d'autant plus malaisée que les idées nous sont présentées par le livre sans aucune des nuances dont dispose la parole vivante pour expliquer par ses inflexions, en le soulignant, en l'atténuant, ou en le détachant, tel ou tel élément de son discours. Le ton et l'accent sont, à eux seuls, un commentaire dont l'absence fait souvent défaut au lecteur ; le retrouver,

(1) Ce texte, publié dans les *Annales de l'Université de Paris* en 1952, p. 490-497, résume deux conférences faites aux étudiants de propédeutique en novembre 1951 ; le même sujet a fait l'objet de deux causeries à la radio éducative.

c'est tout l'art de la lecture à haute voix, mais l'avoir saisi n'est pas moins indispensable pour qui lit « à voix basse », comme on dit. La chose écrite n'est jamais qu'une substitution de la « vive voix ». Du moins le texte écrit a-t-il l'avantage de pouvoir être relu à volonté indéfiniment ; celui aussi de se prêter aux annotations marginales, de se laisser souligner, ce que ne permet pas le microfilm par ailleurs si lumineux, si agréable à lire ; et, d'autre part, il nous laisse en présence de la pensée de l'auteur sans le truchement d'un lecteur ou d'un speaker, qui risque parfois d'interpréter le texte d'une manière fausse.

Que l'on s'instruise dans les livres, la chose ne fait pas de difficulté pour les civilisations qu'a dominées l'étude d'écritures saintes, telles que la Bible, le « livre par excellence », comme le mot même le dit, pour les gens du livre, *ahl el kitab*, suivant une expression coranique que rappelle M. Marrou dans son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Un proverbe arabe ne dit-il pas que l'encre du savant est aussi précieuse que le sang du martyr ? Nous avons beau protester contre les défauts d'une formation livresque, notre culture est avant tout fondée sur la chose écrite, et il n'est pas de science sans bibliographie (1). Et pourtant, il s'en faut que l'écriture et l'impression soient le seul moyen de transmettre la pensée et la connaissance, on a parfois un peu trop tendance à l'oublier : l'étudiant en médecine apprend davantage au lit du malade, aux leçons cliniques, aux travaux pratiques que dans les manuels, et Descartes, après avoir lu tous les livres qu'on mit à sa disposition au collège de La Flèche, préféra aller s'instruire dans le grand livre du monde et chez les bouchers d'Amsterdam.

C'est par les livres que nous avons pu puiser, surtout

(1) Mais il ne faut jamais oublier la mise en garde de La Bruyère : « L'étude des textes ne peut jamais être assez recommandée ; c'est le chemin le plus court, le plus sûr et le plus agréable pour tout genre d'érudition. Ayez les choses de la première main, puisez à la source... », etc. (*Les caractères*, chap. XIV).

depuis la Renaissance, aux œuvres classiques de l'Antiquité gréco-latine ; mais les Anciens, plus conscients que nous des inconvénients, voire des dangers de l'écriture, savaient mieux lire que nous. Leur leçon ne sera pas perdue si nous savons recueillir leur message. Quelques exemples nous instruiront à ce sujet.

Parmi les plus anciens philosophes de la Grèce, Parménide et Empédocle écrivirent leurs œuvres en vers. A une époque où les livres étaient rares et l'usage de l'écriture encore peu répandu, cette forme avait l'avantage de permettre à leurs disciples de retenir plus facilement ces textes par cœur, et d'en faciliter la transmission orale. Mais tout le monde n'appréciait pas l'usage des formules figées auxquelles ils durent avoir recours : l'enseignement de Socrate, comme l'œuvre de Platon, marquent, de deux manières différentes, une réaction contre cette fixation de la pensée.

On sait en effet que Socrate n'écrivit rien, préférant agir sur les esprits par des conversations, ou plutôt par des interrogations qui s'adaptaient aux cas de ses divers interlocuteurs, pour forcer chacun d'eux à prendre conscience de sa nature profonde et de ses aspirations véritables. Les remous provoqués par ces simples causeries ont été tels que non seulement ils sont parvenus jusqu'à nous, mais que paradoxalement l'écho nous en bouleverse encore plus sûrement que n'eût pu le faire aucun traité mis en forme par le sage Athénien. Toutefois, si cet écho nous est parvenu, c'est bien par l'intermédiaire d'œuvres écrites par ses disciples ou par leurs élèves. Platon écrivit, lui, des dialogues, mettant en scène surtout Socrate et ses interlocuteurs, dialogues qui étaient faits, d'ailleurs, on l'a rappelé récemment, non pas pour qu'on les lût des yeux, mais pour qu'on en écoutât la lecture à haute voix. Or, dans l'un des plus connus d'entre eux, le *Phèdre*, il a fait une vive critique des œuvres écrites, auxquelles il reproche leur raideur, leur incapacité à répondre aux questions que

se pose à leur sujet le lecteur. Et, dans une de ses lettres, il est allé jusqu'à affirmer qu'il n'a jamais rien écrit, dans aucune de ses œuvres, sur ce qui est le cœur de sa pensée : il nous fait comprendre qu'une intuition aussi profonde ne peut, en effet, se communiquer par écrit — tout au plus, ajouterons-nous, se suggérer. Partant de là, on a montré comment les dialogues ne sont faits que pour engager le lecteur dans la voie qui le mènera vers cette intuition, *s'il est capable d'en prolonger l'impulsion*. Insistons sur ceci : Platon n'admettait pas n'importe qui comme auditeur à l'Académie. Il exigeait, par exemple, de ceux qui voulaient l'écouter, la possession de connaissances mathématiques sans lesquelles ils auraient été incapables de comprendre le sens véritable et la portée de ses paroles. « Que nul n'entre ici, prescrivait-il, s'il n'est géomètre. » Il ne se souciait pas davantage d'avoir comme lecteurs des esprits mal préparés à saisir sa pensée et par là même susceptibles de la déformer dangereusement. Mais on ne peut choisir ses lecteurs comme on choisit les auditeurs d'un cours fermé. Il lui fallait donc rédiger ses livres de telle façon qu'ils fissent eux-mêmes la sélection, en décourageant ceux qu'il fallait décourager : les médiocres, les paresseux ; en ne révélant toutes leurs richesses qu'à ceux qui étaient vraiment dignes de les posséder parce que capables de les conquérir ; en leur imposant enfin l'effort même qui était nécessaire pour les mettre en état d'en tirer parti : voilà le secret des difficultés, à la fois irritantes et attirantes, qu'offre la lecture de Platon, et qui font qu'aujourd'hui encore on discute pour savoir quelle est l'interprétation la plus authentique d'un dialogue comme le *Parménide*.

Rien ne peut mieux que la fréquentation de telles œuvres former un lecteur digne de ce nom ; rien ne peut mieux aider à comprendre ce qu'est l'art difficile de la lecture.

Il est remarquable que les exigences ainsi dégagées par les critiques contemporains de l'étude de la texture même

des dialogues platoniciens soient exactement celles que Descartes énonce pour les imposer à ses lecteurs dans la préface des *Méditations* (1). « Le chemin que je tiens pour les expliquer, dit-il (il s'agit de questions relatives à Dieu et à l'âme humaine), ce chemin est si peu battu et si éloigné de la route ordinaire, que je n'ai pas cru qu'il fût utile de le montrer en français, et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les faibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie... Je ne conseillerai jamais à personne de le lire (ce livre), sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés ; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre. Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux-là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce *Traité*. »

Ainsi l'œuvre des plus grands philosophes nous aide à saisir comment il faut lire ; elle nous apprend qu'une vraie lecture n'est pas une réception passive : elle doit mettre en jeu toute notre personnalité ; elle doit être à la fois un exercice, ou, comme on dit aussi, une ascèse, et un dialogue. « La lecture de tous les bons livres, disait encore Descartes, est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés. » C'est cette confrontation entre les grands auteurs et nos propres aspirations qui est essentielle. Elle suppose, pour avoir toute sa valeur, que notre critique ne soit pas trop hâtive : comme nous l'a enseigné Bergson, accordons d'abord à l'auteur toute notre sympathie, et commençons par le suivre docilement sur la voie qu'il nous trace, pour être sûrs, avant de prendre le recul nécessaire et de nous détacher, d'être bien entrés dans sa pensée. « En lisant chaque auteur, écrit Rousseau

(1) *Le libraire au lecteur* (édit. Adam et Tannery, t. IX, p. 3).

dans les *Confessions*, je me fis une loi d'adopter et suivre toutes ses idées sans y mêler les miennes ni celles d'un autre, et sans jamais disputer avec lui. Je me dis : Commençons par me faire un magasin d'idées, vraies ou fausses, mais nettes, en attendant que ma tête en soit assez fournie pour pouvoir les comparer et choisir. » Lisons-le et le relisons : une première lecture, ni une seconde, ne nous familiariseront suffisamment avec ses idées. « C'est à la suite d'une longue fréquentation, dit encore Platon, que jaillit l'étincelle révélatrice. » Renan écrivait, à propos de l'œuvre d'un de ses contemporains : « C'est une agréable tisane, mais il n'en faut pas mâcher les feuilles. » Quand il s'agit des maîtres, c'est en en mâchant les feuilles que nous parviendrons à en dégager et à en assimiler le suc. Pour les autres, il faut qu'à côté de cette manière approfondie de lire, nous en ayons une plus rapide, comme un moteur à plusieurs vitesses : le discernement du lecteur exercé lui apprendra quand il faut passer en première, quand il convient de débrayer, et comment faire alterner, avec les lectures ou dépouillements rapides, la lente méditation des textes essentiels.

Certes, les meilleures lectures sont celles que l'on fait à loisir, en y consacrant de longs moments, et non pas seulement quelques instants dérobés à d'autres occupations ou arrachés à la fatigue des soirs. Comme on lit bien dans un jardin pendant les vacances ! On laisse tomber le livre pour suivre une idée, on le reprend... Le souvenir de la lecture reste associé à celui du lieu où elle a été faite, et c'est une façon de posséder plus intimement encore le contenu d'un ouvrage que de l'unir ainsi à des souvenirs personnels. Mais on a rarement le temps de procéder ainsi. Les étudiants, en particulier, doivent lire vite beaucoup de choses ; ils ne peuvent lire tout au même rythme, et il y a là tout un apprentissage à faire. Certains sociologues distinguent l'étude des phénomènes sociaux pris globalement et dont ils font l'objet de ce qu'ils appellent la macro-

sociologie, de l'étude des phénomènes parcellaires, réservée à la microsociologie, tout comme les physiciens d'aujourd'hui opposent l'étude des phénomènes molaires à celle des phénomènes moléculaires, de la texture fine de la matière, objet de la microphysique. Nous pourrions distinguer deux formes de lecture que nous appellerions, de noms hybrides, donc barbares, dont nous nous excusons : microlecture et macrolecture. La macrolecture est celle qui est familière aux lecteurs de journaux, et en général à l'homme d'aujourd'hui ; c'est celle que Descartes recommande d'abord pour qui veut aborder l'étude de ses œuvres (1), mais elle doit toujours pouvoir être complétée par la microlecture infiniment plus délicate, qui est celle à laquelle nous entraîne l'explication de textes. La microlecture scrute chaque mot, chaque phrase, chaque intention de l'auteur ; elle examine comment il compose ses paragraphes, quel plan il suit, quelles nuances il souligne, quels mots, quelles tournures il emploie, et, s'il répète un terme, examine pourquoi il le fait. Il est indispensable de procéder ainsi pour les passages les plus délicats, les plus importants, pour ceux qui font difficulté, mais on ne peut pas lire tout ainsi ; il y a toute une documentation qu'il faut savoir s'assimiler rapidement ; il est même des ouvrages qu'il faut savoir feuilleter intelligemment pour voir de quoi ils traitent, et si l'on peut avoir l'espoir d'y trouver quelque chose d'intéressant.

Tout ceci a été admirablement dit, il y a plus de trois cents ans, par le chancelier Bacon qui, dans un de ses *Essais*, écrivait ceci : « Quand vous lisez un ouvrage, que ce ne soit ni pour contredire l'auteur et pour le réfuter, ni pour adopter sans examen ses opinions et le croire sur sa parole, ni pour briller dans les conversations, mais pour

(1) Voir la lettre de l'auteur au traducteur des *Principes*, servant de Préface (édit. Adam et Tannery, t. IX, II<sup>e</sup> Partie, p. 11 et 12) : « ... je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman... », etc. Sur le long temps nécessaire pour assimiler la *Première Méditation*, cf. *Secondes réponses*, t. IX, p. 103.

apprendre à réfléchir, à penser, à examiner, à peser et ce que dit l'auteur et tout le reste. Il y a des livres dont il faut seulement goûter, d'autres qu'il faut dévorer, d'autres enfin, mais en petit nombre, qu'il faut pour ainsi dire mâcher et digérer. Je veux dire, poursuit-il, qu'il y a des livres dont il ne faut lire que certaines parties, d'autres qu'il faut lire tout entiers, mais rapidement et sans les épilucher, enfin un petit nombre d'autres qu'il faut lire et relire avec une extrême application. »

Sénèque, lui, insistait peut-être trop exclusivement sur ce dernier point. Il écrivait à Lucilius : « Il faut t'attarder auprès de quelques grands esprits et t'en nourrir, si tu veux en tirer quelque chose qui demeure gravé dans ton esprit. » Et il développait cette idée fort brillamment : « Qui passe sa vie à voyager, a beaucoup d'hôtes, mais pas d'amis. Il en est nécessairement de même pour ceux qui ne s'attachent à entrer dans la familiarité d'aucun auteur, mais qui feuilletent tout cursivement, à la hâte. Rien n'est plus contraire à la santé que de changer souvent de remède. Une blessure ne se cicatrise pas quand on essaye sans cesse de nouveaux pansements ; et une plante qu'on transplante souvent ne prospère pas. Rien n'est assez salutaire pour faire du bien rien qu'en passant. La multitude des livres écartèle l'esprit. » La page est belle et ne manque pas de vérité à certains égards ; mais elle ne laisse pas de rappeler ce mot de Royer-Collard, vers la fin de sa vie, à Vigny qui l'interrogeait sur ses lectures : « Je ne lis plus, Monsieur, je relis », répondit-il orgueilleusement.

Certes, on conçoit fort bien qu'un sage sur ses vieux jours se contente d'une bibliothèque réduite, soigneusement sélectionnée ; tel n'était pourtant pas le cas de grands esprits que nous avons connus, et qui ne cessèrent jamais de se tenir au courant de tout ce qui paraissait.

A côté des lectures de base, qui demandent en effet à être reprises souvent, sachons faire une large place aux rapides lectures destinées à nous informer ou à nous diver-

tir. Ce sont souvent les lectures les plus éloignées des sujets auxquels nous nous intéressons d'habitude qui seront les plus fécondes, par les rapprochements inattendus qu'elles nous offriront.

Dans tous les cas, soulignons-le pour conclure, c'est notre effort personnel d'interprétation, de reconstruction et de critique qui importe avant tout. L'œuvre n'existe pas dans le livre, mais dans l'esprit du lecteur qui la recrée plus ou moins correctement, à l'aide et à partir du livre, comme un concerto est refait chaque fois qu'il est joué par le musicien qui l'interprète, qu'il sache ou non y ajouter une nouvelle cadence. Il faut pourtant toujours craindre de déformer sous prétexte d'interpréter. Respecter la lettre, c'est parfois sauvegarder l'esprit ; et les interprétations les plus séduisantes comme les plus brillantes doivent toujours être minutieusement et sévèrement contrôlées.

## IV

## VINGT ANNÉES D'ÉTUDES PLATONICIENNES <sup>(1)</sup>

Je voudrais évoquer, en commençant, cette journée du 21 avril 1938, où j'eus l'honneur de présenter, devant un autre Congrès Budé, réuni à Strasbourg, un rapport sur l'état des études platoniciennes. La séance était présidée par Léon Robin, dont je désire saluer ici la mémoire. Vous savez tous la grande perte que représente pour nos études son décès survenu en juillet 1947 ; vous connaissez le précieux apport à l'étude du platonisme que constitue le recueil d'essais réunis sous le titre *La pensée hellénique des origines à Épicure*, qu'un comité composé d'amis et d'élèves entreprit de grouper dès l'année 1938, et qui ne put être publié qu'en 1942. La même année 1938, Léon Robin publiait dans la collection des Universités de France sa belle édition du *Phèdre*, précédée d'une importante introduction, et d'autre part son excellent petit livre sur la *Morale antique* ; en 1940 et 1942, il publia coup sur coup les deux tomes de sa précieuse traduction complète des œuvres de Platon, dans la collection de la Pléiade, avec la collaboration de M. Joseph Moreau pour le *Parménide* et le *Timée* ; en 1944, une forte étude sur Platon et la philosophie des valeurs, dans les *Études de métaphysique et de morale*, sans oublier son *Pyrrhon* en 1944, son *Aristote*

(1) Ce chapitre reproduit, en le complétant sur plusieurs points, un rapport présenté le 3 septembre 1953, au V<sup>e</sup> Congrès Budé, réuni à Tours. Cf. *Information littéraire* ; Où en sont les recherches sur le platonisme ?, 1952, p. 194-198.

en 1945. Rappelons encore ses études sur « Les fins de la pensée grecque » et « L'homme grec », parues dans *Critique* en 1947 et 1948, ainsi que la 4<sup>e</sup> édition de sa *Pensée grecque* (1948), qui contient une bibliographie mise à jour. En 1957 a paru par nos soins, dans la série des publications de la Faculté des Lettres de Paris (n<sup>o</sup> 3), un cours inédit de 1932-1933, sur *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Les interprétations de Léon Robin continuent à exercer leur influence en France et à l'étranger ; je n'en veux pour preuve que l'œuvre si remarquable du Pr Cornelia de Vogel, qui, à plusieurs égards, s'inscrit dans son prolongement et se réclame de lui.

Dans ce rapport de 1938, j'avais insisté sur le grand prestige qu'avait connu la pensée platonicienne et sur le nombre des œuvres importantes qu'elle avait suscitées depuis 1918 — nous pouvons dire aujourd'hui : entre les deux guerres ; car les années 1938 et 1939 virent encore paraître plusieurs travaux de valeur, parmi lesquels nous mentionnerons surtout les thèses de M. Joseph Moreau, et notamment sa *Construction de l'idéalisme platonicien*, *La question platonicienne* de M. René Schaerer, et les *Problèmes platoniciens* de M. Jean Wahl (ronéotypés) (1).

Quels allaient être les effets de la guerre sur cette disposition des esprits ? Je puis ici apporter un témoignage. Dès le début de la captivité, des prisonniers de guerre organisèrent entre eux quelques conférences. Or les pensées que leurs camarades se montrèrent le plus désireux d'entendre exposer furent d'une part celle de Bergson, et d'autre part celle de Platon ; ce qui est caractéristique des préoccupations d'un public très étendu, cultivé sans doute, mais nullement spécialisé.

D'autre part, et malgré les difficultés de l'édition, on continua à voir paraître d'importantes études platon-

(1) Rappelons aussi la conférence de Léon BRUNSCHVICG sur *L'actualité des problèmes platoniciens*, Paris, 1938.

ciennes. Nous avons déjà cité l'exemple de plusieurs ouvrages de Léon Robin. Il faut y ajouter l'*Essai sur le Cratyle* de M. Victor Goldschmidt (1940) et l'article de M. Boyancé sur « La doctrine d'Euthyphron », dans le même dialogue (*R.E.G.*, 1941 (1)) ; l'édition du *Philèbe*, publiée dans la collection Budé, en 1941, par Mgr Diès ; et la thèse de M. Brice Parain, qui est un *Essai sur le logos platonicien*.

Il en fut de même à l'étranger. En Suisse parut en 1944 un livre de M. Schaerer sur *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* ; en Hollande, en 1941, une dissertation de M. Van der Wielen sur les nombres idéaux, *De Ideegetallen van Plato*. Dans les pays anglo-saxons, les publications furent très nombreuses : on peut noter plusieurs ouvrages de Cornford : son *Plato and Parmenides* est de 1939, sa traduction de la *République* est de 1941 ; et plusieurs essais ont été groupés dans ses livres posthumes : *Unwritten Philosophy* et *Initium sapientiae*. Il faut y ajouter le livre de M. Skemp sur *La théorie du mouvement dans les derniers dialogues* (1942) ; *La théologie platonicienne* de M. Solmsen (1942) ; les conférences faites en 1942 et publiées en 1944 par M. Cherniss sur le mystère de l'ancienne Académie ; et le premier tome, publié également en 1944, du gros ouvrage intitulé : *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Il faut signaler, comme un trait général, l'intérêt renouvelé qu'attire cette dernière philosophie de Platon. Pour n'y pas revenir, je voudrais signaler, dès maintenant, la très utile mise au point qu'a faite de cette question, telle que l'avait posée Cherniss, Mlle de Vogel, dans ses « Problems concerning later platonism » (*Mnemosyne*, 1947, p. 197, 299). Notons également une utile chronique du P. de Strycker, « Aristote critique de Platon », dans *L'Antiquité classique* de 1949 (vol. XVIII, fasc. 1, p. 95).

Mais les événements devaient soulever une autre ques-

(1) *R.E.G.* : *Revue des études grecques* (Paris).

tion beaucoup plus brûlante, sur laquelle les discussions sont encore en cours. Notons d'abord d'une façon générale l'intérêt qui s'est porté sur *la pensée sociale et politique* de Platon, sur l'activité politique de l'Académie (cf. notre article de la *R.E.G.*, 1946-1947, repris dans *Le merveilleux*, 1952, p. 155 sq.) (1).

Depuis lors, on a étudié plus qu'on ne l'avait fait antérieurement la dernière et la plus volumineuse des œuvres de Platon, les *Lois*, qui avaient été longtemps négligées, et sur lesquelles se concentrent aujourd'hui de nombreuses recherches, désormais facilitées par la publication en 4 tomes de ce grand dialogue ; édition procurée par Mgr Diès et le P. des Places, dans la collection Budé (1951-1956), accompagnée d'importantes études de Mgr Diès sur le plan et de M. Gernet sur les conceptions législatives et pénales de Platon et leur rapport avec le droit des cités grecques. M. Gernet a établi que Platon était bien plus qu'un amateur en ces matières ; qu'il avait des connaissances extrêmement précises des institutions qu'il s'appliqua à repenser ; qu'on trouve dans son œuvre une réflexion proprement juridique, et de nombreuses anticipations.

Concernent également les *Lois* la thèse de M. Van Effenterre sur *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe* (1948) ; celle de M. Olivier Reverdin sur *La religion de la cité platonicienne* (1945), où il étudie, après M. Boyancé, le rôle extrêmement important des cérémonies du culte.

A Munich ont paru en 1951 des études de G. Muller sur les *Lois* (*Studien zu den platonischen Nomoi*), qui reviennent à l'hyper-critique la plus sévère. M. Schaerer essaya, après Mgr Diès, de dégager la structure de l'œuvre dans un article sur « L'itinéraire dialectique des *Lois* de Platon et sa signification philosophique », publié en 1953, dans la *Revue philosophique* (p. 379-412). M. Vanhoutte, à son tour, en reprit l'examen dans une thèse d'agrégation soutenue à

(1) Cf. M. B. AMZALAK, *Platão e a economia da cidade*, Lisboa, 1950.

Louvain (1) ; tandis que M. Raymond Weil étudie les conceptions historiques des *Lois* dans une thèse de Sorbonne intitulée *L'archéologie de Platon*, soutenue en 1958, publiée en 1960.

Or, on connaît la rigueur de la législation qu'établit le livre X contre l'impiété, le caractère autoritaire et inquisitorial de l'organisation économique (2), sociale et politique de la cité. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait reproché à cette politique des tendances totalitaires. C'est le procès qu'a ouvert M. C. R. Popper dans un ouvrage qui a eu un grand retentissement : *The open society*, 1945, 2<sup>e</sup> éd., 1950. Des défenseurs se sont aussitôt levés pour faire valoir l'authenticité d'aspects plus libéraux de la politique platonicienne. Parmi ces champions, il faut signaler M. de Vries, *Antisthenes redivivus, Popper's attack on Plato*, Amsterdam, 1952 ; R. Jordan, « The revolt against philosophy, the spell of Popper » (*The return to reason*, Chicago, 1953, p. 259-292) ; John Wild, *Plato's modern enemies and the theory of natural Law*, Chicago, 1953, et surtout Ronald B. Levinson, auteur d'un important ouvrage : *In defense of Plato*, Cambridge, 1953 (3). Toute cette querelle sera étudiée par Mlle Tête, dans une thèse qu'elle doit prochainement soumettre à la Sorbonne. Notons en attendant la réaction de M. Richard Robinson, qui est un des meilleurs platonisants anglais, dans la *Philosophical Review* d'octobre 1951, p. 487 (Dr Popper's defense of democracy). Il ne conteste pas l'hostilité de Platon à la démocratie, à l'égalité, à la liberté, hostilité qu'a dénoncée M. Popper ; mais il reproche à ce dernier d'omettre le principe de l'argumentation platonicienne, à savoir que la politique, étant une science, est affaire d'experts, et que le recours au vote y est en consé-

(1) *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1954. Cf. sa communication au Congrès de Bruxelles, 1953, *La réalisation d'un plan politique selon Platon*.

(2) Cf. LACOUR-GAYET, *De Platon à l'économie dirigée*.

(3) V. également V. MARTIN, Sur la condamnation des athées par Platon au X<sup>e</sup> livre des *Lois*, *Studia Philosophica*, vol. XI, 1951, p. 103-154.

quence aussi peu à sa place qu'en navigation ou en médecine ; l'expert aurait le droit d'imposer sa contrainte aux ignorants pour le bien de tous, et l'on retrouve ici des idées discutées par Mill dans son *Essai sur la liberté*. Mais le critère de la politique platonicienne ne reste-t-il pas obscur ? Platon ne se contente-t-il pas d'admettre que ses gouvernants cooptés seront bons (*Rép.*, VII, 540 b), au lieu d'établir des institutions qui pourraient rendre inoffensifs de mauvais gouvernements, et procurer la diminution de la misère humaine ? M. Popper ne conteste d'ailleurs pas la clairvoyance des vues sociologiques de Platon ; ce que M. Robinson lui reproche, c'est d'attribuer gratuitement à Platon de mauvaises intentions, conscientes ou inconscientes. « I think, conclut-il, that Plato never realised how unsocratic he had become, either in politics or in method. »

Notons qu'antérieurement déjà Cornford, dans un essai de 1942 : « The marxist view of ancient philosophy » (*Unwritten philosophy*, p. 117), avait entrepris de défendre Platon à la fois contre les critiques faites d'un point de vue libéral par Crossman (*Plato to-day*) et d'un point de vue marxiste par Thomson, d'une part (*Aeschylus and Athens*, Londres, 1941), et par Farrington, d'autre part (*Science and politics in the ancient world*, New York, 1940).

Je ne puis me défendre d'évoquer ici l'image saisissante sur laquelle se termine cet autre essai de Cornford qui s'intitule *The greek commonwealth*, et où il s'inspire de l'histoire du grand inquisiteur dans *Les frères Karamazoff* : l'État des *Lois* est réalisé ; conformément à la législation du livre X, Socrate est arrêté, et traduit devant le Conseil nocturne présidé par Platon. « I cannot imagine the end of my story », conclut Cornford. Mais certainement, dit-il, son prisonnier n'aurait pas gardé le silence.

Il convient de signaler également ici les premières approches que M. J.-P. Vernant a données de ses recherches sur le travail chez Platon dans un remarquable article sur « Prométhée et la fonction technique », à

propos du livre de M. Séchan (*Journal de psychologie*, 1952).

Par ailleurs, le platonisme dans son ensemble a donné lieu, depuis la guerre, à des publications extrêmement nombreuses. Nous suivrons quelques lignes de faite en attirant l'attention sur les points où les vues se sont le plus renouvelées.

Parmi ces points figure la question des *influences orientales*. Entre les deux guerres on leur avait souvent reconnu une portée considérable, certains ayant estimé que Platon avait pu connaître des notions non seulement chaldéennes, mais iraniennes : il suffit de rappeler les travaux de Jaeger, de Reitzenstein et Schaeder, de Kérényi. J. Bidez, qui avait publié plusieurs essais sur ces questions, notamment dans le *Bulletin de l'Académie de Belgique*, en a donné une présentation d'ensemble dans une série de « Gifford lectures », faites à Saint-Andrews, en avril 1939, mais dont le texte ne fut publié qu'en 1945, sous le titre : *Éôs ou Platon et l'Orient* ; Bidez y va assez loin dans le sens qu'on peut appeler « orientalisant ». Dans une remarquable critique parue dans la *Revue de philologie* de 1947, sous le titre : « Platon et l'Orient » (p. 5-45), le P. Festugière y mit une sourdine, tout en reconnaissant l'intérêt apporté par Platon à certaines conceptions orientales. Un érudit hollandais, M. W. Koster, pousse la réaction encore beaucoup plus loin dans un petit livre intitulé : *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*, Leyde, 1951. Sa critique est radicale, et il ne retient aucun des rapprochements d'aucune sorte que l'on a pu proposer (1).

De même M. P. Boyancé, dans un important article sur « La religion astrale de Platon à Cicéron » (*R.E.G.*, 1952, p. 312), a montré que c'est du côté des Pythagoriciens qu'il faut chercher l'origine de quelques-unes des plus impor-

(1) V. notre compte rendu dans les *Archives internationales d'histoire des sciences*, janvier-mars 1953, p. 94.

tantes conceptions astronomiques et mythiques de Platon, et notamment chez Énopide de Chio, qui a découvert, comme on sait, l'obliquité de l'écliptique. Notons d'ailleurs que M. Van der Waerden, dans ses travaux d'histoire des sciences, admet que les Pythagoriciens eux-mêmes auraient subi quelque influence orientale ; c'est là un point discuté.

Des réserves avaient également été apportées antérieurement par Mme Jula Kerschensteiner dans un ouvrage intitulé *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945. Nous sommes donc à cet égard en pleine réaction, ou, pour employer un mot d'Émile Bréhier, en période de systole succédant à une période de diastole. Cette réaction est assurément prudente et salutaire ; encore ne faudrait-il pas qu'elle aille par trop loin ; et par exemple, il est peu vraisemblable qu'au retour de son grand voyage en Orient, Eudoxe n'ait eu aucune occasion de parler avec Platon des doctrines auxquelles il avait pu s'intéresser. De même la présence attestée d'un Chaldéen à l'Académie ne doit évidemment pas donner lieu à des hypothèses téméraires ; elle n'en est pas moins un indice intéressant. Enfin l'*Épinomis*, où s'affirme l'influence orientale, nous fait connaître l'orientation de l'Académie à une date certainement très proche de la mort de Platon.

Nous abordons maintenant une *troisième opposition* d'importance qui s'est fait jour, concernant la manière même d'envisager l'œuvre dans son ensemble.

On s'est fait parfois du platonisme une image simplifiée, opposant simplement le domaine invisible de l'immuable à l'imperfection du devenir. C'est à elle que pensait Mlle de Vogel lorsqu'elle entreprit, dans la *Revue de métaphysique* de 1951, p. 249, un « Examen critique de l'interprétation traditionnelle du platonisme ». Elle montra — et elle est revenue sur ce point dans une communication au *Congrès de Bruxelles* (XII, 10, III) — que le mouvement a sa place dans le monde intelligible ; elle insista sur ce fait que la

notion d'âme, ainsi que la conception même du monde sensible et de l'expérience, jouent dans les dialogues proches des *Lois* un rôle assez différent de celui qu'elles ont dans ceux des périodes de jeunesse et de maturité :

Ce qu'il faut reconnaître, écrit-elle, c'est que ce qui était un peu caché et implicite dans les dialogues antérieurs s'est développé en théorie explicite dans les derniers écrits du maître. Or, conclut-elle, c'est là précisément ce qu'on nomme une évolution.

De fait, on s'est habitué à étudier la pensée du maître dans l'ordre *historique* des dialogues, sur lequel l'accord paraît à peu près établi. Sur ce problème chronologique, on peut consulter la mise au point du chanoine Simeterre, publiée dans la *R.E.G.* de 1945, t. LVIII, p. 146, et reproduite dans son *Introduction à l'étude de Platon*, éditée après sa mort par M. Dain, en 1948 ; cf. Max Wundt, « Die Zeitfolge der platonischen Gespräche », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1949, p. 29.

Cette conception évolutive est souvent associée à l'idée que le *Parménide* correspond à une crise ou à ce que Mlle de Vogel appelait un point de flexion dans la pensée de Platon, *een Keerpunt in Plato's Denken* (1936) ; à l'idée aussi qu'il y a une dualité dans cette pensée. Elle a inspiré plusieurs travaux de valeur. Citons, entre autres, la thèse principale de M. Kucharski, sur *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon* (1949) ; insistant sur la portée du procédé de dichotomie dans les derniers dialogues, il y fait correspondre une transformation de la conception de l'être intelligible. Dans une thèse de doctorat de Louvain, M. Vanhoutte conclut également à la *dualité de la méthode ontologique* de Platon (1).

Cet ordre chronologique sert encore de cadre à un des plus importants ouvrages qui aient paru dans la période

(1) *La méthode ontologique de Platon*, 1956. Cf. du même auteur, *La méthode intuitive dans les dialogues de maturité de Platon*, *R. phil. Louvain*, août 1949.

qui nous occupe : le livre de Sir David Ross, intitulé *Plato's theory of Ideas* (Oxford, 1951). Il nous montre Platon employant de plus en plus les expressions qui définissent les Idées comme transcendantes, de moins en moins celles qui les définissent comme immanentes, encore qu'il n'y renonce jamais, et qu'il ne s'agisse de part et d'autre que de métaphores tout au plus complémentaires pour exprimer la relation spécifique de l'universel au particulier (v. le tableau des p. 229-230). Quant à la hiérarchie des Idées, Sir David ne paraît pas admettre que le philosophe en ait jamais établi une systématisation définitive ; et à cet égard, suivant une remarque d'Émile Bréhier, son Platon paraît être déjà sur la voie qui mène vers la Nouvelle Académie. Sir David étudie également dans ce volume, avec sa clarté habituelle, les questions si complexes que soulève la critique des Idées platoniciennes par Aristote. Notons qu'en ce qui concerne la place à attribuer aux nombres idéaux, il se range à présent aux vues de Robin qu'il avait contestées jadis, et selon lesquelles il faut, avec Théophraste, les situer entre les Idées et les premiers principes, Un et Dyade ; point de vue auquel Mlle de Vogel avait apporté son appui dans son article des *Mélanges Vollgraff*, de 1948, sur « La dernière phase du platonisme et l'interprétation de M. Robin » (p. 165). Dans ce même ordre de recherche, il y a encore lieu de signaler un travail de Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (1949) ; un récent article de Mlle Mansion dans la *Revue phil. de Louvain* ; un essai de F. Solmsen, « Aristotle's syllogism and its platonic background » (*Philos. Review*, 1951, p. 563), à propos de l'édition des *Analytiques* par Ross. (Cf. encore E. Kapp, *Greek foundations of traditional logic*, N. Y., 1942.) Tous ces travaux, venant après celui de Cherniss, confirment l'intérêt porté à la dernière philosophie de Platon.

On voit par ces exemples l'importance et l'intérêt des œuvres qui se rattachent à l'étude chronologique des dia-

logues. Néanmoins, d'autres points de vue non moins féconds se sont fait jour.

D'abord les difficultés que présente parfois le classement chronologique et qui avaient été longuement discutées jadis (à propos du *Phèdre* en particulier) ont été mises en nouvelle lumière à propos de certains problèmes qui n'avaient pas été approfondis au même point jusque-là. Je pense notamment à la remarquable étude que M. Joseph Moreau a publiée dans la *Revue des études grecques* de 1941 : « Sur le platonisme de l'Hippias majeur » — cette œuvre qu'on range généralement parmi les dialogues de jeunesse, dont elle a l'allure, et où l'on trouve pourtant des conceptions généralement attribuées à une période beaucoup plus avancée. Dès lors, bien des questions se posent : Platon a-t-il composé des « dialogues de jeunesse » à une date plus tardive ? Avait-il déjà, dans sa jeunesse, les idées qu'il n'y expose pas encore ? On sait que Shorey a soutenu la thèse de l'unité de la pensée platonicienne. N'y aurait-il pas mieux à faire que d'étudier la succession chronologique des dialogues ?

C'est la suggestion qu'apporta, parmi beaucoup d'autres, un des livres les plus renouvelants, si l'on peut dire, que l'on ait consacrés à Platon, *La question platonicienne*, que M. Schaerer publia en 1938 avec ce sous-titre modeste : *Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*. Il y suggère en particulier l'étude du *cheminement dialectique*, et montre que tous les dialogues tendent vers une forme théorique où l'on peut distinguer 4 étapes : celles de l'illusion première, de l'ignorance qui lui est substituée, de la connaissance qui amène à la révélation du Bien, de la science qui ramène à l'objet (1).

De même, dans l'« Introduction à la lecture de Platon »

(1) Cf. un article publié par M. SCHAEERER dans la *Revue internationale de philosophie* de 1955 sur : La structure des dialogues métaphysiques (p. 197-220), et l'étude de P. LACHÈZE-REY, *Réflexions sur un procédé de Platon*, *Revue philosophique*, 1956, p. 1-8.

qu'il publia en 1945 (*Discovering Plato*), M. Koyré analyse quelques-uns des principaux dialogues en montrant comment ce qui y est dit doit inciter le lecteur à trouver par lui-même tout ce qui y est tu.

Dans sa thèse de 1947 sur *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, M. V. Goldschmidt, qui avait donné comme sous-titre à son *Essai sur le Cratyle : Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, a repris systématiquement l'étude de Platon de ce point de vue, en ne laissant de côté que le *Timée* et les *Lois*, étudiant successivement la *structure* des dialogues aporétiques et celle des dialogues achevés, définissant les niveaux dialectiques qui se correspondent d'un dialogue à l'autre. M. Schaerer étudie actuellement les *Lois* dans le même esprit, comme nous l'avons indiqué (1).

Dans une note sur « Le problème du système de Platon », qu'a publiée la *Rivista critica di storia della filosofia*, 1950, III, p. 169, M. Goldschmidt a montré comment, écartant l'ordre génétique aussi bien que l'ordre dogmatique, extérieur au platonisme, il s'est trouvé amené à étudier moins les thèses et les affirmations que la méthode, non point préconisée, mais pratiquée par Platon, les thèses n'ayant de valeur qu'à un niveau dialectique déterminé. Il a généralisé ce point de vue dans une communication de Bruxelles (XII, 185) : « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques. »

Mentionnons, par la même occasion, la thèse complémentaire de M. Goldschmidt, qui porte sur *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne* : il s'agit de ce raisonnement inductif qui amène à prendre conscience des structures idéales grâce à la découverte des ressemblances que permet la considération d'un modèle. Signalons également deux articles qui complètent cette thèse : l'un sur

(1) Voir son article, déjà signalé ci-dessus, dans la *Revue philosophique* de juillet-septembre 1953, p. 379-412.

« Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action » (*R.E.G.*, 1945, 118) ; l'autre sur « Le paradigme platonicien et les « *Regulae* » de Descartes » (*Revue phil.*, 1951, p. 199). Notons enfin son livre sur *La religion de Platon*, qui montre fort bien comment le divin se situe dans la sphère des Idées, et son article de la *R.E.G.* de 1950, p. 20, sur le sens du mot *theologia*, qui désigne dans la *République* une forme de la mythologie (1). Tous ces travaux montrent la fécondité de la méthode qui les inspire. Il nous paraît cependant souhaitable que l'on continue à tenir compte, dans une certaine mesure, des données chronologiques (2).

Nous avons insisté tout à l'heure sur l'importance que présente l'article de M. Joseph Moreau sur l'*Hippias majeur*. C'est le moment de parler ici du joli livre qu'il a publié, en 1951, sous le titre : *Réalisme et idéalisme chez Platon*. On l'y voit reprendre, prolonger, compléter sa thèse, bien connue et déjà mentionnée, de 1939 sur la *Construction de l'idéalisme platonicien*. Cette thèse se limitait à l'étude des dialogues dits de jeunesse et de maturité, tandis que dans cet ouvrage place est faite aux grands dialogues métaphysiques, qui ont donné lieu entre temps à d'importantes études du même auteur, notamment sur « La signification du Parménide », dans la *Revue philosophique* de 1944, et sur « L'argument ontologique dans le Phédon » (*Revue phil.*, 1947) ; rappelons également sa traduction du *Parménide* et du *Timée* dans la collection de la Pléiade. Le livre se termine par un remarquable chapitre sur l'ontologie finaliste ; c'est l'occasion de marquer une préoccupation qui se retrouve dans beaucoup des travaux consacrés aux Idées : celle d'en souligner la fonction téléologique, la valeur normative et contraignante appliquée au domaine

(1) Cf. du même auteur, Remarques sur le Philèbe, *Inf. phil.*, 1951, p. 45-50. Voir aussi son article : La ligne de la République et la classification des sciences, dans la *Revue internationale de philosophie*, de 1955, p. 237.

(2) C'est ce que nous avons voulu faire dans un petit livre intitulé : *L'œuvre de Platon*, Paris, 1954, 2<sup>e</sup> éd., 1958 ; v. l'Introduction, p. 15-16.

de l'action (1). La résistance de la matière à cette action et ses conséquences ont été également étudiées, et notamment par Mlle Pétrement dans sa thèse de 1947 sur *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*.

Il nous a paru expédient de présenter d'abord quelques-unes des questions sur lesquelles se sont affrontées au cours des dernières années les interprétations les plus opposées, et qui ont donc particulièrement attiré l'attention. Il faudrait également citer ici, en raison de ses rapports avec l'actualité philosophique, l'interprétation de la *théorie platonicienne de la vérité* qu'a proposée récemment M. Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 1945) (2). Mais tout le champ du platonisme a été labouré et il n'est guère de chapitre qui n'ait bénéficié d'apports importants. Je voudrais au moins noter les apports essentiels, en m'excusant par avance des omissions.

Voici d'abord le *cadre général* dans lequel se situe le platonisme. Rappelons l'importance des chapitres consacrés par M. W. Jaeger dans *Paideia* à « L'éducation platonicienne » (t. II, 1945, et t. III, 1947), l'étude de ces vues par Léon Robin dans *Critique*, en 1947, et le chapitre de M. Marrou sur la même question dans son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1946 (3). Rappelons encore les vues si originales de M. Dupréel sur *les sophistes* et leur rapport à Platon (1948) et la très précise mise au point de M. Untersteiner. Plus proches de notre sujet sont les thèses de M. V. de Magalhães-Vilhena sur *Le problème de Socrate et Socrate et la légende platonicienne* (1952) ; l'étude parallèle faite par le P. des Places de *Pindare et Platon* (1949).

En ce qui concerne les rapports de la *religion grecque* et du platonisme, il faut citer, d'une part, les nombreuses

(1) Cf. du même auteur, Platon et le phénoménisme, *Revue internationale de philosophie*, 1955, p. 256.

(2) Cf. W. SZILAZI, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, 1943. Signalons également par ailleurs l'article de M. LANDMANN, Socrates as a precursor of phenomenology, *Philosophy and phenomenol. research*, septembre 1941 ; voir aussi le *Traité de métaphysique* de M. Jean WAHL, Paris, 1953.

(3) Cf. LODGE, *Plato's theory of education*, London, 1947.

études de M. Boyancé sur Platon et l'orphisme (et notamment, dans *R.E.G.*, 1942, p. 217, « Platon et les cathartes orphiques »), qui font suite à son importante thèse de 1937 sur *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, et qu'il serait utile à présent de voir réunies en volume ; d'autre part, les travaux de M. Jeanmaire, qui apportent une interprétation si précieuse de la notion de la *mania* et de son traitement dans la perspective dionysiaque : je pense à son considérable ouvrage sur *Dionysos*, 1951, et à deux articles qu'il a publiés l'un dans les *Mélanges Picard*, 1949, « Le Satyre et la Ménade » ; l'autre dans le *Journal de psychologie* de 1949, sur « Le traitement de la mania dans les mystères de Dionysos et des Corybantes ». Dans le beau livre intitulé : *The Greeks and the irrational* (1956), le Pr E. R. Dodds a consacré un chapitre très suggestif à *Plato, the irrational soul and the inherited conglomerate* (p. 207-235). Nous ne reviendrons pas sur les différents ouvrages relatifs à la religion platonicienne, que nous avons déjà signalés dans les précédentes parties de cet exposé. Citons toutefois un des derniers essais du grand platonisant que fut Taylor : « The polytheism of Platon, an apologia » (*Mind*, 1938, p. 180-199) — (et sa critique de la théorie de Solmsen, *Mind*, 1943, 178) —, et nous passerons directement à la question connexe du *mythe*, qui avait fait l'objet d'une si remarquable étude de M. Frutiger, récemment décédé. Signalons d'abord une intéressante dissertation de 1938, *Epekeina*, par H. W. Thomas, *Untersuchungen über das Ueberlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, qui a bien montré ce que Platon devait à ses prédécesseurs, aux pythagoriciens en particulier, et une excellente thèse de M. de Vries sur le jeu chez Platon (1949), *Spel bij Plato*, malheureusement rédigée en hollandais (1). En France, nous avons eu, en 1938, la thèse de M. l'abbé Grenet sur

(1) Voir aussi L. EDELSTEIN, The function of myth in Plato's philosophy (*Journal of the History of Ideas*, 1949, 10, 463 sq.).

*Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, où, cherchant les sources de la notion aristotélicienne d'analogie, il a étudié comment Platon avait transposé l'analogie religieuse et mythique, l'analogie mathématique et l'imitation artistique. Qu'on nous permette de mentionner également deux recueils que nous avons publiés, l'un en 1947 : *La fabulation platonicienne* ; l'autre en 1952 : *Le merveilleux, la pensée et l'action*, et dans lesquels nous avons groupé un certain nombre d'essais relatifs à plusieurs des problèmes que pose le mythe dans le platonisme : les rapports du mythe et de la science, la transposition de la proportion mathématique en termes d'images ; le rôle que joue dans les mythes l'inspiration technologique ; la transposition du geste et de l'action dans les représentations religieuses et les notions philosophiques, en vue de rétablir la continuité entre des figures telles que Hestia, Ananké, et l'Idée même du Bien.

Du langage mythique, nous passons aisément au problème général de l'expression chez Platon. On est encore très près du mythe avec le livre de M. Aloys de Marignac (1951) : *Imagination et dialectique, Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*. Il y faut joindre la thèse de M. Louis sur *Les métaphores de Platon* (Rennes, 1945) ; et un essai publié en 1947 par M. Ph. Merlan dans le *Journal of the history of ideas*, « Form and content in Plato's philosophy » (trad. de *Platons Form der philosophischen Mitteilung*, Lwow, 1939). H. Kuhn a étudié les rapports entre le dialogue platonicien et la tragédie : « The true tragedy, on the relationship between Greek tragedy and Plato », *Harv. Stud. Class. Phil.*, LII (1941), LIII (1942). Je voudrais également placer ici quelques remarques sur « La technique de la répétition dans le Phédon » que la *Revue des études grecques* a publiées en 1948 (p. 373-380) (1).

(1) On les trouvera reproduites plus bas, p. 38. Cf. J. SULLIGER, Platon et le problème de la communication de la philosophie, *Stud. Phil.*, XI, 1951, p. 155, et J. DUCHEMIN, Platon et l'héritage de la poésie, *R.E.G.*, 1955, p. 12-37.

Si nous descendons un autre versant, le mythe nous conduira aux *sciences de la nature*. En juin 1939, M. Paul Kucharski avait publié dans la *Revue des études grecques* (p. 301-357) un suggestif article sur « La méthode d'Hippocrate dans le Phèdre » ; en 1944, MM. Bidez et Leboucq ont donné à la même revue un important travail sur le ΠΕΠΙ ΚΡΑΔΙΗΣ, le traité du cœur de la collection hippocratique, qu'ils attribuent à Philistion de Locres et dont ils montrent l'influence sur le *Timée* : « Une anatomie antique du cœur humain, Philistion de Locres et le *Timée* de Platon », p. 7. La question a été reprise dans son ensemble dans une thèse soutenue en 1952 ; elle a pour auteur M. Louis Bourgey et s'intitule : *Les théories de l'induction et de l'observation chez les médecins de la collection hippocratique* (1). Signalons aussi un intéressant article de M. Solmsen, « Tissues and the soul » (*Philos. rev.*, octobre 1950, p. 435) ; et une étude de M. Ch. Mugler sur « La philosophie physique et biologique de l'*Épinomis* » (*R.E.G.*, 1949, p. 31). L'édition commentée du *Timée* par Cornford, *Plato's cosmology*, 1937, a gardé toute sa valeur. Signalons encore H. J. Pos, « De Kosmologie in Plato's Timaeus », dans *Antike en moderne Kosmologie*, Arnhem, 1941 ; P. Friedländer, « Structure and destruction of the atom according to Plato's Timaeus », *Univ. of California Public. in Philos.*, vol. 16, n° 11, 1949 (2) ; sans oublier la profonde étude de Léon Robin, *Signification et place de la physique dans la philosophie de Platon*, réimprimée dans sa *Pensée hellénique*. Il faut mentionner de plus l'original exposé de M. Bruins sur « La chimie du *Timée* » (*Revue de métaph.*, 1951, p. 269). Qu'on me permette de citer également deux courts essais que j'ai publiés dans le *Journal de psychologie*, et qui ont trouvé leur place dans *Le merveilleux* : « Imagination et science des cristaux ou Platonisme et minéralogie » (1949, p. 27) ; « Platon et l'idée

(1) Paris, 1953.

(2) Le même texte figure en allemand dans la 2<sup>e</sup> édition de son *Platon*, Berlin, 1954 (II, XV, p. 284).

d'exploration pharmaco-dynamique » (1949, p. 21). Notons encore que dans son récent article sur « La religion astrale de Platon à Cicéron » (*R.E.G.*, 1952, p. 312), M. Boyancé a montré entre autres les conséquences qu'a eues, chez Platon et ses successeurs, la découverte par Cénopide de l'inclinaison de l'écliptique.

Les rapports du platonisme aux *mathématiques* ont également continué à être étudiés ; Mme Vinel n'a malheureusement pas encore achevé sa thèse sur ce sujet, dont elle avait déjà rédigé plusieurs excellents chapitres ; mais il a paru un ouvrage important de M. Paul-Henri Michel : *De Pythagore à Euclide*, 1950 ; un article de M. K. Mugler, « Plato und die geometrische Aehnlichkeitslehre » (*Hermes*, 1941), et un gros volume de M. Ch. Mugler, *Platon et les recherches mathématiques de son époque* (Strasbourg-Zurich, 1948) ; des articles du P. de Strycker, « Sur trois points obscurs de terminologie mathématique chez Platon » (*R.E.G.*, 1950, p. 43) : les nombres isocèles et scalènes, la longueur des quantités en rapport ; de M. H. Cherniss, « Plato as mathematician » (*The review of metaphysics*, IV, 1951, p. 395 sq.) et de M. Gottfried Martin, « Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles » (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1953, p. 191).

Il faut indiquer ici les très originales recherches de M. J. Bousquet sur *Le trésor de Cyrène*, et en particulier son chapitre VI : « Le trésor de Cyrène et les mathématiques au temps de Platon » (Paris, 1951). On sait de quoi il s'agit : ayant constaté l'existence de rapports irrationnels entre les éléments les plus caractéristiques du petit temple qu'il avait reconstitué, et qui avait été offert à Apollon delphique par la ville de Cyrène, il se rappela le début du *Théétète*, et constata que tout s'expliquerait si, comme la chronologie le permet, on admet que l'architecte du temple était un élève de Théodore, le mathématicien mis en scène par Platon. Il vient d'étudier dans le même esprit la structure du théâtre d'Épidaure (*Revue archéologique*, janvier-

mars 1953, « Harmonie au théâtre d'Épidaure », p. 41 sq.). Il constate que la cavea est partagée horizontalement par un diazoma, qui sépare deux groupes de gradins dont la pente est différente : 34 en bas, 21 en haut, soit 55 en tout ; il suffit de considérer ces nombres pour constater que le plus petit est au plus grand ce que le plus grand est à la somme des deux  $\left(\frac{34}{21} = 1,619, \frac{55}{34} = 1,617, \text{ or } \varphi = 1,6180\right)$  ;

autrement dit, le nombre total des gradins est partagé en moyenne et extrême raison, suivant la médiété géométrique où Platon dans le *Timée*, dialogue contemporain du théâtre d'Épidaure, voit le plus beau des *liens* (1), qui se trouve ainsi matérialisé et symbolisé par le diazoma d'Épidaure. Si Platon, au même moment, l'applique pour sa théorie des éléments du monde, l'architecte, note M. Bousquet, a pu y faire allusion pour souligner la croissance harmonieuse de son « volume architectural ». De plus, comme M. Michel l'a fait remarquer à l'auteur, 21 et 55 sont des nombres triangulaires, dont 34 est le gnomon trapézoïdal.

La thèse de M. Bousquet nous conduit à l'*esthétique*, qui a également donné lieu à plusieurs publications. Le rôle de l'imitation dans l'art a été étudié par M. Verdenius dans *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us* (Leiden, 1949). Dans ses *Principles of art*, publiés à Oxford en 1938, R. G. Collingwood admet que l'art ait connu au temps de Platon une décadence, ce qu'il contestait dans son étude de *Mind*, 1935, sur « Plato's philosophy of art ».

M. Goldschmidt a étudié, dans la *Revue des études grecques* de 1948, le problème de « La tragédie d'après Platon », et M. l'abbé Cadiou, dans un autre numéro de la même *Revue* : « Le Philèbe et le théâtre » (1952, p. 302). La revue *Philosophy* a publié, en 1951, une étude de Hartland Swann sur « Plato as poet », et, en octobre 1952, « Art in the Republic »,

(1) V. ci-dessous, liv. II, chap. VIII, p. x, et chap. XIV, p. x.

par D. R. Grey. Peu avant la guerre, M. Perls avait étudié *L'art et la beauté vus par Platon* ; et, en 1948, a paru à Leyde un ouvrage de M. Broos, *Plato's Beschouwing van Kunst en Schoonheit*. Dans la *Revue philosophique* de 1951, M. Kucharski a abordé « La musique et la conception du réel dans le Philèbe » (1) ; tandis que M. Boussoulas a pris pour objet d'une thèse qui dépasse l'esthétique pour atteindre l'ontogénèse *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon* (1952). Peut-être pourrai-je citer ici la 2<sup>e</sup> édition augmentée et mise à jour de mon livre sur *Platon et l'art de son temps* (1952). Depuis cette date ont paru les études de R. C. Lodge : *Plato's theory of art* (1953) ; de B. Schweitzer : *Plato und die bildende Kunst der Griechen* (1953) ; de H. Koller : *Die Mimesis in der Antike* (1954) ; de A. W. Bywanck : *De beeldende Kunst in den tijd van Plato* (1955). Me sera-t-il permis de signaler aussi un article que j'ai publié dans la *Revue internationale de philosophie*, de 1955, sur « Platon et la musique de son temps », pour faire pendant au livre ci-dessus mentionné sur Platon et les arts plastiques (2) ; et enfin, *last but not least*, l'importante thèse soutenue en 1957, à la Sorbonne, par M. E. Moutsooulos sur *La musique dans l'œuvre de Platon*, véritable somme des problèmes qui se posent en ce domaine si important.

Ce long circuit nous montre à quel point l'intérêt s'est porté sur les rapports de Platon et de son temps, qu'il s'agisse de droit ou de politique, de science ou d'art.

Il s'en faut pourtant que notre tour d'horizon soit achevé. Car il est encore bien des notions importantes que d'autres auteurs ont pris pour centre de leur étude du platonisme. C'est ainsi que M. Loenen, dans la thèse qu'il a soutenue à Amsterdam en 1951, a étudié le NOUΣ dans le

(1) Cf. du même auteur, dans la *Revue philosophique* de janvier 1959 : « Le Philèbe et les éléments harmoniques d'Aristoxène » (pp. 41-72).

(2) Voir ci-dessous, p. 100. Cf. T. B. L. WEBSTER, *Art and literature in fourth century Athens*, Londres, 1956.

système philosophique de Platon. M. Robinson a consacré, à la première dialectique de Platon, un ouvrage important (*Plato's earlier dialectic*, 1947, 2<sup>e</sup> éd., 1953), et il serait facile de regrouper ici tous ceux des ouvrages déjà mentionnés qui portent sur cette méthode fondamentale. M. Loriaux a étudié dans la *Revue philosophique de Louvain*, « L'être et l'idée chez Platon » ; et M. Gilson avait abordé la question de l'essentialisme platonicien dans son ouvrage sur *L'être et l'essence*.

Sur la morale, nous pouvons noter l'ouvrage de R. Lodge, *Plato's theory of ethics* (2<sup>e</sup> éd., 1950) ; l'essai de H. W. B. Joseph, *Knowledge and good in Plato's Republic* (Oxford, 1948) ; la communication de M. Schaerer à Amsterdam, en 1948, sur « L'homme et ses plans de responsabilité chez Platon » (1) ; l'ouvrage de John Gould, *The development of Plato's Ethics* (Cambridge, 1953) et l'article de A. Vergez, « Technique et morale chez Platon », *Revue philosophique*, 1956, p. 9-15.

D'autres études ont porté sur *des dialogues particuliers*, en dehors de celles dont nous avons déjà fait état. M. Moreau a examiné les thèmes platoniciens de l'*Ion* (*R.E.G.*, 1939, p. 419), dont notre collègue Roussel vient de faire l'objet d'un pamphlet, comme toujours paradoxal et suggestif : *Pan ! sur l'Ion de Platon*. Dans l'*Antiquité classique* de 1938, le P. des Places a résumé dans un article sur « Les dernières années de Platon » ses contributions antérieures sur l'*Épinomis*. Le *Plato and Parmenides* de Cornford est de 1939, sa traduction de la *République* de 1941, comme l'édition du *Philèbe* de Mgr Diès.

Plus récemment, nous avons vu paraître en 1950 une étude de R. Robinson sur « Forms and error in Plato's Theaetetus » (*Phil. rev.*, 1950) ; en 1951, un ouvrage posthume de Tuckey sur le *Charmide*, un volume de Murphy

(1) Au même Congrès a été présentée une suggestive communication intitulée « La philosophie de Platon, science ou mystique », par P. БРОММЕР.

sur la *République* de Platon, une thèse de Bâle, par Huber, sur la II<sup>e</sup> Partie du *Parménide* (*Plato's dialektische Ideenlehre*) ; en 1952, dans la *Revue de l'Université de la Sarre*, un article de Stark sur l'*Euthyphron* (*Ann. Univ. Sar.*, 2, 1952, p. 144) (1).

Non moins nombreux ont été les ouvrages d'ensemble : le *Platon vivant*, de M. Méautis ; l'article « Platon » de Leisegang, dans le *Pauly-Wissowa*, qui, malheureusement, semble ignorer la partie française de la bibliographie ; le « Platon » d'Alain, dans les *Idées* (1947). Il faut citer aussi les livres de Wild : *Plato's theory of man*, 1948, et de Field (*The philosophy of Plato*, 1949) ; ceux de Perls (*Platon et sa conception du cosmos*, N. Y.) ; de Hoffmann (1951, Zurich), de De Vries (1952, 3<sup>e</sup> éd., 1957) ; ainsi que les 2<sup>es</sup> éditions très augmentées du *Platone* de Stefanini et du *Platon* de M. P. Friedländer. N'oublions pas les très utiles textes choisis de Platon qu'a donnés Mlle de Vogel dans le tome I de sa *Greek philosophy* (Leiden, 1950) et les traductions proposées par M. Mondolfo dans son *Pensiero antico*, 1950 (cf. les chapitres sur Platon dans Rivaud, *Histoire de la philosophie*, t. I, 1948). Puis-je mentionner aussi le petit livre que j'ai publié, en 1954, sur l'*Œuvre de Platon* (2<sup>e</sup> éd., 1958) ?

Aux œuvres publiées il faut ajouter l'inédit : de nombreux diplômes d'études supérieures portant sur Platon ont été soutenus toutes ces dernières années, dont plusieurs sont excellents et mériteraient d'être publiés. Ils annoncent les moissons futures et font bien présager de l'avenir.

Il nous reste une dernière catégorie d'études à mentionner, celles qui examinent l'*influence exercée par Platon* sur les philosophes postérieurs.

Notons d'abord l'utile édition procurée par M. Wehrli

(1) Deux articles sur le *Cratyle* ont paru dans la *Revue internationale de philosophie*, de 1955, dus l'un à Sir David Ross (*The date of Plato's Cratylus*), l'autre à M. Richard ROBINSON (*The theory of names in Plato's Cratylus*). Cf. l'étude de Mme E. AMADO LÉVY VALENSI : Le problème du *Cratyle*, *Revue philosophique*, 1956, p. 16-27.

des fragments de l'école d'Aristote (*Die Schule des Aristoteles*, Bâle), qui comprend aussi des élèves de Platon comme Héraclide Pontique. Rappelons ensuite l'importance de la thèse complémentaire de M. Joseph Moreau sur *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens* (1939) ; signalons celle de M. l'abbé Jagu sur *Épiclète et Platon* (*Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, 1946, Paris). Rappelons aussi la place que fait au platonisme le P. Festugière dans le tome II de ses *Études sur la révélation d'Hermès trismégiste* (*Le dieu cosmique*, 1949), où il écrit entre autres ceci : « Platon, l'homme et l'œuvre, commande toute la philosophie religieuse de l'époque hellénistique. » De ce texte, M. Boyancé, dans son article sur « La religion astrale de Platon à Cicéron » (*R.E.G.*, 1952, p. 321), a justement rapproché, pour en marquer l'opposition, l'opinion de Rohde montrant dans les vues de Platon sur l'âme la fin d'un courant qui disparaît (*Psyché*, 506). M. P. Louis nous a donné, en 1945, une traduction utile de l'*Épitomé* d'Albinus et M. R. Le Corre, celle de son *Prologue* (*Revue philosophique*, 1956, p. 28-38).

Dans *Mind* de janvier 1953 a paru une excellente étude de Mlle de Vogel sur le caractère néoplatonicien du platonisme et le caractère platonicien du néoplatonisme (1), tandis que M. Ph. Merlan faisait paraître *From platonism to neoplatonism*. A la *Revue philosophique* de 1956, M. Jean Pépin a fourni d'intéressants « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme » (p. 39-64). En 1935, E. Hoffmann avait écrit *Platonismus und Mystik im Altertum* ; en 1944, le P. Daniélou, à son tour, nous a donné *Platonisme et théologie mystique*. Dans une chronique de 1947 de la *R.E.A.* (2), M. J. Moreau a abordé, à propos notamment

(1) Cf. du même auteur, La théorie de l'*ἄπειρον* chez Platon et dans la tradition platonicienne, *Revue philosophique*, janvier 1959, p. 21-39.

(2) *R.E.A.* : *Revue des études anciennes* (Faculté des Lettres de Bordeaux).

de la *Métaphysique de Platon* de Sciacca (*Il problema cosmologico*) « Platon et l'idéalisme chrétien ». Je voudrais signaler encore les travaux de Cassirer et de M. Koyré sur le platonisme de Galilée : « Galileo's platonism », 1944 ; « Galileo and Plato » (*Journ. of the history of ideas*, 4 octobre 1943) et une étude de Mlle de Vogel sur « Platon et la pensée moderne », parue en 1950, dans le *Tijdschrift voor Philosophie* (en hollandais), ainsi que les travaux de M. Jean Boisset, qui a montré les rapports existant entre la « Genève de Calvin et l'État des Lois » (*Revue philosophique*, 1956, p. 365-369) ; des *Lois*, qui sont citées nommément dans l'*Institution* (1).

Il serait facile maintenant de reclasser systématiquement le butin de cette promenade dans les jardins d'Akadémós ; vous voyez tout ce qu'ont suscité d'études le texte, la forme, la dialectique, les Idées, la dernière philosophie, la politique, les rapports avec le droit, les sciences et les arts du temps, le mythe, l'influence. Vous voyez combien nombreux sont ceux qui adressent à Platon l'invocation de Dante à Virgile, combien nombreux ceux qui le discutent, ce qui est une autre façon de le maintenir vivant.

Deux remarques pour terminer : l'une pour noter le succès qu'a rencontré, en 1952, l'exécution, dirigée par Darius Milhaud, des admirables — et trop peu connues — mélodies platoniciennes d'Érik Satie, qui commentent, avec une puissance d'émotion extraordinaire, quelques pages du *Phèdre*, du *Banquet* et du *Phédon* ; elle laissa bouleversé le public de la Comédie des Champs-Élysées. Pour savoir au bout de combien de temps s'exerçait ainsi cette magie, j'ai fait une addition d'où ressort un résultat simple, qui ne paraît pas encore avoir été mis en évidence. J'ai constaté, en effet, que si à 347 on ajoute 1953, on trouve 2300.

(1) Relevons aussi l'étude de M. FRANCISCO DE ANDRADE : *Camões e o Platonismo* (Barcelos, 1926).

M. Jean Bayet me rappelle qu'il faut défalquer une année pour le franchissement d'ère. J'en conclus qu'en même temps que le IV<sup>e</sup> Centenaire de la mort de Rabelais, le Congrès Budé aura célébré avec un an d'avance le XXIII<sup>e</sup> Centenaire de la mort de Platon (1).

Il convient enfin de rappeler ici tout ce que les études platoniciennes ont dû à Mgr Diès, qui présida avec sa grande et bienveillante courtoisie la séance du 3 septembre 1953, au Congrès de Tours, et qui mourut en février 1958. En 1956 lui avaient été offerts par ses élèves, ses collègues et ses amis un volume de *Mélanges de philosophie grecque*, qui contient plusieurs importantes contributions à l'étude du platonisme (2).

(1) Nous nous permettons de renvoyer le lecteur, pour un certain nombre de références qui n'ont pas trouvé place ici, à un travail de M. A. CAPIZZI, *Studi su Platone dal 1940 ad oggi*, *Rassegna di filosofia*, II, 3, 1953, p. 225-238 et 4, p. 313-338 ; les publications relatives à Platon y sont suivies année par année, pays par pays. V. encore, dans la *Rivista Storica Italiana* de 1959, fasc. 2, p. 271-291, une récente chronique de Mlle M. ISNARDI (*Studi recenti e problemi aperti sulla struttura e la funzione della prima accademia platonica*).

(2) Les études consacrées à Platon dans ce recueil sont celles de : H. CHERNISS, *Timaeus* 52 C 2-5 ; E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée juge de Platon* ; P. GRENET, *Note sur la structure du Lachès* ; A. JAGU, *La conception platonicienne de la liberté* ; P. MAZON, *Sur une lettre de Platon* ; P. MESNARD, *La vérité transcendante du Socrate d'Aristophane* ; J. MOREAU, *L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être* ; A. RIVAUD, *Espace et changement dans le Timée de Platon* ; P.-M. SCHUHL, ΔΕΣΜΟΣ ; M. VANHOUTE, *La genèse du plaisir dans le Phédon*.

## TRANSMISSION ÉTABLISSEMENT, ÉDITION DES TEXTES PHILOSOPHIQUES (1)

Le grand public, habitué à trouver à sa disposition des ouvrages de philosophie bien mis au point par leurs auteurs — les livres de Bergson, par exemple — a peine à concevoir que l'établissement d'un texte philosophique puisse poser des problèmes. Mais il en est ainsi pour toute œuvre littéraire : on sait assez que ce n'est pas une mince besogne que d'éditer les *Mémoires d'outre-tombe* ou les poèmes de Mallarmé ; et lorsqu'il s'agit de philosophie, il surgit des difficultés d'autant plus grandes qu'un mot mal lu peut déformer une doctrine. Nous en donnerons des exemples. Nous traiterons, dans une première partie, des œuvres des penseurs antiques, dont les textes ne nous sont parvenus qu'à travers de multiples vicissitudes, et dont nous devons la lecture au labeur de générations de philologues, de paléographes, de codicologues... Dans une seconde partie, nous essaierons de montrer les problèmes que pose l'édition de textes modernes ou contemporains. Dans les deux cas, nous procéderons par l'étude de quelques exemples caractéristiques.

(1) Cette étude a été publiée en 1957 dans l'*Encyclopédie française*, t. XIX, 20, 12, où elle est accompagnée de neuf planches ; notre planche II hors texte, ci-contre, reproduit une partie de la première.

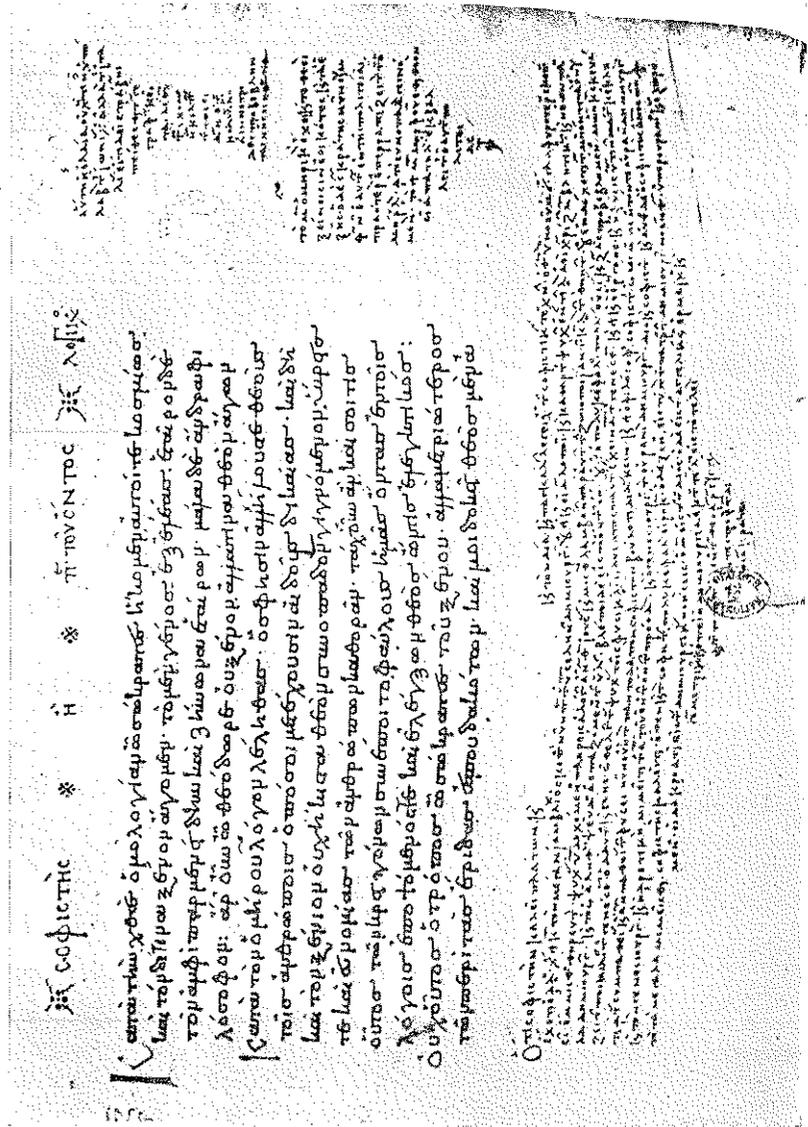


PLANCHE II. — Le début du *Sophiste* de PLATON dans le manuscrit *Bodleianus* 39

## I. — Textes antiques

Le philosophe manifeste ses conceptions par son attitude et sa façon de vivre, ses paroles, son enseignement, ses écrits enfin, qui sont seulement un moyen, parmi d'autres, de faire connaître sa pensée. Le sage le plus admiré de l'Antiquité, on le sait, n'a jamais écrit, ni même enseigné ; il se contentait de vivre selon sa conscience, et de poser des questions comme s'il était un ignorant : c'est ce qu'on appelle *l'ironie socratique*. Comme nous aimerions connaître le contenu exact d'une de ces conversations où il montrait aux importants la vanité de leurs prétentions ! Plusieurs, parmi ses disciples, ont essayé de nous en donner une idée, mais leurs témoignages ne concordent guère ; et les *Entretiens mémorables* de Xénophon sont très loin de nous offrir des sténogrammes (1). A travers les reflets divers qui nous sont parvenus de son apostolat, il nous est bien difficile de saisir son message authentique (2).

## LES FRAGMENTS DES PRÉSOCRATIQUES

Mais déjà bien avant Socrate, les premiers philosophes de la Grèce avaient rédigé leurs doctrines — les uns en vers, comme Xénophane, Parménide, Empédocle, suivant la tradition d'Homère et d'Hésiode, qui confiaient leurs poèmes à la mémoire des aèdes, à une époque où l'écriture n'était pas encore répandue ; d'autres, en prose, comme les médecins d'Ionie. Nous savons qu'Héraclite d'Éphèse déposa son livre dans le temple d'Artémis pour y être conservé, et qu'Aristote put le lire 150 ans plus tard, non sans se plaindre de la difficulté d'interpréter ce texte

(1) ROBIN (L.), *Les mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, *Année philosophique*, 1910 ; *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 81.

(2) V. DE MAGALHÃES-VILHENA, *Le Problème de Socrate et Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

obscur, et dépourvu de ponctuation (1). Nous savons aussi que l'œuvre d'Anaxagore pouvait s'acheter au marché — à l'orchestre, dit Platon (2) — pour une drachme, à peine le prix de deux rouleaux de vingt feuilles de papyrus (3). Quant à Démocrite, contemporain de Socrate, on lui attribue soixante-dix traités sur des sujets divers. Enfin les sophistes, ces hommes si intelligents, si discutés aussi, et contre lesquels s'éleva Socrate, répandirent l'usage de la prose écrite, des discours rédigés avant d'être prononcés (4). Peut-être, comme le suggère E.-G. Turner, la substitution du stylet rigide au pinceau, qui exigeait pour être manié l'art de scribes calligraphes, a-t-elle contribué à la large diffusion que l'écriture connut à ce moment en Grèce (5).

Les écrits de ces premiers penseurs de la Grèce (ou du moins ce qui nous en est parvenu) nous fascinent par leur richesse suggestive, leur profondeur, leur variété féconde ; mais aucun d'eux ne nous a été transmis dans son intégralité : il faut nous contenter de citations des auteurs ultérieurs, d'extraits faits par les doxographes, ces antiques auteurs de « digests ». Francis Bacon se plaignait, en parlant de ces anciens maîtres, que le fleuve du temps engloutisse les œuvres les plus profondes, ne laissant flotter à la surface que les plus légères, et souhaitait déjà la confection d'un recueil de leurs fragments (6). Ce désir n'a été réalisé que par Hermann Diels (7), après une première tentative de Mullach (8).

(1) DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, IX, 6 ; ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 5, 1407 b 13.

(2) PLATON, *Apologie de Socrate*, 26 de.

(3) TURNER (E. G.), *Athenian Books in the fifth and fourth centuries B.C.*, Londres, 1952, p. 21.

(4) TURNER (E. G.), *ibid.*, p. 18-20.

(5) TURNER (E. G.), *ibid.*, p. 12.

(6) SCHUHL (P.-M.), *Pensée de Bacon*, 1949, p. 29-30 et p. 15, n. 2.

(7) DIELS (Hermann), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1901, 7<sup>e</sup> éd. par W. KRANZ, 1954.

(8) *Fragments philosophiques* publiés dans la Bibliothèque grecque de DIDOT, 3 vol., 1860-7, 1881.

Dans un ouvrage antérieur (1), Diels avait su établir la filiation des doxographies utilisées par les érudits anciens ; il montra qu'elles dérivait d'un ouvrage de Théophraste, le successeur d'Aristote (2), ouvrage dont s'étaient inspirés des élèves du stoïcien Poseidonios, puis des péripatéticiens du 1<sup>er</sup> siècle. Fort de ces résultats, il put classer les témoignages qui nous sont parvenus ; il les groupa pour chaque auteur en une section A, et ordonna dans une section B les fragments mêmes qui nous ont été conservés.

Son travail demeure fondamental ; mais à présent il faut aller plus loin, éclairer avec soin les citations par l'examen minutieux des contextes, et tâcher de retrouver le sens primitif derrière les interprétations superposées par les siècles : c'est le travail auquel vient de procéder un savant anglais, G. S. Kirk, pour les fragments cosmiques d'Héraclite (3), et qui est en cours pour d'autres présocratiques : Anaxagore, Empédocle, etc. (4). Ce travail doit être d'autant plus attentif que l'on tend parfois aujourd'hui à projeter dans certains de ces textes des préoccupations propres à la pensée de notre temps — il en a d'ailleurs toujours été plus ou moins ainsi : Platon, Aristote, les Stoïciens, les Néoplatoniciens, les Gnostiques, les Pères de l'Église ont lu chacun Héraclite à leur manière, et nous ont transmis leurs différentes façons de le comprendre. L'obscurité de ces aphorismes si denses déconcertait déjà les Anciens, et

(1) *Doxographi graeci*, 1879.

(2) Sur ARISTOTE, historien de la philosophie présocratique, voir l'étude critique de Harold GHERNISS, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

(3) HERACLITUS, *The cosmic fragments*, edited with an introduction and commentary by G. S. KIRK, Cambridge, 1954. Cf. la recension de Mlle Cl. RAMNOUX dans la *Revue philosophique*, 1956, p. 128-133, et l'article de M. KIRK sur Logos, Harmonie, lutte, dieu et feu dans Héraclite, *Revue philosophique*, juillet-septembre 1957, p. 289-299. Voir aussi l'*Héraclite* de WALZER, Florence, 1939 et en dernier lieu, la remarquable thèse de Mlle Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959. Signalons également l'édition d'art des *Fragments*, réalisée par KOSTAS AXELOS avec le concours du graveur FLOCON (Paris, 1958).

(4) Voir, par exemple, les éditions qu'a données M. UNTERSTEINER dans la Biblioteca di Studi Superiori des *Sophistes*, 1949, de *Xénophane*, 1955, de *Parménide*, 1958, et le travail de A. CAPIZZI sur *Protagoras*, Florence, 1955.

depuis lors se sont accumulées les fautes de lecture et d'interprétation. Il faut donc décaper ces formules, comme les métaux que, dans les fouilles, on retrouve couverts de rouille.

La difficulté que signalait Aristote (1) au début du premier fragment (2) nous arrête encore, et nous ne savons pas s'il faut comprendre que les hommes sont toujours inconscients du Verbe ou que ce Verbe, dont ils sont inconscients, existe toujours. Et encore ne s'agit-il ici que de ponctuer !

Mais pour peu que le texte soit douteux, quelques lettres lues différemment suffisent pour changer le sens du tout au tout, et pour éclairer différemment la doctrine.

Voici par exemple les premiers mots du fragment 63, où Hippolyte voyait une allusion à la résurrection — alors qu'Héraclite n'admettait probablement aucune forme de survie (3), et sur les interprétations desquels Mlle Ramnoux vient d'attirer notre attention (4). Diels lit : « ἔνθα δ' ἔόν τι ἐπανίστασθαι » et traduit : « Devant celui qui est là-bas ils se dressent » ; il y a donc là allusion à une mystérieuse présence, en même temps qu'un emploi particulier du verbe être. Mais pour Patin, c'est un dieu qui surgit : ἔνθα θεόν τιν' ἐπανίστασθαι, pour Lauppe, c'est Dieu : ἔνθα θεὸν δεῖ ἐπανίστασθαι, tandis que pour Bernays ce sont des hommes qui se relèvent : ἔνθα δ' ἐόντας ἐπανίστασθαι ; pour Wilamowitz aussi, qui propose de lire : ἔνθα λέγονται ἐπανίστασθαι, on dit qu'alors se redressent, etc.

#### LA TRANSMISSION DE L'ŒUVRE DE PLATON

Un exemple bien différent nous est offert par l'œuvre de Platon (qui, pourtant, avait à l'égard de la chose écrite une profonde méfiance) (5). Cette œuvre considérable a franchi les siècles sans trop grands dommages : il nous faut

(1) Voir ci-dessus, p. 50, n. 1.

(2) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος δεῖ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι. — Voir l'étude de KIRK (*op. cit.*, p. 33) qui opte pour la seconde interprétation.

(3) SCHUHL (P.-M.), *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2<sup>e</sup> éd., 1949, p. 279, n. 3.

(4) *Op. laud.*, p. 396 et suiv.

(5) Voir notamment *Phèdre*, 276 d ; cf. VII<sup>e</sup> lettre, 341 c et *Protagoras*, 329 a.

voir par quels intermédiaires elle a pu nous atteindre (1).

Il nous est parvenu environ 150 manuscrits des *Dialogues* ; une dizaine seulement sont antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle. Tous ces manuscrits ont été groupés en trois familles, d'après leurs affinités, par les érudits.

La première famille a pour chef de file un célèbre manuscrit d'Oxford, le *Bodleianus 39* (2), dont nous connaissons bien l'origine parce que le scribe a pris la précaution de le signer.

Nous savons ainsi qu'il a été copié en 895 par Jean le Calligraphe pour Aréthas, diacre de Patras, lequel fut, par la suite archevêque de Césarée en Cappadoce, et se rattache au groupe des disciples du patriarche Photius. Le scripteur indique aussi le salaire qui lui a été payé : 13 livres byzantines — à quoi le prix (presque aussi élevé) du parchemin : 8 livres, a été ajouté par Aréthas, qui a d'ailleurs encore inscrit sur son exemplaire des scholies et diverses observations (3). D'autres annotations sont dues à des possesseurs ultérieurs (4). Pendant un certain temps, par la suite, le manuscrit, abandonné on ne sait où, fut abîmé par l'humidité. Puis, soigneusement réparé, il entra dans la bibliothèque du monastère de Saint-Jean à Patmos. C'est là que le minéralogiste E. D. Clarke le découvrit en 1801, dans un amas de vieux parchemins mis au rebut et entassés sur le plancher, dans un coin : « La couverture, écrivait-il, était pleine de vers et tombait en pièces (5). » Il l'acheta et le céda à l'Académie d'Oxford.

C'est à ce manuscrit que les philologues du XIX<sup>e</sup> siècle accor-

(1) Ces vicissitudes ont été retracées en 1915 par Henri ALLINE dans son *Histoire du texte de Platon*. Cf. du même, *Histoire et critique du texte platonicien*, *Revue de philologie*, 1910. On trouvera d'utiles indications sur des travaux plus récents dans l'étude du P. DES PLACES sur *Le texte des Lois*, en tête de l'édition des *Lois* de la collection G. BUDÉ, Paris, 1951, pp. CCVII-CCXXI. Signalons aussi l'étude de G. JACHMANN, *Der Platontext*, 1942, C.R. de l'Académie des Sciences de Göttingen.

(2) Encore appelé *Clarkianus*. Voir la reproduction phototypique donnée par T. W. ALLEN, *Codices graeci et latini photographice depicti*, t. III et IV, Leyde, 1898 : *Codex Oxoniensis Clarkianus 39 phototypice editus*, et notre planche II, face page 48.

(3) On a reconnu récemment, dans un manuscrit O du Vatican, la seconde partie d'un Platon également écrit pour ARÉTHAS, et dont dérivent presque tous les manuscrits des *Lois*, de l'*Epinomis* et des *Lettres* : voir DES PLACES, *op. cit.*, avec références aux articles de L. A. POST et de F. LENZ, en particulier.

(4) Voir là-dessus DES PLACES, *op. cit.*

(5) Cité par ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, p. 200, n. 3 (201).

dèrent en général la plus haute valeur. Mais il n'est pas exempt de fautes et de corruptions graves, bien loin de là. A l'époque d'Aréthas, les lettres minuscules remplacent l'ancienne écriture onciale (majuscules); et comme tous les copistes de son temps, Jean le Calligraphe fait une transposition qui s'accompagne facilement d'erreurs (1). M. Dain a justement insisté sur l'importance très générale de cette opération de translittération qui fut appliquée alors à tous les textes grecs (2). De plus le modèle que copiait Jean paraît avoir été fort ancien (il remontait peut-être au VI<sup>e</sup> siècle) et difficile à déchiffrer; « et le calligraphe Jean le copiait soigneusement, lettre pour lettre ou à peu près. Il comprenait, en gros, le sens des mots qu'il écrivait; mais il était plus consciencieux qu'intelligent, et sa conscience même n'excluait pas certaines distractions, témoin ses omissions nombreuses » (3). Aussi reconnut-on bientôt l'intérêt que présentent les manuscrits des deux autres familles.

Le plus beau représentant de la deuxième famille est le manuscrit A de Paris : *Parisinus* 1807 (4). Il remonte, lui aussi, à la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, et paraît même un peu plus ancien que celui d'Oxford. Il se rattache également aux travaux entrepris dans l'entourage du patriarche Photius, qui fut à Byzance, jusqu'à son exil en 886, le promoteur d'une renaissance des études de philosophie et de philologie.

On a même pu montrer récemment que le texte des *Lois* du *Vaticanus* O (5) est copié sur A à partir de V, 746 b 8, ce

(1) Par exemple en *Euthydème*, 280 e 1, dans la phrase : Ἐὰρ οὖν, ὃ Κλεινία, ἤδη τοῦτο ἱκανὸν πρὸς τὸ εὐδαίμονα ποιῆσαι τινα... : « cela suffit-il pour rendre quelqu'un heureux ? » JEAN remplace les trois mots soulignés par ἔδη τοῦτω καλλίω; il a confondu l'onciale N avec les onciales AI, il a rattaché l'i de ἱκανόν au mot précédent; de plus il a mal compris une abréviation, et ajouté « des corrections maladroites qui aggravent les fautes » (ALLINE, *op. cit.*, p. 223).

(2) Voir A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris, 1949, p. 111 et suiv.

(3) ALLINE (H.), *op. cit.*, p. 223. Sur la psychologie du copiste et les fautes qu'il commet, voir *ibid.*, p. 181; cf. L. HAVET, *Manuel de critique verbale*, Paris, 1911; A. DAIN, *op. cit.*, p. 37 et suiv.; Jean ANDRIEU, Pour l'explication psychologique des fautes de copiste, *Revue des études latines*, 1950, p. 272-292.

(4) Un fac-similé en a été publié par H. OMONT, *Platonis codex Parisinus A*, fac-similé en phototypie, à la grandeur exacte de l'original, du ms grec 1807 de la Bibliothèque nationale, 2 vol., Paris, Leroux, 1908.

(5) Voir ci-dessus, p. 53, n. 3, et cf. DES PLACES, *l. c.*

qui suppose que les deux manuscrits ont été réunis chez le même reviseur; et ils ont été, semble-t-il, tous les deux corrigés par Aréthas.

Ce manuscrit fut acheté en 1490, au cours d'un voyage en Orient, par Jean Lascaris, qui le rapporta en Italie; puis il fut acquis successivement par le cardinal Ridolfi et par le maréchal Piero Strozzi. Quand celui-ci fut tué au siège de Thionville en 1559, il échut à Catherine de Médicis, et fut enfin déposé en 1594 à la Bibliothèque du Roi (1). Un tome en a été perdu; mais on en a une bonne transcription, datant de la fin du XI<sup>e</sup> siècle ou du début du XII<sup>e</sup> siècle, dans un manuscrit de la Bibliothèque de Saint-Marc à Venise (*Venetus T*), qui fut consulté par le cardinal Bessarion.

Enfin une troisième famille, intermédiaire entre les deux précédentes, a pour principal (mais non pour plus ancien) représentant un manuscrit de Vienne (*Vindobonensis* W 54), qui peut remonter au XII<sup>e</sup> siècle.

Ce manuscrit fut acheté en 1727, à la Chartreuse de Florence, à qui l'avait légué, en 1478, Donato Acciajuoli, issu d'une famille qui remplaça, à partir de 1385, les ducs français d'Athènes, et protégea l'hellénisme à Florence (2).

Signalons aussi l'aventure du *Crusianus* ou *Tubingensis* M, que Martin Crusius, professeur à Tübingen, acheta le 15 janvier 1568 à son libraire, au moment où celui-ci allait en utiliser le parchemin pour faire des reliures (3).

On a rattaché à un sous-groupe de la même famille un autre manuscrit de Vienne, *Vindobonensis* F, dont nous savons que Francesco Barbaro le possédait en 1420; il est plein de fautes dues à de mauvaises lectures d'onciales (4), ce qui a permis de penser qu'il doit dériver d'un manuscrit très ancien. D'après une récente étude du Pr E. R. Dodds (5), F remonte au XIII<sup>e</sup> siècle, époque où les érudits byzantins étudiaient les vieux manuscrits

(1) Voir H. ALLINE, *op. cit.*, p. 210 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 236 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 238, n. 6.

(4) Par exemple : EXETAI A pour CXETAIA (*Gorgias*, 467 b), EΔIAOY pour EΔIAOY (abréviation de ἐν Ἀιδου; *ibid.*, 525 c); ΔΕΞΑΙ pour ΔΕΞΑΙ (*ibid.* 522 e); ΕΥ ΠΟΙΕΙC pour ΕΥΘΗC (*Rép.*, I, 349 b); AN pour ΔΗ (*ibid.*, III, 399 e) (ALLINE, *op. cit.*, p. 244; cf. p. 297-298).

(5) DODDS (E. R.), Notes on some manuscripts of Plato, *Journal of Hellenic Studies*, 1957, p. 24-30.

négligés lors de la Renaissance des ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles ; l'écriture onciale ne leur était plus familière : on s'explique ainsi les fautes. L'exemplaire initial fut reconstitué par M. Dodds, grâce à de pénétrantes études critiques, vrai travail de détective ; c'est ainsi que les lacunes dues à des trous de vers, se retrouvant à intervalles réguliers, ont permis de calculer le nombre de lettres par page ; une ligne sautée permit aussi de nombrer les lettres par ligne, enfin les lignes par page. On retrouve ainsi un modèle correspondant au type de *codex* en papyrus à bon marché qu'on fabriqua à partir du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. pour le grand public, à l'intention duquel on vulgarisa légèrement le texte ; les fragments sur papyrus du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. confirment cette conclusion. — On peut donc admettre que *Vindobonensis F* représente une ancienne tradition du texte, distincte de celle qui a été préservée dans les plus anciens manuscrits médiévaux.

Ces manuscrits ont fait l'objet de recensions moins savantes que les précédents, mais nous transmettent des variantes qui paraissent descendre d'un *archétype* (1), auquel remontent également les deux autres familles, comme amène à le penser également l'étude des *scholies* ou annotations dont ils sont pourvus (2).

Ainsi la traduction manuscrite nous permet de remonter jusqu'au ix<sup>e</sup> siècle : c'est encore bien loin de l'origine, et il faut nous demander à présent comment l'œuvre de Platon est parvenue jusqu'à Photius. Il est d'ailleurs remarquable que tous les exemplaires qui nous sont parvenus dérivent d'un seul archétype : on a bien l'impression qu'à ce moment la transmission n'a tenu qu'à un fil.

Comment se présentait matériellement l'œuvre écrite de Platon ? Les Anciens savaient qu'à la mort du philosophe on avait trouvé une tablette de cire, où il avait disposé de plusieurs façons les mots qui composent la première phrase de la *République* (3) ; et ceci nous donne une indication sur ses brouillons.

(1) Sur la notion d'*archétype*, voir DAIN, *op. cit.*, p. 96 et suiv.

(2) Voir ALLINE, *op. cit.*, p. 223, 246 et suiv.

(3) Ce renseignement, dû à Euphorion de Chalcis, qui fut bibliothécaire à Antioche après avoir étudié à Athènes (224-187), et à Panétius, nous a été

Les œuvres achevées étaient transcrites sur des rouleaux de papyrus, dont on se contentait souvent d'écouter la lecture chez des amis ou chez le libraire. Ces papyrus étaient difficiles à lire, car les mots n'y étaient pas séparés les uns des autres ; il n'y avait ni accentuation, ni ponctuation ; on connaissait seulement un signe marginal, nommé *paragraphe*, qui marquait la fin des développements (1).

Le manque de séparation initiale entre les mots nous pose encore aujourd'hui des problèmes délicats. Ainsi, dans un passage célèbre de la fin du livre VI de la *République* (509 d), Platon nous invite à tracer une ligne droite et à la couper en quatre parties, destinées à symboliser les genres de l'Être et du Connaitre. Quels rapports faut-il établir entre ces parties ? Le *Vindobonensis F* (2) nous prescrit de prendre des sections égales : λαβὼν ἓν ἕσα τμήματα. Mais le *Parisinus A* et d'autres bons manuscrits, confirmés d'ailleurs par une citation de Proclus (et ceci nous montre le rôle que peut jouer la tradition indirecte) réunissent le second et le troisième mots en un seul : ἄνισα. La division se fait, dès lors, en parties inégales, ce qui modifie du tout au tout les rapports du monde sensible et du monde intelligible, faisant surgir de nouvelles difficultés qui étaient déjà discutées par Plutarque (3) et qui ont également préoccupé les modernes (4) : il y a lieu, en effet, de se demander lequel, du monde sensible ou du monde intelligible, doit être représenté par la section la plus longue.

Nous savons qu'au moins deux disciples de Platon se sont occupés de la « publication » de ses œuvres : Philippe d'Oponthe, qui passe pour avoir édité les *Lois*, laissées ina-

transmis par DIOGÈNE LAËRCE (III, 37), DENYS D'HALICARNASSE, *Arrangement des mots*, chap. 25, p. 133, et QUINTILIEN, VIII, 6, 64 ; voir H. ALLINE, *op. cit.*, p. 21, 82, 84.

(1) Voir ISOCRATE, *Antidosis*, 59 ; ARISTOTE, *Rhétorique*, 1409 a 20 ; cf. ALLINE, *op. cit.*, p. 56 et suiv. ; TURNER, *op. cit.*, p. 7 ; Jean ANDRIEU, *Le dialogue antique, structure et présentation*, Paris, 1954 (et voir, sur cet ouvrage, la recension de Victor GOLDSCHMIDT, *Revue philosophique*, 1956, p. 152-155).

(2) Sur ce manuscrit voir ci-dessus, p. 55, n. 4 et 5.

(3) *Questions platoniciennes*, 3.

(4) Voir le cours de LÉON ROBIN, sur *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> Leçons, p. 9-21.

chevées par Platon (1), et qui rédigea sans doute l'*Épinomis*, destinée à leur servir de conclusion ; et Hermodore, qui faisait l'exportation des ouvrages de son maître en Sicile, ce dont le raillaient les Comiques (2). Ce furent, sans doute, aussi les élèves de Platon qui publièrent le début du *Critias*, que le maître n'avait pas terminé.

Un passage d'Antigone de Caryste, cité par Diogène Laërce (III, 66), indique qu'au moment où Zénon vint à Athènes, c'est-à-dire en 314, les livres de Platon venaient d'être édités, et qu'on pouvait les louer à leurs possesseurs. Interprétant ce texte, Alline a soutenu avec beaucoup de vraisemblance qu'à ce moment Xénocrate, élève et second successeur de Platon, a dû assurer — trente ans après la mort de son maître — une édition où les dialogues étaient groupés en trilogies : « La génération des lecteurs succédait à celle des auditeurs de Platon » (3).

Mais ces textes étaient chers, cela résulte de l'indication même que donne Antigone ; il a dû y avoir aussi des éditions à bon marché, ou des copies privées. De fait, Flinders Petrie a découvert, au cours de fouilles faites en 1889 et 1890, en Égypte, dans le Fayoum, deux papyrus contenant, l'un, des fragments du *Lachès* ; l'autre, des passages du *Phédon* ; mais ces papyrus, pleins de fautes et d'incorrections, offrent un texte souvent bien inférieur à celui de nos manuscrits (4).

Les papyrus du II<sup>e</sup> siècle trouvés en 1899 par Grenfell et Hunt dans les ordures d'Oxyrhynchus leur sont supérieurs (5). C'est qu'entre temps avait été entrepris un sérieux travail de révision ; à Alexandrie, le célèbre grammairien Aristophane de Byzance (257-180) a fait, semble-t-il, une édition de Platon accentuée, ponctuée et marquée

(1) Voir P.-M. SCHUHL, *Œuvre de Platon*, Paris, 1954, 2<sup>e</sup> éd., 1958, p. 170-172.

(2) ALLINE, *op. cit.*, p. 10 et suiv.

(3) *Op. cit.*, p. 50.

(4) *Ibid.*, p. 70.

(5) *Ibid.*, p. 143 et suiv.

de signes critiques, indiquant par exemple d'un trait, l'*obèle*, les passages suspects, ce qui prouve bien que les leçons fautives s'étaient multipliées ; édition dans laquelle il accueillit d'ailleurs des dialogues apocryphes (1).

Puis à Rome, T. Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron (qui traduisit lui-même le *Timée* en latin), fit faire à son tour une édition de Platon annotée, que Galien cite comme une autorité (2). Cette édition, qui faisait place à de nouveaux apocryphes, répartissait les œuvres en 9 groupes de 4 dialogues. Cet ordre fut adopté par Thrasyllus, astrologue de Tibère et pythagorisant (3), et c'est dans cet ordre que les dialogues sont parvenus jusqu'à nous.

Mais bientôt se répandit la mode de ces morceaux choisis, de ces « digests » dont nous parlions plus haut (4), de ces recueils d'opinions que rédigeaient les doxographes et qu'on pratiquait au lieu de lire les textes mêmes, de moins en moins utilisés. Aussi le nombre des exemplaires devait-il aller se réduisant, bien que les néoplatoniciens continuassent à étudier les dialogues.

D'autre part, les anciens rouleaux de papyrus, si incommodes à dérouler, furent remplacés par des *codices* de parchemin, semblables à nos livres modernes. Ce changement rendit nécessaire la transcription de toutes les œuvres anciennes, comme devait à nouveau le faire, plus tard, le changement d'écriture (5).

Les parchemins étaient si chers que, parfois, on effaçait l'ancien texte pour en écrire un autre à la place : ce sont les *palimpsestes*, où des réactifs chimiques ont permis de faire

(1) *Ibid.*, p. 79-103. Sur le sens premier d'*obèle* (broche), voir notre *Formation de la pensée grecque*, p. 156, et l'article de Paul COURBIN : La valeur comparée du fer et de l'argent dans la Grèce archaïque, *Annales*, 1959, p. 209-233.

(2) *Ibid.*, p. 106 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 112 et suiv.

(4) Voir ci-dessus, p. 50.

(5) Remplacement de l'onciale par l'écriture en minuscules, cf. ALLINE, *op. cit.*, p. 149 ; DAIN, p. 13, 24, 103.

reparaître le premier texte qui y avait été inscrit. C'est ainsi qu'un palimpseste du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, provenant du monastère de Bobbio, a livré un fragment du *Parménide* (1).

On comprend que toutes ces transcriptions successives aient pu aboutir à une grande variété de formes (qui s'est, d'ailleurs, peu à peu atténuée) et qu'il ait pu se transmettre de nombreuses variantes ; d'autant que des remarques, gloses ou scholies, accompagnaient le texte et y ont souvent pénétré. L'archétype, dont dérivent nos manuscrits, a dû être copié et recensé au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, sans doute dans un milieu d'érudits chrétiens à tendances néoplatoniciennes, comme l'évêque Synésios, disciple d'Hypatie. « Cet exemplaire, le seul dont on ait pu prendre des copies avant qu'il fût, à une certaine époque, perdu ou détruit comme les autres, a servi d'intermédiaire entre la tradition ancienne, sous sa forme la plus authentique, et la tradition médiévale (2). »

En 529, Justinien ferme l'École d'Athènes, et les philosophes vont se réfugier en Perse auprès de Chosroès, pour revenir d'ailleurs six ans après. Les œuvres grecques sont traduites en syriaque, en arabe, en hébreu, et certaines atteindront l'Occident par cette voie. Après deux siècles d'ombre se produit au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, à Byzance, la renaissance à laquelle préside Photius, lequel apporte aux textes qu'il utilise des gloses, « les corrections du patriarche », qui nous ont été transmises.

L'histoire du texte de Platon devient ensuite celle de l'hellénisme (3). Pétrarque se procure un manuscrit des dialogues, qu'il essaie à grand peine de déchiffrer ; Ficini, à Florence, traduit les dialogues en latin. En 1513, Alde Manuce publie à Venise la première édition imprimée ;

(1) C'est ainsi encore qu'en 1822, Angelo Mai retrouva un tiers perdu du *De republica* de Cicéron dans un palimpseste de la Vaticane.

(2) H. ALLINE, *op. cit.*, p. 196.

(3) Sur l'humanisme en Occident, voir à présent P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1953.

en 1578 paraît à Paris l'édition d'Henri Estienne, dont nous utilisons toujours la pagination.

Alors que les éditions antérieures n'utilisaient qu'un nombre restreint de manuscrits, I. Bekker, en 1815, collationna 77 manuscrits : ce fut le début de l'étude méthodique de l'ensemble des manuscrits et de leur filiation. L'édition de K. Fr. Hermann (Teubner, Leipzig, 1851-1853), fondée surtout sur l'étude du *Bodleianus*, et l'excellente édition de John Burnet (Oxford, 1905 et suiv.), suivent encore « l'ordre des tétralogies de Thrasyllus » ; l'édition Guillaume Budé (Paris, 1920-1956) adopte l'ordre chronologique qu'ont établi, dans ses grandes lignes, les recherches poursuivies depuis cent ans (1).

#### CONCLUSION

L'histoire des textes, on le voit, est inséparable de l'histoire des idées, et indispensable à connaître pour comprendre les problèmes que pose, non seulement l'édition, mais la lecture des œuvres. C'est ainsi qu'on s'étonnera moins des difficultés que présentent les *Pensées* de Marc-Aurèle, si l'on sait que « peu après 900, Aréthas, patriarche de Césarée, dans une lettre qu'il adresse à Démétrius d'Héraclée, témoigne qu'il (en) a fait transcrire un vieil exemplaire « complètement en loques » : παλαιὸν μὲν καὶ παντάπασι διερρηγμένος. Et c'est à l'état de vétusté de cet exemplaire qu'il faut attribuer le mauvais état du texte des *Pensées*, et non aux mains débiles et aux yeux fatigués du vieil empereur » (2).

L'histoire du texte d'Aristote aurait été également instructive à examiner, mais elle est beaucoup plus complexe encore que celle des *Dialogues* de Platon (3). En ce qui

(1) SCHUHL (P.-M.), *Œuvre de Platon*, p. 13 et 14.

(2) DAIN, *op. cit.*, p. 114, cf. p. 93.

(3) V. J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité : à la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943. Cf. H. DIELS, *Zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik*, Abh. Ak. der W. zu Berlin, 1882 ; W. D. ROSS, *The text of the De Anima*, dans *Autour d'Aristote* (Mélanges Mansion), Louvain,

concerne les œuvres des Néoplatoniciens, du bon travail a été accompli (1), d'utiles recherches sont en cours (2), mais il reste encore énormément à faire (3). Les traités des Épicuriens et des Anciens Stoïciens, qui sont perdus, posent les mêmes problèmes que ceux des Présocratiques : comment recueillir et interpréter les fragments (4) ? On tend actuellement à réagir contre la juxtaposition des citations en une savante mosaïque : ce morcellement est utile, mais détourne l'attention du contexte, où il est indispensable de situer les fragments sous peine de fausser l'éclairage (5). Enfin, les textes philosophiques latins posent des problèmes tout à fait analogues à ceux que nous avons examinés ; comme exemple des discussions soulevées, on pourrait citer celles qu'a suscitées au siècle dernier la prétention qu'avait Lachmann de reconstituer l'archétype de nos manuscrits de Lucrèce (6).

1955, p. 207 ; L. MINIO PALUELLO, *Le texte du De Anima d'Aristote. La tradition latine avant 1500* (*ibid.*, p. 217) ; A. JANNONE, Note sur les manuscrits aristotéliens de Venise, *Revue philosophique*, 1957, III, p. 350-352. V. aussi la récente étude de O. LONGO, Sulla tradizione del *De caelo* di Aristotele, *Ac. dei Lincei, scienze morali*, VIII, XIV, 1-2, 1959, p. 67-93.

(1) Voir l'édition avec traduction que E. BRÉHIER a donnée des *Ennéades* de PLOTIN, Paris, Budé, 1924-1938, les *Etudes plotiniennes* du P. Paul HENRY, Paris, Desclée, 1938-1948, et l'édition qu'il est en train de publier avec le concours de M. H. R. SCHWYZER, Bruxelles-Paris, 1951-1959... Signalons encore l'édition des *Éléments de théologie* de PROCLUS par E. R. DODDS, Oxford, 1933, et celle de la traduction latine du *Commentaire* de PROCLUS au *Parménide* par R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, Londres, Institut Warburg, 1953 : ce ne sont là que des exemples.

(2) SAFFREY (H. D.), Sur la tradition manuscrite de la théologie platonicienne de Proclus, *Mélanges Mansion*, p. 387.

(3) En particulier en ce qui concerne DAMASCIUS.

(4) Voir les *Epicurea* d'USENER, Leipzig, 1887 (les derniers papyrus trouvés attendent toujours une publication d'ensemble) ; les *Stoicorum Veterum fragmenta* d'ARNIM, Leipzig, 1905-1925. Signalons aussi les fragments des élèves d'ARISTOTE, publiés par F. WEHRLI (*Die Schule des Aristoteles*, Bâle, 1944 et suiv.) et ceux de PANÆTIUS, éd. M. Van Straaten, Leiden, 1952.

(5) En ce sens, voir la traduction des *Stoïciens* de E. BRÉHIER, à paraître dans la collection de la Pléiade.

(6) LACHMANN (K.), *In T. Lucretii Cari de rerum natura libros commentarius*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1855. L. DUVAU, *Revue philologique*, 1888 ; M. CHATELAIN, préface à la reproduction photographique du *Codex Vossianus Oblongus* et du *Codex Vossianus Quadratus*, Leyde, 1908 et 1913 ; A. ERNOUT, introd. au *Lucrèce* de la collection Budé, 1920, p. XIII et suiv. D'une façon générale, voir L. HAVET, *op. cit.* ; A. DAIN, *op. cit.*

On voit, par ce qui a été dit, tout ce que l'édition des œuvres ou des fragments d'un penseur antique présente de difficultés et exige de compétences, à la fois philosophiques et philologiques.

## II. — Textes modernes

Les éditeurs de textes modernes ou contemporains ne se trouvent pas, eux, en présence d'une tradition manuscrite passant par tant d'intermédiaires, présentant tant de variantes et tant de corruptions. Si difficilement déchiffrable qu'il puisse être, c'est au seul manuscrit de l'auteur qu'ils ont généralement affaire, à ses brouillons quand ils sont conservés, à une ou plusieurs copies, ou à des notes d'auditeurs quand il s'agit de conférences. Et, pourtant, il y a parfois là matière à des recherches indéfinies : on sait par exemple qu'après les savants travaux de Léon Brunschvicg (1), sur le manuscrit des *Pensées* de Pascal — ce registre sur lequel ont été collés les bouts de papier sur lesquels il jetait ses notes — de nouveaux résultats ont pu être obtenus par Z. Tourneur (2) et par L. Lafuma (3) ; et de récentes études apportent encore de nouveaux éclairages.

### MAUVAISES LECTURES

Ce serait d'ailleurs une erreur de penser qu'il n'y a jamais de fautes graves dans les textes d'auteurs modernes qui nous sont présentés. Voici quelques exemples relatifs à Maine de Biran, dont nous devons la communication à l'amitié de notre collègue Henri Gouhier.

(1) Voir l'édition des *Œuvres complètes* de PASCAL, 14 vol., Paris, 1908-1921, par L. BRUNSCHVICG, P. G. BOUTROUX, F. GAZIER, et la reproduction en fac-similé du manuscrit p. 202, Paris, Hachette, 1905, in-folio, ainsi que la petite édition des *Pensées et opuscules*, 1897, et la récente réédition de 1944. Cf. L. BRUNSCHVICG, *Blaise Pascal*, éd. Lewis, Paris, 1953.

(2) Voir Z. TOURNEUR, *Une vie avec Pascal*, Paris, 1943 ; et l'édition paléographique du manuscrit, Paris, Vrin, 1942.

(3) *Trois pensées inédites de Pascal*, Paris, Ed. litt. de la France, 1945 ; édition des *Pensées*, Paris, Ed. du Luxembourg, 1951 ; *Histoire des Pensées*, Paris, 1954.

Dans le *Journal*, édité en 1927, par A. de La Valette-Monbrun, on lit en date du 4 avril 1815 les lignes suivantes : « L'être supérieur, qui domine par l'ascendant de la raison et des lumières, qui met toutes les volontés en harmonie avec la Science et dirige vers un but commun les volontés individuelles, est le vrai souverain » (p. 128).

Or Biran avait écrit : « L'être supérieur... qui met toutes les volontés en harmonie avec la sienne (1) ! »

Voici un deuxième exemple emprunté au même texte. Dans l'édition de La Valette-Monbrun, on lit ceci :

« Je cherche à m'attacher à ce qu'il y a de réel, de permanent ou d'immuable : c'est par la religion et la raison seules qu'on peut l'atteindre » (I, 147). En réalité, Biran avait écrit : « C'est par la réflexion et la raison seules qu'on peut l'atteindre. Comme me le fait remarquer M. Gouhier, la faute est d'autant plus importante qu'on aurait pu voir là un point de départ ou un moment capital dans l'évolution religieuse de Biran. Et, pourtant, La Valette-Monbrun utilisait une copie plus lisible que l'original de Biran (2).

On trouve d'aussi graves mélectures dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, édité par Tisserand, d'après le manuscrit de l'auteur (3). Page 211, il y est question des « phénomènes mixtes de notre existence », alors que Biran avait écrit « phénomènes simples », donc exactement le contraire ! Page 219, on lit « force véritable » au lieu de « force virtuelle » ; page 220, « force nominale » au lieu de « force nouménale » : dans les deux cas, note M. Gouhier, un terme technique est remplacé par un terme de la langue courante, qui fait disparaître le sens philosophique.

#### ÉDITIONS DÉFORMANTES

Mais il est des déformations peut-être plus redoutables encore. Les éditions de *La volonté de puissance* de Nietzsche peuvent en fournir des exemples. On en trouvera le détail dans un article de M. Richard Roos sur *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication* (4).

(1) MAINE DE BIRAN, *Journal*, I, édit. HENRI GOUHIER, Neuchâtel, 1954. Les italiques sont de nous.

(2) Voir l'introduction de l'édition GOUHIER, p. XVII et n. 2, où l'on trouvera d'autres exemples encore.

(3) *Œuvres*, t. III, 1924.

(4) *Revue philosophique*, 1956, p. 262-287.

M. Roos y a montré comment, au printemps de 1886, puis à la fin de 1887 et au début de 1888, Nietzsche avait rédigé et abandonné successivement deux versions de son livre, versions qu'il est difficile de reconstituer aujourd'hui par la faute des éditeurs ; et comment les aphorismes de 1888 rendent un son nouveau. Il dénonce les vices des éditions publiées, vices dont la sœur de Nietzsche paraît porter essentiellement la responsabilité : « Titre abusif, découpage monstrueux de manuscrits déjà classés et revus par Nietzsche, assemblage de fragments de toutes provenances et de toutes dates, suppressions et falsifications sans nombre... (1). »

Il faudra donc défaire tout ce travail et essayer « de rétablir, au moins pour l'essentiel, l'ordre chronologique qui est indispensable pour une interprétation correcte » : les indications qui nous sont parvenues à ce sujet devront être vérifiées ou corrigées « par l'utilisation de repères sûrs, de dates connues, de références contrôlables » (2).

La fidélité est donc la première qualité de l'éditeur ; ce qui ne veut pas dire qu'il faut respecter même la ponctuation de copistes ou de secrétaires écrivant sous la dictée, et qui, souvent, ne distinguent pas bien la valeur du point, de la virgule et du point-virgule. On peut aussi se demander si, dans certains cas, il n'y a pas lieu de moderniser une orthographe fantaisiste ou désuète.

#### ÉDITIONS DIPLOMATIQUES

Mais parfois nous voudrions plus et mieux encore qu'une reproduction correcte du texte. Le manuscrit, avec ses hésitations, ses corrections, ses ratures, nous met en présence de la pensée en train de sourdre, de se frayer son chemin ; et ce surgissement nous passionne : quand il s'agit de grands textes, nous voudrions savoir comment ils se sont construits dans l'esprit de leur auteur. Nous ne voulons pas seulement étudier l'art de l'écrivain, qui préfère une expression à une autre : ce qui nous intéresse, c'est le jaillissement de l'idée, et l'effort de la pensée qui se cherche. Et de plus

(1) *Op. cit.*, p. 281 ; cf. 268, 269 et *passim*.

(2) *Op. cit.*, p. 280.

en plus nombreuses sont les éditions, de type « diplomatique », qui s'efforcent de donner au lecteur les moyens de suivre cette progression intellectuelle. Nous avons déjà fait allusion aux récentes éditions des *Pensées* de Pascal ; nous prendrons encore l'exemple de Montaigne et celui de Leibniz.

On sait qu'une première édition des *Essais*, publiée en 1580, contenait les livres I et II. Les éditions de 1582 et de 1587 ne contiennent pas de grands changements ; mais celle de 1588 apporte des additions aux livres publiés en 1580, et y ajoute une première rédaction du livre III. Enfin, l'exemplaire personnel de Montaigne, conservé à la Bibliothèque de Bordeaux, et composé des bonnes feuilles de cette édition, porte les corrections, additions, suppressions que Montaigne y a faites. Elles nous permettent de suivre les réflexions de Montaigne relisant son œuvre la plume à la main.

Les divers éditeurs qui ont publié les *Essais* au cours du dernier demi-siècle indiquent, en général, l'origine des diverses parties du texte par des signes marginaux : lettres (A, B, C) ou chiffres (I, II, III). L'édition de Bordeaux (1) imprime en caractères romains le texte de l'édition de 1588, en italiques les corrections et additions manuscrites ; de plus, la lettre A caractérise le fonds de 1580-87, la lettre B l'apport de 1588. Publiant en collaboration avec M. G. Gougenheim une édition de trois *Essais*, qui se proposait de fournir un échantillon d'un commentaire général de Montaigne (2), il nous a paru préférable d'imprimer en caractères romains le texte de 1580, en italiques celui de 1588, en caractères gras les additions apportées par Montaigne à l'exemplaire de Bordeaux, le texte primitif ou le premier jet en cas de corrections étant rejetés en note au bas de la page : le travail de Montaigne apparaît ainsi manifeste aux yeux du lecteur.

(1) *Les Essais* de Michel de Montaigne, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux... par F. STROWSKI, F. GEBELIN et P. VILLEY, Bordeaux, 1906-1920.

(2) *Trois essais de Montaigne* (I, 39 ; II, 1 ; III, 2), expliqués par A. GOUGENHEIM et P.-M. SCHUHL, Paris, Vrin, 1951 ; 2<sup>e</sup> édition sous presse.

Les manuscrits de Leibniz, conservés à la Bibliothèque de Hanovre, permettent de suivre la façon dont sa pensée s'élabore pour s'exprimer ; M. A. Robinet l'a bien montré dans son excellente édition des *Principes de la nature et de la grâce* et de la *Monadologie* (1).

Nous trouvons d'abord pour ces textes une première ébauche écrite sur la moitié gauche de la page. Cette ébauche est corrigée par l'auteur : « Les interlignes et les marges se couvrent, écrit M. Robinet, les ratures s'amoncellent, et, pour une page donnée, il ne reste la plupart du temps que le tiers de la première rédaction, non d'intact, mais d'encore utilisé... Ces pages sont un vrai filet dont les mailles se resserrent autour de l'idée que force cette chasse. De longs traits transversaux, terminés par de gros points, indiquent la piste à suivre, sur laquelle s'égarant plus d'une fois les copistes (2). »

D'après ce brouillon, une première copie (A) est faite par Leibniz lui-même ou par un secrétaire ; et Leibniz travaille à nouveau sur ce texte, qu'il revise soigneusement. Une seconde copie (B) est faite alors par un secrétaire, et Leibniz en la relisant la retouche encore. Une dernière copie des *Principes de la nature et de la grâce*, revue et corrigée par Leibniz, est conservée à la Bibliothèque nationale de Vienne. L'étude des papiers a permis d'établir que « les in-folio de la deuxième copie (B) des *Principes de la nature et de la grâce* ont le même filigrane que les in-folio de la première copie (A) de la *Monadologie* » (3). La critique interne tend ainsi à montrer que « la copie définitive des *Principes de la nature et de la grâce* est de même date que la copie A de la *Monadologie* », et que la copie B de la *Monadologie* « serait ultérieure à l'état définitif des *Principes de la nature et de la grâce* ». La critique externe, l'examen de la *Correspondance* avec Rémond et avec Bonneval permettent d'apporter de nouvelles précisions. De cette double recherche, il ressort que, contrairement à une tradition couramment répandue, les *Principes* furent

(1) G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie* publiés... par A. ROBINET, Paris, P.U.F., 1954. Cf. du même auteur, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955 (contient les lettres échangées entre les deux philosophes).

(2) *Op. cit.*, p. 5, 6.

(3) La même méthode a été appliquée par M. A. A. LUCE pour l'édition du *Commonplace Book* de BERKELEY : *Philosophical commentaries generally called the Commonplace Book... an editio diplomatica...* London, 1944.

composés pour le prince Eugène et la *Monadologie* pour Rémond, chef des conseils de la duchesse d'Orléans.

L'édition de M. Robinet présente sur la page de gauche le brouillon et la première copie (A) ; sur la page de droite, la deuxième copie (B) complétée (en caractères gras) par les additions que porte la copie de Vienne.

Le lecteur voit ainsi se constituer la rédaction de Leibniz comme le spectateur d'un film récemment réalisé par Clouzot peut voir se former un tableau de Picasso depuis la première ébauche jusqu'à la dernière touche.

#### CONCLUSION

Assurément il ne saurait être question d'éditer de la sorte beaucoup de textes, et l'on serait heureux de disposer, pour tous les grands philosophes, d'éditions du type de celle des *Œuvres* de Descartes par Adam et Tannery (1). Le projet d'un *Corpus général des philosophes français* a été établi au lendemain de la guerre, et plusieurs volumes ont paru ; il aurait été souhaitable qu'une telle entreprise pût se poursuivre. Mais l'essentiel est que, d'une façon ou d'une autre, on puisse mettre à la disposition du public des textes corrects de l'œuvre des plus éminents penseurs (2). La tâche n'est pas si aisée qu'on pourrait le croire ; nous voudrions que ces quelques pages en aient convaincu le lecteur.

(1) Complétée par l'édition de la *Correspondance* dont Ch. ADAM et G. MILHAUD achèvent actuellement la publication.

(2) Nous ne pouvons aborder ici les problèmes que pose la traduction des philosophes étrangers ; mais nous voudrions attirer l'attention sur l'intérêt que présentent certaines traductions anciennes : par exemple celles de LOCKE par COSTE, qui furent revues par l'auteur, ont presque la valeur d'un original, et mériteraient d'être rééditées.

## LIVRE II

# QUESTIONS PLATONICIENNES

## UNE ÉCOLE DES SCIENCES POLITIQUES <sup>(1)</sup>

*A la mémoire d'André Siegfried.*

Je suppose qu'en prévoyant une allocution, si brève soit-elle, avant la proclamation des résultats des concours des Sciences politiques, la direction de cette grande institution a obéi à la préoccupation, combien louable, de compléter la formation donnée à ses étudiants par une discipline de la maîtrise de soi. Il faut, en effet, une grande maîtrise de soi pour écouter poliment, et même avec les marques extérieures d'un certain intérêt, une allocution portant sur une matière indifférente au moment où l'on attend la proclamation de résultats qui vous concernent directement, et un philosophe ne saurait qu'approuver un si noble dessein.

Rassurez-vous, je n'ai pas l'intention de prolonger l'épreuve outre mesure ; mais pour ne pas manquer de vous faire subir l'exercice de patience que la coutume vous impose, je me propose de vous dire quelques mots de la plus ancienne École des Sciences politiques connue dans notre Occident, je veux parler de l'Académie de Platon, que son fondateur, contrairement à ce qu'un vain peuple peut penser, constitua essentiellement comme telle. Son maître Socrate s'était déjà plaint qu'il y eût un apprentis-

(1) Allocution prononcée le 10 juillet 1958 à l'Institut des Sciences politiques de l'Université de Paris, à l'occasion de la proclamation des résultats des concours de fin d'études, et publiée dans la *Revue philosophique* de janvier 1959.

sage pour toutes les professions hormis la profession politique, si tant est que l'on puisse parler de la politique comme d'une profession. « Si tu voulais apprendre à faire les chaussures, disait-il au bel Alcibiade, fier de ses dons et de ses relations, tu irais en apprentissage chez un cordonnier », et il lui donnait successivement différents exemples empruntés à toutes les professions, sans craindre de le lasser, « mais, ajoutait-il, lorsqu'il s'agit d'intervenir dans les plus importants débats politiques, tu trouves tout naturel de monter à la tribune sans aucune préparation ».

Platon avait été très frappé, nous le savons par la lecture du *Phèdre*, par les conceptions du grand médecin Hippocrate, qui professait que l'homme, vivant plongé dans la nature, ne peut être étudié en le séparant de son milieu et de tout l'univers qui l'entoure.

Il avait été très impressionné aussi par les considérations des pythagoriciens qui avaient découvert la structure mathématique du monde, aussi bien dans l'étude de l'astronomie que dans celle des lois de l'acoustique.

Enfin et surtout la fréquentation de Socrate lui avait appris l'importance fondamentale, dans la conduite humaine, des préoccupations morales.

D'où l'idée chez lui d'une législation qui fût l'œuvre d'hommes compétents et savants, et non pas une de ces créations arbitraires dont la relativité avait été soulignée par les sophistes, arbitraire et relativité qui excluaient tout respect véritable.

La loi n'apparaissait plus que comme imposée par le parti le plus fort ou l'individu le plus fort, dans son propre intérêt, à l'exclusion de toute autre préoccupation. Il en résultait un processus de décadence et de déchéance qui, partant des constitutions les plus nobles, entraînait l'État de chute en chute vers les pires formes de gouvernement. L'histoire politique d'Athènes et de la Grèce, c'était, aux yeux de Platon, une chute sans fin dans un abîme sans fond. C'est cette chute que Platon, pendant toute sa vie,

essaya d'enrayer ; c'est sur les moyens d'y faire obstacle qu'il ne cessa de méditer, et non pas seulement d'une manière abstraite, puisqu'il prit une part active aux événements de Sicile. D'autre part, on venait de tous côtés lui demander des conseils et l'envoi d'experts, lorsqu'il s'agissait d'établir ou de rétablir une constitution (1).

Les lois d'Athènes lui paraissaient devoir être réformées ; on lui objectait qu'il pouvait être dangereux de toucher aux lois, et il le reconnaissait. « Pourtant, disait-il, imaginez un médecin qui, avant de partir en voyage, rédige une ordonnance et prescrive à son malade un régime. A son retour, longtemps après, il trouve changés aussi bien l'état de son malade que les circonstances climatiques. Doit-il se considérer comme lié par son ordonnance antérieure ? » (2)

« La loi, disait-il encore, ne peut tout prévoir ; elle ne peut venir s'asseoir auprès de chaque citoyen et lui dire à chaque moment ce qu'il doit faire dans chaque circonstance » (3) ; il en vint pourtant, à la fin de sa vie, à considérer qu'il fallait s'approcher de cet idéal ; et il créa des corps de conseillers et de conseillères qui devaient pénétrer dans toutes les familles et apporter même aux jeunes ménages les conseils de la loi. Mais sur ce point, il hésita beaucoup. S'il venait à exister un homme doué d'une intelligence parfaite et d'un sens moral accompli, il pourrait, dans chaque circonstance, prendre des décisions mieux adaptées que celles qui viennent d'une loi, qui ne peut pas tout prévoir.

« Mais le danger, écrivait-il, est grand ; de tels dons sont exceptionnels ; et, même s'ils existent, l'exercice du pouvoir doit fatalement les corrompre » (4). Le moindre mal n'est-il

(1) Cf. notre étude sur Platon et l'activité politique de l'Académie, *Revue des études grecques*, t. LIX-LX, 1946-47, p. 46 ; et *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 155-162.

(2) *V. Pol.*, 295 c-d.

(3) *V. Pol.*, 295 b.

(4) *V. Lois*, IX, 875 a-d ; cf. IV, 713 e, et *Pol.*, 301 d.

pas, dans ces conditions, de maintenir le respect des lois ? D'un de ces points de vue à l'autre, nous le voyons passer dans le dialogue intitulé *Le Politique*, et dans l'œuvre de sa vieillesse, le gros ouvrage en douze livres intitulé *Les Lois*, qui vise à répondre à la question fondamentale : comment sauver les cités de la perdition, comment assurer le salut public, comment jeter l'ancre pour maintenir la cité tout entière. Dans le douzième livre, il nous livre son ultime pensée, son testament : chargé de la confection des Lois, un Conseil suprême se réunira à l'aube, et il en indique la composition, en spécifiant qu'il devra comprendre les citoyens qui auront conquis les plus hautes distinctions, des enquêteurs chargés d'étudier les constitutions étrangères, les dix plus anciens parmi les gardiens des lois actuellement en fonctions, enfin un certain nombre de jeunes choisis parmi les plus doués, et qui auront acquis une formation à base scientifique et philosophique, telle qu'ils disposeront de tous les critères nécessaires pour établir la législation la meilleure. Telle est l'École des Sciences politiques dont rêvait Platon ; et retraçant à grands traits l'histoire universelle, il montre, après Thucydide, qu'il s'en dégage des leçons valables pour tous les temps (1) ; et que la ruine des civilisations, la chute des Empires comme celle des démocraties sont dues à ce qu'ils n'ont pas su associer trois termes qu'il faut concilier à tout prix : la concorde, la liberté, et la droite raison, capable d'imposer sa règle aux passions et aux intérêts (2). Vous voyez que ces méditations méritent de ne pas préoccuper seulement ceux qu'intéresse l'étude des idées politiques au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. J'estime que, si j'avais pu vous en donner le sentiment, nous n'aurions pas entièrement perdu les quelques minutes d'épreuve, que je vous remercie d'avoir si patiemment subies.

(1) Consulter sur ce point la thèse de M. Raymond WEIL, *L'archéologie de Platon* (à paraître).

(2) *Lois*, III, 693 d-e, 688 b.

## VII

## UN MANIFESTE DE PLATON (1)

Un manifeste de Platon : le mot n'est peut-être pas trop fort, appliqué à un texte du *Politique* (286 b-287 b), auquel on ne paraît guère avoir accordé jusqu'ici l'attention qu'il mérite, et dans lequel Platon dévoile en clair les intentions qui le guident à l'égard de ses lecteurs, et le critère qui est le sien. Il y fait d'abord un aveu auquel, en général, un auteur se décide rarement et difficilement : il a conscience, lui qui sait si bien charmer ses lecteurs, d'avoir été ennuyeux, très ennuyeux même, et il répète le mot deux fois, à deux lignes de distance : δυσχερείας... δυσχερῶς (286 b). De telles répétitions chez lui, nous le verrons, sont toujours voulues et destinées à souligner une notion importante (2). L'autocritique est ici impitoyable : ennuyeuse, donc, très ennuyeuse même, l'interminable étude du tissage, cette « macrologie » qui, certes, n'avait pas pour raison d'être un amour spécial du tissage, malgré la curiosité dont Platon fait preuve, dans ce même dialogue, à l'égard des techniques (3). Quel homme de bon sens, en effet, demande-t-il, s'intéresserait au tissage pour lui-même (285 d) ? D'ailleurs, au moment même où il achevait ce développement, il lui paraissait déjà tourner en cercle en faisant « un tas

(1) Un premier état de cet essai a été destiné aux *Mélanges Castiglioni*.

(2) Voir plus bas, p. 118, nos remarques sur *La technique de la répétition dans le Phédon*.

(3) Voir plus bas, p. 92, nos remarques sur *Platon et la technologie*.

de distinctions inutiles » (283 *b*, traduction Diès). Ennuyeux aussi, ce mythe, qui pourtant nous amuse, de l'univers tournant à contresens : il le juge trop lourd, trop long, et dépourvu de conclusions, surchargé de détails comme l'œuvre d'un sculpteur trop scrupuleux, qui n'en finit pas, incapable d'ajouter à son esquisse les touches qui donnent le relief (277 *a-d*). Ennuyeuse encore, cette discussion du *Sophiste* sur le non-être, qui n'en finissait plus, dit-il, et sur laquelle pourtant, de génération en génération, se penchent les candidats à l'agrégation de philosophie...

Mais lui faut-il vraiment avoir mauvaise conscience ? Le regret serait légitime si le critère à adopter pour juger devait être d'ordre purement esthétique. En ce cas, il faudrait assurément tenir compte des proportions des développements. Non point seulement, assurément, des rapports entre les parties, comme beaucoup le pensaient, avec Polyclète : τὸ δὲ κάλλος... ἐν τῇ τῶν μορίων συμμετρίᾳ (1). Cette notion devait être reprise par les Stoïciens, et critiquée chez eux par Plotin (2). Sans doute, parmi les contemporains de Platon, les savants à la mode : πολλοὶ τῶν κομψῶν (285 *a*) — Pythagoriciens, Démocritéens aussi, selon Rodier (3) — ont-ils raison de dire que la science de la mesure s'applique à tout ce qui devient : μετρήσεως μὲν γὰρ δὴ τινα τρόπον πάνθ' ὅποσα ἔντεχνα μετετέληφεν (285 *a*) ; mais il y a mesure et mesure ; et Platon introduit ici (283 *d-e*) un développement très général, susceptible de fournir un critère dans toutes les contestations du même genre : la mesure véritable — déjà Prodicos l'avait compris (4) — est celle du rapport de convenance.

(1) GALIEN, *De placitis Hipp. et Plat.*, V, 425. Cf. notre *Platon et l'art de son temps*, p. 5, 46, 47, 72 ; voir *Phèdre*, 264 *c*, 268 *c-d*, 269 *e*.

(2) I, 6, 1.

(3) *Études de philosophie grecque*, 1926, p. 48, n. 1 : il s'agit selon lui d'une métrétique non finaliste.

(4) *Phèdre*, 267 *b* : μόνος αὐτὸς εὐρηχέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων. Cf. *Lois*, IV, 722 *a* :

La métrétique se divise, en effet, en deux parties, groupant d'une part l'ensemble entier de tous les arts où l'on mesure par rapport à leurs opposés un nombre, une longueur, une profondeur, une largeur, une vitesse (1) ; d'autre part (et c'est bien l'opposition que reprend le Pr John U. Nef, de Chicago, dans sa critique du quantitative du monde moderne (2)), « les arts qui ont en vue τὸ μέτριον, la juste mesure » ; Platon ajoute, en guise de commentaires : « le convenable, l'opportun, l'obligatoire, et d'une façon générale tout ce qui est venu fixer sa résidence en ce qui tient le milieu entre les extrêmes » (3) ; résumant en ces quelques notes, comme le dit fort bien Mgr Diès, « toute une richesse de tradition morale, littéraire, scientifique » (4) : il suffit de rappeler l'éthique des sages, l'esthétique des rhéteurs, le rôle du *καιρός* chez les médecins, et aussi chez les sculpteurs. La juste mesure, nous dit Platon, est ce dont le respect rend les œuvres bonnes et belles, et dont l'observation différencie le bon du mauvais (283 *e*). La non-observation n'en est pas une faute illusoire et sans gravité, alors même qu'un tel rapport ne pourrait se déterminer avec précision que dans le monde de l'être pur (5). L'outre-mesure, l'infra-mesure : τὸ τοῦ μετρίου πλεόν και ἐλαττον (284 *a*), tous les artistes le diront, ce ne sont pas des choses qui n'existent pas (οὐκ ὄν), mais au contraire de pénibles réalités (ὄν χαλεπὸν), qu'ils écartent avec soin (παραφυλάττουσι) de leurs activités : il y a là une notation prise sur le vif par Platon, qui,

τὰ γὰρ, οἶμαι, βέλτιστα, ἀλλ'οὐ τὰ βραχύτατα οὐδὲ τὰ μήκη τιμητέον. Dans un passage des *Lois* (X, 887 *a-c*), sur lequel M. Kucharski attire notre attention, l'opposition brièveté-longueur reparait, en rapport avec les notions de *δυσχέρεια* et de *persuasion*.

(1) 284 *e*, traduction ROBIN.

(2) J. U. NEF, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain*, Paris, 1954.

(3) και τὸ πρέπον και τὸν καιρὸν και τὸ δέον και πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων.

(4) Préface à son édition du *Politique*, p. XLVIII.

(5) 284 *d*, avec réf. possible à *Philèbe*, 58 *c* et 59 *c*.

certainement, bien des traits le prouvent, fréquentait des ateliers, dont il connaissait et utilisait le langage technique (1).

Autant que la soumission à un code, dont le mortel danger est dénoncé un peu plus loin, dans un passage d'une émouvante mélancolie (2), la méconnaissance de cette réalité ruinerait les arts et leurs œuvres, et aussi la politique ; car tout cela n'existe qu'autant que la juste mesure existe aussi (284 d). De même, en effet, que l'artiste sait l'introduire dans son œuvre, le politique, en présence d'une situation nouvelle, discerne l'occasion favorable ou défavorable (305 d), saisit ce qui est à la fois le meilleur et le plus juste — ce politique, qui est l'homme royal, doué de prudence (μετὰ φρονήσεως, 294 c), comme le saint, qui s'efforce de ressembler à Dieu, est le juste doué de la même prudence (*Théétète*, 176 b). Ce rôle de la juste mesure en politique, toute l'histoire du monde, telle qu'elle est retracée dans les *Lois*, le met clairement en évidence (3).

Ce qui impose ce souci des proportions et des convenances, qui permet aux compétences de louer et de blâmer équitablement, ce n'est donc point le souci de l'agrément — même si, suivant la doctrine constante de Platon, il ne faut point entendre par là le plaisir du premier venu (4). Ces préoccupations d'esthétique ne peuvent avoir qu'un rôle tout à fait secondaire, ce sont de simples *parerga* (286 b).

Qu'est-ce donc alors qui permettra de juger si la longueur d'un discours est légitime ou non ? On pourrait tenter de se placer à un autre point de vue : celui du rendement de la recherche, de la rapidité et de la facilité avec laquelle peut se trouver la solution du problème posé ;

(1) Voir *Platon et l'art de son temps*, p. xi, xii et *passim*.

(2) 299 b-e. Cf. *Platon et l'art de son temps*, Appendice IX.

(3) Voir *Lois*, liv. III et IV, ainsi que la préface de Mgr DRIES dans l'édition Budé, p. xlv-xlvi, et la thèse de M. Raymond WEIL, *L'archéologie de Platon*, Paris (à paraître).

(4) Voir *Platon et l'art de son temps*, p. xvii, 43 et *passim*.

mais cette préoccupation, elle aussi, ne doit avoir qu'un rôle secondaire et non primordial, si l'on écoute le logos (286 b).

Que nous dit-il donc, et quelle doit être la préoccupation dominante ? C'est de rendre l'interlocuteur meilleur dialecticien, autrement dit plus *inventif* dans l'art de manifester la réalité par son raisonnement (1) ; ainsi l'écolier doit apprendre à lire tous les mots, et non pas seulement celui qu'il épelle (285 c-b). Tout problème — même celui du politique — n'est qu'un exercice en vue d'une formation générale. Une telle invention, ce ne sont pas les moyens « audiovisuels » — tant préconisés de nos jours — qui permettraient de l'acquérir (285 e-286 e ; cf. 277 c) ; ce qui est nécessaire, c'est de s'exercer à rendre et à entendre raison (2). En dehors de telles démonstrations, il ne faut pas même paraître entendre les critiques.

On est pleinement d'accord ici avec la doctrine de la VII<sup>e</sup> lettre (3) ; nous sommes dans un domaine où l'esprit est seul maître et échappe à toute réglementation : il faut noter qu'à la fin des *Lois*, où pourtant, triomphant des réserves qu'il avait faites dans le *Politique*, Platon s'est décidé à réglementer la vie entière jusque dans ses détails et à tout codifier, il est un point capital dont il souligne l'extrême difficulté : c'est la rédaction du programme des études et connaissances à exiger des candidats au collège suprême. Reste enfin une question qu'il serait absolument vain de vouloir mettre par écrit : c'est l'horaire des études et l'âge où il faut les aborder, car le moment opportun dépend pour chacun d'un degré de maturation et d'une capacité de compréhension toute personnelle, dont nul n'est sûr qu'au moment où ils se manifestent à lui dans l'inté-

(1) εὑρετικώτερον, 286 e, cf. 287 a, où la répétition vient à nouveau souligner l'idée : ... τοὺς συνόντας ἀπηργάζετο διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους.

(2) Cf. *Fabulation platonicienne*, p. 91.

(3) 341 c-e, où est exprimé l'idéal de τὴν φύσιν εἰς φῶς τοῖς πᾶσιν προαγαγεῖν, à rapprocher de *Politique*, 287 a, voir ci-dessus, n. 1.

riorité même de sa conscience (1). Et cette déclaration, qui se trouve à l'avant-dernière page des *Lois*, pourrait bien être considérée comme le testament de Platon, puisque c'est, semble-t-il, tout juste après l'avoir écrite que le stylet lui tomba pour toujours des mains.

(1) ... μάταιον ταῦτ' ἐν γράμμασιν λέγειν· οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τοῖς μανθάνουσι δὴλα γίγνεται ἂν ἔτι πρὸς καιρὸν μανθάνεται, πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστω που μαθήματος ἐπιστήμην γεγονέναι, 968 d-e. C'est exactement le contraire de ce qui se passe dans l'entraînement collectif des groupes sportifs (*Politique*, 294 d-e).

## VIII

## ΔΕΣΜΟΣ (1)

Dans une étude antérieure sur le *Joug du bien*, consacrée aux liaisons qui unissent en syzygies intellectuelles et intelligibles, comme vision et visibles (2), nous avons signalé au passage l'importance du rôle que joue dans la philosophie platonicienne la notion de lien.

On ne s'étonne pas, quand on sait l'importance accordée par le *Politique* à la technologie (3), d'y voir mentionnées les techniques fabricatrices de liens, qui permettent de tirer de genres simples des espèces plus complexes ; en rapport avec l'émondage, le décortiquage, la vannerie, et, pour les matières d'origine animale, le corroyage (4).

Quelles sont maintenant les différentes fonctions qu'ils peuvent remplir ?

Des liens peuvent faire obstacle à une liberté, comme ceux qui enchaînent Socrate dans sa prison et les captifs dans la caverne (5) ; de même les lois sont considérées dans le *Politique* comme des entraves qui limitent la liberté du

(1) Cette note a été publiée d'abord dans les *Mélanges Diès*, 1956, p. 233-234.

(2) Le joug du bien, les liens de la nécessité et la fonction de Hestia, *Mélanges Charles Picard*, II, p. 958 et suiv. (1949) ; *Le merveilleux, la pensée et l'action* (1952, p. 129 et suiv.). Voir dans la *République* les p. 507 a, 508 b.

(3) Voir plus bas, n° XI : *Platon et la technologie* (p. 92).

(4) ... καὶ δεσμῶν ἐργαστικά, 288 d-e (et trad. Diès).

(5) *Phédon*, 59 e-60 c ; *République*, VII, 514 a ; cf. II, 360. Il y a aussi des liens magiques : καταδέσμοι (*Rép.*, II, 364 c).

législateur (1) ; et c'est ainsi encore qu'on peut imaginer la possibilité pour un lien divin d'immobiliser le monde (2). Mais des liens peuvent aussi assurer une cohésion, comme faisaient les cordes qui ceinturaient les carènes des vaisseaux grecs (3). Platon note les deux aspects, et c'est le second qui l'emporte.

Le *Cratyle* présente péjorativement l'obligatoire comme un lien qui enchaîne, tout en indiquant qu'il est une forme du bien (4) ; et le *Phédon* nous montre dans le désir un lien qui enchaîne l'âme au corps et que la philosophie délie (5), mais il voit dans le bien, qu'il assimile à l'obligation, le lien qui relie et soutient le monde (6). Le *Banquet* insiste sur la fonction de liaison qui est celle des démons et de l'amour en particulier (7) ; le *Gorgias* attribuait une telle fonction unifiante à l'*Eidos* en général (8).

Le *Ménon* indique que les opinions vraies sont comme les statues de Dédale, qui s'enfuient si on ne les enchaîne ; liées par un raisonnement causal, elles se stabilisent, parce qu'elles deviennent des sciences : ce qui différencie la science de l'opinion droite, c'est qu'elle est un enchaînement (9).

Dans le *Philèbe* (10), il est fait allusion à la tradition égyptienne d'après laquelle le roi Theuth, déjà mentionné dans le *Phèdre* (274 c), fut le premier à s'aviser de l'interdépendance qui constitue le lien des sons et des lettres de

(1) ἐμποδίσματα (295 b).

(2) *Théétète*, 153 c-d.

(3) *Lois*, XII, 945 c.

(4) 418 e. Cf. 402 e-403 c et suiv., sur les liens du désir, plus puissant que la nécessité.

(5) 82 d, 83 a. Cf. *Phèdre*, 250 c.

(6) 99 c.

(7) 202 e.

(8) 503 d, 504 e.

(9) *Ménon*, 97 c-98 a : διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ; cf. *Gorgias*, 508 e-509 a et v. RODIER, *Évolution de la dialectique de Platon*, dans les *Études de philosophie grecque*, 1926, p. 54 ; et John GOULD, *Development of Plato's ethics*, Cambridge, 1955, p. 139.

(10) 18 c, d. Cf. RODIER, *ibid.*, p. 91.

l'alphabet, faisant d'eux tous une unité ; et ce n'est là qu'une image de la nature de l'être, où intervient sans cesse, comme en grammaire, l'entrelacement (συμπλοκή) (*Sophiste*, 262 c).

La *République* et les *Lois* (1) examinent comment les magistrats sauront assurer la cohésion de la cité, soumise à une législation dont l'intelligence fait le lien (2), tandis que le *Politique* indique comment l'art royal utilise liens divins et liens humains pour unir les membres de l'État (3), ainsi que les parties de la vertu.

Sur ce point comme sur tant d'autres (4), il y a intérêt à étudier le *Timée* : en 31 c, il nous montre dans la proportion le plus beau des liens ; en 41 b, il nous fait connaître le lien incorruptible que constitue le vouloir du Démiurge, en 43 a, l'imitation fragile qu'en font les dieux inférieurs pour constituer le corps de l'homme. On voit encore en 73 b, 81 d, 85 d, comment les liens qui rattachent les triangles de la moelle relâchent, quand ils se détendent, les amarres de l'âme (5).

Cette notion du lien, qui concerne à la fois les techniques, la biologie, la politique, la cosmologie, enfin le monde des Idées, se retrouve donc sans cesse dans les dialogues, et joue un rôle central dans le platonisme, dont on pourrait reconstruire autour d'elle les aspects essentiels. On ne saurait s'en étonner, car le problème de l'unification du

(1) *République*, VII, 520 a ; τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως. Dans les *Lois* (XII, 945 c), la cohésion de l'État est comparée à celle du navire et de l'être vivant. Voir aussi XII, 963, et VII, 793 b, d, sur les règles coutumières qui font la cohésion d'une cité.

(2) 632 c, πάντα ταῦτα ξυνδήσας ὁ νοῦς ; cf. GOULD, *op. cit.*, p. 76. Voir aussi *Lois*, IX, 875 a, sur le bien commun, qui unit les cités : τὸ μὲν γὰρ κοινὸν συνδεῖ.

(3) 309 b et c : συνδεῖν καὶ συμπλέκειν... θεῖον... δεσμῶ ; 310 a : Θεϊότερον εἶναι τὸν σύνδεσμον ἀρετῆς. Quant aux liens humains (ἀνθρωπίνους δεσμούς, 310 a), v. 311 b, c, et cf. 302 e, sur la monarchie, qui est la meilleure constitution quand elle est ζευχθεῖσα μὲν ἐν γράμμασιν ἀγαθοῖς.

(4) Voir par exemple, pour la dialectique de l'un et du multiple, l'importance de textes tels que 68 b, 83 c ; pour la méthode de division, 64 b, 67 a ; pour l'emploi des hypothèses dans la science, 61 d, 63 a, d, etc.

(5) Cf. dans l'*Épinomis*, 984 c, ce qui concerne le « liant » des corps vivants.

multiple est pour Platon un problème capital ; il insiste fortement à la fin des *Lois* sur la nécessité de serrer de près (σφόδρα πιέσαντες) ce problème de l'unité et de la totalité qu'il faut toujours avoir en vue (εἰς ὃ βλέπτεον) (1), et c'est à juste titre que l'*Épinomis* indique comment en toutes matières, qu'il s'agisse de géométrie, d'arithmétique, de musique, d'astronomie, devra se manifester, aux yeux de ceux qui réfléchissent sainement, l'existence originelle d'un lien unique (2).

(1) XII, 965 d, e, et la n. 2 de Mgr Diès, p. 83 du t. XII, 2.

(2) 984 c 2 et 992 a : δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων τούτων εἰς ἀναφανήσεται διανοουμένους.

## IX

## UN CAUCHEMAR DE PLATON? (1)

Le livre X des *Lois* de Platon contient un mythe expliquant comment les âmes sont transférées en des lieux qui correspondent à leur degré de vice ou de vertu (2), mythe destiné à ajouter à la contrainte logique des discours une persuasion incantatoire (3).

Platon insiste longuement sur la subordination des parties au tout, que la Providence fait rigoureusement régner dans l'univers pour son excellence et son salut ; subordination que ses ministres imposent aux moindres parties jusqu'aux derniers détails, dont aucun ne commence à exister qu'en vue du bien du Tout et de sa vie heureuse. Ainsi procèdent, d'ailleurs, dans leurs sphères, comme Platon l'a souvent rappelé, les médecins et tous les artisans qualifiés.

C'est après ce prélude que Platon explique comment le grand joueur de tric-trac doit adapter la résidence de chaque âme aux améliorations ou aux détériorations qu'elle a subies. Avant d'expliquer le mécanisme simple par lequel ce résultat est obtenu, Platon envisage une hypothèse qu'il va exposer en précisant, d'ailleurs, qu'elle est contraire à la réalité. Elle est exposée dans un texte très court, mais

(1) *Revue philosophique*, juillet-septembre 1953, p. 420-422.

(2) Liv. X, p. 902 à 905. Voir notre étude sur « Une machine à peser les âmes », dans *La Fabulation platonicienne*, 1947, p. 105 à 108.

(3) 903 b.

très riche et très difficile ; voici comment le traduit Léon Robin : « Supposons, en effet, une Divinité qui, alors que son regard est constamment tourné vers le Tout, façonnerait toutes choses en les transformant : ainsi, par exemple, en faisant avec du feu de l'eau profondément froide, en sorte que, au lieu de produire avec un type unique une énorme pluralité d'individus ou, avec une pluralité d'individus, un seul type générique, elle multiplierait à l'infini le nombre de types par un changement, à la première, à la seconde ou à la troisième fois qu'ils viendraient à exister, dans l'aspect extérieur dont ils se parent (1). »

Ce texte nous fait évoquer un malin génie ; non pas, sans doute, le trompeur cartésien qui nous pourvoirait d'évidences fausses, mais « quelqu'un » (τις) qui, bien qu'ayant les regards fixés sur le Tout, façonnerait le monde autrement qu'il n'est actuellement, en lui imposant toutes sortes de « métaschématismes ». Un premier problème surgit ici : comment la contemplation du Tout pourrait-elle ne pas suffire à régulariser et à ordonner l'action du demiurge ? Cela n'est possible que dans le monde de cauchemar qu'évoque ici l'imagination de Platon, pour montrer, d'ailleurs, bientôt qu'il s'agit d'une hypothèse non conforme au réel. Essayons pourtant d'imaginer ce monde héraclitéen, bien qu'échappant, semble-t-il, à l'action du Logos, où le feu se changerait brusquement en eau glacée, sans qu'on s'y attende, où surtout ne régnerait pas l'action des Idées, car on n'y verrait pas « la multitude sortir de l'un et l'un de la multiplicité » (2). Le mot « genesis », que Robin applique aux renaissances successives de l'âme, pourrait faire penser à un autre emploi du mot qu'on retrouve au même livre des *Lois* (894 a) et où il est question des accroissements de dimension à dimension, jusqu'à la

(1) 903 e, 904 a ; traduction de la Pléiade, t. II, p. 1033.

(2) Ce texte doit être ajouté à ceux qu'ont notés jadis BROCHARD (*Les Lois de Platon et la théorie des Idées. Études*, p. 151) et naguère M. KUCHARSKI (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, 1949, 1<sup>re</sup> Partie).

troisième, à laquelle correspond toute génération (1) ; texte qui est gros de toutes les considérations critiquées par Aristote sur la genèse des volumes et des êtres, laquelle se ferait dans ce monde d'hallucinations autrement que dans le nôtre ; et, pourtant, le contexte semble imposer la considération de la réincarnation des âmes, mais il est légitime d'hésiter sur ce point, car il est tentant de lire ici une allusion à une génétique monstrueuse et troublant le cours du développement.

Le problème posé est celui de la constance du déroulement des phénomènes et de l'action des lois de la nature. Au lieu des séquences régulières que le prisonnier de la caverne voit se projeter sur le mur du fond, on y verrait se dérouler des changements kaléidoscopiques, et l'on ne peut pas ne pas évoquer un texte parallèle à celui-ci, où Kant évoque, à propos de la synthèse de la reproduction dans l'imagination, ce que serait un monde d'hapax où les changements à vue se succéderaient sans préavis : « Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd ; si un homme se transformait tantôt en un animal tantôt en un autre ; si dans un long jour la Terre était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne pourrait jamais trouver l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose, tantôt à une autre, ou si la même chose était appelée tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, sans qu'il y eût aucune règle déterminée, à laquelle les phénomènes fussent soumis par eux-mêmes, aucune synthèse empirique de la reproduction ne pourrait avoir lieu. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui rende possible cette reproduction des phénomènes en servant

(1) C'est en ce sens que M. KUCHARSKI est porté à comprendre le texte. Voir ses *Observations sur le mythe des Lois*, 903 b-905 d ; *Lettres d'humanité*, XIII, 1954, p. 31-51.

de principe *a priori* à une unité nécessaire et synthétique des phénomènes (1). »

Platon, lui aussi, n'évoque ce monde plus chaotique encore que la Chôra avant l'intervention du démiurge, ce monde qui ne serait pas même un monde de consécutives empiriques, mais un univers incohérent et absurde de par l'imprévisibilité irrationnelle de toutes les transformations qu'il subirait incessamment et où un héraclitisme aléatoire ne serait plus que démence, que pour le rejeter en lui opposant la miraculeuse constance du monde réel auquel on revient enfin, avec un soupir de soulagement, comme un dormeur qui se réveille en échappant à un rêve horrible :  $\nu\sigma\nu$  δέ... Le mécanisme de la pensée est le même que dans un texte du début du même livre, qui a été souvent étudié, alors que celui-ci paraît n'avoir jamais retenu l'attention ; il s'agit du texte des pages 896 à 898, où est posée la question de l'opposition de deux âmes rectrices du monde, l'une bienfaisante et rationnelle, l'autre malfaisante par son commerce avec la déraison : la considération des mouvements du ciel suffit à montrer que l'ordre y règne et que, par conséquent, l'hypothèse envisagée doit être éliminée ; c'est la meilleure sorte d'âme qui règne, ou plutôt, qu'il y en ait une ou plusieurs, l'excellence leur appartient.

Pourtant, le *Théétète* nous a appris qu'il y a toujours nécessairement un contraire du Bien (2) ; Aristote montre dans la Dyade platonicienne la cause du mal, opposée à l'Un, cause du Bien (3) ; et, selon Théophraste, elle aurait une part égale ou même supérieure à l'autre principe (4).

Néanmoins, Platon échappe toujours, finalement, à ce pessimisme dont la tentation l'effleure. Il en est de même

(1) *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, Paris, 1920, p. 133.

(2) 176 a 5 ; trad. DIÈS, p. 208.

(3) *Métaphysique*, A 6, 988 a 15.

(4) *Métaphysique*, IX, 116 ; trad. TRICOT, p. 42. Cf. S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947.

encore ici. « L'éternel mystère du monde est sa compréhensibilité », a-t-on dit depuis lors ; Einstein, de nos jours, le répète (1) ; et Louis de Broglie poursuit : « On ne s'étonne pas assez de ce fait que quelque science soit possible (2). » Cette féconde surprise, cet émerveillement, voilà ce dont nous retrouvons l'équivalent dans notre texte ; ce sont les mêmes sentiments encore qu'éprouvent les troglodytes d'Aristote devant l'air libre et le ciel étoilé (3). Ce qui les exprime ici, c'est l'évocation d'un monde truqué par quelque puissance démoniaque, et qui serait l'antithèse du monde réel (4).

Le mythe des *Lois* n'a sans doute pu être mené par le vieux Platon à son point d'élaboration définitif, et c'est ce qui explique probablement bien des difficultés qu'il présente ; mais c'est dans une telle perspective qu'il entreprend, comme ceux du *Phédon* et de la *République*, de greffer l'eschatologie sur une théorie de la connaissance et de l'être toujours aux prises avec la tentation sans cesse surmontée du dualisme.

(1) *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, 1952, p. 68-69.

(2) *Physique et microphysique*, chap. XI, p. 229-230 ; cf. E. GILSON, En marge d'un texte, dans *Louis de Broglie physicien et penseur*, Paris, 1952, p. 155.

(3) V. notre *Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 66.

(4) Sur cette attitude psychologique, v. notre étude sur Les puissances de l'imagination, *Revue philosophique*, avril-juin 1958, p. 178.

## PHYSIQUE ET LUMIÈRES (1)

(« Timée », 80 c)

Vers la fin du *Timée*, aussitôt après la théorie de la respiration, se trouve une digression qui révèle un aspect intéressant de la physique de Platon. Il y indique d'un mot comment la théorie du remplacement circulaire, qui lui a permis de rendre compte du mécanisme de l'expiration et de l'inspiration, éclaire un nombre considérable de phénomènes mystérieux, qu'il mentionne sans donner de détail, sauf en ce qui concerne l'harmonie des sons, à laquelle il consacre quelques lignes pour opposer en terminant l'agrément que procure aux ignorants leur audition, et la joie qu'apporte aux savants la compréhension de l'imitation qu'ils réalisent, en des mouvements mortels, de l'harmonie divine. Parmi les effets ainsi expliqués, il cite côte à côte ceux que produit l'application des ventouses, le fait de la déglutition, le mouvement d'ascension ou de chute des projectiles, le cours des eaux, la chute de la foudre, les merveilles de l'ambre et des pierres d'Héraclée, dont il avait déjà mentionné dans l'*Ion* le pouvoir attractif. « Il semble qu'il n'y fait point de propos, dit Plutarque en ses *Questions platoniciennes* (VII, 10 c, 4 d), d'attribuer une même et seule cause à tant d'effets, si divers et si différents de genre. » Et le Chéronéen entreprend de nous donner les explications que Platon se contente de sous-

(1) *Revue philosophique*, 1956, p. 87-88.

entendre en insistant seulement sur ceci qu'en aucun de ces phénomènes il n'y a place pour une *ὄλκη*, pour une vertu attractive : comme il n'y a pas de vide, tout se ramène à des poussées réciproques et circulaires, à des espacements et à des resserrements, à une sorte de ballet où chacun change de place avant de retrouver la sienne. Ces tourbillons sont très cartésiens, on l'a déjà noté ; mais ce que nous voudrions souligner ici, c'est la dernière phrase de ce développement. Quelques lignes plus haut, à propos de l'aimant, Platon avait parlé de ses merveilles : θαυμαζόμενα. Pour caractériser l'ensemble des phénomènes qu'il sait ramener ainsi à une explication unique, il emploie un mot voisin, mais plus fort : τεθαυματουργημένα, qui s'applique aux choses étranges sinon miraculeuses, comme aux tours de force des charlatans, à tout ce qui provoque l'étonnement stupéfait des masses. Que l'on fasse intervenir tous ces effets en les entrelaçant (τούτοις τοῖς παθήμασιν πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσιν) — on reconnaît ici un des traits de la dialectique platonicienne — et si l'on cherche méthodiquement (τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι), ces mystérieux phénomènes apparaîtront manifestes (φανήσεται).

Dans ce court passage, la physique platonicienne se présente donc, non seulement comme ramenant à l'unité le multiple, mais comme procédant à une réduction du mystère ; elle apparaît, si l'on peut dire, comme une sorte de philosophie des lumières. Sans doute Iris est fille de Thaumás (*Théétète*, 155 a) ; mais il ne faut pas confondre la curiosité intelligente, qui provoque la recherche méthodique, et l'étonnement stupide, qui s'empresse de crier au miracle.

## XI

## REMARQUES SUR PLATON ET LA TECHNOLOGIE <sup>(1)</sup>

Dans son livre *En los origenes de la Filosofia de la Cultura* (1942), le Pr Rodolfo Mondolfo a consacré une intéressante étude aux « Sugestiones de la tecnica en las concepciones de los naturalistas presocraticos », suivant la voie ouverte en 1897 par Alfred Espinas dans son ouvrage classique sur *Les origines de la technologie*. Nous voulons signaler ici l'intérêt que présenterait une étude analogue portant sur les techniques chez Platon (2).

\*  
\* \*  
\*

Ce qui frappe tout d'abord le lecteur de Platon, c'est l'attitude critique et négative du philosophe à l'égard des techniques, considérées comme « banausiques » et peu dignes d'un libre citoyen (3). Nombreux et bien connus sont

(1) Un premier état de cet article a paru en 1957 dans un recueil de mélanges offert au Pr R. MONDOLFO (*Estudios de Historia de la Filosofia, en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, fasc. I, Tucuman, 1957). Avec l'autorisation du jubilaire, il fut publié, dès 1953, dans la *Revue des études grecques*, t. LXVI, p. 465. Il a fait l'objet d'une communication à l'Institut français de Sociologie le 21 mars 1953.

(2) Sur technique et morale, problème que nous n'aborderons pas ici, voir P. LACHÈZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, s. d. (1938), chap. III, p. 59 sq. ; cf. Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, chap. II, p. 101 sq. ; A. VERGEZ, *Technique et morale chez Platon*, *Revue philosophique*, 1956, p. 9-15.

(3) Voir par exemple *Protagoras*, 320 c sq. ; cf. notre *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2<sup>e</sup> éd., 1949, p. 342 sq.

les textes où s'exprime le mépris de l'auteur à l'égard des techniques, que disqualifie l'usage intéressé qu'on en fait ; et l'on ne saurait trop souligner l'importance qu'ils ont exercée à travers les siècles dans le monde occidental : il fallut attendre Bacon et l'*Encyclopédie* pour voir s'affirmer et bientôt prédominer un point de vue opposé (1).

Mais une affirmation aussi tranchante appelle en quelque mesure la palinodie : *πειράσομαι ἀντὶ ἀποδοῦναι τὴν παλινοδίαν* (2). Elle demande du moins à être nuancée, située, complétée (3). Une activité qui est blâmable lorsqu'elle est mal comprise reprend légitimité et valeur lorsque celui qui l'exerce se laisse guider par la lumière du Bien (ou par ceux qui la voient, s'il ne parvient pas lui-même à la discerner), lorsqu'il accepte de l'insérer à la place qui lui revient dans un ensemble sainement hiérarchisé. Et l'un des messages essentiels que Platon nous laisse le soin de déchiffrer dans ses dialogues est précisément une invitation à compléter et à équilibrer ainsi notre pensée et notre vie (4).

On sait combien Socrate aimait emprunter ses exemples à l'activité des artisans (5), qu'il proposait aux politiciens

(1) Voir *Gorgias*, 512 b, c ; *République*, VI, 495 a ; VII, 522 b ; IX, 590 ; *Théétète*, 175 c, d ; *Phèdre*, 248 e ; *Lois*, V, 743 d ; VII, 806 d ; VIII, 848 e. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Marcellus*, XIV. Voir notre *Essai sur la formation de la pensée grecque*<sup>2</sup>, p. xx-xxi et 378-379, et notre *Machinisme et philosophie*<sup>2</sup>, 1947, p. 13, 16 sq. ; cf. A. KOYRÉ, *Les philosophes et la machine*, dans *Critique*, 1948, n° 23 et n° 26, et A. AYMARD, *L'idée de travail dans la Grèce archaïque*, in *Le travail et les techniques*, *Journal de psychologie*, 1948, 1, p. 29.

(2) *Phèdre*, 243 b.

(3) Voir nos remarques sur Tailler et recoudre (*Revue philosophique*, 1946, p. 226 = *Le merveilleux, la pensée et l'action*, 1952, p. 165).

(4) Cf. R. SCHAEFER, *La question platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Paris et Neuchâtel, 1938 ; V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, 1947 ; par exemple p. 108, sur le rôle comparé du rhapsode dans l'*Ion* et dans les *Lois*, où ses récitations sont réglées par le « ministère de l'Éducation » (VI, 764 d 8).

(5) Voir *Machinisme et philosophie*, p. 12-13 ; cf. GOLDSCHMIDT, *op. laud.*, p. 102 : « Les techniques et la stabilité qui leur est inhérente, il y a là quelque chose comme le *cogito* de la philosophie socratique-platonicienne », et 103. Du même, *La religion de Platon*, 1949, p. 7, 23, 26, 61.

comme modèle d'une activité rationnellement adaptée à ses fins naturelles par un apprentissage bien compris. A cette inspiration peut, sans doute, se rattacher un passage important du *Gorgias* (503 d, cf. 506 d), où Platon lui fait montrer comment les artisans ajustent les parties des œuvres qu'ils élaborent en un tout ordonné, conformément à un plan, à un schème, à un *eidōs* déterminé. De tels schèmes se retrouvent dans le corps humain, dans le discours, dans l'univers entier. Comment s'étonner, dès lors, que la transposition des techniques soit un des procédés préférés de la mythopoétique platonicienne ? Le geste professionnel de l'artisan maniant son outil prend un sens cosmique, qu'il s'agisse du fuseau de la déesse filandière, des procédés démiurgiques auxquels font allusion le *Philèbe* (59 a) et surtout, bien entendu, le *Timée*, du dispositif qui intervient dans le mythe du *Politique*, ou de bien d'autres mécanismes encore, comme ces « orreries » dont J. Adams, jadis, reconnut déjà la présence devant la caverne (1).

Mais Platon ne se contenta point de transposer ainsi l'activité ouvrière ; il lui porta un intérêt plus direct. Ce qu'il y a de flottant et de « stochastique » dans des techniques aussi hasardeuses que l'aulétique, la stratégie, la cybernétique, l'agriculture ou la médecine, les met sans doute bien au-dessous de celles que le calcul mathématique règle avec précision (*Philèbe*, 55 d sq.). Pourtant, on prêterait à rire si l'on voulait se cantonner dans les sciences divines : sans la musique, même impure, pleine de tâtonnements et d'imitations, notre vie ne serait plus une vie ;

(1) *Ad Rempublicam*, VII, 504 c-505 a 1. Fait digne de remarque : les techniques auxquelles Platon paraît s'attacher le plus volontiers sont celles du modelage et du tissage, qu'il caractérise dans les *Lois* comme les plus anciennes, celles qui, n'exigeant pas l'emploi du fer, ont pu survivre aux catastrophes de la préhistoire (III, 679 a, b). Voir nos études sur *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 75 et suiv. (V, *Mythe et technologie*) et sur *Le joug du bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia* (*Mélanges Charles Picard*, Paris, 1949, t. II, p. 958 sq. = *Le merveilleux*, 1952, p. 129-140). Cf. A. RIVAUD, *Études platoniciennes*, I : Le système astronomique de Platon, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928, p. 1.

et à quoi serviraient les plus impeccables raisonnements sur la droite et le cercle divins, si l'on ignorait la droite et le cercle approximatifs et faux qu'utilisent les hommes ? Ce serait se condamner à ne pas même savoir retrouver son chemin pour rentrer à la maison (*Philèbe* 62 a, b). Platon paraît bien avoir lui-même pratiqué certaines techniques (1) ; en tout cas, nombreuses sont celles dont il parle en homme averti. Les procédés des beaux-arts lui sont bien connus, encore qu'il lui arrive de les interpréter avec une fantaisie qui s'éloigne fort de la pratique (2). On a pu montrer d'autre part que du *Timée* se dégage une métaphysique de l'art céramique fondée sur l'étude du travail du potier (3). Par ailleurs, les allusions à l'élevage sont nombreuses et précises (4), et bien d'autres techniques sont mentionnées de façon pertinente. Mais ce sont surtout les développements que Platon consacre aux classifications des techniques dans le *Sophiste* et le *Politique* qui méritent d'être étudiés.

Ils paraissent avoir quelque peu souffert de l'importance qu'on s'est accordé, à très juste titre d'ailleurs, à reconnaître à la classification platonicienne des sciences : celle-ci nuit à celles-là, et si on les a étudiées, c'est surtout à titre d'exemples de la méthode de division, en s'attachant sans doute davantage aux procédés logiques qu'au contenu auquel ils s'appliquent (5). Et pourtant, le soin attentif qui leur est apporté décèle chez le maître de l'Académie un

(1) Sur le réveille-matin dont la fabrication a été attribuée à Platon, voir DIELS, *Antike Technik*, 3, 1924, p. 198 ; cf. notre *Fabulation platonicienne*, p. 107 ; *Machinisme et philosophie*, p. 5.

(2) Voir notre *Platon et l'art de son temps*, 2<sup>e</sup> éd., 1952. Appendice, VI, p. 88.

(3) Étienne SOURIAU, Philosophie des procédés artistiques, *Revue des cours et conférences*, t. XXX, 1928-1929, p. 236-245.

(4) Voir entre autres les allusions du *Politique* (264 b) aux élevages de poissons du Nil et des étangs du Grand Roi, et aux parcs d'élevage pour oies et grues de Thessalie.

(5) Voir par exemple en dernier lieu la belle étude de V. GOLDSCHMIDT, sur *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947, p. 30 et suiv. Cf. toutefois l'introduction de Mgr DRÈS à l'édition du *Politique* dans la Collection des Universités de France (G. Budé).

intérêt véritable pour l'objet, la méthode, la structure des plus modestes techniques. Son regard pénètre bien loin au-dessous des classifications superficielles proposées par le langage courant, qui expriment une mauvaise conceptualisation ; il leur oppose un autre découpage du réel, créant des notions pour lesquelles le langage courant n'a pas de nom (1). Par cette attention qui porte à la fois sur les grandes articulations et sur les détails concrets, il donnait aux philosophes un exemple qu'ils n'ont guère mis d'empressement à suivre, car même Aristote ne paraît pas avoir apporté la même attention aux arts et métiers ; l'œuvre de Panaitios et de Poseidonios nous est parvenue sous une forme trop lacunaire ; et l'*Encyclopédie*, si elle témoigne d'un travail de documentation considérable, est loin d'offrir un effort comparable d'élaboration notionnelle ; de sorte que, pour ceux qui s'attaquent aujourd'hui aux mêmes problèmes, il semble que tout reste à faire. Il n'en serait que plus intéressant de confronter les vues que nous trouvons dans les *Dialogues* avec celles dont s'inspirent de récents ouvrages de technologie.

On sait, par exemple, comment Platon distingue dans le *Sophiste* les arts de production et les arts d'acquisition ; l'acquisition se faisant par échange ou par capture, la capture par lutte ou par ruse. La chasse vise des êtres inanimés (cas des plongeurs) ou des vivants ; selon la nature et le mode de déplacement de ces vivants, on distingue chasse et pêche ; celle-ci peut procéder à l'aide de clôtures qui arrêtent la proie, ou en la frappant ; les clôtures en question sont les nasses, filets, lacs, paniers de jonc, etc. : « Tout ce dont on entoure ce qu'on veut retenir s'appelle bien clôture (2). »

Reportons-nous maintenant à l'étude des techniques d'acquisition que nous propose M. Leroi-Gourhan : c'est

(1) Pour ne citer qu'un exemple, voir *Sophiste*, 226 c, d.  
(2) 219 a-220 c ; trad. Drès, p. 306-308.

par l'étude des pièges qu'il termine son chapitre sur la pêche, la chasse (et la guerre), passant en revue les lacets, les pièges à masse, les pièges à ressort, à récipient, les filets, citant comme exemples les enclos terrestres, les barrages aquatiques, les nasses. « Les pièges à récipient sont ceux où l'on s'efforce d'enfermer le gibier, soit pour le capturer vivant, soit pour le tuer plus aisément (1). »

Reprenons maintenant le *Sophiste* et continuons notre lecture : à la pêche par clôture s'oppose celle qu'on peut appeler vulnérante et qui utilise tridents ou hameçons. Tantôt elle a lieu la nuit, et alors les gens de métier l'appellent chasse au feu ; le jour on l'appelle chasse au trident quand on frappe de haut en bas, et chasse à l'hameçon si le poisson accroché, non pas à n'importe quel endroit du corps, mais à la tête et à la bouche, est halé ensuite de bas en haut à l'aide d'une canne à pêche faite de roseaux (2).

Cette analyse rivalise en précision avec celles que donnent M. Leroi-Gourhan, lorsqu'il étudie les harpons, les leurres, les hameçons et les lignes (3), et Marcel Mauss, qui distingue pêche à la main nue, pêche au filet, à la ligne, à la lance, aux pièges, et par empoisonnement de l'eau (4). Les meilleurs spécialistes d'aujourd'hui ne vont donc guère plus loin dans l'analyse et dans la description précise que le grand idéaliste.

Poursuivant ses distinctions pour définir le Sophiste, Platon insiste sur l'égalité de dignité qu'il convient ici d'attribuer aux arts : « C'est en vue de gagner en intelligence que, dans son effort pour observer entre tous les arts la parenté ou le défaut de parenté, la méthode logique ( $\eta$  τῶν λόγων

(1) *Évolution et techniques*, t. II : *Milieu et techniques*, Paris, 1945, p. 71-88. M. Leroi-Gourhan, consulté, a bien voulu nous assurer qu'il ne s'est pas inspiré de Platon dans ses classifications.

(2) 220 c-221 a, b ; trad. Drès, p. 308-309.

(3) *Loc. laud.*, p. 54, 75 sq.

(4) *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 48-49 (Industries d'acquisition). Cf. J. CAZENEUVE, Les méthodes techniques à l'âge préhistorique, *Diogenes*, n° 27, 1959, p. 117-138.

μέθοδος) les tient tous, ayant égard à cela, en une égale estime, et, du moment qu'ils se ressemblent, elle ne juge pas qu'il y en ait qui soient en rien plus risibles que les autres ; que plus de majesté dans l'art de la chasse soit mis en évidence par l'art de conduire une armée que par celui d'épouiller, elle n'en croit rien ; généralement, plus de vaine enflure, au contraire (1). »

De même M. Leroi-Gourhan se plaît à montrer que « toutes les formes possibles de l'acquisition violente des êtres vivants s'appliquent indifféremment à la guerre, à la chasse et à la pêche, sauf quelques divisions pour lesquelles on trouverait d'ailleurs des exemples (attirer l'ennemi dans une maison pour le massacrer à la suite d'un banquet est strictement faire usage d'un piège à récipient et leurre) » (p. 71-70).

Dans le *Politique* (279 d), Platon distingue, parmi les protections contre les intempéries, les στεγάσματα et les σκεπάσματα, c'est-à-dire ce qui couvre la maison et ce qui couvre le corps. Le vêtement et l'habitation sont rapprochés d'une manière analogue par M. Leroi-Gourhan dans l'étude qu'il fait des techniques de consommation (p. 208-254) et par Marcel Mauss dans celle des industries de la protection et du confort (p. 54-59). « Au point de vue de la forme, dit encore ce dernier (p. 56), on distinguera les vêtements drapés des vêtements cousus. Nos boutons n'ont rien à voir avec l'Antiquité alors qu'on les retrouve chez les Eskimo et probablement dans tout le monde arctique. » Il est remarquable que Platon distingue parmi les vêtements ceux qui sont d'une pièce (δλόσχιστα) et ceux qui sont faits d'un assemblage (σύνθετα) ; et parmi ceux-ci, ceux qu'on trouve pour les ajuster (τηγτά), et « ceux qui sont ajustés sans qu'on les trouve » (ἄνευ τηγσεως

(1) *Sophiste*, 227 a, b ; trad. L. ROBIN, apud La classification des sciences chez Platon, *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 363-364 ; cf. *Politique*, 286 d, et aussi 263 d, où se trouve l'allusion si pleine d'humour à une classification des animaux faite par des grues, où les hommes seraient englobés avec les autres bêtes ; et *Sophiste*, 222 b-c, où l'homme est considéré comme un animal apprivoisé.

συνδετά) (1). Il indique un peu plus loin que c'est la cordonnerie qui est la forme principale de cette « synthèse » qui utilise trouage et couture (2) : c'est le cas, en effet, dans la civilisation à laquelle il appartient. Et l'étude, qui suit, du feutrage, de la filature et du tissage paraît répondre aux exigences de Marcel Mauss : « Du tissu proprement dit, on distinguera le feutre, où les fibres, qui s'entrecroisent dans le tissu, sont simplement pressées, foulées et collées... L'étude d'un tissu déterminé suppose l'étude préalable du fil, lui-même composé de brins... Noter si le fil est à un brin ou à plusieurs brins, s'il est enroulé (*twisted*) ou tressé (*twined*)... Noter tous les procédés de formation de la chaîne, de tension de la chaîne... La chaîne dressée, il faut passer la trame... », etc. (p. 57-58).

Quelle est maintenant la valeur de tous ces rapprochements ? Ne sont-ils point viciés par le rôle que joue chez Platon la division dichotomique, dont la part est si grande dans ses préoccupations ? S'agit-il simplement d'éléments qui ne pouvaient pas ne pas se retrouver les mêmes ? Ou sommes-nous mis en présence de la permanence des structures qu'atteignent les bons découpages du réel, par delà les variations de civilisation à civilisation ? Nous nous contenterons ici de poser ces questions. Il semble, en tout cas, qu'on aurait peine à trouver beaucoup de grands penseurs qui se soient penchés avec la même attention que Platon sur les procédés qu'emploient les plus modestes artisans, comme le fit au XVIII<sup>e</sup> siècle Diderot. Si certains grands sophistes ont été les précurseurs (3), Platon a peut-être été le vrai fondateur de la technologie.

(1) 279 e ; trad. L. ROBIN (Pléiade, 1942), t. II, p. 376.

(2) 280 c.

(3) M. Gernet a justement souligné ce fait à l'Institut français de Sociologie. V. notre *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 343-346, et cf. à présent la remarquable étude de M. J.-P. VERNANT, *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, *Revue d'histoire des sciences*, 1957, p. 205 à 225.

## XII

**PLATON**  
**ET LA MUSIQUE DE SON TEMPS** <sup>(1)</sup>

Dans un travail antérieur (2), nous avons étudié l'attitude de Platon par rapport aux arts plastiques de son temps. Nous avons vu que, quelle que soit en général la sévérité de Platon pour les œuvres d'art, si souvent simples caricatures de l'Idée, il reconnaît qu'il en est certaines dont la contemplation peut exercer sur l'âme une influence bienfaisante (3). Il attache une grande importance à ce que les jeunes gens soient élevés dans une atmosphère de beauté, afin qu'ils s'imprègnent dès l'enfance d'ordre et d'harmonie, et qu'ils soient ainsi « portés sans s'en apercevoir vers la ressemblance, l'amour et l'accord avec la belle raison » (4).

Mais rien, sinon l'étude de l'astronomie, ne peut mieux aider à rétablir l'harmonie dans les cercles de l'âme humaine que l'action d'une saine musique et de la danse bien comprise, auxquelles il attribue un très grand rôle dans l'éducation de la jeunesse.

L'éducation consiste en effet avant tout pour lui à créer des habitudes conformes à la raison, et les chants

(1) Cette étude a paru dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 32, 1955, fasc. 2. On peut maintenant consulter, sur les divers problèmes relatifs à *La musique dans l'œuvre de Platon*, la thèse soutenue en Sorbonne, et sous ce titre, par notre élève M. E. MOUTSOPOULOS, en juin 1957, publiée en 1959.

(2) *Platon et l'art de son temps (Arts plastiques)*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, 1952.

(3) Voir *op. cit.*, p. xxi, 15 et 73.

(4) *République*, III, 401 a, d.

sont des incantations destinées à produire cet accord (1). La musique est l'art qui, réglant la voix, passe jusque dans l'âme et lui inspire le goût de la vertu (2). Comme la plupart des Anciens — rappelons-nous Orphée et Empédocle (3) — Platon admet que la musique exerce une action directe sur l'âme, et que certains modes correspondent à certains sentiments qu'ils imitent et représentent (4). Si l'on joue des airs qui expriment le vice, ceux dont l'éducation n'est point parvenue à accorder le sentiment à la raison prennent plaisir à ce qui risque de les séduire, même s'ils le condamnent; le résultat en est qu'ils se corrompent. « On ne peut, disait le musicien Damon, toucher aux modes musicaux, sans ébranler la constitution de l'État (5). »

Il en est de même de la danse, dont la beauté consiste en l'imitation des attitudes naturelles aux beaux corps et aux belles âmes dans les diverses circonstances de la vie (6). Platon demande que des censeurs instruits et

(1) *Lois*, II, 659 d, e. Voir Pierre BOYANCÉ, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.

(2) Voir *Lois*, II, 673 a; cf. *République*, III, 401 e-402 a.

(3) Voir notre *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1949, s. v.

(4) Rappelons que les modes se distinguaient par l'ordre dans lequel se succédaient les intervalles constitutifs de l'octave. Autrement dit, ils différaient selon celle des notes de la gamme que l'on prenait pour prime. Chacun de ces modes portait un nom d'origine : phrygien, lydien, éolien, ionien; le mode lydien passait pour plaintif, le mode phrygien pour pacifique. Il s'agissait sans doute de certaines cadences qui avaient la préférence de ces peuples, et dont on a extrait par la suite les gammes qui en étaient la base. Cf. *L'Histoire de la musique* de J. COMBARIEU, Paris, 1913, et le petit livre de Théodore REINACH, *La musique grecque*, Paris, 1926. Voir aussi A. RIVAUD, *Études platoniciennes*, II : Platon et la musique, *Revue d'histoire de la philosophie*, janvier-mars 1929, p. 1-30, et R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Mode in ancient greek music*, Cambridge, 1936. — En ce qui concerne l'action de la musique dans le corybantisme, voir les travaux de M. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, 1951, p. 131 et suiv.; et *Journal de psychologie*, 1949, p. 64-82; *Mélanges Picard*, Paris, 1949, I, p. 643.

(5) *République*, IV, 424 c.

(6) *Lois*, VII, 815. Cf. Maurice EMMANUEL, *Essai sur l'orchestrique grecque*, Paris, 1895; Louis SÉCHAN, *La danse grecque antique*, Paris, 1930, et les recherches inédites de Mlle PRUDHOMMEAU. Voir en particulier sa thèse (dactylographiée) sur *La danse grecque antique d'après les monuments figurés*, Sorbonne, 1955 (n° 36).

expérimentés fassent un choix parmi les danses et les chants que nous ont laissés les Anciens, les corrigent au besoin, et les enseignent à la jeunesse de manière à la rendre meilleure (1).

Or, à ce moment, la musique traversait une crise qui la renouvela totalement. De quelle nature fut cette crise et quelle devait être l'attitude de Platon à l'égard des novateurs ?

Il s'agit d'abord d'une transformation de la technique des instruments de musique. Les Anciens utilisaient uniquement la flûte et la lyre. Ces ressources nous paraissent bien pauvres ; et pourtant le théâtre japonais du Kabou-Ki nous permet d'apprécier la valeur émotive et dramatique d'instruments aussi simples que la flûte primitive et le shamisen à trois cordes.

Deux aulètes béotiens, Pronomos et Diodore, qui fut le maître d'Alcibiade, allongèrent la flûte et imaginèrent un mécanisme qui fit disparaître les tâtonnements du doigté : un dispositif de viroles permit d'obtenir à coup sûr la note désirée — jusque-là, il fallait obturer plus ou moins du doigt les orifices — d'où un jeu plus mécanique, en même temps que la possibilité d'introduire toutes sortes de modulations et d'ornements mélodiques. De même le clavier de la lyre fut développé, le nombre de cordes passant de 7 à 8, à 12, à 15 : « Mes maux commencèrent avec Mélanippide qui me prit et me détendit avec ses 9 cordes ; après cela, vint Phrynis, qui m'imposa force flexions et torsions avec ses 11 cordes où il logeait 4 octaves ; mais Timothée m'a massacrée littéralement, me mettant en pièces avec 12 cordes. » Ainsi geint la lyre dans une pièce de Phérécrate (2). « Le petit nombre de cordes, la simplicité et la

(1) *Op. cit.*, 802 b. Voir l'exemple de l'Égypte, II, 657, et cf. ERICH FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, p. I et suiv.

(2) Citée par PLUTARQUE, *De la musique* (l'édition H. Weil et Th. Reinach, 1900, mérite toujours d'être consultée ; mais il vaut mieux utiliser à présent l'édition Fr. Lasserre, Olten et Lausanne, 1954. Cette édition est précédée d'une étude sur *L'éducation musicale dans la Grèce antique*).

gravité de la musique, tout cela fut désormais tout à fait suranné », dit Plutarque. Dès lors, on put en effet faire des essais de transposition ; et la gamme se développa en même temps que le clavier de la lyre : chaque corde vibrant à vide ne pouvait en effet rendre qu'un son. Ces transformations techniques facilitèrent les innovations musicales.

L'art des vieux maîtres aimés de Platon, comme Terpandre ou Lasos d'Hermioné, qui correspond à celui du peintre Polygnote et des sculpteurs d'avant Polyclète, avait quelque chose d'un peu raide et guindé, dont les statues archaïques peuvent nous donner une idée. Les compositeurs modernes, attaqués par Phérécrate, cherchèrent à l'assouplir, à lui donner un peu de la liberté que « Dédale » avait donnée à la sculpture — à briser les rythmes, à abaisser et à franchir les limites étroites jusque-là tracées entre les genres. C'est ainsi que le Nome citharodique, le morceau de concours solennel des grandes fêtes religieuses, avec ses sept parties traditionnelles, fut transformé en un air de musique profane où se mêlaient les rythmes et les genres.

Il en est de même du dithyrambe, dont les origines plongent dans le mouvement dionysiaque et où Aristote voit la forme primitive de la tragédie (1) : un récitant, accompagné par un flûtiste, chantait les malheurs du héros, alternant avec le chœur qui dansait en cercle autour de l'autel. Le genre prit une forme nouvelle, qui tenait de la cantate et de l'opéra. Mélanippide fit dialoguer le récitant avec le chœur, remplaçant la correspondance des strophes et des antistrophes par une structure rythmique plus libre. Timothée introduisit l'harmonie imitative, et peignit la tempête dans son *Navigateur* ; mais un jaloux déclara qu'il s'en passait de plus terribles dans sa marmite quand on y faisait cuire le pot-au-feu. Un autre musicien

(1) Voir à présent sur ce point l'importante étude de M. H. JEANMAIRE, dans son livre sur *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 301.

s'engagea également dans la voie de l'harmonie imitative, c'était Philoxène, qui fut amené comme captif à Athènes où il fut acheté par Mélanippide. Il avait exactement le même âge que Platon, qui le retrouva à la cour de Denys à Syracuse. Dans son dithyrambe du *Cyclope*, on entendait Polyphème exhaler ses plaintes tandis que bêlaient ses chèvres. On cite d'autre part son dithyrambe des *Mysiens* dont le début était en hypodorien, le milieu en phrygien et le final en dorien, ce qui pouvait correspondre à la succession des divers mouvements de nos symphonies.

Enfin, nous trouvons au théâtre, sur la scène tragique, des transformations analogues. Il ne faut pas oublier, en effet, que les tragédies grecques n'étaient pas destinées à être lues, mais à être jouées : c'étaient des sortes d'opéra, où le texte n'est qu'un livret. Les grands dramaturges étaient à la fois poètes, musiciens et maîtres de ballets — choréauteurs, comme dit Serge Lifar ! — et Eschyle dansa même dans *Les Perses*. Naturellement, les sons et les gestes s'adaptaient aux mots, et la métrique se bornait à styliser le rythme naturel de la langue ; d'autre part, l'entrelacement des strophes et des antistrophes était adapté aux évolutions des choreutes et aux exigences de la danse. Bientôt on vit au théâtre un changement analogue à celui que nous avons vu apparaître dans le domaine de la sculpture, de Polyclète à Lysippe. La stylisation grandiose d'Eschyle fut assouplie par Sophocle selon la tendance harmonieuse de son propre génie, et bien souvent transformée par Euripide. Certes, il savait ériger des constructions savamment équilibrées ; mais les symétries rigoureuses lui paraissaient incompatibles, au cours des épisodes, avec l'expression vraie des émotions. Le grand tragique, si ouvert à toutes les idées, à tous les courants nouveaux, dans tous les domaines, paraît avoir subi l'influence de Timothée, qu'il fut le seul, nous dit Plutarque, à encourager au moment de ses premiers essais. Il n'hésita pas à bouleverser les rythmes, accumulant les brèves, contrairement à tous

les usages. La succession mélodique cessa d'être calquée sur la phrase verbale, mais s'enroula autour d'elle, greffant sur certaines syllabes des vocalises et des roulades, lui imposant des reprises, comme on le voit dans les plaintes de l'esclave d'*Oreste*, chantant le vieux Nome du chariot, aux vers 1381 et suivants :

Ἰλιον Ἰλιον ὦμοι μοί  
... ἀρμάτειον ἀρμάτειον μέλος  
βαρβάρῳ βοῶ κ.τ.λ. (1)

Dans *Les grenouilles*, aux vers 1314 et 1348, Aristophane souligne ce trait : écrivant les mots *Heilissele, heilissousa*, il répète six fois la syllabe *Hei* ; et c'est la plainte parodique de la brave femme qui, filant la laine et tordant son fuseau chargé de lin, s'aperçoit que son coq a disparu : « Il s'est envolé, envolé vers les cieux ; il m'a laissé des peines, des peines : que de larmes, de larmes, ont pleuré, pleuré mes yeux, malheureuse. » Aristophane reproche encore à Euripide la variété des éléments qu'il introduit dans sa musique : « Il prend son bien partout : dans les chansons des filles, les scolies de Méléto, les airs de flûte des Cariens, les thrènes, les airs de danse. » On était surpris de le voir changer si souvent de rythme, et Maurice Emmanuel n'hésita pas à rapprocher ses innovations de celles de Debussy. Ne pourrait-on pas dire de l'un presque aussi bien que de l'autre, que « s'il varie ses moyens et si, le plus souvent, il recourt à la modulation rythmique, c'est que le texte verbal ou la série des images sonores qui se chassent les unes les autres dans le secret de sa rêverie, lui conseillent cette mobilité » (2). « Cela est sans forme et ne peut s'analyser ! quelle impuissance ! » Est-ce au sujet de *Pelléas* ou d'une tragédie d'Euripide qu'on l'a écrit ? Il est vrai qu'on en a dit autant de Gounod, à

(1) On trouvera des remarques suggestives sur des questions similaires dans l'article de L. ROUSSEL, *Bel Canto et Sophocle (Mélanges Navarre, 1935, p. 371-374)*.

(2) *Pelléas*, p. 120.

qui l'on reprochait, en 1859, à l'occasion des premières représentations de *Faust*, de rejeter « tout ce qui donne l'accent de la mélodie à la phrase musicale » (Azvedo) ; de rompre avec « ce qu'on regardait jusqu'ici comme la tradition du goût, la satisfaction de l'oreille, l'harmonie » (Félix Clément) (1). Malgré toutes les résistances, la musique nouvelle l'emporta, et Timothée put s'écrier : « Je ne chante pas les vieux airs, les nouveaux valent bien mieux. Le jeune Zeus est roi, jadis c'était Cronos qui régnait. Hors d'ici la vieille Muse ! » Il est vrai qu'il fut bientôt à son tour un classique démodé, dépassé, que les sages opposaient à ses successeurs indignes en disant : « Il savait, lui, ce qu'est la vraie musique » (Antiphane).

Quelle fut dans cette querelle l'attitude de Platon ? Certes, il était un novateur, lui aussi, non seulement par ses idées, mais par la forme dialoguée qu'il donna à son œuvre, et par l'éclat de son style. Il n'ignorait pas que la libre recherche est une condition vitale de l'art (2) ; néanmoins, il suivit l'exemple donné par les Éphores de Sparte et les Argiens, qui ne permirent pas que l'on augmentât le nombre de cordes de la lyre. Il ne voulut pas admettre les instruments à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies ; il réprova les essais de transposition et n'admet, dans sa *République*, ni les aulètes, ni les facteurs d'auloi : « Nous n'aurons donc pas besoin, pour les chants et la mélodie, de multiplier le nombre de cordes, ni non plus d'embrasser la totalité des harmonies ? — Non, dit-il, c'est évident à mes yeux. — Donc, de harpes triangulaires ou non, de tous ces instruments qui ont cordes multiples et harmonies multiples, point de fabricants à faire vivre chez nous ! — Pas chez nous, évidemment. — Mais quoi, les fabricants de flûtes et les flûtistes, les admettras-tu dans la cité ? La flûte n'est-elle pas le plus complet équivalent

(1) DANDELLOT, *Revue musicale*, février 1935.

(2) Voir *Politique*, 299 d, e.

d'un instrument à cordes multiples, et ceux-ci eux-mêmes, embrassant la totalité des harmonies, ne sont-ils pas une imitation de la flûte ? — Pas le moindre doute, dit-il (1). » S'il reprochait aux flûtes primitives ce qu'il y avait de conjectural dans la manière d'y émettre les différentes notes (2), il ne pouvait approuver non plus celles dont la gamme était trop riche et dont la bigarrure le choquait : seront-elles d'ailleurs jamais aussi émouvantes que les vieux instruments sur lesquels on jouait les airs d'Olympos, dont Alcibiade rappelle le pouvoir dans le *Banquet* ? Platon se plaint de ces associations de rythmes à des textes de caractère opposé ; de ces accumulations et de ces juxtapositions de voix d'hommes, de cris d'animaux, de sons d'instruments et de bruits divers, de tous ces éléments mêlés, si l'on peut dire, en un cocktail complexe.

« Les poètes, dit-il encore, isolent arbitrairement de la mélodie le rythme et les attitudes, soumettant à la cadence du vers des paroles qu'aucune musique n'accompagne, et inversement, composent mélodies et rythmes sans y joindre de paroles, avec le seul accompagnement du jeu de la cithare et de la flûte ; œuvres dans lesquelles, assurément, il est tout à fait difficile de comprendre ce que peuvent bien signifier un rythme, une harmonie où le langage n'a point de place, ni à quel genre d'imitation un peu sérieux cela ressemble. Non, il faut reconnaître qu'il n'y a rien de plus paysan que d'aimer si fort des successions de sons pareils à des cris d'animaux, que l'on émet rapidement et sans broncher, aussi bien que de se servir ainsi de la flûte et de la cithare, employées séparément, en dehors de la danse et du chant : c'est un manque total de goût, c'est de la pure virtuosité qu'un tel usage (3). »

(1) *République*, III, 399 c, d, trad. ROBIN, édit. La Pléiade, t. I, p. 953.

(2) V. *Philèbe*, 56 a ; cf. *République*, VII, 531 a-c ; et E. FRANK, *op. cit.*, p. 150 et suiv.

(3) *Lois*, II, 669 d, e-670 a. Pour la première partie de la citation, nous avons utilisé la traduction ROBIN, Pléiade, t. II, p. 698.

Au livre III de la *République*, indiquant les dangers présentés par l'imitation, qui devient rapidement une seconde nature, il écrivait déjà : « Nous ne donnerons donc pas, à ceux dont nous déclarons avoir souci, et qui doivent eux-mêmes devenir des hommes de bien, licence d'imiter, eux qui sont des hommes, une femme, jeune ou vieille, soit en train d'injurier son mari, soit envers les dieux impertinente ou bien vantarde, quand elle se flatte d'être heureuse, soit dans les temps de malheur ou de deuil, en proie aux lamentations ; tant s'en faut encore que nous devions l'imiter malade, ou amoureuse, ou bien en mal d'enfant... — Est-ce tout ? repris-je : le forgeron ou tel autre ouvrier faisant son métier, les rameurs donnant à la trière son élan, et l'homme dont la voix les stimule, tout ce qu'il y a encore qui ait rapport à cela, devra-t-on l'imiter ? — Et comment le devraient, dit-il, ceux à qui du moins il ne sera même pas permis d'appliquer leur esprit à aucune de ces choses ? — Est-ce tout ? un cheval qui hennit, un taureau qui mugit, le clapotis de la rivière, le bruit de la vague qui s'abat, le tonnerre et tout ce qu'il y a encore du même genre, l'imiteront-ils ? — Mais il leur a été interdit, s'écria-t-il, aussi bien de délirer que de copier le délire (1). » Et, un peu plus loin, Platon blâme vigoureusement celui qui n'hésite pas à imiter « le tonnerre, le bruit du vent ainsi que de la grêle, et des essieux et des treuils, le son aussi de la trompette, de la flûte, du pipeau, comme de tous les instruments, et encore les cris du chien, des bestiaux, des oiseaux (2). »

Tout cela vise notamment l'art de Timothée et de Philoxène, tel que nous l'avons défini. Platon ne voulut pas admettre que toutes ces transformations apportaient à la musique la liberté que « Dédale » avait donnée à la sculpture. Fidèle au principe de la subordination du rythme

(1) *République*, III, 394 e, 395 d, e-396 a, b, trad. ROBIN, Pléiade, t. I, p. 948.

(2) *République*, III, 397 a ; trad. ROBIN, Pléiade, t. I, p. 950.

et de la mélodie au texte, qui dominait les cantilènes de Terpandre et les hymnes de Lasos, il n'admit point qu'il pût être légitime d'assouplir les catégories entre lesquelles l'usage avait réparti genres et modes. La systématisation adoptée par les maîtres de sa jeunesse lui parut devoir être définitive. « Sous les anciennes lois, dit-il, le peuple était l'esclave volontaire des lois », et il cite d'abord l'exemple de celles qui se rapportaient à la musique, alors divisée en certaines espèces déterminées : les hymnes aux dieux ; les thrènes ou lamentations ; les péans ; les dithyrambes dionysiaques ; les nomes citharodiques : « Une fois réglées et ordonnées toutes ces choses, d'autres encore, il n'était point permis d'abuser d'une de ces espèces d'airs pour la transposer en une autre. Le droit souverain à connaître de ces questions et à juger en connaissance de cause, ainsi d'autre part qu'à punir les révolutionnaires, ce droit n'appartenait pas au sifflet, non plus qu'aux hurlements sauvages de la foule ; ce n'était pas davantage ses applaudissements qui conféraient une louange ; mais il avait été décidé que les hommes versés dans cette sorte de culture écouteront, eux, d'un bout à l'autre en silence et que, baguette en main, ils établiront l'ordre et donneront avertissement aux jeunes et à leurs pédagogues. Voilà donc selon quelle ordonnance la masse des citoyens acceptait alors d'être gouvernée en la matière, sans avoir l'audace de recourir au tapage pour rendre ses arrêts. »

« Par la suite cependant, avec le temps qui marchait, apparurent des poètes qui furent les initiateurs des infractions aux lois de la musique : hommes naturellement doués sans doute pour la poésie, mais ignorants de ce que la Muse comporte de légitime et d'accrédité, possédés plus qu'il n'eût fallu dans leurs transports par la passion du plaisir, et qui mêlèrent les « thrènes » aux « hymnes », les « péans » aux « dithyrambes », imitant sur la cithare l'accompagnement du chant par la flûte, amenant tout

à se confondre avec tout; prétendant mensongèrement, dans leur involontaire déraison, qu'en musique il n'y a même pas place pour une rectitude quelconque et que, hormis le plaisir de celui qui y trouve sa jouissance, il n'existe pas de moyen correct de décider, quoi que puisse vouloir, meilleur ou pire, celui qui décide ! Composant donc dans cet esprit la musique qu'ils composent, mettant dessus des paroles dont l'esprit est le même, ils ont, envers la musique, inculqué à la foule l'habitude d'en enfreindre les lois, et l'audace de se croire capables de décider. La conséquence en a été que le public des théâtres, qui jadis ne parlait pas, s'est mis à parler comme s'il s'y entendait, pour savoir ce qui en musique est beau ou ne l'est pas, et que, dans ce domaine, une « théâtrocratie » dépravée a remplacé le pouvoir des meilleurs juges. Que seulement, en effet, il se fût créé, rien que dans le domaine de la musique, un pouvoir populaire composé d'hommes pourvus d'une culture libérale, ce qui est arrivé n'aurait certes pas eu du tout le même effet désastreux, mais, en réalité, c'est par la musique qu'a débuté chez nous, avec la croyance en la sagesse de tout le monde pour juger de toutes choses, l'esprit de révolution; et la culture libérale lui a emboîté le pas ! Aucune crainte, en effet, ne les retenait puisqu'ils se croyaient savants, et cette absence de crainte a enfanté l'impudence : c'est que, par audace, ne pas redouter l'opinion de qui vaut mieux que nous, voilà précisément l'impudence détestable, celle qui est l'effet même d'une liberté dont les audaces ont été poussées à l'excès (1) ! »

La conclusion que tire Platon de ces considérations, c'est l'institution d'une rigoureuse censure, et l'importance accordée à l'institution des chœurs comme à l'enseignement de la danse (2).

(1) *Lois*, III, 700 b, c; 701 a, b; trad. ROBIN, *Pléiade*, t. II, p. 740-742. Cf. M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1953, p. 99 et suiv.

(2) *Lois*, VII, 802, 812, 814, et *passim*.

L'attitude sévère de Platon à l'égard des innovations de la musique contemporaine s'explique essentiellement par l'action directe sur l'âme qu'il reconnaît à la musique; par son hostilité à l'égard des préférences du vulgaire incompetent et d'une technique trop complexe et trop mécanique; par sa méfiance de ce goût désordonné des plaisirs nouveaux qui partout, sauf en Égypte, en Crète et à Sparte, amène chaque jour des modifications, dans la danse et dans toute la musique : « changements qui sont, non point l'œuvre des lois, mais l'effet de je ne sais quels plaisirs dérégés, lesquels sont bien loin de s'attacher au même objet et sous le même rapport, ainsi que tu l'expliques dans le cas de l'Égypte, mais qui, bien plutôt, n'ont jamais le même objet » (1); par sa crainte du changement et des troubles qu'il peut provoquer (2); par sa hantise de la décadence qui, en fait, devait survenir après Philoxène.

Mais cette querelle, nous la connaissons bien ! C'est l'éternelle querelle du parterre et des doctes, aussi permanente que celle des Anciens et des Modernes :

*L'Académie en corps a beau le censurer,  
Le public révolté s'obstine à l'admirer.*

« Je voudrais bien savoir, dit Dorante dans la *Critique de l'école des femmes* (scène VII), si la grande règle de toutes les règles n'est pas de plaire, et si une pièce de théâtre qui a attrapé son but n'a pas suivi un bon chemin. Veut-on que tout un public s'abuse sur ces sortes de choses et que chacun ne soit pas juge du plaisir qu'il y prend ? », à quoi Rousseau répond, dans sa *Lettre sur les spectacles* d'un point de vue platonicien (3) : « Les auteurs donnent aux peuples,

(1) *Lois*, II, 659 a, 660 b, c.

(2) Cf. *Platon et l'art de son temps*, 2<sup>e</sup> éd., p. 12 et n. 3, où nous avons indiqué un rapprochement, qui s'impose ici, entre ces idées et la défiance qu'ont, à l'égard de tout changement de régime, les grands médecins hippocratiques. Cf. *Lois*, VII, 797 d, e.

(3) L'aspect platonicien de la pensée de Rousseau se marque avec une netteté particulière dans cette note de la *Nouvelle Héloïse* : « Le spectacle

pour leur plaire, des spectacles qui favorisent leurs penchants, au lieu qu'il en faudrait qui les modérassent », et l'on sait comment il conclut sa tirade vengeresse par le mot célèbre : « Mais il fallait faire rire le parterre ! »

Un exemple analogue, mais inverse, d'une querelle tout à fait similaire nous est offert par le *chansonnier de Maurepas* (1737), où nous relevons la pièce suivante sur la musique de Rameau :

*Contre la moderne musique,  
Voici ce que dit la critique :  
Si le difficile est le Beau,  
C'est un grand homme que Rameau,  
Mais si le Beau, par aventure  
N'était que la simple nature  
Dont l'art doit être le tableau,  
C'est un sot homme que Rameau.*

Il ne manque pas de nombreux autres exemples, que l'on pourrait citer ici, dans l'histoire de la musique. Le débat s'élargit encore aujourd'hui par la querelle du cinéma et par le problème des émissions de T.S.F. Faut-il satisfaire le goût du public ou faut-il le former ? Faut-il ou ne faut-il pas donner le pas à ceux qui ont le goût difficile sur ceux qui ont le goût facile ? Mais surtout, en voulant donner au public moins, peut-être, ce qui lui plaît que ce qu'on pense qui lui plaît, ne risque-t-on pas de se tromper et de le pousser dans une direction dont il se détournerait volontiers si on l'initiait à d'autres productions ? Ce n'est pas le lieu ici d'ouvrir ce débat, mais qu'il se pose nécessairement suffit à montrer que Platon est toujours actuel.

de passions violentes de toutes espèces est un des plus dangereux qu'on puisse offrir aux enfants. Ces passions ont toujours dans leur excès quelque chose de puéril qui les amuse, qui les séduit, et leur fait aimer ce qu'ils devraient craindre. Voilà pourquoi nous aimons tous le théâtre, et plusieurs d'entre nous, le roman » (VI, 11 ; éd. Musset-Pathay, t. IX, p. 522-523).

## XIII

PLATON ET LES MUSÉES <sup>(1)</sup>

Sous ce titre peut-être paradoxal, nous voudrions simplement réunir, pour les offrir à notre collègue et ami, Ét. Souriau, quelques textes platoniciens sur lesquels nous avons déjà eu l'occasion d'attirer l'attention (2).

Platon parle sévèrement, dans la *République*, des amateurs d'expositions qui courent voir les œuvres d'art qu'on y rassemble, sans être capables de s'élever jusqu'au Beau par delà les apparences sensibles (3). Mais il connaît l'action formatrice et harmonisante des belles œuvres ; il lui reconnaît une portée éducative ; il sait combien elle peut aider à réaliser un de ses désirs les plus vifs : donner aux enfants, par une lente et inconsciente imprégnation, le goût de ce que la raison veut qu'ils aiment, et dont, trop souvent, le public des adultes s'écarte (4). Sans doute il s'attache à réduire (et d'une façon d'ailleurs excessive) le luxe des monuments funéraires (5). Mais il entend faciliter la contemplation des chefs-d'œuvre qui relèvent de l'inspiration des Muses, et dans la cité des *Lois*, il prévoit, près des temples, des installations pourvues d'un personnel prévenant, pour

(1) *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Étienne Souriau*, p. 249-250.

(2) *Platon et l'art de son temps (Arts plastiques)*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1952.

(3) V, 476 b.

(4) *Rép.*, III, 401 ; VI, 500 c ; VIII, 558 b ; X, 606 b et 607. Sur l'éducation de la sensibilité chez Platon, v. P. BOYANCÉ, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 167 et suiv.

(5) XII, 958 e-959 a.

recevoir les touristes qui font un pèlerinage artistique (1). Il se rappelait qu'il avait visité lui-même les temples de la vallée du Nil et qu'il en avait consulté les catalogues — ces catalogues qui imposaient, dit-il, une norme restrictive à l'imagination des artistes égyptiens (2), information que confirme, dans une certaine mesure au moins, l'étude des bas-reliefs néo-memphites (3).

Ce sont donc bien des Musées qu'il prévoit, au sens propre et étymologique, et presque au sens moderne du mot. Mais ce qui est piquant, c'est que Platon connaît même la notion de *conservation* : « Suppose un peintre se mettant un jour dans l'idée de peindre une figure la plus belle possible, et de faire d'autre part que son œuvre, au lieu de se gâter, devienne, avec la constante avance du temps, plus belle encore, ne conçois-tu pas que ne survivra pas longtemps le fruit de sa peine, à moins que le mortel qu'il est ne laisse derrière lui un successeur qui soit capable dans l'avenir de faire que la figure, restaurée par ses soins dans le cas où le temps l'aurait endommagée, corrigée dans le cas où une défaillance de métier chez l'auteur y aurait laissé quelque chose à désirer, gagne ainsi à avoir été mise en bon état (4) ? » C'est tout le délicat problème de la restauration des œuvres d'art qui se trouve ainsi posé !...

(1) XII, 953 a, b.

(2) *Lois*, II, 656 a-657 a.

(3) *Platon et l'art*, p. 19, n. 2 et 3. Cf. SAINTE FARE GARNOT, *L'Égypte (Histoire de l'art)*, t. I, p. 9.

(4) *Lois*, VI, 769 b, c; trad. L. ROBIN, éd. de la Pléiade, t. II, p. 837.

## XIV

## ARCHITECTURE ET PROPORTIONS

I. — Eupalinos et Théodore  
ou architecture et mathématiques à Delphes (1)

(A PROPOS DU TRÉSOR DE CYRÈNE)

On s'est souvent demandé quelle était la part de l'empirisme et celle du calcul dans l'harmonie des édifices de la Grèce classique. M. Jean Bousquet, ancien élève de l'École française d'Athènes, apporte une suggestive contribution à l'étude de ce problème dans la thèse qu'il a soutenue en Sorbonne le 19 mai 1951 (2). Elle porte sur la chapelle, ou « trésor », que les habitants de Cyrène ont élevée à Delphes en l'honneur d'Apollon entre 360 et 330 av. J.-C., et dont il a fait une remarquable restitution. Après avoir relevé avec une extrême précision les mesures des divers éléments de ce petit temple, l'auteur a eu la surprise de constater, en examinant les rapports qui existent entre elles, que ces relations ont très souvent pour base — non pas le nombre d'or, qui n'apparaît jamais ici — mais des irrationnelles, telles que  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{3}$ ,  $\sqrt{6}$ , ou des valeurs approchées de  $\pi$  ou de  $\sqrt{\pi}$ . Si ces rapports ont été voulus (et il est permis d'hésiter devant un hasard qui serait géomètre à ce point), le problème se pose de savoir comment

(1) *Revue philosophique*, juillet 1952, p. 453-454.

(2) Jean BOUSQUET, *Le trésor de Cyrène*, 1 vol. in-4° de 133 p. et 1 vol. in-fol. de planches, relevés et photographies, Paris, Ed. de Boccard, 1952.

l'architecte pouvait les calculer. La question est d'autant plus digne d'attention que, chronologiquement, cet architecte cyrénaïque a pu être l'élève de Théodore de Cyrène, le célèbre mathématicien dont Platon évoque dans le *Théétète* l'étude des irrationnelles, après avoir fait allusion au grand nombre de disciples qui l'entouraient. Allant plus loin, M. Bousquet déchiffre dans son monument des allusions aux grands problèmes que se posaient alors les géomètres : quadrature du cercle, duplication du cube, trisection de l'angle. Dans cet édifice que ne décorait presque aucune sculpture, et dont toute la beauté reposait sur l'harmonie géométrique, il voit une sorte de résumé des découvertes mathématiques de l'école de Cyrène, offert au dieu de Delphes, dont on sait que les Pythagoriciens assimilaient l'oracle à cette Tétractys qu'ils identifiaient à « l'Harmonie où sont les Sirènes » (1). Songeant à des pages classiques du *Philèbe*, à l'anecdote bien connue, relative à l'autel de Délos, on est heureux de voir paraître une publication qui fait surgir de l'étude même des pierres les problèmes que des textes trop rares posent aux historiens des mathématiques.

## II. — Architecture et mathématiques au théâtre d'Épidaure (2)

Après avoir tiré de telles conclusions de l'étude du trésor de Cyrène, M. J. Bousquet a entrepris d'examiner (3) le « merveilleux éventail incurvé » que représente la *cavea* du théâtre d'Épidaure, partagée en deux parties par un *diazoma* que soulignent le changement de pente des gradins et le dédoublement des escaliers dans la partie supérieure,

(1) Cf. notre *Formation de la pensée grecque*, p. 260 et 263 ; *Fabulation platonicienne*, p. 83, n. 4 ; et cf. P. BOYANCÉ, Note sur la Tétractys (*L'Antiquité classique*, Bruxelles, 1951, XX, 2, p. 421-425 ; et notre compte rendu de cette étude, *Revue philosophique*, 1952, p. 470-471).

(2) *Revue philosophique*, juillet 1953, p. 489-490.

(3) Harmonie au théâtre d'Épidaure, *Revue archéologique*, 1953, I, p. 41-49.

et il a noté qu'il y a vingt et un gradins au-dessus du *diazoma* et trente-quatre au-dessous, soit un total de cinquante-cinq. Si l'on calcule le rapport qui existe entre ces nombres, on s'aperçoit que le nombre total des gradins, cinquante-cinq, est partagé en *moyenne et extrême raison*. Cette proportion est l'*ἀναλογία* par excellence, l'expression de la « médiété » géométrique familière au Platon du *Timée*, contemporain du théâtre d'Épidaure. M. Bousquet ne considère pas comme impossible que l'architecte Polyclète le Jeune soit parvenu par excès et défaut à l'approximation

$$\frac{34}{21} > \varphi > \frac{55}{34}$$

(on a, en effet :  $\frac{34}{21} = 1,619\dots$   $\varphi = 1,618\dots$   $\frac{55}{34} = 1,617\dots$ )

D'autre part, M. P.-H. Michel lui a fait remarquer qu'il suffit de disposer ces nombres en un triangle de points à la manière pythagoricienne : on s'aperçoit aussitôt que 55 constitue la grande Tétractys des dix premiers nombres ; 21 est aussi un nombre triangulaire, somme des six premiers nombres, et 34 en est le « gnomon » trapézoïdal. — Les deux parties de la *cavea* sont ainsi unies par ce que Platon appelle dans le *Timée* (31 b-c) « le plus beau des liens » (1).

(1) Cf. ci-dessus, VIII, p. 81.

REMARQUES SUR LA TECHNIQUE  
DE LA RÉPÉTITION  
DANS LE « PHÉDON »<sup>(1)</sup>

On sait que la technique de la prose fut inventée par les grands sophistes et leurs élèves : le premier virtuose en fut Gorgias, qui, écrit H. Gomperz, « se montre dominé, dans ses discours, par la conscience qu'en la prose d'art il avait la maîtrise d'un noble instrument ; et son effort tendait à tirer de cet instrument tous les effets dont il était capable... » (2). Dès lors, on étudia et l'on définit tous les éléments de la technique verbale (3) : antithèses, symétries, correspondances, ressemblances, ou, comme on disait, « parisoses » et « paromoïoses » (4). Balancements et répétitions y jouaient un rôle essentiel ; Platon, qui a si prestigieusement pastiché, en maint passage de ses œuvres, ce style recherché, l'a bien montré ; par exemple, quand il met

(1) *Revue des études grecques*, t. XLI, n° 286, juillet 1948, p. 373-380.

(2) *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EY AETFEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig, Berlin, 1912, p. 46. Cf. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 1909, p. 30 sq. ; ainsi que notre *Formation de la pensée grecque*, p. 342, n. 6 ; et *Platon et l'art de son temps*, Appendice IV, p. 78-79. V. aussi W. VOLLEGRAPF, *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leyde, 1952.

(3) La notion de *figure* sera l'objet d'une autre étude.

(4) Aristote devait définir la parisose par la correspondance de sons ou de membres de phrases semblables, la paromoïose par la similitude des clausules : *παρομοίωσις δ' ἐάν ὅμοια τὰ ἔσχατα ἔχη ἐκάτερον τὸ κῶλον* ; il donne comme exemple : *ἐν πλείσταις δὲ φροντίσι καὶ ἐν ἐλαχίσταις ἐπίσει* (*Rhétorique*, III, 9, 1410 a).

dans la bouche de Polos cet éloge de l'art et des techniques : « Chéréphon, il existe parmi les hommes beaucoup d'arts, découverts par l'expérience des experts ; car l'expérience fait que notre vie progresse selon l'art, l'inexpérience, selon le hasard (1). »

Dans un passage de la *République*, Platon prend position par rapport à ces artifices d'une manière bien digne d'attirer notre attention. Une phrase lui est montée aux lèvres, spontanément, nous dit-il, dont les termes s'équilibrent conformément aux règles données par les raffinés : « On n'a jamais vu se produire ce que nous venons de dire (2). » Et il poursuit en opposant, à l'équilibre verbal de ces propositions si soigneusement balancées, l'équilibre intérieur de l'homme vertueux ; mais il le fait en phrases elles-mêmes parfaitement symétriques, où les mots et les sons se répondent : « Ce qu'on a entendu, ce sont des phrases attentivement équilibrées, et non pas assemblées spontanément, comme celle que je viens d'employer ; mais ce qu'on n'a jamais vu, c'est un homme aussi parfaitement équilibré et semblable que possible par rapport à la vertu (3). »

De même, lorsque Socrate, soulignant dans le *Phédon* la relativité de la notion de grandeur, montre, à l'aide de formules balancées, que Simmias, plus grand que lui, Socrate, est plus petit que Phédon (102 c, d), il ne manque pas de souligner d'un mot, avec un sourire, ces effets de

(1) *Gorgias*, 448 c : Ὡ Χαίρεφῶν, πολλὰ τέχνη ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειρῶν ἐμπείρους ἠόρημένοι · ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην.

(2) VI, 498 d : οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον. Déjà NORDEN a noté que Gorgias et Isocrate ont joué de cette opposition (*op. cit.*, p. 106, n. 1) : πατὴρ δὲ τοῦ μὲν γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, écrit GORGAS dans son *Éloge d'Hélène*, 3. NORDEN en rapproche l'*Hélène* d'ISOCRATE, 8.

(3) ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τοιαῦτ' ἄττα ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὁμοιωμένα, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὥσπερ νῦν συμπεσόντα · ἄνδρα δὲ ἀρετῆ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελείως ἔργω τε καὶ λόγῳ..... οὐ πώποτε ἐωράκασιν... Le texte figure parmi ceux que relève NORDEN, *op. cit.*, p. 106.

style : Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρὸς τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὄν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον. Καὶ ἅμα μειδιάσας· Ἔοικα, ἔφη, καὶ ξυγγραφικῶς ἐρεῖν· ἀλλ' οὖν ἔχει γέ που ὡς λέγω. (1)

Mais si nous relisons maintenant l'ensemble du dialogue, nous verrons que le recours à de tels effets est loin d'être exceptionnel ; il s'en faut de beaucoup, en particulier, que Platon néglige ces répétitions intriquées, qui, souvent, marquent l'introduction d'un nouveau thème, et dont on peut dire ce qu'écrivait M. V. Goldschmidt au sujet des associations verbales qu'il relève dans le *Cratyle* : c'est « un des premiers degrés de ce vaste ensemble qu'est la méthode dialectique » (2). En voici quelques exemples :

I. — P. 63 a-c. — Simmias approuve l'objection de Cébès ; il trouve, lui aussi, que Socrate abandonne bien facilement ses disciples et ces bons maîtres que sont — il le reconnaît — les dieux (καὶ ἄρχοντας ἀγαθοὺς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεοὺς). Réponse de Socrate : « Si je ne croyais devoir arriver d'abord auprès d'autres dieux bons et sages (εἰ μὲν μὴ ᾧμην ἤξειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοῦς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς), puis aussi d'hommes qui sont morts, et meilleurs que ceux d'ici, j'aurais tort de ne pas me fâcher contre la mort. » Cet espoir-là, poursuit-il (et le thème de l'espoir reparaitra bien souvent : quatre lignes plus bas d'abord, puis en 64 a, 67 b-c, 68 a, etc.), « je ne mettrais pas d'acharnement à le défendre (οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην) ; mais que je doive arriver auprès de dieux qui sont des maîtres tout à fait bons (ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἤξειν), sachez-le bien, c'est là une chose, s'il en est, que je m'acharnerais à défendre (δυσχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο) ».

II. — P. 64 c. — La mort est définie comme séparation

(1) Cf. NORDEN, l. c.

(2) *Essai sur le Cratyle, Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, 1940, p. 63, n. 1.

de l'âme et du corps : répétition des expressions χωρὶς ἐτ ἀπαλλαγὴν. (Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν ; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι ; De même αὐτὴν καθ' αὐτὴν répond à αὐτὸ καθ' αὐτὸ.)

III. — P. 66 b-d. — Cause d' « ascholie », le corps nous empêche même de profiter de nos loisirs : Μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα... καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἀγομεν φιλοσοφίας περὶ διὰ πάντα ταῦτα. Τὸ δ' ἔσχατον πάντων ὅτι, ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται κ.τ.λ.

IV. — P. 66 d-67 c. — La répétition des termes se rattachant à la notion de κάθαρσις souligne le thème de la connaissance pure, annoncé dès 65 e (καθαρώτατα) : εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι... Εἰ γὰρ μὴ οἶόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι... Καὶ οὕτω μὲν καθαρὸι ἀπαλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης. Le développement culmine dans l'expression traditionnelle : μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ. Il se poursuit en 67 e, après une nouvelle répétition (κεκαθαυμένην), par une nouvelle définition de la κάθαρσις (v. § V).

V. — P. 67 c-d. — Comme tout à l'heure la mort, la κάθαρσις est définie à présent comme séparation et détachement. Cette définition est marquée par de nouvelles répétitions des termes χωρισμός et λύσις (répétitions déjà annoncées par celle de χωρὶς en 64 c) : Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ἕπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ἐτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν... ; Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος ; ... Λύειν δὲ γε αὐτὴν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται αἰεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Puis est reprise l'idée de cette méditation de la mort qui est l'exercice des vrais philosophes : οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουσιν μελετῶσιν. Le mot μελέτημα, introduit deux lignes plus haut, reparaitra en 80 e-81 a avec le thème de la pureté,

déjà repris en 69 *b-c* : on voit jusqu'où va l'art des préparations.

VI. — P. 68 *b-c*. — Celui qui craint de mourir n'est pas φιλόσοφος, mais φιλοσώματος, peut-être aussi φιλοχρήματος et φιλότιμος : la répétition se ramène ici à une association verbale.

VII. — Les pages 70 *c* et suivantes exposent l'argument des contraires. Le premier paragraphe répète plusieurs fois, en quelques lignes les formules qui énoncent le thème de la palingénésie : Παλαιός μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμενα ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχὰς ἡμῶν ἐκεῖ ; Οὐ γὰρ ἂν που πάλιν ἐγίνοντο μὴ οὔσαι, καὶ τοῦτο ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ' εἶναι, εἰ τῷ ὄντι φανερόν γίνοιτο ὅτι οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν γίνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων. La notion reparait, postulée en 72 *a* (τούτου δὲ ὄντος, ἱκανόν που ἔδοκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι που, ὅθεν δὴ πάλιν γίνεσθαι — notons également la répétition de τεκμήριον), confirmée en 72 *d* (καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίνεσθαι) : Platon procède comme par martèlement.

VIII. — La p. 70 *d-71 a*, où il est procédé à une généralisation inductive, nous offre de même une triple répétition de l'énoncé général de l'argument des contraires : οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία... μηδαμῶθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου... ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα.

IX. — On peut, de même, étudier, p. 71 et suiv., une série de répétitions de termes couplés par syzygies, pour emprunter un mot que Platon emploie ici-même à propos des contraires : μεταξύ (71 *a, b* et *c*) ; ἐξ ἀλλήλων εἰς ἄλληλα (71 *b, c*) ; τὰς γενέσεις (71 *c, d*). La notion d'ἀνταπόδοσις est successivement reprise p. 71 *c, 72 a, 72 b* ; l'accord obtenu est souligné par une triple répétition (ὁμολογεῖται, 72 *a* ; ἐκ τῶν ὁμολογημένων, *ibid.* ; οὐδ' ἀδίκως ὁμολογήκαμεν, *ibid.*). P. 72 *e-73 b*, c'est la répétition

du couple μάθησις-ἀνάμνησις, qui marque l'introduction de la notion de réminiscence.

X. — P. 74 *d, 75*. — Nous en arrivons au passage où Platon souligne l'incomplétude des êtres sensibles par rapport à l'être idéal, dont la conscience même de cette déficience postule la connaissance antérieure ; cette imperfection se double d'une aspiration qui soulève tous les êtres. Dans cette admirable page (1), de nouvelles répétitions soulignent les deux traits essentiels dégagés par Platon : l'imperfection et le désir qui l'accompagne. Notons ainsi, p. 74 *d* : ἐνδεῖ ; p. 74 *e* : ἐνδεεστέρας, repris par 75 *a* ; p. 75 *b* : ἐνδεέστερα. De même ὀρέγεται, introduit en 65 *c*, est répété deux fois : p. 75 *a* et 75 *b* (cf. *ibid.*, προθυμεῖται, et βούλεται en 74 *d*).

XI. — Notons aussi comment la page 77 souligne, par l'emploi répété de la terminologie logique, l'aspect démonstratif du raisonnement : les formes diverses de ἀποδέδεικται reparassent 6 fois en une page, par opposition à l'allusion qui suit à la simple persuasion (77 *c-78 a* : ἀναπειθῆναι, μεταπειθῆναι ; et 4 formes de ἐπάδειν en 6 lignes).

XII. — Nous avons gardé pour la fin ce qu'on peut appeler les *litanies de l'idée*. M. Schaerer a montré à l'aide d'un excellent schéma, comment chaque étape dans la progression procède d'un nouveau recours au monde idéal (2). Ce sont les répétitions incluses dans les formules célèbres qui en soulignent les caractères : μονοειδὲς ὄν αὐτὸ

(1) Il ne semble pas qu'on en ait rapproché un texte célèbre de la 3<sup>e</sup> Méditation, dont la résonance est exactement la même ; qu'on nous permette d'en rappeler quelques lignes : « Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées... », etc. Et de même un peu plus haut : « ... comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? ».

(2) R. SCHAEERER, La composition du Phédon, R.E.G., 1940, p. 45.

καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται (78 d). Cf. 66 a : αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῦ θηρεῦειν τῶν ὄντων κ.τ.λ.

\* \* \*

L'étude formelle, à elle seule, est déjà instructive ; on pourrait continuer longuement ces relevés, qui mériteraient de provoquer autant d'analyses. On serait ainsi amené à distinguer les répétitions qui sont de l'ordre des associations verbales (VI, XII) ; les répétitions simples (III, IV, V) (1) ; enfin les répétitions tressées et intriquées, par syzygies de termes couplés (I, II, VII). Les exemples en sont trop fréquents pour n'être pas l'effet de procédés voulus, nuancés et adaptés à chaque situation ; l'introduction martelée des développements nouveaux se complétant par le recours aux répétitions alternées, qui peuvent s'analyser comme la reprise et le dialogue de thèmes A et B dans une symphonie.

Une telle étude gagnerait évidemment à être étendue à l'ensemble des dialogues, où l'on trouverait bien des textes non moins dignes d'être examinés attentivement du même point de vue.

C'est ainsi qu'au livre VI de la *République* (p. 503 et suiv.), l'introduction d'une notion essentielle, celle de la science du Bien, est marquée par une série de répétitions savamment entrelacées : le mot *μαθήσεις*, lancé en 503 d, repris en 503 e (καὶ ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν δεῖ) est aussitôt souligné par le couple τὰ μέγιστα μαθήματα

(1) Dans sa petite thèse sur *Une formule platonicienne de récurrence*, δ λέγω et son groupe, Paris, 1929, le R. P. E. DES PLACES attirait l'attention, p. 3, sur « le retour, à un intervalle plus ou moins long, soit de développements qui se retrouvent presque identiques d'un dialogue à un autre, soit de locutions ou de courtes phrases ». « De tels retours, poursuivait-il, tiennent chez Platon à deux causes particulières : l'intention de garder à la conversation sa négligence d'allures, et surtout le souci pédagogique de revenir sur les idées pour en accroître la force. »

(503 e), μαθήματα μέγιστα (504 a). Une telle science ne peut être définie que par une mesure parfaite, c'est-à-dire précise : les termes μετρίως et μέτρον (dont le rapprochement même est un jeu de mots) sont répétés quatre fois en quatre lignes (504 b-c), elles-mêmes encadrées entre ἀκριβείας (504 b) et ἀκριβέστατα, aussitôt suivi de ἀκριβείας (504 e) ; dans l'intervalle, notons un rappel de τοῦ μεγίστου... μαθήματος (504 d), repris en 504 e (δ μέντοι μέγιστον μάθημα) et enfin défini, après tant de préparations, qui nous ont laissés en suspens pendant plus de deux pages, en 505 a : ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. Le développement pivote sur cette formule et se centre, dès lors, sur le terme ἀγαθόν, à son tour souligné par de multiples répétitions.

Cette rapide esquisse ne vise qu'à provoquer des recherches plus approfondies. Du moins, les exemples que l'on vient de citer suffisent-ils peut-être à montrer que l'attitude de Platon à l'égard des procédés définis par les rhétoriciens n'a pas été purement négative (1) : il ne s'est pas contenté de les dépasser d'un coup d'aile ; il les a, dans une certaine mesure, appliqués et adaptés, de manière à constituer une phase préliminaire — psychagogique, comme le voulait Gorgias — préparatoire à la dialectique.

(1) « Der hoch poetischen Diktion der sophistischen Prosa steht er nicht so ablehnend gegenüber », notait déjà NORDEN (l. c.) : l'attitude de Platon n'est pas aussi négative à l'égard de la diction poétique de la prose sophistique qu'à l'égard de certaines outrances puériles. Mais il faut aller beaucoup plus loin : il y a là, chez lui, de véritables procédés préphilosophiques, qu'il conviendrait d'étudier de près.

LIVRE III

*PLATONISME ET SOCRATISME*  
*APRÈS PLATON*

THÉORIE ET PRATIQUE  
DANS LA PENSÉE  
DE L'ANCIENNE ACADÉMIE <sup>(1)</sup>

Mlle Margherita Isnardi, qui a déjà publié dans la *Parola del Passato* (fasc. XLIII, p. 262 et suiv.) une intéressante étude sur la participation de l'Académie à la composition des lettres attribuées à Platon, fait paraître dans la même revue napolitaine un travail très dense et très riche sur *Teoria e prassi nel pensiero dell' Accademia antica* (fasc. LI, p. 401-433).

Après avoir rapidement rappelé l'unité authentiquement platonicienne de la théorie et de l'action selon la *République*, puis la tendance ultérieure à faire du philosophe le conseiller d'un tyran généreux, enfin le retour, à la fin des *Lois*, à une collégialité de magistrats que domine la mystérieuse institution du conseil nocturne, elle montre clairement comment l'*Épinomis* (dont elle admet l'attribution traditionnelle à Philippe d'Oponite) s'écarte de l'inspiration du platonisme véritable, avec lequel cet écrit ne garde qu'un lien tout extérieur. Particulièrement remarquables à cet égard sont la conception astrale de l'univers métaphysique, centrée sur la vénération des « dieux visibles », objet principal de l'assemblée suprême, et le mépris des

(1) *Revue philosophique*, 1958, p. 372-373.

techniques, même non banausiques : architecture et médecine.

Le *Protreptique* d'Aristote est encore platonicien du point de vue formel, et maintient le principe du fondement philosophique de la politique ; mais, en fait, la contemplation de la nature hiérarchiquement ordonnée se suffit. Le disciple n'est mis en présence d'aucun problème concret de la réalité politique ; d'ailleurs l'idée de donner au prince une formation intérieure se retrouve dans la seconde partie de l'œuvre platonicienne. Notons de judicieuses citations sur la vie libérale, βίος ἐλεύθερος, qui exige le loisir, par opposition aux affaires, ταῖς ἀσχολίαις, qui asservissent à un mauvais usage de la richesse.

Speusippe, dans sa *Vie de Parménide*, montre en lui un nomothète — en opposition avec les biographies de même époque, qui soulignent l'aspect contemplatif de Pythagore et la solitude de Thalès ; et les lettres III, IV et V, qui émaneraient de son entourage, évoquent l'action politique de Platon en lui faisant adresser des conseils à Denys, à Dion, à Perdiccas. Il maintient donc en principe les ambitions platoniciennes d'action politique, mais il ne prêche lui-même que l'imperturbabilité, l'« alypie » ; les circonstances manifestent ainsi l'irréalité pratique de la synthèse platonicienne. Héraclide, lui, renonce d'emblée à l'action politique pour s'occuper de la « diète » du particulier, que reprendra le Lycée.

Aristote ne voit plus dans la *phronêsis* qu'une sagesse pratique, à l'époque de l'*Éthique à Nicomaque*, alors qu'il lui maintenait sa valeur théorique dans le *Protreptique* ; Xénocrate oppose à une *phronêsis* théorique une *phronêsis* pratique, reconnaissant ainsi la rupture entre intellection et action. Son arithmologie, son astrologie, sa démonologie, son végétarisme vont dans la direction où l'*Épinomis* montre que s'engageait Philippe d'Oponte. On fuit le réel, l'action politique et sociale : ainsi Épicure ne lui reconnaîtra qu'une valeur d'utilité pratique. Après avoir essayé d'exhor-

ter Alexandre, après avoir pris part à une ambassade auprès d'Antipater, dont les conditions de paix lui paraissent inacceptables, Xénocrate se raidit dans une attitude de refus dédaigneux ; il rejette les avances de Phocion et évite même le plus possible d'aller en ville, où l'entoure pourtant un respect religieux. Et l'entrée de Polémon à l'Académie aura la valeur d'une conversion à la vie philosophique, d'une sortie du monde. Polémon ne poursuit pas les spéculations abstraites de Xénocrate ; il veut ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι, préférant l'action pratique — au sens d'expérience morale — à l'exercice dialectique ; il s'abstient, lui aussi, d'action politique, même en présence de Démétrius de Phalère. Il donne à la vie commune de l'École une impulsion que prolongeront Crantor et Cratès ; c'est l'époque des Consolations, dont on trouvera un écho dans l'*Axiochos*. Certaines formules xénocratéennes sur l'autarcie du sage et l'orientation selon la nature sont renforcées dans un sens qui se dirige vers le stoïcisme.

Seul, le Lycée prend une position politique nette en faveur des classes moyennes, que favorise Démétrios. L'Académie se replie sur elle-même ; et quand il s'agit de traiter le rapport entre économie et politique, les *Rivaux* remontent à Xénophon, anticipant certaines positions du Portique.

## XVII

SUR UN TÉMOIGNAGE DE CLÉARQUE <sup>(1)</sup>

(A propos des rapports entre savants grecs et juifs)

La Grèce antique de la période classique n'a pas connu les Juifs : les grands auteurs du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle et du début du <sup>iv</sup><sup>e</sup> ne les mentionnent pas encore. Les premiers contacts se sont établis au temps d'Alexandre, ou peu avant. Aristote ne fait allusion qu'aux propriétés physiques des eaux de la mer Morte (2). Mais Flavius Josèphe cite dans son *Contre Apion* (3) un texte qu'il attribue à Cléarque de Soles dans l'île de Chypre, disciple d'Aristote et admirateur de Platon, dans le premier livre de son *Traité sur le sommeil*. L'auteur met dans la bouche même d'Aristote le récit de la rencontre qu'il aurait faite « pendant son séjour en Asie », d'un Juif cultivé et hellénisé, pour lequel il exprime une grande admiration.

Ce texte a donné lieu à de nombreuses études depuis fort longtemps ; les uns en contestent l'authenticité, les autres la soutiennent, d'une manière qui paraît plus vraisemblable, étant donné la précision des références fournies

(1) Cette étude, dont une traduction en hébreu, due aux soins du Dr J. FLEISCHMANN, a paru dans *Iyyun* (vol. VII, juillet 1956, p. 160-165) a fait antérieurement l'objet de communications à la Société des Études juives, le 27 avril 1953, et à la Société Ernest-Renan, le 29 mai 1954 (résumé dans le *Bulletin de la Société Ernest-Renan*, 1954, n° 3, p. 4-6, publié dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1955, p. 124).

(2) *Météorologiques*, II, 3, 359 a 17 à 23 ; Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains, relatifs au judaïsme*, Paris, 1895, p. 6 et 7.

(3) I, 176 et suiv. ; Théodore REINACH, *ibid.*, p. 10 à 12, n. 7.

par Josèphe ; et Théodore Reinach a déjà cité plusieurs de ces travaux (1). On peut ajouter que ce fragment est mentionné par Bayle dans son *Dictionnaire* à l'article *Aristote*, où il suppose que ce Cléarque est différent du péripatéticien, et par Ravaisson dans un des fragments récemment publiés du tome III de son *Essai sur la métaphysique d'Aristote (Hellénisme, Judaïsme, Christianisme)* (2) ; il a été également utilisé par M. de Liagre-Böhl (3). Outre la traduction déjà citée de Théodore Reinach, on peut mentionner celle donnée par L. Blum dans son édition du *Contre Apion* (4) et celle du P. Festugière dans un article de la *Revue d'histoire des religions* (5). Il a été enfin réédité et commenté par M. Fritz Wehrli (6).

Les travaux de M. Werner Jaeger sur Aristote, en montrant l'importance que revêt le séjour fait en Asie par le Stagirite, de 348 à 345, dans l'évolution de la pensée du philosophe (7), ont permis de modifier l'éclairage de ce texte. « Il se lia avec moi et quelques autres hommes d'étude pour éprouver notre science » : L. Blum traduisait ainsi les paroles attribuées à Aristote racontant comment il fit la connaissance du personnage en question. Revenant sur ce texte dans son *Dioklès de Caryste* (8), M. Werner Jaeger précise avec raison qu'il faut entendre par là *les membres de l'école d'Aristote*.

Une telle rencontre est-elle possible ? Cléarque indique

(1) *Opus cit.*, p. 12, n. 1.

(2) Édit. Devivaise, Paris, 1953, p. 54 à 60.

(3) *Die Juden im Urteil der Griechischen und Römischen Schriften*, essais recueillis dans ses *Opera Minora*, 1953, p. 101 et suiv., Groningen, Djakarta.

(4) Cette traduction a paru en 1902 dans la collection des *Œuvres de Josèphe de la Société des Études juives* (VII, 1) ; et en 1930, après révision, dans la collection Guillaume-Budé (Universités de France).

(5) *Grecs et sages orientaux*, 1944, t. CXXX, p. 29 et suiv.

(6) *Die Schule des Aristoteles*, III : *Klearchos*, Bâle, 1948, fragment 6, p. 10 à 11 et 47 à 48.

(7) *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, p. 105 et suiv.

(8) *Diokles von Karystos*, 1938, p. 138. Le P. Festugière fait de même dans la traduction qu'il donne des mots : καὶ τισιν ἑτέροις τῶν σχολαστικῶν, dans l'article cité, p. 30.

que le personnage en question, originaire de Coelé-Syrie, était descendu vers la côte d'Asie, où il rencontra Aristote, en venant de l'intérieur du pays. M. Vajda nous suggère un rapprochement entre cette indication et le verset 20 du prophète Obadia, lequel fait allusion à la dispersion de Jérusalem qui est en *Sepharad* (1); ce mot désignait à l'époque, semble-t-il, la ville de Sardes en Lydie, dont pouvait très bien venir l'interlocuteur allégué.

Cléarque prête à Aristote la plus grande estime pour ce personnage, pour les connaissances dont il lui fit part, pour sa force d'âme et sa tempérance (2). S'agit-il dans tout cela d'un témoignage historique, ou au contraire d'une invention gratuite, destinée à rendre l'exposé plus vivant, à flatter le goût des lecteurs à un moment où la mode était d'admirer les barbares et les sages de l'Orient? Beaucoup le pensent, et il est bien difficile de trancher la question. Peut-être Cléarque a-t-il brodé quelques fantaisies sur un souvenir authentique; car Aristote était certainement curieux de toutes les informations qu'il pouvait recueillir; et la proximité de Sardes fait qu'une telle rencontre ne paraît pas impossible.

Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas la matérialité du fait. Ce qui est surtout remarquable, c'est l'écho que l'on

(1) Cf. L. KEGHLER, *Lexicon in veteris testamenti libros*, s. v. ספרד. Nous exprimons nos remerciements à M. Vajda pour ces indications.

(2) « Cet homme », dont on a indiqué le caractère « à la fois merveilleux et philosophique » et qui avait « beaucoup de relations à l'étranger », « avait été en rapports avec nombre d'esprits cultivés; si bien que c'est plutôt lui qui nous donnait part aux trésors de sagesse qu'il possédait ». Telles sont, poursuit Josèphe, les paroles d'Aristote citées par Cléarque; paroles auxquelles s'ajoutent encore des indications sur « la grande et merveilleuse force d'âme » montrée par ce juif dans sa manière de vivre, et sur sa tempérance. Pour le reste, Josèphe renvoie à l'ouvrage de Cléarque. Il faut ajouter ici deux observations sur ces textes: certains auteurs ont supposé, pour expliquer le caractère « merveilleux » du personnage, qu'il est identique à un magnétiseur dont il était question dans les mêmes dialogues (fragment 7 de l'édition Wehrli); mais cette conjecture ne s'impose pas nécessairement (cf. FESTUGIÈRE, p. 30 et suiv.; WEHRLI, p. 48). D'autre part, l'éloge de la tempérance des barbares et la mise à l'épreuve par eux de la sagesse des Grecs est un thème assez courant dans les rencontres de ce genre (voir les mêmes références).

trouve ici de l'impression très particulière qu'ont éprouvée les savants grecs au contact des premiers Juifs qu'ils ont rencontrés. En effet, d'autres textes de la même époque nous font connaître des réactions très comparables.

Il en est ainsi d'abord d'un passage de Théophraste qui fut étudié, en 1866, par Jacob Bernays (1). Il s'agit d'un fragment d'un traité sur la Piété, conservé par Porphyre dans son ouvrage sur *L'abstinence des viandes* (2). Théophraste y fait allusion à la pratique de l'holocauste, dont ne voudraient pas, dit-il, les Grecs, trop friands de la viande des victimes, alors que les Juifs, race de philosophes, poursuivent à jeun, le jour, pendant le sacrifice, des conversations sur la divinité, et se livrent, quand arrive la nuit, à la contemplation des étoiles. On trouve dans tout ce texte la trace d'une documentation portant sur des faits exacts quelque peu déformés. Bernays avait déjà fait un rapprochement entre le caractère philosophique attribué par Théophraste aux Juifs dans ce texte, et un passage de notre fragment de Cléarque (179), dont nous n'avons pas encore parlé. Cléarque y donne quelques renseignements sur les Juifs, qui descendent, dit-il, des philosophes de l'Inde; il ajoute que les philosophes sont appelés Calanoï chez les Indiens et Juifs chez les Syriens, du nom de leur résidence (3).

M. Werner Jaeger a bien montré (4) l'intérêt qu'il y a à rapprocher ces deux textes d'un troisième, également déjà mentionné par Théodore Reinach (5). C'est un fragment de Mégasthène, qui vécut en Syrie à la cour de

(1) *Theophrasti Schrift über Frommigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin, 1866.

(2) Voir REINACH, *op. cit.*, p. 7-8, n° 5.

(3) Cléarque emploie ainsi comme substantif le nom — ou le sobriquet — du gymnosophe Calanos, dont le suicide fit une profonde impression sur l'armée d'Alexandre. Néarque, dans STRABON (XV, 716), place Calanos parmi les philosophes naturalistes qu'il oppose aux Brahmanes, philosophes politiques.

(4) *Diokles*, p. 140.

(5) N° 8, p. 12.

Séleucos I<sup>er</sup>, et fut envoyé par lui comme ambassadeur auprès du roi hindou Sandragupta. A son retour des Indes, il rédigea l'ouvrage sur l'Inde (*Indica*), dont est tirée la citation suivante : « Toutes les opinions énoncées par les Anciens sur la nature ont été aussi exprimées par les philosophes étrangers à l'Hellade : les unes chez les Hindous par les Brahmanes, les autres en Syrie par ceux qu'on appelle Juifs. » Comme le remarque judicieusement M. Jaeger (1), Mégasthène, qui avait dû connaître les Juifs pendant son séjour auprès de Séleucos, avait pu tout naturellement, une fois arrivé aux Indes, faire un rapprochement entre eux et les brahmanes, dont la vie obéissait également à des règles minutieuses ; et il est vraisemblable que Cléarque, ayant lu le livre de Mégasthène, interpréta ce rapprochement par une relation de filiation.

Enfin, il est un dernier texte — le plus ancien sans doute de tous — qui est également reproduit par Théodore Reinach (2) et auquel M. W. Jaeger attribue aussi, à juste titre, une grande importance : c'est un fragment, cité ou plutôt résumé par Diodore de Sicile, d'Hécatee d'Abdère, et tiré de son *Histoire de l'Égypte*, qui fut déjà utilisée par Théophraste (mort en 288, vers le moment où Mégasthène rédigeait son ouvrage) (3). Dans cette histoire, il fait allusion aux disettes et aux épidémies provoquées par la témérité de Phaéton, et sur lesquelles le si regretté Jean Bérard a projeté une nouvelle lumière dans un article publié par la revue *Syria*, en 1952 (4). Hécatee, qui puise sa documentation d'une part chez les Égyptiens, d'autre part chez les Juifs d'Égypte — il cite presque textuellement

(1) *Diokles*, p. 142 et suiv.

(2) N° 9, p. 14.

(3) Voir *Diokles*, p. 142 et suiv. ; cf. 124 et suiv., sur l'utilisation d'Hécatee par THÉOPHRASTE dans son *Traité de minéralogie*.

(4) *Les Hyksos et la légende d'Io, Recherches sur la période prémycénienne*. Hécatee fait allusion à la légende d'Io et de ses descendants : Épaphos et Cadmos, identifiés par Jean Bérard avec les Pharaons Apopi et Khamdi, derniers rois des Hyksos avant l'expulsion.

le dernier verset du *Lévitique* (1) — rapproche l'expulsion de Cadmos et le départ des Hébreux dirigés par Moïse. Il s'exprime avec admiration à l'égard de Moïse et fait de sa législation toute une étude, où Werner Jaeger a montré un parallèle avec la législation platonicienne (2). On sait, par ailleurs, l'importance que Platon attache, au livre XII des *Lois*, à la contemplation du ciel étoilé (966 e) (3) ; et l'on s'explique ainsi que les savants grecs d'inspiration platonicienne aient pu concevoir la religion juive comme une véritable philosophie, dont le rejet de l'anthropomorphisme est un trait caractéristique.

On voit donc se dégager de tous ces textes une conception d'ensemble, une tendance générale, et admirative, des savants grecs de cette époque à retrouver dans la Loi juive une correspondance avec les *Lois* de Platon.

P.-S. — Cet article était achevé quand le Dr J. Fleischmann a eu l'obligeance de nous signaler un travail du Pr Hans Lewy, publié dans *The Harvard Theological Review*, XXXI, 3, juillet 1938, p. 205-235, sur « Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli ». L'auteur se réfère entre autres à une étude antérieure de Gutschmid, *Kleinere Schriften*, Leipzig, 1893, IV, 578 sq., favorable à la réalité historique du personnage mentionné par Cléarque et proposant déjà le rapprochement avec Obadia, 20. A ce rapprochement, il oppose une inscription bilingue de Sardes, d'où il résulte que *Sepharad* désigne la ville de Sardes même, et non la Satrapie de Lydie, comme on le pensait à l'époque de Gutschmid. (*Sardis, Publication of the American Society for the Excavation of Sardis*, vol. VI ; Lydian Inscriptions, Part. I, by E. Littmann, Leyden, 1916.) Le rapprochement n'en paraît pas moins digne d'intérêt pour autant.

(1) « A la fin des *Lois*, écrit-il (§ VII, p. 18, Reinach), se trouvent écrits ces mots : Moïse a entendu ces paroles de Dieu et les transmet aux Juifs. » Cf. *Lévitique*, XXVII, 34, ainsi que XXVI, 46.

(2) Sur tout ceci, voir W. JAEGER, *ouvr. cit.*, p. 147 à 153.

(3) Cf. le texte de Théophraste cité ci-dessus, p. 135.

## GAINS HONORABLES ET GAINS SORDIDES SELON CICÉRON <sup>(1)</sup>

(« De officiis », I, 42)

Nous avons eu l'occasion d'étudier jadis les préjugés qui se sont développés dans l'Antiquité classique, surtout sous l'influence de Platon, à l'égard des arts et métiers mécaniques, et qui ont marqué une profonde réaction contre le développement des techniques qu'avait connu l'ère de la sophistique (2). Nous avons mis en cause à cette occasion le mépris de l'empirisme, l'opposition du servile et du libéral, de la vie contemplative et de la vie active, de la nature et de l'art. Nous avons montré, d'autre part, que la sévérité de Platon à l'égard des techniques s'accompagne chez lui d'un très vif intérêt pour leurs procédés (3).

Nous voudrions, aujourd'hui, attirer l'attention sur un texte de Cicéron qui présente le plus grand intérêt pour l'étude de l'évolution de ces idées, bien qu'on n'en fasse guère état. C'est le chapitre 42 du livre I du *De officiis*, où il nous déclare qu'il indique à peu près (*ferè*) le message

(1) *Revue philosophique*, 1957, p. 355-357.

(2) *Machinisme et philosophie*, 2<sup>e</sup> éd., 1947; *Labeur et contemplation (Efforts et réalisations)*, décembre 1952). Voir également Alberto GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, 1953.

(3) Remarques sur Platon et la technologie, *Revue des études grecques*, 1953, t. LXVI, p. 465, et ici même, p. 92.

qui lui a été transmis (*haec fere accepimus*), en ce qui concerne les métiers (*de artificibus*) et les profits (*quaestibus*) qui doivent être considérés comme dignes d'hommes libres (*liberales*) ou, au contraire, comme méprisables (*sordidi*). En lisant les lignes qui suivent, on s'aperçoit que le point de vue adopté par Cicéron, et nuancé, sans doute, par ses opinions personnelles (c'est vraisemblablement ce que veut dire le mot *ferè*; il ne se contente pas de répéter ce que lui ont appris ses maîtres stoiciens, notamment Panaitios), ne correspond pas tout à fait aux préoccupations qui définissent à cet égard les cadres de la pensée athénienne au v<sup>e</sup> siècle et au iv<sup>e</sup>.

Cicéron met, si l'on peut dire, hors concours l'agriculture, et l'on retrouve ici une tradition authentiquement romaine, celle de Caton : *Omnium autem rerum, ex quibus aliquid adqueritur nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil homine, nihil libero dignius*. Mais au premier rang sont placés la médecine, puis, malgré son caractère pratique, l'architecture, et l'enseignement des arts libéraux (*doctrina rerum honestarum*); ce sont là des arts qui comportent des connaissances supérieures (*prudencia major*) ou une utilité considérable (*non mediocris utilitas*), et l'importance accordée à ce facteur d'utilité est proprement romaine. On ne l'aurait pas vu intervenir à Athènes. Ainsi s'explique la place faite à l'architecture, et aussi, pour une part, à la médecine, avant même les arts libéraux. De telles professions, ajoute Cicéron, sont honorables pour ceux dont le rang leur convient (*cae sunt iis, quorum ordini conveniunt, honestae*).

Mais plus intéressants encore sont les développements relatifs à l'artisanat et au commerce. En ce qui concerne l'artisanat, Cicéron est aussi sévère que Platon et que Xénophon : *Opificesque omnes in sordida arte versantur*. Une boutique, un atelier, ne sont pas dignes d'un homme libre : *Nec enim quicquam ingenuum habere potest officina*. On retrouve ici une opinion analogue à celle qu'exprime

Xénophon dans l'*Économique* (IV, 203), où il se montre si sévère pour la vie sédentaire, recluse, et parfois même, horrible chose ! passée tout entière auprès du feu, qu'imposent les arts mécaniques (1). D'autre part, on retrouve ici un assez curieux ascétisme, dont Cicéron emprunte l'expression à Térence et qui concerne : « marchands de poissons de mer, bouchers, cuisiniers, gaveurs de volaille, pêcheurs ». Ces honnêtes corporations sont exécutées d'un mot : *ministrae sunt voluptatum*. En conséquence, *minimeque artes eae probandae*. Cicéron est vraiment méprisant pour les plaisirs de la table, et sévère pour le commerce de l'alimentation ! Il nous laisse libres d'y ajouter (*adde huc, si placet*) les joueurs de dés, les baladins et aussi les parfumeurs. Ceci est conforme aux principes dont Bouglé a signalé les applications aux Indes dans *Le régime des castes*, et qui impliquent le mépris de tout ce qui touche à une activité pouvant être considérée comme immorale.

Sont enveloppés dans une réprobation analogue tous ceux dont l'activité attire la haine des citoyens : *Primum improbantur ii quaestus, qui in odia hominum incurrunt*. Et comme exemple Cicéron donne les *faeneratores*, c'est-à-dire les usuriers, ou simplement ceux qui prêtent de l'argent à intérêt, et, d'autre part, les *portitores*, péagers ou douaniers, qui, d'après une remarque de M. Sabbadini (2), paraissent avoir été très loin de partager la considération accordée aux *publicani*.

Sont également « sordides » et illibéraux les gains de tous les salariés dont on paye le travail et non le talent. On pense ici à l'ouvrier non qualifié, en même temps qu'on retrouve les ironies socratiques sur les honoraires des conférenciers. Et Cicéron ajoute, dans une assez belle formule, dont on retrouvera, d'ailleurs, l'équivalent chez Sénèque,

(1) Voir à ce sujet les travaux de M. R. MONDOLFO, notamment en dernier lieu : *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, Firenze, 1958 (*La valutazione del lavoro nella cultura classica*, p. 585-627).

(2) *I tre libri De officiis*, Turin, 1921, p. 79, 150.

que le salaire est, par lui-même, *auctoramentum servitutis*, un engagement dans la servitude.

Suivent des indications sur le commerce, qui sont à la fois amusantes et remarquablement intéressantes. Est sévèrement condamné le petit commerce : *Mercatura autem, si tenuis est, sordida putenda est* ; et cette dernière formule (qui vient un peu plus loin) est expliquée par avance de la façon suivante : sont sordides les marchands qui achètent pour revendre immédiatement. La raison donnée est que de tels intermédiaires ne peuvent rien gagner à moins de mentir énormément (*nisi admodum mentiantur*). Qu'y a-t-il, en effet, de plus honteux que le boniment mensonger (*nec vero est quicquam turpius vanitate*) ? C'est, en somme, une ambiance de souk que l'on trouve ici. Mais ce qui est tout à fait remarquable, ce sont les nuances qui concernent le grand commerce, et qui nous font assister à une évolution de la vie économique. S'il s'agit, en effet, d'un grand commerce, d'une *mercatura* qui peut être qualifiée non seulement de *magna*, mais de *copiosa*, qui fait de grandes importations en provenance de tous pays, et qui répartit les objets importés entre une vaste clientèle, et sans tromperie (*sine vanitate*), alors le blâme s'atténuera (*non est admodum vituperanda*) ; et il est même un cas où le grand commerçant, non seulement échappera à ce blâme, mais méritera à bon droit les louanges. Imaginez qu'il soit rassasié de gain (*si satiata quaestu*) ou plutôt qu'il sache se contenter de celui qu'il a acquis (*vel contenta potius*), ce qui est déjà beaucoup plus philosophique, et que non seulement il quitte le trafic de mer pour s'installer au port, que du port même il se retire dans un domaine acquis à la campagne... Cela suffit à Cicéron pour lui décerner un brevet de félicitations. On voit ici le passage de l'« import-export » à l'agriculture chère à Caton ; le commerce de mer aura fourni au commerçant la possibilité d'entrer dans les cadres respectés de la société campagnarde, et qui sait ? les richesses qu'il aura acquises au loin lui permettront

peut-être de se livrer aux loisirs de la vie contemplative ! On discerne vraiment ici une transformation de la société antique en général — car un tel développement apparaît déjà à Délos — et de la société romaine en particulier, transformation dont Cicéron s'est fait pour nous le savoureux témoin.

## XIX

### NOTE SUR LE DISCONTINU TEMPOREL DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE <sup>(1)</sup>

Par l'argument de la flèche, Zénon d'Élée avait montré que, si le temps est fait de moments indivisibles, le mouvement s'évanouit (2). Platon, dans le *Parménide*, approfondit les difficultés que présente une conception discrète du temps : le moment présent, qui sépare l'avant de l'après, ne marque-t-il pas un arrêt dans le devenir (152) ? Ces difficultés sont résolues par le recours à la notion de l'instant (τὸ ἐξαιφνης, 156), qui est en dehors du temps (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα).

Pour Aristote, le temps participe de la continuité que le mouvement, dont il est le nombre, doit à ce qu'il y a d'infini dans la matière de l'étendue où il s'exécute (3) ; par suite, il est indivisible en acte, il n'est divisible qu'en puissance (4). Sans doute, le moment présent est le seul élément du temps qui nous soit accessible ; mais ce n'est qu'une limite commune au passé et à l'avenir, une coupure factice, non une partie qui puisse s'ajouter à d'autres pour

(1) Une traduction de la présente note a paru en 1931 dans le t. XL, 2, de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, p. 182-184, en appendice à un article de Paul MASSON-OURSSEL sur *La conception atomistique du temps*, qu'il étudiait essentiellement dans les philosophies de l'Inde.

(2) Cf. ARISTOTE, *Physique*, VI, 9, 239 b 30 ; DIELS, *Vorsokratiker*, 19 A 27.

(3) *Physique*, IV, 11, 219 a, b ; *De Gen. et Corr.*, II, 10.

(4) *De Anima*, III, 6, 430 b.

reconstituer un temps ; le temps n'est pas fait d'une suite de « maintenant » juxtaposés (1).

Il semble que ce fut un jeu pour les Mégariques, partisans du discontinu, de montrer que, dans ces conditions, la nécessité reconnue au passé devait s'étendre à l'avenir, en brisant les cloisons étanches qu'Aristote établit par ailleurs entre les trois parties du temps (2).

On nous dit que, selon Chrysippe, le temps présent seul existait à proprement parler (3) ; mais le temps, étant un continu, est divisible à l'infini ; de sorte que le « maintenant » même se partage entre le passé et l'avenir (4). A la division, le temps s'évanouit ; on n'en peut parler qu'à condition d'en prendre une certaine épaisseur : ce présent qui, seul, existe, c'est la portion limitée du temps (qui se résout en passé et en futur), dans laquelle s'exécutent les actes que nous désignons par des verbes employés au temps présent (5).

Dans *Les problèmes et solutions concernant les premiers principes* (6), Damascius examine comment, étant divisible en moments indivisibles, le temps peut être à la fois continu et discret. Une succession de « maintenant » toujours infinis rendrait le déroulement même du temps impossible (7) ; de même que le mouvement progresse, non pas

(1) *Physique*, IV, 10, 218 a ; cf. VIII, 1, 251 b et 8, 263 a-264 a. Quant à l'expression de l'« instant », elle s'applique à une modification qui se produit en un temps insensible par sa petitesse (*Physique*, IV, 13, 222 b 15).

(2) V. notre étude sur *Le dominateur et les possibles*, à paraître prochainement aux P.U.F.

(3) ARIUS DIDYME dans STOBÉE, fragment 26 ; DIELS, *Doxographi*, p. 461 ; ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, n° 509, p. 164, l. 26 ; PLUTARQUE, *De comm. noi.*, 41, p. 1081 ; ARNIM, *ibid.*, n° 518, p. 165.

(4) ARIUS DIDYME, *ibid.* ; ARNIM, fragment 509, ll. 22 à 26 ; PLUTARQUE, *ibid.* ; ARNIM, nos 517 et 519.

(5) ARIUS, l. c. ; ARNIM, n° 509, ll. 28-30 ; cf. E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1908, p. 58, et à présent, voir M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, 1947, p. 46-47, et V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.

(6) Πῶς ἐξ ἀμερῶν τῶν νῦν ὁ χρόνος μεριστός ὄν, πῶς δὲ ἅμα συνεχῆς καὶ διωρισμένος (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, éd. Ruelle, 2, § 378, p. 229, ll. 21-22).

(7) § 389, p. 236, l. 14.

par points, mais par intervalles, par bonds indivisibles, le temps se déroule par mesures entières, correspondant à ces bonds du mouvement dont elles sont la mesure, mesure d'ailleurs proportionnelle à la vitesse du mouvement mesuré (1). Ce sont ces sauts du temps que nous désignons par l'expression « maintenant » ; ce ne sont pas des limites, mais des intervalles — intervalles indivisibles en soi, quoique divisibles à l'infini par la pensée (2). Quant à l'instant proprement dit, τὸ ἐξαιφνης, qui est absolument indivisible, il se rapporte plus particulièrement à la vie de l'âme : il est intemporel, c'est l'éternel dans le temps (3).

(1) § 394, p. 242, l. 1 à 3.

(2) § 394, p. 242, l. 9 à 14 ; cf. SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 774-800.

(3) § 408 et aussi 405, τὸ αἰώνιον ἐγγρανον.

## Y A-T-IL UNE SOURCE ARISTOTÉLICHIENNE DU « COGITO » ? <sup>(1)</sup>

Il était naturel, pour les érudits qu'attirait l'étude de la préhistoire du *Cogito* (2), de se tourner vers l'examen de la philosophie augustinienne. Les raisons en sont trop évidentes pour qu'on s'y attarde : analogie, déjà relevée par le grand Arnauld, de certains développements de saint Augustin avec le raisonnement de Descartes ; tendance profonde de la pensée augustinienne à s'élever à Dieu sans passer par le monde.

Il peut sembler paradoxal d'étendre l'enquête à la philosophie péripatéticienne, alors qu'on a pris l'habitude, si souvent justifiée, d'opposer le courant qui s'en inspire au courant précédent. Mais comment une telle entreprise surprendrait-elle qui se rappelle tout ce que Descartes a emprunté à cette même philosophie de l'École qu'il a si efficacement critiquée (3) ? On a pu relever chez lui plus d'un écho de la pensée du Stagirite. Aussi bien a-t-on pu citer tel texte d'Aristote qui, sans qu'il y ait lieu de le

(1) *Revue philosophique*, avril-juin 1948, p. 191-194.

(2) Voir, par exemple, L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, 1920.

(3) Cf. É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930 ; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945.

considérer à proprement parler comme une « source » du *Cogito*, se situe dans une ligne de pensée assez proche à certains égards.

C'est ainsi que M. Bréhier a signalé (1) une forme archaïque du *Cogito ergo sum*. Il s'agit d'un texte du *De sensu* (chap. VII, 448 a 25) : « si quelqu'un se perçoit lui-même (lui ou un autre) en un temps continu, il n'est pas possible alors qu'il ne sache pas qu'il existe ». Aristote fait valoir cette remarque contre les Pythagoriciens, qui ont tenté de résoudre certaines difficultés acoustiques en ayant recours à l'artifice d'un « temps insensible », *chronos anaisthétos*, si court qu'il n'est pas perçu. Mais, comme le note M. Bréhier, si Aristote et Descartes sont d'accord pour affirmer « l'union indissoluble de la perception de soi et de l'existence », Aristote part de la Pensée « éternelle et totale » pour conclure qu'à tout instant nous avons conscience de notre existence, tandis que Descartes a l'audace de partir de « l'évidence pour ainsi dire ponctuelle et instantanée du *Cogito* qui, par sa répétition, forme la durée ». La matière de la pensée est analogue ici chez les deux philosophes ; mais le mouvement de pensée est inverse.

Nous voudrions attirer l'attention sur un autre texte où, au contraire, le mouvement de pensée est analogue, mais porte sur une matière quelque peu différente.

C'est un passage de la *Physique* (2) (VIII, 3, 254 a 22), où Aristote critique, une fois de plus, la négation du mouvement par les Éléates, et invoque contre eux les données

(1) *Revue philosophique*, 1942-1943, p. 143. Cf. R. MONDOLFO, L'unité du sujet dans la gnoseologie d'Aristote (*Revue philosophique*, 1953, p. 359-378 ; et notamment p. 360 et 374 et suiv.), qui soulignent aussi l'importance d'*Eih. Nic.*, IX, 9, 1170 a 29) ; et du même auteur, en espagnol, dans l'important ouvrage intitulé *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, les p. 287 et suiv., notamment la p. 314 ; dans l'édition italienne de 1958, citée ci-dessus p. 140, n. 1, les p. 346 et suiv., notamment 371-372.

(2) Nous avons déjà signalé ce texte à la Société philosophique de Toulouse par l'intermédiaire de notre collègue M. Magnien, qui a bien voulu y présenter de notre part une courte note que nous avons pu lui faire parvenir à ce sujet en 1943.

de l'expérience brute, qui nous montre des êtres en mouvement.

« Mettons, poursuit-il, que ce soit là opinion fausse ou seulement opinion, le mouvement existe pourtant, même si c'est imagination, même si c'est une apparence variable ; en effet, l'imagination et l'opinion semblent être de certains mouvements (1). » Carteron, très judicieusement, renvoie à ce sujet au *De anima*, III, 3, 428 b 11. Reportons-nous-y, nous y lisons que « l'imagination paraît être un certain mouvement et ne pas pouvoir se produire sans la sensation » (2).

Si l'opinion, comme l'imagination, est un mouvement, soutenir qu'une opinion (et précisément cette opinion qu'il y a du mouvement) est fausse, c'est encore affirmer l'existence du mouvement, puisque, fausse ou exacte, cette opinion — donc un mouvement — existe. On dira peut-être que nous ne sommes pas très loin de l'*Épiménide* ; mais le raisonnement (dont on se sent enclin à reconnaître une sorte de caricature dans le célèbre sophisme, lorsqu'on se rappelle quelles furent les relations des Mégariques et d'Aristote) est parfaitement correct et solide, la définition de l'opinion comme un mouvement une fois admise. Et il suffit de l'appliquer, non plus aux rapports de l'opinion et du mouvement, mais à ceux de la pensée et de l'être, pour obtenir le *Cogito*.

S'agit-il d'une simple analogie, ou le texte d'Aristote a-t-il pu parvenir à la connaissance de Descartes, et avoir

(1) Voici les deux développements qui encadrent la phrase essentielle, reproduite dans le texte : « Que tout soit en repos, on a dit tout à l'heure que c'était impossible ; disons-le encore maintenant. Supposons, en effet, que, selon la vérité, il en soit comme le disent les partisans de l'être infini et immobile [*Mélistus*], eh bien ! ce n'est pas du tout ce qui nous apparaît selon la sensation, mais au contraire que beaucoup d'êtres se meuvent... Mais disserter là-dessus et chercher des raisons quand on est trop bien placé pour n'en avoir pas besoin, c'est mal discerner le mieux et le pis, le croyable et l'incroyable, ce qui est principe et ce qui ne l'est pas. » Nous utilisons la traduction CARTERON, éd. Belles-Lettres, t. II, p. 110.

(2) ἡ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἔχει αἰσθήσεως γίνεσθαι.

sur sa pensée une influence consciente ou inconsciente ? Il est important à cet égard de noter que les Conimbres, après avoir traduit le texte (1) (*Si igitur opinio falsa, vel omnino opinio sit, motus quoque est*), en donnent un commentaire qui fait ressortir énergiquement la structure logique de l'argumentation, très condensée chez Aristote. Traduisons : « Du fait même que les adversaires nient le mouvement, on peut prouver, dit-il, que le mouvement est donné, et ainsi que tout n'est pas en repos. En effet, si le mouvement n'est pas, sans doute, l'opinion par quoi nous saisissons l'existence du mouvement sera fausse ; mais une opinion fausse (et d'une façon générale n'importe quelle opinion ou imagination) est un certain mouvement (en prenant assurément au sens large le mot mouvement) ; donc, en niant le mouvement, ils l'induisent (2)... »

D'autre part, saint Thomas, dans son Commentaire au livre VIII de la *Physique*, avait démonté et souligné le raisonnement d'une façon plus précise encore (3).

(1) *Commentarii collegii conimbrensis societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae prima pars*, Lugduni, 1610, col. 464. Nous adressons nos très vifs remerciements à Mgr Bruno DE SOLAGES, qui a bien voulu faire relever et transcrire pour nous ce texte et les deux suivants.

(2) *L. c.*, n. h, col. 465-466 : « *Si igitur opinio falsa. Ex eo quod aduersarii motum negant, probari posse inquit, motum dari, sicque non omnia quiescere. Nam si motus non est, certe opinio, qua motum esse apprehendimus, falsa erit : atqui opinio falsa et omnino quaevis opinio sive imaginatio, motus quidam est (saltem late sumpto motus nomine). Igitur dum motum negant, motum inducunt. Deinde monet, rationem velle quaerere in iis, quae sensu et experientia magis conspicua sunt, quam ut ratione comprobari queant, cuiusmodi est, dari in natura motum, hominum esse de rebus non recte indicantium. Hinc perspicuis verbis refutat secundum membrum primae divisionis, & primum secundae.* »

(3) P. 643 de l'édition Vivès : « Deinde cum dicit « quod quidem ». — Reprobat primum membrum ; et dicit, quod supra dictum est, quod non sit possibile omnia quiescere semper ; sed et nunc etiam aliquid est addendum. Et duo dicit contra hanc positionem. Primo quidem, quod necesse est ponere aliquem motum saltem in anima. Quia, si aliquis velit dicere, quod secundum veritatem sic se habet quod nihil movetur, sicut dixerunt sequentes Melissum, qui posuit quod ens est infinitum et immobile, sed tamen non videtur ita secundum sensum, sed multa entium moventur, ut sensus iudicat. Si ergo aliquis dicat, quod ista opinio est falsa, qua opinamur quaedam moveri, adhuc sequitur quod motus sit. Quia, si opinio falsa est, motus est ; et universaliter si opinio est, et similiter, si phantasia est, motus est. Et hoc ideo,

Il est donc possible que Descartes ait connu ce raisonnement aristotélicien, ne fût-ce qu'au cours de ses études à La Flèche : il est de ces arguments qu'on a entendu exposer en classe, et dont le tour revient un jour orienter votre pensée, sans même qu'on ait clairement conscience de la vague réminiscence qui l'informe et la dirige dans un sens déterminé.

Mais admettons même que Descartes n'ait pas connu ce texte : il n'en demeure pas moins intéressant à étudier dans notre perspective. Nous reconnaissons, en effet, la même inspiration dans certaines discussions dirigées contre les Sceptiques : en particulier, n'en peut-on retrouver la trace — à côté des influences platoniciennes et plotiniennes — dans l'argumentation de saint Augustin en son *Contra Academicos* et autres ouvrages de même inspiration — argumentation qui, partant de l'intuition du mouvement et de la vie, lui substitue celle de la pensée pour culminer dans le *Si fallor, sum* (1) ?

Enfin, quand même on rejetterait tous ces rapprochements, il reste au moins, incontestable celle-là, une source commune à laquelle il suffit de songer pour ne plus s'étonner de retrouver un même schéma de pensée chez Descartes, chez les Augustiniens (et autres platoniciens) et chez Aristote : c'est cette ignorance socratique, dont la conscience même qu'on en prend est la première science. Savoir qu'on ne sait rien, c'est encore savoir, et savoir supérieur à tout savoir illusoire. C'est une démarche analogue d'explication qu'Aristote applique à l'opinion que le mouvement n'existe pas, opinion qui, à ses yeux, est elle-même un mouvement.

quia phantasia est quidam motus sensitivæ partis factus a sensu secundum actum. Opinio etiam quidam motus est rationis ex aliquibus ratiocinationibus procedens. Sed adhuc manifestius sequitur quod motus sit in opinione vel phantasia, si aliquando videatur nobis sic esse, aliquando aliter, quod contingit, cum quandoque videntur nobis aliqua quiescere quandoque vero non quiescere. Sic ergo omnino sequitur, quod motus sit. »

(1) Voir les textes cités et les indications données par E. GILSON dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943, chap. II, p. 48-55.

Et l'on sait que, dès la XII<sup>e</sup> des *Règles pour la direction de l'Esprit*, Descartes cite, comme exemple de liaison nécessaire entre natures simples, le doute socratique : « Si Socrate, écrit-il, dit qu'il doute de tout, il en résulte nécessairement qu'il comprend donc au moins ceci : qu'il doute. Ainsi, il sait donc que quelque chose peut être vrai ou faux, etc. : en effet, ces choses sont nécessairement liées à la nature du doute » (A. T., X, p. 421) (1). Il est particulièrement frappant de voir Descartes, quelques lignes à peine plus loin, et encore dans le même mouvement de pensée, donner les exemples suivants de liaisons qui paraissent contingentes, alors qu'elles sont en réalité nécessaires : « Je suis, donc Dieu existe ; et aussi, je comprends, donc j'ai un esprit distinct du corps » (A. T., X, p. 422). N'a-t-on pas l'impression de voir ici le passage se faire, dans l'esprit de Descartes, du doute socratique au *Cogito*, qu'à cette date il n'avait pas encore énoncé ?

(1) Descartes revient sur cet exemple dans la règle XIII, à propos de la définition de la « question », demande qui n'est pas nécessairement faite par un autre ; « il y eut aussi *question*, dit-il, au sujet de l'ignorance même, ou plutôt du doute de Socrate, quand Socrate, se penchant sur elle pour la première fois, commença à chercher s'il était vrai qu'il doutât de tout, et le soutint » (A. T. : *Œuvres de DESCARTES* publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897 et suiv., X, p. 432).

## MONTAIGNE ET SOCRATE (1)

« Socrate, le maître des maîtres » (III, 13, 375) (2).

« Le plus digne homme d'être connu et d'être présenté au monde pour exemple » (III, 12, 323).

« Socrate, qui a été un exemplaire parfait en toutes qualités » (III, 12, 122).

« L'âme de Socrate, qui est la plus parfaite qui soit venue à ma connaissance » (II, 12, 122).

« Le plus sage homme qui fut oncques » (II, 12, 224).

« On a de quoi, et ne doit-on jamais se lasser de présenter l'image de ce personnage à tous exemples et formes de perfection » (III, 13, 422).

On peut discerner depuis quelques années un renouvellement de point de vue dans l'attitude de ceux qui étudient Montaigne. Il était peut-être nécessaire de traverser des périodes aussi troublées que les nôtres pour saisir toute la valeur de l'humanisme que Montaigne développa au

(1) Ce texte a paru dans *France-Grèce*, 1956, I, n° 15, p. 7-15, accompagné de 5 illustrations.

(2) Nos références se rapportent à la grande édition Strowski (Bordeaux, 1906-1919) ; le premier chiffre indique le tome, le second le numéro de l'essai, le troisième la page. Pour les essais I-39, II-1 et III-2, nous nous référons à l'édition commentée que nous en avons publiée avec M. Georges GOUENHEIM aux éditions Vrin (*Trois essais de Montaigne*, 1951). Nous avons modernisé l'orthographe.

cours des guerres de religion. Pendant longtemps il n'avait été étudié que d'un point de vue purement littéraire, sans que l'on réalisât toute la portée philosophique d'une œuvre qui a alimenté les méditations de Descartes et de Pascal (1), de Bacon et de Locke (2), et de tant d'autres encore. Enfin on perçoit mieux à présent l'importance du rôle politique que Montaigne a joué, de la médiation qu'il a su établir entre Henri III et Henri IV, à qui il a peut-être contribué à inspirer l'esprit de l'Édit de Nantes (3).

Même s'il ne s'était pas consciemment inspiré de Socrate, il serait intéressant de comparer la pensée de celui qui est à la source du rationalisme classique de la pensée moderne avec celle du maître commun de toutes les écoles de philosophie antique. Mais il se trouve qu'il revendique lui-même Socrate comme son maître, et c'est là, sans doute, la solution du problème classique, sur lequel on a tant discuté, de savoir s'il était sceptique, stoïcien ou épicurien. On a pu parler à bon droit tantôt du pyrrhonisme, tantôt du stoïcisme et de l'épicurisme de Montaigne. Mais il a souligné lui-même que Pyrrhoniens et Sceptiques ne font que prolonger le doute socratique (II, 12, 224 et 233). Quant aux Stoïciens et aux Épicuriens, ils reprennent, eux aussi, chacun à leur manière, le message moral de Socrate. C'est dans la mesure où il s'agit d'écoles socratiques qu'il leur fait, à l'une ou à l'autre, des emprunts, sans tomber pour cela dans la contradiction. Il ne semble pas qu'on ait souligné jusqu'ici la profondeur de cette influence. Nous ver-

(1) Voir Léon BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945.

(2) Voir Pierre VILLEY, *Montaigne et Bacon*, Paris, Renaissance, 1913 ; *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, 1911 ; Gabriel BONNO, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley et Los Angeles, 1955.

(3) Voir à ce sujet les articles publiés dans la *Revue des Deux Mondes* par le duc DE LÉVIS-MIREPOIX (*Montaigne et le secret de Coutras*, 1<sup>er</sup> octobre 1950, p. 461 sq.) et par Raymond ISAY (*Henri IV et l'esprit français*, 15 juillet 1953, p. 261) ; voir aussi à présent dans *Évidences* de juillet 1955 le bel article d'Étienne sur Montaigne et le racisme (p. 35-53), repris dans *Le péché vraiment capital*, Paris, 1957.

rons qu'elle domine le cœur même de la pensée de Montaigne ; et l'on pourrait écrire sur son Socratisme tout un volume, dont nous ne donnerons ici qu'une rapide esquisse, en allant du plus superficiel au plus profond.

### I. — Anecdotes socratiques

Montaigne se plaît à citer Socrate, et la seule liste de ces citations serait éloquente. Plus optimiste que nous ne le sommes aujourd'hui sur la valeur des témoignages qui nous sont parvenus, il se félicite que nous soyons si bien renseignés sur « le plus digne homme d'être connu et présenté au monde pour exemple » (III, 12, 323). Pour l'atteindre, il puise partout : chez Platon, chez Xénophon, chez Cicéron, chez Sénèque, chez Épictète, chez Plutarque, chez Diogène Laërce, chez Aulu-Gelle, etc., et il y recueille les anecdotes, les reparties dont il est si friand. Elles ont, dans sa langue, le même charme que chez Amyot ; elles font image et éclairent le discours. Il sait les arracher du contexte pour les mettre, comme il dit, « en place marchande » (I, 26, 203).

Voici par exemple un beau développement sur la modération des désirs et le peu qu'exige la nature. Se relisant, Montaigne introduit en deux lignes un mot célèbre cité par les *Tusculanes*, et que Renan devait répéter en visitant l'Exposition universelle de 1855 : « Socrate, voyant porter en pompe par sa ville quantité de richesses, bijoux et meubles de prix : combien de choses, dit-il, je ne désire point ! » (III, 10, 287).

Le chapitre « De la solitude » traite de l'inutilité des voyages pour qui ne sait se séparer de ses passions. Les *Lettres à Lucilius* permettent d'illustrer ce thème par un autre trait socratique : « On disait à Socrate que quelqu'un ne s'était aucunement amendé en son voyage : « Je crois bien, dit-il, il s'était emporté avec soi ! » (I, 39, p. 311, et dans l'édition Vrin, p. 8).

Contre les médecins, il invoque un mot de Tibère, que devaient répéter Descartes et son élève la reine Christine, et d'après lequel, passé vingt ans, on doit savoir se conduire sans médecin et connaître ce qui vous réussit et ce qui vous nuit (1). De ce mot, Montaigne rapproche une information puisée dans les *Mémorables* et qui attribue déjà une telle opinion à Socrate (III, 13, 380).

D'autres textes nous montrent Socrate en présence de son acariâtre épouse (II, 11, 121 ; III, 13, 384 ; voir aussi II, 12, 339).

### II. — Le cosmopolite et le citoyen

D'autres traits attribués à Socrate font problème aux yeux de Montaigne. Sous l'influence du stoïcisme, certains auteurs attribuaient au sage Athénien un cosmopolitisme que Montaigne admire beaucoup, et qui inspire le traité *De l'institution des enfants* (I, 26, p. 204). Comme Socrate, Montaigne estime tous les hommes ses compatriotes (II, 9, 240).

Et pourtant Socrate préféra la mort à l'exil ; cette préférence surprend Montaigne, qui aimait tant voyager ; elle lui paraît contredire le cosmopolitisme qu'il admire. Modestement Montaigne note son désaccord et son incompréhension : parmi tant de grands exemples il en est qu'il peut comprendre sans les sentir, et d'autres qui lui échappent totalement.

Le fait aussi que Socrate préféra mourir que de désobéir aux lois dans une période de corruption, plonge également Montaigne dans la perplexité ; car les lois des cités ne sont pas nécessairement conformes à la loi universelle (III, 1, 9 ; III, 13, 370). Il estime pourtant que, tout en préservant sa liberté intérieure, le sage doit obéir dans ses actions aux lois du lieu où il vit (I, 2, 3, 151).

(1) Cf. notre note sur *Le médecin de soi-même : de Socrate à la reine Christine*, plus bas, n° XXII, p. 167.

## III. — La religion et le démon de Socrate

Autre sujet de perplexité : un oracle d'Apollon a enseigné à Socrate que, pour bien accomplir ses devoirs de piété, il faut « servir Dieu selon l'usage de sa nation » (II, 12, 334). Mais un tel oracle n'implique-t-il pas un relativisme qui ne laisse à la religion qu'une valeur purement sociale ? « la vérité doit avoir un visage pareil et universel », et ici l'on peut hésiter sur la solution personnelle de Montaigne, parce que, dans ces questions brûlantes, il suggère parfois, à quelques pages de distance, des réponses différentes. C'est ainsi qu'il oppose bien au relativisme le caractère absolu de la révélation, mais n'hésite pas, à d'autres endroits, à généraliser le relativisme (II, 12, p. 149 ; cf. I, 23, p. 146). Léon Brunschvicg le faisait justement remarquer : « L'apologie, qui a les apparences de répondre pour Sebonde, ne cesse de parler et de lutter contre » (*op. cit.*, p. 50).

De même encore il lui arrive de paraître déprécier les belles actions de Socrate et de Caton parce que païens, mais une telle opinion ne correspond guère aux témoignages d'admiration qu'il multiplie de la façon la plus catégorique à l'égard de Socrate ; c'est le lieu d'appliquer à Montaigne lui-même ce qu'il dit des philosophes en général qui, déclare-t-il, ne présentent pas toujours leur avis sous forme découverte et apparente, parce que « la viande crue n'est pas toujours propre à notre estomac » (II, 12, 287). Notre façon de lire Montaigne peut apprendre beaucoup des récentes études relatives à la structure des dialogues de Platon qui, lui non plus, ne se souciait pas de découvrir le fond de sa pensée à ceux qui risquaient de le mal comprendre (1).

Enfin Montaigne médite sur ce qu'il appelle les « extases et démoneries » de Socrate (III, 13, 430) qui, on le sait, s'immobilisait parfois dans ses méditations, même sur le

(1) Voir plus haut, p. 17.

front des troupes (*ibid.*, 421), et qu'un signe démonique empêchait d'accomplir certaines actions. Ceci paraît à Montaigne « fâcheux à digérer », mais il donne une interprétation rationnelle d'une telle inhibition, dont il connaît quelque équivalent en lui : « Le démon de Socrate était à l'aventure certaine impulsion de volonté qui se présentait à lui sans attendre le conseil de son discours » (I, 11, p. 51), et Montaigne conclut qu'en une âme aussi pure que celle de Socrate, qui s'exerçait continuellement à la sagesse et à la vertu, les inclinations même fortuites étaient toujours bonnes et dignes d'être suivies. Montaigne lui-même s'est félicité d'avoir suivi certaines impulsions de ce genre, peu fondées en raison, mais dont il s'est si bien trouvé « qu'elles pourraient être jugées tenir quelque chose d'inspiration divine ».

## IV. — Laideur et caractérologie

La laideur de Socrate pose à Montaigne un problème déjà bien connu des anciens. Il compare cette laideur à celle de son ami La Boétie, qui n'avait rien de beau que l'âme (III, 12, 351). Suivant son habitude, il n'hésite pas à se comparer lui-même à Socrate, et à opposer son « visage favorable » à celui du sage qui aimait tant la beauté (*ibid.*, 355). Il y a là une difficulté, car « rien n'est plus vraisemblable que la conformité des relations du corps et de l'esprit ». Socrate lui-même déclarait que, comme l'avait dit un physiognomoniste, il avait une propension naturelle au vice, mais qu'il avait su se corriger. Mais est-il possible de se changer ainsi soi-même ? Et Socrate n'ironisait-il pas ? (III, 12, 354 et II, 11, 122). En tout homme non dénaturé est présente « la semence de la raison universelle », qui peut le redresser d'un pli vicieux ; mais elle est si puissante et si maîtresse chez le sage d'Athènes que Montaigne ne peut concevoir qu'elle ait laissé vivre en lui un appétit mauvais.

## V. — La vertu selon Socrate

Montaigne proteste contre une « sottise image » de la vertu, que les pédagogues montrent « triste, querelleuse, dépitée, menaceuse, mineuse », placée parmi les ronces sur un rocher « raboteux et inaccessible ». Il veut, au contraire, une vertu qui aime la vie, la gloire, la beauté et la santé, et il sait gré à Socrate de ne pas faire de la philosophie un ascétisme outré (I, 26, 210 ; III, 13, 427). Socrate préfère la volupté de l'esprit à celle du corps, mais il ne réprouve pas entièrement cette dernière, et préconise une philosophie, non pas ennemie du désir, mais inspiratrice de mesure (II, 5, 137 ; cf. III, 10, 296 et 12, 323). Ce caractère très humain est un des traits que Montaigne apprécie le plus en Socrate : « Socrate était homme et ne voulait être ou sembler autre chose. » Il est plus difficile de se maîtriser sans effort dans la vie quotidienne que de maîtriser le monde, et Montaigne conçoit aisément Socrate en la place d'Alexandre, mais non pas Alexandre en celle de Socrate ; l'un sait subjuguier le monde, l'autre « mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition » (III, 2, p. 90, éd. Vrin). Montaigne reconnaît qu'il n'a pas corrigé, comme Socrate, par la force de la raison, ses complexions naturelles (III, 12) (1). Et il admire, chez les plus grands hommes, des exemples de détente (III, 13, 420-423). Socrate ne se refusait « ni à jouer aux noisettes avec les enfants, ni à courir avec eux sur un cheval de bois » (2). Et Montaigne ne se lasse pas de présenter l'image de ce personnage si parfait : « Il n'est rien si beau et si légitime que de faire bien l'homme et dûment, et naturellement savoir vivre cette vie. »

(1) Cf. E. CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, 1942, p. 97.

(2) Ainsi faisait Henri IV, d'après une anecdote qu'a popularisée un tableau d'Ingres. Écrivant à ce prince le 18 janvier 1590, Montaigne le loue de savoir s'élever assez au-dessus des grandes affaires pour s'occuper des petites.

## VI. — Socrate à la guerre et à l'assemblée

Le même homme qui savait si bien jouer avec les enfants et boire avec ses amis se montre héroïque à la guerre ; et Montaigne retrace ses exploits dans des textes, inspirés surtout du récit d'Alcibiade, dans le *Banquet*, qui prennent sous sa plume l'allure de certains récits de Montluc.

Dans le 6<sup>e</sup> et dans le 13<sup>e</sup> *Essai* du livre III, il montre longuement son courage dans la retraite, et le secours qu'il apporta à Xénophon et à Alcibiade : « Je le trouvai, après la déroute de notre armée, lui et Lachès, des derniers d'entre les fuyants ; et le considérai tout à mon aise et en sûreté, car j'étais sur un bon cheval et lui à pied, et avions ainsi combattu. Je remarquai... la braverie de son marcher, nullement différent du sien ordinaire, sa vue ferme et réglée, considérant et jugeant ce qui se passait autour de lui, regardant tantôt les uns, tantôt les autres, amis et ennemis, d'une façon qui encourageait les uns et signifiait aux autres qu'il était pour vendre bien cher son sang et sa vie à qui essayerait de la lui ôter. »

Il insiste également sur le courage qu'il montra dans la vie civile, et notamment dans l'épisode de Thérémène, qu'il fut le seul à vouloir secourir ; il s'étonne enfin que Socrate ait pu prêter à rire, dans telle circonstance de sa vie publique, par sa maladresse à compter les suffrages des électeurs (1) : « Était-il à croire que Socrate eût à prêter aux Athéniens matière de rire à ses dépens pour n'avoir oncques su compter les suffrages de sa tribu et en faire rapport au conseil ? » (III, 9, 276). Et revenant à lui-même, Montaigne se réjouit de trouver là une excuse à ses propres insuffisances : « Certes, la vénération en quoi j'ai les perfections de ce personnage mérite que sa fortune fournisse à l'excuse de mes principales imperfections un si magnifique exemple. »

(1) Cf. *Gorgias*, 474 a.

## VII. — La mort de Socrate

Autant que la vie de Socrate, Montaigne médite et admire sa mort. Il l'admire d'autant plus qu'elle est dans le prolongement de sa vie : sans affectation ; car Montaigne déclare que c'est toujours par la vie qu'il interprète la mort. Une mort courageuse succédant à une vie lâche ne lui paraît pas manifester la personnalité profonde d'un homme ; la mort achève la vie, mais n'en est pas le but ; l'art de mourir n'est pour lui qu'un article de l'art de vivre (II, 11, 124 ; III, 2, § 31, p. 130, éd. Vrin ; III, 12, 342).

Montaigne sait gré à Socrate de ne point tabler sur une survie assurée, comme il ressort de son discours devant ses juges (III, 12, 343) (1). Il oppose son attitude à celle des fanatiques disciples d'Hégésias, qui se précipitaient vers l'au-delà et faisaient l'apologie du suicide au point d'inquiéter le roi Ptolémée (III, 4, 59).

L'essai *De la diversion* insiste sur ce grand exemple : « Il appartient à un seul Socrate d'accointer la mort d'un visage ordinaire, s'en apprivoiser et s'en jouer. Il ne cherche point de consolation hors de la chose. Le mourir lui semble accident naturel et indifférent ; il fiche là justement sa vue et s'y résout sans regarder ailleurs » (III, 4, 59). Il admire surtout Socrate d'avoir fait face avec fermeté à la menace de la mort pendant les trente jours qu'il lui fallut l'attendre : « Il n'y a rien selon moi plus illustre en la vie de Socrate que d'avoir eu trente jours entiers à ruminer le décret de sa mort ; de l'avoir digérée tout ce temps-là d'une très certaine espérance, sans émoi, sans altération, et d'un train d'actions et de paroles ravalées plutôt et anonchales que tendues et relevées par le poids d'une telle cogitation » (II, 13, p. 375-376).

Montaigne en vient même à se demander, s'inspirant d'une indication d'Épictète (*Entretiens*, II, 2, 16), si Socrate

(1) Voir plus bas, p. x.

n'a pas voulu provoquer lui-même la peine de mort en bravant ses juges, pour éviter les inconvénients d'une extrême vieillesse (III, 2, § 34, p. 140 de l'édition Vrin). Il insiste surtout sur le calme apaisé dont Socrate fait preuve ; il sent dans sa mort plus que de la sérénité, comme une auréole de joie douce, qui la rend plus belle encore que celle de Caton : « L'aisance donc de cette mort, de cette facilité qu'il avait acquise par la force de son âme, dirons-nous qu'elle doit rabattre quelque chose du lustre de sa vertu ? Et qui, de ceux qui ont la cervelle tant soit peu teinte de la vraie philosophie, peut se contenter d'imaginer Socrate seulement franc de crainte et de passion en l'accident de sa prison, de ses fers et de sa condamnation ? Et qui ne reconnaît en lui non seulement de la fermeté et de la constance (c'était son assiette ordinaire que celle-là), mais encore je ne sais quel contentement nouveau et une allégresse enjouée en ses propos et façons dernières » (II, 11, 125).

## VIII. — Socrate devant ses juges

Montaigne cite longuement, de mémoire, le discours de Socrate à ses juges, comme un exemple et un modèle de la simplicité naturelle en face de la mort : « Car de ce qu'il m'en souvient, il parle environ en ce sens aux juges qui délibèrent de sa vie : j'ai peur, Messieurs, si je vous prie de ne me faire mourir, que je m'enferme en la délation de mes accusateurs, qui est que je fais plus l'entendu que les autres, comme ayant quelques connaissances plus cachées des choses qui sont au-dessus et au-dessous de nous. Je sais que je n'ai ni fréquenté, ni reconnu la mort, ni n'ai vu personne qui ait essayé ses qualités pour m'en instruire. Ceux qui la craignent présupposent la connaître. Quant à moi, je ne sais ni quelle elle est, ni quel il fait en l'autre monde. A l'aventure est la mort chose indifférente, à l'aventure désirable. » Et, se relisant, Montaigne ajoute de longs développements en se référant au texte (III, 12, 343).

Ainsi la vie comme la mort de Socrate hantent constamment Montaigne, et nous nous apercevons qu'il le prend comme norme et comme modèle. C'est à lui qu'il se confronte, c'est lui qu'il veut imiter.

### IX. — L'enseignement de Socrate

Montaigne sait bien que l'enseignement de Socrate est avant tout dans sa vie, et aussi dans sa mort, qui la confirme ; mais il n'en cherche pas moins attentivement à scruter les témoignages relatifs à son activité orale. Il cite de nombreux dialogues, le *Ménon*, par exemple (III, 13, 367) ; l'*Euthydème* et le *Protagoras* (III, 8, 182 et 183), et l'on retrouve dans l'*Apologie* le souvenir de plusieurs passages du *Théétète* (1). Il insiste surtout sur le caractère aporétique et maïeutique des entretiens de Socrate ; aux excès d'un savoir purement livresque, il oppose la méthode socratique, qui s'attache, plus qu'à la possession de la vérité, à sa recherche et à la formation des esprits : « Il m'est avis que, en Platon et en Xénophon, Socrate dispute plus en faveur des disputants qu'en faveur de la dispute... l'agitation et la chasse est proprement de notre gibier : nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et impertinément ; de faillir à la prise, c'est autre chose, car nous sommes nés à quêter la vérité ; il appartient de la posséder à une plus grande puissance. »

Dans l'*Apologie*, il fait allusion à la prééminence des préoccupations morales, et fait sienne l'interprétation sceptique du platonisme qui régnait à la Nouvelle Académie et chez Sextus l'empirique. Il rappelle que, selon Chrysippe, Platon et Aristote n'avaient traité de la logique que par jeu et par exercice. Socrate aurait fait de même pour tout, sauf en ce qui concerne les mœurs et la vie : « De quelque

(1) Notamment 150 b, d ; 152, d, e ; 154. Voir dans l'édition Budé, p. 172, la remarque de Mgr Diès sur l'utilisation par Montaigne de la paraphrase de PLUTARQUE (*De E apud Delphos*, XVIII).

chose qu'on s'enquît à lui, il ramenait en premier lieu toujours l'enquérant à rendre compte des conditions de sa vie présente et passée, lesquelles il examinait et jugeait, estimant tout autre apprentissage subsécutif à celui-là, et super-numéraire... » Et en vue d'une nouvelle édition, Montaigne ajoute d'autres développements ; il montre Socrate excitant la dispute sans jamais l'arrêter, déclarant n'avoir d'autre science que la science de s'opposer, et il compare le titre d' « homme sage » que les dieux lui ont déferé au nom de « sage femme qui définissait le métier de sa mère » (1) (II, 12, 236).

Il souligne la simplicité sans prétention des conversations socratiques, qui risqueraient aujourd'hui, dit-il, d'être peu prises au sérieux en raison de cette simplicité même : « Socrate fait mouvoir son âme d'un mouvement naturel et commun. Ainsi dit un paysan, ainsi dit une femme ; il n'a jamais dans la bouche que cochers, menuisiers, savetiers et maçons... Ce sont inductions et similitudes tirées des plus vulgaires et connues actions des hommes ; chacun l'entend... C'est lui qui ramena du ciel, où elle perdait son temps, la sagesse humaine pour la rendre à l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besogne, et plus utile... Les plus simples y reconnaissent leurs moyens et leur force... Il a fait grande faveur à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle-même » (III, 12, 323-324). Socrate a su tirer « les plus beaux effets de notre âme » des imaginations d'un enfant, comme l'esclave de Ménon, « sans les altérer ou étirer ». Et, méditant sur le peu de science qui nous est nécessaire pour vivre, Montaigne sait gré à Socrate de nous apprendre à la trouver en nous : « Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre aise. Et Socrate nous apprend qu'elle est en nous, et la manière de l'y trouver et de s'en aider. Toute cette nôtre suffisance, qui est au delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue. C'est

(1) Cf. *Théétète*, 150 b, d.

beaucoup si elle ne nous charge et trouble plus qu'elle ne nous sert. *Paucis opus est litteris ad mentem bonam* » (III, 12, 325).

#### X. — La connaissance de soi et l'ignorance socratique

Les *Essais* sont un effort sans relâche de Montaigne pour se mieux connaître, conformément à ce qu'il appelle le « commandement paradoxique » du dieu de Delphes (III, 9, 278). Mais il ne s'en tient pas là, et, dégagant l'unité profonde de deux thèmes socratiques apparemment disjoints, il nous montre en détail comment la connaissance de soi mène à la conscience de sa propre ignorance. Croire, comme un chacun, qu'on se connaît suffisamment « signifie que chacun n'y entend rien du tout, comme Socrate apprend à Euthydème en Xénophon » (III, 13, 374). C'est pour avoir reconnu son ignorance que Socrate fut reconnu sage ; il s'en aperçut au terme d'une longue enquête : « Après que Socrate fut averti que le dieu de sagesse lui avait attribué le nom de sage, il en fut étonné ; et, se recherchant et secouant partout, il ne trouvait aucun fondement à cette divine sentence. Il en savait de justes, tempérants, vaillants, savants comme lui, et plus éloquents et plus utiles. Enfin il se résolut qu'il n'était distingué des autres et n'était sage que parce qu'il ne s'en tenait pas ; et que son dieu estimait bêtise singulière à l'homme l'opinion de science et de sagesse, et que sa meilleure doctrine était la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse la simplicité » (II, 12, 220-221). Ce que résume un peu plus loin la constatation classique : « Le plus sage homme qui fut oncques, quand on lui demanda ce qu'il savait, répondit qu'il savait cela qu'il ne savait rien » (II, 12, 224). Même indication à la fin du *Traité de l'exercitation* (II, 6, 62) : « Parce que Socrate avait seul mordu à certes au précepte de son dieu, et par cette étude était arrivé à se mépriser, il fut estimé seul digne du surnom de sage. Qui se connaîtra

ainsi, qu'il se donne hardiment à connaître par sa bouche. » Ainsi sont ramenées à l'unité la connaissance de soi et l'ignorance socratique.

Cette ignorance socratique, Montaigne en a fait son domaine propre : « Moi qui ne fais autre profession, y trouve une profondeur et variété si infinies, que mon apprentissage n'a d'autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre » (III, 13, 374), et encore : « Je dis pompeusement et opulemment l'ignorance, et dis la science maigrement et piteusement ; accessoirement celle-ci et accidentellement, celle-là expressément et principalement. Et ne traite à point nommé de rien que du rien, ni d'aucune science que de celle de l'inscience » (III, 12, 350).

Et Montaigne conclut : « C'est par mon expérience que j'accuse l'humaine ignorance ; c'est, à mon avis, le plus sûr parti de l'école du monde. Ceux qui ne la veulent conclure en eux par un si vain exemple que le mien ou que le leur, qu'ils la reconnaissent par Socrate, le plus sage qui fut oncques, au témoignage des dieux et des hommes. » Se relisant, Montaigne corrige cette formule et la remplace par une autre : rappelant qu'Antisthène alla se faire l'élève de Socrate avec ses propres disciples, il appelle Socrate « le maître des maîtres » (III, 13, 375).

Mais une telle ignorance « qui se sait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entière ignorance : pour l'être, il faut qu'elle s'ignore soi-même » (II, 12, 226).

Cette ignorance courageuse, et pour ainsi dire positive, n'est pas scepticisme : c'est une ignorance « forte et courageuse, qui ne doit rien en honneur et en courage à la science » et « pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, 11, 314). Le peu de doctrine qui nous est nécessaire, Socrate encore, nous l'avons vu, nous apprend qu'elle est en nous et nous montre comment nous pouvons l'y trouver ; et nous savons, après

l'avoir lu, qu'en tout homme non dénaturé est empreinte « la semence de la raison universelle », génératrice de vraie sagesse (III, 12, 354 ; cf. plus haut, p. 157) (1).

### Conclusion

Ainsi donc Socrate joue dans l'œuvre de Montaigne un rôle particulièrement éminent, et il ne serait peut-être pas excessif de voir dans les *Essais* une sorte d'« imitation de Socrate », en qui il voit le modèle purement humain de la vie la plus sage et la plus parfaite (2). Montaigne est vraiment un disciple de Socrate, le « maître des maîtres », à qui il entreprend sans cesse de se confronter. Les caractères particuliers de son doute et de son ignorance s'expliquent par cette relation. Chez Socrate, Montaigne retrouve et son propre naturalisme et son propre rationalisme, ennemis de toute systématisation comme de tout fanatisme, et qu'il complète l'un par l'autre. Son Socrate est, à nouveau, un Socrate antique (3) ; et sans doute n'eût-on pu faire plus grand plaisir à Montaigne qu'en l'appelant : le Socrate français.

(1) Cf. E. CASSIRER, *op. laud.*, p. 78.

(2) On retrouve une inspiration analogue chez NIETZSCHE, qui présente d'ailleurs Montaigne comme un guide pour l'intelligence de Socrate (*Le voyageur et son ombre*, § 86).

(3) Sur l'interprétation de Socrate au Moyen Age, v. R. RICARD, Le socratisme chrétien chez sainte Thérèse d'Avila et les spirituels espagnols, *Bulletin hispanique*, 1947 ; Et. GILSON, La connaissance de soi et le socratisme chrétien, dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> série, 1948.

### XXII

## LE MÉDECIN DE SOI-MÊME : DE SOCRATE A LA REINE CHRISTINE (1)

Dans les *Pensées* (2) de Christine de Suède figurent certaines maximes qui ont une résonance cartésienne, mais dont le caractère très général ne permet pas de rapprochement sûr ; ainsi, lorsqu'elle conseille d'étudier de préférence « le livre du monde » (3), nous pensons au *Discours de la méthode* : « Me résolvant de ne plus chercher d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours ou des armées (4) » ; mais l'image était courante depuis Montaigne (5) et Bacon (6).

(1) Un premier état de cette étude a paru dans le recueil publié en 1937, par la *Revue philosophique*, à l'occasion du III<sup>e</sup> Centenaire du *Discours de la Méthode*, p. 368-369, sous le titre : Un souvenir cartésien dans les *Pensées* de la reine Christine.

(2) Nous nous référons à l'édition De Bildt, Stockholm, 1906. Les *Pensées* se divisent en deux parties : *L'ouvrage du loisir* et *Les sentiments*. De nombreux manuscrits, écrits par des secrétaires et corrigés de la main de la reine, sont conservés à la Bibliothèque universitaire de Montpellier (Faculté de Médecine).

(3) *L'ouvrage du loisir*, n° 161 : « Le Monde est le livre des grands hommes. » *Les sentiments*, n° 134 : « Il faut que les princes étudient surtout le livre du monde », et *Manuscrits de Montpellier*, t. VII, p. 46 (cf. I, p. 23) : « Il faut étudier surtout ce grand livre du monde, dont les passions et les intérêts sont les deux grands volumes. »

(4) Première Partie, éd. Adam et Tannery, t. VI, p. 9.

(5) « Ce grand monde... je veux que ce soit le livre de mon écolier », *Essais*, I, 26. V. *Discours*, éd. Gilson, p. 142.

(6) *Nov. Org.*, I, 89 ; *De Dign. et Augm.*, I, 469 ; *Adv.*, III, 301 (éd. Ellis et Spedding) : deux livres nous sont ouverts, celui des Écritures et celui des Créatures. V. notre *Pensée de Bacon*, 1949, p. 27, n. 4, et cf. GALILÉE, *Opere*, vol. VI, p. 232 : « La filosofia è scritta in quel grandissimo libro, che continuamente ci sta aperto agli occhi (io dico l'universo)... » (Cité par M. F. ENRIQUES, Descartes et Galilée, *Revue de métaphysique*, 1937, p. 230, n. 2.)

Il est pourtant une de ces maximes où l'on peut reconnaître, avec beaucoup de vraisemblance, un souvenir des entretiens de la reine avec Descartes : « Tibère avait raison de dire, remarque-t-elle (1), que tout homme qui a passé les trente années de sa vie, doit être son propre médecin. » Or, Descartes a cité à deux reprises ce mot de Tibère, que nous connaissons par Suétone (2) : en octobre 1645, il écrivait au marquis de Newcastle, au sujet de la conservation de la santé : « Tout ce que j'en puis dire à présent est que je suis de l'opinion de Tibère, qui voulait que ceux qui ont atteint l'âge de trente ans eussent assez d'expériences des choses qui leur peuvent nuire ou profiter, pour être eux-mêmes leurs médecins. En effet, il n'y a personne, qui ait un peu d'esprit, qui ne puisse mieux remarquer ce qui est utile à sa santé, pourvu qu'il y veuille un peu prendre garde, que les plus savants docteurs ne lui sauraient enseigner (3). » Et la même idée reparaît, en avril 1648, dans l'entretien avec Burman, accompagné de la même citation (4).

Descartes, qui envoyait à la princesse Élisabeth des conseils sur le régime à suivre et la manière de se soigner, a fort bien pu mentionner ce mot, durant l'hiver 1649-1650, au cours des leçons qu'il donna à Christine de Suède. Peut-être même alla-t-il plus loin. En 1646, il déclarait à Chanut qu'il s'était plus aisément satisfait en morale qu'en médecine, et « qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie », il en avait « trouvé un autre bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort » (5) ; pourtant, il

(1) *Les sentiments*, n° 261.

(2) *Vit. Caes.*, LXIX ; cf. TACITE, *Annales*, VI, XLVI, 176, et PLUTARQUE, *Préceptes de santé*, XXIII.

(3) Éd. Adam et Tannery, t. IV, p. 329-330.

(4) T. V, p. 178-179 (il s'agit du régime) : *Hoc ipsa nos experientia docet ; semper enim scimus an cibus aliquis profuerit necne, et inde semper addiscere possumus in futurum, an idem et eodem modo et ordine assumendus sit necne : adeo ut, juxta Caesaris Tiberii (pulo Catonis) effatum, nemo trigenarius medico opus habere debeat, quia ea salis ipsemet per experientiam, quid sibi prosit, quid obstat, scire potest, et ita sibi medicus esse.*

(5) 15 juin 1646 ; éd. Adam et Tannery, t. V, p. 441-442.

n'est pas impossible que, dans ses conversations avec la reine, il ait évoqué ce rêve d'une vie plus longue, qui l'avait hanté pendant des années. De fait, Christine aurait écrit à Saumaise, si l'on en croit Philibert de La Mare (1), *ultimos vitae menses a Cartesio in sermonibus de producendae vitae ratione fuisse consumptos, quo facto* — ajoute-t-il — *sua illum oracula fefellisse jocosè ad Salmasium scribebat* : « Les philosophes, dit-elle encore dans ses *Pensées* (2), étaient de mauvais garants de leurs magnifiques promesses. »

On retrouve une observation très voisine dans l'*Éthique à Nicomaque* (X, 9, 16), où elle change de signe, pour ainsi dire, se situant bien entendu dans une perspective différente qui est celle d'Aristote : assurément, il n'y a de science que du général ; « néanmoins rien n'empêche certainement qu'un homme, même dépourvu de science, traite comme il convient un cas individuel, à la condition d'avoir observé exactement et par expérience ce qui se produit dans chaque circonstance donnée ; c'est le cas, semble-t-il, de certaines personnes qui, excellents médecins pour elles-mêmes, sont radicalement incapables de soulager les autres » (trad. Voilquin, p. 505). Nous sommes ici dans le domaine de l'opposition entre connaissance du général, qui est celle du médecin, et connaissance du particulier, qui est celle de l'individu, devenu médecin de soi-même.

Dans un important article publié en 1939 (3), E. Cassirer confirma ce rapprochement en le situant dans la violente polémique qui s'engagea entre le philosophe et les médecins de la reine, notamment Jean Van Vullen qu'elle envoya auprès de lui pendant sa dernière maladie et dont Descartes refusa de suivre le traitement, à la grande colère du praticien : épisode qui serait comique s'il n'était tragique. Peu

(1) *Vie de Saumaise*, citée par Adam et Tannery, t. V, p. 461.

(2) *L'ouvrage du loisir*, n° 11.

(3) La place de la « Recherche de la vérité par la lumière naturelle » dans l'œuvre de Descartes (*Revue philosophique*, mai-juin 1939, p. 261, mais surtout 279-281 jusqu'à 300). Cf. du même auteur, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, 1942, p. 44 à 121 : *Descartes et la reine Christine de Suède*,

après la mort du philosophe, Herman Conring, que la reine appela auprès d'elle en 1650 comme conseiller et médecin ordinaire, railla encore le rêve de Descartes dans une épitaphe satirique qui nous a été conservée : « Renato Descartes / *Mathematico Clariss.* / ... / *Quem / Animae suae male meluentem / At Corpori annorum centurias pollicentem / Mors indignabunda / Subito rapuit /* (1). »

L'histoire du thème se situe d'ailleurs dans une perspective beaucoup plus ample. En effet, le mot de Tibère, cité par Suétone, se trouve aussi mentionné dans un des plus célèbres *Essais* de Montaigne, où Descartes a fort bien pu le trouver. C'est à propos de l'expérience qu'il a de sa propre santé que Montaigne écrit dans son essai *De l'expérience* : « Tibère disoit que quiconque avait vécu vingt ans se devait répondre des choses qui lui étaient nuisibles ou salutaires & se savoir conduire sans médecine. » Et se relisant, il ajoute de sa main sur son exemplaire de 1588 : « Et le pouvait avoir appris de Socrate, lequel, conseillant à ses disciples, soigneusement, et comme une très principale étude, l'étude de leur santé, ajoutait qu'il était malaisé qu'un homme d'entendement, prenant garde à ses exercices, à son boire et à son manger, ne discernât mieux que tout médecin ce qui lui était bon ou mauvais (2). » Et il rejoint sa conclusion première : « Si fait la médecine profession d'avoir toujours l'expérience pour touche de son opération. »

Voici donc Montaigne lui-même qui nous révèle une source socratique du mot de Tibère. De fait, nous trouvons dans les *Mémorables* (IV, 7, 9) un aspect médical de la connaissance de soi, que Montaigne ne juge d'ailleurs nullement méprisable. Le Socrate de Xénophon se méfie de l'étude de vains problèmes, et examine en ses entretiens dans quelle limite la connaissance des sciences est utile.

(1) Le texte entier de l'épithaphe est cité par CASSIRER dans son article sur *La place de la « Recherche de la vérité »*, p. 280, n. 3.

(2) III, 13, p. 379-380 de l'édition de Bordeaux.

C'est dans cet esprit qu'il « engage ses interlocuteurs à prendre soin de leur santé en consultant les gens instruits sur le régime qui convient », sans doute, mais aussi et surtout « en observant chacun tout le long de leur vie quels aliments, quelles boissons, quels exercices leur réussissaient, et quelle manière d'en user était le plus favorable à leur santé. Il assurait, conclut-il, qu'en se conduisant ainsi, il serait difficile de trouver un médecin sachant mieux que nous ce qui est propice à notre santé » (1).

Il faut donc remonter bien plus haut que Tibère, jusqu'au précepte d'Apollon delphique ; observant alors l'ordre inverse de celui qui nous a fait suivre à rebours le cours du temps à partir des *Pensées* de Christine, on peut redescendre de Socrate à Tibère, de Tibère par Suétone à Montaigne et à Descartes, et enfin à la reine de Suède.

(1) ... τοῦ γὰρ οὕτω προσέχοντως ἑαυτῶ ἔργον ἔφη εἶναι εὐρεῖν ἰατρὸν τὰ πρὸς ὑγίειαν συμφέροντα αὐτῶ μᾶλλον διαγιγνώσκοντα.

## XXIII

## MALEBRANCHE ET QUESNAY (1)

La belle *Histoire des doctrines économiques* de Gide et Rist (2) s'ouvre par un chapitre consacré aux Physiocrates, fondateurs de la Science économique : « Alors vint un homme, médecin de profession, mais qui, déjà sur le seuil de la vieillesse, s'étant tourné vers l'étude de ce que nous appelons aujourd'hui l'économie rurale..., déclara qu'il n'y avait rien à chercher ni à inventer, car tous les rapports entre les hommes étaient gouvernés par des lois, lois admirables dont l'évidence s'imposait à quiconque avait une fois ouvert les yeux et dont aucun esprit raisonnable ne pouvait contester l'autorité, pas plus que pour les lois de la géométrie : il suffisait de les comprendre pour leur obéir... Les Physiocrates ont été les premiers qui ont eu une vision d'ensemble de la science sociale, dans le sens plein de ce mot, c'est-à-dire qui ont affirmé que les faits sociaux étaient liés par des rapports nécessaires et que les individus et les gouvernements n'avaient qu'à les apprendre pour y conformer leur conduite » (p. 2-3). Puis, dans un premier paragraphe, les auteurs insistent sur l'importance de ce que Le Mercier de La Rivière appelait « l'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques » — idée qu'ils opposent à celle de Contrat social, et dont ils examinent plusieurs interprétations : l'ordre naturel n'est pas « l'état

de nature » du bon sauvage ; il n'implique pas la sociologie organiciste que l'on pourrait être tenté d'attribuer au médecin qui étudia « l'économie animale », car il n'est pas actuellement réalisé dans les sociétés humaines ; c'est l'*ordre providentiel*, qui se manifeste par son évidence même. Sans doute il doit être enseigné ; mais nous lisons (p. 10) que « Quesnay, d'après Dupont, aurait vu que « l'homme « n'avait qu'à rentrer en lui-même pour y retrouver la « notion ineffable de ces lois » » (1). Cet ordre apparaît « avec toute la grandeur de l'ordre géométrique et avec son double attribut qui est l'universalité et l'immutabilité. Il est le même pour tous les hommes et pour tous les temps. C'est « la législation unique, éternelle, invariable, universelle : « elle est évidemment divine et essentielle » » (2).

Le lecteur ne peut s'empêcher de se demander d'où provient cette notion grandiose qui surgit ainsi aux origines de la Science économique. Est-ce là *proles sine matre creata* ? Certaines expressions, certaines intonations rappellent une atmosphère connue : cet ordre aussi immuable que l'ordre géométrique, et dont l'homme prend conscience en rentrant en soi — n'est-ce pas une notion qui semble dériver directement de la pensée de Malebranche ? Or le livre de Le Mercier de La Rivière porte l'épigraphe suivante : « L'Ordre est la Loi inviolable des esprits ; et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme » (Malebranche, *Traité de Morale*, chap. II, part. XI) (3). Et dans l'*Éloge* que le secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, Grand-Jean de Fouchy, prononça en 1774, nous lisons que Quesnay, tandis qu'il faisait à Paris ses études de médecine, « trouvait encore le temps de parcourir toutes les parties de la philosophie ; il avait même effleuré les mathématiques, mais il avait fait surtout une étude suivie de la métaphysique, pour laquelle le livre de la *Recherche de la vérité*, du P. Malebranche,

(1) *Revue philosophique*, 1938, p. 313-315.

(2) Nous utilisons la 4<sup>e</sup> édition, Paris, 1922.

(1) Introduction aux *Œuvres* de QUESNAY, I, p. 19 et 26.

(2) BAUDEAU, I, p. 820 (Gide et Rist, p. 11).

(3) Éd. Depitre, p. xli (Paris, 1910).

lui avait inspiré le goût le plus vif et le plus décidé » (1).

Ces faits ont d'ailleurs été notés déjà par M. Weulersse (2) et par C. Bouglé, qui se demande s'il n'y aurait pas un rapport entre les vues des Physiocrates sur la stérilité de l'industrie et la théorie de Malebranche sur l'efficacité (3). De même, M. L.-Ph. May note que Quesnay « s'était formé à la lecture de Descartes et plus spécialement de Malebranche... La croyance en un Ordre supérieur proclamant l'existence de Dieu, il l'avait puisée là, et sa jeunesse s'était enthousiasmée pour cette religion philosophique où l'attention devenait la forme élevée de la prière » (4).

Il semble qu'il y aurait intérêt à présent à examiner de très près, en étudiant dans leurs détails l'article « Évidence » de l'*Encyclopédie*, le *Tableau économique*, les *Maximes générales*, l'opuscule sur le *Droit naturel* (5), les œuvres médicales, etc., jusqu'à quel point l'influence de la pensée de Malebranche — et donc d'un certain platonisme — s'est exercée sur celle de Quesnay, comment elle a pu interférer avec celles de Locke, des Sensualistes, de Montesquieu (que les Physiocrates critiquent d'ailleurs sévèrement), et dans quelle mesure elle se trouve ainsi à l'origine de l'Économie politique (6).

(1) *Œuvres*, de QUESNAY, éd. Oncken, 1888, p. 22 ; cf. G. SCHELLE, *Le Docteur Quesnay*, Paris, 1907, p. 18.

(2) G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique en France*, Paris, 1910, t. II, p. 117. Cf. I, p. 48 et, du même auteur, *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, Paris, 1959.

(3) C. BOUGLÉ, *Socialismes français, Du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle »*, 1932, p. 21, 26.

(4) *L'Ancien Régime devant le mur d'argent*, Paris, 1935, p. 38-39.

(5) On y trouve des expressions comme celle-ci : « ... le fatalisme des mauvais Gouvernements n'est pas une dépendance de l'ordre naturel et immuable, l'archétype des Gouvernements » (éd. Oncken, p. 374), etc.

(6) Cf. à présent, dans la publication du bicentenaire : *François Quesnay et la physiocratie*, 1958, l'étude d'A. KUBOTA, *Quesnay disciple de Malebranche* (t. I, p. 169-196).

## INDEX DES NOMS PROPRES

- Académie, 17, 30, 71 sq., 129 sq.  
 ARISTOTE, 10, 50, 51, 52, 88, 96, 103,  
 130-131, 132 sq., 143-144, 146 sq.  
 AUGUSTIN (Saint), 146, 150.  
 BACON (F.), 20-21, 50, 93, 153, 167.  
 BIDEZ (J.), 29, 39.  
 BOURGEY (L.), 39.  
 BOUSQUET (J.), 40-41, 115 sq.  
 BOUSSOULAS (N.), 42.  
 BOYANCÉ (P.), 25, 26, 29, 37, 40, 45,  
 101, 113, 116.  
 BRÉHIER (E.), 30, 32, 144, 147 sq.  
 CHERNISS (H.), 25, 32, 40, 47.  
 CLÉARQUE, 132 sq.  
 CORNFORD (F. M.), 25, 28, 39.  
 CROSSMAN, 28.  
 DAIN (A.), 31, 54, 59.  
 DESCARTES, 2, 18, 20, 51, 68, 123,  
 146 sq., 153, 155, 167 sq.  
 DES PLACES, 26, 36, 53, n. 1.  
 DE STRYCKER (E.), 25, 40.  
 DIÈS (A.), 25, 26, 43, 47, 77, 78, 95.  
 DODDS (E. R.), 37.  
 DUPRÉEL (E.), 36.  
 EURIPIDE, 12, 104 sq.  
 FESTUGIÈRE (A. J.), 29, 45, 133.  
 FRIEDLÄNDER (P.), 39, 44.  
 GERNET (L.), 26.  
 GOLDSCHMIDT (V.), 25, 34, 35, 41,  
 57, n. 1, 93, 95, 120, 144.  
 GOUHIER (H.), 63, 64.  
 GRENET (P.), 37.  
 HÉCATÉE d'Abdère, 136.  
 HÉRACLITE, 49, 51, 52.  
 HOFFMANN (E.), 44, 45.  
 ISNARDI (M.), 129 sq.  
 JAEGER (W.), 29, 36, 133 sq.  
 JEANMAIRE, 37, 101, 103.  
 KANT, 87-88.  
 KIRK (G. S.), 51.  
 KOYRÉ (A.), 34, 46, 93.  
 KUCHARSKI (P.), 31, 39, 42, 86,  
 87, n. 1.  
 KUHN (H.), 38.  
 LEIBNIZ, 10, 67.  
 LEROI-GOURHAN, 96 sq.  
 LEVINSON (B.), 27.  
 MAINE DE BIRAN, 63, 64.  
 MALEBRANCHE, 172 sq.  
 MARC-AURÈLE, 61.  
 MARROU (H.), 15, 36.  
 MAUSS (M.), 97 sq.  
 MÉGASTHÈNE, 135-136.  
 MERLAN (Ph.), 38, 45.  
 MONDOLFO (R.), 44, 63, 92, 138,  
 140, 147.  
 MONTAIGNE, 66, 152 sq., 167, 170.  
 MOREAU (J.), 23, 24, 33, 35, 43, 45,  
 92, n. 2.  
 MOUTSOPOULOS (E.), 42, 100, n. 1.  
 NEF (J. U.), 77.  
 NIETZSCHE, 65, 166, n. 2.  
 PARAIN (B.), 25.  
 PLATON, *passim*.  
 — Dernière philosophie, 25, 32.  
 — Esthétique, 41 sq.  
 — Évolution, 30 sq.  
 — Influence, 44 sq.  
 — Mathématiques, 40 sq.  
 — Morale, 43.  
 — Mythe, 36 sq.  
 — Orient, 29 sq.  
 — Politique, 26 sq., 71 sq.  
 — Texte, 52 sq.

PLUTARQUE, 90, 102, 104.	THÉODORE de Cyrène, 115-116.
POPPER (C. R.), 27 sq.	THÉOPHRASTE, 88, 135-136.
QUESNAY, 172-174.	TURNER (E.-G.), 50.
RAMNOUX (C.), 51, n. 3, 52.	UNTERSTEINER (M.), VII, 36, 51.
REVERDIN (O.), 26.	VAN DER WAERDEN, 30.
ROBIN (L.), 23-24, 32, 39, 98.	VAN DER WIELEN, 25.
ROBINSON (R.), 27-28, 42-43.	VANHOUTTE (M.), 26, 31.
ROSS (Sir D.), 32, 44.	VERDENIUS (W. J.), 41.
ROUSSEAU (J.-J.), 18-19, 111-112.	VERNANT (J.-P.), 28, 99.
SATIE (E.), 46.	VILHENA, 36.
SCHAERER (R.), 24, 25, 26, 33, 34, 43, 93, 123.	VOGEL (C. de), 24, 25, 30-31, 32, 44, 45-46.
SÉNÈQUE, 21.	VRIES (de), 27, 37, 44.
SKEMP, 25.	WAHL (J.), 24.
SOCRATE, 16, 49, 72, 150-151, 152- 166, 170.	WEBSTER (T.B.L.), 42.
SOLMSEN, 25, 32, 37.	WEIL (R.), 27, 74, n. 1.
TAYLOR, 37.	WILPERT, 32.

## INDEX DES PRINCIPAUX TEXTES MENTIONNÉS

	PAGES
ARISTOTE, <i>De anima</i> , III, 3, 428 b 11 .....	148
— <i>De sensu</i> , VII, 448 a 25 .....	147
— <i>Éthique à Nicomaque</i> , X, 9, 16 .....	169
— <i>Physique</i> , VIII, 3, 254 a 22 .....	147 sq.
CHRISTINE de Suède, <i>Pensées</i> .....	167 sq.
CICÉRON, <i>De officiis</i> , I, 42 .....	138 sq.
HÉRACLITE, <i>Fragment 63</i> .....	52
MONTAIGNE, <i>Essais</i> , II, 11 .....	161
— — III, 4 .....	160
— — III, 6 .....	159
— — III, 10 .....	154
— — III, 12 .....	161, 163
— — III, 13 .....	159, 170
PLATON, <i>Gorgias</i> 503 d .....	94
— <i>Lois</i> , II, 659 a .....	111
— — II, 669 d .....	107
— — III, 693 d .....	74
— — III, 700 b .....	109 sq.
— — VI, 769 b .....	114
— — IX, 875 a-d .....	73
— — X, 896-898 .....	88
— — X, 902-905 .....	85 sq.
— — XII, 953 a .....	114
— — XII, 966 e .....	137
— <i>Ménon</i> , 97 c sq. ....	82
— <i>Phédon</i> .....	118 sq.
— <i>Politique</i> , 286 b-287 b .....	75 sq.
— <i>République</i> , III, 394 sq. ....	108
— — III, 399 c-d .....	106-107
— — VI, 503 sq. ....	124-125
— <i>Sophiste</i> , 227 a .....	97-98
— <i>Timée</i> .....	83
— — 80 c .....	90-91
PLUTARQUE, <i>De la musique</i> .....	102 sq.
— <i>Questions platoniciennes</i> , VII .....	90
XÉNOPHON, <i>Économique</i> , IV, 203 .....	140
— <i>Mémorables</i> , IV, 7, 9 .....	170

PLUTARQUE, 90, 102, 104.	THÉODORE de Cyrène, 115-116.
POPPER (C. R.), 27 sq.	THÉOPHRASTE, 88, 135-136.
QUESNAY, 172-174.	TURNER (E.-G.), 50.
RAMNOUX (G.), 51, n. 3, 52.	UNTERSTEINER (M.), VII, 36, 51.
REVERDIN (O.), 26.	VAN DER WAERDEN, 30.
ROBIN (L.), 23-24, 32, 39, 98.	VAN DER WIELEN, 25.
ROBINSON (R.), 27-28, 42-43.	VANHOUTTE (M.), 26, 31.
ROSS (Sir D.), 32, 44.	VERDENIUS (W. J.), 41.
ROUSSEAU (J.-J.), 18-19, 111-112.	VERNANT (J.-P.), 28, 99.
SATIE (E.), 46.	VILHENA, 36.
SCHAEERER (R.), 24, 25, 26, 33, 34, 43, 93, 123.	VOGEL (C. de), 24, 25, 30-31, 32, 44, 45-46.
SÉNÈQUE, 21.	VRIES (de), 27, 37, 44.
SKEMP, 25.	WAHL (J.), 24.
SOCRATE, 16, 49, 72, 150-151, 152- 166, 170.	WEBSTER (T.B.L.), 42.
SOLMSEN, 25, 32, 37.	WEIL (R.), 27, 74, n. 1.
TAYLOR, 37.	WILPERT, 32.

## INDEX DES PRINCIPAUX TEXTES MENTIONNÉS

	PAGES
ARISTOTE, <i>De anima</i> , III, 3, 428 b 11 .....	148
— <i>De sensu</i> , VII, 448 a 25 .....	147
— <i>Éthique à Nicomaque</i> , X, 9, 16 .....	169
— <i>Physique</i> , VIII, 3, 254 a 22 .....	147 sq.
CHRISTINE de Suède, <i>Pensées</i> .....	167 sq.
CICÉRON, <i>De officiis</i> , I, 42 .....	138 sq.
HÉRACLITE, <i>Fragment 63</i> .....	52
MONTAIGNE, <i>Essais</i> , II, 11 .....	161
— — III, 4 .....	160
— — III, 6 .....	159
— — III, 10 .....	154
— — III, 12 .....	161, 163
— — III, 13 .....	159, 170
PLATON, <i>Gorgias</i> 503 d .....	94
— <i>Lois</i> , II, 659 a .....	111
— — II, 669 d .....	107
— — III, 693 d .....	74
— — III, 700 b .....	109 sq.
— — VI, 769 b .....	114
— — IX, 875 a-d .....	73
— — X, 896-898 .....	88
— — X, 902-905 .....	85 sq.
— — XII, 953 a .....	114
— — XII, 966 e .....	137
— <i>Ménon</i> , 97 c sq. ....	82
— <i>Phédon</i> .....	118 sq.
— <i>Politique</i> , 286 b-287 b .....	75 sq.
— <i>République</i> , III, 394 sq. ....	108
— — III, 399 c-d .....	106-107
— — VI, 503 sq. ....	124-125
— <i>Sophiste</i> , 227 a .....	97-98
— <i>Timée</i> .....	83
— 80 c .....	90-91
PLUTARQUE, <i>De la musique</i> .....	102 sq.
— <i>Questions platoniciennes</i> , VII .....	90
XÉNOPHON, <i>Économique</i> , IV, 203 .....	140
— <i>Mémorables</i> , IV, 7, 9 .....	170

## TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS .....	1
LIVRE PREMIER	
PROLÉGOMÈNES A LA LECTURE DE PLATON	
INTRODUCTION. — I. Dans quel esprit faut-il aborder l'enseignement supérieur ? (Le problème du choix) .....	5
II. — Que peut apprendre l'étude du monde antique aux hommes d'aujourd'hui ? .....	9
III. — Savoir lire .....	14
IV. — Vingt années d'études platoniciennes (1938-1958) ...	23
V. — Transmission, établissement, édition des textes philosophiques .....	48
LIVRE II	
QUESTIONS PLATONICIENNES	
VI. — Une école des sciences politiques .....	71
VII. — Un manifeste de Platon .....	75
VIII. — Desmos .....	81
IX. — Un cauchemar de Platon .....	85
X. — Physique et lumières .....	90
XI. — Remarques sur Platon et la technologie .....	92
XII. — Platon et la musique de son temps .....	100
XIII. — Platon et les musées .....	113
XIV. — Architecture et proportions. I : Eupalinos et Théodore II : Au théâtre d'Épidaure .....	115 116
XV. — Remarques sur la technique de la répétition dans le « Phédon » .....	118

## LIVRE III

## PLATONISME ET SOCRATISME APRÈS PLATON

	PAGES
XVI. — Théorie et pratique dans la pensée de l'ancienne Académie.....	129
XVII. — Sur un témoignage de Cléarque.....	132
XVIII. — Gains honorables et gains sordides selon Cicéron... ..	138
XIX. — Note sur le discontinu temporel dans la philosophie grecque.....	143
XX. — Y a-t-il une source aristotélicienne du « Cogito » ? .....	146
XXI. — Montaigne et Socrate.....	152
XXII. — Le médecin de soi-même : de Socrate à la reine Christine.....	167
XXIII. — Malebranche et Quesnay.....	172
INDEX DES NOMS PROPRES.....	175
INDEX DES PRINCIPAUX TEXTES MENTIONNÉS.....	177