

**LA PHILOSOPHIE
DE PLATON**

Collection Ouverture philosophique
dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot

Déjà parus

- Dominique CHATEAU, *Qu'est-ce que l'art ?*, 2000.
Dominique CHATEAU, *Epistémologie de l'esthétique*, 2000.
Dominique CHATEAU, *La philosophie de l'art, fondation et fondements*, 2000.
Jean WALCH, *Le Temps et la Durée*, 2000.
Michel COVIN, *L'homme de la rue. Essai sur la poétique baudelairienne*, 2000.
Tudor VIANU, *L'esthétique*, 2000.
Didier MOULINIER, *Dictionnaire de l'amitié*, 2000.
Alice PECHRIGGL, *Corps transfigurés*, tome I, 2000.
Alice PECHRIGGL, *Corps transfigurés*, tome II, 2000.
Michel FATTAL, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, 2001.
Ivan GOBRY, *De la valeur*, 2001
Eric PUISAIS (sous la direction de), *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre Lumières et oubli*, 2001.
Elodie MAILLIET, *Kant entre désespoir et espérance*, 2001.
Ivan GOBRY, *La personne*, 2001.
Jean-Louis BISCHOFF, *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*, 2001.
Pascal GAUDET, *L'expérience kantienne de la pensée réflexion et architectonique dans la critique de la raison pure*, 2001.
Mahamadé SAVADOGO, *Philosophie et existence*, 2001.
Vincent BOUNOURE, *Le surréalisme et les arts sauvages*, 2001.
Frédéric LAMBERT, *Théologie de la république (Lamennais, prophète et législateur)*, 2001.
Sylvain ROUX, *La quête de l'altérité dans l'œuvre cinématographique d'Ingmar Bergman*, 2001.
Paul DUBOUCHET, *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien*, 2001.
Jean-Philippe TESTEFORT, *Du risque de philosopher*, 2001.
Nadia ALLEGRI SIDI-MAAMAR, *Entre philosophie et politique : Giovanni Gentile*, 2001.

La Philosophie de Platon

Tome 1

SOUS LA DIRECTION DE

Michel FATTAL

L'Harmattan

5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie

Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia

Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

© L'Harmattan, 2001
ISBN : 2-7475-1806-X

Présentation

par

Michel Fattal*

Qui est Platon ? Et en quoi consiste sa philosophie ? Quelle position adopte-t-il, dans ses dialogues, face au problème actuellement très discuté de l'écriture, de la lecture et de l'oralité ? Qu'en est-il du statut de la poésie et de la philosophie, de l'art et de l'imitation, du plaisir et de la science, du *logos* et de la dialectique, de la philosophie et de la politique chez un penseur qui élabore une théorie spécifique de la Forme et place l'Idée de Bien au sommet de la hiérarchie des êtres et des choses ? Quels sont, par ailleurs, les principes herméneutiques d'une lecture historique ou analytique de l'œuvre platonicienne ? L'étude précise de ces diverses questions par quatorze connaisseurs français et étrangers de la philosophie de Platon devrait permettre au lecteur d'apprécier toute l'originalité d'une pensée qui n'a pas manqué de marquer l'histoire de la pensée occidentale.

Dans « Ulysse et le personnage du lecteur... » qui inaugure le volume, David BOUVIER (Université de Lausanne) montre que le Socrate mis en scène dans les dialogues de Platon est essentiellement un homme de la parole. Il parle, pose des questions, écoute et répond, mais n'écrit et ne lit aucun propos qu'il aurait antérieurement mis par écrit. A l'inverse, Platon renonce à faire

* Université de Grenoble II.

entendre sa propre voix. Le « Je » des dialogues platoniciens renvoie toujours à d'autres, jamais à l'auteur. Platon s'est voulu extérieur au monde qu'il a décrit pour s'en tenir exclusivement à son rôle d'écrivain. Telle qu'elle est supposée par le corpus des dialogues dits socratiques, la complémentarité de Socrate et de Platon est parfaitement symétrique : un Socrate qui parle sans jamais écrire et un Platon qui écrit sans jamais faire entendre sa voix. Selon David BOUVIER, cette complémentarité de la voix et de l'écriture qui est assumée par divers dialogues aboutit, dans la *République*, à une mise en question du statut du lecteur. Le problème de la relation entre le livre et la réalisation de la cité idéale sous-tend, d'une manière implicite, le projet du dialogue.

Dans la continuité de cette réflexion sur le problème de l'écriture et de la parole, Michael ERLER (Université de Würzburg) étudie le thème « Entendre quelque chose de vrai, mais passer à côté de la vérité » afin d'illustrer les dangers de la transmission orale de la connaissance. Cette critique implicite de l'oralité par Platon semble à première vue surprenante. Platon suggère, de différentes façons, qu'on ne devrait pas trop se fier aux on-dit. Phèdre est présenté comme quelqu'un qui s'attache trop à ce que les autres disent et Socrate, prompt à oublier, parodie ce comportement. Michael ERLER attire notre attention sur d'autres thèmes qui, dans d'autres dialogues, sont d'un intérêt particulier dans ce contexte. Comme c'est souvent le cas avec Platon, ce *poeta doctus philosophusque* permet une meilleure compréhension des motifs littéraires et de leur arrière-plan philosophique. On peut ainsi noter comment Platon combine le métier de poète et la réflexion poétologique auto-référentielle. Cette combinaison est une partie de la rhétorique platonicienne de la philosophie et de sa poétique. Aucun poète grec n'a autant parlé de son propre art que Pindare, a justement remarqué Bowra. A quoi on peut ajouter qu'aucun auteur de prose n'a autant parlé de son art que Platon.

PRESENTATION

Dans son analyse de la métaphore de « La colonne lumineuse de *République* 616 b », Arnaud VILLANI (Lycée Masséna, Université de Nice) fait voir que cette image de la fileuse ne se limite pas à son aspect cosmologique, mais réside dans sa portée poétique et philosophique. Du côté de la poésie, le choix de termes très habilement surdéterminés donne une ampleur étourdissante à l'évocation. Du côté philosophique, Platon apporterait, à travers les Idées et par le biais de l'identité du rapport, une réponse originale à ce prothème constant de la philosophie grecque qui est celui de la tension harmonique. On s'aperçoit vite, avec Arnaud VILLANI, que la différence entre le traitement de ce thème par Héraclite ou Parménide, et par Platon, redonne un sens nouveau à la métaphore de la fileuse dans la mesure où elle combine le droit et le courbe. On voit dans cette combinaison l'amorce de ce *déséquilibre rat-trapé* dont l'audace a donné respectivement à Platon et à Hegel une position dominante et durable sur la philosophie.

Dans « La musique et l'imitation », Robert MULLER (Université de Nantes) remarque que la doctrine platonicienne de l'art est souvent réduite à une théorie élémentaire de l'imitation qui donne à celui-ci la tâche de reproduire fidèlement des modèles vrais et moralement exemplaires. Ce genre d'interprétation se réfère ordinairement à la poésie et à la peinture, et ignore presque systématiquement la musique, qui occupe pourtant dans les dialogues une place bien importante. En examinant certains passages consacrés à la musique, Robert MULLER nous invite en fait à entendre autrement la notion d'imitation ainsi que ses conditions (la nature des modèles, la rectitude). Il attire aussi l'attention sur les moyens propres de la musique, dont Platon avait une connaissance précise, et qui permettent d'expliquer à la fois pourquoi cet art est si dangereux et comment on peut en faire un moyen de salut.

Dans « Platon et l'art austère de la distanciation », Pierre RODRIGO (Université de Bourgogne) se propose de remettre en cause le préjugé selon lequel le platonisme est une philosophie

dualiste. En partant de la question du statut de l'art chez Platon et d'une analyse de l'articulation qui existe entre *eidos*, *eidôlon* et *eikôn*, il montre que le platonisme est plutôt une philosophie de la médiation. Il apparaît qu'un certain *jeu de l'icône* rythme aussi bien la dynamique argumentative de l'ensemble de la *République* que la reprise de la question de la *mimêsis* dans le *Sophiste*, et que ce jeu de distanciation permet aussi de comprendre le statut platonicien de l'écriture. L'*eikôn* serait donc un *pharmakon*, le remède et le contre-poison, permettant de combattre le charme des idoles et représenterait ainsi l'image critique qui « sauve le discours » et, avec lui, l'art.

Qu'en est-il du plaisir ou de ce que Jean FRERE (Université de Strasbourg II) nomme « Le plaisir platonique » ? Jean FRERE note qu'il est généralement admis que l'eudémonisme partiellement hédoniste auquel Platon se rallie dans le *Philèbe* s'oppose à deux perspectives adverses essentielles, celle de l'eudémonisme prohédoniste (Protarque, Eudoxe, Aristippe) et celle de l'eudémonisme antihédoniste (Speusippe). Cette étude vise notamment à montrer que Platon avait en fait un autre adversaire, adversaire jamais nommé mais toujours présent : Démocrite, qui, avant Platon, avait admis déjà, dans son eudémonisme partiellement hédoniste, l'importance du critère éthique de la juste mesure des plaisirs. Il était donc essentiel pour Platon de ne pas en rester à de telles affirmations générales, mais de fonder métaphysiquement, dans une théorie rigoureuse de l'ordre et du désordre du monde lié aux Idées de Limite (*Peras*) et d'Illimité (*Apeiron*), la place exacte de ce qui est mesure, ceci en reliant la mesure parfaite, celle que comportent les sciences exactes (mathématique pure, dialectique), et la juste mesure comme équilibre et harmonie sensibles retrouvés (la santé, le plaisir comme saine réplétion) ou rencontrés (le plaisir pur).

Dans « Platon et la section d'or », Jean-Luc PERILLIE (Grenoble) se demande si Platon connaissait la proportion irrationnelle nommée par Euclide *partage en extrême et moyenne raison*, ou

PRESENTATION

appelée depuis la Renaissance : *section d'or*. On pouvait déjà le supposer d'après un passage de l'*Histoire de la géométrie* d'Eudème. Or, Jean-Luc PERILLIE montre qu'une certaine interprétation d'un épisode mathématique du *Politique* apporte un élément de confirmation inattendu. Reste à connaître le statut philosophique, voire dialectique que Platon conférait à une telle proportion incommensurable. C'est dans la mise en relation de la méthode dichotomique explicitée dans le *Politique* avec la théorie des médiétés présentée dans le *Timée* que réside la réponse.

Dans « Vérité et fausseté de l'*onoma* et du *logos* dans le *Cratyle* de Platon », Michel FATTAL (Université de Grenoble II) se propose de remettre en cause deux types d'interprétations contemporaines du *Cratyle*. La première soutient que ce dialogue développe une théorie de la « prédication » et de l'« attribution », et la deuxième considère qu'on y trouve une théorie de la « signification » assez proche de celle des Stoïciens. Michel FATTAL montre que, même si le *Cratyle* laisse suggérer à travers l'analyse onomastique et étymologique la présence d'une prédication de type sémantique et l'existence d'un « jugement implicite » susceptible d'être vrai ou faux, il faut cependant noter que c'est dans le *Sophiste*, et à travers l'étude du *logos*, que Platon envisage plus nettement une relation de prédication de type syntaxique et une réflexion théorique sur les conditions de possibilité du vrai et du faux. Il ajoute qu'on ne peut, par ailleurs, soutenir que Platon développe une théorie de la « signification » semblable à celle des Stoïciens car, chez Platon, le « signifier » est un *déloun*, c'est-à-dire qu'il vise à *faire voir les choses*. La sémantique de Platon porterait donc non sur le sens, mais sur l'être. La philosophie stoïcienne, en introduisant le « signifié » entre le signifiant et la chose, établirait une véritable théorie séméiologique et linguistique alors que Platon aurait posé et résolu le problème du langage en termes d'imitation et non en termes de sens et de signification.

Dans « La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon », Jean-Baptiste GOURINAT (CNRS, Paris) remarque que ce dialogue recèle une forme de dialectique différente de celle des autres dialogues notamment caractérisée par la diérèse, que son objet, à savoir l'hypothèse de l'Un, est emprunté aux thèses de Parménide, et que Platon y met en œuvre une méthode de réduction à l'absurde de type zénonien. Jean-Baptiste GOURINAT précise qu'au lieu de se contenter de réfuter, comme Zénon, la thèse des adversaires en montrant qu'il en résulte des conséquences impossibles, Parménide recommande de pratiquer une méthode d'examen qui envisage les conséquences d'une thèse et de la thèse contraire. C'est à Aristote et non à Platon que l'on doit d'avoir fait de cette méthode systématique une des composantes principales de la dialectique.

En quoi consiste exactement « Le règne philosophique » préconisé par Platon dans la *République* ? Mario VEGETTI (Université de Pavie) précise que le texte de la *République* recèle en fait trois différentes figures de « philosophes-rois » : il y a les *archontes* des livres II-IV, les *philosophoi* des livres V-VI, et les dialecticiens du livre VII. Tandis que les premiers et les derniers sont les produits de l'éducation organisée par la nouvelle cité, les philosophes – qui se forment spontanément dans la cité historique, comme Platon lui-même et ses amis dans l'Académie – représentent, par leur accès au pouvoir, la condition de possibilité de l'entier projet de réforme. Ce projet est achevé par la formation d'un nouveau personnage philosophique, le dialecticien ; paradoxalement celui-ci refusera d'accepter les devoirs de la politique au nom de l'*oikeioprageia* théorique (celle même qui sera orgueilleusement revendiquée par le philosophe du *Théétète*). Mario VEGETTI montre que cette tension vient du fait que, dans la *République*, Platon tente de répondre à deux questions différentes : qu'est-ce que la philosophie doit faire pour la cité ? et qu'est-ce que la cité doit faire pour la philosophie ? Il en résulte un compromis à la fois puissant et fragile entre philosophie et politique.

PRESENTATION

Dans « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », Jean-François MATTEI (Université de Nice, Institut Universitaire de France) note que c'est désormais un lieu commun que d'envisager la cité platonicienne sous l'angle d'une modèle aristocratique et inégalitaire peu favorable à la démocratie. Platon poserait ainsi un problème délicat pour qui se réclame à la fois de la démocratie et de la philosophie. Sans se risquer à proposer une défense, pour ne pas dire une apologie de Platon, Jean-François MATTEI examine la validité du procès intenté à l'auteur de la *République* par Karl Popper qui, dans *La société ouverte et ses ennemis*, n'hésitait pas à relier les « tendances totalitaires » de Platon à ses « spéculations abstraites », son « essentialisme méthodologique » et son « holisme » au « collectivisme tribal dont il avait la nostalgie », pour ne rien dire de son « programme politique » qui s'avère « fondamentalement identique au totalitarisme ». En reprenant la *République* et les *Lois*, sur lesquels s'appuie l'essentiel de l'argumentation poppérienne, Jean-François MATTEI montre que la critique platonicienne de la démocratie, qui relève d'une critique démocratique de la démocratie, découle d'une source non-politique, mais cosmologique, et que ce modèle cosmologique à l'image duquel la *Kallipolis* doit être édifiée, au même titre que le modèle éthique qui préside à l'éducation de l'homme, intègre l'élément déterminant de ce que les Grecs du IV^e siècle avant J.-C. entendaient par « démocratie ».

Qu'est-ce que la Forme selon Platon ? Nestor-Luis CORDERO (Université de Rennes I) a choisi de répondre à cette question en envisageant « L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidōs, idea*) ». Selon Nestor-Luis CORDERO, Antisthène, premier « antiplatonicien », serait le témoin privilégié de la philosophie de son « frère ennemi ». En fait, les critiques adressées par Antisthène à la notion platonicienne de Forme, ainsi que la manière dont Antisthène interprète cette notion, peuvent nous éclairer sur les difficultés que Platon a lui-même rencontrées, à un moment de sa vie, lorsqu'il s'agissait de présenter la notion de

« participation ». D'une manière inattendue, Antisthène interprète les Formes platoniciennes comme si celles-ci étaient des qualités hypostasiées. Ainsi, certains passages des dialogues de Platon, notamment ceux qui mettent en place la participation, pourraient justifier le point de vue d'Antisthène. Si les Formes sont effectivement des qualités en soi ou des qualités hypostasiées, leur présence dans l'individuel concret serait alors moins problématique.

Dans une étude consacrée à « L'Idée du Bien en tant qu'*archê* dans la *République* de Platon », Thomas A. SZLEZÁK (Université de Tübingen) montre que « les opinions » (*ta dokounta*) du Socrate de la *République* recèlent une théorie du Bien compris en tant que principe ontologique même si Socrate n'en rend pas totalement raison. Il note, par ailleurs, qu'on trouve dans les Doctrines non-écrites (*agrapha dogmata*) une théorie des deux principes ontologiques qui, malgré certaines différences, est en général très semblable à la théorie socratique du seul principe de la *République*. En procédant à l'analyse du texte relatif à l'analogie du Soleil, Thomas A. SZLEZÁK nous fait remarquer que Socrate n'avait même pas l'intention d'exposer ses conceptions sur le Bien dans leur totalité. Ce qui apparaît comme correspondant à deux théories – celle de Socrate et celle des Doctrines non-écrites – ne sont pas en réalité deux approches différentes, mais représentent une version incomplète dans la *République* et une version plus complète dans les *agrapha dogmata* d'une seule et même théorie, à savoir la théorie platonicienne des Principes.

Quels sont les principes herméneutiques d'une « Lecture historique ou [d'une] lecture analytique de Platon ? ». Yvon LAFRANCE (Université d'Ottawa) tente de dégager les principes herméneutiques de la méthode philologico-historique énoncés par Schleiermacher dans son Introduction générale à sa traduction des dialogues de Platon. A cette méthode historique, il oppose la méthode philosophique proposée par les platonisants de l'école

PRESENTATION

analytique, et montre, sur un exemple d'analyse logico-linguistique de la théorie des Formes intelligibles donné par G. Vlastos, que cette méthode philosophique de lecture de la théorie des Formes réussit à lui donner un sens logique et intelligible pour nous, mais du coup, en supprime le sens fondamental et transcendantal originaire. Yvon LAFRANCE montre ainsi que les principes formulés par Schleiermacher favorisent une approche historique des dialogues, tandis que les principes non explicitement formulés par les platonisants analystes, favorisent plutôt une approche strictement philosophique. Une réflexion sur l'une et l'autre approche de Platon est utile à l'évaluation des travaux de plus en plus abondants et diversifiés qui apparaissent chaque année dans le champ de la recherche platonicienne.

Je voudrais clore cette présentation en remerciant non seulement les différents collaborateurs du volume, mais en exprimant aussi ma gratitude à David BOUVIER (Université de Lausanne), Carlos LEVY (Université de Paris-Sorbonne) et Marie-Dominique RICHARD (CNRS, Villejuif) qui ont pris la peine de traduire à partir de l'italien, de l'anglais et de l'allemand trois des quatorze textes du collectif. Je remercie également Jean-Michel BUEE (IUFM, Université de Grenoble) pour sa relecture attentive du manuscrit.

Première Partie

Écriture, lecture et oralité : poésie et philosophie

**Ulysse et le personnage du lecteur
dans la *République* : réflexions sur l'importance
du mythe d'Er pour la théorie de la *mimêsis***

par

David Bouvier*

Dans le « petit monde »¹ que les dialogues de Platon mettent en scène, Socrate est exclusivement un homme de la parole. Il parle, pose des questions, écoute et répond, mais on ne le voit guère écrire ou lire un propos qu'il aurait précédemment mis par écrit. A l'opposé, dans ce monde qu'il crée et où il donne la parole à tant de personnages, Platon renonce à s'attribuer une place et à faire entendre sa propre voix². Le « je » des dialogues platoniciens renvoie toujours à d'autres, jamais à l'auteur. On sait qui parle avec qui, comment les discours de l'un sont rapportés par la voix d'un autre, mais on ne sait jamais ni comment, ni pourquoi Platon a tout souhaité retranscrire. Son écriture n'explique pas comment

* Université de Lausanne.

Les idées exposées dans cette étude ont fait l'objet de trois conférences, à l'Université de Chicago en mai 1994, à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro et de Juiz de Fora en octobre 2000. Je tiens à remercier pour leurs remarques précieuses tous les intervenants ainsi que Laura Slatkin, Helen Bacon, James Redfield, Maria das Graças de Moraes et Neiva Ferreira Pinto. Pour les citations, je donne mes propres traductions.

1. Sur ce « petit monde », cf. P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990, p. 116-117.

2. Jusqu'à parler de lui à la troisième personne ; cf. Platon, *Phédon*, 59 b.

elle a rencontré la voix de Socrate³. Platon s'est voulu extérieur au monde qu'il a décrit pour s'en tenir exclusivement à son rôle d'écrivain. Telle qu'elle est supposée par le corpus des dialogues dits socratiques, la complémentarité de Socrate et de Platon est parfaitement symétrique : un Socrate qui parle sans jamais écrire et un Platon qui écrit sans jamais faire entendre sa voix. Pensée selon des modalités différentes dans les divers dialogues de Platon, cette complémentarité de la voix et de l'écriture aboutit dans la *République* à une mise en question du statut du lecteur. S'il reste implicite, le problème d'une relation entre le livre et la réalisation de la cité idéale sous-tend le projet du dialogue.

1. Le livre comme nouvel instrument de la culture grecque

Il faut ici rappeler que l'époque de Platon est celle d'une mutation fondamentale qui conduit progressivement à l'avènement du livre. Après avoir connu une diffusion essentiellement orale pendant plusieurs siècles, la culture poétique et littéraire implique de plus en plus, au IV^e siècle, le passage par l'écriture. S'il continue d'aller au théâtre et d'écouter les rhapsodes, le citoyen athénien se met aussi à lire des œuvres écrites ou recopiées à la main sur des rouleaux de papyrus⁴. Sans imprimerie, les exemplaires d'une même œuvre restent fort nombreux et leur diffusion ne peut être qu'extrêmement lente. Toutefois le commerce de « librairie » existe et la possession d'un « livre » devient chose

3. Contrairement à Euclide qui précise sa façon de retranscrire ses entretiens avec Socrate, cf. Platon, *Théétète*, 143 a et sq.

4. Pour des témoignages antiques sur la pratique de la lecture dans la Grèce de la fin du V^e et début du IV^e siècles, cf. Euripide, *Hippolyte*, 856-865 ; Aristophane, *Cavaliers*, 188-189 ; 1030 ; *Nuées*, 18-20 ; *Grenouilles*, 52 ; 1109-1114 ; Platon, *Protagoras*, 325 e-326 a ; *Phèdre*, 230 e ; Démosthène, *Contre Macartatos*, 18. Cf. aussi F.G. Kenyon, *Books and Readers in Greece and Rome*, Oxford, 1951 et F.D. Harvey, « Literacy in the Athenian Democracy », *REG*, 79 (1966), p. 585-635.

commune⁵ ; les « intellectuels » à posséder des bibliothèques ne sont plus rares et, si le grand lecteur est mal vu⁶, la pratique de la lecture ne s'en répand pas moins.

Le lecteur moderne est trop habitué à lire pour soupçonner pleinement ce que pouvaient être les sentiments des premiers lecteurs grecs dans une société qui découvrait le livre. L'apparition d'une technologie nouvelle a toujours quelque chose de magique : on connaît l'anecdote des premiers spectateurs de cinéma qui ont pris peur à la projection d'un film montrant de face l'arrivée d'un train ; on connaît aujourd'hui ce phénomène de fascination hypnotique qu'éprouvent, en entrant dans le monde virtuel des jeux informatiques, certains utilisateurs qui voient se brouiller les limites du réel et de la fiction. On aurait tort de sous-estimer le charme aliénant que pouvait produire, chez un public peu habitué, la lecture d'une œuvre aussi longue que la *République*.

2. La *République* ou l'aventure d'une lecture

La *République* est un monologue dans lequel Socrate rapporte au style direct l'entretien qu'il a eu la veille chez Céphale. Le lecteur est ainsi confronté au paradoxe d'une écriture qui l'oblige à lire la relation d'une conversation orale. Au début du IV^e siècle, pour la plupart des citoyens, c'est une expérience toute nouvelle que d'entendre leur propre voix reproduire, non pas un fragment, mais tout le déroulement de la pensée d'un tiers. Déroulant le

5. Sur l'existence de bibliothèques privées dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles, cf. Aristophane, *Grenouilles*, 943 ; 1409 et Xénophon, *Mémoires*, IV 2 10. Sur ces aspects de la diffusion du livre et de la lecture en Grèce classique, cf. E.G. Turner, « I libri nell'Atene del V e IV secolo a. C. », in G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Roma-Bari, 1977, p. 5-24 ; T. Kleberg, « Commercio librario ed editoria nel mondo antico », in *ibid.*, p. 27-80 et L. Canfora, « Le biblioteche ellenistiche », in G. Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari, 1988, p. 5-28.

6. Xénophon, *Mémoires*, IV 2 7-8.

papyrus d'une œuvre comme la *République*, le lecteur du IV^e siècle découvrirait soudain que sa propre voix pouvait porter, comme si elles étaient siennes, les pensées d'un Socrate ou les critiques acerbes d'un Thrasymaque⁷. Les récitations de chants épiques, la poésie chorale, les spectacles tragiques s'inscrivaient dans des contextes religieux et rituels qui supposaient des relations bien définies entre les héros évoqués, les acteurs de la performance et le public. Ecouter la voix d'un aède inspiré par les Muses au festival des Panathénées ou regarder un acteur masqué sur la scène tragique durant les Grandes Dionysies est une chose⁸, assumer soi-même, pendant plusieurs heures, à haute voix et dans un contexte privé, la lecture d'un texte au style direct en est une autre. La lecture supposait une situation psychologique encore mal connue qui pouvait fasciner autant qu'inquiéter. Où pouvait conduire l'usage trop prolongé d'un « je » renvoyant à Socrate ou à Thrasymaque ?

Platon fut l'un des premiers écrivains à comprendre que le livre pouvait transformer toute la relation de l'individu et de la collectivité au savoir et à la culture⁹. Dans la *République*, cette prise de conscience est fondamentale. Si, dans la fiction du dialogue,

7. Le recours à un esclave lecteur est attesté (cf. Platon, *Théétète* 143 c) mais le citoyen grec pratiquait aussi couramment la lecture solitaire, cf. par ex. Aristophane, *Grenouilles*, 52. Pour une pratique de la lecture silencieuse, cf. B.M.W. Knox, « Silent Reading in Antiquity », *GRBS*, 9 (1968), p. 421-435, et J. Svenbro, « L'invention de la lecture silencieuse », in G. Cavallo & R. Chartier (éds.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, 1997, p. 47-77.

8. Certes, l'acteur tragique avait déjà fait cette expérience en incarnant des figures bien plus terribles que Thrasymaque, mais il portait un masque et sa récitation était insérée dans un contexte religieux et rituel bien défini. Rappelons aussi que la tragédie grecque ignore l'idée d'interprétation au sens où nous l'entendons ; cf. D. Lanza, « Il percorso dell'attore », in C. Molinari (ed.), *Il Teatro greco nell'età di Pericle*, Bologna, 1994, p. 297-311, notamment p. 307.

9. Voir à ce propos l'ouvrage désormais classique de E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA – London, England, 1963 ; ainsi que G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, 1991, p. 77-128.

Socrate se réjouit de la qualité de ses interlocuteurs¹⁰, Platon semble lui viser un lecteur moyen mais qu'il réussirait à responsabiliser tant philosophiquement que politiquement. A cet égard, on peut dire que l'écriture du dialogue suppose, dans la *République*, une aventure de la lecture¹¹.

3. Le piège de Thrasymaque et l'allusion à un lecteur moyen

La première impression du lecteur de la *République* pourrait être un sentiment de frustration. Il se trouve impliqué dans un dialogue où il ne peut intervenir directement. Il lit et écoute Socrate qui mène le débat, il entend ses questions mais il ne peut jamais y répondre directement. A chaque fois, il doit faire sienne la réponse de l'interlocuteur mis en scène dans le dialogue. La progression de sa lecture l'oblige à sacrifier ou à conformer ses propres réponses à celles des personnages de Platon. A chaque fois qu'il pourrait formuler une réponse différente, le lecteur est frustré de ne pas connaître quelle orientation son propre point de vue aurait pu donner au débat. Pour progresser dans sa lecture, il doit oublier sa propre façon de penser et faire violence à son propre caractère pour continuer d'assumer les différentes positions de tous les interlocuteurs de Socrate, à commencer, au livre I, par le bouillonnant Thrasymaque, pareil à un « animal sauvage » (θηρίον, 336 b 5), qui soutient la thèse de la supériorité de l'injustice sur la justice.

Il est clair qu'un lecteur qui ne se reconnaîtrait jamais dans les réponses des personnages aurait tôt fait d'interrompre sa lecture, à moins d'y être obligé pour d'autres raisons. Le génie de Platon est alors de limiter au maximum ce sentiment de frustration en attribuant aux interlocuteurs de Socrate des réponses logiques et parfois triviales qui, statistiquement, ont le plus de chance de correspondre à celles que formulerait un lecteur ordinaire. La dyna-

10. Platon, *République*, 450 b.

11. Cf. *infra* la relation établie entre Ulysse et le lecteur dans le mythe d'Er.

mique de la *République* suppose ainsi un jeu d'identification qui va d'une adhésion préalable au point de vue de Thrasymaque vers une reconnaissance de la thèse de Socrate. Au début du livre II, les personnages de Glaucon et d'Adimante jouent à cet égard un rôle d'intermédiaire intéressant. En remarquant que l'argumentation de Socrate s'oppose à l'opinion de « la majorité » (τοῖς πολλοῖς, 358 a 4) et en reprenant, pour les renforcer, les arguments de Thrasymaque, les deux frères relancent le débat en le nuancant et en dénonçant une démonstration, à leurs yeux, insuffisante. Leur intervention obéit à la stratégie de Platon de conduire son lecteur vers une progressive acceptation du point de vue de Socrate, et cela pour atteindre le bonheur inhérent à la pratique de la justice. L'intention de la *République* sera d'autant mieux réalisée que le lecteur aura alors l'impression, en se détachant du point de vue de Thrasymaque, d'une conversion ou d'une transformation de sa pensée. La tentation d'une identification avec le point de vue de Thrasymaque est, en ce sens, la première épreuve imposée au lecteur. On ne sera alors pas surpris de vérifier que les interlocuteurs du débat vont très vite aborder une question en rapport direct avec le problème de l'identification.

4. La fragilité de l'âme et le pouvoir de la poésie

Au début du livre II, le débat est donc relancé. Pour poser la question sous un angle différent, Socrate choisit d'examiner comment justice et injustice se forment dans une cité et, dans ce but, il entreprend de construire, en discours, la cité qui lui servira de modèle et qui deviendra cité modèle. L'éducation des gardiens censés défendre la cité constitue un problème majeur. Centrée sur l'enseignement des poètes, l'éducation traditionnelle doit être soumise à un examen critique. C'est tout le dossier de l'éducation et du rôle plus général de la poésie que Socrate ouvre ici.

Le point essentiel est que l'âme, si elle est immortelle, ne possède cependant pas un caractère définitivement acquis et fixé mais se révèle fragile et influençable. Socrate insiste : c'est surtout quand l'individu est encore « jeune et tendre » (νέω καὶ ἀπαλῶ) qu'on le « façonne (πλάττεται) et qu'on le marque le mieux de l'empreinte (τύπος) qu'on veut lui donner (ἐνσημῆνασθαι) » (377 b). Voilà pourquoi l'éducation est primordiale : elle n'éduque pas seulement l'individu ; elle le « forme » au sens premier du terme. Considérant l'effet particulier que la poésie a sur l'âme (376 e), Socrate recommande une législation sur le contenu des fables pour éviter que les enfants ne reçoivent « dans leurs âmes (ἐν ταῖς ψυχαῖς) des opinions [...] contraires à celles qu'ils devront avoir [...] quand ils seront grands » (377 b 7-8). De même sera-t-il recommandé aux nourrices et aux mères de ne raconter aux enfants que les fables retenues par le programme de Socrate afin de « façonner leurs âmes (πλάττειν τὰς ψυχὰς) avec ces récits (μύθοις) bien plus qu'elles ne font pour le corps avec leurs mains » (377 b-c). Et ce qui vaut pour les enfants vaut aussi pour les adultes. Ni Homère ni Hésiode ne doivent donc échapper à une critique serrée du contenu de leurs poèmes. L'écoute de leur poésie pourrait avoir des conséquences graves pour l'âme et l'identité même de celui qui les écoute. Jusqu'ici, le lecteur de la *République* n'a encore aucun souci à se faire quant à l'éventuelle influence du texte qu'il lit. Mais les choses vont très vite se compliquer.

5. De la poésie mimétique à la lecture mimétique

Après avoir examiné quels types de discours poètes et mythologues doivent tenir, Socrate passe à l'examen de la forme poétique pour distinguer trois formes de narration : la « narration simple » (ἀπλῆ διήγησις), le « genre mimétique » (διὰ μιμήσεως) et le genre mixte qui mêle narration simple et *mimêsis* (392 c et sq.). Socrate est ici parfaitement clair : il y a narration simple

quand le poète raconte son récit au style indirect et *mimêsis* quand il rapporte directement les propos de l'un ou l'autre de ses personnages. Dans la *diégêsis* simple, il parle « en son nom propre » : αὐτός (393 a 6) ; « il n'entreprend pas de détourner l'attention comme si celui qui parlait était un autre que lui-même » (393 a 6-7). En revanche, lorsqu'il recourt à la forme mimétique, il parle « comme s'il était autre » (ὡς τις ἄλλος ὢν, 393 c 1) ; « rendant son langage semblable » à celui du personnage qu'il fait parler, comme s'il « se cachait lui-même » (ἑαυτὸν ἀποκρύπτειτο, 393 c 11). Et Socrate de constater que « se rendre soi-même semblable (ὁμοιοῦν ἑαυτόν) à un autre, soit par la voix, soit par l'attitude, c'est imiter (μιμεῖσθαι) celui à qui on se rend semblable » (393 c 5-6).

Après cette définition, la suite de la démonstration de Socrate est marquée par un curieux glissement. Comme il avait précédemment traité des effets du contenu des fables sur l'âme de l'enfant et de l'adulte dans le cas d'une écoute (377 b ; d ; 378 e), la logique voudrait que Socrate examine ensuite l'effet de la forme mimétique, tel qu'il vient de la définir, sur l'âme d'un auditeur. Mais, d'une façon un peu surprenante, il évite cette question précise¹², pour envisager simplement les différentes activités que le gardien doit ou non imiter (395 b-c).

Postulant qu'on ne peut imiter plusieurs choses aussi bien qu'une seule, Socrate insiste pour que le futur gardien n'imiter jamais que les seules qualités qu'il doit acquérir dès l'enfance : « courage, tempérance, piété, grandeur d'âme de l'homme libre et toute qualité semblable » (395 c 3-5). Il évitera, en revanche, d'accomplir (ποιεῖν) et d'imiter (μιμήσασθαι, 395 c 6) les qualités contraires « de peur de recevoir de cette imitation quelque chose de la réalité (τοῦ εἶναι) » (395 c 7). C'est que, constate Socrate, « les imitations (αἱ μιμήσεις), commencées dès l'enfance et pro-

12. En 401 d et 411, il s'intéresse à l'effet des rythmes et de l'harmonie sur l'âme de l'auditeur. La question elle-même ne sera résolue qu'au livre X, 605c10-d5.

longées ensuite, se constituent en habitudes (ἔθρη) et deviennent une seconde nature (φύσιν) pour le corps, la voix et la pensée » (395 d 1-3). La phrase est primordiale : la *mimêsis* peut conduire à une transformation de la personne ; l'imitation suppose une adéquation au modèle qui peut à la longue marquer de façon définitive l'âme de l'imitateur.

L'argument est très fort mais la curiosité du propos, je l'ai dit, est que Socrate parle du gardien comme s'il « représentait » (ποιεῖν) ou « imitait » (μιμήσασθαι), lui-même, les différentes actions ou figures évoquées ; comme s'il était un poète-imitateur et non un simple auditeur¹³. Or, depuis 376 c, le débat porte sur l'éducation du gardien, sur le contenu et la forme des textes qu'il devra ou non écouter. Peut-on alors, en s'inspirant du *Ion*, supposer que les procédures d'identification mimétique sont les mêmes pour l'énonciateur que pour l'auditeur : l'auditeur d'un poème finissant toujours par s'assimiler à l'énonciateur ? Mais alors pourquoi Socrate ne le dit-il pas explicitement et pourquoi ne s'emploie-t-il pas à démontrer ce mécanisme d'assimilation qui n'est pas évident ? La question ne changera guère l'interprétation d'ensemble de la théorie de la *mimêsis*, mais elle n'en est pas moins importante pour comprendre la stratégie du discours platonicien qui tire parti de ce glissement pour élargir le point de vue.

Poursuivant sa démonstration, Socrate passe, en effet, du cas particulier du gardien à celui d'un « homme ayant le sens de la juste mesure » (μέτριος ἀνὴρ, 396 c 5), une figure plus susceptible de correspondre à l'identité du lecteur. Socrate formule alors une première conclusion dont la valeur générale doit être soulignée : dans une narration (ἐν τῇ διηγήσει), l'homme mesuré (μέτριος ἀνὴρ) consentira à rapporter les paroles ou l'action d'un homme de bien (ἀγαθοῦ), « comme s'il était cet homme-là (ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος) et sans avoir honte d'une telle imitation » (396 c 5-8). En revanche, il refusera de « se modeler et d'intégrer des modèles

13. A cet égard, on notera le glissement du verbe πράττειν en 395 c 3 au verbe ποιεῖν en 395 c 6.

d'hommes plus mauvais que lui » (αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους) (396 d 7-e 1). L'élargissement du propos permet alors à Socrate de revenir au cas du poète en l'intégrant dans la catégorie plus générale des orateurs (*cf.* ῥήτορος en 396 e 10) et conteurs et en opposant le bon narrateur au mauvais. Le mauvais orateur est celui qui se laisse aller à tout imiter – bruit du vent, tonnerre, instruments de musique, cris des animaux – pour plaire à un large public qui préfère les récits mélangés et riches en imitations bigarrées (397 d 7). La conclusion finale est alors sans appel : la cité modèle ne saurait retenir « cet homme habile à prendre toutes les formes et à tout imiter », du moins « s'il y venait pour se produire en public et pour réciter ses poèmes » ; en revanche, elle aura besoin « d'un poète (ποιητῆ) et d'un conteur (μυθολόγῳ), plus austères et moins agréables mais capables d'imiter le langage (λέξις) de l'homme convenable (ἐπιεικοῦς) » (398 a 8-b 2).

Dans cette partie du livre III, l'analyse des processus psychologiques impliqués par le discours mimétique semble n'être faite que par rapport à l'énonciateur. A l'analyse attendue sur les processus d'identification mimétiques de l'auditeur s'est substituée une analyse qui revient sur la figure du poète imitateur, jugé selon des critères qui se révèlent valables pour tout orateur ou tout énonciateur : une généralisation rendue possible par le glissement relevé¹⁴. Pourquoi, s'agissant du texte mimétique, le cas de l'auditeur n'a-t-il pas été mieux isolé et mieux distingué de celui de l'énonciateur ?

Dans une étude récente où il considère ce passage, S. Halliwell perçoit le problème et le résout en observant que le texte devient beaucoup plus clair si l'on accepte de considérer que Socrate

14. On pourrait considérer que Socrate se contente d'envisager comment, dans sa vie quotidienne, le gardien peut être amené à rapporter des récits de personnes rencontrées, mais alors, une fois encore, on s'écarte trop du thème du passage qui concerne l'influence et le rôle des poètes sur leur public.

envisage, dans ce développement, le cas d'un gardien lecteur¹⁵. Dans le cas d'une lecture privée, la distinction entre énonciateur et auditeur perd toute pertinence, puisque tout lecteur est aussi nécessairement auditeur de sa propre voix¹⁶. L'image d'un gardien qui contrefait voix et bruits de toutes sortes est surtout convaincante si on l'imagine en train de lire à haute voix. S. Halliwell a raison, mais encore faut-il se demander pourquoi Socrate suggère ici ce qui aurait pu être dit plus explicitement. A mieux y regarder, il apparaît que la suggestion lui permet d'éviter deux difficultés qu'un discours explicite n'aurait pu éviter. A cette époque, la lecture se généralise surtout dans le cas de la prose, mais elle reste encore peu fréquente dans le cas de la poésie¹⁷. Par ailleurs, rien ne dit que la lecture suppose les mêmes mécanismes mimétiques que l'audition. En assumant physiquement le « je » des personnages qu'ils représentent, le rhapsode et l'acteur ne constituent-ils pas un intermédiaire qui médiatise, pour la neutraliser ou la renforcer, l'identification de l'auditeur au héros représenté ? Le cas de l'acteur tragique fournit un exemple intéressant ; le spectateur peut être fasciné par le personnage, il peut songer à lui ressembler, mais l'identification ne peut être directe : entre sa personne de spectateur et le héros représenté, il y a l'intermédiaire de l'acteur et de son masque ; cela n'enlève rien à la force avec laquelle le drame peut agir sur le public, mais du point de vue des mécanismes d'identification, il est important de relever que l'écoute d'un drame n'oblige pas le public à assumer la représentation des héros mis en scène¹⁸. Le lecteur de la *République* est, en revanche, contraint de

15. S. Halliwell, « The Republic's Two Critiques of Poetry », in O. Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin, 1997, p. 322 : « Plato suggests, we might say, that "reading" dramatic poetry is always a kind of acting ».

16. Je ne suis pas sûr qu'il soit nécessaire ici de distinguer entre le cas de la lecture à haute voix et la lecture silencieuse. Pour le mécanisme psychologique, c'est l'usage mental du « je » qui me semble déterminant.

17. Cf. E.G. Turner, art. cit., p. 22-23, n 5.

18. Cf. *supra*, n. 8.

prêter sa propre voix à Socrate qui parle au style direct, l'identification est directe.

En restant suggestif, Socrate se dispense de devoir examiner les conséquences psychologiques de ces différentes procédures énonciatives ; il élude la question du rôle social que le rhapsode et l'acteur peuvent jouer en tant qu'intermédiaires dans les procédures d'identifications mimétiques¹⁹. Ce n'est pas peu. Mais, justement, dans tout ce passage, Socrate vise moins à une analyse des procédures d'identification en tant que telles qu'au besoin de définir une éthique de la *mimêsis* (ce que l'homme de bien doit ou non imiter). A cette fin, il lui importe de pouvoir considérer sur un même plan le poète, l'orateur et le gardien, implicitement assimilé pour la circonstance à un lecteur. La conclusion explicite (398 a-b) peut donc opposer le poète à l'orateur plus austère sans aucune dissymétrie : à une poésie qui se complait à tout imiter pour plaire à une foule qui donne sa préférence aux imitations variées, l'homme qui a le sens de la mesure préférera un récit mimétique, plus austère, mais qui lui permet de s'identifier à un homme de bien. La conclusion implicite est que tout lecteur préférera lire un texte qui l'amène à reproduire les paroles d'un homme meilleur que lui. On touche ici à une éthique de la lecture que Socrate aurait eu du mal à établir sans assimiler écoute, *mimêsis* et lecture.

6. Le danger du texte de Platon

A ce stade, le lecteur peut marquer une pause dans sa poursuite de la *République* et s'interroger sur la dimension et la contrainte mimétiques que sa position de lecteur implique. Depuis le début, il a dû en lisant prêter sa voix aux différents personnages du dialogue, y compris au bouillonnant Thrasymaque qui s'est distingué, durant le livre I, par ses mouvements d'humeur et son arrogance.

19. Platon est à cet égard bien plus précis dans l'*Ion* ou dans les pages finales du *Phèdre*.

Or Socrate vient de dire le danger que peut représenter pour l'âme l'imitation d'un homme si peu exemplaire. La question est alors inéluctable : n'y a-t-il pas un réel danger à lire un texte mimétique comme la *République* ? Comment les procédures d'identification mises en œuvre dans ce texte vont-elles agir sur l'âme du lecteur ?

Il faut ici revenir sur l'architecture énonciative de la *République* qui emboîte deux niveaux de discours au style direct. Non seulement, Socrate fait lui-même le récit de l'entretien qu'il a eu la veille chez Céphale (« Aussitôt qu'il me vit, Céphale me salua... »), mais, dans ce récit, il rapporte, directement et sans omettre un mot, les propos de chacun des participants et ses propres réponses (« il me dit : "Socrate,..." », 328 c 5-6). La structure énonciative de la *République* est donc telle que le danger d'identification mimétique se trouve limité : le lecteur ne prête sa voix à Thrasymaque qu'indirectement²⁰ ; Socrate est toujours là qui sert d'intermédiaire. Le lecteur devrait alors se rassurer. Il vient d'apprendre que l'imitation n'est nullement condamnable si l'homme mesuré (*μέτριος*) est invité à rapporter le propos d'un homme de bien, surtout si l'objet de cette imitation concerne « quelque trait de fermeté et de sagesse » (396 d 1). Mais deux questions demeurent : Socrate, naguère condamné à mort par les Athéniens, est-il vraiment un homme recommandable ? Par ailleurs, comment Socrate expliquera-t-il qu'il a prêté sa voix à Thrasymaque évidemment moins sage que lui ? On pourrait ici multiplier les questions et se demander encore si Socrate prétend seulement être ce conteur austère dont la cité aura besoin²¹. Mais

20. Contrairement au *Théétète* où Euclide a choisi la forme dramatique pour évoquer l'entretien de Socrate avec Théétète et Théodore. Sur l'usage des « dit-il » évitant l'illusion mimétique, cf. S. Bonzon, « Dialogue, récit, récit de dialogue : les discours du *Phédon* », *Etudes de Lettres*, 1986, p. 8 ; mais cette précaution est loin d'être suffisante et l'on prêtera précisément attention à la façon dont Socrate ne parvient pas, dans la *République*, à recourir systématiquement à ces incises, cf. par ex. 338 d 9 et sq.

21. Cf. *infra*, n. 30.

ici c'est vers Platon qu'il faut se tourner en posant la question du rôle de son écriture. La structure énonciative de la *République* est telle qu'elle semble résoudre le problème d'une œuvre mimétique qui donnerait la voix à plusieurs personnages sans entraîner de danger majeur pour son lecteur ou son auditeur – à condition d'accepter l'exemplarité de la sagesse de Socrate.

Si le lecteur n'a rien appris de précis sur le danger de l'écoute d'un texte mimétique, le glissement de l'analyse l'a au moins conduit à prendre conscience de son statut de lecteur, obligé d'imiter la voix des autres. En posant la question du discours direct et des procédures mimétiques, c'est bien la question de la responsabilité de l'écriture et de la lecture que Platon a posée. Mais, en même temps, il a armé son lecteur, soumis au charme de la *mimêsis*, d'une règle éthique.

7. La rencontre avec Scylla et les métamorphoses de l'âme

Dans l'*Odyssée*, Circé avertit Ulysse des épreuves qui l'attendent ; elle nomme l'effrayante Scylla et comme le héros lui demande s'il ne pourra pas la combattre, elle lui apprend qu'aucun héros ne saurait la tuer : « elle n'est pas mortelle, mais elle est un fléau immortel, terrible, douloureux et invincible ; la vaillance (*ἀλκὴ*) serait vaine, le mieux est de la fuir » (*Od.*, XII, 118-129). Et Ulysse en fait l'expérience. Scylla lui dévore six compagnons qui, à moitié engloutis, hurlent le nom de leur chef en agitant les bras : « c'est la scène la plus affreuse que j'aie vue parmi tous les maux que j'ai soufferts en explorant les routes de la mer » (*Od.*, XII, 258-9)²².

Sans être aucunement averti, le lecteur de la *République* est lui aussi amené à rencontrer Scylla, mais là où il l'attend le moins, logée dans l'ancre de sa propre âme. La discussion est désormais

22. *Odyssée*, XII, 73-100 ; 245-61 ; 429-446.

bien avancée : Socrate a construit le modèle de la cité idéale, il a discuté des possibilités de sa réalisation (449 a-471 c), il a exposé sa théorie du Bien en soi (V, 471 c-VII, 521 b), et surtout, en s'inspirant du modèle politique de la cité idéale, il a développé son analyse de la justice dans l'âme. A la fin du livre IX, l'examen de la figure du tyran lui permet de reprendre le problème du lien entre la justice et le bonheur pour examiner les effets respectifs sur l'âme d'une conduite juste ou injuste. Soucieux de convaincre le partisan de l'injustice de son erreur, Socrate invite son interlocuteur (à ce moment-là Glaucon) à « façonner en mots l'image d'une âme » (εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, 588 b 10). La formulation rappelle singulièrement les remarques du livre II, sur les nourrices qui façonnent l'âme des enfants avec des fables (πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις, 377 c 3-4). Entre les fables (μῦθοι) qui façonnent l'âme et cette âme que Socrate veut maintenant façonner en discours, la distance est d'autant moins grande que le philosophe va se servir ici d'un matériel mythologique qu'il condamnait alors. Mais son intention est précisément d'impressionner celui qui continuerait à défendre le bonheur des tyrans.

L'âme, explique donc Socrate, doit être comprise comme une entité composée de trois parties, à l'image de ces créatures mythologiques comme Chimère, Scylla ou Cerbère qui réunissent en un seul corps des formes multiples (ιδέαι πολλάί, 588 c 4-5). Il y a ici une évidente intention de dramatiser l'image de l'âme déjà analysée au livre IV. Mais Socrate s'était alors contenté, beaucoup plus sobrement, de distinguer dans l'âme trois parties liées à trois principes, le raisonnable (λογιστικόν) par lequel nous apprenons (μανθάνομεν), le principe de l'émotivité (θυμοειδές) qui nous vaut de nous emporter (θυμούμεθα) et celui de la concupiscence (ἐπιθυμητικόν) qui nous pousse à désirer (ἐπιθυμοῦμεν) (cf. 436 a 9-10). Sans revenir explicitement sur cette analyse, l'image du livre IX en est comme le tableau allégorique : tandis que les images d'un homme et d'un lion représentent respectivement le

principe rationnel et la susceptibilité émotive, la troisième partie est plus terrifiante puisqu'elle est pareille à un « monstre bigarré et multicéphale » (μίαν ιδέαν θηρίου ποικίλου και πολυκεφάλου, 588 c 7-8).

L'image de l'âme une fois façonnée, Socrate explique que la vie psychique se trouve déterminée par les rapports que les trois parties entretiennent entre elles. L'important étant que la partie humaine, qualifiée aussi de divine (θείω, 589 d 1), puisse soumettre la partie animale et susceptible, celle semblable au lion, et se servir d'elle pour contrôler la partie inférieure de l'âme, celle de la bête turbulente (ὀχλώδει θηρίω, 590 b 7)²³ qui est aussi la partie la plus impie et la plus impure (ἀθεωτάτω τε και μιαρωτάτω). En cas d'échec, et si elle laisse s'accroître en elle sa partie monstrueuse, l'âme risque fort d'être victime d'une inquiétante métamorphose. De même qu'il importe dans la cité de confier le pouvoir aux dirigeants les plus divins, de même importe-t-il de permettre à la partie divine de l'âme de diriger les deux autres. On pourrait s'attarder plus longuement sur ce tableau et sur l'analogie que Socrate suggère entre son propre rôle et l'influence que la partie raisonnable peut avoir sur les deux autres : rappelons comment Thrasymaque, qui s'est assagi depuis, était, au livre I, comparé à une bête sauvage (θηρίον, 336 b 5). Mais l'essentiel pour notre propos est de vérifier comment cette image sert à préparer le nouvel examen de la poésie que Socrate entreprend au livre X, en offrant une nouvelle dimension à sa théorie de la *mimêsis*.

8. La poésie corruptrice de l'âme

Après la théorie du Bien en soi et sa description de l'âme tripartite, Socrate est en mesure de démontrer que, par sa nature

23. Cf. 440 e.

même, la poésie menace de causer la « ruine » (λώβη) de la pensée et partant de l'âme. Le terme λώβη est homérique et a une valeur forte ; il désigne l'outrage qui exige vengeance²⁴. C'est avec cet avertissement que Socrate considère, enfin, le problème éludé au livre III de l'effet de la poésie sur l'âme de ses auditeurs. Le lecteur de la *République* peut avoir quelque raison de s'inquiéter d'une âme qui verrait se réveiller en elle le monstre Scylla contre lequel même ce courage qu'on appelle ἀλκή ne peut rien (*Od.*, XII, 120).

Ce nouveau procès de la poésie s'appuie sur une redéfinition de la théorie de la *mimêsis* que Socrate déduit de la théorie du Bien en soi (V, 471 c-VII 521 b) et des choses en soi (596 a-598 d). Alors qu'au livre III, la *mimêsis* concernait essentiellement cette forme de poésie et de discours qui s'énonce au style direct, au livre X, c'est la poésie dans son ensemble et dans toutes ses parties qui relève de la technique mimétique. Incapable d'atteindre l'être même des choses, la poésie ignore l'existence des formes en soi qui constituent la vraie réalité ; elle se contente de reproduire et d'imiter des objets ou des savoirs qui ne sont eux-mêmes que des imitations particulières des choses en soi. A ce titre, la poésie est imitation de l'imitation, éloignée de trois degrés de la vérité ontologique (602 c). Si la poésie homérique et le dialogue platonicien ont en commun de recourir à la technique mimétique du style direct pour rapporter les discours de différents personnages, leur rapport respectif à la vérité ontologique se révèle fondamentalement différent.

Mais surtout, en assimilant et en réduisant la poésie à sa seule fonction mimétique ou reproductrice, Socrate entend souligner le rapport privilégié qu'elle entretient avec la partie inférieure de l'âme. C'est ici que l'attaque contre les poètes va être la plus radicale. Simplifiant ses analyses des livres IV (434 c-445 e) et IX (588 b-592 b), mais s'appuyant implicitement sur l'image de l'âme

24. Comparer 595 b 5 ; 605 c 7 et 611 b 10 avec *Od.*, XXIV, 326 ; cf. aussi *Il.*, XI, 143 ; XIX, 208.

qu'il vient de façonner et qu'on ne saurait avoir oubliée, Socrate ne considère plus en elle que deux parties : une « meilleure » (βέλτιστον) – celle qui « se fie à la mesure et au calcul » (μέτρον καὶ λογισμῶ) et qui se soucie de vérité (603 a 4) – et une inférieure (φαυλή), éloignée de la raison (πόρρω φρονήσεως) et ne visant à rien de sain ni de vrai (οὐδενὶ ὕγιει οὐδ' ἀληθεῖ), – partie la plus encline, évidemment, à l'art mimétique qui tend à s'éloigner de la vérité (πόρρω τῆς ἀληθείας, 603 a 11-b 2).

On retrouve ici le critère de mesure (μέτρον), associé à celui du calcul (λογισμός), pour suggérer une évidente affinité entre l'idéal de tempérance, le caractère rationnel et le souci de vérité. C'est bien l'éthique de la *mimēsis*, commencée au livre III, que Socrate développe ici, mais en envisageant cette fois le double point de vue de l'énonciateur imitateur et de l'auditeur. Comme l'homme mesuré (μέτριος ἀνὴρ) du livre III ne devait imiter que le langage de l'homme convenable (ἐπιεικοῦς, 398 b 2), l'homme convenable du livre X (ἐπιεικής, 603 e 3) sera réticent à extérioriser ses sentiments²⁵, et cela parce que la meilleure partie de l'âme incite à suivre la raison (τῷ λογισμῶ, 604 d 5), tandis que la partie inférieure et émotive (ἀγανακτητικόν) est attirée, elle, par « l'imitation multiple et variée » (πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην, 604 e 1-2).

Remarquons que ce n'est pas l'imitation en tant que telle que Socrate condamne mais la tendance de la poésie à céder à l'imitation facile et plus spectaculaire. Socrate le dit clairement : « le caractère sage (φρόνιμον) et calme (ἡσύχιον), toujours égal à lui-même, n'est pas facile à imiter, ni si on l'imite, facile à concevoir » (604 e) ; c'est dire qu'on ne saurait faire une tragédie avec des héros modérés. Ainsi, poursuit Socrate, « le poète imitateur (μιμητικὸς ποιητής) n'est pas naturellement porté vers cette partie supérieure de l'âme [...] mais vers le caractère émotif (ἀγανακτητικόν) et bigarré (ποικίλον) qui est facile à imiter (εὐμίμητον) »

25. La loi disant alors qu'« il n'y a rien de plus beau que de conserver le plus de calme possible dans le malheur », cf. 604 b.

(605 a 2-6). La conclusion est alors attendue : à l'opposé de la contemplation du Bien en soi qui aide l'âme à bien se gouverner (592 b), « le poète imitateur installe un mauvais gouvernement (κακὴν πολιτείαν) dans l'âme de chaque individu, en flattant sa partie déraisonnable (ἀνοήτω) qui ne sait pas distinguer ce qui est grand de ce qui est petit et qui tient les mêmes choses tantôt pour grandes, tantôt pour petites. Restant très loin de la vérité (ἀληθοῦς πόρρω πάνυ), le poète imitateur ne produit que des fantômes » (605 b-c). Voilà comment la poésie corrompt l'âme de celui qui l'écoute, en le flattant d'illusions et en laissant se développer, en lui, la partie monstrueuse de l'âme. Le problème étudié au livre III est ici résolu. Si le lecteur de la *République* a compris le danger qu'il court à entendre des poèmes comme l'*Illiade* ou l'*Odyssee*, il lui reste à se demander ce qu'il aura gagné à lire ce long dialogue qui touche à sa fin.

9. Le mythe d'Er comme justification eschatologique de la *mimêsis*

A la fin de la *République*, après avoir démontré l'avantage de la justice en soi durant la vie, Socrate suspend le jeu des questions et des réponses pour rapporter le récit d'Er qui lui permet, tout à la fois, de confirmer sa thèse de l'immortalité de l'âme et de justifier, par une preuve eschatologique, sa démonstration de la supériorité de la justice sur l'injustice. Le mythe d'Er est couramment défini comme un mythe eschatologique, présentant une théorie de la « métempsycose » ou de la « transmigration des âmes ». Il importe, toutefois, de relever qu'on ne trouve dans le texte grec aucun terme susceptible de renvoyer directement à ces notions²⁶. Il convient d'abord de distinguer le cas particulier d'Er qui se présente comme une résurrection puisqu'il revient à la vie qui était la

26. Les termes de μετεμψύχωσις et de μετενσωμάτωσις sont encore inconnus de Platon.

sienne (*ἀνεβίω* et *ἀναβιούς*, 614 b 7). Pour les autres âmes qui après le cycle de leurs punitions ou de leurs récompenses vont revenir sur terre, Socrate ne parle pas en termes de « résurrection » ou de « réincarnation » mais en termes de « choix » et de « transformation ». Les âmes qui rentrent dans un « nouveau cycle de génération mortelle » (617 d 7), sont invitées à faire un « choix »²⁷ dont elles seront pleinement responsables.

Parmi les modèles (*παραδείγματα*, 618 a 1) de vie qui sont proposés à l'âme et qui sont en surnombre, tous les types d'existences, humaines et animales, se trouvent représentés, incluant, mélangées les unes aux autres, ces différentes conditions que sont, par exemple, la richesse, la pauvreté, la maladie, la santé. Toutefois, si l'âme est éternelle, son caractère, comme on l'a déjà vu au livre III, n'est ni immuable ni inaltérable. Et le précise bien : le caractère de l'âme (*ψυχῆς τᾶξις*) n'est pas donné puisque celle-ci « doit nécessairement, en choisissant une autre vie (*ἐλομένην βίον*), devenir autre (*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*) » (618 b 1-4).

L'expression « devenir autre » (*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*), qui suppose une transformation de l'âme, est ici d'autant plus intéressante qu'elle est utilisée en relation avec ce qui a été appelé des « modèles » (*παραδείγματα*) de vie. On est très près des remarques que Socrate a développées dans sa théorie des effets de la poésie mimétique au livre III, lorsqu'il a expliqué que l'imitation des différents types d'hommes (*cf. τύπους*, 396 e 1) était une manière de se rendre autre (*ἄλλος*, 393 c 1) et, que prolongée durant toute la vie, cette imitation entraînait un changement de la nature de l'individu (395 d). Le danger de la pratique mimétique, tant au livre III qu'au livre X, est bien qu'elle altère l'âme. Il en ira donc du choix d'une nouvelle vie dans l'au-delà comme du choix des modèles d'hommes qu'il importe d'imiter dans la vie courante. Entre l'expérience de la métempsycose et l'expérience mimétique, il y a donc une analogie qui se révèle fondamentale. Le mythe d'Er

27. *Cf. αἰρήσεσθε*, 617 e 1 ; *αἰρήσῃτω*, e 2 ; *ἐλομένου*, e 4 ; *ἐλομένω*, 619 b 4 ; *αἰρέσεως*, b 5 ; etc.

est aussi une justification eschatologique de la théorie de la *mimêsis* telle qu'elle était exposée au livre III et telle qu'elle est reprise au livre X sous un angle complètement différent mais pour dénoncer de façon encore plus radicale le danger d'une âme séduite par l'imitation des passions excessives (606 c).

10. L'homme qui peut enseigner à choisir une meilleure vie

S'adressant à Glaucon, Socrate éprouve le besoin d'interrompre un instant sa relation au mythe d'Er pour insister sur l'importance que représente ce choix d'un modèle de vie. Dans ce rapide commentaire personnel, il trouve surtout l'occasion de justifier le rôle fondamental que peut jouer un éducateur dont le savoir se révèle, même s'il ne le précise pas, singulièrement proche du sien :

« Il semble bien, mon cher Glaucon, que ce soit là que tout se joue pour l'homme. C'est pour cette raison surtout que chacun d'entre nous (ἐκαστος ἡμῶν) devra se préoccuper, en laissant de côté toutes les autres études (μαθημάτων), de n'être l'étudiant et l'aspirant que de cette seule étude (μαθήματος) : s'il est à même de comprendre et de trouver qui le rendra capable et expert, en distinguant une bonne vie d'une mauvaise, de choisir toujours et partout (ἀεὶ πανταχοῦ), dans la mesure des choix possibles, la meilleure vie... » (618 b 6-c 6).

Suspendons un instant la citation pour souligner la construction compliquée de la phrase. Parlant d'une étude exclusive à laquelle chacun doit s'adonner au détriment des autres et enchaînant avec une interrogative indirecte qui renvoie aux capacités intellectuelles de l'étudiant (« savoir s'il est à même de comprendre et de trouver... »), on s'attend à ce que Socrate mentionne le nom d'une science particulière, mais l'objet des verbes « comprendre » et « trouver » est simplement « l'homme qui le rendra capable... ». La possibilité de donner une valeur hypothétique au « si » ne peut être retenue. La construction de la phrase suggère que l'étude qui permettrait de parvenir au bon choix de vie est subordonnée à celle

qui permet de trouver le bon maître. La phrase est compliquée mais elle justifie tout le rôle d'une éducation fondée sur la *mimêsis* et où l'acquisition d'une qualité (plus que d'un savoir) se fait par l'imitation d'un modèle approprié : un bon maître.

Mais reprenons la citation là où nous l'avons interrompue pour vérifier comment Socrate précise son point de vue. Le maître enseignera à son disciple à faire le bon choix de vie en « calculant »²⁸ l'effet que pourra avoir, pour la vertu de son âme, l'assemblage ou le partage de tous les éléments inclus dans les modèles de vie ; l'important étant de faire un choix qui rendra l'âme « plus juste » (δικαιοτέραν) (618 e 2). L'insistance sur la nécessité d'un bon calcul pourrait suggérer l'existence d'une mathématique des paramètres psychologiques permettant de prévoir, selon les données du caractère et les accidents de la vie, quelle équation conduira à l'âme vertueuse. Mais, une fois encore, l'accès à cet art du juste calcul passe plus facilement par la simple imitation de l'homme mesuré, ennemi des excès. Socrate le dit dans les dernières lignes de son bref commentaire :

« Nous avons vu que, pour celui qui vit (ζῶντί) comme pour celui qui est mort (τελευτήσαντι) c'est là le meilleur choix. Il faut donc tenir à cet avis dur comme fer en se rendant dans l'Hadès afin, là-bas aussi, de ne pas être impressionné par les richesses et les maux de ce genre et de ne pas non plus, en se précipitant vers les tyrannies et vers les autres choix du même genre, devenir la cause de maux nombreux et incurables pour en souffrir soi-même de plus grands encore, mais il faut savoir choisir la vie qui tient le milieu entre ces choses (τὸν μέσον τῶν τοιούτων βίον), en fuyant les excès dans les deux sens ; et cela dans cette vie-ci (ἐν τῷδε τῷ βίῳ) autant que possible et dans toutes celles qui suivront ; c'est ainsi que l'homme devient le plus heureux (εὐδαιμονέστατος) » (618 e 3-619 b 1).

Le meilleur choix de vie, conclut-il ici, est celui d'une vie tenant « le milieu entre les extrêmes » (τὸν μέσον τῶν τοιούτων βίον) et

28. Cf. ἀναλογιζόμενον, 618 c 6 et συλλογισάμενον, d 6.

« fuyant les extrêmes » : une vie modérée et mesurée. On est ici encore très près des recommandations formulées, dans la conclusion de la deuxième analyse de la *mimêsis*, sur la nécessité de n'imiter qu'un « caractère sage et calme (φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἤθους), toujours égal à lui-même (παραπλήσιον ὄν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ) » (604 e 2-3). Ce dernier rapprochement est important pour résoudre un problème que le lecteur attentif ne peut pas ne pas avoir vu.

Socrate semble dire deux choses à la fois. Confirmé par la triple action des filles de Nécessité, le choix qui se fait dans l'Hadès est capital et inéluctable (620 e et *sq.*). Cependant, à trois reprises au moins, Socrate précise que c'est « toujours et partout » (618 c 5-6), « pour le vivant (ζῶντί) comme pour le mort » (e 3-4), « dans cette vie-ci comme dans les suivantes » (619 a 6-7) que ce choix se fait. Faut-il en déduire que la triple action des filles de Nécessité n'implique pas un prédéterminisme absolu ? Faut-il voir ici une contradiction du système éthique de Socrate ? Si la destinée d'une âme était absolument irrémédiable, les poètes ne représenteraient plus aucun danger puisque le sort des âmes serait joué d'avance ; le philosophe n'aurait qu'un rôle moindre.

Pour résoudre la contradiction, on pourrait être tenté de réduire le mythe d'Er à une simple allégorie dont la fonction serait de justifier par une dramatisation eschatologique l'importance de la *mimêsis*. Mais la démonstration de l'immortalité de l'âme et toute la spéculation sur l'au-delà n'auraient plus alors qu'une valeur théorique, ce que Platon, qui vise à une explication englobant la totalité du temps, ne saurait accepter. Mieux vaut alors, comme souvent dans les dialogues platoniciens, assumer la contradiction et parier sur une nécessaire corrélation entre ce qui se décide dans l'au-delà et ce qui se joue durant les vies terrestres. En invitant son disciple à chercher l'homme qui pourra lui enseigner à faire le bon choix de vie, Socrate l'invite à choisir le modèle dont l'imitation rendra son âme plus juste et donc plus heureuse dès cette vie-ci, tout en le préparant à faire, dans l'au-delà, le choix qui sera déter-

minant pour ses vies futures. L'explication est suggérée quelques lignes plus loin. Dans son récit, Er rapporte que la première âme, invitée à choisir, fit un choix beaucoup trop rapide et que, emportée par l'imprudence (ἀφροσύνης, 619 b 8), elle prit une vie de tyran destiné, entre autres horreurs, à dévorer ses propres enfants²⁹. Or, explique Er, cette âme, qui revenait de la route des récompenses, avait été vertueuse dans sa vie précédente « par habitude et non par philosophie » (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας, 619 c 7-d 1). Dans la pratique, c'est du moins ce que prouve cet exemple, c'est le vécu terrestre qui déterminerait donc, en le préparant, le choix à faire dans l'Hadès. Le jeu du déterminisme est donc réciproque. La philosophie y gagne un sens.

Le discours de Socrate devient ici fondamentalement important. C'est finalement par l'imitation d'un caractère mesuré que chacun se prépare le mieux à faire le choix de vie qui rendra son âme juste et heureuse, non seulement dans les prochaines vies, mais déjà dans sa vie présente. Socrate vient de le dire : pour faire un bon choix de vie dans l'au-delà, chacun doit s'appliquer non à l'acquisition directe d'un savoir « psychologique » mais à la recherche de l'homme à même de dispenser ce savoir. La personne qui transmet le savoir est ici première, et cela parce que l'acquisition du savoir suppose une imitation de la personne qui détient ce savoir. La question devient inéluctable pour les auditeurs de Socrate dans le dialogue comme pour le lecteur de la *République* : Socrate est-il ce détenteur du savoir qu'il faut imiter ? Il n'y aura pas de réponse directe. Une fois encore, la suggestion sera plus forte que la parole explicite. Au livre III, Socrate avait évoqué le mythologue austère dont la cité idéale aurait besoin. On remarquera qu'il conclut le dialogue par un mythe qu'il relate au style indirect³⁰.

29. L'allusion au sort de Thyeste ou à la légende de Cronos suppose ici un temps cyclique ; le mythe d'Er ne propose pas une progression morale de la société ; les crimes effrayants du passé héroïque sont à revivre.

30. On relèvera également le fait qu'en 376 d 9, au moment d'aborder la question de l'éducation des gardiens, Socrate a comparé sa tâche à celle d'un

11. La vaillance d'Ulysse

Remarquons que le mythe d'Er entretient, dans son ensemble, un subtil jeu d'échos avec l'épisode de la Nekuia dans l'*Odyssée* où Ulysse, comme Er, rencontre les âmes des morts. D'emblée, pour introduire le mythe, Socrate précise qu'il ne va pas raconter un « récit d'Alcinoos » (Ἀλκίνοου ἀπόλογον) – une façon traditionnelle de désigner les récits d'Ulysse chez le roi Alcinoos – mais « celui d'un homme de courage (ἄλκιμου ἀνδρός), Er, fils d'Arménios... » (614 b 2-3). Socrate a de bonnes raisons de vouloir éviter le modèle des poèmes homériques qu'il a suffisamment critiqué. Mais, en même temps, il n'a échappé à personne que le mythe d'Er multiplie les échos à cette partie de l'*Odyssée* que sont les récits d'Alcinoos³¹.

Le premier indice de cette réécriture est l'un des plus curieux. Les critiques antiques avaient déjà relevé, sans nécessairement l'apprécier³², le jeu de mots entre le nom d'Alcinoos et l'adjectif, vaillant, qui qualifie Er : Ἀλκίνοου et ἀλκίμου qu'une seule lettre distingue. On pourrait ajouter que le jeu de mots est d'autant plus insolite que rien, dans le texte, ne confirme la vaillance particulière d'Er. Il est peu probable que Platon se soit plu, à un tel endroit, à une figure gratuite. Quel lien Socrate veut-il établir avec Ulysse

« mythologue » ; cf. à ce propos D. Bouvier, « Mythe ou histoire : le choix de Platon. Réflexions sur les relations entre historiens et philosophes dans l'Athènes classique », in M. Guglielmo et G.F. Gianotti (eds.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Alessandria, 1997, p. 56-64.

31. On retrouve, outre le thème principal du sort des âmes après la mort, le chant des Sirènes (cf. *Od.*, XII, 158-98 et *République*, 617 b 5-c5), le fruit d'oubli et l'eau d'oubli (cf. *Od.*, IX, 84-97 et 621 a), l'âme humaine dans un corps animal (cf. *Od.*, X, 241 et sq. et 620 a) ; sur l'écho à l'épisode du Cyclope, cf. mes remarques finales.

32. Cf. la controverse entre Porphyre et Colotès *apud* Proclus, in *Pl., Resp.*, 111 6-9.

qu'il a qualifié au livre III de plus sage de tous les héros : σοφώτατος (390 a 8) ? Peut-être faut-il s'arrêter ici un instant sur la qualité que l'adjectif ἀλκιμος désigne dans l'*Odyssée* et sur le substantif qui lui correspond, l'ἀλκή, cette force qu'Ulysse voulait déployer inutilement pour affronter Scylla. Si Ulysse est connu comme l'incontestable héros de l'intelligence rusée, il apparaît que l'*Odyssée* se plaît à poser la question de sa vaillance (ἀλκή). L'épisode se situe avant la bataille contre les prétendants, lorsqu'Athéna intervient pour l'exhorter. Elle a choisi de prendre les traits de Mentor, le vieil ami d'Ulysse. Premier point remarquable, alors que le patronyme de Mentor n'est jamais indiqué dans l'*Odyssée*, dans cet épisode, pour la seule et unique fois, Athéna rappelle en se nommant que Mentor est fils d'Alcimos (un héros par ailleurs inconnu). Le patronyme est parlant : l'identité d'Alcimide confère à Mentor le droit de rappeler à Ulysse son devoir de vaillance. Pour exciter l'ardeur du héros, Athéna – Mentor, fils d'Alcimos, le provoque en l'interrogeant d'abord sur l'état de sa force (μένος) et de sa vaillance (ἀλκη) :

« Ulysse, tu n'aurais plus cette force immuable et cette vaillance (ἀλκή) que tu avais lorsque, durant neuf années, tu as combattu sans répit contre les Troyens [...] ; maintenant que tu as rejoint ta maison et tes biens, tu te lamenterais, face aux prétendants, de devoir être vaillant (ἀλκιμος) ? Mais allons viens ici, mon cher, près de moi et regarde moi faire pour savoir comment, au milieu de l'ennemi, Mentor, fils d'Alcimos (Ἀλκιμίδης), sait rendre les faveurs. Elle dit, mais elle ne donna pas à l'un des deux partis l'alkê de la victoire (ἐτεραλκία νίκην), car elle voulait précisément éprouver la force et l'alkê (ἀλκήν) d'Ulysse et de son fils » (*Odyssée*, XXII, 231-238).

Et, le combat va le montrer, Athéna pourra être rassurée : Ulysse est aussi un héros plein de vaillance. La fin de l'*Odyssée* le rappelle à ceux qui avaient pu l'oublier. Et il se pourrait bien que le jeu de mots du texte platonicien joue aussi à nous le rappeler. Tout ceci complique la distance que Socrate voulait prendre du

texte homérique mais on va voir que, s'il rejette Homère de sa cité idéale, il semble plus enclin à y recevoir Ulysse.

12. Le choix de Thersite, héros sans mesure

De fait, Ulysse pourrait bien être la figure la plus importante de cette évocation du mythe d'Er, du moins d'un point de vue que je qualifierais de fonctionnel. Dans la dernière partie de son récit, Er rapporte les différents choix de vie faits par les âmes, en fonction de leur passé. Ainsi, a-t-il vu l'âme d'Orphée choisir la vie d'un cygne, celle de Thamyris la vie d'un rossignol, et celles d'oiseaux musiciens des vies d'hommes. La vingtième âme convoquée, continue Er, fut celle d'Ajax qui choisit de devenir un lion. La précision du rang est ici d'autant plus singulière qu'elle est, si l'on excepte les cas particuliers de la première et de la dernière âme, unique dans l'énumération d'Er. Mais Plutarque relevait déjà la référence à la Nekuia de l'*Odyssée* où, si l'on fait le compte, l'âme d'Ajax est la vingtième à rencontrer Ulysse³³.

Après le choix d'Ajax, Er mentionne encore comment Agamemnon choisit la vie d'un aigle, Atalante celle d'un athlète homme, Epéios celle d'une femme artisan. Enfin, dans les derniers rangs, il vit l'âme de Thersite choisir la vie d'un singe, et dernière de toutes, l'âme d'Ulysse qui semble faire le meilleur choix :

« Soulagée de l'ambition par la mémoire de ses épreuves passées, elle chercha longtemps, en allant ici et là, la vie d'un homme simple éloigné des affaires (ἀνδρός ἰδιώτου ἀπράγμονος) pour en trouver enfin une qui gisait dans un coin, négligée par les autres ; en la voyant, elle dit qu'elle aurait fait le même choix si elle avait obtenu le premier rang au tirage au sort, et contente, elle la prit » (620 c 5-d 1).

33. Plutarque, *Moralia*, 739F.

Avant d'examiner l'importance du choix fait par Ulysse, observons que, dans son énumération, Er tend à associer les héros qu'il mentionne par paires : Orphée et Thamyris, deux poètes ; Ajax et Agamemnon, deux Achéens rivaux qui choisissent les vies de leur animal emblématique ; Atalante et Epéios qui changent chacun de sexe mais gardent les qualités de leur vie précédente, et, enfin les figures antagonistes de Thersite et d'Ulysse qui représentent, et cela est fondamental deux conceptions opposées de la *mimésis*.

Dans l'*Illiade*, Thersite est décrit comme l'homme le plus laid qui soit venu sous Troie, bavard, bouffon et querelleur. Si d'ordinaire il s'en prend à Achille et à Ulysse qui le détestent (*Il.*, II, 220), dans l'épisode où il intervient, il s'attaque directement à Agamemnon, comme l'avait fait Achille au chant I. C'est alors Ulysse qui le fait taire et qui le remet à sa place. Dans ce passage, le héros bouffon apparaît comme l'opposé d'Ulysse. Si Ulysse est connu comme un orateur qui sait parler comme il faut et quand il faut (*κατὰ μοῦραν* et *κατὰ κόσμον*³⁴), Thersite apparaît, au contraire, comme ce bavard au parler désordonné : *ἀμετροεπής*, un adjectif qui désigne littéralement un parler sans mesure³⁵ ; il est celui qui parle « sans ordre » (*οὐ κατὰ κόσμον*, II, 213) et dont les paroles nombreuses sont « désordonnées » (*ἄκοσμα*, II, 214) ; Ulysse lui reproche « son parler sans discernement » (*ἀκριτόμυθος*, II, 246).

Avec ce parler hors propos, son manque de décence, Thersite est d'autant plus ridicule qu'il est une mauvaise parodie d'Achille,

34. Sur ces deux expressions dans les discours d'Ulysse ou pour qualifier son propos, cf. *Od.*, VIII, 179 ; 227 ; 397 ; X, 16 ; etc. Je renvoie ici à mes remarques à paraître in D. Bouvier, « Le pouvoir de Calypso : à propos d'une poétique odysseenne », in F. Létoublon (éd.), *La mythologie et l'Odyssee*, Genève.

35. *Il.*, II, 212. La tirade de Thersite (II, 225-242), dont Ulysse dénonce l'inconvenance, reprend plusieurs formules et plusieurs expressions du langage d'Achille. Ce qui est alors désordonné, c'est que Thersite parle avec les mots d'un autre.

bouffon plus que héros. Tout cela Platon l'a fort bien vu et ce n'est pas une coïncidence s'il a imaginé l'âme de Thersite choisissant la vie d'un singe³⁶. Mais arrêtons-nous un instant sur ce singe défini par les anciens comme le plus mimétique des animaux.

13. La *mimêsis* des singes

Dans son encyclopédie sur la *Nature des Animaux*, Elien, au début du III^e siècle ap. J.-C., parle du singe comme de l'animal le plus porté à l'imitation (μιμηλότατόν ἐστὶν ὁ πίθηκος ζῷον), capable de reproduire et d'apprendre tous les gestes ou tous les comportements corporels qu'on lui montre ou qu'on lui enseigne³⁷. Employant la même formule mais en la précisant pour dire que les singes sont les animaux les plus portés à imiter les choses humaines (μιμηλότατα [...] τῶν ἀνθρωπίνων), Lucien rapporte l'histoire d'un roi égyptien qui avait enseigné à ses singes à danser. Il les exhibait costumés et masqués quand un spectateur jeta parmi ces acteurs des noisettes. Oubliant leurs masques, déchirant leur vêtements, les singes redevinrent eux-mêmes et se battirent pour les noisettes. Et Lucien de conclure : ces singes sont comme les mauvais philosophes qui parodient les vrais³⁸. Même leçon, au 1^{er} siècle av. J.-C., chez Diodore de Sicile qui évoque l'ingénieuse technique élaborée par les Indiens pour attraper les singes : les chasseurs s'approchent des singes et, devant eux, les uns enduisent leurs yeux de miel, d'autres attachent des sandales à leurs pieds ou suspendent des miroirs à leur cou. Puis, ils s'en vont, laissant sur place, non du miel, mais de la glu, des sandales attachées entre elles et des miroirs liés à des cordes. Voulant répéter les gestes qu'ils ont vus, les singes tombent dans le piège,

36. Remarquons qu'en 590 b 9 la partie lionne de l'âme se transforme en singe lorsqu'elle cède à la flatterie.

37. Elien, *Nature des animaux*, V, 26.

38. Lucien, *Pêcheur*, 36.

« les yeux englués, les pieds liés et le corps prisonnier »³⁹. Intelligent, le singe ne l'est pas assez pour comprendre le sens des gestes qu'il imite automatiquement ; trahi par sa singerie.

Bien plus tôt et pour remonter à la Grèce archaïque, le singe apparaît déjà, dans le bestiaire d'Esopé, comme cet « animal imitateur » (ζῷον μιμητικόν, 304 5) à l'intelligence limitée. Un singe (πίθηξ) regarde des pêcheurs qui jettent leurs filets dans une rivière. Lorsqu'ils se retirent pour aller déjeuner, le singe descend de son arbre et « entreprend de les imiter » (ἐπειρᾶτο μιμεῖσθαι). Mais quand le singe touche aux filets, il se prend dedans et manque de se noyer⁴⁰.

Et l'on pourrait citer bien d'autres textes qui, tout au long de l'histoire de l'Antiquité, dénoncent cette manie mimétique du singe, victime d'un comportement instinctif qui le pousse à reproduire des gestes qui se retournent contre lui. Alors que chez l'homme, l'imitation est la base du développement de l'intelligence, chez le singe, elle reste le fait d'une conduite pulsionnelle qui ne s'accompagne d'aucun progrès.

14. Ulysse héros de la *mimêsis*

Mais le singe Thersite n'est évoqué que parce qu'il est l'anti-Ulysse. A l'opposé de Thersite, Ulysse apparaît, lui, comme ce héros qui sait parler de façon ordonnée et intelligente. Modèle de la rhétorique intelligente, il est aussi l'homme du bon calcul et de la juste mesure. Pareil à un architecte quand il construit son radeau (*Od.*, V, 243 et *sq.*), il est, dans l'*Iliade* (*Il.*, XI, 807-808), ce héros qui a installé sa tente au centre même du campement, à cet endroit d'où il pourra le mieux se faire entendre de tous⁴¹.

39. Diodore de Sicile, XVII, 90 1-5.

40. Esopé, 304.

41. Sur ces aspects d'Ulysse, cf. ma contribution citée *supra*, n. 34. Sur le talent oratoire d'Ulysse chez Platon, cf. par ex. *Phèdre*, 261 b-c.

Homme du juste milieu, de la médiation et du discours persuasif, il sait jouer des mots pour dire des mensonges pareils à la vérité (*Od.*, XIX, 203). Plus qu'un autre, il est celui qui sait se déguiser et se faire autre ; Héléne rappelle comment il alla jusqu'à se défigurer pour prendre l'apparence d'un mendiant, « se cachant lui-même, il s'était fait semblable à un autre » (ἄλλω δ' αὐτὸν φωτὶ κατακρύπτων ἤϊσκε, *Od.*, IV, 247) et comment, pénétrant dans Troie, il trompa tout le monde. On pourrait évoquer encore maints aspects de son intelligence imitatrice. Rappelons seulement, avant d'y revenir, l'épisode de sa visite chez le Cyclope Polyphème (*Od.*, XI, 403 et *sq.*), où, sans même recourir à un déguisement, il sut, par sa seule intelligence, se rendre insaisissable en se donnant le nom de Personne.

A l'évidence, la fin du mythe d'Er nous renvoie à la théorie de la *mimêsis*. Socrate n'a nulle part condamné l'imitation en tant que telle, mais tout au long de la *République*, il a travaillé à dénoncer les méfaits d'une mauvaise pratique de la *mimêsis*, d'une *mimêsis* facile tournée vers les caractères faciles et spectaculaires à imiter mais qui ne peuvent que corrompre l'âme (*cf.* livres III et X). Blâmé pour imiter des pratiques qu'il ne connaît pas, le poète, mis en cause dans la *République*, se révèle plus proche de Thersite que d'Ulysse : un retournement intéressant lorsqu'on rappelle combien l'*Odyssée* se plaît à comparer Ulysse, le héros au beau parler, à un aède (*Od.*, XI, 368). En revanche, expert en imitation, doué d'un parler ordonné, Ulysse semble bien avoir, dans la *République*, un rapport privilégié avec cet homme mesuré que Socrate a régulièrement évoqué pour exposer le bon usage de la *mimêsis*. Dès lors, rien n'est plus significatif que le choix qu'il fait : celui de la vie d'un « homme simple éloigné des affaires » (ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος). Un choix qui pourrait bien être la plus belle ruse de l'écriture platonicienne. Que dire aussi du fait qu'Er ne mentionne aucune âme qui choisirait de devenir poète ou philosophe ?

15. Limites du dialogue socratique

Entre l'homme du dialogue, Socrate, et l'écrivain, Platon, il y a différence et complémentarité. Tel qu'il l'a mis en scène, Platon a laissé son personnage de Socrate aboutir, dans ses démonstrations, à un certain nombre d'impasses et de contradictions. Les plus intéressantes, pour le propos de cette étude, sont bien sûr celles qui se trouvent résolues par la seule transformation du dialogue en texte écrit. Je m'intéresserai ici à un seul exemple.

Comme les critiques l'ont justement observé, le mythe d'Er n'apporte au problème de la justice qu'une solution individuelle⁴². Si l'âme, entraînée à la philosophie par un maître compétent, est capable, dans l'au-delà, de choisir la vie qui la rendra heureuse et juste dans les vies prochaines, la grande majorité des âmes continue, en revanche, de se fourvoyer et de se précipiter dans des choix irréflechis. Les recommandations de Socrate concernent une situation qui reste personnelle. Il y a un progrès possible au niveau individuel mais non au niveau collectif. La solution eschatologique proposée dans le mythe d'Er ne contribue en rien à la transformation de la société et à la réalisation de la cité idéale.

Cette aporie finale confirme la difficulté de résoudre, dans la *République*, l'équation d'un bonheur individuel et collectif compatibles et s'impliquant réciproquement. Bien sûr, Socrate a envisagé le plan de la cité idéale mais dans le but premier de disposer du paradigme nécessaire à l'examen de la constitution de l'âme, puisqu'« il y a dans la cité et dans l'âme de chaque individu les mêmes parties et en même nombre » (441 c 4-7). De manière significative à la fin du livre IX, il conclut qu'« il est finalement indifférent de savoir si la cité modèle existe quelque part ou si elle existera », puisque l'important est d'abord qu'elle existe en tant que « paradigme », pour que le sage (νοῦν ἔχων,

42. S. Halliwell, *Plato : Republic 10*. Translation and Commentary, Warminster, 1988, p. 22.

591 c 1) puisse, en la contemplant, « instituer » une constitution semblable en lui-même (592 b).

On peut alors s'interroger sur le soin que Socrate a néanmoins pris de répondre à la question de Glaucon, pour envisager longuement le moyen et les chances de pouvoir réaliser concrètement cette cité modèle (471 c-541 b). C'est bien sûr l'occasion de défendre l'importance politique de la philosophie. Mais la solution qu'il propose – l'accès au pouvoir d'un philosophe ou la conversion d'un dirigeant à la philosophie (473 d) – reste, de son propre aveu, purement casuelle. Aucune des formes politiques actuelles ne favorise l'émergence de la figure du philosophe-roi (497 b). Il ne reste donc plus à Socrate que l'issue d'un pari théorique sur la dimension infinie du temps : « s'il y a eu d'éminents philosophes contraints de s'occuper du gouvernement d'une cité dans l'infini du temps écoulé, s'il en existe actuellement dans quelque contrée étrangère, hors de notre vue, ou s'il en existera dans le futur, nous sommes prêts là-dessus à défendre, par la raison ($\tau\omega\lambda\acute{o}\gamma\omega$) qu'une constitution comme celle que nous avons décrite a existé, existe ou alors existera quand cette Muse [philosophique] deviendra maîtresse de la cité » (499 c 7-d 4). Au terme de sa démonstration, Socrate est obligé de l'admettre : il sera tout aussi difficile de convaincre le peuple à accepter le pouvoir d'un philosophe que de persuader un philosophe de la nécessité de s'intéresser au gouvernement de la cité ou encore de persuader un roi de l'importance de s'adonner à la philosophie (499 a). Pour l'heure, il risque fort de n'y avoir d'autre société idéale que celle des auditeurs réunis autour de lui, où même Thrasymaque s'est assagi.

Singulièrement ou significativement, durant tout le dialogue chez Céphale, Socrate ne s'interroge jamais sur l'avantage qu'une mise par écrit du dialogue représenterait pour la diffusion de ses idées à travers le temps et l'espace. Au mieux, signale-t-il, une fois, à Adimante – qui doute que les auditeurs soient si facilement convaincus – qu'il n'épargnera aucun effort pour les convaincre de la primauté politique de la philosophie et leur être, ainsi, utile

« pour une vie prochaine, quand après une nouvelle naissance, ils se trouveront à nouveau dans de semblables entretiens » (498 d 3-4).

Mais il est également vrai que la *République* se présente comme le récit de Socrate qui rappelle tout l'entretien de la veille. A qui s'adresse-t-il alors ? Le texte de la *République* suppose ici un auditeur théorique qui reste cependant anonyme. En insérant un dialogue dans un monologue, Platon a sans doute plusieurs intentions. Observons seulement que cette structure à double niveau d'énonciation permet d'ajouter au cercle des disciples directement impliqués dans le dialogue ce personnage supplémentaire auquel le monologue de Socrate pourrait s'adresser, et en qui on peut identifier le transcripteur du dialogue et à travers lui le lecteur qui va prêter sa voix à Socrate. Reste cependant à s'assurer que ce nouveau destinataire appartiendra, lui aussi, à ces auditeurs « intelligents et amis » sur lesquels Socrate sait pouvoir compter dans la fiction du dialogue (450 d 10). Le problème de Platon est de pouvoir élargir au plus grand nombre possible le dialogue socratique et cela sans rencontrer un lecteur subversif. Constituant le meilleur espoir de convertir un roi ou un philosophe du futur aux thèses de Socrate, le livre devient ici une condition de la cité idéale mais cela suppose une éthique de la lecture et du jeu d'identification.

16. La dernière métamorphose d'Ulysse

Le pari de la *République* est de pouvoir élargir à l'infini le cercle des auditeurs de Socrate. Le pari repose sur toutes les procédures mises en œuvre par l'écriture pour impliquer le lecteur dans le texte. Mais, on accordera une attention particulière à la dernière de ces procédures. A la fin du mythe d'Er, Ulysse prouve qu'il sait tirer la leçon de ses épreuves et oublier ses ambitions passées ; il fait le bon calcul en choisissant la vie d'un homme

simple, éloigné des affaires : le choix d'une vie qui pourrait être celle de tout lecteur ayant le loisir de lire la *République*. Si, dans l'*Odyssée*, Ulysse accomplit son plus célèbre exploit face au Cyclope Polyphème lorsque, jouant sur les mots, il parvient à se transformer en personne, dans la *République*, son action la plus sage est de choisir une vie anonyme qui pourrait être celle de n'importe qui. La ruse est ici du côté de Platon qui offre à chacun de ses lecteurs une chance théorique d'être la réincarnation d'Ulysse et d'hériter ainsi de ses talents naturels.

Parmi les héros, Ulysse est celui qui possède le mieux et le plus complètement non seulement les quatre vertus de la cité idéale, sagesse, courage, tempérance et justice mais encore les qualités exigées chez celui qui pourrait devenir un philosophe-roi : « être doué de mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme, de grâce, être l'ami et l'allié de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance » (487 a 4-5)⁴³. On comprend pourquoi Socrate s'est employé tout au long du dialogue à rappeler les qualités du héros de l'*Odyssée*. Mais, surtout, Ulysse se révèle comme un héros de la juste mesure et de la *mimêsis*, qualités que le lecteur se doit d'acquérir pour devenir le bon auditeur et le bon imitateur de Socrate. Rien de plus rassurant alors que de pouvoir se penser comme la réincarnation d'Ulysse. Mais aussi, après avoir parcouru toute la *République*, le lecteur a subi un entraînement à la *mimêsis* qui fait bien de lui un nouvel Ulysse.

43. Voir dans ce même volume, la contribution de M. Vegetti.

Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon

par

Michael Erler*

1. L'unité de la poésie créatrice et de l'érudition réflexive est une caractéristique importante de la pensée hellénistique. C'est ainsi que les poèmes de Callimaque, par exemple, réfléchissent sur les règles de la création poétique, en même temps qu'ils illustrent l'application de ces règles : la pratique de l'art et la réflexion sur celui-ci vont de pair¹. Certes, cette association n'est pas née avec les poètes hellénistiques. Déjà Homère et Hésiode étaient leurs propres exégètes, et cela est vrai aussi pour les poètes lyriques comme Pindare ou pour les poètes tragiques comme Euripide. Eux aussi associent la pratique de l'art poétique et la réflexion sur celui-ci. Leurs poèmes contiennent ce que l'on pourrait appeler

* Université de Würzburg.

La première version de cette étude intitulée « Plato the author : rhetoric as philosophy » a fait l'objet d'une conférence organisée par Anne Michélini à l'Université de Cincinnati en 1999.

Les traductions de Platon sont en règle générale celles de la C.U.F., que nous avons sensiblement modifiées dans un certain nombre de cas.

1. Cf. Th. Fuhrer, « Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern », dans *Epinikien des Kallimachos*, Bâle-Kassel, 1992, p. 252 sq. ; M. Asper, *Onomata allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos*, Stuttgart, 1997.

une sorte de « poétique implicite »². Les rhapsodes à leur tour poursuivirent l'auto-interprétation des poètes sans être eux-mêmes poètes. Les sophistes furent leurs héritiers, dans la mesure où ils interprétèrent la poésie à leurs propres fins. Finalement les philosophes attiques, et avant tout les Péripatéticiens, complétèrent ce processus. Platon et Aristote intégrèrent la poétique dans le cursus de leurs écoles. Comparée à cet arrière-plan l'auto-réflexion des poètes hellénistiques, comme Philetas et Callimaque, semble plus traditionnelle dans son association de la théorie et de la pratique.

Ainsi va l'histoire de l'émancipation et de la réunification de la théorie et de la pratique poétiques, que Rudolf Pfeiffer raconte si magistralement dans son *Histoire de l'érudition classique*³. Dans ce qui suit, je ne prétendrai pas rivaliser avec cette analyse. J'essaierai, cependant, de la modifier sur un point. Ma thèse principale sera que les dialogues platoniciens jouent un rôle important dans ce scénario⁴.

Les dialogues prouvent de manière incontestable que Platon fut réellement un auteur créatif, qui transforma un genre populaire – les « *sokratikoi logoi* » – en belles œuvres artistiques⁵. Nous avons de bonnes raisons de considérer les dialogues comme une nouvelle forme de poésie⁶. Mais ils montrent aussi que Platon est un auteur réflexif qui, comme les poètes qui l'ont précédé et comme les poètes hellénistiques après lui, combine la pratique de l'art poétique et la réflexion sur la poésie. Il le fait de deux manières différentes. Tout d'abord, il offre au lecteur des discussions explicites

2. Voir R. Nünrist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, Stuttgart-Leipzig, 1998, p. 1 sq., p. 329 sq.

3. Voir R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, p. 3 sq.

4. J'espère traiter ce thème dans un avenir proche.

5. Voir Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, p. 1 sq. ; D. Clay, « The Origins of the Socratic Dialogue », dans P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-Londres, 1994, p. 23-47.

6. Cf. Aristote, *Poétique*, 1447 b 11 ; *De poetis*, fr. 3 (=Rose 72).

sur des problèmes poétologiques, comme dans l'*Ion* ou dans la *République*⁷. En second lieu, et c'est un point sur lequel je souhaite attirer l'attention, il pousse le lecteur à réfléchir sur les normes poétiques et sur les règles de cet art en utilisant des motifs littéraires et des métaphores ou en illustrant d'une certaine manière la pratique. C'est ce que l'on peut appeler la « poétique immanente de ses dialogues »⁸. Des passages comme le début du *Timée* et du *Critias*, le début du *Politique*, les premières pages du *Théétète* ou plusieurs autres textes sont manifestement destinés à faire réfléchir le lecteur sur la relation, par exemple, entre les événements historiques et la fiction, sur les avantages et inconvénients de différentes formes de dialogue, sur les fonctions philosophiques et littéraires de motifs et de stratégies littéraires, ou encore sur la signification des différentes formes de discours⁹. Nous pouvons interpréter ces passages comme la réaction de Platon à un débat poétologique de son époque. Mais ils peuvent et devraient être également lus comme un commentaire de Platon sur sa propre

7. Cf. H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin, 1958 ; G. R. F. Ferrari, « Plato and Poetry », dans G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge, 1989, p. 92-148.

8. Voir J. Dalfen, *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Munich, 1974 ; K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Naples, 1984, surtout p. 103-123. Bonne doxographie de F. M. Giuliano, « Per un'interpretazione letteraria di Platone. Questioni di Metodologia Ermeneutica », *Elenchos*, 20 (1999), p. 309-344.

9. Voir M. Erler, « Anagnorisis in Tragödie und Philosophie. Eine Anmerkung zu Platons Dialog *Politikos* », *WuJbb*, 18 (1992), p. 147-170 ; *id.*, « Episode und Exkurs in Drama und Dialog. Anmerkungen zu einer poetologischen Diskussion bei Platon und Aristoteles », dans A. Bierl und P. v. Möllendorff (eds.), *Orchestra* (Mél. H. Flashar), Stuttgart-Leipzig, 1994, p. 318-330 ; M. Erler, « Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des *Timaios* und *Kritias* und Aristoteles' Poetik », dans T. Calvo and L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin, 1997, p. 83-98 (pour une forme plus développée en italien, voir « Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la poetica di Aristotele », *Elenchos*, 19 [1998], p. 5-28).

œuvre, qui nous aide à comprendre sa réussite comme poète. A l'instar des poètes antérieurs et des *poetae docti* de l'époque hellénistique, Platon souhaite stimuler la réflexion sur les méthodes philosophiques et les règles poétologiques qu'il applique et illustre lui-même dans ses dialogues. Dans le processus de dissociation et de réunification de la théorie et de la pratique poétiques, les dialogues platoniciens sont un élément de continuité et comblent le fossé entre les littératures classique et hellénistique¹⁰.

Dans cet article je souhaite explorer un autre exemple de cette « poétique implicite » du *poeta philosophusque doctus* Platon. Je tire cet exemple de la variété des modes de discours que Platon dépeint dans ses dialogues¹¹ et dont il étudie également les règles et l'importance philosophique à un niveau théorique. Dans la plupart des cas, il utilise la discussion pour illustrer et confirmer la force et la supériorité du discours oral sur l'écrit. De manière répétitive, le lecteur se voit rappeler que la parole est digne de confiance et qu'elle est le vecteur de la vérité¹². Parfois, cependant, il semble que les dialogues disent tout autre chose et ils paraissent même mettre en garde le lecteur contre une confiance excessive dans la transmission orale et contre les dangers d'une mauvaise compréhension.

10. Cf. R. Kassel, « Die Abgrenzung des Hellenismus in der griechischen Literaturgeschichte », in H.G. Nesselrath (ed.), *R. Kassel, Kleine Schriften*, Berlin-New York, 1991, p. 154-173 ; K.J. Dover, *Theocritus, Select Poems*, 1971, p. lxxi, défend une date antérieure pour le début de l'hellénisme dans la littérature.

11. Voir J. Dalfen, « Platonische Intermezzi : Diskurse über Kommunikation », *GB*, 16 (1989), p. 71-123 ; Wolf-Lüder Liebermann, « Logos und Dialog. Überlegungen zum platonischen 'Gespräch' », dans Th. Holzmüller-K.N. Ihmig (eds.), *Zugänge zur Wirklichkeit* (Mélanges H. Braun), Bielefeld, 1997, p. 99-122.

12. « La conduite de Socrate a toujours été de ne se laisser persuader par rien d'autre que par une raison unique, celle qui est reconnue la meilleure à l'examen ». Cf. *Phéd.* 99 e, *Crit.* 46 b ; voir M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York, 1987, p. 268 sq.

Pour démontrer ce point, je voudrais attirer l'attention sur le thème des interlocuteurs qui ont entendu quelque chose et qui font usage de cette information dans la discussion. Je prouverai que ce thème met en lumière ce que l'on pourrait appeler la faiblesse du discours oral. Certes, des chercheurs comme Sylvia Usener et Andrea Nightingale¹³ ont étudié récemment de manière convaincante le thème de l'écoute et du on-dit dans les dialogues platoniciens. Mais peut-être pourrait-on ajouter quelques réflexions supplémentaires à leurs découvertes. D'une part, le contenu de ces informations orales semble être d'une grande importance philosophique pour la discussion. Celle-ci montre cependant que celui qui a reçu le message est incapable d'utiliser avec succès l'information. Le problème se réduit à ceci : entendre le vrai, mais passer à côté de la vérité. On soupçonne que cela se produit parce que le récepteur traite cette information comme ce que l'on appellera plus tard des *ἀκροσµατα*, c'est-à-dire des remarques aphoristiques, sans preuve et sans argument. L'information ne se révèle pas être stable. Elle s'enfuit. Celui qui la défend est incapable, si l'on peut dire, d'attraper l'oiseau. Mais Platon montre aussi que cette faiblesse peut être dépassée. Il le fait en montrant ce qui est correct et ce qui est erroné dans l'attitude des interlocuteurs. Bien plus, le *doctus philosophusque poeta* vient au secours du lecteur en lui offrant des auto-réflexions méthodologiques qui jouent le rôle de commentaire sur cette pratique. Je veux renforcer cette affirmation en me référant aux dialogues, mais aussi en utilisant la septième *Lettre*. Je sais que son authenticité n'est pas unanimement acceptée par les chercheurs¹⁴. Je soutiendrai que le passage même sur la

13. S. Usener, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen, 1994 ; A. W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, 1995, p. 133-171.

14. Pour les discussions récentes des arguments contre l'authenticité, cf. K.M. Sayre, *Plato's Literary Garden : How to Read a Platonic Dialogue*, Notre Dame, 1995, p. xviii-xxiii, ; F. J. Gonzales, *Dialectic and Dialogue*, Evanston,

faiblesse du *logos* parlé – souvent utilisé comme un argument en faveur de l'inauthenticité de la lettre – peut être lu comme un commentaire sur notre thème. Je suggérerai que notre thème fait partie de ce que l'on pourrait appeler « la critique platonicienne de l'oralité », qui ne contredit pas, mais complète la critique de l'écrit dans le *Phèdre*.

2. Revenons maintenant aux dialogues. Comme on le sait, les dialogues platoniciens décrivent un monde dans lequel le discours oral joue un rôle dominant. Bien que parfois des livres soient utilisés dans la discussion, comme c'est le cas dans le *Parménide* ou le *Théétète*, Platon souligne et met en évidence l'importance de la supériorité de la parole sur l'écrit. Comme l'explique le *Phèdre* et comme le montrent les dialogues¹⁵, la raison de la faiblesse du texte écrit et de la force de la parole est que les livres demeurent silencieux, ou plutôt donnent toujours la même réponse, si on leur pose une question (275 b). Cela rappelle le *Protagoras*, où Socrate compare un orateur comme Périclès aux livres, puisque si quelqu'un lui pose une question, dit Socrate, en guise de réponse, il fera résonner de longs discours comme des pots de cuivre (329 a). Les textes écrits ne peuvent pas se protéger ou se défendre

1998, p. 245-248 et les notes 378-379. L. Brisson, *Platon. Lettres*, Paris, 1987, p 10 sq.

15. Pour l'arrière-plan historique, voir E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge-Mass., 1982² (avec des conclusions problématiques, voir E. Pöhlmann, « Mündlichkeit und Schriftlichkeit gestern und heute », *WüJbb*, 14 [1988], p. 7-20) ; cf. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, op. cit., p. 21 sq., p. 38 sq. ; W. Kullmann, « Hintergründe und Motive der Platonischen Schriftkritik », dans W. Kullmann, W. Reichel (eds.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen, 1990, p. 317-334 ; G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milan, 1998 ; R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992.

s'ils sont malmenés et si l'auteur ne vient pas à leur secours¹⁶. Ils ne peuvent pas choisir des auditoires appropriés, mais délivrent leur message sans se préoccuper de savoir s'ils seront compris ou non. Et pourtant les deux exigences, celle de repousser les abus et celle de pouvoir répondre aux questions sont essentielles pour fonder la connaissance. Platon offre une grande variété de modalités du discours oral, selon que les gens réussissent à devenir philosophes ou s'en révèlent incapables¹⁷. Comme dans la vie de tous les jours, dans le monde platonicien de la communication orale, le thème du on-dit et de son exploitation est important. C'est le cas, par exemple, dans le *Phèdre*, mais aussi dans beaucoup d'autres dialogues¹⁸. Les thèmes reliés au on-dit couvrent différents domaines et sujets, comme la religion, la médecine ou les doctrines philosophiques¹⁹. Souvent les définitions et les suggestions qui semblent essentielles pour la discussion sont reçues par oui-dire. Pourtant la recherche d'une solution au problème en question échoue souvent. En réfléchissant sur ces différents aspects, Platon nous aide à comprendre le contexte littéraire et philosophique du thème. Rappelons quelques exemples.

3. Le premier vient du *Lachès* : après avoir discuté assez longuement du courage, Socrate et Lachès sont « en détresse dans leur discussion » (194c-195 a). Bien que Lachès soit encore convaincu de savoir ce qu'est le courage, il admet que sa nature lui a quelque peu échappé. C'est pourquoi il ne peut pas accrocher son savoir à des mots. Il demande de l'aide à Nicias. Celui-ci vient rapidement à son secours en suggérant une définition : « le courage est la science des choses qu'il faut redouter ou espérer, dans la guerre et en toutes circonstances » (194 e). Cette définition, dit-il,

16. L'importance de ce thème est soulignée par Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985.

17. Cf. *Phèdre*, 276 a, *Phédon*, 89 c.

18. Pour le *Phèdre*, voir A.W. Nightingale, *op. cit.*, 1995, p. 133 sq.

19. Voir S. Usener, *op. cit.*, 1994, p. 151 sq.

est fondée sur ce qu'il a entendu de Socrate (194 c), à savoir que « chacun de nous est bon dans les choses qu'il connaît et mauvais dans celles qu'il ignore » (194 d)²⁰. Socrate prétend ne pas comprendre (194 c). Mais quand Nicias insiste, Socrate donne finalement son accord : « c'est vrai, Nicias, par Zeus » (194 d). En fait, nous avons déjà appris dans le dialogue que Nicias avait eu des conversations avec Socrate auparavant (187 e, 188 e). Bien plus, le contenu de ce que Nicias avait entendu de lui nous évoque ce que Socrate lui-même rappelle dans la *République*. De fait, dans le quatrième livre Socrate donne une définition du courage « civique » qui ressemble tout à fait à la proposition de Nicias dans le *Lachès* (430 b). Bien que nous sachions que dans la *République* cette définition ne repose pas sur une connaissance précise et ne fait aucune référence à la forme du Bien (435 d, 504 b-d)²¹, il ne peut y avoir aucun doute : la définition du courage donnée par Nicias, fondée sur ce qu'il a entendu de Socrate, est sûrement plausible et formellement adéquate en tant qu'elle satisfait les critères relatifs à l'extension du concept²². Néanmoins, dans le

20. 194 e-195 a : ταύτην ἔγωγε, ὦ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἄπασιν et 194 d : πολλὰκις ἀκήκοά σου λέγοντος ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός, cf. K. v. Fritz, *The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's « Esoteric » Philosophy*, (Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978, p. 200, qui mentionne dans ce contexte la *Lettre VII*.

21. Voir T. Penner, « What Laches and Nicias miss - and whether Socrates thinks courage merely a part of virtue », *Ancient Philosophy*, 12 (1992), p. 1-27, surtout p. 13 n. 24.

22. Ch. Kahn, *op. cit.*, 1996, p. 157 sq., 164 sq. Pour les différents traitements de la définition du courage dans le *Protagoras*, cf. G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, p. 24 sq. et B. Manuwald, *Protagoras* (Platons Werke, Übersetzung und Kommentar, Bd. VI 2), Göttingen, 1999, p. 429-431 ; pour l'aporie du *Lachès*, voir Anne Michelini, « Plato's Laches. An Introduction to Socrates », *RhMus*, 143 (2000), p. 60-75, qui souligne à juste titre, me semble-t-il, que Platon n'est pas un aporétique, mais que les apories dans son œuvre font

Lachès, la discussion philosophique sur la définition échoue. Comme Socrate le dit dans l'*Euthyphron* (7 a) : la définition est belle (παγκάλως) – ce qui selon moi signifie utilisable ou adéquate – mais on ne sait toujours pas si elle est également vraie, ἀληθής²³. Cela signifie que, bien que Nicias ait entendu quelque chose qui est globalement correct et qui, de surcroît, est important pour cette question, il passe à côté de la vérité. Il se révèle incapable de faire un bon usage de ce qu'il a entendu, quand il essaie de le défendre contre l'*elenchos* socratique. On soupçonne qu'ou bien il a mal compris ce qu'il a entendu, ou qu'il l'a compris superficiellement seulement : παρακούειν est un mot que Socrate utilise dans d'autres occasions pour décrire cette situation²⁴. Nicias se sent fragilisé. Il reconnaît que la définition qu'il a proposée et qui est basée sur ce qu'il a entendu de Socrate doit être stabilisée (βεβαιώσωμαι) (200 b) par une discussion ultérieure.

Voilà ce que l'on pourrait appeler une situation type dans les dialogues. Souvent les partenaires de Socrate rappellent et introduisent des informations dans la discussion, qu'ils ont reçues d'autres par ouï-dire. Souvent ils échouent à en faire un bon usage, bien que, de manière évidente, l'information pourrait être décisive pour éviter l'aporie à laquelle ils se trouvent confrontés à la fin. « Nous étions réellement très ridicules ». Socrate dit à Clinias dans l'*Euthydème* : « comme les bambins à la poursuite des alouettes, nous nous croyions à tout instant sur le point de saisir chacune des sciences, et elles, chaque fois nous échappaient » (291 b)²⁵. « Tentant d'attraper des fragments de connaissance et ne réussis-

partie de son effort pour transformer la culture (cf. Ch. Kahn, *op. cit.*, 1996, p. xiii).

23. Cf. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, op. cit.*, p. 151.

24. Cf. *Prot.*, 330 e, *Théétète*, 195 a, *Lettre*, VII, 339 e.

25. Cf. *Euthyd.*, 291 b : ὥσπερ τὰ παιδία τὰ τοὺς κορύδους διώκοντα, αἰεὶ ὄμομεθα ἐκάστην τῶν ἐπιστήμων αὐτίκα λήψασθαι, αἱ δ' αἰεὶ ὑπεξέφευγον, cf. *Euthyphron*, 11 b, 14 b ; *Ménon*, 97 d ; cf. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, op. cit.*, p. 78-96 sq.

sant pas à mettre la main sur le savoir » : de manière répétitive cette métaphore intervient dans les dialogues. Elle indique que quelque chose n'a pas fonctionné dans la tentative des interlocuteurs de Socrate pour défendre leur position et pour utiliser l'information reçue de l'extérieur.

Le thème de la connaissance par ouï-dire de ce qui est exact et de l'échec à utiliser l'information de manière appropriée intervient également dans d'autres dialogues. Je veux attirer l'attention uniquement sur le *Théétète*. Quand Théétète essaie de définir pour la troisième fois la connaissance, il se réfère à ce qu'il a quelque part entendu dire de quelqu'un d'autre, mais qu'il a finalement oublié : « Là-dessus, Socrate, un mot qu'à quelqu'un j'ai ouï dire m'était sorti de la mémoire et maintenant me revient. Il disait que l'opinion vraie accompagnée de raison est science et que, dépourvue de raison, elle est en dehors de cette science » (201 c-d)²⁶. Cela rappelle quelque chose à Socrate (201 d-202 c). Dans la discussion qui suit, il veut vérifier s'ils ont entendu la même version (202 c-206 b). Assurément cette thèse est familière à quiconque a lu le *Ménon*, où la relation entre opinion droite et *logos* est examinée dans une importante contribution à la discussion²⁷. Mais on constate aussi que l'information par ouï-dire, bien que correcte, ne résiste pas à l'examen. Théétète est de toute évidence incapable d'expliquer ou de défendre de manière satisfaisante ce qu'il a entendu et introduit dans la discussion. Cela semble indiquer une fois de plus qu'il ne suffit pas d'être capable de répéter ce que l'on a entendu. Comme Nicias, Théétète est incapable de restituer de manière philosophique ce qu'il a entendu dire.

La situation à laquelle nous sommes confrontés dans le *Lachès* et dans le *Théétète* rappelle le propos de la *République* au sujet de

26. *Théétète*, 201 c-d : « Ὁ γε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δὲ ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.

27. Voir F.M. Cornford, *op. cit.*, p. 141-142, 158 ; excellente discussion dans M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, 1990, p. 234 sq.

ce qui est exact, mais néanmoins de valeur inférieure. A un moment de la discussion, les interlocuteurs s'accordent à reconnaître qu'il se pourrait que les affirmations de Socrate sur la communauté des femmes et des enfants soient justes (ὀρθῶς) ; mais Adimante estime néanmoins que l'argument a échoué et qu'il est de peu de valeur (φάλλω). Il en demande donc plus (449c) : « bien, n'est-ce exact ? », demande Socrate à Adimante. « Oui, dit-il, mais ce mot "exact" comme d'autres choses, exige une définition (λόγου δεῖται) sur la manière de parvenir à une telle communauté ». Cela ressemble à un premier commentaire à propos de ce que nous avons appris sur les ἀκούσματα. Ils pourraient être exacts dans leur contenu, mais, sans argument, ils sont insuffisants (*phauloi*)²⁸. Pour une utilisation satisfaisante, l'exactitude doit être complétée par un autre *logos*, une argumentation qui stabilise ce que l'on a entendu dire. Nous sommes donc en mesure d'énoncer une première conclusion. Le thème « entendre quelque chose de vrai, mais passer à côté de la vérité » montre que même le *logos* oral peut être insuffisant et faible. Mais cela montre aussi que cette faiblesse peut être dépassée grâce à l'examen et à l'interprétation dans la discussion, comme le montrent les dialogues.

Cette hypothèse est confirmée par d'autres occurrences du même thème dans les dialogues platoniciens²⁹. Le *Charmide*, par exemple, apporte certains aspects supplémentaires qui nous aident à analyser ce que le thème veut dire. Après avoir échoué à défendre une seconde définition de la tempérance, Charmide en offre une troisième. Il se rappelle, de manière plutôt accidentelle, semble-t-il, qu'il a entendu dire quelque chose qui pourrait être bien utile pour la discussion : « je me rappelle avoir entendu dire à quelqu'un que la tempérance consiste pour chacun de nous à faire

28. Voir Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, op. cit., 1984, p. 286.

29. Cf. S. Usener, *Isokrates, Platon und ihr Publikum*, op. cit., p. 150.

ce qui le regarde » (161 b)³⁰. Les interlocuteurs du dialogue se disputent un peu sur l'origine de cette définition. Critias est le candidat le plus plausible à cette paternité (162 d), bien que la formule pourrait venir d'un vieux dicton (162 d). Ils s'accordent pourtant sur le fait qu'il n'est pas très important de savoir de qui Charmide l'a entendue (161c). En revanche, le contenu de ce qu'il a entendu dire est intéressant, puisqu'une fois encore il semble convenir d'une certaine manière. Bien plus, le lecteur de la *République* se rappellera que dans ce dialogue « faire ce que l'on a à faire » joue un rôle important dans la définition de la justice (*Apol.*, 33 a) et nous nous rappellerons que Socrate l'utilise ailleurs aussi, l'associant à la formule delphique du « connais-toi toi-même » (*Tim.*, 72 a)³¹. Une fois encore, bien qu'elle soit correcte, l'information orale n'empêche pas la discussion d'échouer dans le *Charmide*. Nous nous heurtons à ce que nous pouvons maintenant appeler une situation typique dans les dialogues : un point important et correct est introduit dans la discussion, mais de manière erronée. Le *Charmide*, cependant, nous renseigne un peu plus sur la manière de se servir de ce type d'information acquise par ouï-dire. Socrate explique comment la formule que Critias a entendue aurait dû être exploitée. Parce que la personne qui a transmis l'affirmation que la tempérance est « faire ce qui nous regarde » parlait sous forme d'énigmes (161 c, 162 a-b), c'était une erreur que de prendre son propos au pied de la lettre. Le propos qui avait été introduit dans la discussion ne devait pas être utilisé comme une formule « magique » sans argument. Il nécessite un examen ultérieur. Cependant ni Charmide ni Critias ne sont capables d'utiliser avec succès l'information. Il apparaît qu'ils ne sont pas capables de surmonter la faiblesse de ce type d'information orale, bien qu'il soit patent que cela puisse être réalisé. Le passage signifie : entendre une chose juste ne signifie pas que l'on possède automati-

30. *Charmide*, 161 b : ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθηγ' – ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος – ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

31. Cf. Ch. Kahn, *Plato, op. cit.*, 1996, p. 189 sq.

quement la vérité. Un examen ultérieur et des arguments sont requis. Et c'est ici qu'entrent en jeu le récepteur de l'information orale et ses dispositions. Voyons ce qui est attendu de lui.

4. Avant de retourner à Socrate lui-même, je souhaite seulement attirer l'attention sur le *Timée*. Ce dialogue peut donner une première indication sur ce qui est requis pour utiliser correctement des ἀκούσματα. Dans ce dialogue, Timée affirme d'emblée que Dieu est bon et qu'il a désiré que toutes les choses soient aussi proches que possible (29d) de cette bonté. Timée reconnaît que c'est là un principe extrêmement valable d'explication de la naissance et de la mise en ordre du monde et il confesse qu'il l'a reçu « d'hommes sages » (*Timée*, 30 a). J'admets qu'il ne dit pas avoir reçu cela par transmission orale. Il ne fait pas non plus usage de cette information dans une discussion et il n'offre pas d'arguments pour établir le bien fondé de son information. Plus exactement, il l'accepte comme correcte et il l'utilise pour fonder son long monologue à propos de la cosmologie. Dans le contexte de ce que nous avons exposé jusqu'ici, cela prouve qu'il a un comportement aussi erroné que celui de Critias ou de Nicias. Pourtant Socrate accepte d'écouter son monologue. Le contenu de l'information au sujet du principe divin est indubitablement exact. De surcroît, Socrate de toute évidence attend de lui qu'il utilise de manière correcte ce qu'il a entendu d'autres personnes. Et, de fait, le monologue démontre la capacité de Timée à proposer une cosmologie cohérente. Comme Lachès ou Critias, Timée a reçu une information qui est correcte d'un point de vue platonicien. Comme eux, il accepte le message sans donner d'argument. Mais à la différence de Lachès, Nicias ou Critias, Timée de toute évidence sait utiliser l'information. La raison nous en est donnée au début du dialogue : Platon y décrit Timée comme étant quelqu'un qui a de bonnes dispositions à l'égard de la philosophie et des sciences. « Il est celui d'entre nous qui est le meilleur astronome et qui a donné le plus de travail à pénétrer la nature de l'univers » (27 a).

Socrate le présente comme un citoyen riche d'une grande expérience politique acquise dans « la cité si bien policée de Locres ». Dans cette communauté, dit Socrate, « il a participé aux plus grandes charges et aux plus grands honneurs de sa patrie, il s'est, d'après moi du moins, élevé aux sommets de la philosophie » (19 e-20 a). Timée est un savant et un philosophe expérimenté. Il arrive comme une personne exceptionnellement douée, qui a une affinité naturelle (συγγένεια) par rapport au sujet qu'il est en train de traiter³². C'est ce qui explique qu'il soit logique pour lui de prier les dieux afin qu'ils lui accordent la connaissance³³. En effet, il peut utiliser de manière adéquate l'information qu'ils lui offrent. C'est la seule raison pour laquelle il est présenté comme quelqu'un qui sait faire bon usage d'une information correcte, même s'il ne propose pas de *logos* pour transformer l'information véridique en vérité. Ce que l'étranger d'Elée dit de Théétète dans le *Sophiste* s'applique tout aussi bien à lui : « Mais je vois au fond de ta nature, sans qu'il soit besoin de nos démonstrations, elle se porte d'elle-même là où, de ton aveu, tu te sens attiré en ce moment. Aussi m'abstiendrai-je, car ce serait perdre du temps » (265 d-e)³⁴. Cela ajoute un nouvel aspect à notre problématique : l'inclination naturelle vers la philosophie de celui qui reçoit l'information contribue à une utilisation correcte de ce qui pourrait être philosophiquement important. Bien que Nicias,

32. La qualité philosophique de Timée est soulignée par Th. A. Szlezák, « Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios* », dans T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the *Timaeus-Critias**, Sankt Augustin, 1997, p. 195-203, surtout p. 195 sq. ; la question de la transmission de la connaissance dans le *Timée* est discutée par L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1994², p. 32 sq. ; pour quelques implications poétologiques, voir M. Erler, « Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des *Timaios* und *Kritias* und Aristoteles' Poetik », dans T. Calvo, *op. cit.*, p. 83-98.

33. Je dois cela à Gretchen Reydams-Schils.

34. *Sophiste*, 265 d-e : ἐπειδὴ δὲ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεσθαι φήεις, ἐάσω. Cela rappelle l'un des μικρὰ ἐνδειξις de la *Lettre VII*, 341 e, cf. 340 c.

Lachès ou Critias illustrent ce qui se produit si quelqu'un manque d'une telle disposition naturelle, cette inclination est une condition naturelle mais non suffisante pour surmonter une faiblesse du *logos*.

Le cas de Socrate est, bien sûr, très différent. Il représente la prédisposition naturelle à la perfection. Intéressons-nous donc au prototype platonicien du philosophe, puisqu'il incarne l'utilisation correcte de l'information et confirme ainsi ce que nous avons soutenu jusqu'à présent. Bien sûr, Socrate préfère faire des découvertes sans se référer à une autorité, mais parfois cependant Platon le fait se référer à des sources anciennes, à des femmes et des hommes sages, spécialement lorsque Socrate qui proclame ne rien savoir introduit dans la discussion des enseignements importants et même cruciaux³⁵. Plus tard, c'est-à-dire pendant la période impériale, les opposants au platonisme ont utilisé ces références comme la preuve que Platon a manqué d'originalité, et ils l'accusèrent même de plagiat. Ils ont cependant négligé l'utilisation socratique de l'information³⁶. Cela concerne directement ma thèse : bien que Socrate reconnaisse souvent que ce qu'il a entendu d'autorités anciennes est important et même correct, il n'aime pas accepter ce qu'il a entendu sans l'avoir auparavant mis à l'épreuve dans une discussion dialectique. Prenons comme exemple le *Ménon*. Dans ce dialogue Socrate nous dit qu'il a reçu sa doctrine de l'immortalité de l'âme d'hommes et de femmes sages (81 a), parmi lesquels Pindare. Socrate approuve nettement cette thèse.

35. *Phèdre*, 275 b, 240 c ; cf. *Ménon*, 81 a-b, *Phédon*, 70 c ; *Gorgias*, 499 c et 510b ; *Banquet*, 175 d, 195 b ; *République*, 329 a ; *Lois*, 677 a, 716 c, 715 e, 757 a.

36. Voir M. Baltès, « Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren », dans John J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sydney, 1999, p. 115-138 ; pour ce qui est de la « transposition » de la connaissance traditionnelle dans ce contexte, voir M. Erler, « Legitimation und Projektion. Die Weisheit der Alten im Platonismus der Spätantike », dans D. Kuhn (ed.), *Die Gegenwart des Altertums*, Heidelberg, 2000 (à paraître).

Néanmoins il insiste pour que Ménon et lui examinent si ces sages autorités ont raison (81 b). D'autre part, si Socrate se réfère à des on-dit et ne met pas à l'épreuve leur validité, cela signifie très clairement que cette information doit être utilisée avec prudence et sur le mode hypothétique, comme il le fait par rapport à la doctrine « si commentée » des idées dans le *Phédon*³⁷. Il est donc très clair que cet examen du on-dit ne doit pas être nécessairement négatif. En fait, dans la plupart des cas l'information est confirmée. Cependant un examen minutieux est le test final pour l'acceptation de l'information. Une analyse de l'information orale est ce que Socrate attend de Lachès, de Nicias, de Critias et de lui-même. Le déjà entendu ne peut être accepté comme étant immédiatement vrai. Accepter les ἀκούσματα est aller au-delà de la formule pour tendre vers des arguments qui peuvent fonder leur vérité et nous la révéler.

5. Voilà comment l'utilisation des ἀκούσματα devient claire dans le *Sophiste*. Comme le *Timée*, ce dialogue décrit comment se comporte une personne qui a une affinité naturelle pour la philosophie³⁸. L'étranger d'Elée est présenté comme une personne qui est dans de bonnes dispositions et, entre autres choses, il est dit à son sujet qu'il pourrait enseigner au lecteur comment utiliser de manière convenable l'information orale. On lui demande ce que disent les habitants d'Elée à propos d'un sophiste. Nous avons à l'esprit Nicias, Lachès, Critias ou Théétète, mais nous notons

37. Voir par exemple le *Phédon*, où la doctrine des idées est présentée comme un thème très discuté (100 b, πολυθρύλητον, cf. 76 d), qui n'est pas confirmé par des arguments et qui demeure donc une hypothèse. Intéressant aussi est *Rép.*, 504c et sq., où l'idée du Bien comme *megiston mathēma* est présentée comme un « on-dit » (*Rép.*, 504 a), cf. M. Erler, « Die Idee des Guten : Platon ein Aporetiker ? », Actes du colloque international *Dialogues on Plato – the Idea of the Good*, Liechtenstein, Sept. 7-10, 2000 (à paraître).

38. Th. A. Szlezák, « Theaitetos und der Gast aus Elea : Zur philosophischen Kommunikation in Platons Sophistes », dans *Beiträge zur antiken Philosophie* (Mélanges W. Kullmann), Stuttgart, 1997, p. 81-101.

immédiatement une différence importante : à la différence de Théétète, par exemple, l'étranger d'Elée ne se rappelle pas par hasard ce qu'il a entendu : il s'en souvient bien (οὐκ ἀμνημονεῖν) et il se souvient non seulement d'une formule, mais de ce qu'il a entendu discuter avec soin jusqu'à la fin (ἐπεὶ διακκηόεναι γέ φησιν ἰκανῶς, 217 b). Il a plus qu'une définition à offrir, puisqu'il est capable de reproduire le processus qui a conduit à cette définition. Cela signifie que dans son cas l'ἄκουσμα n'est pas exempt d'argumentation et que, par là même, il est susceptible d'échapper à une mauvaise interprétation. La discussion qui suit explique et établit le contenu de cette information orale d'une manière que l'on pourrait assurément appeler « argumentation de la cause ». En effet, il explique pourquoi le Sophiste appartient à l'art de la confection des images, en répondant à la question de la nature de l'image. La fameuse digression (236 e-264 d) du dialogue comporte tout ce qui est nécessaire pour répondre à cette question. Cela montre comment dépasser les limites imposées par l'interdiction parméniidienne de dire ou de penser au sujet du non-être, en analysant la structure du *logos* (262 d) et en expliquant comment les opinions ou les discours faux se produisent (264 d). Nous savons qu'il n'est pas suffisant d'accepter simplement le on-dit comme une sorte de formule, sans argument : nous voyons maintenant ce que devrait être l'argument. Il s'agit de donner la raison pour laquelle l'information formellement correcte est correcte. On doit reproduire l'argumentation dans laquelle s'enracine l'ἄκουσμα, car souvent les ἀκούσματα présentent des conclusions d'arguments. On a donc à découvrir les prémisses qui conduisent aux conclusions transmises comme ἀκούσματα et qui pourraient être considérées comme étant plus précieuses que le on-dit lui-même³⁹. Le *Sophiste* suggère que l'ἄκουσμα retient

39. Cf. A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2* (Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles), *Geschichte der Philosophie*, München, Bd. II (1993²), p. 128 sq.

seulement alors l'examen en discussion et, nous supposons, peut seulement être souvenu convenablement si cette condition est remplie. Je veux dire par-là que l'Eléate a pour fonction d'illustrer comment utiliser une information d'une manière qui puisse conduire à des résultats positifs, en refaisant le cheminement intellectuel qui conduit aux conclusions que l'information comporte.

6. Arrêtons-nous un moment pour récapituler les arguments que nous avons développés jusqu'ici. Nous avons commencé par étudier les passages qui montrent comment une information est utilisée dans la discussion. Nous avons vu que le contenu de ces ἀκούσματα est souvent important pour le problème examiné et qu'il ne manque pas de rationalité, même du point de vue de Socrate. Nous avons remarqué cependant que celui qui l'a reçue est souvent incapable de s'en servir convenablement dans la discussion. Il peut avoir mal entendu le message παρακούειν : tout comme un serviteur pressé sort d'une chambre avant d'avoir entendu l'ensemble de ce qu'on lui dit ou ne l'ayant entendu que superficiellement⁴⁰. Cela indique ainsi qu'il existe une imper-

Cela pourrait aider à mieux comprendre le très discuté τιμιώτερα dans le *Phèdre*, puisque les prémisses (par exemple les idées ou les principes) pourraient être considérées comme de plus grande valeur que les conclusions tirées avec leur aide (pour une opinion différente, voir E. Heitsch, « τιμιώτερα », *Hermes*, 117 [1989], p. 278 sq. ; mais voir aussi Th. A. Szlezák, *WüJbb*, 16 [1990], p. 75-85). Nous rappelons que dans la critique de l'écrit Platon réclame la présence de l'auteur, ou de l'un de ses disciples, de manière à protéger le texte contre les contresens et les abus. Le Socrate de Platon veut que l'accusateur prouve que le texte est de peu de valeur (φαῦλον ἀποδειξαι, *Phèdre*, 278 c 5, 278 c 6), en se servant de ce que Platon appelle des τιμιώτερα, des arguments de plus grande valeur (278 c-d). C'est exactement le même schéma que l'on trouve appliqué aux akousmata de la communication orale. Même quand les informations sont correctes, elles ne sont pas très utiles quand ces akousmata sont transmis et acceptés comme des formules ou des livres.

40. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII 6, 1149 a 26 sq. ; cf. *Théétète*, 195 a (παρακούειν), cf. Aristophane, *Grenouilles*, 750 ; *Théétète*, 157 e, 195 a ; *Protagoras*, 330 e ; *Euthydème*, 300 d ; *Lettre VII*, 340 b, 338 a, 339 e.

fection inhérente aux communications orales : traiter les informations entendues comme des formules ou des ἀκούσματα dépourvues d'argumentation conduit à une mauvaise compréhension et à l'erreur, puisque sans argument elles sont obscures ou instables. Les dialogues montrent qu'il est nécessaire de vérifier les ἀκούσματα dans des discussions dialectiques et révèle comment cela devrait être fait. Cela, bien entendu, a pour fonction de rappeler la critique de l'écriture dans le *Phèdre*. En effet, le risque de manquer de clarté et de stabilité concerne aussi le texte écrit auquel cela est aussi reproché parce qu'il est fixe et peut être mal compris⁴¹. Dans le *Phèdre* nous apprenons aussi à utiliser les textes de manière à éviter ces difficultés et il a été soutenu que les dialogues reflètent ces prescriptions⁴². Dans ce qui suit, je me propose de montrer que les dialogues aussi commentent les exemples de comportement correct ou erroné que j'ai examinés jusqu'ici. Ces passages forment ce que l'on pourrait appeler la critique platonicienne de l'oralité. Comme la critique de l'écrit, la critique platonicienne de l'oralité favorise une meilleure compréhension de l'arrière-plan philosophique et littéraire des thèmes qu'il utilise dans ses dialogues.

7. Les dialogues de Platon, selon moi, illustrent à la fois les aspects communicationnels et le contenu du thème : « entendre la vérité, mais ne pas l'appréhender », en même temps qu'ils aident à reconnaître ses connotations philosophiques. J'affirmerai que le *Ménon* et la *Lettre VII* se révèlent particulièrement précieux à cet égard. Je suis bien conscient que l'authenticité de la *Lettre* est encore discutée. Je soutiendrai cependant que la fameuse digression qui traite de la faiblesse de la parole orale ne contredit pas les

41. Voir Ch. Kahn, *Plato, op. cit.*, 1996, p. 389.

42. Pour la critique de l'écrit comme instrument de l'analyse des dialogues, voir Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985 (structure de la *boêtheia*) et M. Erler, *Der Sinn der Aporien...*, *op. cit.*, 1987.

dialogues platoniciens. Au contraire, le passage en question peut être interprété comme un commentaire des passages du dialogue qui, comme je le soutiens, illustrent le problème d'une mauvaise compréhension inhérent aux mots employés « d'une manière immuable ». Cette interprétation pourrait ajouter un argument interne en faveur de l'authenticité⁴³.

Regardons d'abord le *Ménon* : ce dialogue, selon moi, offre un commentaire sur la métaphore de l'information entendue qui, bien que paraissant adéquate, « s'envole » et fait que l'auditeur est incapable « d'attraper les oiseaux », comme le décrit Socrate dans l'*Euthydème*. Platon veut nous faire comprendre que cette métaphore a une importance philosophique. Pour l'admettre rappelons que le *Ménon* traite longuement des opinions droites (ὀρθὰὶ δόξαι) et de leur relation à la connaissance vraie (ἐπιστήμη). Socrate démontre que le fait de s'en aller comme les esclaves fugitifs ou comme les statues de Dédale caractérise les opinions qui pourraient être correctes et il explique que la métaphore de la fuite exprime leur statut ontologique. Les opinions, dit Socrate, ne sont pas nécessairement fausses, mais à la différence de la connaissance elles sont instables (97 d). Rappelons que les ἀκούσματα aussi s'enfuient souvent et refusent de se transformer en point fixe. Cela confirme ce que nous avons déjà observé. Les ἀκούσματα sont vrais tant qu'on s'en tient au contenu. Mais ils sont insuffisants dans la mesure où ils ne nous parviennent pas avec une réflexion sur les raisons pour lesquelles ils sont exacts. Lachès ou Critias étaient incapables de proposer ce genre de réflexion, mais l'étranger d'Elée le pouvait. Le *Ménon*, à son tour, nous enseigne que cette faiblesse de la communication peut, en fait, être surmontée. Dans son exposé sur la manière de stabiliser

43. Allan Silvermann (dans un courrier) me rappelle les passages du *Ménon* (75 d sq., 79 d sq.), où Socrate ne semble pas capable de rappeler ce que Gorgias a dit et où Ménon prétend avoir entendu la vérité de Gorgias ; voir aussi D. Scott, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, New York, 1995, p. 42 sq.

les opinions, Platon utilise un concept religieux. Dans le domaine religieux la coutume consistait à attacher une divinité de manière à la fixer à sa place et à en récolter les bénéfices⁴⁴. Comme pour la divinité bénéfique, on doit attacher les opinions droites avec « le nœud de la cause » ou, plus exactement, en raisonnant à propos de la cause (98 a). Autrement dit, Platon insiste sur le fait que les informations exigent une connaissance qui suppose une essence explicative. Je considère que cela correspond exactement à ce que nous avons dit auparavant : on a le devoir d'expliquer pourquoi l'argument que contient le on-dit est juste. Pour acquérir ce type de connaissance, on doit réfléchir encore et encore sur le problème. Lorsqu'elles ont été affirmées, les opinions deviennent une connaissance stable et claire (97 e) et par là même elles acquièrent une valeur plus grande (τιμιώτερον). Cela indique l'importance de l'exercice (μελέτη) : si l'on posait la même question à plusieurs reprises et de diverses manières, les croyances vraies deviendraient des connaissances certaines (85c). Mais nous apprenons aussi qu'examiner l'argument une ou deux fois n'est pas suffisant. On doit réfléchir sur les raisons qui font que la conclusion est correcte. On doit maintenir cette réflexion jusqu'à ce que l'on connaisse l'ensemble de la chaîne de l'argumentation et que l'on sache comment le résultat – c'est-à-dire l'ἄκουσμα exact – découle nécessairement des premières prémisses.

Je considère que c'est ce qui sous-tend l'affirmation de l'Eléate lorsqu'il dit qu'il a entendu discuter avec soin le point dont il parle et qu'il se rappelle ce qu'il a entendu (217b). Il est donc capable d'exposer à la fois l'ἄκουσμα et la raison qui fait qu'il est juste. C'est dans ce contexte que nos remarques concernant les ἀκούσματα qui « semblent être exacts mais qui s'enfuient » gagnent en

44. R. Merkelbach, « Gefesselte Götter », *Antaios*, 12 (1970/71), p. 549-565 (dans *Hestia und Erigone. Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart-Leipzig, 1996, p. 17-30) ; K. Meuli, « Die gefesselten Götter », dans *Gesammelte Schriften*, Bâle-Stuttgart, Bd. II (1975), p. 1043-1081 ; R. Kassel, « Dialoge mit Statuen », *ZPE*, 51 (1983), p. 1 sq.

profondeur. Comme nous l'avons supposé dans notre analyse du « on-dit », la correction formelle de l'information n'est pas suffisante. Le thème de la fuite des ἀκούσματα indique que l'interlocuteur est incapable de les fixer. Il manque de la capacité dialectique, c'est-à-dire de la seule chose qui permette de raisonner au sujet de la cause. Il ignore la raison pour laquelle l'ἄκουσμα est exact. Si celui qui a reçu ce type d'information passe à côté de la vérité, il se révèle incapable d'attacher l'ἄκουσμα, c'est-à-dire l'opinion droite. Le passage de l'opinion droite à la connaissance est un processus de réminiscence⁴⁵. Appliqué aux ἀκούσματα, cela signifie que les informations qui véhiculent des opinions vraies font appel à des préconceptions qui dorment en nous et qui doivent être réveillées. Cela exige une pratique élaborée qui souvent échoue, mais qui est parfois couronnée de succès, parce que « après avoir été interrogé plusieurs fois et de différentes manières sur une information donnée, l'élève pourrait la comprendre aussi parfaitement que n'importe quel adulte » (*Mén.*, 85c-86a). Les passages que nous avons discutés illustrent ce type de pratique.

A nouveau cela nous renseigne sur l'art du *poeta philosophusque Plato*. Comme les poètes archaïques, Platon utilise des métaphores pour atteindre l'arrière-plan philosophique et poétique des éléments de son art⁴⁶. Entendre une vérité, mais ne pas atteindre la vérité, ce qui constitue un double échec, est un thème poétique. On pourrait appeler cela un élément de la poétique figurative immanente à l'art de Platon. Mais c'est aussi un moyen philosophique destiné à alerter le lecteur et à lui éviter les difficultés que rencontrent Socrate et ses interlocuteurs dans le dialogue.

Nous nous intéresserons maintenant à la *Lettre VII*, comme étant susceptible d'apporter une confirmation à ma thèse et à l'arrière-plan philosophique de notre sujet. En effet, le thème :

45. Cf. Ch. Kahn, *Plato, op. cit.*, 1996, p. 162.

46. Voir M.S. Silk, *Interaction in Poetic Imagery with Special Reference to Early Greek Poetry*, Cambridge, 1974, p. 48 et n. 24.

« entendre une vérité, mais ne pas atteindre la vérité » est formalisé dans cette lettre⁴⁷ avec ses connotations philosophiques : faiblesse du langage, dispositions de l'auditeur, conditions d'un bon usage de l'ἄκουσμα. Comme les dialogues, la lettre est, dans une certaine mesure, clairement auto-référentielle⁴⁸, en ce sens qu'elle illustre un problème et qu'en même temps elle offre une discussion méthodologique qui aide à comprendre la nature du problème et les moyens de le résoudre. Plus important encore, la lettre apparaît même comme un commentaire sur l'aspect communicationnel du problème, autrement dit, sur l'utilisation correcte de l'information entendue. Pour faire comprendre ce point, rappelons d'abord le contexte de la fameuse digression sur le choix de l'oralité ou de l'écriture comme moyens d'enseigner. Il faudrait, en effet, souligner, que les accusations de la *Lettre VII* concernent non seulement l'écrit, mais aussi les tentatives pour exprimer par le langage une compréhension philosophique authentique⁴⁹. Le passage vise à écarter l'idée que Denys aurait pu sans doute écrire un manuel transmettant correctement l'essentiel de la philosophie de Platon. Le contexte de la digression (342 a-344 d) importe ici. Denys proclame qu'il a appris comme auditeur le fondement même de l'enseignement de Platon (341 b). Il pourrait être un de

47. Contre l'opinion selon laquelle la *Lettre VII*, 341 c se réfère à l'audition de livres (W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1979, p. 411 n. 2) voir Th.A. Szlezák, « The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter », dans *Arcturos. Hellenic Studies Presented to B.M. W. Knox*, Berlin, 1979, p. 354-363.

48. Comme ailleurs, cf. R.S. Brumbaugh, « Digression and Dialogue : The Seventh Letter and Plato's Literary Form », dans Ch.L. Griswold, Jr. (ed.), *Platonic Writings. Platonic Readings*, London, 1988, p. 84-92 ; K.M. Sayre, « Plato's Dialogues in Light of the Seventh Letter », dans Ch.L. Griswold, Jr. (ed.), *ibid.*, p. 93-109.

49. Le Phèdre offre à la fois une critique de l'oralité et de l'écrit (277 e), mais insiste sur l'écrit (cf. E. Heitsch, *Phaidros* [Platons Werke, Übersetzung und Kommentar Werke, Bd. III 4], Göttingen, 1997, p. 210) ; cf. *Protagoras*, 329 a, 334 c-336 d.

ceux qui pensent qu'ils ont reçu un exposé oral suffisant (ἱκανῶς) (341 a-b)⁵⁰. Nous nous rappelons que l'étranger d'Elée aussi, prétend avoir entendu suffisamment (ἱκανῶς) des Eléates ce qu'est un « sophiste ». A la différence de l'Eléate cependant, mais tout comme Critias, Nicias ou Lachès, Denys est incapable de faire un bon usage de ce qu'il a entendu. Il comprend mal et il se comporte mal (341 c) lorsqu'il soutient que ce serait une bonne idée de publier un livre sur les enseignements les plus importants de Platon, livre qu'évidemment Platon n'accepterait jamais d'écrire (344 e). Denys échoue à l'examen auquel le soumet Platon, parce que, comme les partenaires de Socrate dans les dialogues, il est « plein de contresens » (τοῖς παρακουσμάτων μεστοῖς, *Lettre VII*, 340 b). C'est dans ce contexte que l'attaque contre l'écrit est déclenchée (341 a, 343 a). Etant donné l'instabilité du langage, c'est une erreur de vouloir utiliser un moyen immuable pour exprimer ce qui a été compris (343a). Cette attaque s'appuie sur des réflexions générales sur la faiblesse du langage comme tel (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) (342 e-343 a), c'est-à-dire sur son incapacité à exprimer l'essence d'une chose sans exprimer sa qualité (τὸ ποῖόν τι)⁵¹. Des aspects philosophiques importants ne peuvent être communiqués, si bien que l'argument s'en va. « Ils ne peuvent pas

50. Cf. *Phèdre*, 276 c, *Phédon*, 101 e.

51. Cela est dit deux fois en 342 e-343 a et 343 b-c ; cf. l'utile analyse de la digression par A. Graeser, *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung*, Mayence, 1989, spécialement p. 12 sq. ; le second passage semble être plus radical offrant seulement ποῖόν τι, tandis que le premier passage envisage la possibilité que l'*ousia* soit aussi offerte. Cette différence a été soulignée par des interprètes comme F. J. Gonzales, *Dialectic and Dialogue*, Evanston, 1998, p. 254 sq. avec les notes. Cependant le second passage renvoie au premier et son contexte pourrait expliquer pourquoi seul l'aspect du ποῖόν τι est mis en évidence. K. v. Fritz, *The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's « Esoteric » Philosophy*, (Schriften zur griechischen Logik, Bd. I), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978, p. 185, ne voit aucune différence ; A. Graeser, *op. cit.*, 1989, p. 12 sq., reste dubitatif.

être établis comme d'autres types de connaissance »⁵². Cette méfiance à l'égard du langage est plus radicale que ce que nous trouvons dans la critique de l'écrit ou dans les dialogues. C'est la raison pour laquelle les critiques tendent à penser que ce passage pourrait ne pas avoir été écrit par Platon. Il semble suggérer que Socrate, dans le *Ménon*, demande quelque chose d'impossible quand il propose d'empêcher les opinions droites de s'enfuir, en raisonnant à propos de la cause. S'il est impossible de reconnaître l'essence dans le principe, alors les opinions droites ne peuvent être stabilisées et les dialogues n'illustrent que ce point⁵³.

Cependant la critique de l'oralité dans la *Lettre VII* n'exclut aucunement la possibilité d'accéder à la vérité. Deux conditions sont spécifiées, qui rendent malgré tout possible la possession de la connaissance : tout d'abord, l'examen dialectique des instruments du langage, le nom, la définition, l'image, en les gommant (341 c), ce qui produirait « dans l'âme une flamme, comme la lumière jaillit de l'étincelle et ensuite croît d'elle-même » (341 d). La pratique dialectique continue et prolongée dans les échanges entre le disciple et le maître, ce jeu de questions et de réponses fondé sur des examens amicaux et sur une réfutation sans mauvaise volonté (344 b) pourrait vaincre la faiblesse du langage⁵⁴. Cela rappelle le long entraînement que Socrate mentionne dans le *Ménon* et celui

52. *Lettre*, VII, 341 c : ῥητόν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα ; pour une bonne discussion, voir W. Kullmann, « Platons Schriftkritik » *Hermes*, 119 (1991), p. 4 et n. 7.

53. Cf. F.J. Gonzales, *Dialectic and Dialogue*, *op. cit.*, p. 262. Cependant il y a eu des tentatives pour définir l'idée de Bien dans l'Académie, cf. Aristote, *Métophysique*, N 4, 1091 b 13-15. Qu'ils aient essayé de trouver des définitions comme réponses aux apories, c'est ce que montre Théopompe 8115 F 275, cf. K. v. Fritz, *The Philosophical Passage*, *op. cit.*, p. 202 sq.

54. *Lettre*, VII, 344 b : μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα [...] ἐν εὐμενέσιν ἐλεγχοῖς ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένω, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς... cf. Ch. Kahn, *Plato*, *op. cit.*, p. 389. Pour le sens de ἐξέλαμψε, cf. K. v. Fritz, *The Philosophical Passage*, *op. cit.*, p. 179 sq.

qu'il expose dans la *République*, qui conduit à la vision du Bien. Je pense que ce n'est pas une coïncidence si, dans la *République* aussi, l'image de « l'effacement » et de la « flamme » est également présente, en même temps que la conviction que c'est par cet « effacement » que la connaissance de la justice pourrait être établie et confirmée (435 a)⁵⁵. Peut-être pourrait-on même dire que les dialogues montrent des moments du type d'enquête, continue et aussi longue que la vie, qui pourrait conduire le chercheur au but. Pour atteindre ce but – et c'est là la seconde condition – il faut une personne avec des dons naturels (συγγένεια) qui se consacre elle-même à la recherche de cette connaissance. Pour cette raison, l'ἐκλογή, le choix d'un interlocuteur adéquat pour l'enquête commune est une composante essentielle de la discussion dialectique⁵⁶. Observer comment un interlocuteur potentiel utilise des informations qu'il a entendues pourrait aider à faire le bon choix. Le thème « entendre une chose vraie, mais passer à côté de la vérité » montre que, comme Denys, les interlocuteurs de Socrate aussi sont pleins de παρακούσματα et de contresens. Ils appartiennent à ce grand public qui est inadapté à la connaissance réelle, qu'elle soit exprimée par oral ou par écrit (341 d-e). Ni Critias, ni Nicias ni Lachès n'ont une affinité naturelle au sujet de leur recherche. En effet, ils utilisent des informations entendues, comme une formule « surtout quand il est figé, comme le sont les caractères écrits » (343 a), sans être préparés à accepter l'épreuve de la conversation dialectique. Platon nous invite ainsi à associer

55. *République*, 435 a : καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρῶν ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην· καὶ φανεράν γενομένην βεβαιωσόμεθα αὐτὴν παρ' ἡμῶν αὐτοῖς. Cf. N. Blössner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart, 1997, p. 154 sq.

56. L'interlocuteur doit être συγγενής τοῦ πράγματος (*Lettre*, VII, 344 a) ; cf. Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit*, op. cit., p. 63. M. Erler, *Der Sinn der Aporien*, op. cit., p. 266 ; pour l'importance du choix de l'interlocuteur (ἐκλογή), cf. *Phèdre*, 275 e, 276 e ; *Rép.*, 535 a ; Platon fait réfléchir Socrate sur cela dans le *Politique*. cf. M. Erler, « Anagnorisis in Tragödie und Philosophie. Eine Anmerkung zu Platons Dialog 'Politikos' », *WüJbb*, 18 (1992), p. 147-170.

écrit et information orale, comme il le fait dans le *Phèdre*. Les deux reproches du langage « sous une forme inchangée, comme cela arrive lorsque les choses sont mises par écrit » : manque de stabilité et manque de clarté (343 sa), qui se trouvent articulés ici étaient dirigés contre la prétendue suprématie du texte écrit.

Il semble qu'il y ait deux problèmes principaux en ce qui concerne l'oralité : d'une part, elle est instable quand elle n'est pas attachée et, d'autre part, elle est, comme l'écrit, trop rigide pour la discussion dialectique. L'étranger d'Elée et d'autres, par contraste, appartiennent aux « happy few » qui sont capables de découvrir la connaissance par eux-mêmes, sans qu'il y ait besoin d'une longue démonstration (341 d-e). Nous reconnaissons aussi que le jugement de Platon sur l'écrit, tout comme celui sur l'oralité ne se limitent pas à des propos critiques. Dans les deux cas, il suggère que la dialectique et les dons de l'interlocuteur l'aideront à surmonter les problèmes. Le motif littéraire « entendre quelque chose vrai, mais passer à côté de la vérité » est un moyen d'illustrer le problème et de parvenir à ses connotations philosophiques. Etant donné que Platon utilise ce thème dès le *Lachès*, il semble erroné d'interpréter les remarques de la *Lettre VII* comme un signe de la désillusion d'un professeur âgé qui ne croit plus dans le succès de son enseignement oral. Bien au contraire, en raison précisément des différences de contexte, le *Phèdre* et la *Lettre* soulignent naturellement les différents aspects du même problème : la possibilité d'une mauvaise compréhension, inhérente à la fois à l'écrit et à l'oral. La critique de l'écrit et celle de l'expression orale, tout comme les solutions à ces problèmes, sont représentées par les dialogues.

8. Nous pouvons cependant aller plus loin. Nous avons mentionné au début que les dialogues de Platon appartiennent à et décrivent un monde dans lequel la transmission orale de la connaissance a une importance fondamentale. Quand les textes jouent un rôle, comme dans le *Parménide* ou le *Théétète*, la supé-

riorité de l'oral est évoquée d'une manière à cadrer avec la fameuse critique de l'écrit dans le *Phèdre*. Pourtant, nous avons vu que le motif « entendre quelque chose vrai, mais passer à côté de la vérité » fait partie d'une discussion implicite sur la méthode de transmission de la connaissance. Nous voyons maintenant que dans ce domaine nous pouvons trouver aussi une critique de l'oralité. Le motif vise la faiblesse de la parole transmise oralement. Les *ἀκούσματα* utilisés comme de simples formules ne sont pas meilleurs que des passages de textes écrits. C'est pourquoi la soi-disant supériorité de la parole orale ne doit pas être acceptée inconditionnellement. Des motifs littéraires dans les dialogues, des métaphores et des passages auto-référentiels indiquent quelles sont ces conditions. Les *ἀκούσματα* doivent être mis à l'épreuve par un calcul des raisons, par l'établissement de nouvelles fondations, de manière à fixer ce qui est labile. Ces conditions, s'ajoutent à ce que l'on peut appeler la critique platonicienne de l'oralité et pourraient, répétons-le, être comprises comme une réaction de Platon à une discussion contemporaine en cours⁵⁷. Nous pourrions penser à des maximes philosophiques à portée pratique, comme celles de « Démocrate » – terme qui désigne peut-être Démocrite –, lequel était convaincu que « si quelqu'un écoute intelligemment [ses] sentences, il accomplira beaucoup d'actions dignes d'un homme de bien et évitera beaucoup de mauvaises actions » (68 B 35 D.-K.). Un autre élément de ce débat pourrait être trouvé dans les maximes transmises oralement des Pythagoriciens, dont la philosophie était constituée d'*ἀκούσματα*, présentés sans preuve et sans argument, qui ressemblent à des réponses toutes faites à des questions comme « qui est le plus sage » et qui auraient pu avoir

57. Voir J. Barnes, « Aphorism and argument », dans K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, 1983, p. 91-109 ; cf. A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue*, op. cit., p. 139 sq.

circulé au V^e siècle⁵⁸ ? C'est, cependant, le rival de Platon, Isocrate, qui vient presque immédiatement à l'esprit.

Il représente la position traditionnelle qui considère les ἀκούσματα comme la source d'informations la plus fiable. Les ἀκούσματα sont partie intégrante de la παράδοσις à l'école, où l'on remplissait l'âme des élèves d'ἀκούσματα⁵⁹. Ce que des maîtres comme Isocrate promettaient semble avoir correspondu aux attentes des élèves. Je pense que ces précisions historiques permettent de mettre les dialogues en perspective. Nous avons déjà observé de près les on-dit que des personnages comme Lachès, Nicias, Critias, et d'autres utilisent dans la discussion de façon à mettre des ἀκούσματα au service de leur cause. Nous nous rappelons que les ἀκούσματα n'offrent dans leur cas aucune solidité. Nous réalisons maintenant que Platon ne souhaite pas seulement illustrer cette attitude traditionnelle⁶⁰. Il entend aussi défier cette tradition en présentant différentes réponses : la traditionnelle, celle qui accepte les ἀκούσματα sans critique, la sceptique, qui attire l'attention sur les problèmes et la dialectique, celle qui a la faveur du Socrate de Platon, qui transforme les ἀκούσματα en connaissance par « calcul de raison ».

9. Le thème « entendre quelque chose de vrai, mais passer à côté de la vérité » et les suggestions pour venir à bout des difficultés révèlent aussi quelque chose sur l'approche générale par Platon de la tradition philosophique et littéraire et nous dit comment il désire

58. Cf. J. Barnes, *op. cit.*, p. 94 ; Jamblique, *VP* 82 = 58C4 et W. Burkert, *Lore and Science*, Cambridge, 1972, p. 166 sq.

59. Cf. *Panath.*, 150 ; *Panég.*, 30 ; *Dém.*, 12 et 19 ; voir A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue*, *op. cit.*, p. 141 sq.

60. Cf. la métaphore de la réplétion, *Phèdre*, 235 c-d ; *Banquet*, 1745 d ; le comportement de Phèdre dans le dialogue éponyme décrit bien cette sorte d'attitude (A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue*, *op. cit.*, p. 135-136) ; Socrate imite cela quand il prétend ne pas se rappeler ou être avide d'entendre (227 d). Comme les textes écrits, les on-dit utilisés comme des formules provoqueront l'oubli ; la connaissance doit être découverte en soi-même (*Phèdre*, 275 a).

y répondre. Le *topos* couvre les on-dit reflétant l'enseignement des sages et la manière dont Socrate utilise ces informations. Dans le *Sophiste*, la dialectique des Eléates devient celle de Platon. Les dialogues non seulement illustrent l'introduction de différentes traditions philosophiques dans la vie culturelle d'Athènes, ils montrent aussi comment elles doivent être reçues. Cela montre que Platon ne rejette ni n'accepte inconditionnellement la tradition philosophique, mais l'adapte plutôt, et l'intègre. Il veut poser de nouvelles fondations, de manière à pouvoir élever à un plus haut niveau de perfection philosophique la structure de pensée présente dans la tradition⁶¹. Cela nous donne un aperçu de la tentative de Platon pour assimiler philosophie et musique⁶², ce qui permet en même temps à l'ancienne tradition de paraître nouvelle. Cette approche rappelle les poètes grecs, qui proclament souvent que leurs chants ne sont pas nouveaux, mais qui trouvent de nouvelles approches d'histoires anciennes. Innovation par transposition.

10. Les conseils pour utiliser les on-dit et la tradition que Socrate décrit dans les dialogues sont les principales raisons pour lesquelles les Platoniciens tardifs considérèrent Platon comme le premier philosophe parmi les sages du passé. Bien qu'il n'ait rien découvert de nouveau, ont-ils affirmé, il a offert une nouvelle base à la sagesse d'autrefois par transposition, c'est-à-dire en raisonnant à propos de la cause⁶³. Nous pourrions interpréter cette approche d'innovation par transposition comme une réaction aux attitudes

61. H. Kuhn, « The True Tragedy ; On the Relationship between Greek Tragedy and Plato », *HSCP*, 52 (1941), p. 1-40 et 53 (1942), p. 37-88 ; « Die wahre Tragödie. Platon als Nachfolger der Tragiker », dans K. Gaiser (ed.), *Das Platonbild*, Hildesheim, 1969, p. 231-323. H. Kuhn, « True Tragedy », art. cit., p. 247 ; cf. A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1972, p. 400 sq.

62. Cf. *Charmide*, 115 a ; *Phédon*, 61 a ; *République*, 499 d.

63. Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, I 5, p. 26,18 sq. Saffrey-Westerink ; voir M. Erler, « Legitimation und Projektion. Die Weisheit der Alten im Platonismus der Spätantike », dans D. Kuhn (ed.), *Die Gegenwart des Altertums*, Edition Forum, Heidelberg, 2000 (à paraître).

contemporaines à l'égard de la tradition : Platon ne tente pas d'atteindre des nouveautés à tout prix, comme les Sophistes étaient enclins à le faire. Il n'accepte pas non plus tels quels des thèmes utilisés auparavant, en se contentant de les réarranger, position dont Isocrate semble avoir été le champion⁶⁴. Et finalement Platon ne partage pas les sentiments de Choirilos ou d'Astydamas, qui expriment leur désespoir à propos du fardeau de la tradition, se lamentant de ce que tout ait été dit avant eux et que rien ne leur ait été laissé⁶⁵. L'approche platonicienne de la tradition orale est, me semble-t-il, plus nuancée. Platon ne propose pas un nouvel arrangement de pensées anciennes et il ne déplore pas que tout ait été dit auparavant. Tout en acceptant l'idée que les choses les plus importantes ont déjà été dites, il affirme qu'il leur manque une fondation philosophique. Ainsi, l'affirmation doit être reprise ou utilisée à nouveau, mais cela devrait être fait sur une base nouvelle, c'est-à-dire platonicienne. Cela est vrai de la tradition littéraire comme de la tradition philosophique et tout autant des opinions de Platon sur l'importance de l'oralité : l'oralité akousmatique traditionnelle doit être remplacée, ou tout au moins étayée par l'oralité dialectique. C'est ce que le thème dont nous avons traité indique et que les dialogues illustrent et discutent.

II. Pour résumer : les thèmes étudiés illustrent une caractéristique du monde de l'oralité que Platon décrit dans ses dialogues de manière si frappante, à savoir les dangers de la transmission orale de la connaissance. Cela appartient à ce que l'on peut appeler la critique implicite par Platon de l'oralité et cela illustre, me semble-t-il, une méfiance à l'égard de l'oralité qui pourrait à première vue paraître surprenante. Platon suggère, de plusieurs manières, que l'on ne devrait pas trop se fier aux on-dit. Phèdre est

64. Cf. Isocrate, *Hel.*, 11-13, voir R. Burger, *Platos Phaedrus : A Defense of the Philosophic Art of Writing*, Alabama, 1980, p. 118.

65. Cf. Choirilos de Samos, fr. 2, 1-5 Bernabé (*Poetae Epici Graeci, Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, 1987) ; TrGF 60 Astydamas II T 2a.

présenté comme quelqu'un qui se fie trop à ce que les autres disent et Socrate, prompt à oublier, parodie ce comportement. J'ai voulu attirer l'attention du lecteur sur des thèmes qui, dans d'autres dialogues, sont d'un intérêt particulier dans ce contexte. Comme c'est souvent le cas avec Platon, ce *poeta doctus philosophusque* permet une meilleure compréhension des motifs littéraires et de leur arrière-plan philosophique. Encore une fois nous pouvons noter comment Platon combine le métier de poète et la réflexion poétologique auto-référentielle. Nous voyons que Platon réalise un type de littérature qui continue la tradition de la « poétique immanente ». Cette combinaison est une partie de la rhétorique platonicienne de la philosophie et de sa poétique. Aucun poète grec n'a autant parlé de son propre art que Pindare, a justement remarqué Bowra⁶⁶. A quoi je voudrais ajouter : aucun auteur de prose n'a autant parlé au sujet de son art que Platon.

*Traduit de l'anglais par Carlos Lévy
(Université de Paris-Sorbonne)*

66. C.M. Bowra, *Pindar*, Oxford, 1964, p. 1 ; cf. R. Nünrist, *op. cit.*, p. 328 sq.

Le fuseau et le peson.
Note sur la colonne lumineuse de *République* 616 b

par

Arnaud Villani*

L'intérêt de la métaphore de la colonne lumineuse ne semble pas devoir se restreindre au modèle cosmologique alliant une description de la Voie Lactée à une représentation du cercle des fixes et des orbites des sept planètes. Même si l'on doit, avec Cook Wilson, remarquer l'ingéniosité du jeu sur le nombre 9, somme de certains symétriques des ordres de distance, couleurs et vitesses¹, ce texte impressionnant doit trouver son intérêt dans sa double portée, poétique et philosophique, que Platon sait artistement entrelacer. Du côté de la poésie, on essaiera de montrer que, comme dans le Prologue du *Poème* de Parménide, le choix lexical se porte sur des termes fortement connotés, qui donnent une ampleur étourdissante à l'évocation. Du côté philosophique, l'attention est retenue par la référence au thème de tension harmonique, si fréquente chez Platon qu'il ne paraîtrait pas entièrement absurde de voir les Idées, par le biais de l'identité du rapport, comme une réponse originale à ce proto-thème constant de la philosophie grecque. Mais, d'autre part, on s'aperçoit vite que la différence entre le traitement de ce thème par Héraclite ou

* Lycée Masséna de Nice et Université de Nice-Sophia Antipolis.

1. J. Cook-Wilson, *Classical Review*, XVI, p. 292. Voir aussi pour une représentation qui doit beaucoup aux Pythagoriciens, le modèle du *Timée*, 36 c-d.

Parménide, et par Platon, redonne un sens nouveau à la métaphore de la fileuse : elle combine en effet le droit et le courbe. Nous verrons dans cette combinaison l'amorce de ce *déséquilibre rat-trapé* dont l'audace a donné respectivement à Platon et Hegel une position dominante et durable sur la philosophie.

La fileuse d'univers

Comme il se doit dans un texte porteur d'un sens cosmique et initiatique, le modèle est d'une grande exactitude. On retrouve le souci des termes *techniques* qui caractérisait par exemple la description du char et de la porte dans le *Poème* de Parménide (fragment 1)².

La fileuse cosmique, Nécessité, se tient assise et de sa main gauche tient haut une quenouille (*êlakatê*) dont la pelote laisse pendre un fil grossier que la tension (*tetamenos*) du fuseau (l'*atraktos* nanti d'un crochet sommital [*angkistron*] dont la fonction est sans doute de rigidifier le système [*schêma*] en accentuant la pression), et la rotation du peson (*sphondulon*) permettent de filer et d'accumuler progressivement sur le fuseau. Condition première du tissage, dont on sait la fonction royale chez le politique platonicien, mais également la fonction symbolique de représentation de l'univers dès la plus ancienne tradition (Roussel en fait encore usage dans ses *Impressions d'Afrique* : le métier de Bédu), le filage de Dame Nécessité n'est pas une vision de gynécée. Le fil qui, de grossier, devient à la fois solide et fin (il a acquis une *tenue*) est une colonne lumineuse, ou, encore mieux, dit Platon, un arc-en-ciel éclatant (*malista têi iridi prosperê*).

2. Voir sur ces modèles, et en général sur le problème du *sunechês*, mon étude, « La tenue ontologique dans le poème de Parménide », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988. On trouvera dans le *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques* de Rich (trad. Chéruel, Paris, 1861), un utile secours pour se représenter ce que Platon a dans l'esprit en décrivant la fileuse.

Sundesmos tou ouranou, enchaînement céleste, il rassemble ce qui n'a pas encore reçu sa forme (la pelote des filaments) et la forme achevée (le peloton de fil ouvragé) qui coïncide précisément avec le centre du, ou plutôt des pesons. L'activité de la fileuse cosmique est d'imposer, comme le dira le *Philèbe* (26 b : « la divinité [...] les a soumises à une règle et un ordre en lesquels subsiste la limite »), l'ordre et la mesure du *peras* à ce qui n'était qu'une image du désordre : l'*apeiron*.

Mais ce grand lien céleste qui tient l'univers depuis ses plus lointaines extrémités (*akra*) va ouvrir une étonnante reprise de la tension harmonique. Platon rend hommage aux Pythagoriciens, et reprend en le précisant le principe des chaînes de Nécessité de Parménide. Il faut être ici sensible à la récurrence lexicale. Dans le fragment ontologique, Parménide évoque des entraves (*pedésin*, 8, v. 14, *epedésen* 8, v. 37), les liens des chaînes (*megalôn en peirasi desmôn*, 8, v. 26, *Kraterê Anagkê peiratos en desmoisîn echei*, 8, v. 30). Mais il réitère cette séquence dans ses fragments cosmologiques (ce qui pourrait être un indice de plus qu'il ne convient pas de placer entre le fragment dit ontologique et les fragments d'une voie de l'opinion entendue, à tort, comme voie de l'illusion, une irrémédiable démarcation). Ainsi *epedésen Anagkê/peirat' echein astrôn* dit le fragment 10, v. 6. Platon passe soigneusement en revue ce lexique des liens et de la tension et le rassemble au foyer d'une image. Et la déesse qui, chez Parménide, se tient au centre pour tout gouverner (*en de mesôi toutôn daimôn hê panta kubernâi*, fragment 12) et qui a reçu nom d'*Anagkê* ou *Moirà*, est-elle fort différente de la Nécessité-fileuse sur les genoux de laquelle un *strephesthai* cosmique prend forme *en plein centre* (*République*, 617 b) ? Aussi bien par le *dia pantos ouranou kai gês tetamenon phôs euthu* que par les *akra tôn desmôn tetamena* (617 b-c), par les *desmoi*, le *sundesmon*, le *sunechon*, le *kata meson*, Platon ranime le champ lexical exploité par Parménide.

Mais étant entendu qu'il paraît utile de noter cette convergence, l'essentiel est de savoir à quoi elle tend. Pourquoi Platon reprend-il ces chaînes, ce lien, cette tenue, cette divinité rectrice en plein

centre ? Serait-ce seulement un passage obligé ? Un début de réponse nous est donné par les termes *harmottôn*, *harmottontes* de 616 d. Ce simple mot d'*harmonia*, désignant un exact emboîtement charpentier, comme par tenon et mortaise, « allume de feux réciproques », comme dirait Mallarmé, aussi bien le géométral politique du *meson*, qui devient le lieu d'équidistance de toutes les tensions de la circonférence au centre, que l'image des *desmoi* qui bénéficient de toute la réflexion héraclitienne sur le *polemos* comme battement (**pel-*) et mise en tension, et qui permettront la *mian phônên*, l'*hena tonon* des Sirènes concertantes de la musique des Sphères, ou enfin l'allusion à peine voilée de l'*exeglumenôî*, désignant le peson évidé de part en part (*diamperês*), tant au *chasm'achanês* du gouffre parménidien (Prologue) qu'à l'*antixous* comme taillé en sens inverse du fragment 8 d'Héraclite. C'est donc au spectacle d'une « harmonie » des pesons que nous convie Platon, comme Parménide nous faisait voir par le détail les systèmes du char puis de la porte aérienne, bien tenus en un par les forces tirant en sens inverse de l'*axôn* et de la *surinx*, du *gomphos* et de la *peronê*. Trou du moyeu et axe, cheville et coin, vide médian, c'est la sagesse modeste d'un ordre symbolique de l'univers des affrontés tenus en un.

A cela s'ajoute, pour faire bonne mesure, et comme nous l'avions déjà remarqué dans le texte de Parménide, une surenchère sémantique des termes connexes. Bien que Platon ait fort à redire contre la sophistique, il ne laisse pas de connaître la puissance du *strephesthai* sur lequel est fondé tout le sens de la colonne. Le peson comme cheville ouvrière de la révolution est le symbole d'une magie des strophes. Nous n'insistons pas sur le *tonos* et le *tetamenos*, qui trouvent, entre autres, leur parfait emploi dans la bonne tenue, la bonne garde de soi-même, l'eurythmie et l'evhar-mostie du gardien décrit en *République*, 411-413 : « en sorte que puisse s'établir entre eux un accord réciproque, par leur tension et leur relâchement de part et d'autre jusqu'au degré convenable ». Plus significative encore est la richesse des termes *nôtos* et *cheilé*, auxquels est dévolu de suggérer « par la bande » un très large

éventail de figures. *Nôtos*, c'est évidemment le dos, et la traduction correcte semble être « de dos », mais c'est aussi la surface de la mer, si connotée, la voûte du ciel, le sommet d'un mont, le moyeu d'une roue. Ne voit-on pas ici le clin d'œil de Platon, à qui l'on aurait tort de refuser ce qui caractérise les plus grands : l'humour (encore plus que l'ironie) dont nous proposerions comme cas typique la dichotomie du pêcheur à la ligne, dans le texte même où Platon règle ses comptes avec le sophiste, rusé par excellence, dont le confrère en ruses est justement, selon Detienne et Vernant, ce même pêcheur à la ligne ! Si *nôtos*, c'est enfin la roue du char, il est difficile de se retenir de penser à une fine allusion au Prologue du *Poème*. Même surabondance dans *cheilê* où s'indiquent en sous-main le bord d'une ouverture, les lèvres (y compris au sens sexuel : on se souvient que l'*axôn*, par rapport à la *surinx* qui ne se contente pas d'être une flûte, mais qui est aussi le trou du moyeu d'une roue, avait aussi ce sens où se rapprochent, comme dans les derniers fragments de Parménide et comme le renouvelle ici le jeu du fuseau s'enfonçant en plein milieu du peson, la cosmologie et la généalogie), les rives d'un fleuve, la grève. Pour ne rien dire de l'extrême connotation du mot *poikilos* (616 e) qui désigne pour Platon véritablement une région de l'être, à la fois honnie et fascinante, comme il en sera chez son inverse, Nietzsche, de l'ambiguïté du bariolé.

Comment ne pas remarquer, pour clore ces remarques sur le rapport lexical et sémantique des modèles parméniézien et platonicien, qu'un autre biais, comme un vigoureux raccourci pour exprimer encore l'ordre et la perfection de ce qui est bien tenu en un par la divinité, se trouve dans le petit mot *sphondulon* ? C'est le terme technique pour « peson », mais c'est aussi une vertèbre. Le fuseau devient alors, au sens propre et non seulement pour jouer sur les mots, la *colonne vertébrale* de l'univers. Ce qui nous reconduit à la dernière et éclatante reprise du thème de la tenue en un par affrontement des opposés : la *Lettre du voyageur à son retour* de Hugo von Hofmannsthal, où viennent se déposer les traditions présocratique, confucéenne, stoïcienne, mystique et

romantique. Les Allemands, selon von Hofmannsthal, s'effondrent et ne peuvent cohérer parce qu'ils manquent de colonne vertébrale. Ainsi, à l'autre bout de la tradition, Parménide avertissait que le *nous* vient de ce *plus (pleon)* énigmatique qui permet de retenir (*echein* et tous ses dérivés) les membres qui partent dans tous les sens (*poluplagktôn*, fragment 16). D'où la nécessité d'une déesse veillant en plein centre, nommément la Nécessité.

Le droit et le courbe

Au sein du modèle cosmologique se tient, à une lecture plus précise et soucieuse des références de Platon à ses prédécesseurs, un modèle spermatique et initiatique. Sont ici en présence, dans le fuseau et le peson, deux ordres de mouvement : le rectiligne et le circulaire. Le circulaire consonne avec le divin, on le sait entre autres par la *polichnion*, la forme restreinte et circulaire de la cité idéale. Ce qui n'est pas encore expliquer *pourquoi* le circulaire est ainsi divin ou « au plus près » (*eggutate*) du divin. Il semble que l'idée soit celle-ci : l'originalité du modèle d'une unité des opposés vient de ce refus, qui n'a plus cessé de la caractériser dans l'histoire de la philosophie, jusqu'à Nietzsche et Heidegger, de laisser se perdre le bénéfice de l'affrontement dans une augmentation de type linéaire, qui se perdrait dans l'indéfini. Tous les penseurs du *sumbolon*, à commencer par le plus grand, Héraclite, ont compris que l'augmentation quantitative se perdait si elle ne se transférait pas dans une puissanciation qualitative, par le repliement sur soi des forces, en boucle (*strephesthai*, *strophê*). Ainsi le combat peut acquérir cette essentielle valeur qu'il est sans fin. La strophe n'est pas seulement le propre de la ruse, qui tire bénéfice, comme Hegel saura en retrouver le secret, de l'inversion des forces contre elles-mêmes, mais la possibilité de toute vraie intensité comme intensification sans fin, *romanticisation* (Novalis). La boucle, c'est le *peirar apeiron* qu'évoque Detienne à la fin de *La mêtis des Grecs*, dans ce chapitre justement nommé : « Le cercle et

le lien ». Le lien que crée tout chemin s'annule si le chemin est courbe, car on peut y circuler indéfiniment (*apeiron*) sans pour autant perdre la qualité fondamentale de la délimitation (*peras-peirar*). Façon de lire la juxtaposition paradoxale chez Parménide de l'*ateleston* (Simplicius) et du *tetelesmenon*, du bien fini et de l'infini (fragment 8, v. 4 et 42). Cette idée a trouvé sa plus haute expression dans le modèle croisé, admettant à la fois deux couples de contraires, et leur centre (donc une *pentade*) que Hölderlin a tenté de penser dans le *Wirkungskreis* (cercle d'effectivité) et Heidegger repris dans le « cadre » (*Geviert*) du quadriparti³.

Le courbe est donc la possibilité de penser la *Steigerung* des forces dans un système ordonné et pourtant vivant (on se souvient de l'impératif de ne point accepter l'immobilité du Tout, *Sophiste*, 249 c-d). Ce n'est pas le millénarisme, ou la dette anaximandrienne, qui doivent permettre de penser la circularité, mais plutôt l'inverse. Tout part de la courbure comme revenir sur soi. Mais si en effet les équilibres s'obtiennent chez Platon entre le même et l'autre, le repos et le mouvement, la vie purement rationnelle et la vie adonnée seulement au plaisir, entre gymnastique et musique, le grave et l'aigu, le cheval bien charpenté et la cavale agencée on ne sait comme, entre le *nous* et la part rationnelle du *thumos*, entre cette dernière passion rationnelle et la passion entièrement débridée de l'*epithumia*, et s'il est vrai qu'un équilibre constant, qui fuit désordre et tumulte, bigarrure et multiplicité, ressemble à l'immortalité, à la *galênê* de la mer calmée qui atteint, contre sa tendance à la tempête, une sérénité⁴, on ne tardera pas à remarquer

3. Je me permets de renvoyer sur ce point à mes deux études des *Cahiers de l'Herne Hölderlin* et *Nietzsche*, où j'ai essayé de pousser la réflexion au point où le symbole devient ce qu'on pourrait nommer hyperbole, au sens de croisement de deux axes symboliques. Il est évident que, chez Nietzsche, le modèle le plus achevé et insurpassable du symbolique est le perspectivisme.

4. Il semble que le radical **gel-* du rire inextinguible des dieux puisse avoir rapport au sourire énigmatique des divinités orientales et des *kouroi* du VI^e siècle, pour indiquer une sérénité intérieure qui a triomphé, comme le dit l'alcyonien

cependant parmi tous ces équilibres un élément qui s'en excepte, ou mieux, s'en exempte.

Qu'est-ce qui sort en effet du système de compensation et de courbure chez Héraclite ? Le feu lui-même, qui pour cette raison devient principe ultime. C'est lui qui distribue, échange, anime. Chez Parménide, bien que le point d'un échange compensatoire des opposés ait été plus discuté, mais apparaisse très nettement dans le fragment 8, v. 53 et suivants, et sur les mêmes exemples, dans les fragments de la dernière partie, on ne niera pas que l'être soit précisément ce qui n'a pas de contraire, et de la sorte s'excepte du système. Ce n'est que pour l'erreur des mortels qu'il y aurait un contraire de l'être. Seul à ne pas avoir d'opposé, l'être peut alors devenir la Règle, objet de la révélation de la déesse.

Soyons très précis ici. Il n'est pas sûr en effet que les systèmes présocratiques assimilent la façon dont la Règle « fait trait » hors du système, et l'idée d'une transcendance. Il est clair que chez Parménide, il y a deux mondes, celui des mortels, double-têtes, stuporeux, ne voyant ni n'entendant rien, engagés dans leur chemin sans issue, et le monde garanti par la déesse de celui qui a écouté et retenu la révélation de la Règle : tout est de l'être. L'illusion (*doxa, apatê*) ne porte pas ici contradiction, car les mortels, en mélangeant être et non-être, ne produisent pas un être comparable à l'obscurité, dans son débat avec la lumière, ou l'être absent qui, de ce qu'il peut être pensé ou dit, devient présent. Leurs paroles sont, leurs pensées sont, mais l'idée qu'elles contiennent est nulle et non avenue. Ainsi l'être, sans passer dans une transcendance, « fait trait » hors du « corps compact » (*demas*) des contraires (*antia*, 8, v. 55). C'est lui qui permet de penser ce *demas* et d'éviter de le scinder.

chez Nietzsche, de toutes convulsions tumultueuses, non soumises au *grand style*. Il y a en tous cas un rapport évident entre la tenue parfaite des chars des dieux et leur joie rayonnante et immortelle. On se souvient que *galênê, galênismon*, désignent la sérénité du sage épicurien.

Héraclite permet une analyse comparable. Le monde d'Héraclite n'est pas celui de la « cicatrice d'Ulysse », sans profondeur, tout à plat⁵. Il admet des niveaux, ce qu'attestent les fragments sur le dieu, le singe, l'homme (79, 82 et 83), les fragments sur l'inadéquation des objets de prédilection entre niveaux (3, 5, 7, 9, 61), ou encore le fragment 55, généralement mal traduit, et où il faut entendre : « ce dont la vision (*opsis*) et l'audition (*akoê*) sont une *mathêsis*, voilà ce que je mets en avant » (voir aussi les fragments 34 et 107). Et il est vrai que ceux qui dorment ne semblent pas vivre dans le même monde que ceux qui veillent (*egrêgorosin*, voir fragments 73, 75, 88 et 89). Mais c'est aller contre l'évidence du *Logos* commun : « alors que le *Logos* est commun, ils vivent tous comme s'ils avaient une intelligence privée » (fragment 2). Le *Logos* ou le Feu sont communs, précisément parce qu'ils occupent la position de distribution idéale, en plein centre (*en to meson*). Parfaitement immanents, ils font trait hors du système des contraires qui fait du monde une boisson mélangée dont il faut préserver la suspension en la secouant (*pallô* et *polemos* = même radical **pel-*).

Héraclite et Parménide admettent donc une exception *immanente* à la courbure généralisée : le fuseau qui s'encastre dans le peson, le droit dans la courbe, ce qui fait lien d'univers. Qu'en est-il de Platon ? Dans ce qui s'exemptait du système, l'immanence préservait l'équilibre. Platon peut-il préserver un équilibre que par ailleurs il loue tant et dote de qualités divines ?

5. Il s'agit de la belle thèse d'Eric Auerbach, dans *Mimêsis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. fr. C. Heim, Paris, 1968, chap. 1.

Le déséquilibre platonicien comme principe de domination

La règle chez les présocratiques régit. Chez Platon, voilà qu'elle se met à régir. Au sens propre de *rex, e regione, Recht*⁶ : tout ce qui est d'essence linéaire, se déplace en droite ligne, n'admet aucune courbure devant un opposé. Ou plutôt, c'est l'opposé éventuel qui se courbe devant lui. La courbure symbolique est insubordination perpétuelle de ce qui ne peut cesser le combat, la courbure asymbolique est soumission de celui qui reconnaît un maître. On reconnaîtra la portée politique de l'émergence d'une telle idée. Ainsi de la soumission de l'*epithumia* devant l'alliance irrésistible de *nous* et *thumos*. Si l'on y réfléchit un instant, il est naïf de continuer de croire que Platon commet un parricide, comme il le prétend, lorsqu'il étend le non-être à tout l'autre que l'être. En effet, au contraire, il abonde sur ce point dans le sens parménidien, puisque dès lors rien ne sera plus non-être dans les attributs. Le caractère non-négatif de l'autre que l'être est une élégante manière de comprendre l'impératif de Parménide en le renouvelant.

Mais il y a bien en revanche un parricide de Platon sur Parménide, là où on ne l'attend pas. Parménide avait dit : tout est être, même l'absent, puisqu'il est pensé et dit. Ou, inversé : rien n'est rien, tout a sa valeur dans l'univers. Dès le moment que Platon, en *Phédon*, 65 a (*empodion*), énonce le caractère négatif du corps et de ce qui l'accompagne, il dégage dichotomiquement (c'en est donc fini du principe d'équilibre symbolique) une intelligence et une âme en position de régie, et une matière lourde et un corps en position de subordination. Plotin saura pousser ces analyses jusqu'à faire apparaître dans la matière la pâle irisation fascinante du non-être. C'est l'*hégemonikon* du *nous* qui vient de paraître en lumière, pour des siècles, ce que confirme l'étonnante

6. Voir les remarques de E. Benveniste sur le radical *reg- dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1968, t. 2, chap. 1.

séquence historique de *Phédon* 97 b, *Discours de métaphysique* de Leibniz, § 20, *La raison dans l'histoire* de Hegel (chapitre : « L'idée antique de la raison »).

C'est donc très paradoxalement et humoristiquement dans l'idée de Justice que se scelle le déséquilibre constitutif de la philosophie platonicienne. Sous l'apparence rusée d'un équilibre entre les trois principes et les trois classes, le *nous-hêniochos*, qui tient les rênes et applique son pouvoir de tenue, cesse d'être un principe immanent, un système fuseau-peson, l'enchaînement cosmique fondé sur la puissance des forces qui tirent en sens inverse, et rejoint la déesse sise en plein centre. Peut-être faudrait-il lire ainsi l'opposition de « ce sans quoi la cause ne serait jamais cause » et la « cause réelle » (*Phédon*, 99 b). La cause seconde concerne malicieusement des muscles et des tendons, précisément des forces qui s'équilibrent en tirant en sens inverse ! La cause première, c'est autre chose, c'est un principe déjà transcendant, le Mieux, la raison suffisante, justement ce qu'Anaxagore semblait avoir découvert, mais qu'il conservait cependant dans l'immanence pure des homéoméries, au grand désespoir de Socrate.

Voilà le vrai parricide, le texte fondateur de la philosophie occidentale, la rupture d'équilibre, le tournant ! Au sens de Parménide, c'est l'erreur même des mortels que de valoriser ainsi la lumière par rapport à l'ombre (fragment 8, v. 56). Au sens de Platon, c'est le progrès irrépressible, la *paideia* de la philosophie. Qu'en est-il d'ailleurs de celui qui, se prétendant l'héritier direct d'Héraclite, en recouvre le sens puisqu'il débute par un équilibre des opposés (*Wechselwirkung*, contradiction, travail du négatif) mais dégage de cette opposition un revenu (plus-value) qui fait trait hors du système et dessine, par-dessus les boucles dialectiques, le mince déplacement toujours augmenté (c'est du moins l'espoir qu'il suscitera) du spéculatif ? Comment mieux représenter l'esprit d'une combinaison asymbolique de l'équilibre circulaire et du déséquilibre linéaire (la marche) d'un progrès ?

Que Platon et Hegel retirent de cet usage conjoint du linéaire et du circulaire, de l'immanent et du transcendant, une position

d'extrême force en philosophie, c'est ce que prouvent la longévité de leurs systèmes. Ils enjambent d'un bond le principe d'équilibre en tension, auquel ils viennent d'accorder la meilleure place, et leur discours vient tout naturellement remplacer la déesse elle-même, disséminant les officines de l'Idéal, ventriloquant Dieu par le relais de la Raison, de l'Idée, de l'Esprit. Quelle est la conséquence de cette exploitation d'un déséquilibre rattrapé et progressant linéairement sur l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même ? On terminera par là.

La conséquence est multiple. On observe d'abord un risque de collusion de la philosophie avec l'esprit manichéen et ses séquelles politiques : exclusion, soumission, éradication. On remarque ensuite un déficit en histoire de la philosophie, qui peut expliquer pourquoi la *phusis* se confond avec son résultat, pourquoi les Sophistes et leur philosophie immanente ont été si sous-estimés, pourquoi la ruse est restée méconnue, au point qu'aujourd'hui encore, après la réhabilitation des philologues, et bien qu'elle ait été au centre de l'inspiration de Nietzsche, elle continue de rester sans véritable descendance.

Pour le dire de façon plus dense, c'est pour la ruse que la ruse apparaît, c'est à une pensée-corps que le corps devient pensable, c'est par une potentialisation des facultés que les facultés deviennent intelligibles, c'est pour une *sursensibilité* (qui ne sera pas confondue avec un suprasensible) que les problèmes de la création cessent d'être transcendants, sans pour autant perdre leur intensité. La violence et la soudaineté avec laquelle, chez Platon, le corps s'agrège au tombeau, aux coquillages, à la boue, au sépulcre, à la prison, au tumulte n'ont d'égales que le coup de force qui associe l'âme (or qu'est-ce d'autre que la tenue centrale d'un principe équilibrant ?) à la pureté hégémonique, la brillance, l'immortalité du transcendant. Ce qui se perd dans cette décision tranchante, dans cet *echôrisen* de fondateur d'univers, tout prêt à frapper le sol du pied en disant : « c'est bon ! », c'est l'intensification de l'intelligence, la rationalité de l'instinct et tous les passages que les tenants de l'immanence ont récemment commencé d'explorer.

C'est un même geste qui, chez Platon, répudie le corps, chez Augustin, rejette la passion des spectacles (déjà Léontios), chez Descartes, commence par le Cogito, chez Kant, manque une esthétique de la création en commettant l'*husteron proteron* qui, sous l'énigme d'un don naturel, attend le 47^e paragraphe de la *Critique de la faculté de juger* pour évoquer le débordement de l'Idée, la marche rapide de l'imagination, le conflit de l'entendement et de l'imagination, et débutant par la *proposition* « c'est beau », met l'accent sur l'universalité et le *sensus communis* plutôt que sur l'incomparable potentialisation d'un équilibre courbe. Les apories contemporaines de la philosophie viennent de la confusion de ces coups de force limités avec la métaphysique. Rien n'interdit de rêver, Bergson en témoigne, Deleuze le modélise, à une intensité ouverte sur l'infini mais purement *immanente*.

Deuxième Partie

Art et imitation

La musique et l'imitation

par

Robert Muller*

Tout lecteur de Platon a en mémoire la scène de la séparation des amants, au livre X de la *République*, symbole du différend entre la philosophie et la poésie : le poète-musicien chassé de la cité demeure pour beaucoup un raccourci parfait de la doctrine platonicienne de l'art, elle-même interprétée comme une théorie de l'imitation. En effet, si Homère et ses semblables sont exclus, c'est parce qu'ils sont ignorants et travestissent la vérité. Ce qui signifie que l'art a pour devoir d'être vrai, en imitant fidèlement des modèles choisis pour leur exemplarité : idéal de rectitude, donc, qui implique une priorité ontologique et esthétique du modèle, ainsi que la nécessité d'une connaissance préalable de celui-ci¹.

* Université de Nantes.

1. Comme l'écrit E. Fink, la critique platonicienne de la poésie a fixé pour longtemps les positions de la métaphysique de l'art : le beau est subordonné au vrai (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960, trad. fr. Paris, 1966, p. 92). Pour ne rien dire des thèses bien connues de Heidegger (voir par ex. *Nietzsche I*, Paris, 1971, p. 156-171). Contre les interprétations courantes de l'imitation chez Platon et Aristote, voir la mise au point de D. Babut, « Sur la notion d'*imitation* dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique », *Revue des Etudes Grecques*, XCVIII (1985), p. 72-92, qui offre en outre une abondante bibliographie. On rappellera enfin l'article de V. Goldschmidt, « Le problème de la tragédie d'après Platon », dans *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 103-140.

De l'image des amants, la tradition a mieux retenu la rupture que l'amour passionné (ἔρωτα, 607 e) qui l'a précédée, et lui survit en partie. Cette négligence pourrait bien être la conséquence d'une interprétation de la poésie en termes purement « littéraires », qui oublie que cette poésie est, de bout en bout dans le dialogue, en même temps musique. Car si l'on prêtait plus d'attention à l'aspect musical du problème, on verrait mieux pourquoi il faut se faire violence (βίαια) pour se séparer, et on serait plus sensible aux nombreux indices révélant que la rupture n'est pas définitive, car c'est quand il est question de mélodie, rythme et harmonie que ces indices apparaissent. On ne peut en effet manquer d'être frappé par l'éloquence avec laquelle Platon évoque l'empire que la musique exerce sur les hommes en général, y compris sur le philosophe et sur lui-même, et qui rend peu vraisemblable un éloignement définitif et sans remède. Mais en menant l'analyse sur ce terrain, on touche à la conception platonicienne de l'art en général. Car si cet empire étonne tant les modernes (Montesquieu, Diderot), c'est parce qu'il s'explique mal dans la théorie de l'imitation qui est censée en rendre compte : théorie issue d'une interprétation presque exclusivement fondée sur le livre X de la *République*, mais laissant dans l'ombre une bonne part du contenu effectif du dialogue, et ignorant les nuances ou corrections que l'auteur lui-même apporte à ce schéma simpliste.

En réalité, Platon applique bien sa théorie de l'imitation à la musique, mais la connaissance précise qu'il avait de cette dernière le conduit à rectifier la théorie dans des proportions telles qu'on peut se demander s'il n'a pas voulu en dénoncer lui-même les limites. Elle le pousse en tout cas à proposer une explication élargie du contenu et des effets de la musique, qui rompt avec le conformisme de la doctrine de l'imitation telle qu'elle est entendue couramment.

1. Quand Platon cherche à caractériser le beau dans l'art², deux constantes apparaissent dans les dialogues : la référence au plaisir, et le thème de l'imitation. C'est ce dernier qui nous intéresse ici, mais il ne faudrait pas sous-estimer l'importance du premier. Remarquons seulement pour l'instant que Platon reconnaît sans ambiguïté et à plusieurs reprises que le plaisir peut à juste titre être un des buts de cette sorte d'art³.

L'imitation, elle, est régulièrement associée à cette même catégorie d'arts, au point qu'il paraît difficile de concevoir l'un sans l'autre. La chose est connue, et ne soulève guère de discussions tant qu'il s'agit d'arts que l'on s'accorde à regarder comme « représentatifs » : peinture, sculpture, et poésie *imitent* en ce qu'elles exécutent par leurs moyens propres un objet qui « reproduit » ou « copie » d'autres choses existantes, auxquelles il ressemble et qui sont considérées alors comme ses « modèles »⁴. On a beaucoup disserté sur cette théorie, où l'on veut voir à la fois les fondements d'une philosophie de la représentation et l'expression d'un idéal artistique. Pour en rester au second aspect qui seul nous intéresse ici, l'interprétation traditionnelle en retient surtout une exigence – régulièrement formulée, en effet, par Platon – celle

2. Pour le distinguer du καλόν tout court, cf. *Hippias Majeur*, 297 e sq.

3. *Rép.*, III, 411 a ; X, 607 c. Cf. *Critias*, 107 c. Parce qu'elles sont moins connues – et parce que la légitimité du plaisir en général est passée sous silence par beaucoup d'interprètes de Platon – on aimerait attirer l'attention sur les *Lois*, qui multiplient les mentions du plaisir (légitime) lié à la musique, mentions tempérées il est vrai par quelques mises en garde et par l'insistance sur la nécessité d'une réglementation. C'est surtout dans le livre II, 653 c-670 d, que l'insistance de Platon ne manquera pas de surprendre le lecteur non prévenu. On notera en outre la variété du vocabulaire utilisé pour exprimer le charme de la musique (ἡδονή, χαρά, χάρειν, τέρπειν, εὐφραίνεσθαι). Voir aussi VII, 813 a ; 816 c.

4. Pour la musique et la peinture, *Crat.*, 423 d ; 424 d ; 431 c ; pour la peinture et la sculpture, *Soph.*, 235 d-e ; pour la poésie, *Rép.*, III, 395 a ; X, 597 e.

de la fidélité ou de la rectitude de l'imitation⁵. S'y ajoute accessoirement une autre préoccupation, celle de la qualité du modèle, mais cette question embarrassante (on verra pourquoi) est souvent rabattue sur le thème plus familier et plus aisé à traiter des effets moraux de l'imitation, et de la censure qui en découle⁶. Ces thèses sont incontestablement platoniciennes, mais peut-être pas aussi naïves ni aussi univoques qu'on le prétend. Les nombreuses analyses que Platon a consacrées à l'imitation en musique invitent en tout cas à nuancer fortement cette lecture.

Le terme de *musique* est au moins aussi ambigu dans les textes grecs que ceux de *beau* ou d'*art*, et il convient de préciser brièvement de quoi on parle. L'« art des muses », comme son nom l'indique, recouvre un domaine plus large que notre musique : il concerne toute la culture de l'esprit ou de l'âme par opposition à celle du corps (comme le dit clairement la *République*, en III, 376 e), et englobe en principe les activités intellectuelles auxquelles les neuf Muses sont censées présider : l'éloquence, l'histoire, les différentes formes de poésie, l'astronomie, la danse et la musique au sens étroit. Mais, inversement, il est remarquable que l'aspect musical au sens moderne domine nettement, dans l'ensemble de ces activités intellectuelles, puisque, à considérer leurs spécialités ou leurs attributs, toutes les Muses ont un lien plus ou moins étroit avec lui⁷. Il arrive cependant que ce sens moderne ou

5. *Rép.*, X, 598 a sq ; *Soph.*, 235 d-236 b ; *Crat.*, 431 c.

6. Entre beaucoup d'autres passages ; *Rép.*, III, 398 b.

7. Outre Euterpe pour la musique et Terpsichore pour la danse, Erato (poésie érotique), Polymnie (poésie lyrique et mime), Melpomène (tragédie) et Thalie (comédie) n'y sont pas étrangères. On se souviendra en particulier que la tragédie, souvent considérée aujourd'hui comme une œuvre purement « littéraire », comportait une part très importante de chant (que par suite Eschyle ou Euripide étaient aussi des « compositeurs »). — On note par ailleurs que Cléo elle-même a pour attribut la trompette ; qu'Uranie (astronomie) et Calliope (poésie épique, éloquence) ne sont pas non plus sans rapport avec la musique au sens restreint (à travers la notion d'harmonie, ou l'usage des instruments pour rythmer le débit).

restreint soit spécialement visé en tant que tel (lorsque dans un texte il est question de chant, ou du jeu des instruments), et l'embarras du lecteur d'aujourd'hui est entier lorsqu'il rencontre le mot *musique* sans autre précision, comme au début du *Phédon*⁸.

Au livre III de la *République*, pour en rester à Platon, à l'occasion des longs développements consacrés à l'éducation musicale, l'auteur prend au contraire la peine de détailler la nature de son objet ; mais l'ambiguïté n'est pas pleinement dissipée : la musique, écrit-il, comprend d'une part les discours (λόγοι, 376 e ; λόγοι et μῦθοι, 398 b), et de l'autre chant et mélodie (ᾠδή, μέλος, 398 c) ; ce deuxième volet se décompose à son tour en discours, harmonie et rythme (398 d), et recourt à des instruments (399 c)⁹. Le deuxième aspect correspond donc à ce que nous appelons musique, et les termes utilisés se comprennent assez bien d'après leur sens moderne, à l'exception de celui d'*harmonie* : la musique grecque étant essentiellement monodique, l'harmonie n'est pas la science des accords (émission simultanée de plusieurs sons différents), mais la détermination des intervalles de l'échelle de notes (de la « gamme ») qu'on se propose d'employer. Il faut ajouter que la musique dont parle Platon est presque exclusivement vocale, et a donc pratiquement toujours affaire à des textes ; elle utilise les instruments, mais pour soutenir ou renforcer la voix,

Le début de la *Théogonie* d'Hésiode (1-115) frappe lui aussi par l'abondance des termes musicaux utilisés pour décrire l'activité des Muses.

8. *Phéd.*, 60 e et 61 a. Le passage témoigne de l'ambiguïté du mot pour les Grecs eux-mêmes : entendant en songe qu'il doit « faire de la musique », Socrate a cru que la philosophie (qui est la plus haute « musique ») suffisait ; mais par scrupule religieux il se demande s'il ne doit pas aussi « composer » au sens ordinaire. Voir les notes 40 et 43 de la traduction de M. Dixsaut, *Platon. Phédon*, Paris, 1991.

9. La double mention du *logos* et la précision qui suit (mêmes règles pour les deux genres de *logos*) font supposer que la première désigne la poésie (ou la littérature) prise en elle-même, indépendamment du chant et de l'accompagnement instrumental.

rarement seuls (ce dernier usage, qui existait en Grèce¹⁰, est critiqué par Platon, *Lois*, II, 669 e, et n'est admis par lui qu'exceptionnellement, pour la danse par exemple). Dans la présente explication, si le mot *musique* conserve bien les deux acceptions, on voit néanmoins que le musical au sens moderne est identifiable comme tel, et susceptible d'un traitement spécifique. — Une dernière précision s'impose. Platon parle souvent de musique (au sens restreint) et il en parle en connaisseur, n'hésitant pas à se servir d'un vocabulaire technique que nous avons parfois du mal à comprendre, voire à reconnaître¹¹. La prudence recommande de ne pas préjuger de la portée de ces termes et d'en vérifier le sens dans les ouvrages spécialisés. Ces précautions prises, qu'en est-il de l'imitation en musique ?

2. Bien que la chose soit à nos yeux moins manifeste que pour les arts précédemment cités, Platon n'hésite pas à considérer la musique comme un art d'imitation. Le *Cratyle* déjà utilise conjointement la musique et la peinture pour expliquer l'idée d'imitation (423 d) ; et tout le monde sait que les harmonies de la *République* sont définies par leur aptitude à imiter (III, 399 a-c). Mais c'est dans les *Lois* que la thèse dans sa généralité est énoncée de la

10. Sous la forme de solo d'aulos (aulétique) plutôt que de solo de cithare (citharistique), cette dernière servant surtout à accompagner la voix (citharodie). L'aulos, improprement appelé *flûte* dans la plupart des traductions, est un instrument à vent à anche (donc d'une sonorité proche de celle de notre hautbois), la lyre et la cithare des instruments à cordes pincées (pour lesquels on ne peut donc parler d'*archet*, comme font plusieurs traducteurs en *Rép.*, 531 b). Ils représentent les deux principales familles d'instruments de la Grèce ancienne. Pour plus de détails sur ces questions qui intéressent de près les textes philosophiques, voir J. Chailley, *La musique grecque antique*, Paris, 1979.

11. Non seulement dans l'analyse de la musique, notons-le, mais aussi quand il s'en sert pour expliquer un point de philosophie (comme dans la *République* et le *Philèbe*, où les traducteurs le méconnaissent presque systématiquement). — Pour une approche plus générale de ces questions, voir E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959.

façon la plus nette : toute musique est représentative et imitative (εικαστική et μιμητική, II, 668 a ; μίμησις et ἀπεικασία, 668 b-c). Ce vocabulaire a l'air sans équivoque, mais il exige quelques explications. Les dialogues font usage abondant de termes exprimant l'image et l'imitation, et ces usages, comme d'autres chez Platon, ne sont pas toujours parfaitement cohérents de prime abord. Il existe cependant un texte systématique sur le sujet, à la fin du *Sophiste* (265 b sq), que l'on est tenté de mettre à contribution parce qu'il complète manifestement les analyses de la *République*, moins pour fixer rigide-ment le sens de chaque terme que pour distinguer les composantes ou les moments du procès d'imitation tel que l'envisage Platon.

Il s'agit, on le sait, de récapituler les éléments de la définition du sophiste, fabricant d'image (264 c) et inclus dans l'art mimétique (265 a-b). La première distinction pertinente pour notre propos oppose production d'images (ειδώλων) et production de « réalités » (αὐτῶν ἐκάστων) ; le caractère le plus général de la section qui nous intéresse est donc l'idée de réplique, de re-production ou de double par rapport à un original, sans autre précision. La production d'images, à son tour, peut être εικαστική (fabricant une εικῶν) ou φανταστική (fabricant un φάντασμα. cf. 236 b), selon que la réplique est fidèle ou non. La copie infidèle, ensuite est réalisée soit au moyen d'instruments soit par la personne elle-même, par son corps ou sa voix, et c'est cette dernière production qui est mimétique au sens restreint. La mimétique, enfin, est soit savante, si l'imitateur connaît l'objet à imiter, soit doxomimétique dans le cas contraire. Les dernières divisions (naïf-ironique, réunions publiques-réunions privées) ne sont plus d'aucun usage, semble-t-il, pour une réflexion sur l'art, en tout cas pour l'art musical.

Comment situer la musique dans ce tableau ? A priori, rien n'empêche qu'elle produise des εικόνες, des images fidèles : non seulement parce que la formule citée des *Lois* la dit εικαστική, mais parce que les recommandations incessantes de Platon, dans la *République* comme dans les *Lois*, qui ont précisément pour but

d'assurer cette fidélité, n'auraient dans l'hypothèse contraire aucun sens¹². La même raison fait bien entendu que la musique peut être copie infidèle ; et dans cette catégorie, qu'elle recoure aux instruments ou à la voix¹³, on admettra la possibilité qu'elle soit savante ou ignorante (cette division, le *Sophiste* ne l'applique explicitement qu'à la « mimétique », mais on ne voit pas pourquoi on ne pourrait l'étendre à la production instrumentale). Ainsi considérée, la musique ne se distingue pas des autres arts, et l'idéal esthétique de rectitude vaut pour elle au même titre (cf. 668 b, avec notamment le corollaire évoqué plus haut, exprimé ici en toutes lettres et avec une certaine solennité : pour imiter correctement, il faut connaître, et connaître l'essence, *οὐσίαν*, 668 c). Il se trouve pourtant, ajoute l'Athénien, que la musique offre une difficulté particulière (669 b), et l'examen très technique que Platon lui consacre ensuite oblige à reconsidérer le problème de l'imitation musicale, et même au-delà, la théorie de l'imitation tout court.

II

1. S'il y a un problème propre à la musique, selon l'Athénien, c'est en raison du prestige dont elle jouit parmi les arts d'imitation, et parce que la faute y est particulièrement difficile à déceler. Suit alors une page d'analyse détaillée de la manière des compositeurs d'aujourd'hui (669 c-670 a), qu'il faudrait pouvoir commenter point par point. En résumé, les fautes des modernes consistent :

12. Voir par exemple la suite immédiate des formules en question, *Lois*, II, 668 c sq ; ou encore *Rép.*, X, où la poésie épique et dramatique sont jugées d'après la vérité dont elles sont susceptibles (on n'a pas oublié que la tragédie est aussi une composition *musicale*).

13. Dans ce dernier cas, elle est musique imitative au sens restreint, « mimétique » (cf. *Rép.*, III, 393 c). Que dans la formule citée des *Lois*, l'imitation soit à entendre en ce sens restreint n'est pas invraisemblable.

- (1) à ne pas faire correspondre les moyens d'expression musicaux aux caractères à exprimer (mettre des couleurs et des mélodies de femme sur des paroles d'homme ; ou mélanger des moyens différents pour imiter une chose unique) ;
- (2) à se montrer incohérents dans la logique interne des signifiants musicaux, soit en réunissant des éléments disparates (des rythmes d'esclaves et des mélodies d'hommes libres), soit en faisant l'inverse (séparer une mélodie des rythmes correspondants) ;
- (3) à produire des mélodies et des rythmes sans paroles ;
- (4) à verser dans la virtuosité gratuite.

Si l'on prend le passage dans sa globalité, il est manifeste que la première préoccupation de Platon est d'ancrer la musique dans les arts d'imitation. Cela fait un moment qu'il met en avant l'idée d'imitation (depuis 667 c-d), qu'il la commente, qu'il y insiste pour y ranger la musique. Or ce qui ressort des critiques qu'on vient de parcourir, c'est que certaines pratiques contemporaines compromettent cette exigence : les deux premiers défauts brouillent l'imitation ; les deux derniers font pire, ils la suppriment. Comme d'autres le seront après lui, Platon est très sensible à l'indétermination du signifiant musical laissé à lui-même, c'est-à-dire dépourvu de texte (il est extrêmement difficile, écrit-il, de savoir « ce que veulent dire » un rythme ou une harmonie sans paroles, 669 e). La musique devient alors un art d'agrément (cf. 667 c-d) : virtuosité rustique en ce qu'elle fait du bruit et impressionne le public (θαυματουργία, 670 a), mais reste étrangère aux Muses (ἀμουσία), et, à la lettre, ne ressemble à rien (ἕοικε, 669 e), c'est-à-dire ne *signifie* rien¹⁴.

14. On ne peut pas ne pas rappeler la célèbre exclamation de Fontenelle à propos de la musique purement instrumentale qui cherchait à s'imposer de son temps : « Sonate, que me veux-tu ? » (cf. d'Alembert : cette musique « ne parle ni à l'esprit ni à l'âme »). – La présente analyse est à rapprocher de celle du livre III, 700 a-701 a : la décadence qui aboutit à la théâtrocratie consiste à ne pas respecter la spécificité des genres musicaux ni celle des instruments, donc à introduire l'équivoque, à brouiller les repères de l'auditeur qui ne *reconnait* pas les contenus

On découvre alors – mieux qu'ailleurs – que l'imitation n'est pas d'abord une norme esthétique définissant les conditions d'une œuvre belle, mais une formule définitionnelle : l'expression « arts d'imitation » (τεχνὰ εἰκαστικά, *Lois*, II, 667 c-d) désigne une catégorie d'arts, non un degré de qualité à l'intérieur de l'art. Comment faire, en effet, lorsque l'on veut distinguer ce que nous appelons les beaux-arts des autres activités productrices, métiers et techniques ? Les objets produits, explique l'*Epinomis*, ne servent à rien, ne sont pas nécessaires comme ceux des autres arts : ils sont une sorte de jeu, n'ont rien de sérieux (974 *esq.*). – Mais ils procurent du plaisir ? Assurément, et Platon ne cesse de le répéter dans les *Lois* ; mais il n'arrête pas non plus de mettre en garde contre la réduction à cette seule justification, qui ramènerait la musique au niveau du plaisir de la nourriture, un plaisir privé de contrepartie représentative. Platon dit plus volontiers « coupé de la vérité », mais c'est en ce sens qu'il faut l'entendre. La musique n'est pas un art comme la cuisine, ni même comme la cuisine assistée par la médecine (*Lois*, II, 667 b-d) : dans ce dernier cas, plaisir et santé sont des critères suffisants, on ne demande pas de surcroît à ces arts de donner à penser. La musique est comparable à l'étude (μάθησις) : le plaisir est de la partie, certes, mais ce qu'il y a en elle de beau lui vient de la vérité (*cf.* 667 c et 668 a), c'est-à-dire du sens. La musique, comme les autres arts représentatifs ou d'imitation, est quelque chose de plus noble¹⁵, où la pensée est sollicitée. Le plaidoyer de Platon en faveur de l'imitation est d'abord une protestation contre l'insignifiance, l'absence de sens

signifiés (on note que le terme d'« imitation » n'est pas utilisé ici pour la représentation d'un objet, mais pour la transposition à la cithare du jeu de l'aulos). Le plaisir sans règle (et sans images, c'est-à-dire sans signification), des compositeurs comme des amateurs, est le seul critère restant.

15. Le mot est d'Aristote, sur ce point totalement d'accord avec Platon (*Pol.*, VIII, 5, 1340 a 1). Même refus de considérer la musique comme un simple délassement agréable (ἀνάπαυσις), semblable au sommeil ou à l'ivresse. Et si elle est plus noble, c'est parce qu'elle imite. Le refus du jeu ne s'oppose pas à l'*Epinomis*, puisqu'il vise seulement à écarter l'absence de prolongement « noble ».

qui menace les arts en général quand on n'en retient que les effets agréables, mais qui menace tout particulièrement la musique en raison de l'indétermination de ses moyens propres¹⁶. Une mauvaise peinture « dit » toujours quelque chose (du temps de Platon du moins, et pour des siècles encore), et un poète ignorant comme Homère peut passer pour l'instituteur de la Grèce, parce que ses vers contiennent, malgré qu'on en ait, des informations et des préceptes (*Rép.*, X, 606 e). Comme le contenu représentatif ne manque jamais, l'exigence de vérité que formule Platon en ces occasions masque l'impératif fondamental de la signification¹⁷.

2. Ce n'est qu'après avoir reconnu ce principe que se pose la question de la *belle* représentation. La réponse est connue : si on cherche le plus beau chant, il faut viser la rectitude, c'est-à-dire la reproduction de la taille et du caractère du modèle (*Lois*, II, 668 b). On est bien cette fois dans une esthétique normative : l'œuvre est plus accomplie, plus belle, si elle épouse au plus près les traits de l'original, en évitant les inventions arbitraires, les déformations par ajouts ou soustractions, ainsi que les effets de toutes sortes. Platon s'étant souvent exprimé sur le sujet à peu près dans les mêmes termes¹⁸, on tient communément ces prescriptions pour son idéal

16. La démarche est identique, au vocabulaire près, dans *l'Essai sur l'origine des langues* de J.J. Rousseau (chap. 14 et 15) : la mauvaise musique en reste aux effets et au plaisir, et néglige l'imitation, la signification.

17. Cet impératif n'exprime pas une thèse originale de Platon, mais une sorte de principe communément admis (cf. *Lois*, II, 668 c : σύμπαντες ὁμολογοῦεν), et bien au-delà de la culture grecque. Il se trouve seulement que le vocabulaire de l'imitation dans lequel il est ordinairement formulé incite à prendre pour une norme esthétique restrictive ce qui n'est que la caractérisation d'une catégorie d'arts.

18. *Crat.*, 431 c (les images sont belles si on reproduit *toutes* les couleurs et formes, mauvaises si on ajoute ou soustrait) ; *Soph.*, 235 d-e (rapports exacts de longueur, largeur, profondeur, et toutes les couleurs convenables) ; *Critias*, 107 d (reproduire d'une manière complète *toutes* les ressemblances) ; *Lois*, II, 668 c (l'essence).

artistique, sans voir qu'un tel idéal est hautement problématique, et d'abord aux yeux de Platon lui-même.

Plusieurs raisons interdisent qu'on se satisfasse de cette sorte de « réalisme » primaire. Quelles sont en effet les conditions d'un jugement sensé sur les images (εἰκόνα) ? L'Athénien des *Lois* pose la question, et en énumère trois : connaître la nature (ὁ τέ ἐστι) du modèle, puis la manière correcte d'imiter (ὡς ὀρθῶς), et enfin sa valeur ou utilité (ὡς εὔ)¹⁹. La première et la plus claire (le ὁ τέ ἐστι a été paraphrasé par οὐσία, en 668 c) apparaît comme la conséquence immédiate de l'exigence générale de rectitude : pour avoir une chance d'être fidèle, il faut connaître ce qu'on veut imiter²⁰. Dans le langage de Platon, la connaissance – surtout si l'on ajoute : de l'essence – renvoie manifestement aux Formes intelligibles. Nous ne serons pas musiciens, dit ainsi Socrate dans la *République*, si nous ne savons pas distinguer les formes (εἶδη) de la tempérance, du courage, etc., comme d'ailleurs celles des manières d'être qui leur sont opposées²¹. Cette thèse est analysée en termes plus techniques dans un court passage du *Sophiste*. L'Etranger propose dès la première partie (235 d sq) la distinction qui sera reprise dans la conclusion et que nous avons rappelée plus haut (la manière *eikastique*, qui copie fidèlement, et la *phantastique*, qui simule et fait illusion), mais avec une précision qui est absente des autres passages : la première manière respecte les proportions du modèle, la seconde leur substitue des proportions destinées à donner le change et calculées en fonction de la position du spectateur. *Summetria* géométrique d'un côté, qui se réfère à

19. *Lois*, II, 669 a-b. Le texte dit simplement qu'« il faut avoir trois choses » (τρία). La question porte sur les images en général (πάντα), mais peinture et musique sont expressément nommées.

20. Il s'agit, ici et dans tout le contexte, du *jugement* ; mais les textes parallèles (en particulier dans la *Rép.* et dans le *Soph.*) concernent aussi bien le jugement que la production.

21. *Rép.*, III, 402 b-c. Plus haut (II, 379 a), il avait été question des τύποι, et du dieu « tel qu'il est. »

une raison unique et objective, accessible à celui qui connaît vraiment le modèle ; *summetria* optique de l'autre, qui dépend empiriquement des multiples points de vue possibles²². L'œuvre d'art, par suite, échappe à l'arbitraire des différences empiriquement conditionnées, puisqu'elle se règle sur des rapports empruntés à l'essence du modèle²³.

Cette condition nécessaire est-elle suffisante ? Autrement dit, la science véritable d'un être quelconque autorise-t-elle à prendre la Forme correspondante comme modèle d'une œuvre d'art ? La question peut paraître étrange, mais dans une théorie de l'imitation il importe par-dessus tout de savoir de quoi il y a imitation, et corrélativement si la qualité (bonne ou mauvaise) de la reproduction a quelque chose à voir avec celle du modèle, ou si elle dépend uniquement du processus d'imitation lui-même. Si le « réalisme » grossier est exclu par ce qui précède, avons-nous affaire alors à une doctrine du beau « idéal », au sens strict, prenant pour modèle l'Idée, ou la Forme, quelle qu'elle soit ? Le passage de la *République* (402 b-c) qui mentionnait les contraires des vertus suggère apparemment qu'une valeur morale négative n'est pas un obstacle, et l'on est tenté d'étendre la permission aux Formes « ridicules et viles » mentionnées dans le *Parménide* (130 c). Mais, à la différence de Plotin, Platon n'admet pas que toute représentation sensible d'un être intelligible soit belle : pour le premier, le beau sensible résulte de la participation à l'Idée ; pour le second, il participe à l'Idée *du Beau*²⁴. Cette réponse « naïve », selon Socrate lui-même, est évidemment insuffisante et ne dit rien des objets

22. Voir la belle analyse de M. Villela-Petit, « La question de l'image artistique dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque (éd.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Naples, 1991, spéc. p. 74-84 (mais l'article entier est extrêmement suggestif, notamment par les rapprochements opérés avec l'art grec, et par les textes complémentaires cités). – Voir aussi *Lois*, II, 668 d-e.

23. Cf. Plotin, *Enn.*, V, 8, 1, 32-40.

24. Voir *Enn.*, I, 6, 2, 13, et *Phéd.*, 100 c-d. Mais pour Plotin tous les intelligibles sont beaux. De là sa réticence à admettre parmi les intelligibles les êtres « vils » du *Parménide* (cf. V, 9, 14, 7 sq.).

possibles d'une imitation artistique ; à l'image de Socrate complétant son explication par une réponse plus raffinée (*Phéd.*, 105 b-c), disons que ce sont les modèles idéaux des œuvres d'art qui doivent participer à cette Idée du Beau. Mais à quoi les reconnaît-on ?

La République, dans le même passage sur l'éducation musicale, fournit une indication sans équivoque mais décevante : l'excellence du texte et de la musique vient des qualités morales de l'âme (400 d-e). Il s'agit bien ici d'une sélection parmi les modèles potentiels de l'œuvre d'art²⁵, la suite du texte y insiste : dans les arts du beau comme dans les techniques, dans la nature même, il y a de la grâce et de la laideur ; la grâce, le bon rythme et l'harmonie se révèlent frères et *imitations* du caractère tempérant et bon ; la règle est donc de « suivre à la trace la nature du beau et de la grâce » (401 c). Autrement dit, tout n'est pas beau et par suite tout n'est pas digne d'être copié, ni dans la nature²⁶, ni dans les essences intelligibles (les caractères lâches et injustes ont aussi leurs Formes). Et si le critère de sélection, clairement de type moral dans l'ensemble du contexte, est décevant, c'est parce que les préoccupations éducatives et politiques l'emportent visiblement ici sur la réflexion esthétique : les modèles sont jugés directement en fonction de l'effet qu'ils auront sur un public²⁷, comme si rien en eux-mêmes ne permettait de les discriminer. Admettons que la contemplation des caractères lâches et efféminés ne soit pas recommandée à de futurs guerriers, mais cet interdit conserve-t-il sa valeur en d'autres circonstances ? Le problème n'est pas de savoir si dans une cité certains spectacles sont dangereux, ni pour

25. Les *Lois* parlent, dans le même sens sans doute, de modèles « dignes d'être imités » (II, 669 e). Cf. 655 b.

26. La présence de défauts dans la nature elle-même (401 a et e) empêche de reporter toute la charge de la laideur sur la mauvaise imitation.

27. La troisième des conditions énumérées par l'Athénien (ὡς εὔ) semble elle aussi avoir en vue ces effets. Mais le texte est très elliptique, et partant difficile à interpréter.

qui, etc., mais si le Beau auquel participent les beautés sensibles se confond avec le Bien, le Juste, le Tempérant... La réponse ne peut être que négative, puisque Platon souligne lui-même la spécificité de la participation à la Beauté²⁸. Il est donc urgent de trouver des critères formels, proprement esthétiques²⁹ – c'est-à-dire qui font droit à cette spécificité dont on ne peut douter.

Quand il est amené à s'expliquer sur les caractères du Beau, Platon, comme tout le monde, recourt aux notions de proportion, de symétrie, de mesure, d'harmonie. Le *Politique*, on le sait, oppose ainsi à la mesure relative la juste mesure, qui réalise dans les arts les choses bonnes et belles³⁰, et on trouve des expressions semblables dans l'analyse du beau à la fin du *Philèbe*, dans le *Timée*, dans le *Banquet*³¹. Comme tout le monde ou presque : les auteurs qui, de l'Antiquité à nos jours, se sont essayés à décrire les propriétés *objectives* d'une œuvre belle n'ont guère eu d'autre ressource que de paraphraser les notions d'ordre ou d'harmonie³², tout en ayant conscience, le plus souvent, de l'insuffisance du procédé : les formes les plus simples de symétrie ou de proportion ne

28. Voir notamment *Phèdre*, 250 b. Cette spécificité résulte directement du fait que le Beau soit une Forme, par définition distincte des autres (cf. *Rép.*, V, 476 a). On peut invoquer aussi l'expérience du plaisir qui accompagne la perception du beau, surtout quand il est en opposition avec les valeurs morales (cf. *Rép.*, X, 601 b, 605 d).

29. Le *Phédon* (100 c-d) écarte ce genre d'explication, mais provisoirement, pour faire place à la réponse « naïve » de la participation au Beau.

30. *Pol.*, 283 b sq. Etant donné qu'il est question des arts en général, on peut penser que « bonnes » concerne les techniques ordinaires et « belles » les arts esthétiques.

31. *Phil.*, 64 d-e (μετρίότης et συμμετρία); *Tim.*, 87 c (τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον); *Banq.*, 206 c-d (harmonie avec le divin ou harmonie tout court).

32. Plotin remarque (*Enn.*, I, 6, 1, 20 sq) que tout le monde parle de mesure et de symétrie ; il vise, semble-t-il, les Stoïciens, mais peut-être aussi les Pythagoriciens, voire Platon (cf. la formule citée du *Phil.*). Aristote mentionne l'ordre et la symétrie (*Métaph.*, XIII, 3, 1078 b 1 ; cf. *Poét.*, 7, 1450 b 37). Le dernier terme figure plusieurs fois dans une discussion sur le même sujet chez Xénophon, *Mém.*, III, 10.

sont pas nécessairement belles, et on peut toujours découvrir un rapport entre deux ou plusieurs grandeurs quelconques, qui ne sont pas pour autant harmonieuses³³. La chose est particulièrement évidente en musique : elle a besoin de rapports *déterminés* entre les sons, comme l'explique le *Philèbe*³⁴ ; mais ces rapports ne sont que la matière avec laquelle elle travaille, commune à beaucoup d'œuvres très différentes en qualité, et la beauté de tel morceau ne vient pas du simple usage de ces intervalles³⁵ (sinon il n'y aurait que de la bonne musique !³⁶). D'un autre côté cependant, ces mêmes termes ont le mérite d'attirer l'attention sur le caractère restrictif des traits qui forment la beauté (certains rapports, certains arrangements) : deux Idées quelconques n'ont aucune raison de s'accorder³⁷, à l'artiste de choisir celles qui s'harmonisent *bien*,

33. Dans sa critique, Plotin donne comme exemple les théorèmes, qui peuvent être symétriques sans être beaux, et un visage qui, en conservant les mêmes proportions, est tantôt beau et tantôt laid (*ibid.*, I, 37 sq).

34. *Phil.*, 17 b-d. Les Pythagoriciens avaient déjà défini les intervalles par des rapports concernant la longueur des cordes (D/S pour l'octave, F/U pour la quarte, E/T pour la quinte, etc.).

35. Pour le Ps.-Aristote des *Problèmes* (XIX, 27), un rapport simple de ce genre n'a pas d'*ethos*, « ne veut rien dire ». Qu'on pense aussi à la *summetria* optique du *Soph.*, dépourvue de beauté, selon Platon, bien que *summetria*. Même observation pour les harmonies ou échelles rejetées au livre III de la *Rép.* (398 e sq) : ce sont bien des « harmonies », des ensembles structurés de sons dans des rapports définis, mais sans beauté ; et pareillement pour les rythmes.

36. C'est le raisonnement que Socrate oppose à la théorie de l'âme-harmonie (*Phéd.*, 93 a sq) : si l'âme est harmonie au sens fort, laudatif, elle ne pourra être mauvaise.

37. L'affirmation n'a rien de sacrilège. Les Idées doivent certes l'*eĩvai* et l'*oũ-sia* au Bien, et peut-être même peut-on soutenir jusqu'à un certain point la thèse d'une organisation finale de l'ensemble des Idées. Mais ce Bien ou cette finalité n'impliquent pas la beauté (la convenance, l'accord harmonieux) du rapport de *chaque* Idée avec *n'importe quelle autre* Idée. L'Idée du lit – œuvre de Dieu – est sûrement aussi parfaite que possible du point de vue technique, c'est-à-dire dans les rapports qui régissent l'agencement des parties dont il est composé ; mais un lit « idéal » (pour ce à quoi il est normalement destiné) n'est pas beau de ce seul fait.

premier aspect de la *création* artistique. L'idéalisation platonicienne comporte donc deux degrés : privilège de la Forme véritable sur les apparences sensibles, sélection de certaines combinaisons intelligibles. La première condition d'une bonne imitation est donc plus complexe et surtout plus problématique qu'il n'y paraît : la saisie des Formes n'est pas à la portée du premier venu, et la sélection des bons rapports reste largement indéterminée.

3. On en dira autant de la deuxième des conditions figurant au programme de l'Athénien, qui nous confronte à la logique de l'idée d'imitation. Car pour savoir « dans quelle mesure l'imitation est correcte », on ne peut pas non plus se contenter de quelques vagues considérations sur la rectitude, sous prétexte que, une fois l'original connu, la comparaison avec la copie est immédiate et aisée. Ce qui s'y oppose, c'est que l'imitation la meilleure et la plus fidèle n'est pas un double de l'original. Si l'on reproduisait trait pour trait tous les caractères de Cratyle, son apparence extérieure et tout l'intérieur de sa personne, on aurait deux Cratyle et non Cratyle et son image (*Crat.*, 432 b-c). Remarque de bon sens, dira-t-on, et qui va de soi, ne serait-ce qu'en raison de l'hétérogénéité entre la matière de l'œuvre d'art et celle de son modèle. Elle oblige pourtant à reconsidérer les présupposés implicites de l'idéal d'imitation, et d'abord la notion même de rectitude. La justesse ou la rectitude de l'image (*εἰκόνας ὁρθότητα*) est d'un autre genre, ajoute Socrate ; non seulement elle admet mais elle requiert les additions et soustractions qui tout à l'heure paraissaient bannies. Du coup elle réintroduit de plein droit des différences, dont il faut alors se demander jusqu'à quel point elles sont légitimes.

Cette latitude nouvelle pourrait en effet donner des arguments aux partisans de la manière *phantastique* (puisqu'on leur reprochait de s'écarter de la vérité) ; en fait, elle la condamne définitivement : non seulement cette manière trahit la vérité, mais elle cherche précisément à créer l'illusion de la *présence* réelle, donc à

entretenir la confusion entre l'original et son image³⁸, en refusant son statut d'image. Si donc on prétend défendre la peinture et les arts d'imitation³⁹, il faut définir une voie moyenne, celle de la rectitude de l'image en tant qu'image. La sélection-crédation des rapports harmonieux du modèle (la première condition) se double ainsi du choix d'un traitement pertinent de l'imitation. La tâche est tout à fait comparable – et la comparaison peut éclairer le débat – à celle que le *Politique* impose à ceux qui prétendent élaborer une constitution réalisable, puisqu'ils doivent eux aussi *imiter* : l'original, c'est la constitution véritable, l'unique constitution droite (qui n'est pas non plus un modèle idéal tout fait dont il suffirait de prendre passivement connaissance, mais le fruit d'un travail d'invention et de sélection *du meilleur*) ; mais, prévient l'Etranger, la reproduction exacte de cet original n'est pas une imitation, c'est la constitution droite elle-même ; les constitutions du « second parti » s'en distingueront donc tout en l'imitant⁴⁰. Dans ce cas comme dans celui de l'art, on voit bien que la difficulté réside dans la détermination fine de ce qui est à copier et de ce qui doit rester différent.

En revenant un instant au texte du *Sophiste* utilisé plus haut, on aperçoit peut-être un élément de réponse à ces interrogations – élément appliqué ici à la peinture et à la sculpture, mais dont la

38. *Soph.*, 234 b ; *Rép.*, X, 598 c. La confusion est particulièrement sensible quand le poète fait parler un personnage au discours direct, donc dans l'imitation au sens strict, par le corps et la voix (*Rép.*, III, 393 b : ce n'est plus Homère, mais Chrysès qu'on entend ; la tragédie illustre encore mieux cette situation).

39. Le *Crat.*, le *Soph.*, le *Critias* envisagent au moins la possibilité d'une bonne peinture, et les *Lois* évoquent les *belles* peintures et mélodies égyptiennes (II, 656 d-e). La condamnation de la *Rép.* concerne au premier chef le rapport de la peinture et de la poésie à la vérité, leur prétention à savoir et à enseigner, non leurs éventuelles qualités esthétiques. Voir encore M. Villela-Petit, art. cit., p. 71-72 (admiration de Platon pour des peintres et sculpteurs du v^e s., et même pour certains contemporains).

40. *Pol.*, 300 c-301 a. Cf. notre *Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, 1997, p. 217.

transposition à la musique montre encore mieux la pertinence. Il s'agissait, on s'en souvient, de défendre la *summetria* géométrique, qui emprunte les proportions vraies du modèle, tel qu'il est saisi par ceux qui savent. Ce qui n'apparaît pas explicitement dans cette analyse mais la sous-tend de fait, c'est la nécessité de prendre en compte non seulement l'écart entre imitant et imité, conformément aux recommandations du *Cratyle* et du *Politique*, mais en outre l'autonomie de constitution des deux objets : assembler des couleurs sur une toile, ou des volumes dans l'espace, ne se fait pas selon les mêmes lois de composition que celles qui président à la formation des chairs ou des membres du modèle⁴¹. Dès lors, l'imitation et la rectitude de l'imitation passent obligatoirement par l'analogie, c'est-à-dire par une identité de *rappports* entre des éléments différents, et non par la ressemblance terme à terme entre les éléments imités et leur copie. Dans les arts figuratifs, la ressemblance a tendance à masquer l'analogie, mais la différence éclate dans la poésie, dès qu'elle décrit et ne se borne pas à faire parler des personnages⁴², et encore mieux dans la musique.

Quels modèles en effet la musique imite-t-elle ? Des sons naturels, comme le suggère le *Cratyle* (423 d) ? Cela arrive, mais rarement ; pour Platon en tout cas, la reproduction pure et simple de sons existants, bruits naturels ou cris d'animaux, est bannie⁴³.

41. *Crat.*, 424 d-e : pour atteindre la ressemblance, les peintres parfois mélangent plusieurs couleurs pour en obtenir une seule. A propos de la sculpture, voir l'étonnante anecdote mentionnée par M. Villela-Petit, art. cit., p. 73 (= Diodore de Sicile, I, 98, 5-9) : une statue d'Apollon réalisée par l'assemblage de blocs sculptés séparément, ce qui a été rendu possible parce que chaque artiste se rapportait à une même *summetria* rationnelle ; ce procédé n'a évidemment rien à voir avec le développement des parties du corps d'un vivant.

42. C'est déjà le cas pour le langage en général. cf. *Crat.*, 432 d-433 a : les lois de composition du nom, de la phrase, du discours obéissent à des contraintes propres ; ils n'ont pas besoin d'une correspondance biunivoque avec les choses à signifier pour les énoncer correctement.

43. *Rép.*, III, 396 b ; 397 a ; *Lois*, II, 669 d. L'imitation brute de sons naturels est un exemple encore plus évident de non-distinction entre l'original et la copie.

La musique a pour vocation, conformément à son origine, d'exprimer les aspects ou les états de l'âme : le petit enfant crie et saute de façon désordonnée, traduction spontanée du désordre de son âme privée d'intelligence (φρόνησις) ; seul parmi les animaux, l'homme a reçu des dieux le sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, et c'est ainsi que sont nés les chants et les danses ; ces derniers ont donc pour fonction de traduire avec ordre les « états » de son âme⁴⁴. Dans les pages qu'il consacre à l'imitation musicale, Platon préfère les exemples à une définition générale : dans la *République* (III, 398 d sq), sont évoqués diverses émotions, divers caractères et vertus (plainte, ivresse ; bravoure, action pacifique ; bonheur, conduite sage) ; dans les *Lois* (II, 655 a ; d ; 660 a), lâcheté, bravoure, les caractères (τρόπων), les attitudes et mélodies des hommes sages et courageux. Il est difficile de caractériser clairement chacun de ces « états » (affections, émotions, vertus...), et encore plus de les réunir dans un genre commun⁴⁵ ; il suffit sans doute de remarquer qu'il s'agit toujours de l'âme dans ses états passifs aussi bien qu'actifs, que c'est elle qui est objet de l'imitation. En toute rigueur, puisqu'il s'agit presque uniquement de musique avec texte, on devrait parler de double imitation : les paroles imitent directement le caractère (τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει), et la musique (rythme et harmonie en l'occurrence) s'accorde aux paroles, imitant médiatement le caractère.

On remarquera que la « grande » musique européenne a adopté cette façon de voir jusqu'à peu près la fin du XIX^e s ; les exceptions ne sont le plus souvent qu'apparentes (les chants d'oiseaux, les orages et tremblements de terre, etc. sont des compositions originales, obéissant à des règles de tonalités, de rythmes ou d'instrumentation qui empêchent la copie d'être un double de l'original naturel), et elles ne représentent de toute manière qu'une part minime de cette tradition musicale. Cf. J.J. Rousseau, *Essai...*, *op. cit.*, chap. 14, ou M. Chabanon, *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre*, Paris, 1785 (Réimp. Genève, 1969), I, 5, p. 55-63.

44. *Lois*, II, 653 d-654 a ; 664 e ; 672 c.

45. On disait avec la même liberté et la même imprécision, en France aux XVII^e-XVIII^e s., les « passions » ou « affections » de l'âme.

Cela étant, on voit bien que la relation entre le matériau musical et l'âme ne peut être qu'analogique : la mélodie et le rythme des sons censés s'accorder au caractère courageux sont composés avec des éléments et selon des règles qui ne ressemblent pas, qui ne peuvent ressembler aux états de l'âme : ce sont des sons empruntés à telle échelle ou harmonie (la phrygienne, la dorienne)⁴⁶, intégrée elle-même au *systema*, et assemblés selon des mètres codifiés⁴⁷. Des ressemblances fugitives peuvent apparaître, par exemple si on imagine l'homme courageux criant sa détermination ou marchant d'un pas décidé ; mais elles sont la plupart du temps impossibles (si notre homme courageux se tait et rassemble ses esprits ; s'il faut imiter l'âme juste, sage...)⁴⁸. Par contre, il est parfaitement concevable que l'on compose des ensembles de sonorités ayant *entre elles* des rapports identiques à ceux qu'entretiennent les états de l'âme, sans aucune ressemblance : la régularité dans la succession des sons correspondant à l'équanimité, une série d'intervalles consonants à l'équilibre intérieur, etc.⁴⁹

46. *Rép.*, III, 398 e *sq.* Ces harmonies sont souvent appelées « modes » dans les traductions, mais les spécialistes jugent ce terme impropre : voir J. Chailley, *La musique grecque antique*, *op. cit.*, p. 105 *sq.*, et « Le mythe des modes grecs », *Acta musicologica*, XXVIII (1956), p. 137-163.

47. *Rép.*, III, 400 b.

48. *Rép.*, X, 604 d-e. Le monologue littéraire est déjà bien éloigné de la ressemblance ; sa mise en musique ne peut qu'accroître la distance, comme on le voit dans l'opéra européen classique, y compris dans le récitatif. C'est pourquoi le « peuple », comme dit Rousseau – ou quiconque n'est pas familiarisé avec les codes du théâtre ou de la musique – trouve ridicule cette manière d'exprimer les passions (*Essai*, *op. cit.*, chap. 14). Le peuple d'Athènes était apparemment mieux formé : il applaudissait aux pièces d'Euripide, et pourtant le fragment lyrique de son *Oreste* (v. 322 *sq.*) dont nous avons conservé la notation montre la même distance (pour autant que nous nous puissions en juger) ; cf. M. Chabanon, *De la musique...*, *op. cit.*, p. 74, qui cite justement Euripide sur ce point, d'après Denys d'Halicarnasse.

49. Cf. *Rép.*, IV, 443 e. Autre exemple de *rappor*t, encore emprunté à Chabanon : pour rendre le lever du jour, le musicien recourra au contraste entre les sons clairs et perçants et les sons sourds et voilés, mais le même contraste pourra

4. Or pour être capable de réaliser ce type d'imitation, la connaissance même parfaite des modèles sélectionnés pour leur excellence (les qualités d'âme que Platon propose à l'imitation des musiciens) ne suffit pas ; il y faut au minimum une compétence et peut-être une science, étrangères dans leur principe à la connaissance de l'âme⁵⁰. Il est vrai que d'ordinaire Platon est plutôt sévère envers les prétentions scientifiques des musiciens : d'une part, parce que leur art relèverait plus de l'inspiration que d'une véritable technique⁵¹ ; d'autre part, parce que la technique musicale habituelle est affaire de routine empirique⁵². Inversement, quand il est question d'une véritable science harmonique⁵³, Platon a manifestement en vue une discipline mathématique et non l'art musical. Mais on peut retourner l'argument : si la détermination rigoureuse des intervalles, l'élaboration du *système* ou des rythmes relèvent des mathématiques (allant jusqu'à bannir l'oreille !), il s'agit bien des mêmes sons que ceux qu'utilise le musicien par ailleurs, et peut-être celui-ci aurait-il intérêt à s'instruire auprès du mathématicien pour parfaire la pratique de son art. Et le *Philèbe* cherche plus à rabaisser les prétentions des artistes de son temps (il s'agit, dans le contexte, d'établir la supériorité de la dialectique) qu'à

selon les cas imiter tout autre chose (*De la musique...*, *op. cit.*, p. 61). – Dans les *Lois* (VI, 764 d-e), Platon distingue incidemment les monodies imitatives du chant choral, ce qui est peut-être une manière de reconnaître qu'il existe une part de musique dont la fonction n'est pas d'abord d'imiter. Cette distinction semble confirmée par un passage du Pseudo-Aristote (*Problèmes*, XIX, 15) qui explique la différence entre les *nomes* (où l'imitation est plus variée, par suite plus difficile et affaire de professionnels) et les parties chorales, qui ne font que préserver le caractère général de la musique et du coup *imitent moins*.

50. *Rép.*, III, 399 a et 400 b : Socrate prétend n'y rien connaître, et s'en remet au musicien Damon. Raisonement identique dans le *Phèdre* (271 a sq) à propos de la rhétorique : outre la connaissance de l'âme, il faut posséder celle des moyens propres de la rhétorique, des styles, etc.

51. *Ap.*, 22 a-c ; *Ion*, 533 d sq. Dans les *Lois* (IV, 719 c-d), la thèse de l'inspiration est présentée comme un « vieux mythe » répandu par les poètes.

52. *Phil.*, 55 d sq.

53. *Rép.*, VII, 530 c sq ; cf. *Tim.*, 35 a sq.

condamner la musique, qui est peut-être amendable en droit. De toute manière, même dans l'hypothèse la plus défavorable, la musique appartient à des « spécialistes » et comporte des savoirs et des savoir-faire spécifiques⁵⁴.

Mais ce qui en est la meilleure preuve, c'est cette conséquence que Platon tire expressément : le jugement sur la rectitude de l'imitation musicale (la deuxième condition), loin d'être spontané et à la portée de tous, exige une formation spéciale et une culture. On a vu plus haut que l'attrait du plaisir sensible immédiat dégrade la musique en lui faisant perdre son rang d'art d'imitation ; nous comprenons à présent pourquoi cette critique du pur plaisir vise plus précisément « les premiers venus sans instruction »⁵⁵ : sans formation musicale, on ne saisit pas les structures sonores dans leur organisation propre, et l'on est incapable par suite de maîtriser les codes de l'imitation⁵⁶. Dans les différents programmes d'éducation que proposent la *République* et les *Lois*, il est facile de vérifier que Platon a bien en vue une connaissance technique de la musique : les harmonies et rythmes que Socrate juge au-dessus de sa compétence, il propose bien de les enseigner, dût-on pour cela recourir à des spécialistes ; mieux, dans les *Lois*, c'est le citoyen ordinaire (comme à Athènes) qu'il s'agit d'initier ou d'instruire⁵⁷. Enfin, si la culture musicale requiert une certaine familiarité avec les codes de l'expression musicale, on comprend qu'elle réclame la

54. Dans le *Phil.*, elle est au même rang que la médecine, l'art du pilote et du stratège. On peut noter que la musique apparaît parfois dans les dialogues sous un jour plus favorable, qualifiée d'ἐπιστήμη (*Hipp. Min.*, 375 b-c ; *Charm.*, 170 c, implicitement) et même de σοφία (*Lach.*, 194 e), bien que Platon ne prenne apparemment pas ces qualifications à son compte. Les théoriciens de la musique, bien entendu, sont convaincus de la scientificité de leur art (Aristoxène parle plusieurs fois d'ἐπιστήμη et de θεωρία, dans ses *Éléments harmoniques*).

55. *Lois*, II, 658 e ; III, 700 c (ἄμουσοι) et 700 e.

56. Un code implique une autonomie d'organisation, antérieure au rapport d'imitation.

57. *Lois*, II, 664 b : toute la population répartie en trois chœurs, avec la formation appropriée ; cf. 670 b et VII, 812 b-c.

stabilité et la durée : les innovations perpétuelles peuvent témoigner de l'énergie créatrice des compositeurs, mais elles font perdre aux citoyens les repères acquis durant leur formation⁵⁸.

III

1. En s'intéressant aux « difficultés particulières de la musique », la réflexion de Platon sur les conditions d'une bonne imitation l'a conduit bien au-delà d'une plate doctrine de fidélité à des modèles « naturels », en mettant d'abord en évidence l'importance de la construction des modèles, puis celle de l'autonomie du signifiant musical. La multiplication des mises en garde et des interdits qui frappent cette dernière montre cependant qu'elle a en elle-même quelque chose d'inquiétant, et l'on doit à la lucidité de Platon d'avoir clairement repéré les principales menaces qu'elle fait peser sur la théorie générale de l'art comme imitation.

Les critiques que Platon adresse aux inventions des musiciens trouvent leur origine dans ce qu'on pourrait appeler le phénomène d'autonomisation du signifiant musical. En n'importe quel domaine, dès que les spécialistes font leur apparition, il est difficile de les empêcher d'étendre leurs compétences, que ce soit

58. *Lois*, II, 660 b ; III, 700 a sq ; cf. VII, 802 a. Le deuxième de ces passages est le plus intéressant (c'est en 700 d que Platon concède que les innovations répondent peut-être à un pouvoir créateur). Il s'agit principalement des bouleversements dans les grands genres (hymnes, thrènes, péans, dithyrambes), et la protestation de Platon prouve au moins que les citoyens étaient normalement en mesure de les identifier, à condition qu'on ne transgresse pas leurs frontières formelles. Enfin, sa crainte de voir les innovations musicales engendrer des changements dans les lois en général (III, 701 a ; VII, 798 d-e) n'est pas tout à fait gratuite : elle joue sur le double sens de νόμος, qui en musique désigne une forme mélodique à règles fixes et consacrées par l'usage (cf. 799 e) ; par ailleurs, cette crainte s'inscrit dans une tradition bien représentée dans la littérature ancienne (cf. la référence à Damon, en *Rép.*, IV, 424 c ; ou Polybe, IV, 20-21 ; Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 21).

en transgressant certaines frontières ou en poussant plus avant la logique des procédés connus. Dans le cas d'un art d'imitation comme la musique, on dira que son *langage* se développe, se diversifie, devient plus complexe, bref que de nouveaux moyens d'expression deviennent disponibles. Platon y fait allusion, en d'autres termes, mais en formulant presque toujours d'expresses réserves vis-à-vis de ce prétendu progrès⁵⁹ : l'attention exagérée portée aux moyens d'imiter pourrait bien, selon lui, faire oublier leur fonction d'imitation – risque que l'indétermination propre aux signifiants musicaux ne fait que renforcer⁶⁰. Ce qui est remarquable dans cette protestation – outre la précision de certaines descriptions, d'un intérêt historique évident – c'est la conscience que Platon semble prendre en même temps de la vanité de son combat : non seulement parce que la bataille est déjà perdue, mais parce que l'adversaire n'a pas tout à fait tort.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner quelques-unes des manifestations de cette autonomisation croissante. Le trait le plus connu concerne le vocabulaire de base, l'harmonie au sens grec⁶¹.

59. Ce refus obéit à des raisons précises, il ne suffit pas d'invoquer le « conservatisme » de Platon : l'Etat des *Lois*, contrairement à ce qu'on croit, est ouvert au progrès sur d'autres points de la législation (voir notre *Doctrine platonicienne...*, *op. cit.*, notamment p. 244).

60. La notion de *langage musical* s'est imposée dans les théories ultérieures de la musique avec la même ambiguïté : on admet en général – si l'on excepte quelques positions radicales – que la musique a un sens, qu'elle « dit » quelque chose ; mais, même dans ce dernier cas, le *langage musical* désigne de fait l'ensemble des problèmes de vocabulaire et de syntaxe envisagés sous l'angle exclusif du signifiant, en évitant soigneusement la question très controversée du signifié musical. Voir l'article correspondant dans la *Science de la musique*, sous la dir. de M. Honegger, Paris, 1976.

61. L'étude de l'harmonie commence par celle du *tétracorde* (intervalle de quarte, en descendant, par ex. la-mi en hauteur relative). Ce tétracorde est ensuite rempli selon trois *genres* principaux (diatonique, chromatique, enharmonique : trois manières différentes de répartir les tons et demi-tons entre les deux *bornes* du tétracorde ; cf. *Rép.*, IV, 443 d-e). Vient enfin la réunion de plusieurs tétracordes pour constituer le *système*, qui est l'ensemble des sons disponibles pour la

Les échelles « éthiques » que Socrate passe en revue dans la *République* étaient déjà anciennes de son temps, et toute la discussion (qui, en outre, n'en retient que deux sur six !) apparaît comme une protestation implicite contre l'élaboration progressive du *système complet* (σύστημα τέλειον) qui allait devenir la base de la musique⁶² ; ce dernier en effet peut être considéré comme une rationalisation et une régularisation des échelles archaïques, faisant du même coup disparaître le pouvoir imitatif ou « éthique » qui leur était attaché. Ces recherches sur la détermination des intervalles donnent lieu à des excès, selon Platon, lorsqu'on s'attache aux « très petits » intervalles et aux « couleurs » qu'ils permettent⁶³. Un autre aspect de ces développements concerne l'intérêt pour les timbres : Platon est sensible à leurs différences (*Rép.*, III, 399 c sq ; *Lois*, VII, 812 d) et à leur beauté (*Phil.*, 51 d), mais regrette les possibilités d'« orchestration » qui en découlent, c'est-à-dire la faculté de mélanger les sonorités pour exprimer une chose unique (*Lois*, II, 669 d). Il relève aussi la complexité croissante de l'organisation temporelle, qui utilise des successions de contrastes (intervalles étroits-intervalles larges, lenteur-rapidité, aigu-grave : *Lois*, VII, 812 d-e). Enfin, dans le rapport entre le texte et la musique apparaissent par ailleurs – chez les compositeurs ou chez les interprètes, on ne sait trop – des écarts à travers lesquels la musique affirme une relative indépendance (par opposition à la norme traditionnelle d'une soumission stricte de la musique à la diction, et des instruments au chant) ; on notera que cette indépen-

mélodie (lire *Phil.*, 17 c-d, mais en grec !). – Les échelles « éthiques » de la *Rép.* (III, 398 e sq) sont, de ce point de vue, des échelles enharmoniques irrégulières par rapport au *système* classique (selon J. Chailley, *La musique grecque...*, op. cit., p. 109).

62. Après Platon, sans doute au cours du III^e s. av J.-C.

63. *Rép.*, VII, 531 a ; *Lois*, II, 655 a. Puisque les notes intermédiaires entre les bornes du tétracorde étaient mobiles, elles subissaient des déplacements variables, parfois très faibles, en fonction du goût de l'artiste cherchant à « colorer » la phrase musicales par des *nuances* d'intonation (χρόα ou χρώμα).

dance peut aller jusqu'à une esquisse de polyphonie, l'*hétérophonie*, que Platon est loin d'approuver⁶⁴.

2. En quel sens peut-on dire alors que les musiciens aient raison ? On ne prétend pas ici évaluer les jugements de Platon du point de vue esthétique, et encore moins du point de vue historique, sous prétexte que la suite des événements lui aurait donné tort⁶⁵, mais seulement constater que le philosophe fait lui-même plusieurs pas en direction de ses adversaires. Certes, il ne renonce pas à la doctrine fondamentale de l'imitation, pas plus qu'il ne revient sur les mises en garde qu'il leur a adressées ; il reconnaît néanmoins que certains aspects du phénomène musical échappent à l'emprise de cette doctrine. Quant à décider si celle-ci s'en trouve ébranlée, cela dépend de l'importance qu'on accordera (ou que Platon est prêt à accorder) à ces exceptions.

Le premier et le plus important de ces pas a trait au plaisir. On a remarqué en commençant que, d'une façon générale, la théorie de la musique et notamment les *Lois* lui faisaient une place un peu inattendue. Dans l'esprit des discussions du *Philèbe* (36 c sq ; 37 b), on peut ainsi reconnaître qu'il y a une « vérité » du plaisir, quel que soit son objet ; et si l'on se place alors dans une perspective strictement esthétique, c'est-à-dire si l'on met entre parenthèses les implications du plaisir dans les questions éducatives ou

64. *Lois*, VII, 812 d-e : « ... quant à l'hétérophonie et à la variété introduites par le jeu de la lyre, les cordes jouant certains airs et l'auteur du chant [*μελωδία* : l'air destiné au chant] en ayant composé d'autres... » Sans être une véritable polyphonie, l'hétérophonie, en faisant entendre simultanément des sons différents, lui ouvre la voie et contribue à rompre le cadre de la monodie stricte. Les recommandations de ce passage font penser aussi aux « vocalises » qu'Aristophane dénonçait déjà chez Euripide (*Grenouilles*, 1309 sq), procédé qui consiste à mettre plusieurs notes sur une même syllabe.

65. Il faudra tout de même attendre le IX^e s. pour voir naître (timidement) la polyphonie en Occident ; et bon nombre de théoriciens ou de philosophes ont pu reprendre les recommandations ou les avertissements de Platon sans avoir à changer beaucoup les termes.

politiques, on sera contraint d'admettre, de plus ou moins bon gré, que la *mauvaise* musique aussi produit du plaisir. « Mauvaise », dans les débats dont il est ici question, signifie deux choses : la musique ou la poésie condamnée pour des raisons extra-esthétiques seulement (et dont la *République* reconnaît déjà qu'on peut l'écouter si on dispose d'un antidote⁶⁶) ; mais aussi celle qui, du point de vue esthétique cette fois, ne correspond pas à la norme des arts d'imitation, c'est-à-dire précisément celle dont nous venons de voir comment elle se développe pour elle-même sans se soucier d'imiter. Or il existe bien un plaisir qui ne doit rien à l'imitation. Dans les passages que nous connaissons où Platon refuse au premier venu le droit de juger selon son plaisir, il reconnaît par là même que la musique procure du plaisir sans qu'on soit obligé de « comprendre » ou de se *représenter* de beaux modèles. On dira que c'est une reconnaissance du bout des lèvres, qui ne concerne que la mauvaise musique et les mauvais juges. Mais ce n'est pas le seul cas. Lorsqu'il est question des causes du plaisir musical en général, l'auteur du *Philèbe* note que nous sommes parfois charmés par de pures sonorités, que nous les jugeons belles en dehors de tout rapport à l'imitation : à côté des plaisirs purs dus aux formes et lignes qui ne représentent rien (sinon des formes géométriques élémentaires), il y a ceux que nous devons aux « sons unis et clairs, qui rendent une mélodie unique et pure », dont la beauté n'est pas relative à autre chose⁶⁷ mais vaut par soi, et qui sont accompagnés de plaisirs qui leur sont liés par nature.

Il faut aller plus loin. La musique exerce une puissance, une emprise sur l'auditeur, qui s'expliquent non par des phénomènes de ressemblance dans la représentation, mais par des raisons psycho-physiques et une analogie de structure entre l'âme et le

66. *Rép.*, X, 595 b. Cela peut viser Homère aussi bien que les Tragiques (cf. X, 605 d ; *Lois*, II, 658 d), c'est-à-dire des œuvres de qualité qui charment, bien que leur contenu soit immoral.

67. Plutôt que : « relative à d'autres sons » (où πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ' αὐτὰς καθ' αὐτὰς, 51 d).

son. Déjà lorsque Platon attire l'attention sur cette emprise, il dit que ce sont le rythme et l'harmonie (non les images correspondantes – quand il y en a) qui sont en cause ; et ils *pénètrent* profondément dans l'âme, la *touchent* avec une grande force (ἐρρωμενέστατα ἄπτεται)⁶⁸. A en croire les *Lois*, si la musique nous touche à ce point, c'est parce qu'elle fait jouer en nous une disposition primitive, une structure installée en nous par les dieux à l'origine, qui lie *directement* le plaisir au sens du rythme et de l'harmonie⁶⁹. Mais c'est l'explication physique du *Timée* (80 a-b) qui est la plus précise et la plus éclairante. Il y a deux plaisirs qui sont liés au son : celui des insensés, qui résulte d'un phénomène élémentaire de consonance ; celui des sensés, qui a un rapport avec l'imitation, mais une imitation étrangère à ce que le terme désigne jusqu'ici, puisque c'est celle de l'harmonie divine, c'est-à-dire l'imitation d'un rapport mathématique emprunté à l'ordre astronomique⁷⁰.

Mieux, c'est à la puissance de cette emprise que l'imitation elle-même doit sa dangereuse séduction. Les multiples avertissements adressés aux arts d'imitation dans la *République*, le *Sophiste*, les *Lois*, ont presque tous pour objet les contenus véhiculés par ces

68. *Rép.*, III, 401 d ; cf. 411 a (l'enchantement). Tous ces termes indiquent une passivité de l'âme, un affect.

69. *Lois*, II, 654 a : τὴν ἐνρυθμὸν τε καὶ ἐναρμόνιον αἰσθησιν μεθ' ἡδονῆς.

70. Le détail est plus compliqué : 1. Les mouvements des sons produisent des mouvements dans l'âme. 2. Ces mouvements des sons ou bien sont dissemblables au mouvement de l'âme, et sont alors perçus comme non harmonieux ; ou bien ils sont semblables, et perçus comme consonants [Il y a *similitude* plutôt que ressemblance, puisque les mouvements ont lieu dans des sujets différents ; *harmonieux* ou *consonant* sont pris au sens musical : éléments qui ont entre eux des rapports déterminés]. 3. Cette analyse implique que l'âme puisse être « harmonieuse » en elle-même, c'est-à-dire comporte des éléments qui sont entre eux dans un rapport déterminé et non juxtaposés de façon quelconque ; allusion au début du *Tim.*, sur la composition mathématique de l'âme, notamment à 47 d, et peut-être à *Rép.*, IV, 443 d-e. 4. Ces rapports intérieurs à l'âme sont en outre ceux de l'ordre astronomique ; c'est pourquoi, en 80 b, les sensés perçoivent en eux, à l'occasion de la belle musique, l'imitation de l'harmonie divine.

arts (images, paroles, récits, informations diverses), et c'est l'illusion produite, la diffusion de contenus trompeurs qui est la cible principale de Platon. Or si le philosophe se montre si sévère envers la poésie et la musique (prises ensemble), c'est que l'illusion s'impose plus fortement quand elle passe « par le mètre, le rythme et l'harmonie », « qui ont beaucoup de charme en eux-mêmes par nature »⁷¹. Le peintre n'est pas en reste, certes, pour mettre en œuvre toutes sortes de prestiges propres à créer l'illusion ; mais il réussit auprès de gens mal placés, ou avec des enfants et des ignorants⁷² ; et même si son succès s'étend au-delà, c'est par « magie » et grâce à des « tours d'adresse », contre lesquels il existe des secours rationnels⁷³. La poésie et la musique s'adressent à la partie irrationnelle de l'âme, et produisent des passions qui l'affectent bien plus profondément : les tours d'adresse finissent toujours par livrer leur secret (du moins personne ne doute qu'il y ait un secret), mais l'enchantement ne peut être vaincu que par un autre enchantement.

3. Le meilleur argument, en définitive, en faveur du développement de la musique dans sa spécificité tient dans ce contre-pouvoir. *Dans sa spécificité*, car il est inutile de rappeler que la musique, de façon générale, est susceptible d'un bon usage. Il s'agit à présent de cette part qui se déploie en marge de l'imitation ou contre elle, que Platon reconnaît et analyse, et dont on pourrait croire qu'il cherche principalement à la dénoncer et à la contenir. Une lecture rapide de la *République* et des *Lois* laisse le souvenir d'une série d'interdits et de prescriptions austères, s'inscrivant dans une doctrine qui prône la diffusion de modèles épurés, moralement irréprochables, et reproduits avec le maximum de fidélité compatible avec « la rectitude propre à l'image. » Dans cette

71. *Rép.*, X, 601 a-b. Le charme n'est évidemment pas l'agrément ou la grâce, mais la fascination, l'enchantement.

72. *Soph.*, 236 b ; *Rép.*, X, 598 c.

73. *Rép.*, X, 602 c sq.

perspective, le charme de la musique, avec son cortège varié de moyens étudiés pour toucher l'âme intimement, apparaît d'abord comme une trahison de sa fonction imitative, en second lieu comme un dangereux auxiliaire de l'illusion, et troisièmement comme un instrument du dérèglement de l'âme⁷⁴.

Mais ce même charme est aussi un moyen irremplaçable de salut. En effet, dans les nombreuses mentions élogieuses que fait Platon de la musique en général, la part de l'instruction (et donc de l'imitation, de la transmission de contenus salutaires) est limitée. Quand il en est question, il s'agit d'éviter la diffusion des erreurs (le deuxième danger), plus que d'enseigner la vérité. Cette dernière est mentionnée à titre de contrepartie des tromperies produites par les artistes⁷⁵, mais elle relève évidemment au premier chef de la science au sens propre, non des arts⁷⁶. Si la musique constitue une partie primordiale de l'éducation, c'est en raison de sa puissance sur l'âme bien plus que pour les vérités qu'elle pourrait enseigner. La célèbre comparaison de la *République* entre les effets de la musique et ceux de la gymnastique en est le meilleur témoignage : il s'agit de discipliner la « partie » irascible, et de préparer à la philosophie⁷⁷. Dans le même sens, les *Lois* recourent volontiers à la notion d'enchantement (ἐπάρδειν, ἐπωδή), dont la fonction est de

74. Les deux premiers dangers ont été abordés ci-dessus. Platon est plus discret sur le troisième : il s'agit des effets directs du mouvement et des sons, lorsqu'ils sont eux-mêmes désordonnés ou non harmonieux, en vertu de l'analogie structurelle signalée dans le *Tim.* (mais pour ses bienfaits). Voir par ex. *Lois*, VII, 800 d (tirer des larmes du public par les effets d'une interprétation outrée) ; cf. II, 655 c-656 a (dérèglement certes dû aussi à l'imitation des vices, mais se traduisant directement par des mouvements du corps et ne se contentant pas de transmettre des convictions morales condamnables).

75. Sur les dieux (*Rép.*, II, 379 a), ou sur la mort (III, 386 b).

76. La peinture « idéale » du *Soph.* pourrait y contribuer ; mais dans ce domaine, le vrai est d'abord le fruit de disciplines rationnelles (*Rép.*, X, 602 d-e). Quant aux vertus imitées par la musique, leur définition appartient à la philosophie.

77. *Rép.*, III, 410 c sq (notamment 411 a ; 411 d). Cf. M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris, 1994, p. 78-80.

disposer les enfants et les citoyens à l'ordre, de les préparer à accepter la législation⁷⁸. Cette fonction est conforme à la destination même de la musique : avant de fournir l'explication physique de l'emprise qu'elle exerce sur nous, le *Timée* avait indiqué que les Muses nous ont donné l'harmonie et le rythme pour ramener à l'ordre les mouvements déréglés de l'âme (47 d-e). Cet aspect fonctionnel, directement orienté vers un bénéfice moral, est ici opposé à l'agrément irrationnel (*ἡδονῆ ἄλογον*). Ôtons-lui ce qui heurte la raison, et le plaisir « désintéressé » retrouve une dignité et une légitimité : les Muses ou les dieux ne nous ont-ils pas donné la musique comme pause au milieu de nos travaux ? Dans les fêtes célébrées en leur honneur par des chants et des danses, la fin morale s'estompe : le plaisir (*ἡδονῆ*) et la joie (*χαρά, χάρις*) sont au premier plan, sans autre fin que le délassement et la célébration des dieux ; savoir chanter et danser de belle façon est un signe d'éducation, et, pour les plus âgés, assister au spectacle des danses et des chants un passe-temps convenable⁷⁹.

La question de savoir si cet éloge du charme de la musique implique le *développement* de ses moyens propres est plus délicate. On peut affirmer que non, que tous ces bénéfices s'obtiennent par la musique traditionnelle, l'usage de la lyre et la pratique du chant religieux. Il nous semble pourtant que la logique même de la notion de charme entraîne Platon au-delà de cette position prudente. A partir du moment où sa nécessité est reconnue, il faut se

78. *Lois*, II, 659 e, 664 b, 665 c ; VI, 773 d ; VII, 812 c. Il s'agit là d'un bon usage de l'enchantement ; en d'autres mains, il est néfaste (*Lois*, X, 887 c-d, 909 b).

79. *Lois*, II, 653 d-654 b ; 657 c. On peut toujours soutenir que ce plaisir prétendument désintéressé est ordonné à l'ordre de la cité. Il se distingue pourtant de l'enchantement, au moins par le caractère plus lointain et plus indéterminé du but. Plus nettement encore, le texte de *Lois*, VII, 803 b-e (à rapprocher de *Théét.*, 175 e-176 a) montre bien que les chants et les jeux sont autre chose qu'un moyen pour rendre supportable le poids de la législation : ils constituent la fin ultime de l'existence (pour un commentaire de ce passage, voir notre *Doctrine platonicienne...*, *op. cit.*, p. 283 sq).

donner les moyens de le réaliser. Quand il a été dit ci-dessus que l'efficacité de la musique ne passe pas par la représentation mais par le contact physique, qu'elle a donc quelque chose d'irrationnel, cela ne signifiait pas qu'elle était irrationnelle aussi dans sa production, au contraire : elle exige des individus compétents, capables de maîtriser les moyens requis en vue des effets à produire, y compris pour cet usage éthique et esthétique. Platon en fait l'aveu au moins une fois, quand il reconnaît que le bon déroulement de certaines cérémonies demande peut-être qu'on engage des musiciens mercenaires, c'est-à-dire des gens qui connaissent les techniques musicales que le citoyen doit ou peut ignorer (*Lois*, VII, 800 d-e). Est-il si sûr, d'ailleurs, que tous doivent les ignorer ? Lorsque l'Athénien propose un peu plus loin un enseignement musical limité, il s'agit en réalité de ne pas surcharger les programmes scolaires *des enfants en général*, qui doivent apprendre la musique en *trois ans* : rien n'interdit de supposer que certains d'entre eux se livrent à une étude approfondie (on a vu que les gardiens de la *République* accèdent à une technicité incontestable). Hypothèse qui s'accorde avec la tolérance dont bénéficient éventuellement les poètes-musiciens s'ils peuvent faire la preuve de l'innocuité de leur art, voire de son utilité⁸⁰. Les termes dans lesquels cette tolérance s'exprime sont d'ailleurs remarquables : cette imitation qui vise le plaisir, dit Socrate, nous l'accepterons (éventuellement) de bon cœur (*ἄσμενοι*), *car nous avons conscience de son charme* (*κηλουμένοις*), à condition qu'elle ne trahisse pas la vérité. Autrement dit : le critère qui décide de l'acceptation ou du rejet est la rectitude du contenu ; le plaisir et le charme

80. *Rép.*, X, 607 c-d (en *Lois*, VII, 802 a sq, il est plus directement encore question de travailler en collaboration avec les poètes et les musiciens). Quand on lit le livre X de la *Rép.*, on oublie parfois que la musique reste bien présente dans la cité, conformément au programme éducatif du livre III : même limitée à quelques harmonies et quelques rythmes, elle exige de la compétence. Et on ne voit pas pourquoi il n'existerait pas de bons compositeurs respectant les règles énoncées (la phrase de 607 c est à l'optatif).

ne sont pas en cause, au contraire, ils sont la raison de l'éventuel accueil favorable⁸¹. Si l'on revient alors au propos de Platon sur le plaisir gratuit à l'occasion des fêtes, des cérémonies religieuses, des jeux gymniques, on a peine à croire que la musique y soit confinée dans une position subalterne. Et le fait qu'elle figure explicitement dans ces textes des *Lois* et du *Théétète* où il est question des fins les plus hautes invite à s'interroger sérieusement sur les rapprochements déconcertants de la musique et de la philosophie qu'on trouve ici ou là dans les dialogues⁸².

* * *

Cette analyse semble spécifique à la musique. La peinture ou la sculpture, en tout cas, ne paraissent pas s'y prêter aussi aisément, comme si, dans l'univers platonicien, leurs « moyens propres » restaient soumis à la contrainte de l'imitation, sans pouvoir déployer une fascination autonome, et susceptible de recevoir une justification philosophique acceptable (réservons le cas de la poésie, à supposer qu'une étude qui la séparerait de la musique conserve une pertinence). Mais du même coup, étant donné que la peinture ou la poésie purement « littéraire » offrent des objets d'analyse plus familiers (et peut-être aussi parce que nous pensons mal la musique en général, et méconnaissons tout spécialement la

81. Tolérance d'autant plus significative qu'elle suit immédiatement le passage sur les dangers liés à l'action de la musique sur la partie irrationnelle de l'âme. Contrairement à ce que suggère R. Court (*Le musical*, Paris, 1976, p. 304-305), Dionysos et les cérémonies qu'il préside sont les bienvenus dans la cité des *Lois* (II, 653 d, 665 a, 672 a et d) (la danse, par ex., est une forme d'ordre imposé à la déraison originelle).

82. Comme ci-dessus, *Rép.*, III, 411 c et e, ou dans les phrases déjà relevées du *Phéd.* (60 e-61 a). Voir également *Phèdre*, 248 d et 259 b-d ; *Tim.*, 88 c ; *Crat.*, 406 a. Il faut redire ici que, même si on ne sait pas toujours comment entendre le mot *musique*, le sens large de *culture* n'exclut pas le sens étroit et moderne, au contraire.

musique grecque), on comprend qu'on ait si souvent été tenté de réduire la réflexion esthétique de Platon à une doctrine « élémentaire » de l'imitation.

Quant à la musique, il serait assurément excessif de conclure que Platon fait amende honorable, et qu'il faut laisser la bride sur le cou aux musiciens. La musique reste un art d'imitation (il y va de sa dignité d'avoir un contenu, un sens), qui, comme les autres arts de ce genre, exige la construction de modèles et la maîtrise des moyens de l'imitation. Mais il se trouve que ces moyens excèdent de beaucoup la fonction imitative, et qu'ils permettent à la musique d'exercer sa puissance en dehors de toute référence. Cette indétermination fait peser sur la musique une grave menace, puisqu'elle risque de brouiller l'imitation (le sens) jusqu'à l'annuler, pour ne plus laisser subsister que l'effet nu. Le premier mérite de Platon est d'avoir clairement perçu (et commencé à analyser) ce phénomène, qui oriente la réflexion esthétique vers une voie très différente de celle du « plaisir pris aux imitations »⁸³. Le second serait peut-être d'avoir su, en dépit des arguments contraires qu'il a lui-même ressassés, retourner ce péril en avantage pour la philosophie et le salut de l'âme : la censure, omniprésente dans la *République* et les *Lois*, a toujours des raisons externes (la vérité trahie, le dérèglement moral, le désordre politique) ; mais elle laisse le champ libre au plaisir dès que l'auditeur possède le contrepoison, ou dès qu'il a établi la justice dans son âme⁸⁴. Et si la musique se révèle en outre une alliée de poids pour établir en soi cette justice⁸⁵, on peut prévoir que la brouille entre les amants ne sera pas définitive.

83. Aristote, *Poét.*, 4 ; *Rhét.*, I, 11, 1371 b 8 sq.

84. *Rép.*, IX, 586 d-e. Chaque partie de l'âme a dès lors ses plaisirs légitimes ; la « partie » irascible peut donc se laisser émouvoir aux larmes...

85. *Timée*, 47 d (σύμμιχρος) ; *Lois*, XII, 967 e.

Platon et l'art austère de la distanciation

par

Pierre Rodrigo*

Nous poserons en principe qu'il ne suffit pas, lorsqu'on entreprend d'instruire la question du rapport que la philosophie platonicienne entretient avec l'art, de se reporter aux thèses bien connues du livre X de la *République*.

On se souvient que ces pages célèbres préconisent d'exclure de la cité idéalement juste tout art « imitatif » ou « mimétique »¹. Platon va même jusqu'à préciser – en une formule remarquable qui fait référence à l'analogie entre l'âme individuelle et la cité amorcée au livre II, et qui la clôt avec une parfaite circularité avant que la fin du dialogue n'aborde l'examen ultime des récompenses décernées aux âmes dans l'au-delà – que chacun se méfiera de la poésie d'Homère « s'il craint pour le régime politique qui est en lui (περι τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας) »². De là l'idée couramment véhiculée, depuis Nietzsche au moins, d'un Platon hyper-rationaliste opposé à toute forme d'art, jaloux même de l'art d'Homère ; un Platon qu'on situe ainsi à l'origine du débat, supposé aussi iné-

* Université de Bourgogne.

1. On lit μιμητική en 595 a 5. La poésie homérique est tout spécialement visée, mais le théâtre tragique et la peinture le sont aussi, cf. le parallèle explicite établi en 603 b-c.

2. Cf. *Rép.*, X, 608 a 6-b 2.

vitale qu'interminable, entre la raison et l'imagination, le concept et l'image, bref entre la philosophie et l'art en général.

Pourtant, le dualisme radical que l'on a cru devoir déduire de *République X* est infidèle à la pensée de Platon. Le meilleur indice de cette infidélité est tout simplement l'usage platonicien des mythes ou, plus précisément, ce qu'on a nommé à juste titre la « mythologie » platonicienne³. En effet, si le mythe vaut chez Platon comme une *image* qui met la pensée en marche, comme une *fable* qui donne à penser là où le concept seul eût été incapable d'entrer de plain-pied dans la question⁴, alors il faut bien admettre que l'auteur des dialogues a nécessairement dû reconnaître une *valeur propédeutique* à certaines œuvres issues de l'imagination créatrice (à commencer, bien entendu, par celles issues de sa propre imagination créatrice). Ce n'est donc pas quelque irrésistible « tempérament » artistique qui a poussé Platon, quoi qu'il en ait écrit par ailleurs, à recourir lui aussi aux mythes⁵, et ce n'est pas davantage le « ressentiment » qui l'a conduit à commettre vis-à-vis d'Homère une sorte de second parricide... Au contraire, on peut penser qu'exclure les arts dits « mimétiques » ne signifiait pas le moins du monde, pour Platon, prononcer l'exclusion de toute

3. J.F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, 1996, p. 3 et *passim*.

4. Cf. sur ce point les analyses de L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, 2^e éd. 1994 (en particulier p. 109-159) ; ainsi que les remarques suggestives de V. Brochard, « Les mythes dans la philosophie de Platon » in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, p. 46-59.

5. Cf. L. Couturat, *De Mythis platoniciis*, Paris, 1896, *passim* ; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 267-268, 272-276. L'origine de cette interprétation se situe dans le paradigme herméneutique allemand (qu'elle l'accepte ou qu'elle s'y oppose) : en 1797, dans son *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*, F. Schlegel ne tenait-il pas Platon pour « le Shakespeare de la prose grecque » ? Cf. D. Montet, « Entre style et système : les enjeux du platonisme de Schleiermacher dans l'Introduction de 1804 », *Kairos*, 16 (2000), p. 107-126 (en particulier p. 110-111). Proclus écrivait déjà, dans son *Commentaire sur la République*, que Platon est « l'émule d'Homère » (VI^e Dissert., 163.17) et qu'il « cherche partout à ressembler à Homère » (164.12) ; cf. aussi 170.27-171.17.

forme d'art, mais que c'était bien plutôt *accepter les arts non mimétiques*, voire les *pratiquer* lui-même.

Nous écartons ainsi la tentation du dualisme provenant d'une lecture schématisante du livre X de la *République*. Maintenant, et maintenant seulement, se pose le problème de savoir ce que Platon entend, au début de ce livre, par *hê poiêsis mimêtikê* ou, plus généralement, par *hê technê mimêtikê*. Pour qu'en effet ce problème puisse se poser *comme tel* il fallait écarter tout d'abord ce que Bergson aurait appelé ici des « faux-problèmes » : ceux du rationalisme de Platon, de son tempérament ou de son ressentiment⁶. Or, lorsque la question de savoir ce qu'est au juste la poésie mimétique est expressément posée, il apparaît vite qu'on ne l'apprend pas au livre X ! On ne l'apprend pas, sinon brièvement et d'une façon très insuffisante par l'épilogue aux discussions sur les trois types de lits :

« Donc tu nommes imitateur (*μιμητήν*) l'homme du troisième degré d'engendrement à partir de la nature ?

— Oui, exactement, dit-il »⁷.

A vrai dire Platon a pris soin d'indiquer dès les premiers mots du livre X que, concernant la *ποίησις μιμητική*, *tout a déjà été dit* :

« Eh bien, dis-je, j'ai sans doute nombre de raisons, quand je pense à la cité, de considérer que nous l'avons fondée le plus correctement du monde, mais j'en ai surtout quand j'envisage la question de la création poétique (*περὶ ποιήσεως*).

— Sur quel point en particulier ? dit-il.

— Notre refus de tout ce qui en elle est poésie mimétique (*μιμητική*). Car la nécessité de la refuser avec toute l'énergie du monde apparaît, me semble-t-il, avec encore plus de clarté, à

6. Cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, Introduction II, p. 25-98.

7. *Rép.*, X, 597 e 3-5. Nous nous référons dans cette étude à l'excellente traduction de P. Pachet, *Platon. La République*, Paris, 1993.

présent qu'ont été distinguées et séparées chacune des espèces de l'âme »⁸.

Il en est donc, en un sens, du temps du récit platonicien comme du temps de la tragédie classique, où tout a déjà eu lieu lorsque la parole institue, dans la cité et *pour la constitution de la cité*, le temps de la commémoration. Cette temporalité très spécifique est encore un aspect, et non des moindres, de la reprise par Platon des structures de pensée issues, sinon des mythes originaires, du moins de la mythologie constituée à partir d'eux⁹. L'interprète moderne doit, pensons-nous, en tenir compte et, puisque l'allusion aux livres II et III de la *République* est transparente dans les lignes que nous venons de citer, il est nécessaire, pour paraphraser Nietzsche en un contexte où il n'aurait assurément guère souhaité être convoqué puisqu'il tenait Platon pour un pur et simple « contempteur de l'art », de se faire « écrevisse » en remontant jusqu'aux thèses développées dans ces deux livres et, au-delà encore, jusqu'à celles du livre I où déjà, comme nous allons le voir, la question de l'art est à l'œuvre de manière cryptique.

I

Les premières pages du livre I de la *République*¹⁰ brossent une scène éminemment pittoresque, c'est-à-dire proprement *picturale*. Elles donnent à voir en imagination un tableau composé par Platon avec le plus grand soin. Ce tableau, qui se distribue sur plusieurs plans représentatifs (l'horizontalité du lieu, la verticalité du rituel, la transversalité des valeurs sociales), campe en chacune de ses dimensions signifiantes Socrate en position d'*équilibre instable*. Équilibre ou médiation précaires, tout d'abord, entre l'intérieur et

8. 595 a 1-b 1.

9. Pour cette différence, voir M. Richir, *La naissance des dieux*. Paris, 1995.

10. Cf. 327 a-331 d.

l'extérieur de la cité, puisque Socrate est « descendu » d'Athènes au Pirée et qu'il est sur le point d'en repartir lorsque Polémarque le fait mander par son esclave. Puis, entre l'ancien culte rendu aux dieux poliades traditionnels et le nouveau culte rendu, en ce lieu même et « pour la première fois », à la déesse thrace Bendis. Et enfin, entre la paisible assurance du vieux Céphale, parvenu au « seuil de la vieillesse »¹¹, au sujet de la piété et de la justice morale telles qu'elles sont socialement admises, et la fureur ultérieure de Thrasymaque, qui se révoltera contre la simple idée d'une justice instituée et la soumettra au fait de la force.

A y bien penser, l'art d'écrire de Platon est tout entier présent dans cette mise en scène imagée, où la picturalité de l'image est judicieusement mobilisée au service de la *constitution* (plus encore que de la simple illustration) d'une idée abstraite. Cette idée est que la philosophie s'exerce toujours en situation de crise ou en situation de médiation critique instable entre deux attitudes d'esprit aussi stables que satisfaites d'elles-mêmes. Le lieu philosophique est donc par essence une *frontière*, une disposition spirituelle discriminante à jamais inconfortable. Mais énoncer ceci en une thèse, le conceptualiser, cela affaiblirait singulièrement la portée de l'idée elle-même, car on ne campe pas sur une position d'instabilité, sauf à la consolider et à contrarier ainsi le bougé qui la constitue. Seul un *récit* savamment composé (mais nous ne savons pas encore selon quelles règles) saura tenir la bonne distance – la tenir, et aussi, nous le montrerons, *l'instaurer*.

Cependant, la question de l'art n'est pas abordée en elle-même au livre I de la *République*. Mais il n'en reste pas moins que, si le thème de l'art n'apparaît pas en tant que tel, Platon pointe suffisamment le faste artistique et la pompe du nouveau culte de Bendis :

« Sans doute, je trouvai belle la procession des gens du pays (καλή [...] ἢ τῶν ἐπιχωρίων πομπή) elle aussi, mais ne me

11. Platon cite ici, pour la première fois, Homère (*Iliade*, XXII).

parut pas moins adaptée à la fête la façon dont défilèrent les Thraces (οἱ Θράκες ἔπεμπον) [...] ».

« Je suis sûr, dit-il [Adimante] que vous ne savez pas qu'il y aura, vers le soir, une course aux flambeaux, à cheval, en l'honneur de la déesse ?

— A cheval, dis-je. Voilà qui au moins est nouveau (καιόν γε τοῦτο). Ils tiendront des torches et se les passeront, dans une compétition hippique ? Est-ce bien cela que tu veux dire ?

— C'est cela, dit Polémarque. Et en plus on fera une fête de nuit, qui vaut la peine d'être vue »¹².

Autant dire que le rituel thrace qui s'introduit au port du Pirée, c'est-à-dire en un lieu ouvert par essence à l'altérité du non-autochtone et aux ambivalences de l'étranger sous toutes ses formes¹³, fait la part belle au spectaculaire. Platon indique ainsi que, par le biais de la procession et de la course aux flambeaux, une certaine forme de beauté artistique s'offre au regard *dans sa dimension culturelle*, et pas seulement dans sa fonction esthético-culturelle. L'art est donc évoqué en demi-teinte au livre I de la *République*, à l'entrecroisement du politique et du religieux : il y va avec lui du rapport de la cité aux dieux par la médiation de certains rituels.

Ce n'est certes pas une remarque à négliger, même si, à n'en pas douter, Platon s'en tient seulement pour l'instant à l'image allusive, à la mise en scène suggestive. En fait, cette allusion à la fonction extatique de l'art dans l'invocation du divin par des hommes rassemblés est d'autant moins négligeable qu'elle pose *déjà* la question de la justice, dans la mesure où elle conduit à se demander si le nouveau rituel lié au culte de Bendis, considéré du point de vue de sa pompe fastueuse, représente la bonne mesure de ce qui est dû à un dieu, ou bien s'il entraîne la cité du côté de la

12. 327 a 4-5 et 328 a 1-7.

13. Sur ces questions de frontière, d'altérité et d'autochtonie, essentielles chez Platon, cf. le bel ouvrage de H. Joly, *Etudes platoniciennes : la question des étrangers*, Paris, 1992 ; et P. Rodrigo, « Socrate autochtone, Socrate politique », *Philosophie*, 48 (1995), p. 71-93 ; ainsi que Proclus, *op. cit.*, 16.26-18.7.

démésure. Bref, l'allusion au spectaculaire et à la pompe conduit à cette question : ce culte est-il ou non juste, institue-t-il ou non la bonne distance symbolique entre les hommes et les dieux ?

Ceci étant, le premier livre de la *République* reste, comme on le sait, aporétique quant à l'essence de la justice et, en conséquence, il n'apporte aucune réponse à la question que nous venons de poser. Le dialogue est trop massivement placé sous le signe de l'injustice, au sens de *l'inconvenance*, pour qu'il ait chance d'aboutir : ni Céphale, ni son fils Polémarque, ni Thrasymaque ne *conviennent* pour une recherche commune de l'essence de la justice morale¹⁴. Ce qui convient, en revanche, est directement prescrit par la logique de l'image picturale construite par Platon, c'est-à-dire par les dimensions d'horizontalité topologique, de verticalité culturelle et de transversalité sociale que nous y avons reconnues : il convient de mettre philosophiquement cette triple logique en crise. Ceci adviendra à la fois sur le plan du *lieu*, c'est ce qu'accomplira le détour 'u-topique' proposé par Socrate au livre II (369 a *sq.*) ; sur le plan *religieux*, avec le passage de la *muthologia* à la *theologia* ; et sur le plan des *valeurs*, par la relève de la poésie de Pindare ou d'Homère par la philosophie. Détour, passage et relève sont donc les trois figures de l'art platonicien de la distanciation. Ce sont aussi autant d'aspects de la justesse de l'écriture de Platon ou, identiquement, autant d'images, élaborées dans et par l'écriture, de la justice elle-même.

II

S'il est une leçon du livre I, malgré son caractère aporétique, c'est assurément que l'âme humaine ne peut éprouver dans sa condition terrestre une quelconque intuition des essences, et que

14. Pour la dimension dialogale du platonisme, et le « partage du vrai », voir l'étude éclairante de D. Montet, « L'objection de la dialectique », *Philosophie*, 57 (1998), p. 47-65.

toujours – telle est la conclusion de ce livre – un « festin des Bénédictées » menace de se substituer aux nourritures philosophiques qu'elle désirait¹⁵. Seule la médiation du dialogue, conduite avec les interlocuteurs qui conviennent et selon les procédures adéquates, peut conduire à l'appréhension non intuitive d'une certaine configuration logique, et donc *langagière*, de l'essence.

Or ceci exige un certain *art philosophique de la distanciation*, non certes au sens où l'essence demeurerait à jamais indicible, en retrait de tout discours, mais plutôt au sens où il convient qu'elle ne soit pas seulement *nommée*¹⁶. L'essence a, en effet, à être *comprise* dans et par l'entrelacement d'un *logos* commun qui en tisse le motif et en produise l'image¹⁷. Connaître l'essence n'est donc jamais simplement la dire, car la vision eidétique pure nous fait défaut ici-bas ; connaître signifie avoir discerné la juste *dimension d'apparaître* de l'essence recherchée. C'est affaire d'échelle, autrement dit d'art de la métrétique : il faut appréhender l'essence au niveau où elle se donne et dans la contexture où elle apparaît.

Or, au livre II de la *République* Socrate ne propose pas autre chose à Adimante et Glaucon qu'un tel changement d'échelle. Il évoque en effet le paradigme des lettres écrites en petits et en gros caractères, puis, par analogie avec l'exemple des lettres, demande que l'on poursuive sur le plan de la cité l'enquête concernant la vertu de justice :

« Peut-être alors que la justice, sur un support plus grand, pourrait se trouver plus grande, et plus facile à reconnaître. Donc, si vous le voulez, c'est d'abord dans les cités que nous allons rechercher ce qu'elle est (ποῦτόν τι ἐστίν). Ensuite nous mènerons l'examen de la même façon dans l'individu aussi, en recher-

15. Cf. 354 a-b.

16. Se contenter de nommer, c'est bien le propre de l'opinion, à qui il suffit effectivement d'accoler des noms aux choses. C'est aussi ce qui régit, avec plus de rouerie persuasive, la conduite sophistique de l'*onomazein* et de l'*orthoepia* à laquelle Platon ne cesse de s'opposer.

17. Cf. le thème de la *sumplokê* langagière, introduit par le paradigme du tissage, dans le *Politique*.

chant dans la forme visible du plus petit la ressemblance avec le plus grand.

— Eh bien, dit-il, à mon avis tu parles comme il faut (καλῶς λέγειν) »¹⁸.

'L'utopie' qui s'amorce ainsi, et qui déploiera ses motifs jusqu'au terme de l'ouvrage, nous est explicitement présentée comme l'effet d'un *beau discours*, d'un καλῶς λέγειν dont la qualité d'art est l'expression de ce qui convient à la chose elle-même : un discours qui n'est beau que d'être ajusté à la justice... Il ne faut, par suite, pas s'étonner de la place éminente que la question de l'art va tenir dans l'ensemble du *logos* qui, à partir d'ici, se présente explicitement comme une mythologie. Deux points nous retiendront principalement : premièrement, que la question de l'art soit abordée par le biais de celle du corps et, deuxièmement, qu'elle soit développée à propos de l'éducation des gardiens de la cité juste.

Tout commence par une fiction de l'origine du politique :

« Eh bien, dis-je, allons-y, produisons en paroles cette cité à partir de son commencement (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν). Et ce qui la produira, apparemment, c'est notre besoin (ἡ χρεία).

— Forcément »¹⁹.

S'agissant de cette *poiësis* en paroles de l'origine (ou de cette fable, de ce mythe), il convient de remarquer que la fiction d'origine du politique que Platon élabore ici est sous-tendue par l'hypothèse de la primauté de l'économique et du système des besoins physiques (ἡ χρεία) sur le politique. Autrement dit, il apparaît que l'hypothèse platonicienne fondamentale est que les hommes s'assemblent parce qu'ils sont impuissants à se suffire à eux-mêmes :

18. II, 368 e 7-369 a 4.

19. 369 c 9-11.

« Ainsi donc un homme en prend un second pour le besoin d'une chose, et un troisième pour le besoin d'une autre chose ; et comme ils ont beaucoup de besoins, ils rassemblent beaucoup d'hommes en un seul lieu d'habitation, associés pour les aider ; et c'est à cette cohabitation que nous avons donné le nom de cité. N'est-ce pas ? »²⁰.

Il s'ensuit que les *arts utiles* à la satisfaction de nos besoins physiques, les *technai*, sont cooriginaires aux cités humaines. Dès lors, penser le partage des tâches efficaces c'est, identiquement, fonder en pensée une cité subvenant juste aux besoins humains, une 'cité juste' en somme, où chacun œuvre en fonction de sa compétence technique propre. A ce stade, on l'aura remarqué, il n'est pas encore question des beaux-arts, de l'art au sens strict ; mais le terrain est déjà préparé pour leur entrée en scène et la dimension est déjà décidée, selon laquelle Platon abordera la question artistique.

De fait, l'art intervient sous la forme du supplément de *techné* réclamé ontologiquement par l'humanité elle-même ; autrement dit, comme la manifestation eidétiquement nécessaire, quoi qu'il puisse en advenir par la suite, de la transcendance méta-physique de l'homme par rapport aux besoins physiques de type animal. Tel est le sens de l'objection de Glaucon à la première étape de l'utopie socratique :

« O Socrate, si c'était une cité de porcs que tu constituais, les engraisserais-tu d'autre chose ? »²¹.

Ainsi, il en va de cette fable de l'origine du politique comme du mythe homérique de l'Age d'Or que Platon soumettra plus tard, dans le *Politique* et au livre III des *Lois*, à une critique rigoureuse : elle ne rend pas davantage compte de la *temporalité* de notre existence politique que ne le fait l'image homérique des hommes paissant paisiblement sous la conduite d'un pâtre divin. Ce genre

20. 369 c 1-4.

21. 372 d 4-5.

d'origine ne pouvant assurer la genèse de rien d'essentiellement humain, il faut suppléer à sa stérilité dans l'ordre du temps et de l'*eidos*. Pour ce faire, le *Politique* retravaillera critiquement le paradigme du pasteur divin en un paradigme *technique* complexe, celui du « royal tisserand »²². Ici, dans la *République*, Platon retravaille son propre paradigme initial en le complexifiant par l'introduction de la « cité dans le luxe » (τρυφῶσαν πόλιν), ou de la « cité atteinte de fièvre » (φλεγμáινουσαν πόλιν)²³; luxe et fièvre qui n'ont qu'une seule provenance, le supplément de *techné* artistique :

« C'est donc qu'il faut agrandir encore la cité. Car celle de tout à l'heure, la cité saine (ἡ ὑγιεινή), n'est plus suffisante. Désormais il faut la remplir d'une multitude, du nombre de ces êtres qui ne sont plus dans les cités pour pourvoir au nécessaire : ainsi tous les chasseurs, les imitateurs (μιμηταί), tous ceux qui s'occupent de figures et de couleurs, et la masse de ceux qui s'occupent de musique, des poètes et de leurs serviteurs, rhapsodes, acteurs, choreutes, entrepreneurs de travaux, artisans qui fabriquent toutes sortes d'objets, particulièrement ceux qui touchent à la cosmétique des femmes (τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον) [...] »²⁴.

Tout se passe ici comme si la transcendance humaine était immédiatement affectée, dans l'esprit de Platon, d'une valeur négative ; comme si, avec la concession faite à Glaucon, la mauvaise infinité des passions humaines devait nécessairement venir gonfler d'humeurs malades la cité initialement saine. C'est pourquoi le luxe et le superflu font tout de suite « nombre » et drainent avec eux la « multitude » des *miméται*. Mais il y a plus, car cette bigarrure est bien davantage qu'un amas hétéroclite d'importuns et de passionnés : elle *fait monde* en prenant la forme

22. Cf. L. Coufoubaritsis, « Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe », *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII-2 (1995), p. 107-162.

23. Respectivement 372 e 3 et e 8.

24. 373 b 2-c 1.

d'un *γυναικεῖος κόσμος*. Il n'est, en effet, que de se souvenir des analogies du *Gorgias* : la cosmétique est à la gymnastique ce que le simulacre imitatif est à l'original, ce que l'apparence flatteuse est à l'être véritable, ou encore ce que la sophistique est à la philosophie²⁵ ; il est par conséquent clair qu'avec le cortège des peintres, musiciens, poètes et artisans de parures féminines advient la forme d'un *monde* inversé et contaminé, une forme certes gauchie, mais néanmoins unifiée.

Deux remarques sont à faire à ce propos. Tout d'abord, on retiendra que le raisonnement de Platon présuppose que l'art soit effectivement capable de faire monde, du moins monde d'apparences. Ensuite, on notera que la thèse selon laquelle la transcendance artistique est à l'origine du luxe nuisible à la santé du corps social et à la source de la « cité des humeurs » provient en droite ligne du modèle théorique auquel Platon a eu recours lorsqu'il a entrepris de penser la naissance des cités à partir du système des besoins physiques. Dans ce système en effet, et par voie de conséquence dans le modèle théorique du politique qui en découle, l'art n'est qu'une *technê* parasitaire ne satisfaisant à aucun des besoins organiques vitaux. Bref si, conformément au modèle médical de type hippocratique dont Platon fait usage, la santé du corps social pensé à partir du système des besoins consiste en un mélange harmonieux des éléments qui lui sont nécessaires, si donc elle est la « crase » de ces éléments²⁶, alors à n'en pas douter l'art ne manifesterait rien d'autre que la rupture de cette crase, l'enflure ou la *dissension interne* des éléments du corps social. Le paradoxe de l'art est ainsi qu'il apparaisse à Platon comme ce qui fait monde de la difformité même, comme ce qui fait monde de l'immonde. Et ce paradoxe se redouble d'un second : l'homme n'étant pas, comme Glaucon l'a rappelé, un simple animal, la rupture de la crase qui assurait la santé du social est ontologiquement nécessaire.

25. Cf. *Gorg.*, 464 b-465 d.

26. Cf. par exemple le traité hippocratique *De natura hominis*, chap. 3-4 (Littré, VI, 38-41).

La transcendance pousse par conséquent d'elle-même au pire, à la dissension, c'est-à-dire à l'art mimétique par delà les *technai* utilitaires. Mais, ce point est essentiel, ces conclusions du livre II sur l'art mimétique²⁷ n'invalident peut-être pas toute forme d'art, pas davantage qu'elles n'invalident toute forme de *technê*. De plus, elles demeurent intimement dépendantes du modèle physico-économique (l'échange des besoins) auquel Platon a eu recours.

Ce même modèle impose enfin, selon le paradigme de la propagation contagieuse vers l'extérieur du mal interne, le débordement humoral de la dissension en guerre et la création d'une classe de guerriers :

« Et le pays, lui qui suffisait à nourrir les hommes d'alors, sera sans doute trop petit, au lieu d'être suffisant. N'est-ce pas ce que nous dirons ?

— Si, c'est cela, dit-il.

— Il nous faudra donc nous tailler une part du pays des voisins [...].

— Nous ferons la guerre alors, c'est ce qui en découle »²⁸.

D'après le modèle adopté, le poison social de l'art réclame un remède qui soit tout à la fois inverse dans ses effets et apparenté dans sa nature, puisque la réversibilité du *φάρμακον* autorise, comme on le sait, ce supplément à la seconde puissance²⁹. C'est donc une nouvelle *technê*, l'art de la guerre, qui aura en charge d'endiguer dans la mesure du possible les effets des arts ; ce que cette *technê* fera d'autant mieux qu'elle sera affaire de spécialistes

27. Οἱ μιμηταί, en 373 b 5, commande en effet l'ensemble du passage, en particulier toute la suite de l'énumération des multiples 'cosméticiens', artistes ou artisans de parures. Quant aux « chasseurs » qui précèdent, ils ne peuvent guère représenter que les flatteurs, les chasseurs d'âmes et d'argent (dont le modèle est le sophiste), lesquels sont finalement *les mêmes* que les imitateurs. C'est pourquoi le sens de la formule οἱ τε θηρευταί πάντες οἱ τε μιμηταί n'est pas conjonctif mais explicatif.

28. 373 d 4-e 2.

29. Cf. J. Derrida, « La pharmacie de Platon » (*Tel Quel*, 1968), repris en Postface à *Platon. Phèdre*, tr. fr. L. Brisson, Paris, 1989, p. 255-401.

(il en va ainsi, selon Platon, de tout métier convenablement exercé). Il suit de là que Platon considère que la guerre prend par deux fois la relève de l'art. D'une part, la guerre, pourvoyeuse de richesses, fournit une matière infinie au luxe infini, et à ce niveau il est à craindre que la relève ne soit guère qu'une perpétuation du mauvais infini et de la 'chasse' aux riches butins (Platon ne semble cependant guère s'en préoccuper). D'autre part, et ceci semble bien constituer l'essentiel, elle représente la véritable *conversion ontologique* du monde féminisé par les arts mimétiques en un monde virilisé³⁰ dont la bonne *finitude* sera obtenue en soustrayant la classe des gardiens à toute forme de luxe, d'argent ou de possession (y compris celle d'un foyer familial privé). L'adjonction d'une classe de techniciens supplémentaires et la soustraction de cette classe au luxe vont donc absolument de pair. Plus encore, la réussite de l'entreprise de guérison de la cité suppose que soit éradiqué de l'âme des guerriers, hommes ou femmes, le simple *désir* d'art ou de luxe. D'où l'importance cruciale de l'éducation des gardiens de la cité et, bien évidemment, de la place accordée aux arts dans cette éducation.

III

L'art et le luxe conduisent, comme nous venons de le voir, à la confusion par contagion de l'intérieur et de l'extérieur, de l'autochtone et de l'étranger – ainsi, au Pirée, Thraces et Athéniens rendent-ils le même culte à Bendis. Dans la cité enfiévrée les liens

30. On n'oublie pas ici que Platon, qui soutient la thèse de l'égalité naturelle des aptitudes des hommes et des femmes, précise au livre V que des femmes peuvent *aussi* devenir gardiennes de la cité, car « aussi bien chez les femmes que chez les hommes existe le même naturel adapté à la garde de la cité » (V, 456 a). Mais précisément, il s'agit de *certaines* femmes, comme il s'agit de *certaines* hommes : celles et ceux que leur naturel ne prédispose pas aux débordements du *gunaikēios kosmos*.

traditionnels de la *φιλία* ne se nouent donc plus³¹ et on ne sait plus y distinguer l'ami de l'ennemi : les contours de l'*eidōs* s'estompent dans ce monde de la difformité. Pour cette raison la conversion de la cité vers la bonne finitude requiert en tout premier lieu la restitution de la faculté diacritique des âmes : le bon gardien, par nature, « distingue (*διακρίνει*) un visage ami d'un ennemi par rien d'autre que ceci : l'un il le connaît, l'autre il l'ignore »³². Sans cette qualité de nature sa vigueur et son courage (*θῦμος*) pourraient en effet aussi bien se retourner contre ses concitoyens, et son *humeur* belliqueuse viendrait ainsi empirer le mal qui devait être soigné³³... Il en résulte que le bon gardien est étonnamment proche du philosophe en ce qu'il a, « en plus du cœur, une nature philosophe (*φιλόσοφος τὴν φύσιν*) »³⁴.

Ce point étant acquis, Socrate peut enchaîner sur la question de la *paideia* des gardiens :

« Voilà donc comment serait disposé cet homme. Mais ces hommes-là, de quelle façon les élèverons et les éduquerons-nous ? »³⁵.

Le statut de la gymnastique ne faisant pas par lui-même difficulté, la question est essentiellement de savoir quel type de discours on tiendra aux gardiens dès leur enfance. Aussi Platon vait-il s'interroger, dans un premier temps, sur le contenu de ces *discours*, puis sur leur forme :

31. Polémarque lui-même n'a-t-il pas menacé physiquement Socrate et Glaucon pour les *obliger* à demeurer au Pirée (cf. I, 327 c) ?

32. 376 b 3-4.

33. Le paradoxe de l'art serait alors redoublé mimétiquement par celui des guerriers ennemis de leur propre cité. Cf. 374 e-376 a, avec l'évocation du bon exemple de fidélité *et* d'irascibilité naturelles donné par « les chiens de bonne race ».

34. 375 e 10-11, cf. aussi *φιλομαθές* en 376 b 5. Le parallèle entre le guerrier et le philosophe est repris dans l'*Apologie de Socrate*.

35. 376 c 7-8.

« [...] nous commençons par raconter des histoires (μύθους) aux enfants. Or cela, dans l'ensemble, n'est-ce pas, est de l'ordre du faux, même s'il s'y trouve aussi du vrai. Et nous avons recours aux histoires, devant les enfants, avant d'avoir recours à l'exercice gymnique.

[...] Il nous faut donc d'abord, semble-t-il, superviser les créateurs d'histoires (τοῖς μυθοποιῶς) »³⁶.

Ainsi est posée la question du contenu des fables, une question que Henri Joly avait judicieusement synthétisée en ces termes : « Faut-il raconter Homère aux enfants ? »³⁷.

Remarquons tout d'abord qu'il est bien clair que Platon n'en vient à développer son analyse de l'art que dans le cadre de l'examen de la *paideia* des gardiens, et que s'il s'en prend, dans ce cadre, à Homère et à Hésiode ce n'est assurément pas par ressentiment. C'est au contraire parce qu'aux valeurs traditionnelles enseignées par la poésie épique il cherche à substituer les valeurs relevant de l'approche philosophique du monde. Ceci replace par conséquent la question de l'art dans un domaine qu'on peut dire pédagogique-politique, puisque ce qui est en jeu est la formation des citoyens.

Le problème des contenus admissibles pour les *muthoi* adressés aux gardiens dans leur jeunesse est globalement assez simple à résoudre. Il conduit essentiellement à une censure des récits immoraux concernant les dieux et les héros, doublée du refus de l'échappatoire que l'interprétation allégorique pourrait offrir à ceux qui, à l'instar des sophistes, tenteraient de privilégier malgré tout la référence aux poètes anciens³⁸. Victor Goldschmidt a bien montré, dans une étude célèbre, comment Platon a été amené à désigner du nom de θεολογία la *muthologia* épurée des récits passionnels sus-

36. 377 a 4-7 (tr. P. Pachet modifiée) et b 11.

37. Ainsi est titré un article publié, en deux livraisons, dans *Diotima*, 12 (1984), p. 139-157 et *Studia philosophica*, 43 (1984), p. 71-92.

38. Cf. 377 d-378 e.

ceptibles d'alimenter dans l'âme des enfants le goût de la mesure³⁹. Mais, pour opposer ainsi aux mauvais modèles des dieux et des héros chez Homère et Hésiode de beaux modèles supposés conformes à la nature de ces dieux et de ces héros, il est indispensable de posséder un critère d'évaluation. Autrement dit, pour forger ce que Platon nomme οἱ τύποι περὶ θεολογίας, « les modèles régissant les discours sur les dieux »⁴⁰, il est besoin d'une norme arché-typique. Qui d'autre, alors, que les philosophes jetant dans et par leur dialogue les bases de la cité juste pourrait être à même de dessiner les « empreintes » (c'est un autre sens de τύποι) des arché-types qui régiront les discours éducatifs ?

« O Adimante, nous ne sommes pas poètes ni toi ni moi, pour l'instant, mais des fondateurs de cité (οἰκισταὶ πόλεως). Or aux fondateurs il revient de connaître les modèles (τύπους) auxquels doivent se référer les poètes pour raconter les histoires (μυθολογεῖν) »⁴¹.

Pour synthétiser, on dira que Platon considère, en fonction de son propre archétype philosophique du divin, que la poésie homérique et hésiodique donne, quant à son contenu, une *image mensongère* de la nature des dieux et des héros. Il tient que chacun de ces deux poètes

« représente mal par la parole (εἰκάζει κακῶς τῷ λόγῳ) ce que sont les dieux et les héros, comme un dessinateur dont le dessin ne ressemblerait en rien à ce dont il voudrait dessiner la ressemblance »⁴².

On pressent combien il serait erroné de tirer de cette critique la conclusion que Platon est radicalement *iconoclaste*. Il n'en est rien, car la condamnation de τὸ εἰκάζειν κακῶς suppose au contraire une

39. V. Goldschmidt, « Théologia », in *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 141-172 (spécialement p. 145-148).

40. 379 a 5-6.

41. 378 e 7-379 a 3.

42. 377 e 1-3.

doctrine de l'εἰκάζειν καλῶς ! Cette doctrine est d'ailleurs précisément celle qui commande aux *tupoi peri theologias* exposés à partir de la page 379 a, mais Platon y a déjà fait une allusion remarquable, juste avant qu'il ne critique les images mensongères d'Homère et d'Hésiode, en stigmatisant en elles

« ce que précisément il faut y blâmer d'abord et par-dessus tout, en particulier lorsqu'on y dit le faux d'une façon qui n'est pas belle (ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται) »⁴³.

Il ne fait par suite plus aucun doute que Platon autorise une forme d'*iconologie*, à savoir celle de l'εἰκάζειν καλῶς, et que même il la *pratique* en forgeant lui-même des *tupoi* langagiers relatifs au divin. Le *Timée* en est l'exemple le plus clair, puisque les deux hypothèses sur la nature du dieu-artisan qu'il met en œuvre dès le prologue du mythe cosmologique raconté par Timée sont rigoureusement identiques à celles que prescrivent, dans la *République*, les *tupoi* régissant la censure des mythes traditionnels : le dieu doit être dit « bon »⁴⁴, donc cause du bien uniquement⁴⁵, et il doit être dit « parfait », donc immuable⁴⁶. Telles sont les empreintes dont tout discours sur le divin doit garder trace. A cette seule condition ce discours pourra être dit καλῶς : l'*image* du dieu qu'il donnera à percevoir sera, sinon vraie, du moins vraisemblable compte tenu du type retenu pour son modèle. De tels discours ressortissent certes encore du ψεῦδος, puisque nous ne savons pas le moins du monde ce que sont en vérité les dieux, de même que nous ne savons rien de l'origine passée ni de la fin à venir ; mais, épurés par la rationalité philosophique de leurs principes, ils constituent, précise une formule admirable, « le faux

43. 377 d 8-9, nous traduisons. Pour un bon commentaire de cette formule, cf., Proclus, *op. cit.*, V^e Dissert., 44.6-46.7.

44. On lit en 379 b 1 : ἀγαθὸς ὁ γὰρ θεός.

45. Cf. 379 b-380 c, et *Timée*, 29 d-30 a.

46. Cf. 380 d-381 d, contre les théophanies mythologiques, et *Timée*, 27 d-29 a.

le plus possible semblable au vrai »⁴⁷. Une fois encore le « mythe vraisemblable » narré par Timée en est un parfait exemple. Le faux et le mensonge sont donc eux aussi, conformément à l'ambivalence de l'image qui les véhicule, des φάρμακα susceptibles, soit de pervertir l'âme des enfants, soit de *remédier bellement* à la compassion, à la peur ou à la fureur⁴⁸.

Ce raisonnement et cette entreprise de purgation des mythes pour convertir le mal en procédé pédagogique utile et le poison en remède postulent bien évidemment que le contenu des œuvres des poètes ou des philosophes (contenu passionnel pour les premiers, et conforme aux types édictés selon la mesure du savoir rationnel, pour les seconds) exerce une influence sur l'âme des jeunes gens. C'est supposer qu'aux valeurs représentées dans l'œuvre correspondent des affections positives ou négatives dans l'âme de l'auditeur, selon un *processus mimétique identificatoire*. Or, Platon n'ignore pas que ce processus ne peut provenir que d'une certaine *technique* de production de l'œuvre, d'une méthode, d'une *forme* d'écriture ou de discours, bref d'un *travail stylistique*. Aussi va-t-il examiner minutieusement ses caractéristiques⁴⁹.

IV

Cette dernière approche de l'art, plus essentielle encore que la précédente, est introduite abruptement par Socrate :

« Alors, que notre discussion concernant les discours (λόγων) prenne fin ici ; c'est ce qui concerne la façon de dire (τὸ δὲ λέξεως), à ce que je crois, qu'il faut dorénavant examiner, et alors nous aurons complètement épuisé l'examen de ce qu'il faut dire

47. 382 d 2-3.

48. Cf. II, 382 a-d ; III, 389 b-c.

49. III, 392 c-398 c.

et de la façon dont il faut le dire (τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον) »⁵⁰.

Le changement d'angle de l'analyse n'est pas autrement justifié, mais, après ce que nous venons de dire du processus d'identification mimétique, nous pouvons affirmer que Platon entreprend à présent de justifier l'hypothèse d'une com-passion, positive ou négative, des âmes et des discours. Pour ce faire, il se penche sur le travail poétique du style, nous livrant ainsi la toute première critique que nous connaissions de la forme littéraire, exemples à l'appui.

La question est celle-ci : comment Homère a-t-il composé sa poésie ?

Platon élabore d'abord une typologie formelle générale des discours poétiques qui fait intervenir les catégories de « narration simple » (ἀπλή διήγησις), « imitation » ou « voie imitative » (μίμησις, διήγησις διὰ μιμήσεως), et enfin le type mixte qui utilise l'une et l'autre⁵¹. Or, il se trouve, remarque Platon, que toute l'*Odyssée* et quasiment toute l'*Illiade* (excepté les premières dizaines de vers où Chryssès implore Agamemnon) font appel au *style imitatif*. Au commencement de l'*Illiade* donc, « c'est le poète qui parle lui-même » (λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητής)⁵² ; mais pour le reste il s'exprime « en essayant le plus possible de nous faire croire que ce n'est pas Homère qui parle, mais le prêtre », ou Ulysse, ou Achille, etc.⁵³ Tout se passe donc comme si Homère n'était pas Homère, puisqu'il a recours à un style direct censé reproduire les paroles de ses personnages. Son style *mime* la parole vivante. Au lieu de s'exprimer à *distance* de ses personnages et de leurs affects, Homère, semblable en cela aux auteurs de tragédies et de dithy-

50. 392 c 6-8.

51. Cf. 392 d 5-6.

52. 393 a 6.

53. 393 b 1-2.

rambes⁵⁴, supprime le plus souvent le récit narratif et tend à imiter les effets passionnels de la parole vive :

« il rend le plus possible sa propre façon de dire (τὴν αὐτοῦ λέξις) semblable à celle de chaque personnage dont il a annoncé qu'il va le faire parler [...]. Or se rendre semblable à quelqu'un d'autre, soit par la voix, soit par l'allure, c'est imiter (μιμεῖσθαι) celui à qui on se rend semblable (ὁμοιοῦ) [...]. Donc dans un cas de ce genre, apparemment, lui et les autres poètes effectuent leur narration par l'imitation (διὰ μιμήσεως τὴν διήγησιν ποιοῦνται) »⁵⁵.

Le style d'Homère, sa *lexis*, c'est-à-dire sa manière de s'exprimer (oralement à l'origine, puis par le biais de la transmission écrite sous le nom générique 'Homère', mais ceci n'importe pas ici⁵⁶), produit finalement, selon Platon, par voie de *mimétisme formel*, un effet de réel, une illusion de réalité susceptible d'impressionner fortement l'âme des auditeurs en abolissant toute distance analytique. Mise illusoirement en présence des passions des héros, l'âme s'émeut et compâtit. La *mimêsis*, en somme, est contagieuse ; elle abolit les frontières et produit du semblable. La diégèse narrative, à l'opposé, dépassionne le style, épure sa forme pour la faire apparaître *exactement pour ce qu'elle est* : une forme techniquement composée – Platon va d'ailleurs jusqu'à nous en

54. Cf. 394 b 6-8.

55. 393 c 2-9.

56. On se souvient que la question des qualités respectives de l'oral et de l'écrit est traitée dans le *Phèdre*. Platon y montre que Lysias, en logographe de métier influencé par sa pratique de l'écriture en vue des plaidoyers judiciaires, *écrit comme on parle*. Dans la *République* le point central est que Homère parle ou écrit (peu importe) comme ses personnages sont supposés avoir parlé. Cependant, Platon stigmatise identiquement dans les deux cas le même effet de perte de la juste mesure ou de la juste distanciation. Sur le *Phèdre*, cf. J. Derrida, *op. cit.* ; M. Narcy, « La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon », in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, « Chercheurs de sagesse », Hommage à Jean Pépin, Paris, 1992, p. 77-92.

donner un exemple en réécrivant le début de l'*Illiade* selon un procédé d'exposition indirecte entièrement narratif⁵⁷ !

Le problème en cause relève, on le voit, de la seule forme, et non plus des contenus. Ici donc, *mimêsis* ne signifie plus imitation d'un contenu (imitation qu'on pourrait dire ontique), mais désigne bien plutôt une mimétique formelle touchant à la forme même de l'être. Platon situe ainsi l'imitation à un niveau ontologique : elle fait advenir un semblant d'être qui passe pour réel, un *masque* (voire une mascarade) qui voile l'essence. La poésie imitative, à ce niveau de mimétique ontologique formelle, se fait oublier comme art de la composition et se présente comme un moment du réel lui-même, à savoir comme un échange de paroles effectives et d'affects à vif. Une telle illusion produit, à proprement parler, une *idole du réel*, un εἶδωλον⁵⁸. Or ce mensonge ontologique est essentiellement *laid*, aussi fleuri que puisse être par ailleurs le style du poète. Il porte en effet atteinte à la Forme de la Beauté en outrepassant la juste mesure qu'il conviendrait de maintenir vis-à-vis de l'expression de la passion. Effaçant la frontière entre l'éprouver et l'analyser, il contrarie frontalement le projet d'apprentissage de la fonction diacritique de l'âme et enseigne, tout au contraire, le goût de la dé-mesure.

Platon, cependant, ne méconnaît nullement, comme nous l'avons dit, l'ambivalence de la *mimêsis*, aussi la prend-il également en compte dans son analyse formelle du style. D'un côté en effet, procéder par narration simple, par diégèse, conduit à tenir à distance convenable les passions éprouvées par les personnages du récit ; l'*artifice du style* pleinement assumé comme tel brise alors l'effet de réel et ménage l'espace d'une analyse critique. Mais,

57. « Le prêtre vint et leur adressa des prières ; il demandait aux dieux de leur accorder de prendre Troie, etc. », cf. 393 d 8-394 a 7.

58. Cf. *Soph.*, 234 c 6 à propos des εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων produites par le sophiste (qui procède, vient de dire l'Étranger, « comme celui qui s'emploie à la technique de la peinture », 234 b 7).

d'un autre côté, procéder διὰ μιμήσεως « pour imiter l'homme de bien quand il agit sans faille et avec bon sens »⁵⁹, cela ne paraît en aucune façon néfaste à l'âme ; bien au contraire, l'habitude aidant, l'auditeur appelé à s'identifier à ces imitations acquerra de nobles façons d'être⁶⁰. La *mimêsis* semble donc bien pouvoir aussi être positive.

Faut-il pour autant penser que Platon admettrait, et éventuellement chercherait lui-même à construire dans ses dialogues, une forme d'idole écrite ou parlée du Bien, une idole 'droite' opposée aux idoles 'gauches' ? Assurément non, car ce n'est pas sans d'extrêmes réserves qu'il accueille la *mimêsis* aux côtés de la *diêgêsis* :

« L'homme mesuré (μέτριος ἀνὴρ), dis-je, il me semble que lorsqu'il rencontrera, dans sa narration (ἐν τῇ διηγήσει), une déclaration ou une action d'un homme de bien, il consentira à en faire part comme s'il était lui-même cet homme, et il n'aura pas honte d'une telle imitation [...]. Sa diction participera de la première et de la seconde espèce, à la fois de l'imitation et de la narration simple, mais avec une petite part d'imitation pour beaucoup de discours (σμικρὸν δέ τι μέρος ἐν πολλῷ λόγῳ τῆς μιμήσεως) »⁶¹.

Le procédé formel d'imitation est donc acceptable, en fait, *au sein et sous le contrôle* de la narration diégétique, et qui plus est, à la condition expresse de concerner des contenus conformes aux *tupoi* moraux. Cette double limitation maintient à l'évidence le primat d'un art formel de la distanciation diégétique sur un art mimétique⁶². L'artifice stylistique s'affirmera par conséquent dans

59. 396 c 8-d 1.

60. Cf. 395 d 1-3.

61. 396 c 5-8 ; e 5-8.

62. Cf. R. Schaerer, *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938, p. 190 : « Ainsi se constitue [...] une poésie enchaînée. Avec elle, le lecteur ne sera jamais dupe. Il n'aura pas devant lui des êtres simulant la vie réelle par une fiction trompeuse, mais des marionnettes dont les fils seront d'autant plus visibles que le rôle qu'elles jouent différera davantage d'une imitation vertueuse ».

sa nature propre d'artifice dans tous les cas, par l'effet de la distanciation ; aussi cet art peut-il être nommé une *iconologie* – au sens où l'icône, par opposition à l'idole, ne se donne que pour ce qu'elle est : une représentation maintenue à distance ontologique de l'original⁶³. Plus l'homme est « médiocre », ajoute Platon, plus il cherchera à *tout* imiter sans discrimination aucune⁶⁴, alors que l'homme « mesuré », le poète « plus austère (αὐστηροτέρω) et moins délicieux »⁶⁵ s'en tiendra à l'usage de l'imitation que nous venons de déterminer.

Il faut donc convenir qu'il y a plus de vaillance stylistique et plus de valeur poétique dans l'austérité des images mises au service de la narration que dans l'exubérance des effets de voix imitatifs et des gestes. C'est affaire de mesure et de retenue vis-à-vis de la prégnance des affects⁶⁶, mais c'est surtout affaire de théorie et de pratique esthétique. On trouve en effet dans la thèse développée par Platon tous les éléments d'une esthétique de la forme littéraire en tant qu'artifice de composition pleinement revendiqué par l'auteur. Cet artificialisme s'oppose directement à « l'esthétique de l'illusion » prônée par Gorgias dans le but de revivifier la rhétorique d'origine sicilienne⁶⁷, et il rend par ailleurs exactement compte de ce qu'est de fait l'écriture des dialogues

63 Cf. l'ouvrage de référence de M.J. Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996.

64. Cf. 397 a 1-2.

65. 398 a 8.

66. Voir *a contrario*, Gorgias, 76 B 11 §§ 8-9, et les analyses pénétrantes de P.M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps* (arts plastiques), Paris, 2^e éd. 1952, p. XVI, 33-35, 82-85.

67. Cf. W. Süß, *Ethos. Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik*, Leipzig-Berlin, 1910, §§ 7-15 ; et P.M. Schuhl, *op. cit.*, qui oppose « l'esthétique de l'illusion » gorgienne à une « esthétique de l'imitation » platonicienne (p. XVI). Retenons aussi cette conclusion de R. Schaerer, *op. cit.*, p. 188 : « L'anti-esthétisme de Platon ne se fonde pas sur une méconnaissance de l'art en tant qu'art, mais, au contraire, sur la conscience claire et nette des qualités intrinsèques de cet art ».

platoniciens eux-mêmes : une écriture de type 'mixte' où le récit narratif joue le rôle de tonalité de base, alors que les effets imitatifs dialogués valent comme harmoniques de cette tonalité⁶⁸.

Concluons maintenant. La question de l'art ne se résume pas, chez Platon, à la thèse de l'exclusion nécessaire des poètes ni, en général, à une sorte d'iconoclastie hypostasiant la conceptualité. On trouve en effet dans les livres II et III de la *République* une théorie du formalisme esthétique qui relève de l'iconologie. Cette iconologie exclut le règne de la pure et simple mimétique formelle poétique, source de l'identification néfaste de l'auditeur aux héros de l'épopée, car ce *jeu de miroir*⁶⁹ ne fait guère qu'empoisonner l'âme. Mais ce n'est pas à dire qu'aucune image ne puisse jamais convenir : nous l'avons dit, la pensée de Platon est essentiellement « mythologique » et, identiquement, son mode d'expression est iconologique.

Platon demande donc, face aux effets de réalité produits par la mimétique formelle, un *surcroît d'artifice* afin que l'œuvre se présente réellement pour ce qu'elle est. Ceci confère à son esthétique une modernité inattendue, et le plus souvent inaperçue. Ce surcroît d'artifice peut être interprété comme ce qui accentue la présence de la peinture *en tant que* peinture, celles de la sculpture en tant que sculpture, de l'écriture en tant que procédé de composition, etc. C'est donc un artifice *formel* qui, sans paradoxe aucun, donne du *corps* à l'œuvre,... ce qu'on n'attendait sans doute pas de 'l'idéalisme' platonicien.

Ces remarques éclairent, nous semble-t-il, l'analyse de la peinture au livre X de la *République* et celle de la sculpture dans le *Sophiste*. En effet, si l'on y prend suffisamment garde – ce qui veut dire, si l'on ne se laisse pas obnubiler par les thèses courantes sur

68. Cf. M. Narcy, *op. cit.* ; ainsi que la Préface de P. Pachet à sa traduction de la *République*, *op. cit.*, p. 14-18.

69. Cf. la reprise du thème du miroir en *Rép.*, X, 596 d *sq.* En règle générale ce thème est lié à l'évocation de la sophistique.

l'iconoclastie platonicienne, et si on lit le livre X à la lumière des livres II et III —, on se rend compte que Platon vise uniquement dans ces deux textes le *trompe-l'œil* pictural ou architectural. Or, lorsqu'on examine le cas de la peinture en trompe-l'œil on s'aperçoit qu'il n'est pas du tout essentiel à cette peinture de ressembler scrupuleusement à son modèle, mais qu'au contraire elle doit s'en garder pour produire l'effet qu'elle recherche⁷⁰. En fait loin d'imiter ontiquement son modèle, cette peinture *usurpe la place de celui-ci*, passant ainsi pour réelle par une opération d'effacement de sa référence. Elle vaut donc comme *idole* en ceci qu'elle mime ontologiquement le réel qu'elle supplante, perdant par là sa matérialité propre d'œuvre : ainsi, dans l'exemple donné par Platon, lorsqu'on est mis face à telle scène de genre peinte en trompe-l'œil, selon le goût de l'époque, on croit voir un cordonnier réel au travail⁷¹.

Au livre X de la *République* Platon synthétise la technique de production du trompe-l'œil en une formule concise : « imiter ce qui apparaît, tel qu'il apparaît » (μιμήσασθαι πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται). Cette formule signifie que produire un trompe-l'œil ou une « imitation de la semblance » (φαντάσματος μίμησις)⁷², c'est représenter l'apparence du point de vue de l'apparence, c'est déformer, en peinture comme en sculpture et en architecture, les proportions de l'objet réel pour qu'il semble être vu d'un certain point de vue fonctionnant comme une (pseudo-)fenêtre sur le monde. Bref, c'est *peindre ou sculpter comme on voit*, de la même manière que Homère s'exprime comme ses héros parlent. Une semblable surenchère dans l'effet de réel, donc dans ce qu'on

70. Il en va de même, comme l'établit le *Sophiste*, pour la sculpture monumentale qui, pour produire à sa façon un effet de réalité, doit déformer les « proportions réelles » de ses modèles (cf. *Soph.*, 235 e-236 a).

71. Cf. *Rép.*, X, 598 c-d.

72. 598 b 2-3 et b 3-4. Cf. en *Soph.*, 236 a-c, la distinction entre la *mimésis eikastiké* et celle *phantastiké*, ainsi que l'étude de M. Villela-Petit, « La question de l'image artistique dans le *Sophiste* », in P. Aubenque (éd.) *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Naples, 1991, p. 53-90.

pourrait appeler « l'esthétique du point de vue », est la tromperie suprême et, aussi bien, la *laideur ontologique* suprême parce qu'elle court-circuite la réflexion en provoquant une adhésion immédiate aux apparences, consécutive à l'effet de reconnaissance. D'où cette conclusion :

« tous les spécialistes de la poésie, à commencer par Homère, sont des créateurs d'idoles de l'excellence (εἰδῶλων ἀρετῆς) [...], mais ils n'atteignent pas la vérité, semblables en cela au peintre dont nous parlions à l'instant, qui produira ce qui donne l'impression d'être un cordonnier, alors que lui-même ne s'y entend pas en cordonnerie, et qui le fera pour des gens qui ne s'y entendent pas et qui considèrent les choses d'après les couleurs et les contours [...].

De même, je crois, nous affirmerons que le poète lui aussi applique certaines couleurs, correspondant à chacun des artisans, en se servant des mots et des phrases, alors que lui-même ne s'entend qu'à imiter »⁷³.

De l'art du trompe-l'œil à celui, homérique ou sophistique, de la création d'*eidôla legomena*, c'est donc toujours la même supercherie. *Ut pictura poesis...*

73. 600 e 4-601 a 2 ; a 4-6 (tr. P. Pachet modifiée).

Troisième Partie

Du plaisir et de la science

Le plaisir platonique. De Démocrite à Platon

par

Jean Frère*

Introduction

La place que le plaisir (ἡδονή) doit jouer dans une vie philosophique bien ordonnée constituait pour Platon un problème essentiel et difficile. Mais cette place ne pouvait être envisagée avec rigueur qu'après avoir résolu bien d'autres questions. C'est pourquoi le *Philèbe* ne pouvait qu'être un dialogue tardif dans la démarche platonicienne, venant parachever la conception de ce qu'est en sa totalité la vie heureuse du véritable philosophe. La recherche de ce qui constitue le bonheur avait d'abord été conçue par Platon comme une compréhension de la place du penseur et de l'homme politique, ceci face à l'éternité, à la perfection, à la beauté des Réalités intelligibles immuables. Bien avant d'en venir à élaborer le statut du plaisir, Platon avait été amené à envisager que le bonheur du philosophe résidait fondamentalement dans la connaissance rationnelle découvrant l'opposition entre choses réelles et phénomènes sensibles. Trois grandes époques s'étaient succédées, celle du *Phédon* et du *Banquet*, celle de la *République*, finalement celle du *Sophiste* et du *Politique*. Successivement le bonheur du philosophe y était apparu comme consistant dans la remontée à la multiplicité des Idées, à leur fondement dans l'unité

* Université de Strasbourg II.

du Bien, à la division de l'Être en ses quatre grands genres fondamentaux, à la découverte de l'unité multiple caractérisant toutes les Idées. C'est dans la double démarche de la dialectique montante et de la dialectique descendante appréhendant l'ordonnance des Idées que se situait le bonheur du Sage. C'est dans l'actualisation de la Justice en soi que se trouvait le bonheur du véritable guide politique des cités. Le bonheur résidait dans la connaissance rationnelle de ce qui est et dans l'agir conforme au savoir de la raison.

Pendant cette première période de l'œuvre platonicienne, la place que Platon accordait au plaisir dans la vie sage n'était restée qu'à l'état de brèves remarques en des passages plus ou moins accessoires. Dans le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre*, où s'établissait la souveraineté de l'intellect et de la raison en ce qui concerne le savoir et la conduite vertueuse, le rôle et la nature du plaisir n'avaient été que brièvement esquissés par Platon, mais n'avaient jamais été traités de façon élaborée. C'était pourtant pour Platon question capitale, que celle de la place à accorder au plaisir dans une vie sage et heureuse. Comment rigoureusement distinguer quels plaisirs sont à bannir et quels plaisirs sont à intégrer dans une vie sagement ordonnée, où l'intellect et la raison possédaient le rôle fondamental ?

La méthode de division déjà bien mise au point dans le *Sophiste* et le *Politique*, allait se montrer indispensable pour dénouer cet écheveau complexe qu'est celui des multiples types de plaisir. Pour y voir plus clair dans cette question cruciale, Platon fut amené à envisager dans le *Philèbe* une radicalisation des grandes conceptions humaines sur le plaisir et, corrélativement, des grandes thèses philosophiques concernant la vie sage : eudémonisme prohédoniste, eudémonisme antihédoniste, eudémonisme partiellement hédoniste. Philèbe et Protarque représentaient la figure du 'libertin', – celle qui se rencontrait chez l'individu à la façon de Calliclès ou celle qui caractérisait l'un des aspects du tyran –. Face à eux une place non moins importante était accordée aux 'moroses' antihédonistes. Entre ces deux extrêmes, Socrate allait envisager

une perspective plus modérée où science et plaisir pourraient se trouver alliés. Derrière les deux perspectives extrêmes plus ou moins répandues dans la foule des humains se cachait l'opposition de deux grandes interprétations philosophiques de la vie heureuse. D'une part, l'eudémonisme prohedoniste, celui d'Eudoxe et celui d'Aristippe de Cyrène, – d'autre part l'eudémonisme radicalement antihedoniste de Speusippe¹. C'est entre ces deux positions extrêmes que Platon allait dialectiquement cheminer en faisant intervenir Socrate.

A la thèse radicale de Protarque et de Philèbe « affirmant qu'est bon, pour tout ce qui vit, la jouissance (τὸ χαίρειν), le plaisir (ἡδονή), le contentement (ἡ τέρψις) », Socrate devait, dès l'ouverture du dialogue, opposer une tout autre perspective :

« Nous prétendons que la pensée (τὸ φρονεῖν), l'intellect (τὸ νοεῖν), la mémoire (μνήμησθαι) et tout ce qui leur est apparenté (συγγενῆ), opinion droite (δόξα ὀρθή) et raisonnements vrais (ἀληθεῖς λογισμοί) – ont plus de prix et de valeur (ἀμείνω καὶ λῶω) que le plaisir pour tous les êtres capables d'y participer (δυνατὰ μεταλαμβάνειν) et sont, pour tous ceux susceptibles d'y avoir part (δυνατοῖς μετασχεῖν), tout ce qu'il y a de plus avantageux (ὠφελιμώτατον) » (11 b-c).

Ainsi, sans nier la valeur que pouvait parfois avoir le plaisir à l'intérieur d'une vie sage et heureuse, Socrate se contentait d'affirmer que le νοεῖν avait « plus de valeur » (ἀμείνω). Dès lors, chacun des deux interlocuteurs qui s'affrontaient, Philèbe (Protarque) et Socrate, avait pour rôle de défendre sa position. « Vous prônez la jouissance » (τὸ χαίρειν) et nous le primat de « la pensée » (τὸ φρονεῖν) (11 d)². Or n'était-ce point là, paradoxalement pour Platon, se rapprocher étrangement de la thèse de la juste mesure rationnelle à la façon de Démocrite ?

1. J. Dillon, « Speusippe et le plaisir », in M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir* 2, Paris, 1999, p. 83 sq.

2. Cf. Monique Dixsaut, *La fêlure du plaisir 1*, Paris, 1999, p. 27-28.

Généralement les interprètes du *Philèbe* n'ont point songé à cet horizon antidémocratéen que comporterait le dialogue. Or Démocrite ne fut point seulement détesté par Platon pour sa conception physique des atomes et du hasard. Mais c'est aussi l'eudémonisme de la juste mesure des plaisirs prônée par Démocrite, que Platon, jugeant superficielles les affirmations de celui-ci, se devait de vigoureusement pourfendre. Il est très remarquable de constater que l'œuvre morale de Démocrite apparut centrale aux yeux des penseurs de l'Antiquité, même si le matérialisme radical sous-jacent dans sa conception de la $\psi\upsilon\chi\eta$ ne pouvait s'accorder avec le spiritualisme qui, sous des formes diverses, d'Héraclite à Platon, allait s'affirmant. Mais de l'œuvre immense de Démocrite ce sont les fragments éthiques qui sans doute ont été les plus nombreux à être lus et discutés dans l'Antiquité et, par la suite, ont été conservés. Platon assurément savait comment la juste mesure démocratéenne des plaisirs constituait une forme première, mais plutôt énoncée que démontrée, d'un eudémonisme dans lequel, si le plaisir violent était à bannir, la sagesse de la juste mesure accueillait le plaisir s'il était serein et modéré. Il y avait là dangereuse proximité entre Platon et le philosophe détesté qu'allaient masquer les figures radicalisées de Philèbe (Protarque) et d'Eudoxe en tant que penseurs prohédonistes. Or derrière ceux-ci se profilait sans doute un autre penseur, le philosophe du plaisir mesuré qu'était le philosophe Démocrite.

Textes de Platon sur le plaisir antérieurs au *Philèbe*

Le Protagoras (351 b-358 c)

Le questionnement de ce passage évoque le lien entre vivre bien ($\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$) et vivre agréablement ($\eta\delta\omicron\nu\omega\varsigma\ \zeta\eta\nu$).

« Protagoras, demande Socrate, admetts-tu que, parmi les hommes, les uns vivent bien, les autres dans le malheur ($\kappa\alpha\kappa\omega\varsigma$) ? [...] Crois-tu qu'on puisse vivre bien si l'on est en proie à des

LE PLAISIR PLATONIQUE

chagrins et à des souffrances? [...] Et si l'on arrive au terme de sa vie (βίος) après une existence tout entière agréable, ne crois-tu pas qu'on ait mené ainsi une vie heureuse (εὖ)? [...] Ainsi, vivre agréablement est un bien (ἀγαθόν), vivre non agréablement un mal (κακόν)... » (351 b-c).

A quoi Protagoras ajoute en toute naïveté « c'est un bien si les choses où l'on se plaît sont belles » (351 c). En effet, rétorque Socrate, parmi les choses agréables il en est qui ne sont point bonnes, parmi les désagréables il en est qui ne sont point mauvaises. C'est ainsi que l'on peut parfois « être vaincu par le plaisir » (ἡττῶ εἶναι τῶν ἡδονῶν) (353 c). Ainsi, l'on peut être vaincu par le plaisir du manger, du boire, de l'amour. Mais ceci n'est que défaut de 'science'. C'est défaut de science qui fait faire un mauvais choix entre les plaisirs et les peines : c'est ignorer cette science (ἐπιστήμη), laquelle est celle des mensurations (μετρητική) (357 d). C'est l'art de mesurer qui nous sauve (356 e). La condition de notre salut réside dans un choix correct du plaisir et de la douleur (ἡδονή/λύπη) par l'appréciation exacte du plus nombreux et du plus rare (357 a). Si c'est une 'mensuration', c'est évidemment un 'art' et une 'science' (357 b).

Le Gorgias

Face à trois représentants de la rhétorique (Gorgias, Polos, Calliclès), Socrate, après avoir fait voir les traits caractéristiques de la rhétorique, en vient à s'opposer à la doctrine du plaisir prônée par le personnage de Calliclès. Après avoir montré que la rhétorique vise à « l'agréable » et non pas au meilleur (τοῦ ἡδέος στοχάζει ἄνευ τοῦ βελτίστου) (465 a), Socrate oppose à l'idéal du pouvoir injuste dans la cité, l'idéal du pouvoir sur soi-même qu'est la tempérance, consistant à « se dominer », à commander en soi aux plaisirs et aux passions (491 d-e). Calliclès quant à lui réitère son idéal de l'homme heureux, qu'il soit chef politique ou simple individu : « il faut avoir tous les désirs, pouvoir les satisfaire, y trouver du plaisir : en cela consiste le bonheur »

(εὐδαιμονῶς ζῆν) (494 c). C'est alors que s'insurge Socrate contre une existence faite d'une telle succession de plaisirs violents. « Dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale, d'éprouver le besoin de se gratter, de pouvoir se gratter copieusement et de passer sa vie à se gratter? » (494 c). « La vie d'un débauché (τῶν κιναιδῶν βίος) n'est-elle pas affreuse, honteuse et misérable? » (494 e). Il est impossible d'identifier absolument le plaisir et le bien : « certains plaisirs ne sont pas bons » (495 a). Sans nier que certains plaisirs puissent être indispensables ou décents, Socrate conclut la rencontre avec Calliclès en opposant, aux désordres du plaisir l'idéal de l'âme bien ordonnée. « Une âme en laquelle se trouve l'ordre (κόσμος) qui convient à l'âme vaut mieux (ἀμείνων) que celle d'où cet ordre est absent (ἀκόσμητον) ». « Une âme bien ordonnée est tempérante (σώφρων) [...] Une âme tempérante est bonne (ἀγαθή) » (506 e). La μετρητικὴ ἐπιστήμη du *Protagoras* fait ici place à τάξις et à κόσμος. « Une certaine beauté d'arrangement propre à la nature de chaque chose est ce qui, par sa présence, rend cette chose bonne, ἀγαθόν » (506 d-e). Le principe général est : « La qualité propre de chaque chose [...] ne lui vient pas par hasard, elle résulte d'une certaine ordonnance (τάξις), d'une certaine justesse (ὀρθότης), d'un certain art (τέχνη), adaptés à chaque chose » (506 d).

Le Phédon

Au début du *Phédon* Platon insiste sur la succession alternée qu'est si souvent la succession de la douleur et du plaisir.

« Comme c'est une chose déconcertante, ce que les hommes appellent l'agréable (ἡδύ). Quel étonnant rapport il y a entre sa nature et ce qu'on juge être son contraire, le pénible (τὸ λυπηρόν). Qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, on est presque toujours contraint d'attraper l'autre [...]. Où se présente l'un, c'est l'autre ensuite qui vient derrière. A cause de la chaîne, il y avait dans ma jambe la douleur, et voici maintenant qu'arrive, [lorsque je frotte ma jambe], le plaisir (τὸ ἡδύ) » (60 b-c).

La République IX 580 d-587 a

La place du plaisir dans une vie heureuse se trouve ici envisagée en fonction des trois grands types de vie : celui de l'homme intéressé, celui de l'ambitieux, celui du philosophe. De ces trois hommes, lequel a plus d'expérience de tous ces plaisirs – « plaisir du gain, plaisir de la victoire et de la réputation, plaisir du savoir ? » – seul le philosophe, car le plaisir que donne la contemplation de l'être, le philosophe seul, à l'exclusion de tout autre, est capable de le goûter (582 c). De plus, il faut envisager la réalité et la pureté relatives des plaisirs. Or, dans la plupart des cas, le plaisir naît quand la douleur cesse. Les sentiments qui viennent à l'âme par le corps et qu'on appelle plaisirs – et ce sont peut-être les plus nombreux et le plus vifs – sont des cessations de douleurs (*λυπῶν ἀπαλλαγῆ*). Il en est de même du plaisir et des douleurs anticipés que provoque l'attente de l'avenir (584 c). Toutefois tous les plaisirs n'impliquent point nécessairement que cesse une douleur ; il existe des plaisirs 'purs'. « Considère des plaisirs qui ne viennent pas à la suite des douleurs, et tu ne t'imagineras plus que la nature du plaisir et de la douleur se réduit à n'être, l'une, que la cessation de la douleur, l'autre, que la cessation du plaisir ». Parmi ces plaisirs, on peut songer entre autres aux plaisirs de l'odorat. « Ces plaisirs, sans avoir été précédés d'aucune douleur, se produisent soudainement, avec une intensité extraordinaire et, quand ils cessent, ils ne laissent après eux aucune douleur » (584 b). L'homme qui « se remplit » de choses qui ont plus de réalité, telles les Idées, « jouit plus réellement et plus véritablement du vrai plaisir », tandis que l'homme qui participe de choses moins réelles, telles la boisson ou la nourriture, « se remplit d'une matière moins vraie et moins solide et goûte un plaisir moins franc et moins vrai ». Le plaisir, en tant qu'il est cessation de douleur, caractérise le grand nombre des hommes, lesquels sont étrangers à la philosophie. Mais il caractérise, tout particulièrement, les débauchés et les insensés. Ceux-ci n'ont que des plaisirs violents mêlés de peines aiguës ; ce sont là « fantômes du véritable plaisir, ébauches

qui ne prennent de couleur que si on juxtapose plaisirs et peines pour les renforcer tous deux. De là viennent les amours furieux que les insensés (ἄφρονες) conçoivent les uns pour les autres et pour lesquels ils se battent, comme on se battait sous Troie pour le fantôme d'Hélène, faute de savoir la vérité » (586 b-c). Les plaisirs des tyrans ne sont point sans ressembler aux plaisirs de ces insensés (587 b). Ce qui s'écarte le plus de la raison, « n'est-ce pas ce qui s'écarte le plus de la loi (νόμος) et de l'ordre (τάξις) ? » (587 a).

La juste mesure dans l'eudémonisme semi-hédoniste de Démocrite

Dans sa philosophie de la juste mesure des plaisirs, Démocrite affirmait son originalité par rapport aux nombreux philosophes antérieurs qui s'étaient montrés hostiles au plaisir : pythagoriciens, Héraclite, Parménide. La référence aux multiples versants certes souvent négatifs, mais souvent aussi positifs du plaisir constitue la grande nouveauté du semi-hédonisme démocritéen.

Les titres des ouvrages éthiques de Démocrite ainsi que les nombreux fragments de ces ouvrages nous sont parvenus à travers des citations d'une authenticité qu'il serait absurde de mettre en question.

Dans le *Catalogue de Thrasyllé* cité par Diogène Laërce (*Vies*, IX, 46), une liste d'ouvrages est réunie sous le titre « Livres d'Éthique » : deux groupes de quatre livres s'y présentent.

« Il y a les livres d'éthique que voici. Deux groupes de quatre livres se présentent : I.1. Pythagore ; 2. Sur la disposition d'esprit du sage ; 3. Sur ce qui se passe chez Hadès ; 4. *Tritogeneia* (parce que trois choses naissent d'elle, qui enveloppent toutes choses humaines) ; II.1. De l'excellence virile ou De la vertu ; 2. La corne d'Amalthée ; 3. Sur l'égalité d'humeur ; 4. Mémoires éthiques. Le livre sur le bien-être n'est pas mentionné, car on ne le trouve pas ».

Un traité sur la bonne humeur (*περὶ εὐθυμίας*) se trouve évoqué par Sénèque dans son traité de *Tranquillitate animi*, II, 3 : « Ce siège stable de l'âme, les Grecs l'appellent εὐθυμία : à ce sujet il existe un ouvrage remarquable de Démocrite. Je l'appelle *tranquillité* ». Un autre témoignage de la survie d'un traité éthique de Démocrite est celui de Clément d'Alexandrie : « Démocrite, dans son ouvrage *De la fin*, dit qu'elle est la tranquillité » (*Stromates*, II, 130 = 68 B 4 D.-K.). De ces ouvrages subsistent des fragments nombreux que l'on trouve réunis dans l'ouvrage de Diels-Kranz 68 B : d'abord *Maximes de Démocrate* (35-115), puis citations d'auteurs variés, tels Plutarque ou Stobée³.

Or le plaisir se trouve sans cesse présent dans les *Maximes* subsistant des conceptions morales de Démocrite. On rencontre fréquemment le terme ἡδονή⁴, l'adverbe ἡδονῶς, l'adjectif ἡδύς, même le substantif φιληδονία⁵, le terme τέρψις et le verbe τέρπειν⁶, χαίρειν et χαρά⁷. Or toutes ces références à un plaisir tantôt valable, tantôt excessif, se font par rapport à leur « juste mesure »⁸.

Un fragment est très caractéristique de l'importance accordée par Démocrite au plaisir du corps s'il est plaisir mesuré, c'est le

3. Les textes éthiques de Démocrite, longtemps négligés au profit des études concernant sa physique, ont néanmoins été à l'origine de deux ouvrages d'ensemble importants, celui de P. Natorp, *Die Ethika des Democritus*, Marburg, 1893, et celui de F. Mesiano, *La morale materialistica di Democrito de Abdera*, Firenze, 1951. Plus récemment, parmi bien d'autres études, on retiendra l'ouvrage de J. Salem, *Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, 1996 et celui de P.M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, 1996.

4. Plaisir excessif : B 71, 178, 262, 293, 214 ; plaisir mesuré : B 207, 211, 189, 235.

5. B 69, 74 ; 159.

6. τέρψις, le contentement : B 4, 188, 146, 191, 194, 235 ; τέρπειν : B 200, 232.

7. B 174, 231, 293.

8. La modération, μετριότης, B 191 ; la juste mesure, συμμετρίη, B 191, A 167 ; l'épithète 'μέτριος', B 233, 285, 286 ; l'équilibre, τὸ ἴσον, B 102 ; sans mesure, ἀμέτρως, B 70 ; l'occasion, καιρός, B 235.

fragment 235. C'est par « la limite de l'opportunité », le *καιρός*, ou encore par la « juste mesure » (*μετριότης*) que s'estime l'usage à faire des plaisirs du corps. Ceux-ci n'ont rien de blâmables ; certes, ils sont plaisirs de l'instant vite dissipés, assortis de peines, mais ils sont néanmoins d'une incontestable utilité. « De Démocrite : tous ceux qui tirent leurs plaisirs (*τάς ἡδονάς*) de l'estomac et qui franchissent la limite de l'opportunité (*καιρός*) en nourriture, en boisson et en amour ne connaissent que des plaisirs fugitifs et temporaires, limités à l'instant où ils mangent et boivent, mais assortis de nombreuses peines. Car le désir (*τὸ ἐπιθυμεῖν*) se présente sans cesse pour les mêmes choses, et lorsqu'on a obtenu ce qu'on désirait, le plaisir se dissipe aussitôt et ceux qui en ont joui ne tirent qu'un bref instant de contentement (*τέρψις*) ; après quoi le besoin des mêmes objets se fait sentir de nouveau ».

Un autre fragment est encore plus remarquable quant à la conception démocritéenne du plaisir. Assurément le 'courageux' n'est pas celui qui l'emporte sur les ennemis, mais celui qui l'emporte sur les plaisirs⁹. Mais en revanche le 'tempérant' n'ignore point les plaisirs : « la tempérance multiplie les contentements et accroît encore le plaisir »¹⁰. La vertu du courage et la vertu de la tempérance n'envisagent point le même type de plaisir. Le courage combat les plaisirs déréglés, ceux du débauché, de l'ambitieux, de l'amoureux. La vertu de tempérance, par contre, trouve son plaisir dans la pensée et dans l'accomplissement de ce qui est bon et bien.

Toutefois, le plaisir mesuré, c'est par excellence le plaisir de l'intelligence et du savoir. Le fragment 207 l'indique. « De Démocrite : il faut rechercher non pas tout plaisir (*ἡδονῆν πᾶσαν*), mais celui qui vise le beau (*τὸ καλόν*) »¹¹ : ici le beau dans l'ordre du savoir et le beau dans le domaine éthique s'entrecroisent. Dans un autre fragment, c'est encore dans la conscience que réside par

9. Fr. 214. Stobée, *Florilège*, III, VII, 25.

10. Fr. 211. Stobée, *Florilège*, III, V, 27.

11. *Florilège*, III, V, 22 ; IV, V, 23.

excellence le plaisir mesuré. C'est le fragment 189 : « Le mieux pour l'homme est de passer sa vie de la façon la plus heureuse possible et la moins morose. Il faut pour y parvenir ne pas faire résider les plaisirs dans les choses mortelles (ἐπὶ τοῖς θνητοῖς) »¹². L'εὐθυμία et l'εὐδαιμονία résident dans la connaissance vraie de la structure du monde et de la mesure éthique. « Des plaisirs intempestifs engendrent le dégoût »¹³. Ce sont tout autres plaisirs que les plaisirs mesurés de l'intellect.

Ainsi, le plaisir mesuré (ἡδονή) se trouve mis au cœur des analyses démocritéennes de la vie heureuse. Il en est encore ainsi du plaisir-contentement (τέρψις). Le fragment 4 l'indique clairement :

« Les Abderitains enseignent qu'il existe une fin de l'activité humaine. Démocrite, dans son ouvrage *De la fin* dit qu'elle est la tranquillité (εὐθυμία), qu'il appelle aussi bien-être (εὐεστώ). Et il répète souvent : le contentement (τέρψις) et la gêne (ἀτερπία) définissent l'utile et le nuisible (συμφορῶν, ἀσύμφορον) [...]. C'est ce que Démocrite appelait 'fermeté d'âme' (ἀθαμβία) »¹⁴.

Or l'utile pour une vie heureuse, c'est dans l'obtention du 'contentement' qu'il réside. Le fragment 188 l'explique aussi bien. « Le contentement et la gêne définissent l'utile et le nuisible »¹⁵. Un texte de Plutarque ajoute à ce contentement de l'agir avec mesure, le contentement de sa propre conscience face à cet agir selon la mesure.

« Celui qui se contente aisément, étant suffisant témoin et spectateur des choses bien et louablement faites, montre que la raison est logée en lui et, comme dit Démocrite, qu'il s'accoutume à trouver ces contentements (τὰς τέρψεις) à l'intérieur de soi-même »¹⁶.

12. Stobée, *Florilège*, III, I, 47.

13. Fragment 71.

14. Clément, *Stromates*, II, 130.

15. Stobée, *Florilège*, III, I, 46.

16. Plutarque, *De prop. in virt.*, 10, p. 81A.

Ainsi l'on trouve chez Démocrite une première 'typologie' des plaisirs ; et cette typologie, grâce au critère de la mesure, liée à l'opportunité et à l'utilité, permet cette nouveauté philosophique d'intégrer le plaisir dans le déroulement de ce qui constitue une vie heureuse. Or c'est par l'activité du νοῦς et du λόγος, de l' 'intellect' et de la 'raison', que la συμμετρία et la μετριοτήτης s'introduisent comme critères dans le choix des plaisirs¹⁷. Le fragment 191 s'avère ici capital, reliant l'εὐθυμία du sage à la juste mesure que revendique l'intellect.

« De Démocrite : [...] car, pour les hommes, l'heureuse disposition de l'âme (εὐθυμία) naît de la modération du plaisir (μετριοτήτης τέρψις) et de la mesure de la vie (βίου συμμετρία). Les manques et les excès vont fréquemment en empirant et produisent en l'âme de grands bouleversements (κινήσις) : les âmes que ces passages d'un extrême à l'autre ébranlent ne sont ni stables ni heureuses (οὔτε εὐστάθεις οὔτε εὐθύμοι). Donc il faut appliquer sa réflexion (γνώμη) au possible et se contenter de ce qu'on a, ne faire que peu de cas de ce qu'on désire et admire, et ne pas y arrêter sa réflexion (διάνοια). [...] Il ne faut pas désirer ce qu'on n'a pas, mais s'accommoder de ce qu'on a, en comparant son sort à celui des malheureux, et en se jugeant bienheureux (μακαρίζειν) à la pensée de leurs maux, en comparaison desquelles tes actions et ta vie sont d'autant meilleures. Si tu t'en tiens à ces réflexions (γνώμη), tu vivras plus heureusement (εὐθυμότερον διάξεις), et ta vie (βίος) sera à l'abri de bien des tracas qui font naître l'envie (φθόνος), la jalousie (ζήλος) et le ressentiment (δυσμενία) ».

La critique antidémocratéenne de Platon sous-jacente dans le *Philèbe*

Dans un ouvrage intitulé *Metron – Etude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratéenne* (Angers, 1923), A. Moulard a

17. Mais pour Démocrite le νοῦς et le λόγος sont corporels ; c'est un fluide divin (Hermippe, *Astronomie*, 68 B 5.2 D.-K.).

fait voir que cette idée démocritéenne de mesure face au plaisir était préfigurée de façon diffuse par toutes les sagesse grecques, mais qu'elle avait pris un relief particulier chez Démocrite dans la relation avec εὐδαιμονία (bonheur), εὐθυμία (égalité d'humeur), εὖεστώ (bien-être), ἀρμονία, συμμετρία (juste-mesure), ἀταραξία (absence de trouble), ἀθαμβία (absence de terreur).

« Il est certain que ses maximes ne sont pas neuves. Longtemps avant lui les poètes épiques et lyriques enseignèrent la morale de la modération dans la vie individuelle et sociale. Mais il eut le premier le mérite de rattacher les différentes formes de l'activité humaine à un principe fondamental, de grouper les conseils épars de la vieille sagesse autour d'une idée centrale et de remplacer ainsi les recueils populaires de sentences par un système de morale plus scientifique » (p. 41).

P.M. Morel a noté d'autre part une certaine parenté entre l'idéal de vie démocritéen et l'idéal de vie platonicien.

« Le lecteur remarquera une parenté thématique entre les fragments moraux de Démocrite et certains dialogues platoniciens [...]. La recherche démocritéenne du bonheur ou du bien-être exige en effet l'exercice de la raison et suppose que l'on reconnaisse la relativité des plaisirs et des peines »¹⁸.

Par delà la schématisation des deux grandes théories de l'hédonisme radical (Eudoxe-Aristippe) et de l'antihédonisme radical (Speusippe), Platon dans le *Philèbe* retrouvait donc cette conception démocritéenne de la juste-mesure des plaisirs obtenue par la raison. Mais cette théorie de Démocrite restait très et trop générale. Elle se devait d'être dialectiquement envisagée par la méthode des divisions et exigeait une analyse extrêmement approfondie : typologie précise des plaisirs étudiés en tant que plaisirs, typologie précise des sciences et des techniques en leur relation à l'intellect, remise en place de ces fonctions par rapport à

18. P.M. Morel, *Démocrite et l'atomisme ancien : fragments et témoignages*. Textes traduits par Maurice Solovine, Paris, 1993, p. 25.

l'ordre du cosmos, évacuation de la théorie démocritéenne du hasard à l'horizon du monde, relation entre le mélange équilibré, celui qui unit plaisirs, douleurs et activité pensante (φρόνησις), et l'existence intelligible des Idées. Par là, l'étude platonicienne de la nature et de la place du plaisir dans une vie heureuse prenait une ampleur dont Démocrite était resté fort loin.

La nouveauté de la théorie platonicienne consista d'abord dans l'introduction de deux Idées essentielles pour appréhender l'ordre régnant dans l'univers, et par là cerner l'essence du plaisir comme 'genre' et la pluralité des 'espèces' du plaisir. Aucun des dialogues antérieurs de Platon n'avait encore mis en place l'existence de ces deux Idées qui se montraient maintenant indispensables pour appréhender l'ordre et le désordre du cosmos. L'Idée de la limite (τὸ πέρας)¹⁹ et l'Idée de l'illimité (τὸ ἄπειρον)²⁰ allaient permettre à Platon de faire des distinctions nécessaires pour aborder aussi bien l'ordre du cosmos que l'ordonnance des plaisirs. Ces deux Idées antithétiques, dégagées à partir de conceptions pythagoriciennes, allaient se montrer aussi capitales que la notion de 'mesure' présente dans les anciennes sagesses, chez les pythagoriciens, chez Héraclite ou, devenant centrale, chez Démocrite. La limite, l'illimité (ou l'infini) ainsi décryptés, l'un et le multiple retrouvés (*Sophiste, Politique*), la 'mesure' et l'harmonie, l'activité pensante (φρόνησις), les sciences et les techniques (ἐπιστήμαι, τέχναι), les causes (αἰτίαι), l'intellect (νοῦς), les Idées, le mélange (μῆξις), la pureté et la vérité allaient tour à tour être indispensables pour parvenir à clarifier la nature et la place, dans une vie heureuse, de cette fonction si difficile à cerner qu'était le plaisir (ἡδονή, τὸ χαίρειν, τέρψις, II b).

Dans le *Philèbe*, pour appréhender l'ordre ou le désordre au niveau du monde sensible, outre la limite et l'illimité, Platon introduisit « le mélange » (réussi ou non réussi). S'y ajoutaient des

19. F. Kausch, « Le privilège ontologique de la limite », in M. Dixsaut (éd.), *op. cit.*, p. 155 sq.

20. J. Gosling, « Y a-t-il une forme de l'indéterminé ? », *ibid.*, p. 43 sq.

principes d'un ordre plus élevé : l'intellect (νοῦς), la pensée (φρόνησις), les sciences et les techniques (ἐπιστήμαι, τέχνηαι), la cause (αἰτία, τὸ ποιῶν). Le πέρασ *apporte* la mesure, l'ἐπιστήμη *est* la mesure. Ces principes une fois posés, il s'avérait nécessaire aux yeux de Platon d'envisager en les considérant à part (ἰδόντες χωρίς) ce qu'est « la vie de plaisir » et ce qu'est la vie « toute de φρόνησις ». Le 'plaisir' et ses espèces furent d'abord longuement traités (31 b-55 c), la φρόνησις, la τέχνη et l'ἐπιστήμη furent à leur tour divisées en fonction de la plus ou moins grande mesure qu'ils comptaient (55 d-59 d), avant que Platon en vint à faire voir en quoi consiste le « mélange : plaisir/ φρόνησις » (59 e *sq.*) dans une vie heureuse et sage.

Il convenait donc d'envisager d'abord l'essence du plaisir dont les divisions se retrouvaient au niveau de ses actualisations dans le monde sensible. Pour ce faire, il était nécessaire d'envisager le plaisir en tant que « non mélangé » au νοῦς et à la φρόνησις.

Il était dès lors possible de voir que le plaisir se divise en deux (50 c) : plaisir 'impur', c'est-à-dire, plaisir 'mélangé' de douleur (les mauvais mélanges), – et plaisir 'pur', sans mélange de douleur, dont le manque n'est ni pénible ni sensible, pur donc de toute souffrance (καθαρὰς λυπῶν), toute plénitude (πληρώσεις) se rencontrant par exemple dans le plaisir d'entendre ces sons qui rendent une note unique et pure, dans les plaisirs des odeurs ou des formes toujours belles, surtout plaisir que procurent les connaissances (μαθήματα) (51 c-52 a). Parmi les plaisirs 'impurs', on compte d'abord les plaisirs violents (ταῖς σφόδραϊς ἡδοναῖς) comprenant la démesure qui se lie à l'illimité, au « plus et au moins » qui circule à travers les corps et les âmes, plaisirs susceptibles de grandeur (τὸ μέγα), d'intensité (τὸ σφόδρον), de fréquence (πολλάκις) et de rareté (ὀλιγάκις) (52 c). Mais il est des plaisirs impurs qui sont d'un autre ordre : plaisirs sains de la restauration et de l'équilibre, dans lesquels « l'harmonie » se recompose (plaisir de manger) (31 d). Les plaisirs violents se divisent à leur tour en deux : plaisirs inassouvis des débauchés, plaisirs pervers de la comédie ou de la tragédie, où le spectateur rit

ou se délecte du malheur et des souffrances d'autrui. Ainsi les grandes 'espèces' du 'genre' plaisir sont-elles au nombre de quatre : 1. plaisir-restauration de l'harmonie et de la plénitude perdues (plaisir de manger, de boire si l'on a soif, de se réchauffer si l'on a trop froid) (31 b-43 e) ; 2. Plaisirs violents du débauché et du galeux (44 a-46 a) ; 3. Plaisirs pervers que donne le théâtre, où l'on trouve plaisir à la contemplation du malheur d'autrui (47 c-50 e) ; 4. Face à ces trois plaisirs impurs, où plaisir et douleur se mélangent, il y le plaisir pur et non mélangé de douleur, celui de la sensation des belles formes et celui de la connaissance (μαθήματα).

La limite et l'illimité s'affrontent, la limite apportant mesure et harmonie, l'illimité se manifestant soit comme multitude infinie des choses individuelles (τὸ ἄπειρον πλῆθος, 17 e), soit surtout comme « ce qui apparaît comme passant par le plus et le moins (μᾶλλον καὶ ἧττων), comme susceptible du violemment, du doucement, de l'excessivement » (24 e-25 a). Tantôt la 'limite' (ou mesure ou harmonie) l'emporte : plaisir vrai, non mélangé de douleur, pur, mesuré, mais aussi plaisir de l'harmonie qui suit ou précède la douleur (manger-boire). Tantôt l'illimité l'emporte sur la limite et va jusqu'à la supprimer : plaisirs violents du débauché et du spectateur de comédie et de tragédie. Sensation (32 e), réminiscence (34 b) et désir (34 d) orientent la vie en tant qu'elle se trouve uniquement tendue vers le plaisir et sans qu'interviennent le νοῦς et la φρόνησις humains. A l'horizon des Idées de *Peras*, d'*Apeiron*, d'*Hédoné*, seul le Νοῦς divin – non le Hasard – préside à l'ordre et au désordre du tout : plaisirs-harmonies ou plaisirs sans harmonie, aussi bien que saisons ou tempêtes. C'est ainsi que Platon put aboutir à définir le bon mélange constitutif d'une vie sage et heureuse : sciences exactes, arts plus ou moins exacts, plaisirs purs, plaisirs utiles pour une existence harmonieuse. Par là, Platon retrouvait, mais en la fondant sur une conception extrêmement élaborée de l'ordre et du désordre du monde, le thème démocritéen de la juste mesure des plaisirs, thème que n'avaient encore qu'esquissés les premiers dialogues.

Platon et la *section d'or*

par

Jean-Luc Périllié*

Platon connaissait-il la fameuse *section d'or*, cette proportion incommensurable qui apparaîtra plus tard dans le livre VI (déf. 3) des *Eléments* d'Euclide, appelée section d'une droite en *extrême et moyenne raison* (ἄκρον καὶ μέσον λόγον εὐθεῖα τετραῖσθαι λέγεται...)? S'il la connaissait, lui attribuait-il une importance ontologique particulière? Avait-il au moins remarqué le caractère spécialement harmonieux de cette proportion (le rapport entre le tout et la grande partie est *le même* que celui entre la grande partie et la petite)? Quelques sources d'information permettent d'esquisser des éléments de réponse. Précisément, d'après *le Résumé d'histoire de la géométrie* d'Eudème rapporté par Proclus, on pouvait déjà supposer que Platon la connaissait. Or, une étude attentive d'un épisode mathématique du *Politique* pourrait apporter indirectement un précieux élément de confirmation tout à fait inattendu, provenant des écrits mêmes du philosophe. Cependant, comme la *section d'or* est une proportion, il est préférable, avant toute chose, de faire le point sur ce que Platon dit exactement sur la notion mathématique de proportion, notamment dans le *Timée*, afin de voir si sa définition peut s'appliquer à la *section dorée*.

Dans ce dialogue, la proportion n'est pas perçue comme un simple procédé technique de mise en relation de grandeurs, mais

* Grenoble.

comme l'expression d'une excellence où se mêlent jugement axiologique et définition mathématique. A première vue, cette vision axiologique n'est pas sans relation avec celle que l'on retrouvera plus tard chez Fra Luca Pacioli dans sa *Divine proportion*, ouvrage de la Renaissance principalement consacré à la *section dorée*¹. Voici comment s'exprime Platon dans le *Timée*, 31 b-c :

« Mais que deux termes forment seuls une belle composition (καλῶς συνίστασθαι), cela n'est pas possible sans un troisième. Car il faut qu'au milieu (ἐν μέσῳ) d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux [...] Et cela, c'est la *proportion* (ἀναλογία) qui naturellement le réalise de la façon la plus belle » (trad. A. Rivaud).

On ne saurait dès lors rejeter l'idée que la proportion est pour Platon un principe de pure beauté mathématique. Toutefois, il faut reconnaître que l'Athénien ne parle pas spécialement de cette *analogia* très particulière qu'est la *section dorée*, mais de toute proportion à trois termes qui peut être autant commensurable qu'incommensurable. Et s'il est question de nombres incommensurables dans la proportion, comme l'indique l'expression *dunameôn*², c'est lorsque le terme médian *m* entre les extrêmes *a* et *b* a

1. Fra Luca Pacioli, *La Divina proportione*, Venise, 1509 (éd. Winterberg, Quellenschriften, Vienne, 1889 ; éd. Fontes Ambrosiani xxxi, Milan, 1956 ; Paris 1980).

2. Platon dans le *Timée*, 31 c 4-32 a 1, parle alors de trois nombres *soit entiers, soit en puissance* (εἴτε ὅγκων εἴτε δυνάμεων) harmonisés par la proportion. On sait d'après M. Caveing (« Quelques remarques sur le *Timée* et les mathématiques », *Revue de l'Enseignement Philosophique*, XVI-6 (1965), p. 4) que le terme ὅγκων renvoie à la terminologie du nombre entier ou nombre-unité-point de l'ancien pythagorisme, alors que l'expression ἀριθμῶν δυνάμεων, en tant que *nombres en puissance*, se rapporte aux nombres incommensurables, mais qui sont commensurables (comme $\sqrt{2}$) lorsqu'on les élève au carré. Il est vrai que la théorie des *commensurables seulement en puissance* ne pouvait pas être compatible avec la définition première du nombre comme agrégat d'unités-points propre au premier pythagorisme, d'où la nécessité pour Platon de distinguer deux types

la valeur \sqrt{ab} non réductible à un entier. Mais plutôt que d'insister sur son incommensurabilité, le terme *dunameôn* montre au contraire que si ce moyen terme n'est pas directement commensurable, il l'est finalement par sa *dunamis*, autrement dit, par sa valeur en carré. En conséquence, Platon voit la proportion avant tout sous l'angle de la commensurabilité.³

Or l'*analogia* produisant la section d'or ou partage en extrême et moyenne raison implique bien une proportion à trois termes, mais avec un moyen terme qui est inévitablement incommensurable⁴. Force est donc de constater que si le *Timée* offre une bonne représentation de l'esprit harmonique qui gouverne toute la

de nombres, d'autant plus que le moyen terme de l'*analogia* n'est qu'exceptionnellement commensurable, puisque $m = \sqrt{ab}$.

3. En cela, nous ne pouvons accepter l'avis de M. C. Ghyka, théoricien moderne du nombre d'or, qui voit dans l'*analogia* platonicienne du *Timée* 31 b-c (*Nombre d'or*, Paris 1931, préface de P. Valéry, 2^e éd. 1959, p. 38) la proportion continue génératrice du pentagramme, autrement dit, le nombre ou la section d'or.

4. Prenons une droite coupée de telle sorte qu'un segment m soit moyen géométrique entre la droite entière a et l'autre segment b . On obtient d'abord une *analogia* ou étymologiquement une identité de *logoi*, conformément à la définition du *Timée*. Cf. aussi 32 b : ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον :

$$\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$$

D'une manière générale, toute proportion à trois termes implique une identité entre extrême ($a \times b$) et moyenne (m^2) raison. Mais le partage de la droite a selon cette identité implique : $a = b + m$. L'*analogia* pourra donc s'écrire :

$$\frac{a}{m} = \frac{m}{a - m}$$

On dira que la droite entière est à la grande section, ce que celle-ci est à la petite. Si $a = 1$, nous obtenons : $1 - m = m^2$. Dans la langue mathématique moderne, la section géométrique est donc déterminée par l'équation : $m^2 + m - 1 = 0$. Equation du second degré dont la solution (toujours positive chez les Grecs) est inévitablement incommensurable :

$$m = \frac{\sqrt{5} - 1}{2}$$

Euclide résout l'équation en utilisant une méthode purement géométrique en II, 11.

théorie pythagorico-platonicienne de la proportion, il n'est pas fait ici la moindre allusion à la *section d'or*. Ou bien, on peut encore remarquer que les qualités harmoniques que Luca Pacioli et les adeptes modernes du *nombre d'or* attribuent à cette dernière section, Platon les voyait déjà dans la proportion géométrique simple à trois termes, sans qu'il fût nécessaire pour lui de concevoir le cas particulier de la partition d'une droite selon la moyenne géométrique, avec la condition spéciale suivant laquelle le moyen terme ajouté au petit terme donne le grand terme, c'est-à-dire la droite entière.

Pour savoir si Platon s'est réellement penché sur ce cas particulier de *l'analogia*, il nous faut interroger le passage du *Résumé historique* d'Eudème – résumé fiable puisqu'Eudème de Rhodes était un disciple direct d'Aristote. Il est rapporté que le mathématicien Eudoxe, auditeur de l'Académie platonicienne, « a apporté trois *analogiai* supplémentaires aux trois premières et qu'il fit progresser les questions relatives à la section (περὶ τὴν τομὴν), questions soulevées par Platon, en utilisant pour celles-ci des analyses »⁵. Il n'est pas difficile d'identifier les trois *analogiai* du départ qui sont, en tout état de cause, les trois médiétés (arithmétique, harmonique et géométrique qui pouvaient être appelées *analogiai* au sens large⁶) dont la connaissance remonte

5. Proclus, Prologue du *Commentaire au 1^{er} livre des Éléments d'Euclide* : καὶ ταῖς τρισὶν ἀναλογίαις ἄλλας τρεῖς προσέθηκεν καὶ τὰ περὶ τὴν τομὴν ἀρχὴν λαβόντα παρὰ Πλάτωνος εἰς πλῆθος προήγαγεν καὶ ταῖς ἀναλύσεσιν ἐπ' αὐτῶν χρησάμενος (Friedlein, p. 67 5-8). Texte analysé par P.H. Michel, *De Pythagore à Euclide. Introduction à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950 p. 170 sq. Sur la fiabilité de cette source, se rapporter à l'analyse récapitulative de W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, p. 409 sq.

6. Si la médiété géométrique reste la proportion (*analogia*) par excellence, les autres médiétés pouvaient être présentées sous l'angle de *l'analogia* comme *identité de rapports* :

vraisemblablement au premier pythagorisme⁷. L'interprétation plausible du témoignage est de comprendre que sous l'impulsion de Platon, les difficultés non résolues depuis les premiers Pythago-

la médiété arithmétique peut s'exprimer ainsi : $\frac{a-m}{m-b} = \frac{a}{a}$; la médiété harmo-

nique sera : $\frac{a-m}{m-b} = \frac{a}{b}$; et même la médiété géométrique qui est déjà une *ana-*

logia au sens strict, peut devenir : $\frac{a-m}{m-c} = \frac{a}{m}$. Cf. Nicomaque de Gérase,

Introduction à l'Arithmétique, II, XXVIII.

7. Cf. le témoignage doxographique 18, 15 D.-K. de Nicomaque de Gérase. « Jadis à l'époque de Pythagore et des mathématiciens qui lui sont contemporains, il n'existait que trois types de médiétés : l'arithmétique, la géométrique, et celle que l'on a appelée un temps subcontraire, parce qu'elle occupait la troisième place, et qui devint à l'époque des mathématiciens Archytas et Hippase, la médiété harmonique » (trad. Dumont). Voir aussi 44 A 24 D.-K. Prolongeant la thèse d'A. Szabó (*Anfänge der Griechischen Mathematik*, Budapest, 1969 = *Le début des mathématiques grecques*, trad. de l'allemand par M. Federspiel, Paris, 1977), j'ai défendu l'idée (J.L. Périllié, *Symmetria et commensurabilité, Principes pythagoriciens de la rationalité harmonique dans les sciences et dans les arts*, thèse de doctorat, Grenoble II, 2000, p. 118 sq. et 180 sq.) que la découverte des médiétés s'explique empiriquement et arithmétiquement par une mise en commune mesure (*summetria*) des rapports du canon harmonique : les rapports musicaux des consonances D/S ; E/T ; F/U sont ramenés au même dénominateur commun 6, d'où la genèse de la série 6, 8, 9, 12 avec 6 et 12 comme extrêmes, 8 comme médiété harmonique et 9 comme médiété arithmétique. Pour la médiété harmonique, cf. Archytas 47 B 2 D.-K. : « Le premier (12) dépasse le second (8) par un fraction de lui-même (12 - CD/U = 8) et le moyen dépasse le troisième par une même fraction du troisième 8 - H/U = 6 » ; voir aussi Platon, *Timée* 36 a. A. Szabó (*op. cit.* trad. fr. p. 178 sq.) avait déjà insisté sur le caractère essentiellement musical de la théorie des moyennes (ou médiétés) à partir d'une analyse du fragment 2 d'Archytas. Voir notre schéma *infra*, fig. 1. Ensuite, la théorie des moyennes prendra une extension arithmétique plus générale : la

moyenne arithmétique bien connue est de type : $a - m = m - b$. Soit $m = \frac{a+b}{2}$. La

moyenne harmonique ou moyenne des inverses est de type : $\frac{1}{b} - \frac{1}{m} = \frac{1}{m} - \frac{1}{a}$. D'où

$m = \frac{2ab}{a+b}$. La médiété géométrique est, comme on l'a vu, de type $\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$.

riciens sur la *section en extrême et moyenne raison* auraient reçu, grâce à Eudoxe, un véritable traitement analytique dans le cadre de la théorie des proportions ou médiétés. Cette question étant controversée, P.H. Michel, après discussion, adopte le point de vue selon lequel la *section* serait bien le partage d'un segment *en moyenne et extrême raison*, mais aussi d'autres partages possibles⁸. En effet, Eudoxe, tout en ayant ajouté trois nouvelles médiétés⁹, aurait appliqué aux trois anciennes la procédure de la *partition* (ou *section*) ou de *l'analyse* (division d'un tout), en établissant la relation : $1 = a = m + b$. Ce qui donne effectivement pour la médiété géométrique le partage incommensurable d'un segment *en moyenne et extrême raison*¹⁰. La médiété harmonique peut, elle aussi, être soumise à la partition (ou analyse), et elle sera aussi irrationnelle ($2 - \sqrt{2}$) ; par contre, soumise au même traitement, la médiété arithmétique restera rationnelle (0)¹¹. Il est

8. P.H. Michel, *op. cit.*, p. 556 sq. Ce commentateur voit (*cf.* p. 560) dans la proximité dans le récit des deux problèmes (médiétés et section) un indice selon lequel la *section* a quelque chose à voir avec les médiétés. En conséquence, il doit s'agir des médiétés conçues dans le cas particulier de la partition analytique du grand extrême par le moyen terme et le petit extrême ($a = m + b$). Il ne serait donc pas question uniquement de la *section d'or* comme le pensaient Bretschneider et Heath.

9. Les trois médiétés nouvellement introduites par Eudoxe sont probablement les 4^e, 5^e et 6^e de l'exposé de Nicomaque de Gérase, *Introduction à l'Arithmétique*, II, XXVIII.

10. Nous ne faisons pas ici mention d'une médiété de partition qui permet de donner une approximation de la section d'or et qui n'a été découverte que tardivement (la 10^e de Nicomaque) : la médiété de type : $\frac{a-b}{a-m} = \frac{m}{b}$, de laquelle on déduit que $m = a - b$, $b = a - m$, $a = m + b$, avec la série 3, 5, 8. C'est cette médiété qui préfigure la suite de Fibonacci.

11. La médiété arithmétique est de type : $m = \frac{a+b}{2}$. Si $a = 1$ et $b = a - m$, $m = 0$ et $b = n$.

en fin de compte probable que la section dorée ait été perçue à titre de proportion par les Pythagoriciens antérieurs à Platon, mais elle restait pour eux énigmatique et de ce fait, l'objet d'un problème non résolu. Telle est la conclusion de P.H. Michel :

« Avant Platon lui-même, les Pythagoriciens connaissaient les *médiétés de partition*¹², mais elles devaient offrir, à leurs yeux, une difficulté spéciale du fait de leur irrationalité ; elles ne pouvaient en effet (sous réserve, comme il va de soi, de la médiété arithmétique) *se réduire aux nombres*. Aussi durent-ils les affecter d'une sorte de caractère mystérieux (et peut-être en faire l'objet d'un enseignement secret). On sait que l'un des mérites d'Eudoxe est d'avoir traité en termes généraux et appliqué à toute espèce de grandeurs les problèmes de la proportionnalité, dont les Pythagoriciens s'étaient fait une loi d'envi-sager avant tout l'aspect arithmétique et de n'admettre comme parfaitement assurées que les solutions rationnelles »¹³.

La médiété harmonique est de type $m = \frac{2ab}{a+b}$. Si $a = 1$ et $b = a - m$, on obtient l'égalité suivante : $m = \frac{2-2m}{2-m}$. Donc : $2m - m^2 = 2 - 2m$. D'où : $m^2 - 4m + 2 = 0$. L'équation dont la racine plus petite que 1 est : $2 - \sqrt{2} = m$. Donc $b = 1 - (2 - \sqrt{2}) = 1 - 2 + \sqrt{2} = \sqrt{2} - 1$.

12. Malgré les difficultés que l'on a à reconstituer les connaissances pythagoriciennes, nous pouvons admettre que la section d'or était connue avant Platon, car elle est requise pour la construction mathématique (non empirique) à la règle et au cordeau du pentagone (le rapport entre la diagonale et le côté étant la section d'or) et, partant, du dodécaèdre régulier - figures au sujet desquelles on a quelques raisons de croire qu'elles étaient connues pendant le v^e siècle (cf. le *sumbolon pentalpha* ou *pentagramme* des Pythagoriciens et la révélation d'Hip-pase du secret de construction du dodécaèdre in 18 4 D.-K.). Un fait textuel majeur milite en ce sens (cf. P.H. Michel, *op. cit.* p. 526 sq.) : les *Eléments* d'Euclide présentent de deux manières différentes la construction du pentagone, d'abord *sans la théorie des proportions* (Euclide commence par traiter d'une manière dis-cursive le fonds pythagoricien qui présente seulement la *section d'or* comme une égalité géométrique des surfaces en II, 11 et IV, 10-11), et ensuite, *avec la théorie des proportions* (cf. *Elém.*, XIII, 11 avec l'apport de la réforme eudoxéenne). Voir également sur ce point W. Burkert, *op. cit.* p. 450 sq. et p. 452 n. 26.

13. P.H. Michel, *op. cit.* p. 589-590.

À la lumière des travaux de P.H. Michel, nous avons donc de bonnes raisons de penser que les Pythagoriciens avaient une préconnaissance de la fameuse section, mais son inévitable irrationalité faisait qu'elle ne pouvait trouver sa place dans leur théorie des proportions. En conséquence, pour eux, la section d'or restait avant tout un algorithme géométrique¹⁴ nécessaire à la construction du pentagone et du dodécaèdre – figures dotées d'une haute valeur symbolique. L'époque platonicienne représente donc le moment où la section d'or sera finalement reconnue pour ce qu'elle est essentiellement : une proportion. Cependant, le passage du *Timée* étudié ci-dessus révèle que le schème particulièrement harmonique de cette proportion n'a pas été précisément remarqué, puisque Platon préfère encore rester dans la perspective pythagoricienne de la proportion qui n'associe que des grandeurs commensurables, même s'il attribue une signification plus large à la commensurabilité (avec les nombres commensurables par leur valeur en carré).

Est-ce à dire que Platon ignorait que la proportion pût relier un moyen terme irrémédiablement incommensurable aux autres nombres ? On ne peut l'affirmer à partir du *Timée* car, dans ce dialogue, si Platon privilégie la proportion commensurable, c'est parce qu'il se situe dans la perspective de l'harmonisation des éléments¹⁵ qui constituent l'univers, le nombre entier ayant, pour

14. L'algorithme devait se présenter dans sa forme originale comme un procédé de *section de la droite entière* dont Euclide a conservé le programme, tout en y ajoutant la démonstration qui n'existait pas dans les mathématiques intuitives des Pythagoriciens : « Sectionner une droite donnée (τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν τεμνέτω) de manière que le rectangle compris sous la droite entière et l'un des segments (ὥστε τὸ ὑπὸ τῆς ὅλης καὶ τοῦ ἐτέρου τῶν τμημάτων περιεχόμενον ὀρθογώνιον) soit égal au carré du segment restant (ἵσον εἶναι τῷ ἀπὸ τοῦ λοιποῦ τμηματος τετραγώνῳ) » (*Elém.*, II, 11). Soit $a \times (a - m) = m^2$.

15. Lorsqu'on reconstitue les relations entre les éléments à partir des triangles élémentaires, les rapports Feu/Air et Air/Eau ne sont pas vraiment proportionnels (contrairement à ce qui est annoncé en 32 b), tout en étant commensurables : $m \neq s$ (mais l'idéal était qu'il y eût proportion : cf. *Timée*, 53 e). Le Feu est égal à 4 triangles équilatéraux, l'Air à 8 et l'Eau à 20. Ne parlons pas du troisième

lui, une prééminence ontologique sur la grandeur irrationnelle. Autrement dit, Platon n'aurait pas reconnu les propriétés spécifiques de la *section d'or*, non pas par ignorance de la grandeur irrationnelle, mais par adoption d'une théorie métaphysique du nombre qui rejetait l'irrationnelle dans une situation subalterne. Nous allons pouvoir nous en rendre compte en nous reportant à un passage du *Politique* dans lequel Platon semble manipuler les *médiétés de partition*.

En effet, dans la boutade mathématique en 266 a-b du *Politique* adressée aux mathématiciens Théétète et Socrate le Jeune, Platon établit une *analogia* entre la marche de l'homme et celle de l'espèce considérée ironiquement comme « la plus noble » : celle du porc. D'abord la marche de l'homme est exprimée par la diagonale de deux pieds par sa valeur en carré. Dès lors, la marche du porc est à la marche de l'homme ce qu'une deuxième diagonale construite sur notre propre carré de deux pieds est à la première : soit une diagonale qui engendre un carré de quatre pieds. Remarquons qu'à première vue, Platon ne présente les deux

rapport Eau/Terre qui n'est directement ni proportionnel ni commensurable, les triangles de base n'étant plus équilatéraux pour la Terre (cf. Platon. *Timée*, trad. fr. L. Brisson, Paris, 2^e éd. 1995, Annexe p. 297 sq.). Ch. Mugler (« Platonica II, Σύμμετρος chez Platon », *L'Antiquité Classique*, 25 [1956], p. 23) distingue les deux sens de *proportionnel* et de *commensurable* du terme *summetros* dans le *Timée*. Le terme *summetros* pouvait au départ conserver le sens pythagoricien de *proportionnel* chez Platon, mais, par la suite, après l'initiation à la théorie eudoxéenne des proportions, les deux sens de commensurabilité et de proportion ont été distingués : « La critique d'Eudoxe à l'égard de l'ancienne théorie des proportions avait précisément consisté à montrer qu'elle ne s'appliquait qu'aux grandeurs commensurables, alors que la géométrie faisait apparaître des lignes et des surfaces incommensurables soumises à des proportions ». On trouve une trace de cette distinction de sens dans le *Timée* 69 b, lorsque Platon dit que le Démiurge mit en ordre toutes choses en établissant en elles des relations de *proportion* et de *commensurabilité* (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα) autant de fois qu'il était possible. Or quels sont les exemples-types de proportions irrémédiablement incommensurables qui impliquent la distinction eudoxéenne entre *summetron* et *analogon*, sinon les médiétés de partition géométrique et harmonique ?

espèces que sous l'angle de la commensurabilité : la diagonale $\sqrt{2}$ commensurable par sa valeur en carré pour la marche de l'homme, et la diagonale 2 dont le carré correspond à la marche quadrupède du porc¹⁶. Or, on observe que si on met côte à côte les *logoi* mathématiques des deux espèces terminales de la définition dichotomique du porc et de l'homme, on obtient une droite $2 + \sqrt{2}$ (droite strictement incommensurable formée de deux droites seulement commensurables par leur valeur en carré, appelée *droite à deux noms* par Théétète¹⁷). En conséquence, le genre commun aux deux espèces est irrationnel. Pourtant, le genre est censé être plus élevé en dignité et en intelligibilité que les espèces, d'autant plus que nous sommes ici au niveau des espèces indivisibles, au plus bas degré de la dialectique descendante : il faut donc mieux partir du genre égal à 1 ou à un nombre rationnel quelconque a , comme l'a compris K. Gaiser¹⁸.

En conséquence, si le genre est rationnel et égal à 1, on trouvera le *logos* mathématique de l'espèce humaine x selon une procédure géométrique que nous exprimerons ainsi :

16. Faut-il prendre la boutade pour un simple jeu ou pour le masque d'un enseignement caché ? On se souvient que la boutade adressée à Théodore par Socrate dans le prologue du dialogue (257a-b) avait un sens très sérieux : on ne saurait associer *dans une proportion* (κατὰ τὴν ἀναλογίαν) la définition du Sophiste avec celles du Politique et du Philosophe. Pour la boutade ici présente (adressée maintenant plutôt à Théétète, voir note suivante), il est important de signaler que Platon établit l'*analogia* non pas au niveau des carrés (ce qui aurait été plus simple et plus direct par rapport à la marche à 2 ou à 4 pieds), mais au niveau des diagonales, ce qui implique le maniement de la grandeur $\sqrt{2} : \eta$ διάμετρος ἢ δυνάμει διπλοῦς (266 b 2-3).

17. On doit certainement à Théétète la classification des irrationnelles du X^e livre d'Euclide (cf. le *Commentaire du X^e livre des Eléments* de Pappus tiré, lui aussi, du résumé d'Eudème). Cf. la prop. 37 concernant la droite *binomiale* ou à *deux noms*. Sur le personnage de Théétète, cf. les analyses de M. Narcy dans l'Introduction de sa traduction du *Théétète* (Paris, 1995, p. 30-67). Cf. K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, p. 131 sq.

18. K. Gaiser, *op. cit.*, p. 130. Cf. le compte rendu en français de M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986 p. 215.

$$\frac{2+\sqrt{2}}{\sqrt{2}} = \frac{1}{x}$$

$$x = \frac{\sqrt{2}}{2+\sqrt{2}} = \frac{\sqrt{2} \cdot \sqrt{2}}{\sqrt{2}(2+\sqrt{2})} = \frac{2}{2(\sqrt{2}+1)} = \frac{1}{\sqrt{2}+1} =$$

$$\frac{\sqrt{2}-1}{(\sqrt{2}+1)(\sqrt{2}-1)} = \frac{\sqrt{2}-1}{2-1} = \sqrt{2}-1$$

Donc $x = \sqrt{2}-1$

Pour l'espèce porcine, $y = 1 - (\sqrt{2}-1) = 2 - \sqrt{2}$

En conséquence, si le genre est rationnel, les *logoi* du porc et de l'homme présentés dans le texte comme commensurables, deviennent des *logoi* incommensurables qui correspondent aux droites appelées d'une manière significative *apotomes* (sections) dans la classification des irrationnelles de Théétète reprise par Euclide¹⁹. Or la droite $2 - \sqrt{2}$ de l'espèce du porc est bien le résultat irrationnel de la *médiété harmonique de partition* quand l'extrême supérieur est égal à 1. En revanche, nous avons vu que la *médiété arithmétique de partition* a une valeur rationnelle : 0. Or, comme les Idées (dans la relation genre-espèces) saisies par la méthode dichotomique sont assimilées à des sections de droites, il est permis de penser que tant que les espèces sont divisibles, elles obéissent à la *médiété arithmétique de partition* qui est rationnelle. Cependant, lorsqu'on aboutit à l'espèce indivisible, l'*atomon eidos* (comme

19. Comme la droite binomiale, la droite apotome (Euclide, *Elém.*, X, prop. 74) n'est pas commensurable lorsqu'on l'élève au carré (bien qu'elle soit la différence de deux droites commensurables par leur valeur en carré), car $(a - \sqrt{b})^2$ donne le polynôme irrationnel : $a^2 - 2a\sqrt{b} + b$. Cf. P.H. Michel, *op. cit.*, p. 446. Dans *Hippias majeur*, 303 b, Platon parle d'un tout rationnel composé de deux éléments irrationnels. Il est donc question soit des apotomes de la section d'or ou de la partition par la médiété harmonique, soit d'une apotome et d'une binomiale de type $(a - \sqrt{b})$ et $(a + \sqrt{b})$, dont la somme est rationnelle.

c'est le cas avec la dichotomie *porc-homme*), c'est la médiété harmonique de partition irrationnelle qui s'impose car, à ce niveau, il n'y aura plus de division possible. Et il est clair que le schème mathématique pour les deux espèces indiquées dans le *Politique* aboutit effectivement au résultat de la médiété harmonique quand le genre est rationnel ou égal à l'unité²⁰.

20. M. Fattal (« De la division dans le *Politique* de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, 1 (1995), p. 6 sq., repris dans *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, 2001, 2001, p. 185 sq.) montre que le rapport *meros/eidos* se comprend à partir du rapport *meros/holon* : l'espèce (comme tout) est nécessairement partie de ce dont elle est espèce, mais toute partie n'est pas nécessairement espèce (*Polit.*, 263 b). Le principe de division n'est valable que lorsque la partie est à son tour un tout ou une espèce (262 a-b). Or, quelle est la forme la plus harmonieuse et mathématiquement la plus rigoureuse de la distinction tout-partie, sinon la médiété de partition ? Elle est la norme idéale, l'*exactitude en soi* liée à la seconde métrétique (*Polit.*, 284 d) que l'Étranger cherche certainement à appliquer dans sa recherche définitionnelle (*Polit.*, 286 c-d). Sur le rapport entre la métrétique supérieure et la définition dichotomique, consulter M. Fattal, art. cit., p. 13 ; *op. cit.*, p. 191 : « La "juste mesure" de la métrétique philosophique représente ce critère qui permet à la division d'être correcte » (cf. Annexe). Or, la notion de *commensurabilité* qui est présente dans la métrétique supérieure du *Politique* (284 b 7-c 1) laisse à entendre que cette juste mesure *idéale* est définie mathématiquement par le calcul des médiétés. K. Gaiser a bien compris que la *moyenne harmonique* jouait un rôle décisif dans cette métrétique mathématique prise dans son extension ontologique, mais il n'a pas vu que la *moyenne arithmétique* jouait un rôle tout aussi déterminant, sinon plus, car elle seule permet au processus successif de partitions dichotomiques de rester commensurable. En effet, si on applique les médiétés à la division du genre en deux espèces, les trois termes seront nécessairement le grand terme pour le genre, le moyen terme pour la première espèce et le petit terme pour la deuxième espèce. Dans ces conditions, on a vu que la médiété harmonique ne peut pas fonctionner normalement en produisant un moyen terme commensurable. En conséquence, il n'est pas possible de dire, comme le croit K. Gaiser (*op. cit.*, p. 135), que la division d'après la moyenne harmonique, mettra en relation « immer wieder » l'*eidos* dans un rapport commensurable avec le *genos*. Le calcul (*Berechnung*) montre, au contraire, que la moyenne harmonique appliquée à la diérèse aboutit immanquablement, lorsque le genre est rationnel, à deux *apotomes* ($\sqrt{2} - 1$ et $2 - \sqrt{2}$) qui mettent un terme à la simple commensurabilité dans la

Or, Platon dit bien que la division doit être musicale (ἐμμελῶς [...] διηρῆσθαι) (*Politique*, 260 b) ce qui suggère le calcul musical des médiétés²¹. Il dit aussi que les genres doivent être divisés par des divisions médianes διὰ μέσων (262 b) : ce qui, semble-t-il, pointe encore une fois en direction de la μεσότης (médiété), car chez Platon le partage dichotomique n'implique pas exactement des divisions symétriques au sens moderne²², même si elles sont équilibrées. Dès lors, le *dia mesôn* pourrait fort bien avoir un rapport précis avec la structure asymétrique de la gamme.

filiation genre-espèce. Si K. Gaiser admet pour l'*atomon eidos* de tels résultats mathématiques, cela implique qu'il a bien conçu, comme il se doit, la division genre-espèces sous l'angle de la médiété de partition qui est la configuration générale de toutes les sections. Donc ce que cet auteur dit de l'engendrement des nouvelles sections successives (*immer wieder neue Abschnitte*), ne peut se faire véritablement que sous le mode de la médiété de partition arithmétique. Par ailleurs, il faut constater que les schémas proposés par Gaiser (p. 135 et 136) obscurcissent davantage la compréhension de la procédure platonicienne qu'ils ne l'éclairent. Et la définition du *Timée* (36 a) empruntée par Platon à Archytas, selon laquelle la médiété harmonique surpasse les extrêmes ou est surpassée par une même fraction de chacun d'eux, se conçoit dans le cadre général de cette médiété $m = \frac{2ab}{a+b} = a - \frac{a}{c} = b + \frac{b}{c}$, mais fait apparaître immédiatement une valeur *c* irrationnelle dès que $a = 1 = m + b$. Cf. *supra*, n. 7.

21. Cf. *supra*, n. 7 et n. 11.

22. Cf. J.F. Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la Fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, 1983 p. 204. Commentant le passage 264 e du *Sophiste* « toujours selon la partie droite du sectionnement » (κατὰ τοῦπι δεξιὰ ἀπὸ μέρους τοῦ τμηθέντος), J.F. Mattéi fait remarquer l'inégalité, l'asymétrie de statut des espèces séparées. Dans ma thèse : *Symmetria et commensurabilité*, *op. cit.*, je propose l'idée générale que c'est l'exploration des structures asymétriques de la gamme qui a permis aux Pythagoriciens et à Platon de s'extraire du modèle de la symétrie bilatérale avec égalité des parties, et de concevoir d'autres principes d'équilibre : d'où le terme grec συμμετρία qui a été pris à contresens par la modernité. Autrement dit, les médiétés de partition conviennent parfaitement au principe musical et équilibré, non symétrique au sens moderne, mais symétrique (commensurable) au sens ancien (surtout pour la médiété arithmétique) de la dichotomie platonicienne.

Récapitulons sur le résultat du calcul musical des médiétés appliqué à la définition :

Soit a le genre (a nombre rationnel), les divisions musicales de la méthode dichotomique produisent :

– ou bien des espèces divisibles : $a \times 0$ et $a \times n$ (médiété arithmétique de partition) ;

– ou bien des espèces indivisibles : $a \times (2 - \sqrt{2})$ et $a \times (\sqrt{2} - 1)$ (médiété harmonique de partition).

Remarquons que la première diérèse (arithmétique) se fait sous le *logos* inversé de la quinte (0 au lieu de $E/T = 1 + m$, rapport *hémiole* de Philolaos, fr. 6), alors que la seconde (harmonique) est en analogie avec à la consonance de la quarte, puisque la médiété harmonique fournit généralement le *logos* épîtrite de la quarte ($F/U = 1 + n$). En plus, on pourra remarquer que dans la médiété arithmétique, les sections inégales ont entre elles le rapport D/S qui est celui de l'octave.

Mais pourquoi les Idées seraient-elles exprimées mathématiquement par des droites ? Certainement parce qu'il s'agit de saisir leurs rapports harmoniques et l'on sait qu'originellement, les rapports musicaux étaient conçus comme géométriques : les *logoi*, les intervalles musicaux (*διαστήματα*) sont d'abord des rapports de longueurs de cordes. En outre, Platon a déjà plus d'une fois proposé une exposition géométrique des notions notamment dans le *Sophiste*²³, mais la plus connue est celle de la *République* au livre VI, avec la très pédagogique *analogia* de la Ligne. En effet, n'est-ce pas par la dichotomie d'une droite (*γραμμῆν δίχα τετμημένην*) (509 d 6) et par une triple *section* proportionnelle, que Platon expose la division du savoir intelligible et sensible, et la double *dichotomie* de la *νόησις* et de la *διάνοια*, d'un côté, et de la *πίστις* et de la *εἰκασία*, de l'autre ? Dans cet exemple d'ailleurs, l'idée de *sections successives et inégales selon le même rapport* (... *λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμήμα ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον*) (509 d 6-8) pouvait laisser croire que

23. Platon, *Soph.*, 266 a. Voir l'analyse de K. Gaiser, *op. cit.*, p. 127.

Platon utilisait la *section d'or*, mais une étude attentive révèle que, là encore, la triple *section proportionnelle* a toutes les chances d'être commensurable, et qu'elle pourrait même être déterminée par la médiété arithmétique de partition²⁴.

En tout cas, au vu des ces remarques, les propos d'Eudème cités précédemment prennent maintenant un singulier relief : on comprend les raisons pour lesquelles Platon aurait lancé dans l'Académie un programme de recherche concernant les médiétés prises sous l'angle de la section et de l'analyse, car il avait véritablement besoin de faire le point sur la mathématique de la section, pour *harmoniser*, c'est le cas de le dire, sa théorie ontologique de la dichotomie. Mais l'objet principal de notre étude n'est que de

24. Cf. Platon *Rép.*, VI, 509d-511e. En utilisant la médiété arithmétique de partition, les deux premières *sections inégales* (*ἄνισα τμήματα*) seront l'une de 0 et l'autre de n, et le rapport entre la grande et la petite section sera : D/S. Si on subdivise à son tour chaque nouvelle section par la même médiété, on aura d'un côté F/l et D/l et de l'autre D/l et C/l ; et on remarque que les secondes sections restent bien *dans le même rapport* avec la première (*ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον*), conformément à ce qui est demandé par Platon, avec le rapport D/S. On pourra remarquer que la petite section de la première grande section (D/l) est égale à la grande section de la première petite section et qu'elle est même le moyen proportionnel entre la petite section de la première petite section et la grande section de la première grande section. Cette propriété ne découle pas spécialement de la médiété arithmétique, mais de toute triple section rationnelle ou non, selon le même rapport. Voir la démonstration de R. Baccou dans sa traduction de la *République* (Paris, 1966, p. 438 n. 442), qui révèle dans le dialogue que la *διάνοια* et la *πίστις* ont le même degré de clarté. En tout cas, nous retenons que la triple section proportionnelle de la Ligne du livre VI ne correspond pas nécessairement à la section d'or, malgré l'apparence première qui prête à confusion, car *Platon ne demande pas expressément que le rapport entre la grande section et la petite soit le même que le rapport entre la ligne entière et la grande section*. Pouvait-il décemment admettre que les rapports des degrés de la connaissance fussent irrationnels ? En cela, il y a tout lieu de croire que la section d'or ne joue pas de rôle ontologique particulier chez Platon. Par contre, il est intéressant de remarquer que la médiété arithmétique de partition permet de retrouver la moyenne proportionnelle rationnelle chère à Platon, entre les sections successives *ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον*.

constater dans le *Politique* une trace, une présence en filigrane de l'utilisation d'une propriété mathématique proche de celle de la section d'or, dans la connexion des genres et des espèces de l'Intelligible. Que le philosophe ait jugé préférable de ne pas révéler par écrit la théorie mathématico-ontologique dans tous ses détails, renvoie à cette pratique platonicienne de rétention de l'information – pratique qui a déjà été largement commentée dans les travaux des représentants de l'École de Tübingen, et nous ne pouvons que convier le lecteur à s'y reporter²⁵.

Pour ce qui est de notre recherche, force est de constater que Platon n'a pas utilisé la *médiété géométrique de partition*, c'est-à-dire la *section d'or* irrationnelle pour les espèces indivisibles. On en comprend la raison en se replaçant dans le cadre général et musical de la théorie des médiétés : la médiété géométrique originairement n'a pas d'application *analytique* sur le plan musical, étant donné l'impossibilité de diviser, selon la méthode des *logoi*, le ton intermédiaire entre les deux quarts de la gamme pythagoricienne par la moyenne proportionnelle (cf. ci-dessous fig. 1)²⁶.

25. Pour la *rétention de l'information* consulter, entre autres, l'étude de Th. A. Szlezák, « Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon », in *L'interprétation ésotériste de Platon, Les Etudes Philosophiques*, textes réunis et présentés par L. Brisson, Février-Mars 1998, p. 69-90. Le système mathématique des Idées se perçoit chez Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, X, 258-260) rapportant l'enseignement oral de Platon et les conceptions de l'Ancienne Académie (texte cité et traduit chez M.D. Richard, *op. cit.*, p. 369). On découvre en effet que la conception systématique des degrés du réel épouse la structure dimensionnelle Nombre-Ligne-Surface-Volume : en ce sens, l'*atomon eidos* exprimé mathématiquement par la liaison *binomiale* ou plutôt *apotome*, *marque le passage du domaine intelligible des proportions numériques et linéaires à la dimension sensible des surfaces*. Cf. K. Gaiser, *op. cit.*, p. 136 sq.

26. Chez Platon, la moyenne proportionnelle, sur le plan musical, n'a qu'une valeur *synthétique* puisqu'elle engendre les gammes cosmiques doubles (octaves) ou triples du *Timée*, 35 b-c. Par contre, les médiétés arithmétiques et harmoniques sont analytiques car elles viennent remplir, *combler* (συνεπληροῦτο, 35 c 2-36 a 1, 36 b 1), par des divisions internes, les gammes établies d'abord par la progression proportionnelle.

PLATON ET LA SECTION D'OR

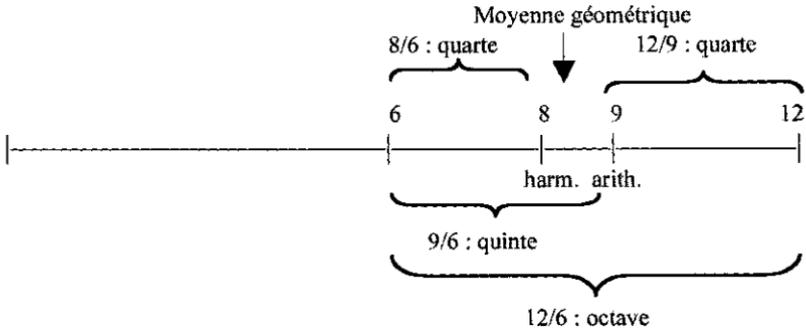


Figure 1 : *Logoi* proportionnels des médiétés dans la gamme pythagoricienne

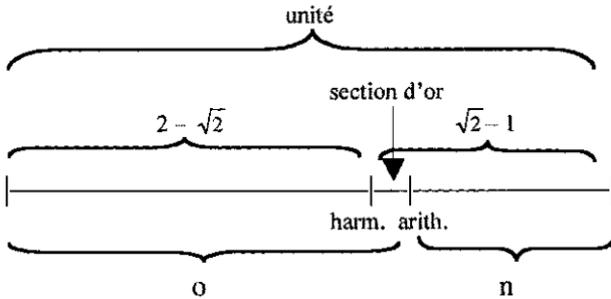


Figure 2 : Rapports *musicaux* des médiétés de partition

En effet, sur le plan analytique et musical, la médiété géométrique non seulement est irrationnelle, mais ne correspond ni à une consonance, ni même à une simple note de la gamme, fût-elle un demi-ton²⁷. Cependant, en transposant le schème musical aux

27. En réalité, c'est parce que la moyenne proportionnelle est irrationnelle dans le rapport d'octave D/S, comme dans le rapport du ton K/Z, que le demi-ton égal n'a pas pu être déterminé par la méthode pythagoricienne des *logoi*. Le demi-ton inégal (asymétrique) a été fixé par Philolaos et Platon par anthyphérèse en *soustrayant* deux tons à la quarte. Ce qui aboutit au rapport $\frac{256}{243}$ (44 A 26 D.-K. et *Timée*, 36 b). Remarque : Philolaos appelle « apotome » le second demi-ton inégal.

médiétés de partition (fig. 2), Platon a *approché la section d'or* dans la mesure ou celle-ci est encadrée en excès et en défaut par les médiétés de partition arithmétique et harmonique. Malgré ses qualités harmonieuses intrinsèques en tant qu'*analogia*, la section d'or ne pouvait être intégrée dans le système arithmético-musical et analytique des Idées, tel qu'il est exploré par la méthode dichotomique.

Donc à la question de savoir si Platon connaissait la *section d'or*, nous répondrons par l'affirmative, car s'il utilisait les médiétés arithmétiques et harmoniques de partition dans sa déduction formelle des genres et des espèces, il n'y a pas de raison qu'il n'ait pas étudié la médiété géométrique de partition plus connue sous le nom de *section d'or*. Ce que l'on peut déduire de l'étude du passage mathématique du *Politique*, non seulement confirme ce que disait le *Résumé historique* d'Eudème concernant la *section*, mais montre que, pour le philosophe athénien, les médiétés de partition arithmétique et harmonique pouvaient avoir une application dialectique directe. Platon avait-il reconnu les caractéristiques spécialement harmonieuses de la *section d'or* ? À la lecture du passage du *Timée* (31 b-c), nous avons pu constater qu'il avait une préférence pour la proportion géométrique, mais comme la section d'or est nécessairement irrationnelle, celle-ci ne pouvait prendre une place privilégiée dans son système d'harmonisation des grandeurs et des essences : tout porte à croire que Platon admettait moins comme modèle d'harmonie la proportion géométrique nécessairement irrationnelle que la proportion géométrique rationnelle. Cette étude nous aura au moins permis de remarquer que le partage harmonieux de l'unité linéaire ne se limitait pas chez les anciens à ce qu'on appelle la section dorée, que cette dernière est peut-être la proportion la plus belle, la plus holistique et la plus économique, mais elle n'a pas été retenue par Platon car elle n'est ni commensurable, ni musicalement dichotomique. En bref, pour ce philosophe, l'incommensurabilité restait davantage perçue comme une sorte de non-être, un gouffre insondable qu'il faut convertir en être et en nombre autant que cela est possible : c'est la

nature même de l'*apeiron*. Dans le *Philèbe* (25 e) n'est-il pas dit que l'action du *limitant* sur l'*illimité* est de rendre commensurables et consonants les contraires en y introduisant le nombre (τάναντία [...] σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται)?

Annexe : Métrétique platonicienne et proportions dans l'art grec

Dans le *Politique*, Platon met directement en relation la métrétique supérieure, elle même définie par dichotomie, avec la distinction du milieu ou *moyen τὸ μέσον* (*Polit.*, 284 e) entre les extrêmes. Dans l'exposé elliptique de Platon, on remarque que la métrétique supérieure prend appui sur une application du principe des proportions aux domaines variés des arts et des techniques, conférant bonté et beauté aux œuvres (284 a-b), d'où l'application possible au problème de la définition dichotomique. Il est bien connu que les artistes en Grèce, dès le V^e siècle av. J.-C., utilisaient les proportions mathématiques, d'où le thème esthétique de la commensurabilité proportionnelle (συμμετρία) définissant la beauté formelle. Rapportant cette notion au sujet de l'art de Polyclète, Galien²⁸ parle de la difficile distinction du *moyen τὸ μέσον* qui est probablement le moyen proportionnel. Le sculpteur du V^e siècle utilisait-il la section d'or? Ce n'est pas du tout certain. On pense plutôt au *dunamai summetron* $\sqrt{2}$. Tel est le résultat de la reconstitution de R. Tobin²⁹. Dans le *Politique*, le plus et le moins contraints à la commensurabilité (284 b 9-10) doivent correspondre au départ aux valeurs numériques qui encadrent par excès et par défaut la valeur irrationnelle de la moyenne propor-

28. Galien, *De temperamentis*, I, 9, éd. Helmreich, 42, 26 = 40 3 D.-K.

29. R. Tobin, « The Canon of Polykleitos », *American Journal of Archeology*, 79 (1975), p. 307 sq.

tionnelle³⁰. Par exemple, l'architecte du Parthénon a probablement utilisé la *proportion* : *Longueur/largeur = largeur/hauteur*³¹. Si le moyen proportionnel est irrationnel, l'*architektôn* (détenteur d'un savoir logistique in *Polit.*, 259 e) devait utiliser un algorithme d'approximation pour établir la *summetria* de son édifice, dont on sait par Vitruve qu'elle était généralement modulaire, tout en étant fondée sur *l'analogia* (*De Arch.*, III, 1, 1³²). Le *coup de force* comparable à celui du Sophiste (*Polit.*, 284 b) consiste donc, au départ chez les artistes, à rendre commensurable ce qui ne l'est pas initialement. La *production du métrion* (τοῦ μετρίου γένεσις) (284 c 1) renvoie donc très vraisemblablement à la technique d'approximation de la valeur irrationnelle utilisée par les artistes – technique qui devient une science à part entière à l'époque de Platon, sous l'égide du calcul des médiétés, comme métrétique supérieure : il suffit dès lors de substituer les médiétés rationnelles soit arithmétique (en excès), soit harmonique (en défaut) à la médiété géométrique qui est la plus belle proportion, mais la plus irrationnelle. En associant le *moyen* avec le *convenable*, la *juste mesure*, et l'*opportun*, Platon (*Polit.*, 284 e) met en relation une procédure mathématique avec une démarche plus intuitive et plus traditionnelle de la saisie du juste milieu. Disons que le calcul harmonique des médiétés vient donner chez Platon une base scientifique et même une extension dialectique à l'antique sagesse de la mesure.

30. Cf. P.H. Michel, *op. cit.* p. 519.

31. Cf. G. Jouven, *L'architecture cachée*, Paris, 1979 et 1986, p. 169 et R. Martin, *L'art grec*, Paris, 1994 p. 289.

32. Sur le rapport entre les concepts vitruviens et ceux du *Politique*, voir H. Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, 1974, p. 265 sq.

Quatrième Partie

Logos et dialectique

Vérité et fausseté de l'onoma et du logos dans le *Cratyle* de Platon

par

Michel Fattal*

Peut-on dire à l'instar de D. Ross que l'objet de la recherche du *Cratyle* porte sur l'étymologie et sur rien d'autre¹ ? Peut-on par ailleurs affirmer que le *Cratyle* « est, de tous les dialogues, celui qui est le plus exclusivement limité au logos, celui qui est le plus exclusivement un logos au sujet du logos »² ? En fait, les premiers mots du dialogue permettent de constater que l'objet explicite de la recherche n'est autre que celui de la « justesse des noms » (ὀνομάτων ὀρθότης) (383 a)³.

J'ajouterai que ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas seulement de voir comment et sous quelles conditions les noms sont justes et

* Université de Grenoble II.

Cette étude a fait l'objet d'une publication dans N.L. Cordero (éd.), *Ontologie et dialogue*, Hommage à Pierre Aubenque, Paris, 2000, p. 17-35. Je remercie Madame Anne-Marie Arnaud, Directrice des éditions Vrin, d'avoir autorisé sa reproduction dans le présent volume.

1. D. Ross, « The Date of Plato's *Cratylus* », *Revue Internationale de Philosophie*, 9 (1955), p. 191. Sur le statut de l'étymologie, voir *infra*, p. 215 sq.

2. J. Sallis, *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington and Indianapolis, 3^e éd. 1996, p. 184.

3. Sur l'étroit réseau de signification associant la pureté, la précision, la rectitude et la vérité chez Platon, cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, 2^e éd. 1985, p. 74-78.

vrais – thèse de la rectitude des noms qui est soutenue par Hermogène et Cratyle –, mais de montrer également et *surtout* qu'ils peuvent être incorrects et faux. Ainsi, l'intention de Socrate dans le *Cratyle* consiste à examiner les conditions de possibilité du faux dans les noms en particulier et dans le langage en général. Il ne s'agira pas tant pour Socrate d'étudier le caractère conventionnel ou naturel du langage que de renvoyer dos à dos Hermogène et Cratyle afin de les amener à reconnaître qu'il est possible de « dire faux ». Mais peut-on aller jusqu'à affirmer que Platon élabore une véritable théorie du langage à partir du moment où il contrevient à l'injonction sophistique de l'impossibilité du « parler faux » et critique le point de vue de la correspondance des noms et des choses⁴ ? On peut déjà dire que c'est en définissant pour la

4. On trouve déjà chez Héraclite et Parménide une telle correspondance du langage et de la réalité. Plus précisément, le *logos* héraclitéen manifeste la vérité en imitant l'harmonie des contraires qui est constitutive du cosmos et le *logos* parméniézien se charge de dévoiler la vérité de l'être. Il n'en demeure pas moins que l'un et l'autre ont pressenti la possible discordance du nom et de la chose. L'Un, qui est sage, dit Héraclite, ne veut pas et veut être appelé du nom (*ὄνομα*) de Zeus (B 32 D.-K.). Le nom est donc susceptible d'être faux ou incorrect (cf. W. Burkert, « La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle », *Les Etudes Philosophiques*, 1970, p. 449). Selon Parménide, l'*ὄνομαζέειν* des mortels – qui ont établi leurs signes (*σήματα* ἔθεντο) en séparant le feu éthéré et la nuit alors qu'il fallait les réunir – appartient au domaine de l'erreur (B 8, 51b-59 D.-K.) (cf. Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », dans E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973, p. 154-157 ; M. Fattal, « Le *logos* dans le Poème de Parménide », in *Les Lieux de l'intersubjectivité*, Mélanges offerts en hommage à S. Abou, sous la direction de J. Hatem, Paris, 1998, p. 195 sq., repris dans *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, 2001, p. 120 sq.). Démocrite va également dénoncer un tel accord des mots et des choses puisque d'après Proclus (*Commentaire du Cratyle*, Scholie XVI), il aurait affirmé que des choses différentes peuvent recevoir le même nom et qu'inversement des noms différents s'adaptent à une seule et même chose. C'est finalement Platon qui se proposera véritablement de théoriser et de critiquer la correspondance des mots et

première fois l'*onoma* en tant qu'*organon* (388 a) et en tant que *mimésis* (423 b-e, 430 a-b)⁵ que Platon accorde un statut ontologique et épistémologique au nom. En tant qu'« instrument », le nom a en effet pour fonction de « distinguer » (διακρίνειν) les choses ou plus précisément de discerner l'essence (οὐσία) des choses (388 b-c). Grâce à cet instrument *diacritique* par lequel nous définissons l'« être » même des *pragmata*, « nous nous instruisons les uns les autres » (διδάσκομέν τι ἀλλήλους) (388 b), c'est-à-dire que nous communiquons les uns avec les autres. La connaissance de l'être même des choses et de la vérité réalisée par la médiation du nom devrait permettre la communication des esprits⁶. « Qui sait (ἐπίσθηται) les noms, sait (ἐπίστασθαι) aussi les choses » (435 d ; 435 e-436 a). L'*onomastique* devient ainsi une science (ἐπιστήμη) de l'être, un dire sur l'être, une ontologie enseignable et communicable. Cet instrument à la fonction *didactique* et *diacritique* se met en d'autres termes au service d'une vérité qui lui est extérieure, l'οὐσία⁷. En tant qu'« imitation », le nom va donc mimer, montrer et signifier la nature même de la chose (422 d-423 e). Il faut cependant préciser que Socrate met progressivement en doute, face à ses interlocuteurs, le caractère instrumental et mimétique de l'*onoma*. Une telle critique du caractère instrumental et mimétique du langage n'entraîne pas son rejet ou sa réfutation, mais appelle nécessairement des éclaircissements et des précisions quant aux conditions de possibilité d'une véritable correspondance des mots et des choses. Mais si Platon tente comme on vient de le voir d'élaborer une théorie du langage en réfléchissant sur les conditions de possibilité du vrai et du faux dans les noms et dans les discours, peut-on dire pour autant qu'il

des choses qui avait été posée par les Présocratiques et remise en cause par eux sans être réellement thématifiée.

5. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 129.

6. Cf. J.L. Ackrill, « Language and Reality in Plato's *Cratylus* », [1994], dans *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, 1997, p. 42.

7. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 138.

inaugure, comme certains le pensent, « la première étude rigoureuse sur la nature et l'essence du langage »⁸ ? J'interrogerai à ce sujet le problème controversé de la vérité et de la fausseté des noms qui apparaît en 385 b2-d1 pour voir jusqu'à quel point cette « rigueur » de la pensée platonicienne du langage est réelle.

Le passage en question procède de la manière suivante :

1. *Affirmation* de l'existence d'un discours vrai et d'un discours faux (λόγος ἀληθής, λόγος ψευδής).
2. *Définition* du discours vrai comme étant « celui qui dit les êtres comme (ὡς) ils sont », et du discours faux comme étant « celui qui les dit comme ils ne sont pas ».
3. *Possibilité* pour le discours de dire ce qui est et ce qui n'est pas.
4. C'est dans son ensemble (ὅλος) et dans ses parties (μέρια) que le discours est vrai.
5. Le nom étant la partie la plus petite du discours, « on peut donc dire un nom vrai ou faux, si c'est possible du discours » (Ἔστιν ἄρα ὄνομα ψευδές καὶ ἀληθές λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον).

Ce passage du *Cratyle* pose le problème suivant : comment se fait-il que l'*onoma* soit, au même titre que le *logos*, susceptible d'être vrai ou faux ; alors que le *Sophiste* semble réserver cette possibilité au seul *logos* qui est manifestement opposé à l'*onoma*⁹ ?

Pour bon nombre de commentateurs l'argument de Socrate qui fait passer Hermogène de la vérité du *logos* à celle de l'*onoma*, de la vérité du tout à celle de ses parties, n'est pas du tout rigoureux. C'est un argument erroné, fallacieux ou bizarre¹⁰ puisqu'il attribue

8. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 129 ; E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen, Erster Teil*, Darmstadt, 4^e éd. 1964, p. 63-64.

9. C'est parce qu'il assemble et entrelace des sujets et des actions que le *logos* du *Sophiste* (262 a-263 b) est capable de dire quelque chose au sujet de quelque chose, de dire vrai ou de dire faux à la différence des noms tout seuls qui énoncés bout à bout ne font jamais un discours.

10. C'est notamment le point de vue de R. Robinson, « A Criticism of Plato's *Cratylus* », *The Philosophical Review*, 65 (1956), p. 328, repris dans *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969, p. 123 ; J.B. Gould Jr., « Plato : About Lan-

au tout des « caractéristiques » qui ne se rattachent pas à ses parties¹¹. On peut d'emblée répondre à cette critique adressée à Socrate en notant que, dans le *Cratyle*, Platon n'est pas encore en mesure d'entrevoir la distinction ultérieure qu'il tentera d'élaborer entre les caractères du « tout » et ceux de la « partie »¹². Il ne s'agit certes pas d'identifier la partie au tout qui sont bien évidemment distingués par Platon dans ce passage, mais d'attirer l'attention sur le fait que « cette partie est constamment prise pour le tout »¹³. L'*onoma* est constamment pris pour un *logos*¹⁴ même s'il se distingue de ce dernier par la taille et le degré de complexité¹⁵. Cette tendance à assimiler *onoma* et *logos* s'explique par le fait

guage : The *Cratylus* Reconsidered », *Apeiron*, 3 (1969), p. 26 ; C. Chiesa, *Sémiosis-Signes-Symboles. Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne-Berlin-Frankfurt/M. New York-Paris-Wien, 1991, p. 110.

11. J.L. Ackrill, « Language and Reality in Plato's *Cratylus* », art. cit., p. 37.

12. Platon, *Théétète*, 204 a sq. Cf. à ce sujet M. Fattal, « De la division dans le *Politique* de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, 13 (1995), p. 6-7 n. 8, repris dans *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., p. 185 n. 8 ; W.M. Pfeiffer, « True and False Speech in Plato's *Cratylus* 385 b-c », *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972), p. 101 n. 24.

13. G. Genette, « L'éponymie du nom ou le cratylisme du *Cratyle* », *Critique*, 28 (1972), p. 1024.

14. J. Annas, « Knowledge and Language : the *Theaetetus* and the *Cratylus* », dans M. Schofield and M.C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1982, p. 113, affirme pour sa part que les phrases complexes et les sons simples sont semblables dans la mesure où ils représentent « des parties du langage ».

15. Dans le *Cratyle*, *onoma* et *logos* diffèrent quant à la taille et quant au degré de complexité, mais non quant à l'espèce puisque simultanément caractérisés par la vérité et par la fausseté (cf. W.M. Pfeiffer, art. cit., p. 102 n. 25). Dans le *Sophiste*, *onoma* et *logos* sont d'espèces et de types distincts, car l'*onoma* s'applique à un référent, alors que le *logos* par la médiation du verbe dit quelque chose au sujet du référent (cf. G. Fine, « Plato on naming », *The Philosophical Quarterly*, 27 [1977], p. 291, 299 et 301). L'*onoma* n'est donc pas susceptible d'être vrai ou faux.

qu'ils sont l'un et l'autre des « actes de langage ». « Nommer, demande Socrate à Hermogène en 387 c, n'est-ce pas une partie du dire ? Car quand on nomme, n'est-ce pas, on dit des discours ? [...] Nommer n'est-ce donc pas une action (πραξις), si nous avons dit que parler est aussi une sorte d'action (πραξις) qui se rapporte aux choses (περὶ τὰ πράγματα) ? » Avant d'être un moyen de communication entre les hommes¹⁶, le langage semble avoir une fonction « pragmatique »¹⁷. Ainsi, l'équivalence du nommer et du parler, qui permettra à Platon d'inférer pour les *onomata* l'existence du vrai et du faux, trouve sa justification dans le fait que tous les deux sont des « actes »¹⁸ de langage par lesquels ils « se mettent en rapport avec les choses »¹⁹. Toujours au sujet de ce passage 387 c, on peut également noter que les noms ne sont pas énoncés « tout seuls » comme cela est le cas dans le *Sophiste* (262 a), mais qu'ils sont envisagés dans le cadre d'un discours et d'un dire, « car quand on nomme, n'est-ce pas, on dit des discours ? » (ὀνομάζοντες γὰρ που λέγουσι τοὺς λόγους). Ainsi, le nom qui

16. J. Sallis, *op. cit.*, p. 208.

17. Il faut préciser ici que les « actes de langage » que sont les *onomata* et les *logoi*, ou plus précisément l'*onomazein* et le *legein*, ne visent pas à produire un « effet pragmatique » sur l'auditoire. Les « actes de langage » envisagés par Platon n'ont rien à voir avec le sens moderne que l'on attribue à cette formule lorsque l'on pense notamment à l'usage performatif du langage tel qu'il est mis en œuvre par les sophistes. A la différence de ces derniers qui se désintéressaient des *pragmata*, de leur essence (οὐσία) et de la vérité, le langage, selon Platon, a pour but de se rapporter à l'être même des choses, à leur nature ou à leur essence véritable.

18. L'affirmation selon laquelle les parties du discours (*onomata*) sont susceptibles d'être vraies ou fausses serait plus compréhensible à partir du moment où l'équivalence du nommer et du dire est établie. Or cette équivalence trouve justement son fondement dans la notion d'« acte » ou d'« activité » qui est commune à l'un et à l'autre.

19. Voir ce qu'en dit L. Méridier (*Platon. Cratyle*, texte établi et traduit, Paris, 1931, 1969, p. 55-56 n. 1) reprenant les propos de F. Horn, *Platonstudien*, Wien, 1904, p. 25.

fait partie du discours vrai, est « dit » ou « énoncé » (λέγεται) (385 c)²⁰. Ce qui pousse V. Goldschmidt à reconnaître que

« rien ne nous autorise à croire que dans notre passage Platon considère le nom en dehors du discours. Au contraire, c'est en tant que partie du discours que le nom est vrai ou faux, non pas pris isolément »²¹.

On a pu voir jusqu'à présent que si certains commentateurs reprochent à l'argumentation de Platon d'être erronée et non pertinente, c'est parce qu'ils se proposent de comprendre l'*onoma* et le *logos* à partir des distinctions ultérieures du *Théétète* concernant la partie et le tout, et du *Sophiste* concernant le nom et la proposition. La situation du *Sophiste* est d'autant plus différente de celle du *Cratyle* que les noms y sont envisagés isolément au lieu d'être compris au sein d'un dire. Cette erreur de perspective qui vise à lire le *Cratyle* à partir des spéculations et des résultats ultérieurs invaliderait la critique adressée à Platon quant au passage de

20. Cf. N. Kretzmann, « Plato on the Correctness of Names », *American Philosophical Quarterly*, 8 (1971), p. 137 n. 30.

21. V. Goldschmidt, *Essai sur le « Cratyle »*. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon, Paris, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », 279 (1940) p. 52. Voir également J.V. Luce, « Plato on Truth and Falsity in Names », *The Classical Quarterly*, 19 (1969), p. 224 ; W.M. Pfeiffer, art. cit., p. 103 : « la conclusion de l'argument [...] est non pas qu'il existe "des noms vrais et faux, mais qu'il existe plutôt la possibilité de dire (λέγειν) un nom comme faux, et comme vrai" ». G. Fine, art. cit., p. 296 n. 18, précise, quant à lui, que l'argument de Platon semble « équivoque » lorsqu'il se sert du terme « vrai » là où il devrait utiliser le terme de « correct » pour les noms. Je ne pense pas que l'argument de Platon est équivoque : si les noms sont susceptibles d'être « vrais » et non seulement « corrects », c'est parce qu'à la différence de l'« imitation » picturale qui se rapporte aux couleurs et aux formes sensibles des choses, les *onomata* « imitent » l'essence (οὐσίαι) non perceptible des *pragmata*. Cf. *Cratyle*, 431 c-d et 430 d. Voir à ce sujet J. Sallis, *op. cit.*, p. 279-281. On dira donc d'une peinture qu'elle est « correcte » et non pas « vraie », et d'un nom qu'il est « correct » et « vrai ». La « véricité » du nom est en quelque sorte commandée par la référence à l'essence de la chose. La « rectitude » réside, elle, dans le fait de « rapporter » une image adéquate à la chose.

la vérité et de la fausseté des discours à celle des noms. Ceci est particulièrement clair chez R. Robinson lorsqu'il soutient qu'en réalité « les noms ne sont ni vrais ni faux parce qu'ils n'affirment pas ou ne décrivent pas, mais nomment ou réfèrent ». L'erreur de Platon, dans le *Cratyle*, viendrait, selon lui, du fait que la fonction référentielle et désignative du nom est difficilement reconnue, que les noms revêtent plutôt la fonction descriptive qui est le propre du *logos*, et qu'à la place des noms nous avons finalement de petites phrases²². Tributaire de sa lecture du *Sophiste* (262 a-263 b) qui oppose nettement le *logos* à l'*onoma*, Robinson est dans l'incapacité d'adopter un « point de vue plus équilibré au sujet de la complémentarité des fonctions de λόγος et δ'ὄνομα »²³ que l'on trouve pourtant dans le *Cratyle* et qui est attestée par ailleurs dans les *Lois*, 895 d-e et dans la *Lettre VII*, 342 a sq. K. Lorenz et J. Mittelstrass, J.V. Luce et bien d'autres ont exprimé leur désaccord avec la critique de R. Robinson tout en reconnaissant au nom sa fonction descriptive et prédicative²⁴. Mais comment comprendre

22. R. Robinson, art. cit., p. 335 ; *op. cit.*, p. 131. Cf. le point de vue opposé de M. Richardson, « True and False Names in the "Cratylus" », *Phronesis*, 21 (1976), p. 138-139.

23. Cf. J.V. Luce, art. cit., p. 230.

24. K. Lorenz and J. Mittelstrass, « On Rational Philosophy of Language : the Programme in Plato's *Cratylus* Reconsidered », *Mind*, 76 (1967), p. 6, soutiennent que l'application de la distinction du vrai et du faux aux parties du discours est justifiable à partir du moment où les noms ont une fonction prédicative et dénotative. Dans ce même ordre d'idées, J.V. Luce, art. cit., p. 223, signale que les noms sont des « prédicats descriptifs » et qu'il n'y a pas lieu de remettre en cause la « validité logique » du concept de vérité et de fausseté des noms. G. Fine, art. cit., p. 301, reconnaît que les « noms réfèrent à travers leur contenu descriptif ». Toujours contre R. Robinson, M. Richardson, art. cit., p. 138, soutient en citant d'autres passages du *Cratyle* 425 a2-5 et 431 b3-9, que Platon ne comprend pas les mots sur le modèle des phrases mais qu'il envisage plutôt la vérité et la fausseté des phrases sur le modèle de la vérité et de la fausseté des mots. L'argumentation de Platon serait ainsi sauvée de toute erreur. Je renverrai, pour ma part, dos à dos les points de vue de Robinson et de Richardson en évoquant pour le premier les passages 425 a2-5 et 431 b3-9, et pour le second le passage 385 b2-d1. Ce qui

la valeur descriptive et prédicative qui est assignée aux noms par les commentateurs ? Jusqu'à quel point une telle qualification est-elle soutenable dans le cadre du *Cratyle* ? Et dans quelle mesure permet-elle de rendre compte des conditions de possibilité du vrai et du faux dans les noms et dans les discours ?

Bien que l'analyse étymologique relève du domaine de l'« opinion » (δόξα)²⁵, elle n'en demeure pas moins intéressante²⁶ dans la mesure où elle nous renseigne aussi bien sur les rapports de l'*onoma* et du *logos* que sur ceux du vrai et du faux. C'est dans la

importe pour Platon, ce n'est pas tant de passer de la vérité et de la fausseté des discours à celle des noms ou de passer de la vérité et de la fausseté des noms à celle des discours, mais de prouver à l'encontre d'Hermogène et de Cratyle qui soutiennent la rectitude conventionnelle et naturelle des mots, l'existence de la fausseté en général. Même s'il n'est pas encore prêt pour s'attaquer au problème des propositions fausses qu'il tentera de « résoudre » dans le *Sophiste*, Platon « soulève » dans le *Cratyle* la question de l'erreur (cf. Ch. Kahn, « Les mots et les formes dans le "Cratyle" de Platon », dans *Philosophie du Langage et Grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986, p. 95) en l'envisageant à partir du cas le plus simple qui est celui de l'application du nom à la chose (cf. Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 161).

25. Cf. *Cratyle*, 401 a ; 416 b-d. P. Friedländer, *Plato. The Dialogues. First Period*, Translated from the German by H. Meyerhoff, New York, 1964, vol. 2, p. 204 ; Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 157 ; M. Dixsaut, « La rationalité projetée à l'origine : ou, de l'étymologie », dans *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice – Mai 1987 –, sous la direction de J.F. Mattéi, Paris, 1990, p. 74.

26. Si certains commentateurs considèrent l'analyse étymologique comme totalement « vaine » (Ch. Kahn, « Les mots et les formes dans le "Cratyle" de Platon », art. cit., p. 94), peu sérieuse ou ironique (K. Lorenz and J. Mittelstrass, art. cit., p. 10), d'autres y trouvent une part d'intérêt tout en reconnaissant que le problème des étymologies demeure insoluble, quant à savoir si elles sont sérieuses ou ironiques, vraies ou fausses (cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 90-96 ; Ch. Cucuel, « L'origine du langage dans le *Cratyle* de Platon », *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1890, p. 310-312). C. Dalimier, *Platon. Cratyle*, traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index, Paris, 1998, p. 38-47, 63, quant à elle, rend justice à la section étymologique (392 a-437 d) en montrant qu'elle n'est en aucune manière méprisable, même au regard de la pratique moderne de l'étymologie.

section consacrée aux étymologies que Platon nous livre une définition tout à fait éclairante et pénétrante de l'*onoma*. « Le nom de Zeus, affirme Socrate en 396 a, est tout simplement comme une définition » (Ἀτεχνῶς [...] ἐστὶν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα). L'*onoma* est « comme » (οἷον) un *logos*. L'équivalence de l'*onoma* et du *logos* est ici nettement établie. Mais que veut dire Platon par cette formule ? Tout simplement que le nom de Zeus par suite d'une division comporte deux parties, c'est-à-dire recèle deux étymologies, celle de Ζῆνα et celle de Δία. Ces deux parties réunies en une seule expression²⁷ nous « font voir la nature du dieu » (δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ) qui est défini comme étant « celui par qui (δι' ὃν) tous les êtres vivants obtiennent la vie (ζῆν) » (396 b). Le nom de Zeus « décrit » et manifeste ainsi la fonction du dieu et son origine. Zeus est cause de la vie ; il est également « issu de quelque haute intelligence » (διάνοια) (396 b).

« Cet exemple, dira H. Joly, donne la *règle théorique* des étymologies platoniciennes et la *loi de passage de l'onoma au logos* que celui-là contient. En effet, que le nom renferme, sous une forme contractée, abrégée [...], tout un logos intérieur et que chaque terme contienne un texte qui dit ce qu'il veut dire constituent un caractère constant des étymologies anciennes »²⁸.

Cette idée selon laquelle le nom renferme sous une forme « contractée » tout un *logos* se trouve exprimée à différentes reprises dans le *Cratyle*²⁹. C'est parce que le nom est « comme » un *logos*, c'est parce qu'il renferme sous une forme abrégée une phrase ou une définition³⁰ qu'il possède une fonction descriptive³¹

27. Cf. également *Cratyle*, 410 d-e.

28. H. Joly, *op. cit.*, p. 29 n. 82.

29. La notion de « contraction » apparaît en 421 a (συγκεκροτημένω), en 409 c (συγκεκροτημένον), en 415 d (συγκεκρότητα) et en 416 b (συγκροτήσαντες).

30. Le nom vrai est celui qui décrit et « fait voir » l'essence de la chose (*Cratyle*, 393 d, 422 d). Le nom vrai du *Cratyle* contient une définition abrégée de la chose dans la mesure où il signifie l'essence de cette chose. C'est ce qui fera dire à C. Gaudin, *Platon et l'alphabet*, Paris, 1990, p. 117, qu'« avant Aristote, et

et prédicative. Comme la phrase (λόγος), le nom décrit et prédique des qualités aux choses et aux individus désignés. En tant qu'il décrit et prédique, l'*onoma* est donc susceptible d'introduire la vérité ou la fausseté³². Mais de quel type de « prédication » s'agit-il ? Ch. Kahn note qu'il s'agit d'une « relation de prédication comprise sémantiquement, où le sujet est une chose extra-linguistique et le prédicat est un seul ὄνομα »³³.

« Ceci, ajoute-t-il, est une des premières contributions de Platon à la théorie du langage ici : l'insistance sur la possibilité de la vérité et de la fausseté pour le cas élémentaire des noms ou des simples prédicats, avec l'affirmation ontologique corrélatrice que les choses dont on parle doivent avoir par elles-mêmes une structure stable ou déterminée »³⁴.

Je reviendrai ultérieurement sur ce que Ch. Kahn nomme « l'affirmation ontologique ». Ce qu'on peut remarquer pour l'instant, c'est que Platon tente d'élaborer une réflexion sur le problème de la vérité et de l'erreur dans le langage à partir du cas le plus simple qui est celui de l'application d'un nom (conçu comme prédicat) à un objet donné (considéré comme sujet)³⁵. J. Bollack ira jusqu'à dire qu'

autant que lui, Platon voudrait que la définition soit « la formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet » (*Topiques*, I, 101 b 38-102 a 2) ».

31. Le nom, interprété en tant que description, peut être faux, c'est-à-dire qu'il peut ne pas discerner et dire l'essence de la chose.

32. Cf. Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 166.

33. *Ibid.*, p. 161.

34. *Ibid.*, p. 162.

35. Si on interpelle un homme en lui attribuant le nom de « femme », on peut constater que l'application de ce nom à l'homme est fautive. Dans ce cas précis, qui est d'ailleurs évoqué dans le *Cratyle* (430 c) et sur lequel je reviendrai, le nom « femme » occupe la position de prédicat par rapport au sujet « homme », de la même manière que le verbe « vole » occupe la position de prédicat par rapport au sujet « Théétète » dans la formule du *Sophiste*, 263 a : « Théétète [...] vole ». G. Fine, art. cit., p. 301, affirme « que ceci peut sembler troublant si nous supposons que la distinction du *Sophiste* entre *onomata* et *rhēmata* est absolue, que tous les mots sont soit des *onomata* soit des *rhēmata* et qu'aucun mot ne peut être les

« on ne saisit ni le propos ni la portée du dialogue, si l'on perd de vue que le débat porte exclusivement sur la valeur prédicative ; il s'agit d'étudier les mots en tant qu'ils occupent la place propre à révéler le *sens* dans un jugement (*logos*) qui n'est jamais formulé »³⁶.

Le nom d'Hermogène est un faux nom, car l'analyse étymologique nous apprend qu'Hermogène signifie le « fils d'Hermès ». Or cette signification ne convient pas à la pauvreté du personnage³⁷. Dans le cas du nom d'Hermogène, nous avons un « jugement implicite »³⁸ : soit *Hermogène (est)*, soit *il (n'est pas) fils d'Hermès*. Ce « jugement implicite » est suggéré par l'analyse onomastique, alors que dans le cas du « jugement explicite » (proposition), il est nettement exprimé par le verbe *être*. Le *Cratyle* laisserait ainsi suggérer, à travers l'analyse onomastique, la présence d'une prédication de type sémantique et celle d'un « jugement implicite » susceptible d'être vrai ou faux ; alors que le *Sophiste* manifesterait plus nettement, à travers l'étude du *logos*, une relation de prédication de type syntaxique et une réflexion

deux » ; mais il ajoute fort heureusement que le contexte du *Sophiste* est différent (voir ce qui a été dit plus haut au sujet de la lecture prospective de R. Robinson). J'ajouterai que le contexte est d'autant plus différent que dans le *Cratyle* il s'agit d'appliquer l'« image » de la femme au sujet homme, alors que dans le *Sophiste* on rapporte plutôt la « forme » ou l'« idée » de voler au sujet Théétète. Dans le *Sophiste*, Platon est manifestement préoccupé par l'« entrelacement des formes » (συμπλοκή εἰδῶν) (259 e), ce qui n'est nullement le cas dans le *Cratyle*.

36. J. Bollack, « L'en deçà infini. L'aporie du *Cratyle* », *Poétique*, 11 (1972), p. 310, repris dans *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Paris, 1997, p. 343.

37. Sur la fonction *déictique* du nom et sur la valeur *apo-déictique* que l'on tire de son analyse étymologique, cf. J. Bollack, art. cit., p. 310. Sur l'éponymie du nom, sur sa valeur de surnom, et l'accord de sa désignation et de sa signification, cf. G. Genette, art. cit., p. 1032.

38. J. Bollack, art. cit., p. 311. R.B. Levinson, « Language, Plato, and Logic », dans J.P. Anton and G.L. Kostas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1972, p. 263, parlera de « proposition implicite ».

théorique sur les conditions de possibilité du vrai et du faux dans les « jugements explicites », c'est-à-dire dans les propositions.

Mais qu'en est-il des conditions de possibilité du vrai et du faux dans le λόγος du *Cratyle* ? Là aussi l'analyse des mots peut être éclairante. En 408 b-d, Socrate dira au sujet de *Pan* qu'il est « ou bien *logos*, ou frère du *logos* ». *Pan* ressemble au λόγος qui « signifie tout, roule et met sans cesse tout en circulation ». De même que le discours est de deux sortes (διπλοῦς) : vrai et faux (ἀληθῆς καὶ ψευδῆς), de même *Pan* présente une double nature (διφυής) : poli par en haut et rude par en bas, semblable à un bouc. Ainsi, le *logos* en tant que discours vrai est poli, divin et habite là-haut avec les dieux, tandis que le discours faux est rude, rappelle le bouc (τραγικόν) et reste en bas avec le commun des mortels, « car c'est ici, dans la vie tragique, qu'on a la plupart (πλεῖστοι) des fables (μῦθοι) et des mensonges (ψεύδη) ». Ce qu'il y a d'intéressant dans le *Cratyle*, c'est qu'il manifeste à travers l'étude onomastique de *Pan* la nature duelle du *logos* conçu comme « discours » vrai et faux. A la différence d'Hermogène et de *Cratyle* qui soutiennent l'inexistence du parler faux, Socrate tente de montrer que non seulement les *onomata* sont susceptibles d'être faux, mais que les *logoi*, les discours eux-mêmes, peuvent comporter une forme d'erreur et de mensonge. Je dirai que cette opposition de Socrate aux partisans de la rectitude des noms s'exprime par la présence réelle, effective et même tragique du discours faux parmi les hommes dans le monde d'ici-bas face à la présence d'une autre composante du discours qui est vrai, divin ou céleste. Cette opposition des deux discours qui confère au discours faux une existence bien réelle se trouve renforcée par le fait que ce λόγος, qui est exclu du monde d'Hermogène et de *Cratyle*, est pourtant celui des fables (μῦθοι), des histoires et des récits non vérifiables de la majorité (πλεῖστοι) des hommes³⁹.

39. Le λόγος n'est donc pas comme le pense P. Boyancé, « La "doctrine d'Euthyphron" dans le *Cratyle* », *Revue des Etudes Grecques*, 54 (1941), p. 150-152, un principe « spirituel », une sorte de « Verbe » ou de « Raison » cosmique

Même si les analyses étymologiques ne sont pas toujours prises au sérieux⁴⁰ par Platon, elles n'en demeurent pas moins utiles dans la mesure où elles nous renseignent sur la valeur « prédicative » attribuée aux noms par certains commentateurs. Mais jusqu'à quel point une telle valeur est-elle soutenable dans le cadre du *Cratyle* ? L'étude des exemples de fausse « prédication », donnés par Socrate, devrait nous éclairer à ce sujet.

De 429 b à 431 a Socrate propose une série d'exemples qui visent à remettre en cause la thèse cratylienne de la rectitude naturelle des noms. Le premier exemple qui a déjà été évoqué au début du dialogue est l'exemple du nom mal formé d'Hermogène. Hermogène ici présent n'est pas véritablement le fils d'Hermès ou de la race d'Hermès étant donné le dénuement du personnage. A travers cet exemple Socrate tente de montrer à Cratyle que le nom « Hermogène » est un nom faux et inexact (429 b-c). Voulant esquiver la question de la fausseté et de l'inexactitude des noms, Cratyle affirme que ce nom n'appartient pas à Hermogène mais qu'il appartient à quelqu'un d'autre, à celui dont la nature (φύσις) est appropriée à ce nom. Comme ce nom ne semble même pas avoir été établi (429 c) ou reçu par Hermogène, il est impossible de « parler faux » (ψευδῆ λέγειν) (429 d). A l'instar d'Antisthène, d'Euthydème, de Dionysodore et de bien d'autres, Cratyle soutient qu'il est impossible de parler faux puisqu'il est impossible « de ne pas dire ce qui est », de ne pas dire la « nature » d'Hermogène. A partir du moment où l'on parle, on dit quelque chose et à partir du moment où l'on dit quelque chose, on dit l'être, c'est-à-dire la vérité⁴¹. Cette équivalence parméniennienne du dire (λέγειν) et de

rendant compte du mouvement circulaire et ininterrompu du monde à la manière du *Logos* de la cosmogonie hermétiste.

40. Cf. Ch. Cucuel, art. cit., p. 312-313.

41. Πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει (Proclus, in *Cratylum*, 429 b, chap. 37, Pasquali). C'est Antisthène qui affirmera de telles correspondances entre dire quelque chose, dire l'être et dire la vérité. « Tout discours (λόγος) est dans le vrai » à partir du moment où l'être est et le non-être n'est pas.

l'être (εἶναι) qui est utilisée par les sophistes en général et par Cratyle en particulier, Socrate tente de la contourner en amorçant une distinction entre le λέγειν et le φάναι, entre le « dire » et le « proférer » : « S'il ne te semble pas possible de parler faux (λέγειν [...] ψευδῆ), ne te semble-t-il pas pourtant possible de proférer (φάναι) des faussetés ? » (429 e). Mais le fait de contourner le problème en passant du « dire » au « proférer » ne nous éloigne-t-il pas justement de la question de la prédication ou de l'attribution fautive ? C'est dans le discours ou plutôt dans le cadre du « dire » et du « discours » (λόγος) conçu comme proposition, entretenant l'être et le non-être, que se posera véritablement le problème de la prédication ou de l'attribution fautive. Le « proférer » (φάναι) en tant que « désignation »⁴² ne permet en aucune manière de donner un statut au non-être au sein même de cette désignation. Si Cratyle soutient l'impossibilité de dire ce qui n'est pas, Platon n'est pas encore en mesure de réfuter un tel argument. C'est dans le *Sophiste* qu'il accomplira vraiment cette réfutation⁴³ en montrant qu'il est possible de dire le non-être, de dire les choses « autrement » qu'elles ne sont. L'exemple d'Hermogène n'est donc pas un exemple de prédication ou d'attribution fautive, mais représente tout simplement l'exemple d'un nom mal formé. Suite à cet exemple de fautive dénomination, Socrate propose à Cratyle un deuxième exemple en 429 e. Il lui propose de supposer que quelqu'un le rencontre à l'étranger et l'interpelle en lui disant : « Salut ! étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion ». Socrate demande à Cratyle si l'homme qui le salue ainsi du nom d'Hermogène est en train de lui « dire » (λέγειν), de lui « adresser » (προσειπεῖν) ou de « proférer » (φάναι) des mots. Là encore, Cratyle, voulant éviter d'envisager la question du faux dans le langage réplique en disant que cet homme ne fait qu'émettre de vains sons (φθέγγεσται) (429 e), et ne fait que du bruit (ψοφεῖν)

42. C'est la traduction proposée par L.M. De Rijk, *Plato's Sophist. A Philological Commentary*, Amsterdam, Oxford, New York, 1986, p. 284, pour φάναι.

43. Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 158.

comme s'il secouait un vase d'airain en le frappant (430 a). Cratyle veut tout simplement dire par là que cet homme ne parle même pas⁴⁴. Socrate, qui ne semble pas satisfait de sa réponse, n'ajoutera pourtant rien de plus. Il apparaît à travers ce deuxième exemple que nous n'avons pas non plus affaire à un cas d'attribution ou de prédication fausse. C'est au niveau de l'identification que se situe l'erreur. En prenant Cratyle pour Hermogène l'homme supposé procède finalement à une identification qui est fausse⁴⁵. Le troisième exemple, évoqué en 430 a-431 a, apparaît dans le cadre du nom défini comme « imitation (μίμημά) de la chose ». Là aussi, il s'agit pour Socrate d'amener son interlocuteur à reconnaître la fausseté des mots : la notion de *mimêsis* permettant d'introduire une distance entre le nom et la chose, la copie et l'original⁴⁶. L'erreur pouvait ainsi se glisser dans la manière dont le mot est référé à la chose, c'est-à-dire dans la manière de référer l'image à l'original. Si l'on rapporte l'image (nom) de l'homme à l'homme (sujet) ou l'image (nom) de la femme à la femme (sujet), nous avons affaire à deux noms justes. Plus exactement, la justesse ou la vérité réside dans le fait de « rapporter », de « distribuer » (διανέμειν) (430 b-c) exactement l'image à son modèle, le nom au sujet. Il s'agit donc de « donner » (ἀποδιδόναι) (430 c) à chaque sujet le nom qui lui convient et lui est « semblable » (ὁμοιον) (430 c). La vérité trouve donc son fondement dans une relation d'imitation et de similitude entre le nom et la chose. Dire vrai ou

44. M. Nancy, « Cratyle par lui-même », *Revue de Philosophie Ancienne*, 5 (1987), p. 154 : « l'alternative du vrai et du faux est remplacée par celle du discours et du bruit, langage et non-langage ».

45. H. Joly, *op. cit.*, p. 141, parlera de « fausse reconnaissance ». Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 161 n. 13, précise que cette appellation d'Hermogène appliquée à Cratyle en 429 e4-5 est en partie vraie, car Cratyle est un Athénien et que le nom de son père est probablement Smicrion, sachant qu'Hipponicos (384 a8 et 406 b8) est le père d'Hermogène. La seule chose qui est fausse, c'est précisément le nom « Hermogène ».

46. Sur la fonction iconographique et représentative des mots, cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 140-150.

dénommer exactement et véritablement consiste donc à « rapporter » le semblable au semblable. Dire faux ou dénommer d'une manière inexacte et fautive réside dans l'application (ἐπιφοράν) du « dissemblable » (ἀνομοίου) (430 d). Ainsi rapporter l'image de l'homme à la femme ou celle de la femme à l'homme (430 c) correspond à une application incorrecte et même fautive⁴⁷. A travers cet exemple de l'image fautive de l'homme rapportée au sujet femme ou de l'image fautive de la femme appliquée au sujet homme, Socrate tente de dénoncer la transparence cratylienne ou sophistique du mot et de la chose en établissant une séparation, une distance, entre l'image et le modèle⁴⁸. La thèse sophistique de l'impossibilité du dire faux se trouve ainsi « déplacée, grâce à une théorie de l'erreur [conçue] comme *erreur d'attribution* »⁴⁹. Je me demande s'il est vraiment légitime de parler, comme H. Joly le fait, d'« *erreur d'attribution* » et cela même si Platon semble offrir à travers ce troisième exemple un cas de fautive prédication en attribuant au nom désignant le sujet un « autre » nom, un « autre » prédicat ou un « autre » attribut qui ne convient pas et qui ne ressemble pas au sujet en question. Cette réserve que j'é mets concernant l'utilisation de la notion d'« attribution »⁵⁰ dans le *Cratyle* vient non seulement du fait que le terme technique et précis de κατηγορεῖν désignant véritablement l'attribution et qui a été forgé et spécialisé par Aristote n'apparaît pas dans ce texte 430 a-431 a du *Cratyle*, et que d'autre part le vocabulaire de Platon semble imprécis puisqu'il emploie indifféremment et successivement les verbes concrets d'ἐπιφέρειν, d'ἀποδιδόναι et de διανέμειν sans pour autant établir des niveaux de sens entre chacun de ces cas différents. L. Méridier traduit certaines de ces expressions par le

47. Cf. *supra*, n. 35.

48. L'image peut donc être rapportée à autre chose que ce dont elle est l'image.

49. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 142.

50. Je parlerai plutôt de « distribution » ou de « répartition » inexacte et fautive des noms.

terme d'« attribution »⁵¹ et les commentateurs n'hésitent pas non plus à parler d'attribution au sujet du *Cratyle*⁵². C'est en 431 b-c, dès qu'il passe des noms aux *logoi*, c'est-à-dire dès qu'il passe de la répartition inexacte des noms à celle des verbes (ρήματα) et des phrases (λόγοι) que Platon annonce et préfigure le *Sophiste*. Cette préfiguration du *Sophiste* est d'autant plus nette qu'il distingue pour la première fois les ὀνόματα des ῥήματα et qu'il envisage le λόγος comme « synthèse » (σύνθεσις) d'éléments. Mais en distinguant les noms des verbes, Platon n'est pas encore en mesure de dire que les noms expriment les « sujets » dont on parle et que les verbes désignent les « actions » réalisées par les sujets en question⁵³ ; il ne va pas non plus jusqu'à thématiser la notion de σύνθεσις à travers la notion de συμπλοκή qui est d'ailleurs absente du *Cratyle* et qui jouera pourtant un rôle capital dans l'entrelacement des formes de l'être et du non-être et dans l'établissement du discours faux. Parler, dans le cadre du *Sophiste*, c'est dire les choses « autrement » qu'elles ne sont, c'est introduire le non-être dans l'être en donnant un statut ontologique au non-être ; c'est à ces conditions-là que le discours est susceptible d'être faux. Ceci n'est en aucun cas envisagé par le *Cratyle* qui, au lieu de réfuter la thèse cratylienne et sophistique de l'impossibilité du « parler faux » en affrontant la véritable difficulté consistant à introduire le non-être dans l'être, la réfute par l'analyse de la notion de *mimêsis*⁵⁴. Toutes ces raisons me laissent supposer que, dans le *Cratyle*, Platon annonce la théorie du *logos* telle qu'elle apparaît dans le *Sophiste*, mais qu'il est cependant dans l'incapacité de voir que c'est seulement au niveau de la proposition que se pose et que

51. Platon. *Cratyle*, trad. fr. L. Méridier, p. 122 : *dosin* est rendu par « attribution » (430 d 6) et *apodidonai* par « attribuer » (431 b 4). Platon. *Cratyle*, trad. fr. C. Dalimier, p. 167 et 169 : *dosin* est traduit par « attribuer » (430 d 6) et *apodidonai* par « attribution » (431 b 4). Voir également p. 197-198 n. 19.

52. H. Joly, *op. cit.*, p. 142 n. 109 ; C. Chiesa, *op. cit.*, p. 148. Certains commentateurs anglo-saxons parlent plus fréquemment de « prédication ».

53. Platon, *Sophiste*, 262 a.

54. Cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 158-159.

se résout véritablement la question de la vérité et de la fausseté. Il est donc prématuré de parler d'« attribution » ou de « première étude rigoureuse sur la nature et l'essence du langage »⁵⁵ dans le *Cratyle* et cela d'autant plus que *Platon ne sait pas encore à quel niveau situer la fausseté : est-ce au niveau de la fausseté formelle (premier exemple) ? est-ce au niveau de l'identification (deuxième exemple) ou de la distribution non convenable et non semblable (troisième exemple) ?* Certains commentateurs se sont non seulement empressés de voir dans le *Cratyle* une doctrine de l'« attribution » ou de la « prédication », mais de déceler également une théorie de la « signification » assez proche de celle des Stoïciens. Dès le début du dialogue, Platon aurait soulevé la question fondamentale du « signifiant » et du « signifié »⁵⁶ et aurait ainsi été le premier à découvrir le « rôle pivot » de ce que les Stoïciens ont appelé le « signifié » (σημαινόμενον)⁵⁷. Il aurait même entrevu la distinction stoïcienne du « sens » et du « référent » (τυγχάνον)⁵⁸. Compte tenu de ces affirmations, peut-on dire que le σημεῖον et le σημαίνειν platonicien permettent vraiment d'inférer l'existence d'une doctrine de la « signification » identique à celle des Stoïciens ?

55. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 129.

56. C'est le point de vue de M. Leroy, « Etymologie et linguistique chez Platon », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et Sciences Morales et Politiques*, 54 (1968), p. 148-149, qui se réfère au début du *Cratyle* (383 a-b) où il est dit qu'« il existe naturellement, et pour les Grecs et pour les Barbares, une juste façon de dénommer qui est la même pour tous ».

57. Cf. L.M. De Rijk, *op. cit.*, p. 248-253.

58. Cf. A. Pagliaro, « Struttura e pensiero del Cratilo di Platone », *Dioniso*, 15 (1952), p. 184 *sq.* Sur le « signifiant » (σημαίνων), le « signifié » (σημαινόμενον), l'« exprimable » (λεκτόν) et le « référent » (τυγχάνον) stoïcien, cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII 11 (= *S.V.F.*, II, 166) ; Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, VII 55-73 (dans M. Baratin et F. Desbordes, *L'Analyse linguistique dans l'antiquité classique*, avec la participation de P. Hoffmann et A. Pierrot, Paris, 1981, p. 121-128) ; Sextus Empiricus, *op. cit.*, II 11 (dans M. Baratin et F. Desbordes, *op. cit.*, p. 128).

L'exemple d'Asryanax et d'Hector laisserait supposer qu'il y a bien chez Platon une théorie de ce genre. En 394 b-c, Socrate affirme que les noms différents d'Asryanax et d'Hector, bien que n'ayant en commun que la lettre « τ », signifient pourtant la même chose. Deux noms matériellement différents peuvent donc avoir le même sens. « Que le même sens (τὸ αὐτὸ σημαίνει) s'exprime par telles ou telles syllabes, peu importe ; qu'une lettre soit ajoutée ou retranchée, cela non plus n'a aucune importance tant que domine l'essence (οὐσία) de l'objet manifestée dans le nom » (393 d). Le sens n'a rien de commun avec la matérialité phonique, avec l'addition ou la suppression d'une lettre ; ce qui importe c'est que le nom, indépendamment des lettres et des syllabes concrètes qui le constituent, manifeste l'essence de la chose qui, elle, est invisible et immatérielle. Mais si le sens existe indépendamment de la matérialité phonique, peut-on pour autant dire qu'il existe indépendamment du référent ?

Qu'est-ce qu'un « signe » (σημεῖον) et qu'est-ce que « signifier » (σημαίνειν) pour Platon ? « Signifier », nous dit le *Cratyle*, 422 e-423 c, c'est « imiter », c'est « montrer » (δηλοῦν), « manifester » de manière physique et concrète la « nature même de la chose » (αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος). Le σημαίνειν est conçu en 422 e sur le modèle concret du langage mimétique des muets qui signifient les choses par leurs mains, leur tête et le reste de leur corps. Il ressort de ce passage que le « signifier » possède la connotation bien concrète d'un δηλοῦν, qui vise à *faire voir* les choses⁵⁹. On ne peut donc séparer le signifié de la chose signifiée⁶⁰.

59. Sur le δηλοῦν qui consiste à *faire voir* au sens de « désigner » et de « montrer du doigt », cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, p. 113. Sur l'aspect concret du σημεῖον et du σημαίνειν, cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 149 n. 162. Evoquant par ailleurs le fragment 93 d'Héraclite où il est dit que « le Maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache, mais fait signe » (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει), H. Joly soutient que le σημαίνειν de ce fragment constitue « le troisième terme d'une dialectique des contraires et comme tel les conciliant dans une *indication qui est et qui n'est pas recel et diction* » (p. 150 n. 162). Si cette interprétation du

La valeur concrète du « signifier » qui ressort de ce passage du *Cratyle*, et surtout le lien étroit unissant le « signifié » à la chose signifiée ne permettent donc pas d'inférer l'existence d'une théorie de la signification identique à celle des Stoïciens.

« Seule la philosophie stoïcienne, dira H. Joly, en insérant entre le signifiant et la chose, le signifié proprement dit, fonde une théorie véritablement linguistique et séméiologique du langage et du discours [...]. Pour sa part, Platon, en identifiant signification et manifestation, désignation et révélation a posé et résolu le problème du langage en termes de vérité et d'imitation, non en termes de sens et de signification »⁶¹.

fragment est intéressante, il n'en demeure pas moins que la formulation de H. Joly peut prêter à confusion dans la mesure où elle laisse entendre qu'il y a chez Héraclite une forme de synthèse dialectique des contraires semblable à celle de Hegel. H. Joly soutient également que le σημαίνειν héracliteen revêt « un sens linguistique » (p. 149 n. 162). Ceci est manifestement incompatible avec l'opposition établie par l'Ephésien entre le « dire » et le « signifier » (οὔτε λέγει [...] ἀλλὰ σημαίνει). Le « signifier » héracliteen n'appartient donc pas au registre linguistique du « dire » conçu comme « manifestation », « révélation » ou « dévoilement ». C'est Platon et Aristote qui assigneront au « dire » la capacité de « signifier », d'être ambigu, de ne pas toujours révéler ce dont il parle.

60. Chez Platon et Aristote le signifié demeure amarré à la chose signifiée. Ainsi, « il n'y a de signification que de la manifestation et de manifestation que de l'ousia » (H. Joly, *op. cit.*, p. 182). L'erreur ou la fausseté réside par conséquent dans l'absence de correspondance entre le langage et la réalité. Même si les Stoïciens ont envisagé, à l'instar du *Cratyle*, le caractère mimétique des mots, il n'en demeure pas moins qu'ils ont tenté de dépasser cette conception du langage pour l'étudier indépendamment de toute relation à l'« être ». L'erreur et l'équivocité se situent, cette fois-ci, au niveau de la *compréhension* du sens des mots : « quand moi je pense une chose, tu en comprends une autre » (Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XI 12), voilà le lieu de l'équivocité pour les Stoïciens. Même s'il y a *univocité* dans la pensée du locuteur, l'équivocité peut s'introduire dans la compréhension de cette pensée par l'interlocuteur. Que cela soit au niveau de l'intention ou de la compréhension, la *pensée* de l'individu joue un rôle déterminant dans le processus de la signification et cela indépendamment de toute référence à l'« être ».

61. H. Joly, *op. cit.*, p. 188-189. Sur la « transparence » de la *dianoia* à la chose dite, cf. *Cratyle*, 434 e-435 d, et A. Soulez, *La Grammaire philosophique*

La sémantique de Platon porte donc non sur le sens, mais sur l'être⁶². Le nom n'est-il pas justement l'« instrument » (ὄργανον) qui doit permettre de « discerner » l'être de chaque chose et de nous instruire les uns les autres⁶³ ? N'est-il pas cette « imitation » de l'essence des *pragmata*⁶⁴ ? Le σημεῖον ne représente-t-il pas ce qui « différencie (διαφέρει) de tout le reste l'objet dont on parle »⁶⁵ ? Ne contient-il pas la « marque distinctive » (τύπος)⁶⁶ de

chez Platon, Paris, 1991, p. 86. Sur l'accord entre la pensée, le concept, le sens et le monde extérieur, cf. J.L. Ackrill, « Language and Reality in Plato's *Cratylus* », art. cit., p. 44. Cette transparence de la *dianoia* à la chose dite pourrait évoquer le rapport mimétique établi par Aristote dans le *De interpretatione*, 1, 16 a 3 sq., entre les « états de l'âme » et les « choses ». Selon certains commentateurs, les noms du *Cratyle* auraient, à l'instar du *De interpretatione*, les concepts pour équivalents intérieurs. Ce rapprochement avec Aristote serait d'autant plus fondé qu'il n'y aurait pas dans le *Cratyle* une théorie explicite de la transcendance des Idées. L'*eidōs* platonicien serait à la manière du concept aristotélicien une « forme » non séparée qui s'appliquerait à la matérialité des lettres et des syllabes (cf. 389 b-390 a). Sur l'importance accordée au concept chez Platon, voir A. Nehring, « Plato and the Theory of Language », *Traditio*, 3 (1945), p. 28-29, 40-41 ; J.V. Luce, « The Theory of Ideas in the *Cratylus* », *Phronesis*, 10 (1965), p. 21 n. 2, et p. 29-30 ; K. Lorenz et J. Mittelstrass, art. cit., p. 6-11 ; Jeffrey B. Gold, « The Ambiguity of "Name" in Plato's "Cratylus" », *Philosophical Studies*, 34 (1978), 3, p. 239-240, 244-246 et 249-250 n. 40. Sur le rapprochement avec Aristote, cf. E. Dupréel, « Le "Cratyle" et les origines de l'Aristotélisme », dans *La Légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, p. 214-255. Je ne pense pas qu'on puisse soutenir, chez Platon, l'existence d'une théorie logique du concept analogue à celle d'Aristote. « On aurait tort de comprendre les différents termes qui expriment la forme, l'essence, l'en-soi, comme des termes à valeur logique. Ils ont certainement une valeur ontologique, précisément parce que Platon essaie, dans toute cette partie du dialogue, de "sauver" la réalité stable. Les objets fabriqués participent à cette stabilité au même titre que les objets naturels et les actes téléologiques. Le "Cratyle" pose les fondements et prépare le terrain à ce qu'on peut appeler plus tard la théorie des Formes » (V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 82-83).

62. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 186.

63. Platon, *Cratyle*, 388 b.

64. *Cratyle*, 423 b-424 b.

65. Platon, *Théétète*, 208 c.

chaque être individuel⁶⁷ à la manière des « signes multiples » (πολλὰ σήματα) qui caractérisent l'être parménidien⁶⁸ ? Le nom et le signe se mettent en quelque sorte au service d'une vérité qui leur est extrinsèque. L'*onoma* en tant qu'instrument *diacritique* et *didactique* n'aurait donc pas sa finalité en lui-même mais serait subordonné à l'οὐσία à la manière du *logos critique* de Parménide qui distingue l'être du non-être pour se mettre déjà au service de l'εἶναι. C'est donc à condition de se référer à l'être que le nommer est vrai. Mais pour être capable de discerner, d'exprimer, d'enseigner l'essence et la vérité de chaque chose le législateur qui établit les noms doit avoir les yeux fixés sur « ce qui est le nom en soi » (389 d), ou sur ce qui est « par nature » le nom de chaque objet (390 e) ; et c'est au dialecticien doté de capacité critique (κρίνειε) de diriger le travail du législateur (390 c). Le législateur qui a les yeux fixés sur l'*eidos* du nom, comme le menuisier qui a les yeux fixés sur la forme de la navette (389 a-b), doit se référer à une « norme » extérieure et supérieure au nom. C'est cette « norme » qui constitue la garantie dernière de la rectitude des noms et de leur vérité. C'est parce qu'il trouve son fondement dans l'*eidos* et dans la nature (φύσις)⁶⁹ que le nom devient un *organon* apte à discerner, définir et instruire au sujet de la nature particulière de chaque chose. Le Socrate du *Phèdre* se posera la question de savoir

66. *Cratyle*, 432 e.

67. M. Canto, « Le *sêmèlon* dans le *Cratyle* », *Revue de Philosophie Ancienne*, 5 (1987), p. 22, en s'appuyant sur le passage 427 c où il est dit que le législateur crée « pour chacun des êtres » (ἐκάστῳ τῶν ὄντων) un « signe et un nom » (σημεῖόν τε καὶ ὄνομα), souligne que le σημεῖον proposé représente un « doublet du nom » et qu'il est « étroitement rapporté, dès la première mention qui en est faite, à l'être individuel ». Par le fait même que le σημεῖον contienne le τύπος ou l'élément distinctif qui caractérise l'objet et qu'il « emprunte sa nature à la substance phonique du mot et à son éventuelle réalité d'image », ce σημεῖον réunit « à la fois le caractère eidétique de l'être intelligible et l'iconicité du sensible ».

68. Cf. 28 B 8, v. 2-3 D.-K.

69. La φύσις désigne assez souvent chez Platon les « idées ». Sur la Nature en général (φύσεως περί — περί φύσεως) en tant qu'elle commande la connaissance d'une nature particulière, cf. le *Phèdre*, 269 e-270 a et 270 c.

si l'on peut connaître la nature d'une chose particulière sans connaître la nature du Tout, c'est-à-dire sans connaître les Idées⁷⁰. On ne peut discerner la nature d'une chose qu'à la condition de se conformer à cette norme supérieure et extrinsèque. Même si dans le *Cratyle* l'*eidos* n'est pas encore caractérisé par la transcendance et la séparation par rapport au sensible⁷¹, il n'en porte pas moins la marque de l'immobilité, de la stabilité et de l'ipséité⁷². Ce sont ces caractères qui permettent à la connaissance d'être sûre et au langage d'être correct et vrai. Le mouvement incessant de toute chose abolit, quant à lui, toute forme de connaissance et de rectitude dans le langage (cf. 440 a-e). D'ailleurs, le fait d'envisager le nom sous la forme d'une « imitation » indique qu'il n'est pas arbitraire dans la mesure où il porte en lui la trace de l'*eidos* et se trouve ainsi ancré dans ce qui est stable et vrai. Quand on connaît les noms on doit pouvoir connaître aussi les choses (435 d-e). Mais étant donné qu'il incarne le statut paradoxal de l'« image » et que le législateur peut se référer à une idée fautive des choses (436 b), l'*onoma* est susceptible d'être faux. Le caractère instrumental et mimétique du langage se trouve ainsi mis en cause à travers l'expérience de la fausseté et de l'erreur. Désormais, ce n'est pas du nom qu'il faut partir pour apprendre et connaître les choses, mais il faut plutôt apprendre et rechercher les

70. Cf. M. Fattal, « Le *logos* dans le *Phèdre* de Platon (265 d, 266 a et 270 c) », dans *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, 1996, p. 242 sq., repris dans *Logos, pensée et vérité*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, 2001, p. 142 sq.

71. Sur cette question, très discutée, de la transcendance de l'*eidos*, cf. la bibliographie de la note 61. Voir également Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 152-176 ; « Les mots et les formes dans le "*Cratyle*" de Platon », art. cit., p. 91-103 ; B. Calvert, « Forms and Flux in Plato's *Cratylus* », *Phronesis*, 15 (1970), p. 30-34 ; W.K.C. Guthrie, « *Cratylus* », dans *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1978, vol. V, p. 20-23 ; L.M. De Rijk, *op. cit.*, p. 241-248, 252 ; J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im *Kratylos* und in den Späteren Schriften*, Darmstadt, 1972.

72. H. Joly, *op. cit.*, p. 50-51. Voir également C. Dalimier, *op. cit.*, p. 52-56.

choses en partant d'elles-mêmes (439 b). Ce n'est donc plus à partir de l'image ou de la copie qu'on connaîtra la vérité (ἀλήθεια), mais il faudra partir de la vérité elle-même, car c'est elle qui nous fera voir si son image a été correctement réalisée (439 a-b). Platon en donnant le primat à la chose et à la vérité aux dépens de l'image et du nom, inverse le rapport sophistique qui consistait à absolutiser le mot et à relativiser la vérité, à prendre le vraisemblable pour la vérité, et à considérer les effets de langage au lieu d'accorder la primauté au contenu signifié, à la chose signifiée. Désormais avec Platon, le discours pragmatique n'est légitime qu'à la condition de s'enraciner dans la vérité. « Le *Cratyle* nous exhorte donc à étudier non pas la linguistique mais l'ontologie »⁷³. J'ajouterai qu'il nous exhorte aussi à étudier la dialectique, « cette méthode heuristique qui vise à connaître la nature d'une chose particulière, à la définir et à l'analyser, en se référant aux Idées »⁷⁴. Mais on pourrait se demander si la conclusion désabusée du dialogue qui préconise de se débarrasser du langage pour aller aux choses-mêmes n'est pas ironique. Socrate croit-il vraiment qu'il peut se passer du langage dans sa quête de l'essence des choses⁷⁵ ? N'est-ce pas grâce au langage et aux mots conçus comme « instruments » ou « imitations » qu'il en arrive à dévoiler et à discerner parfois l'essence ? La dialectique, comme technique des questions et des réponses et comme méthode de rassemblement et de division, n'a-t-elle pas besoin des mots et des discours pour se réaliser pleinement ? Enfin, l'être, lui-même, ne trouve-t-il pas son fondement dans les catégories de la langue⁷⁶ ?

73. Ch. Kahn, « Language and Ontology in the *Cratylus* », art. cit., p. 168.

74. M. Fattal, art. cit., p. 232 sq., *op. cit.*, p. 130.

75. C. Dalimier, *op. cit.*, p. 59, affirme que Platon, par la bouche de Socrate, ne renonce pourtant pas à fonder un savoir sur les noms.

76. Cf. *Concepts et catégories dans la pensée antique*, études publiées sous la direction de P. Aubenque, Paris, 1980.

La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon

par

Jean-Baptiste Gourinat*

Sans doute le jugement de Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* a-t-il assez largement contribué à répandre un sentiment selon lequel la longue discussion sur l'un dans la seconde partie du *Parménide*, au cours de laquelle Parménide examine successivement si l'un est et si l'un n'est pas, est l'expression la plus achevée de la dialectique platonicienne¹. C'est en effet dans ce dialogue que l'on trouve pour la première fois l'opposition de la thèse et de l'antithèse, si caractéristique de la dialectique de Hegel.

Pourtant, la forme de discussion opérée dans le dialogue ne ressemble guère à la dialectique dont on trouve la théorie et la pratique dans les autres dialogues de Platon. Cela n'a pas grand chose à voir, par exemple, avec la description qu'en donne le *Phèdre* (265 d-e). La tâche du dialecticien y comporte deux activités. La première consiste à ordonner la multiplicité confuse des impressions sensibles, à en saisir une nature commune et à définir la forme ainsi obtenue. La seconde consiste à articuler les différentes spécifications d'une idée selon un processus de division (diérèse).

* CNRS, Paris.

1. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de P. Garniron, Paris, 1972, t. 3, p. 448.

Cela ne ressemble guère à la discussion du *Parménide*. Les deux seuls points communs sont dans la forme dichotomique ou duale de la procédure (diérèse dans un cas, antithèse dans l'autre²) et dans une des seules occurrences du verbe « dialoguer » (διαλέγεσθαι) dans le *Parménide*, puisque Platon y fait dire à Parménide qu'il y a un lien indissoluble entre le dialogue et les formes. Celui qui n'admet pas l'existence des formes, « ne saura pas où tourner sa pensée » et « détruira complètement la faculté de dialoguer » (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ, 135 c). Hormis ces deux points, la dialectique du *Parménide*, si tant est qu'il s'agisse de dialectique, est une forme originale de la dialectique platonicienne, dont le présent article voudrait définir la spécificité.

1. L'objet des hypothèses du *Parménide*

De tous les dialogues de Platon, le *Parménide* est de loin le plus abstrait. Plus que n'importe quel autre, il brille d'une espèce d'immatérialité sans aspérité où l'imaginaire ne peut se raccrocher à rien. 30 pages (137 c-166 c) sur 40 de la pagination d'Estienne, soit les trois quarts du dialogue, sont consacrées à une suite d'hypothèses sur l'un et le multiple. Avant cela, plus de la moitié de la discussion précédente (128 e-135 c) est consacrée à un sujet tout aussi aride, la théorie des formes. Paradoxalement, ce n'est pas le personnage de Parménide qui est responsable de cette abstraction, bien que le dialogue lui attribue la paternité de la discussion sur l'existence de l'un et du multiple. Car Parménide essaie de convaincre Socrate qu'il faut s'intéresser à la question de l'existence des formes séparées de l'homme, du feu et de l'eau, mais

2. Enrico Berti voit dans les hypothèses antithétiques le « schéma dichotomique qui reste caractéristique de toute la dialectique antique » (« Struttura e significato del "Parmenide" di Platone » [1971], dans *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, p. 297).

aussi de ces choses concrètes et « ridicules » (γελοῖα) que sont les cheveux, les poils, la boue et la saleté, bref tout ce qui est sans valeur (130 c-d). Socrate avoue à Parménide son embarras en ce qui concerne l'homme, le feu et l'eau, mais récusé la seconde catégorie de réalités, par peur de tomber dans la « niaiserie ». C'est donc la crainte juvénile de Socrate à l'égard du qu'en dira-t-on (130 e) qui est responsable de l'échec de la tentative de Parménide pour ramener la discussion vers des réalités concrètes. Parménide prédit à Socrate qu'un jour, quand la philosophie se sera vraiment saisie de lui, il ne craindra plus que l'on se moque de lui parce qu'il discute de choses concrètes, ridicules et sans valeur. Mais, pour le moment, Socrate n'est pas encore assez pris par la philosophie pour oser braver l'opinion commune et spéculer sur ces réalités concrètes : il préfère spéculer sur des entités abstraites comme la ressemblance, l'un et le multiple et sur des entités éthiques comme le juste, le beau et le bien, et reste hésitant sur les réalités physiques que sont l'homme, le feu et l'eau³. Qui plus est, au lieu de choisir les entités éthiques qui sont le lot commun des dialogues habituels de Socrate, le dialogue se replie entièrement sur les entités abstraites que sont la ressemblance, l'un et le multiple.

C'est à cette grande abstraction que le *Parménide* doit sa réputation de dialogue difficile et aride. De là aussi sans doute vient sa réputation de dialogue « métaphysique »⁴. Même si le terme « métaphysique » est une projection rétrospective, qui n'apparaît dans aucun commentaire antique, la tradition d'interprétation

3. Comme le fait remarquer Maurizio Migliori, pour le moment, Socrate croit à l'existence des formes des « concepts abstraits, mais il est incertain sur les idées de la réalité physique » (*Dialecticà e verità. Commentario filosofico al "Parménide" di Platone*, Milan, 1990, p. 135). M. Migliori ajoute que « Socrate est sûr de la non-existence des idées des êtres ridicules et vulgaires ». Ce n'est pas tout à fait vrai, puisque Socrate avoue s'être posé la question mais avoir préféré ne pas s'y attacher.

4. C'est dans la catégorie des « dialogues métaphysiques » que le range A. Diès (*Platon. Parménide*, texte établi et traduit, Paris, 1923, p. v).

métaphysique du *Parménide* a sans doute commencé entre le I^{er} et le III^e s. ap. J.-C.⁵, peut-être avec le néopythagoricien Modératus au I^{er} s., en tout cas avec Plotin au III^e s. Dans le traité 10 (*Enn.*, V, 1 [10], 8, 24-27), Plotin voit dans les trois premières hypothèses trois formes différentes de l'Un, respectivement l'Un proprement dit, l'intellect et l'âme. Il est possible que cette interprétation du *Parménide* ait été inspirée de celle proposée auparavant par Modératus : d'après Simplicius⁶, citant le livre II du traité *Sur la matière* de Porphyre, Modératus aurait raconté que Platon avait repris aux Pythagoriciens une doctrine des trois uns, « le premier Un, [qui] est au-delà de l'être et de toute essence », le second Un, qui est l'intelligible et les formes, le troisième Un, qui est de nature psychique, puis la nature et enfin la matière⁷. Si cette tradition était vraie, Plotin s'inspirerait en la modifiant d'une interprétation néopythagoricienne du *Parménide*⁸.

Pourtant, à première vue, l'interprétation du *Parménide* comme dialogue où Platon exprime sa position sur les principes ne semble guère cohérente avec la façon dont Platon fait présenter les choses par Parménide et Socrate. En effet, selon Parménide, ce qui est examiné dans le dialogue, c'est « son » hypothèse, qui porte sur

5. Dans un long passage de son commentaire, Simplicius récapitule les quatre interprétations qui, dans l'Antiquité, ont précédé celle son maître Syrianus. Deux de ces interprétations en font un « exercice logique » (*λογικὴ γυμνασία*). Les deux autres en font une interprétation portant sur l'être ou sur l'un et les réalités qui en dérivent, cette dernière interprétation étant évidemment celle de Plotin (Proclus, *Commentaire du Parménide de Platon*, dans *Opera inedita*, éd. V. Cousin, 1864², col. 630-643 ; cf. Luc Brisson dans *Platon. Parménide*, trad. inédite, introd. et notes, Paris, 1994, p. 285-291).

6. Simplicius, *In Phys.*, 230, 34 sq.

7. C'est Dodds qui le premier a vu dans ces lignes une interprétation du *Parménide*. Cf. E.R. Dodds, « The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One », *The Classical Quarterly*, 22 (1928), p. 128-142, particulièrement p. 137.

8. L'influence pythagoricienne avait déjà marqué le moyen platonisme. Numénius, par exemple, soutenait que « Platon pythagorisait » (Eusèbe, *P.E.*, XIV, 5, 7).

l'un (περὶ τοῦ ἑνός, 137 b). Or, telle que la présente Socrate, cette hypothèse est en fait la thèse selon laquelle « l'univers est un » (ἐν εἶναι τὸ πᾶν⁹). Cet univers serait l'univers visible, puisque Socrate fait remarquer à Zénon (130 a) que c'est aux choses visibles¹⁰ que Parménide et lui ont consacré leurs propos (ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε). Dans cette perspective, la discussion de la seconde partie du *Parménide* apparaît plutôt comme un dialogue physique sur la nature de l'univers que comme un dialogue métaphysique.

En 130 a, Socrate a pourtant émis le vœu que ce que Parménide et Zénon ont fait pour les choses visibles soit « montré dans les choses qui sont saisies par le raisonnement » (καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδειξαι). Cette remarque remplit d'aise Parménide. Après avoir recommandé à Socrate de s'exercer à pratiquer une méthode inspirée de celle de Zénon, Parménide lui rappelle cette remarque et lui conseille de ne pas « s'égarer dans les choses visibles » mais d'appliquer la méthode à « ce que l'on saisit principalement par la raison (λόγῳ) » (135 e). Il invite donc Socrate à modifier sur ce point la méthode de Zénon. Or, la discussion sur les hypothèses est une application de cette méthode modifiée (136 a). Dans les hypothèses de la seconde partie du *Parménide*, on doit donc trouver une application de la méthode à quelque chose comme l'un en soi, la forme de l'un, ou la forme de l'univers, et non plus à l'univers visible comme dans les écrits de Parménide et de Zénon. Après tout, selon la doctrine des Formes, si quelque chose reçoit un prédicat, elle participe de sa forme. Si l'univers est un, il serait donc cohérent de supposer qu'il y a une forme de l'univers ou de l'un, et que c'est de cela qu'il est question dans la discussion des hypothèses sur l'un. Si la discussion de Parménide et du jeune Aristote passe de l'hypothèse parménidienne de l'unité de l'univers sensible à une hypothèse sur l'exis-

9. C'est l'explication donnée par Socrate en 128 a. Toutefois, dans le fr. 28 B 8, v. 5 D.-K., πᾶν est attribut et non sujet.

10. Cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 20-21. Comme le fait remarquer L. Brisson, cette interprétation paraît corroborée par celle d'Aristote.

tence de la forme de l'Un, cela donne un certaine légitimité aux interprétations néoplatoniciennes. Que l'on soit passé à quelque chose comme l'Un en soi, la forme de l'un, ou la forme de l'univers, et non plus à l'univers visible, ce n'est toutefois pas dit par Parménide, puisqu'il parle de « son » hypothèse. On peut donc se demander si c'est bien ce qui se passe ou si on ne reste pas entièrement dans l'hypothèse de Parménide¹¹.

En tout état de cause, le rapport de procession entre les principes, essentiel à la construction plotinienne, n'apparaît jamais dans le *Parménide*, et les différents uns ne sont pas traités comme des uns réellement différents et coexistants, mais comme différents uns possibles. Ces différents uns ne sont jamais explicitement rapprochés d'entités comme l'âme ou l'intellect, encore moins la nature ou la matière. Le mot ἀρχή n'est jamais utilisé dans le *Parménide* au sens de « principe », mais seulement au sens de « début », par opposition à la fin et au milieu (153 c), et il n'est appliqué à l'Un que pour se demander si celui-ci possède début, milieu et fin. Bref, l'abstraction des discussions du *Parménide* est telle que, en comparaison, l'interprétation néoplatonicienne paraît extrêmement vivante et concrète. D'autre part, la « théorie des formes » est précisément ce qui est en discussion dans la première partie du *Parménide*. On peut donc difficilement penser que cette théorie est appliquée dans la deuxième partie du dialogue pour passer de la thèse de l'univers un à celle de l'un en soi, puisque précisément l'exercice de la seconde partie est une application du type d'exercice qui permet de résoudre les difficultés relatives aux formes. En 135 d-e, lorsqu'il dit qu'il accepte avec joie la demande de Socrate d'examiner ce « que l'on peut surtout saisir par la raison », Parménide ajoute à propos de ces réalités que l'« on peut penser que ce sont les formes » (εἶδη ἃν ἡγήσασαιτο εἶναι). Cette

11. C'est cette seconde interprétation qui est défendue par L. Brisson, *op. cit.*, p. 44 : « Le sujet sur lequel porte la seconde partie du *Parménide* est celui sur lequel portaient les déductions de Parménide et de Zénon, à savoir l'univers considéré comme unité ou comme pluralité ».

déclaration semble impliquer que rien n'est déterminé sur le statut de la réalité examinée dans la seconde partie du dialogue. Il est donc probable que les hypothèses sur l'un de la seconde partie du dialogue ne portent pas sur le visible, mais sur ce qui est saisissable par la raison, sans qu'il y ait aucune implication ni sur le statut de cette réalité ni sur le rapport entre ce qui est visible et ce qui est accessible à la raison.

2. La méthode de réfutation de Zénon

La gymnastique recommandée par Parménide

Dans la première partie du dialogue, l'évocation de l'hypothèse de l'existence des formes séparées a conduit à une série d'apories que Socrate n'a pas été capable de résoudre et il est bien obligé d'avouer qu'il ne voit pas où se tourner (135 c). C'est la philosophie qui est en jeu¹². Là encore, c'est la jeunesse de Socrate qui est en cause : il a trop tôt (πρώ¹³) et avant de s'être entraîné (πρὶν γυμνασθῆναι) « défini le beau, le juste, le bien et chacune des formes » (135 c). Le vocabulaire de la gymnastique intellectuelle se retrouve au moins une fois chez Platon, à savoir dans la *République* (VI, 498 b) où cette gymnastique de l'âme (γυμνάσια ψυχῆς) qui est l'apanage de la maturité et s'oppose à la « culture et la philosophie de l'adolescence », désigne, étant donné le contexte, la dialectique. Il ne s'agit pas d'un emploi analogique ou métaphorique comme dans le *Gorgias* (464 a sq.) où la gymnastique est l'analogue de la législation, mais d'un véritable élargissement du champ de l'application de l'emploi du terme qui désigne dans son

12. « Que feras-tu donc en faveur de la philosophie ? » demande Parménide (τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; 135 c).

13. « A l'époque, Socrate était un tout jeune homme » (127 c). D'après L. Brisson, « cela signifie qu'il devait avoir aux alentours de vingt ans » (*op. cit.*, p. 13).

emploi ordinaire l'exercice physique. L'exercice intellectuel est de même ordre que l'exercice corporel. il suppose un entraînement qui modifie les performances et les capacités intellectuelles, alors que dans l'usage analogique du *Gorgias* ces connotations ne sont pas présentes. La recommandation de Parménide est donc ici à prendre au pied de la lettre. Parménide l'assortit de la remarque (135 d) que cette gymnastique est « appelée par la plupart des gens du bavardage » (καλουμένη ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχία). Là encore cette remarque est riche de connotations. D'une part, elle renvoie évidemment aux remarques faites un peu plus haut par Parménide sur la crainte juvénile de Socrate à l'égard du qu'en dira-t-on, lui qui ne veut pas parler de cheveux, de poils, de boue et de saleté par peur du ridicule (130 e). D'autre part, le terme « bavardage » est employé dans deux des autres grands textes de Platon sur la dialectique, la *République* et le *Phèdre*¹⁴, pour désigner le jugement populaire à l'égard des spéculations philosophiques. Ces remarques de Parménide appartiennent donc à un réseau de correspondances sans doute consciemment construit par Platon pour dessiner d'un dialogue à l'autre une image cohérente de la dialectique, quelle que soit la forme qu'elle prend. Ses pratiquants, que ce soit Socrate ou Parménide, sont d'accord pour dire qu'il s'agit d'une gymnastique psychique nécessaire, qui est liée aux Formes, mais qui n'est pas tout à fait accessible aux jeunes gens et que la conscience populaire considère comme du simple bavardage.

Ce qui va en revanche différencier la gymnastique du *Parménide* de la dialectique du *Phèdre* et de la *République*, c'est sa procédure. Dans la *République*, le dialecticien est celui qui « saisit la raison de l'essence de chaque chose »¹⁵ et la démarche dialectique « ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par une activité de pensée (νοήσει) ce qu'est le bien en lui-même » (VII, 532 a-b). Dans le

14. *Rép.*, VI, 489 a ; *Phdr.*, 269 e-270 a. Cf. *Cra.*, 401 b ; *Thé.*, 195 b-c.

15. διαλεκτικὸν [...] τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας (*Rép.*, VII, 534 b).

Phèdre, ainsi que dans les dialogues contemporains du *Parménide* que sont sans doute le *Sophiste*, le *Politique*¹⁶ et le *Philèbe*, la dialectique se caractérise par une capacité de synthèse et de division¹⁷. Rien de tel dans l'exercice recommandé par Parménide, et il n'est sans doute pas indifférent que le mot « dialectique » ne soit à cette occasion pas prononcé. La gymnastique intellectuelle recommandée par Parménide a des affinités avec la dialectique des autres dialogues, mais Platon glisse peut-être dans l'omission du mot « dialectique » l'indice d'une différence.

Quel est donc le mode de cet entraînement ? C'est exactement la question que pose Socrate à Parménide (135 d). Parménide répond d'emblée à Socrate que c'est le procédé qu'il a entendu de Zénon. Ceci renvoie aux circonstances du début du dialogue, puisque Socrate y assiste à une lecture de l'ouvrage de Zénon.

La méthode utilisée par Zénon dans son ouvrage

Selon Proclus, l'ouvrage de Zénon aurait comporté 40 arguments destinés à prouver qu'il n'y a pas une multiplicité d'êtres¹⁸. Socrate interroge Zénon sur l'interprétation à donner de son écrit après avoir, à sa demande, entendu de nouveau « la première hypothèse du premier argument » (127 d¹⁹). Socrate résume cette première hypothèse de la manière suivante : « si les êtres sont

16. Le *Sophiste* fait une allusion directe au *Parménide* (217 c), et le *Politique* se présente comme la suite directe du *Sophiste*.

17. Cf. Plat., *Phdr.*, 265 d-e.

18. Procl., *In Parm.*, 694, 23-26 Cousin (29 A 15 D.-K.). Ce témoignage est répété par David/Elias, *In Ar. Categ.*, 109, 6 sq. (29 A 15 D.-K.). Selon David/Elias, ces 40 arguments qui auraient prouvé que l'être est un sont différents des cinq arguments par lesquels, dans un autre ouvrage, Zénon aurait prouvé que l'être est immobile. Si c'était le cas, les arguments rapportés par Aristote dans la *Physique* n'appartiendraient pas au même ouvrage que ceux que Socrate a entendus ce jour-là. La *Souda* (29 A 2 D.-K.) lui attribue quatre ouvrages, mais ce témoignage non corroboré est généralement considéré comme peu fiable.

19. Sur les ambiguïtés de cette expression, cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 257 n. 35 et p. 16-17 n. 29-31.

plusieurs (*εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα*), il faut donc que ces [êtres] soient semblables et dissemblables, et cela est impossible, car il n'est pas possible que les dissemblables soient semblables ni que les semblables soient dissemblables » (127 e). L'hypothèse prise comme point de départ, « les êtres sont plusieurs », est évidemment contraire à celle de Parménide selon laquelle « l'être est un » (*ἐν ἐστὶ τὸ ὄν*), c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un être. Il s'agit donc de la thèse des adversaires de Parménide. L'argument de Zénon consiste donc à montrer que les conséquences de l'hypothèse (que les êtres soient à la fois semblables et dissemblables) sont impossibles, et donc que la thèse des adversaires de Parménide (il y a plusieurs êtres) est impossible. Son argument est ici rappelé de façon elliptique et quasi incompréhensible. Proclus explique comment Zénon prouvait que les êtres, s'ils sont plusieurs, sont à la fois semblables et dissemblables. Selon lui, s'il y a plusieurs êtres sans unité entre eux, ils sont dissemblables entre eux et « ont en commun les uns avec les autres de ne pas participer de l'un »²⁰. Proclus ajoute : « si donc les êtres multiples ne participent pas de l'un, par cela même (je veux dire par l'absence d'unité), ils seront à la fois semblables et dissemblables, semblables dans la mesure où ils ont cela en commun, dissemblables dans la mesure où ils n'ont rien en commun. [...] Bref, ne rien avoir en commun est ce qu'ils ont en commun »²¹. Si peu convaincant et si sophistique que

20. Procl., *In Parm.*, 725, 26-27.

21. Procl., *In Parm.*, 725, 29-33 ; 725, 35 Cousin. Ce témoignage ne figure pas dans les fragments de Diels. Il n'est généralement pas pris en compte dans les travaux sur Zénon. Jonathan Barnes récuse ce témoignage en disant qu'« il est clair que [Proclus] n'a pas de texte à l'appui » (*The Presocratic Philosophers*, London, 1979, vol. I, p. 336 n. 17). Si on admet *pace* Barnes la validité de ce témoignage, il paraît douteux que les fragments B 1 et B 2 D.-K. appartiennent au premier argument de Zénon, comme certains le soutiennent sans se référer à ce passage de Proclus. En revanche, il confirme ce que ces fragments semblent indiquer, à savoir que les arguments de Zénon contre la pluralité « étaient tous énoncés sous la forme d'une antinomie » (J. Barnes, dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, 1997, p. 46).

cet argument puisse paraître, son résumé par Proclus ressemble assez fortement aux fr. 29 B 1 et B 2 pour que l'on puisse penser que l'exposé de Proclus est relativement fiable. Les arguments de Zénon semblent donc avoir été tous construits de la même manière. Partir de l'hypothèse de la multiplicité pour montrer qu'elle entraîne des conséquences contradictoires, ce qui est impossible, et ridiculiser ainsi l'hypothèse. C'est en tout cas ce que pense Platon (ou le Socrate de Platon), comme le confirme le fameux passage du *Phèdre* sur le Palamède d'Elée, c'est-à-dire sur Zénon :

« Le Palamède d'Elée, ne savons-nous pas qu'il parlait avec un art capable de faire apparaître les mêmes choses, à ceux qui l'écoutaient, semblables et dissemblables, unes et multiples, ou encore aussi bien en repos qu'en mouvement ? » (261 d, trad. L. Robin).

Lues en parallèle avec les passages correspondant du *Parménide*, ces lignes confirment que la technique de Zénon consistait à tirer de l'hypothèse de ses adversaires (ce que ne rappelle pas le *Phèdre*) des conséquences contradictoires (ce qui est mentionné dans le *Phèdre*) pour montrer l'absurdité des thèses de l'adversaire (ce que ne mentionne pas non plus le *Phèdre*). Le passage du *Phèdre* ne décrit pas complètement la méthode de Zénon (telle que l'interprète Platon), mais elle est parfaitement compatible avec la description du *Parménide*²² et confirme ce qui semble ressortir du *Parménide* sans y être dit explicitement : que Zénon tirait des thèses de ses adversaires des conséquences contradictoires. Le mode de raisonnement de Zénon est donc une forme de ce qu'Aristote appellera un raisonnement « par l'impossible » (διὰ τοῦ ἀδυνάτου) et le Moyen Âge un raisonnement par l'absurde²³.

22. C'est la position de L. Brisson, *op. cit.*, p. 28, qui reprend celle de Maurice Caveing, *Zénon d'Elée. Prolégomènes aux doctrines du continu*, Paris, 1982, p. 149-154.

23. E. Berté, art. cité, p. 301 ; L. Brisson, *op. cit.*, p. 45.

La démonstration de l'incommensurabilité de la diagonale du carré en est l'exemple le plus typique. On pose par hypothèse que la diagonale est commensurable, on en déduit la conclusion que ce qui est impair serait égal à ce qui est pair (*APr.*, I, 23, 41 a 26-27) : cette conclusion étant fautive, il est démontré que l'hypothèse initiale est fautive, puisqu'elle conduit à l'impossible²⁴.

Toutefois, le mode de raisonnement utilisé par Zénon semble comporter deux caractéristiques propres. D'une part, Zénon paraît se contenter de faire apparaître que l'hypothèse conduit à des conséquences contradictoires, sans en tirer explicitement la conclusion que l'hypothèse est fautive²⁵. D'autre part, dans les arguments sur la pluralité, Zénon paraît avoir systématiquement tiré des conséquences contradictoires de l'hypothèse des adversaires de Parménide, et non pas n'importe quelle conséquence fautive.

Le premier point est indiqué par la discussion entre Zénon et Socrate. Platon présente en effet Socrate comme interprétant les arguments de Zénon comme une réduction à l'impossible, de telle sorte qu'il implique que la conclusion de la fausseté de l'hypothèse n'était pas explicitement tirée dans l'écrit de Zénon²⁶. En effet, Zénon accorde à Socrate qu'il a bien compris les intentions de son ouvrage (faire apparaître la fausseté de la thèse selon laquelle il y a plusieurs êtres en montrant l'impossibilité des conséquences qui en résultent), mais il conteste que Socrate en ait compris « la vérité » (128 b). Car Socrate s'imagine que l'ouvrage de Parménide et celui de Zénon ont l'air de se contredire, alors que Zénon affirme que son livre ne se fait pas un titre de gloire de chercher à cacher

24. On a « montré quelque chose d'impossible au moyen de l'hypothèse posée au départ » (*ibid.*, 23, 41 a 31-32). La démonstration de l'incommensurabilité de la diagonale constitue l'appendice 27 du livre X des *Eléments* d'Euclide (vol. III, p. 408-410 Heiberg). Ce passage est généralement considéré comme une interpolation tardive. L'auteur de cette démonstration montre que, de l'hypothèse de la commensurabilité de la diagonale, il résulterait que le même nombre serait à la fois pair et impair.

25. J. Barnes, *op. cit.*, vol. I, p. 236.

26. *Ibid.*

qu'il a été écrit avec le dessein de soutenir la thèse de Parménide. Il est au contraire une « aide » à l'écrit de Parménide car il « contredit » (ἀντιλέγει) ceux qui prétendent qu'il « arrive beaucoup de choses ridicules et qui le réfutent », en voulant montrer que « l'hypothèse "s'il y a plusieurs [êtres]" subit des [conséquences] encore plus ridicules » (128 d). Ceci semble indiquer que l'argumentation de Zénon n'exprimait pas explicitement que l'hypothèse était impossible, même si Zénon se défend d'avoir caché que c'était ce qu'il voulait montrer.

Le second point, à savoir l'usage exclusif que semble faire Zénon de raisonnements par l'absurde conduisant à des conséquences contradictoires suppose admis le principe de contradiction, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes, puisqu'au fond c'est plutôt ce qu'on pourrait attendre de voir établi par Parménide et Zénon. Mais il a l'avantage d'éviter à Zénon la charge de la démonstration directe de la fausseté ou de l'impossibilité de la conséquence. En théorie, une démonstration par l'absurde ne nécessite pas que la conséquence soit une paire de propositions contradictoires : il suffit d'une conclusion impossible, ou de la contradictoire de l'hypothèse²⁷. Même si, dans la démonstration de l'incommensurabilité de la diagonale, la conséquence est que le même nombre est à la fois pair et impair, Aristote ne prend pas en compte le caractère contradictoire de la conclusion, et écrit seulement qu'il y a raisonnement par l'impossible quand il « survient quelque chose d'impossible » (*Apr.*, 41 a 25) à partir de l'hypothèse. D'ailleurs Aristote ne donne pas de la conséquence contradictoire la même version que le texte des *Eléments*. Aristote dit que l'on « démontre que ce qui est impair deviendrait égal à ce qui est pair » (41 a 28), tandis que les *Eléments* disent que « le même nombre sera pair et impair ». Aristote fait apparaître l'éclatement de la notion de pair et d'impair, tandis que les *Eléments* soulignent la forme contradictoire de l'énoncé.

27. Cf. J.L. Gardies, *Le raisonnement par l'absurde*, Paris, 1991, p. 9-11.

C'est aussi cette seconde démarche qu'a adoptée Zénon, sans doute parce qu'il n'a pas inventé le raisonnement par l'absurde. Selon une tradition antique, ce sont les Pythagoriciens qui ont les premiers trouvé des nombres irrationnels et des grandeurs incommensurables²⁸. On considère donc souvent que ce sont eux qui ont les premiers démontré par l'absurde l'incommensurabilité de la diagonale, puisque ce sont eux qui ont les premiers distingué les nombres pairs et les nombres impairs, distinction essentielle à cette démonstration²⁹. Dans ce cas, Zénon aurait transformé en méthode de réfutation de l'adversaire une méthode de preuve indirecte utilisée en mathématique³⁰. S'il était vrai que cette méthode a été inventée par Pythagore, l'usage par Zénon du raisonnement par l'absurde serait l'usage *ad hominem* d'un type de raisonnement inventé par les adversaires de Parménide, s'il était également vrai, comme on le pense parfois, que c'est contre les Pythagoriciens qu'étaient dirigés les arguments de Zénon. Cela fait peut-être un peu trop de « si », mais l'hypothèse a probablement quelque vraisemblance³¹.

3. la méthode des hypothèses contraires

La méthode modifiée recommandée par Parménide

Aussitôt après avoir recommandé à Socrate de pratiquer le même exercice que Zénon, Parménide propose une modification

28. *Schol. Eucl.*, 417, 12-20 Heiberg (cf. Iambl., *V.P.*, 247 = 18 A 4 D.-K.).

29. Cf. M. Caveing, *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, t. 3, *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, Lille, 1998, p. 131-145.

30. Cf. E. Berti, art. cité, p. 298 ; p. 302.

31. Il est à noter que les arguments contre le mouvement tels qu'ils sont discutés par Aristote en *Physique*, VI, 239 b ou VII, 250 a 19 *sq.*, ainsi que l'argument du bruit du grain de millet (29 A 24-29 D.-K.), n'ont pas la forme d'une réduction à l'absurde.

de cette méthode (135 e), et une seconde presque immédiatement après (135 e-136 c).

La première modification est qu'il ne faut pas s'égarer dans le visible, mais s'exercer aussi à « ce que l'on peut surtout saisir par la raison » (135 e). Cette modification, comme il l'indique lui-même, lui est inspirée par les remarques de Socrate sur la nécessité de se consacrer à ces objets rationnels. Aussi Socrate lui accorde-t-il sans difficulté le bien-fondé de cette exigence et remarque-t-il qu'il n'est « nullement difficile » de montrer que les êtres visibles sont à la fois semblables et dissemblables, et qu'ils subissent d'autres contradictions.

La deuxième modification est une modification formelle importante : il s'agit de compliquer la méthode en envisageant les deux hypothèses inverses et en envisageant non seulement les conséquences pour l'objet de l'hypothèse, mais aussi pour les autres objets. Cette méthode plus complexe est décrite en deux temps. En 135 e-136 a, Parménide n'en décrit qu'un aspect, celui qui consiste à examiner les deux hypothèses inverses. Puis, après avoir donné l'exemple de l'application de la méthode modifiée à l'hypothèse de Zénon, à la demande de Socrate qui réclamait un exemple, en 136 b-c, il ajoute un second aspect à cette méthode.

Le premier aspect de la seconde modification est donc le suivant :

μη μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι (135 e-136 a).

« Non seulement examiner ce qui résulte de l'hypothèse pour chacune [des réalités] dont on fait l'hypothèse : "si elle est", mais aussi faire l'hypothèse : "si cette même [chose] n'est pas" ».

Il s'agit donc, quand on examine une chose, de ne pas seulement examiner les conséquences qui résultent de l'hypothèse qu'elle est, mais aussi d'examiner celles qui résultent de l'hypothèse qu'elle n'est pas. Dans la pratique de Zénon, il y a bien affirmation des

contraires, puisque c'est ce qui conduit à déclarer que les conséquences sont impossibles. Mais ces contraires se trouvent seulement dans les conséquences de l'hypothèse. Dans la méthode préconisée par Parménide, les contraires sont successivement envisagés pour ce dont on tire les conséquences.

Aucune de ces pratiques n'est une pratique de l'antilogie, c'est-à-dire des discours contraires. Même si, dans le passage du *Phèdre* sur le Palamède d'Elée, la capacité qu'avait Zénon de faire apparaître la même chose comme semblable et dissemblable est qualifiée par Socrate d'antilogique (ἀντιλέγουσιν³²), cette capacité antilogique ne s'exerce que sur les conséquences de l'hypothèse. En revanche, l'antilogie proprement dite consiste à soutenir une thèse et son contraire. La pratique d'examen des hypothèses contraires n'est pas non plus une pratique antilogique, puisqu'elle ne consiste pas à affirmer une thèse et son contraire mais à examiner les conséquences d'une hypothèse et de l'hypothèse contraire sans soutenir ces hypothèses, en les examinant comme deux possibilités différentes.

Dans le *Parménide*, ni Zénon ni Parménide ne définissent jamais ce qu'ils entendent par hypothèse. Il paraît néanmoins assez clair qu'ils considèrent qu'une hypothèse est de la forme « s'il est », c'est-à-dire que faire l'hypothèse de quelque chose revient à examiner ce qui se passe dans le cas où cette chose existe, mais sans affirmer effectivement que cette chose existe. Cela toutefois n'est pas entièrement clair, car Parménide s'exprime avec un certain flottement. En 137 b, il parle de « son » hypothèse (τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως) pour désigner sa thèse sur l'un, de sorte qu'il paraît donner là à l'hypothèse le sens d'une thèse effectivement soutenue par lui, et non pas seulement examinée. Mais c'est sans doute simplement parce que, des deux hypothèses contraires examinées, il y en a une qui est en même temps la thèse qu'il soutient. A l'inverse, dans le passage de 136 a cité ci-dessus, il

32. *Phdr.*, 261 c.

considère manifestement que « s'il est » et « s'il n'est pas » sont deux hypothèses différentes. Comme le fait remarquer L. Brisson, il est donc inadéquat de s'exprimer comme on le fait d'habitude en parlant des huit (ou neuf) hypothèses de la seconde partie du *Parménide* : à proprement parler, il n'y a dans la seconde partie du *Parménide* que deux hypothèses (si l'un est, si l'un n'est pas)³³.

En 136 b, Parménide apporte en passant une précision intéressante. C'est que l'hypothèse peut porter sur le fait que quelque chose est ou n'est pas (ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος), mais aussi sur n'importe quel autre « affect » (ὅτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος). Il ne distingue donc pas l'existence des autres affects. Le terme « affect » est un terme très général qui désigne tout ce qui peut advenir à quelque chose. L'existence est un affect, mais la ressemblance ou la dissemblance sont également des affects. Platon et Parménide ne disposant pas du vocabulaire aristotélicien du prédicat, ils ne peuvent évidemment pas dire « n'importe quel prédicat »³⁴. Mais cela leur évite précisément de recourir à un discours trop abstrait.

33. L. Brisson, *op. cit.*, p. 45. L. Brisson va même plus loin, puisqu'il considère qu'il n'y a qu'une hypothèse, « s'il est un », dont « on considère et l'affirmation et la négation ». Cette interprétation provient du passage de 137 b. Mais Parménide à deux reprises au moins s'exprime en considérant que « si l'un est » et « si l'un n'est pas » sont deux hypothèses (dans le passage de 136 a cité ci-dessus et dans l'expression ἐφ' ἑκατέρως τῆς ὑποθέσεως en 136 b). En outre, L. Brisson propose de parler de huit « séries de déductions » en définissant la déduction comme « une opération par laquelle on conduit rigoureusement d'une ou de plusieurs propositions prises pour prémisses à une proposition qui en est la conséquence nécessaire en vertu de règles logiques » (p. 45 et n. 95). On peut éprouver quelque réticence à appeler les huit « hypothèses » du *Parménide* des déductions, précisément parce que les hypothèses sont considérées par Parménide comme des hypothèses, c'est-à-dire des assertions avancées comme objets d'examen, et non comme des propositions, c'est-à-dire comme des assertions posées comme vraies.

34. La formule « pour chaque prédicat », que l'on trouve dans la traduction de L. Brisson en 136 a induit ici un peu en erreur car le terme ne se trouve pas dans le texte grec.

D'autre part, dans la même phrase où Parménide introduit cette précision, en 136 b-c, comme cela a été signalé plus haut, il énonce un second aspect de la modification qu'il préconise d'apporter à la méthode de Zénon. Cette modification est la suivante :

σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕναστος
τῶν ἄλλων.

« examiner ce qui se passe par rapport à lui-même et par rapport à chacun des autres ».

Cette phrase est précédée par une autre formule plus complète mais de même sens quelque lignes plus haut, à propos de la ressemblance (136 b) :

τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς
τοῖς ὑποθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς
ἄλλα.

« ce qui se passera dans l'une et l'autre hypothèses pour les objets de l'hypothèse et pour les autres, en eux-mêmes et les uns par rapport aux autres ».

A la méthode qui consiste à examiner chacune des hypothèses contraires (si l'objet de l'hypothèse est et s'il n'est pas), s'ajoute donc à chaque fois la nécessité d'examiner à la fois les conséquences pour cet objet en lui-même et par rapport aux autres, et les conséquences pour les autres objets, eux aussi en eux-mêmes et par rapport aux autres. C'est évidemment l'introduction de la négation qui entraîne tous ces compléments dans l'application de la méthode. Car l'introduction des « autres » par rapport à l'objet de l'hypothèse, c'est en quelque sorte l'introduction de la négation dans l'objet même de l'hypothèse : les autres sont ce que n'est pas l'objet de l'hypothèse³⁵. Pour le dire en termes aristotéliens, si l'introduction de l'hypothèse « il n'est pas » est l'examen de la possibilité de la négation dans le prédicat de l'hypothèse, l'introduction des autres est en quelque sorte l'introduction de la

35. Cf. E. Berti, art. cit., p. 308.

LA DIALECTIQUE DES HYPOTHÈSES CONTRAIRES

négation dans le sujet de l'hypothèse. A partir de ce moment-là, il ne reste plus qu'à examiner également le rapport de chaque objet (objet de l'hypothèse et autre objet) avec lui-même et avec les autres pour obtenir le schéma complet. On a donc en principe huit combinaisons possibles, qui peuvent se résumer schématiquement de la façon suivante :

1. Si quelque chose est (ou subit tel ou tel affect), conséquences pour elle-même par rapport à elle-même.
2. Si quelque chose est, conséquences pour elle-même par rapport aux autres.
3. Si quelque chose est, conséquences pour les autres par rapport à eux-mêmes.
4. Si quelque chose est, conséquences pour les autres par rapport à elle.
5. Si quelque chose n'est pas, conséquences pour elle-même par rapport à elle-même.
6. Si quelque chose n'est pas, conséquences pour elle-même par rapport aux autres.
7. Si quelque chose n'est pas, conséquences pour les autres par rapport à eux-mêmes.
8. Si quelque chose n'est pas, conséquences pour les autres par rapport à elle.

ou, de façon plus symbolique, x désignant le sujet de l'hypothèse, et P l'affect quelconque dont on fait l'hypothèse (existence, ressemblance, etc.) :

1. Si Px , conséquences pour x par rapport à x
2. Si Px , conséquences pour x par rapport à non- x
3. Si Px , conséquences pour non- x par rapport à non- x
4. Si Px , conséquences pour non- x par rapport à x
5. Si non- Px , conséquences pour x par rapport à x
6. Si non- Px , conséquences pour x par rapport à non- x
7. Si non- Px , conséquences pour non- x par rapport à non- x
8. Si non- Px , conséquences pour non- x par rapport à x

Parménide illustre lui-même ce schéma par l'exemple de son application à l'hypothèse de la pluralité (136 a) :

« Par exemple, si tu veux, à propos de cette hypothèse dont Zénon a fait l'hypothèse, s'il existe plusieurs choses, (1) ce qui doit arriver à ces choses plurielles elles-mêmes par rapport à elles-mêmes, et (2) par rapport à l'un, et (3) [ce qui doit arriver] à l'un par rapport à lui-même et (4) par rapport aux choses plurielles ; et à l'inverse, s'il n'existe pas plusieurs choses (5-8), examiner à nouveau ce qui se produira pour l'un (7-8) et pour la pluralité (5-6) par rapport à eux-mêmes et les uns par rapport aux autres ».

On peut en effet détailler cette description de la manière suivante :

1. S'il existe plusieurs choses, conséquences pour elles-mêmes par rapport à elles-mêmes.
2. S'il existe plusieurs choses, conséquences pour elles-mêmes par rapport à l'un.
3. S'il existe plusieurs choses, conséquences pour l'un par rapport à lui-même.
4. S'il existe plusieurs choses, conséquences pour l'un par rapport à elles.
5. S'il n'existe pas plusieurs choses, conséquences pour elles-mêmes par rapport à elles-mêmes.
6. S'il n'existe pas plusieurs choses, conséquences pour elles-mêmes par rapport à l'un.
7. S'il n'existe pas plusieurs choses, conséquences pour l'un par rapport à lui-même.
8. S'il n'existe pas plusieurs choses, conséquences pour l'un par rapport à elles.

L'application de la méthode proposée par Parménide est donc beaucoup plus compliquée que celle qui était mise en œuvre par Zénon, et qui semble s'être limitée à une application des deux premiers cas, en variant simplement les conséquences :

LA DIALECTIQUE DES HYPOTHÈSES CONTRAIRES

S'il existe plusieurs choses, conséquences contradictoires pour elles,

c'est-à-dire :

Si Px , conséquences contradictoires pour x (sans préciser si c'est par rapport à x [1] ou si c'est par rapport à $\text{non-}x$ [2]).

La plus grande complexité de la méthode réclamée par Parménide vient évidemment de ce que la méthode de Zénon est purement polémique et réfutative, tandis que la dialectique proposée par Parménide est une méthode d'examen (*σκοπεῖν*) et un exercice (*γυμνασία*). Zénon cherche seulement à réfuter les adversaires de Parménide, tenants de la multiplicité, en montrant quelles sont les conséquences impossibles (parce que contradictoires) de leur hypothèse. Parménide au contraire prône une méthode qui permette de faire un examen systématique de toutes les hypothèses et de toutes les conséquences possibles, afin de déterminer quelles sont les hypothèses possibles et quelles sont celles qui sont impossibles. C'est cette méthode qui va être appliquée à l'hypothèse de l'un dans la seconde partie.

L'application de la méthode modifiée à l'hypothèse de l'un

On peut résumer la seconde partie du *Parménide* de la manière suivante :

1. Si l'un est, conséquences pour l'un par rapport à lui-même : aucun affect (137 c-142 a).
2. Si l'un est, conséquences pour l'un par rapport aux [êtres] pluriels : affirmation d'affects, dont un certain nombre d'affects contraires (142 b-155 e).
3. Si l'un est, conséquences pour les [êtres] pluriels par rapport à l'un : affirmation de tous les affects contraires (157 b-159 b).
4. Si l'un est, conséquences pour les [êtres] pluriels par rapport à eux-mêmes : aucun affect, l'un étant tout (159 b-160 b).

5. Si l'un n'est pas, conséquences pour l'un par rapport à lui-même (les autres ne sont pas) : affirmation des affects contraires (160 b-163 b).
6. Si l'un n'est pas, conséquences pour l'un [par rapport aux êtres pluriels ?] : négation de tous les affects (163 b-164 b).
7. Si l'un n'est pas, conséquences pour les [êtres] pluriels par rapport à eux-mêmes : affects contraires (164 b-165 e).
8. Si l'un n'est pas, conséquences pour les [êtres] pluriels [par rapport à l'un ?] : aucun affect, rien n'est (165 e-166 c).

Par rapport à la méthode telle qu'elle est décrite par Parménide et telle qu'elle est appliquée par lui à l'hypothèse de la pluralité en 136 a, on remarquera, que les conséquences 3 et 4 sont ici inversées. Ceci ne présente pas de difficulté réelle vis-à-vis de la structure décrite. Il y a deux difficultés plus importantes.

La première difficulté concerne le statut des conséquences 6 et 8 (163 b-164 b et 165 e-166 c). On doit normalement y trouver les conséquences pour l'un par rapport à la multiplicité et pour la multiplicité par rapport à l'un. Rien n'indique très clairement si c'est le cas, alors que ce genre d'indication est assez clairement donné pour les autres conséquences. Cela devient sans doute plus clair si on remarque que, dans la répartition des conséquences, apparaît toujours de façon très claire une répartition entre des conséquences affirmatives (où généralement les affects contraires sont affirmés) et des conséquences négatives (où les affects contraires sont tous niés). Cela apparaît très clairement dans le plan que L. Brisson donne de la seconde partie du dialogue, où il distingue les huit conséquences selon qu'elles sont « conséquences positives », soit pour l'un soit pour les autres, ou « conséquences négatives », soit pour l'un soit pour les autres³⁶. Or, les conséquences positives contraires se produisent toujours quand Parménide examine les conséquences pour l'un ou la pluralité chacun par rapport à l'autre (*πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων*, comme dit Parmé-

36. Voir L. Brisson, *op. cit.*, p. 46-47.

nide en 136 c), et les conséquences négatives quand Parménide examine les conséquences pour l'un ou la pluralité chacun par rapport à eux-mêmes (*πρὸς αὐτό*, comme il le dit en 136 c). Cela semble indiquer que quand l'un et les êtres multiples ne sont pas en rapport, ils n'ont aucun affect, tandis que, quand ils sont en rapport, ils ont des affects contraires. Les différentes conséquences possibles ne se définissent donc pas tant par le fait que l'on considère une réalité qui est de toute façon en rapport avec une autre tantôt en elle-même tantôt dans son rapport avec d'autres réalités, que par le fait que l'on considère les conséquences pour une réalité tantôt si elle n'est en rapport qu'avec elle-même, tantôt si elle est en rapport avec d'autres réalités. Ainsi, dans la conséquence 6, on peut penser que l'un ne reçoit aucun affect parce que l'un, s'il n'est pas, ne peut rien être sans les autres qui sont les seuls à exister. Dans la conséquence 8, les autres ne sont rien parce que l'un n'est pas alors qu'ils ne seraient quelque chose que s'ils avaient un rapport avec l'un (tandis que dans la conséquence 7, ils subissent des conséquences contradictoires parce qu'ils sont sans être en rapport avec l'un qui n'existe pas, et que seul l'un pourrait leur donner une unité et les rendre non contradictoires). Il semble donc que l'on puisse considérer que les conséquences 6 et 8 décrivent bien les conséquences pour l'un par rapport à la multiplicité et pour la multiplicité par rapport à l'un dans l'hypothèse où l'un n'est pas.

La seconde difficulté concerne le statut des p. 155 e-157 b, volontairement laissées à l'écart dans le résumé ci-dessus. Dans l'interprétation néoplatonicienne, de Plotin à Proclus, ce passage constitue une troisième hypothèse, et il y a donc en tout neuf hypothèses. Cette conséquence est évidemment embarrassante, car elle introduit une distorsion entre la méthode décrite par Parménide et celle qu'il applique. Cette distorsion est ce qui permet à Proclus de justifier une interprétation « réaliste » des hypothèses et d'y voir divers niveaux de réalité, car il constate que le nombre des hypothèses n'est pas celui qu'il devrait être si Parménide se contentait

de se livrer à un exercice logique, en appliquant sa méthode. Il va même encore plus loin, puisque, selon lui, la méthode décrite par Parménide devrait aboutir à vingt-quatre hypothèses, et non à huit. Selon lui, il y a en effet deux hypothèses de base, « si quelque chose » et « si quelque chose n'est pas ». A ces deux hypothèses de base, doivent être associées trois types de conséquences : ce qui s'ensuit, ce qui ne s'ensuit pas et ce qui d'une certaine manière s'ensuit et d'une autre ne s'ensuit pas. En combinant deux hypothèses et trois conséquences, on a donc six hypothèses. Chacune de ces six hypothèses est à son tour quadruplée, puisqu'il faut considérer que les trois types de conséquences peuvent arriver ou au sujet de l'hypothèse soit par rapport à lui-même soit par rapport aux autres, ou aux autres soit par rapport à eux-mêmes soit par rapport au sujet de l'hypothèse³⁷. Proclus arrive ainsi à vingt-quatre hypothèses, et conclut que, s'il n'y en a que neuf dans le *Parménide*, c'est parce que Parménide suit la nature des choses, et non de simples possibles³⁸. On voit bien d'où Proclus tire la multiplication finale par 4, effectivement présentée par Parménide. Mais c'est précisément de ce qu'il considère comme la « troisième hypothèse » (155 e-157 b) qu'il tire sa multiplication par trois, puisque on trouve dans la suite des déductions tantôt l'affirmation de conséquences positives (2, 3, 5, 7), généralement contradictoires, tantôt la négation de tous les affects (1, 4, 6, 8), tandis que la « troisième hypothèse » est présentée explicitement comme ce qui arrive à l'un qui tantôt participe de certaines propriétés, tantôt n'en participe pas. Il est donc évident que Proclus complique encore la méthode en disant qu'il faut introduire la négation aussi dans les conséquences, et différencier les conséquences affirmées, les conséquences niées et les conséquences tantôt affirmées, tantôt niées. Cette complication est en fait purement formelle. Proclus fait comme si, d'une hypothèse, on pouvait tirer toutes les conséquences, possibles et impossibles. Mais, si c'était le cas, la

37. Proclus, *In Parm.*, 1000, 34-1002, 32.

38. Proclus, *In Parm.*, 1002, 35-36.

méthode de Parménide ne servirait à rien. Dans la méthode telle que l'expose Parménide, on ne peut tirer d'une hypothèse que les conséquences qui sont compatibles avec elle. Si ces conséquences compatibles sont impossibles, l'hypothèse doit être rejetée ; si ces conséquences compatibles sont possibles, l'hypothèse peut être acceptable, ceci en fonction de la règle implicite que l'impossible ne suit pas du possible (règle qui est d'ailleurs contestée parfois dans l'Antiquité).

Il n'en reste pas moins que cette « troisième hypothèse » est embarrassante, puisqu'elle semble accrédi-ter l'idée que la seconde partie du dialogue n'est pas une simple application de la méthode à l'un. C'est pourquoi V. Décarie et L. Brisson se sont attachés à montrer que le « troisième point » évoqué par Parménide au début de ce passage ne visait pas une « troisième hypothèse » mais simplement un « troisième point » à l'intérieur de la « seconde hypothèse »³⁹. Leurs arguments sont d'abord stylistiques. Ils pensent que la seconde hypothèse est formulée et explicitée en 142 b, puis reformulée en 142 c 7-8⁴⁰, avant de déduire la série des 10 conséquences qui découlent de l'hypothèse (142 d-155 e). En 155 e, elle est donc, selon eux, reformulée un troisième fois, avant que ne soit tirée une nouvelle série de conséquences. Comme Parménide dit en 155 e 4-5, « si l'un est tel que nous venons de le décrire » (τὸ ἓν εἰ ἔστιν ὅσον διεληλύθαμεν), V. Décarie et L. Brisson ajoutent un argument d'ordre théorique selon lequel le résumé que donne à ce moment-là Parménide correspond uniquement à la description de 142 d-155 e (seconde hypothèse). Il est clair, comme ils le font remarquer, que l'argument selon lequel l'un est « un est multiple » renvoie à 144 e et celui selon lequel l'un « participe du temps » renvoie à 151 e-155 c, mais il est assez difficile d'accepter comme ils le soutiennent que l'argument selon lequel l'un « n'est ni un ni multiple » renvoie aussi à 144 e « en fonction de la relation de

39. Vianney Décarie et Luc Brisson, « Le nombre des hypothèses du *Parménide* », *Rheinisches Museum*, 130 (1987), p. 248-253.

40. Πάλιν δὴ λέγομεν, ἓν εἰ ἔστιν, τί συμβήσεται.

contrariété qui unit ἓν à πολλά (μήτε ἓν = πολλά, μήτε πολλά = ἓν) »⁴¹. Car c'est dans la première hypothèse qu'il est dit que l'un n'est pas multiple (137 c) puisqu'il n'est même pas un (141 e). De sorte que, même si l'équivalence proposée par V. Décarie et L. Brisson est plausible car logiquement valide, il est plus naturel de supposer que ce « troisième temps » constitue une synthèse des deux premières déductions.

Cette solution soulève évidemment des difficultés, car si le développement de 155 e-157 c est une hypothèse autonome, on trouve quelque chose qui n'est pas prévu dans la méthode décrite initialement par Parménide, c'est-à-dire la possibilité d'examiner la conjonction de deux conséquences différentes. En outre, on comprend mal à partir de là pourquoi Parménide n'examine la conjonction de deux conséquences différentes que dans ce cas-là. C'est évidemment ce qui permet de tirer la conclusion que tire Proclus : comme cette possibilité n'est mise en œuvre qu'une fois, Proclus pense que la seconde partie du *Parménide* est une description de la réalité et n'est pas une simple application de la méthode (auquel cas cette possibilité devrait être prise en compte plusieurs fois).

Il y a sans doute quelque chose de vrai dans le sentiment de Proclus. Mais on peut en tirer une conclusion différente de celle de Proclus. Car, même si cette hypothèse intervient très tôt et si Parménide lui-même invite à la considérer seulement comme faisant partie de la deuxième conséquence (dans l'interprétation de V. Décarie et L. Brisson) ou comme combinant les deux premières conséquences, en fait, elle combine l'ensemble des possibilités. Car, dans ce cas, Parménide combine à la fois l'existence de l'un et son inexistence, l'existence de la pluralité et son inexistence (Parménide dit que l'un « est un et plusieurs, ni un ni plusieurs »). Il explique que dans ce cas, l'un change et passe de l'un au multiple (ce qui lui est permis s'il participe du temps), et se trouve

41. V. Décarie, L. Brisson, art. cit., p. 253.

même ni un ni multiple dans l'instant où il passe de l'un à l'autre. Même si, à première vue, cette combinaison regroupe seulement les deux premières possibilités examinées, en fait elle les regroupe toutes, et il n'y a donc pas lieu de la répéter après les hypothèses 3 et 4, 5 et 6, ou 7 et 8. Cette possibilité n'introduit donc pas vraiment de nouveauté par rapport à la méthode, mais examine à quelle condition (en l'occurrence le passage dans le temps et l'instant) toutes les hypothèses et toutes leurs conséquences diverses pourraient être successivement possibles. Cette possibilité de combiner l'ensemble des hypothèses pourrait être interprétée comme une solution, mais Parménide ne la présente pas comme telle puisque à aucun moment de l'exercice il ne tranche explicitement entre les différentes hypothèses.

4. Statut et postérité de la méthode du *Parménide*

Selon Parménide, sans la méthode d'« exploration de toutes les voies » (διὰ πάντων διεξόδος) dont il donne un exemple d'application avec la discussion de son hypothèse sur l'un dans la seconde partie du dialogue, « il est impossible de rencontrer ⁴² le vrai et d'en avoir l'intelligence » (ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν, 136 e). Si une telle vérité est trouvée au terme de cette exploration, à la fin du dialogue, Parménide n'en dit rien et Platon n'en écrit rien. Cette méthode, Platon prend toutes les précautions pour nous montrer qu'elle n'a rien de proprement socratique. Socrate ne l'applique dans aucun dialogue, elle est très différente de la dialectique habituelle de Socrate (caractérisée essentiellement dans les dialogues de Platon par la recherche de la définition et des processus diérétiques) et dans le *Parménide* même, elle n'est pas reprise à son compte par Socrate. Mais Parménide lui-même ne l'appelle jamais « dialectique » dans le *Parménide*. Platon a sans

42. Platon file ici la métaphore du voyage d'exploration : c'est en explorant toutes les routes que l'on finit par rencontrer ce que l'on cherchait.

doute voulu indiquer ainsi que cette méthode était assez différente de la méthode proprement dialectique de Socrate. Si l'interprétation de la méthode de Zénon semble historiquement assez exacte car corroborée par les quelques témoignages sur les arguments de Zénon, il n'est en revanche guère de confirmation qu'une telle méthode ait effectivement été pratiquée par Parménide. Il y a donc probablement là plutôt l'appropriation et la modification par Platon de la méthode de Zénon, quelque chose entre le pastiche (car la seconde partie du Parménide, avec sa mécanique intellectuelle grandiose a quelque chose d'extrêmement ludique) et l'hommage admiratif. Il est difficile de dire jusqu'à quel point Platon est sérieux dans le *Parménide*. Sans doute autant qu'il l'indique lui-même : c'est un « jeu laborieux » (πραγματειώδης παιδιά, 137 b), mais aussi un exercice pour la recherche de la vérité.

C'est Aristote qui, dans les *Topiques*, a fait de cet exercice une partie intégrante de la dialectique. Il recommande en effet, pour s'entraîner à la dialectique, de rechercher « à l'égard de toute thèse », la démonstration qu'elle est vraie et celle qu'elle est fausse (ὅτι οὕτως καὶ ὅτι οὐχ οὕτως, *Top.*, VIII, 14, 163 a 36-37). Si nous ne pouvons pas le faire avec quelqu'un d'autre, il recommande de pratiquer cet exercice « contre nous-mêmes » (163 b 4). Cet entraînement dialectique, où l'on cherche à prouver une thèse et son contraire, parce qu'il permet d'embrasser d'un coup d'œil les conséquences d'une hypothèse (τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως⁴³), est un exercice utile pour la philosophie et un instrument non négligeable pour celle-ci (οὐ μικρὸν ὄργανον). Il est d'une « grande aide pour réfuter » : Aristote emploie là (163 b 7), comme Zénon en 128 c, le terme βοήθεια, négligeant le fait que Zénon se contente, pour réfuter les adversaires de Parménide, de reprendre leur hypothèse et d'en tirer des conséquences

43. Comparer σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως (Platon, *Parm.*, 135 e-136 a) avec τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως (Aristote, *Top.*, VIII, 14, 163 b 10-11).

contradictoires et impossibles⁴⁴. Aristote ajoute que cela permet de « choisir correctement [l'hypothèse] restante entre deux [hypothèses] » (163 b 11-12). Cette fois, c'est Parménide, affirmant en 136c que cette méthode cherche à « voir clairement le vrai » qu'Aristote semble répéter. A ces indices, à la description de la méthode, à sa caractérisation comme une gymnastique, à l'ensemble des formules employées, on reconnaît clairement dans ces lignes des *Topiques* l'influence du *Parménide* de Platon⁴⁵. C'est par le biais de cette postérité, comme par celui de la *disputatio contra omne quid propositum*⁴⁶ d'Arcésilas et de la nouvelle Académie et de la *disputatio* médiévale, que l'antilogie *in utramque partem* en viendra, quelques vingt-trois ou vingt-quatre siècles plus tard, chez Kant, Hegel ou Marx, à être identifiée à la dialectique. Mais cette identification n'était pas faite dans le *Parménide*⁴⁷. Le pessimisme avec lequel Kant ne verra dans cette méthode qu'une logique de l'apparence, l'optimisme avec lequel Hegel et Marx, ces Proclus des temps modernes, y verront l'expression même de la réalité, étaient tous aussi étrangers au *Parménide*.

44. C'est peut-être cette assimilation de la méthode de Zénon et de celle de Parménide qui explique qu'Aristote aurait écrit dans son *Sophiste* que Zénon était l'inventeur de la dialectique (D.L., VIII, 57 = Aristote, *Soph.*, fr. 39,1 Gigon).

45. Cf. E. Berté, « Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon », *Revue internationale de philosophie*, 34 (1980), p. 341-358 ; L. Brisson, *op. cit.*, p. 28 n. 43 ; Paul Słomkowski, *Aristotle's Topics*, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 13

46. Cicéron, *Fin.*, V, iv, 10 ; *De orat.*, III, XXI, 80.

47. Cf. Hans-Georg Gadamer, « Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief », *Gesammelte Werke*, Tübingen, Bd. VI (1986), p. 90.

Cinquième Partie

Philosophie et politique

Le règne philosophique

par

Mario Vegetti*

1. *Dunamis politikê* et philosophie

1. « *Un minime changement* »

Une fois définitivement tracés le plan constitutionnel de la nouvelle cité ainsi que la forme de vie communautaire qui la caractérise, Socrate affronte finalement – répondant à l’insistante demande de Glaucon – la question des conditions qui rendront sa réalisation possible. Il s’agit de corriger le défaut répandu dans les cités historiquement existantes, en introduisant « un minime changement » (*smikrotatou metabalontos*) – un seul, en fait « ni petit ni facile, mais possible », suffisant en tout cas pour faire démarrer tout le processus de transformation éthico-politique (473 b-c).

Ce changement, condition nécessaire et suffisante pour la création de la *kallipolis*, concerne la tête du pouvoir : il s’agit donc de la disponibilité de la force politique indispensable à la réalisation de ce projet de réforme et de son usage correct à cette fin. En d’autres termes, si la cité est malade et si la thérapie consiste en une nouvelle forme constitutionnelle, il convient d’identifier les

* Université de Pavie.

médecins qui possèdent l'autorité et la compétence requises pour prescrire une telle thérapie.

Il s'agit de la très célèbre « troisième vague » socratique. Les maux de la cité et du genre humain tout entier ne cesseront pas avant que (1a) « les philosophes ne règnent (*basileusôsin*) dans la cité », ou que (1b) « les rois et les puissants (*basilês, dunastai*) ne se mettent à philosopher avec un réel engagement », et qu'ils (2) « ne parviennent à réunir en eux le pouvoir politique et la philosophie », tout en empêchant, dans le futur, les modes de vie de ceux qui ne seraient que politiciens ou que philosophes (473b-d).

Cette condition de possibilité de la *kallipolis* pose naturellement toute une série de problèmes, qui seront discutés dans les prochains paragraphes : tout d'abord celui de son caractère paradoxal, destiné à susciter une violente opposition ; ensuite ceux qui concernent non seulement la légitimité et la possibilité mêmes du pouvoir philosophique, mais aussi les moyens de son éventuelle instauration.

Dans une étape préalable, il est toutefois nécessaire d'analyser la structure de la « troisième vague » et le langage même par lequel elle est présentée.

Platon décrit la forme du gouvernement des philosophes comme un « règne », au lieu du plus usuel *archein* employé jusqu'au livre IV, et les philosophes eux-mêmes comme des « rois » (cf. par exemple VIII, 543 a 4), de préférence au terme usuel *archontes* qui n'est toutefois pas exclu (cf. par exemple 543 b 2). L'introduction du lexique du « règne » n'a certainement pas une valeur constitutionnelle précise : les rois-philosophes seront, selon la règle, plus d'un et, en tout cas, ils ne laisseront aucune descendance dynastique ; il ne s'agit donc pas de l'institution de la monarchie. Cependant, le choix de ce lexique, de préférence à celui qui est lié au verbe *archein*, a certainement dans ce contexte une valeur précise¹.

1. Il y a, en effet, une nette différence entre les devoirs des *archontes* des livres IV-V et ceux des philosophes-rois des livres V et VI. Aux premiers, il appartient de contrôler l'économie de la cité et d'en limiter l'expansion (IV, 42 e sq., 423c,

Il permet de souligner le caractère extraordinaire de l'accession au pouvoir des philosophes, accession qui marque une double rupture par rapport à la normalité : d'une part par rapport au système de gouvernement des cités existantes, dont il signifie la fin ; d'autre part par rapport au futur gouvernement des *phulakes*, dont il est la condition de possibilité, en un certain sens transitoire² (cf. ici partie II). Il ne faut pas non plus exclure, en ce sens, une allusion à la figure athénienne de l'*archôn basileus*³, c'est-à-dire à une figure d'autorité, dotée d'une dignité particulière, religieuse et sociale, dont le philosophe-roi constituerait ainsi l'héritier dans la nouvelle situation constitutionnelle.

Pour ce qui concerne les hommes de pouvoir qui pourraient être convertis à la philosophie (1b), Platon parle de « rois et de *dunastai* » (cf. aussi VI, 499b7), figures de gouvernants bien distinctes de celle du tyran⁴. Le second terme permet à Platon de faire allu-

425 c-d) ; de s'occuper de la guerre et de la politique extérieure (IV, 422 d ; V, 466 e-471 c) ; de surveiller l'éducation et la culture publique (IV, 425 e sq.) ; d'administrer la justice (IV, 433 e). Les seconds doivent, en revanche, se charger en premier lieu de la tâche fondatrice de la « transformation » (*metaballein*, 473b 6-7, c 2). Leur rôle consiste non seulement à *basileuein* (473 c 11), mais aussi à *hegemoneuein* (474 c 2, cf. VI, 484 b 6, 485 a 7). Ceux-ci ont, dans la réalité effective, le rôle de législateurs que les interlocuteurs du dialogue tiennent en paroles ; ils traceront le schéma de la *politeia* (VI, 501 a 9), ils en connaîtront le sens (*logos*) aussi bien que les *nomothetai* du dialogue (VI, 497 d 1) ; ils définiront les règles de la justice publique (*nomima*), et ils conserveront celles qui existent déjà (VI, 484 d 2, cf. 484 b 9 sq.). La différence se situe en fait dans la distinction entre gouverner un état déjà fondé et en instituer, *ex-novo*, l'ordre constitutionnel.

2. Sur ce rôle instrumental des philosophes-rois, cf. L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago-London, 1964, p. 122 ; L. Couloubaritsis, « Le paradoxe du philosophe dans la 'République' de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXXVII (1982) p. 60-81 (surtout p. 75 sq.).

3. Cf. dans ce sens M.L. Morgan, *Platonic Piety*, New Haven, 1990, p. 145 sq.

4. Pour une opposition canonique entre les deux termes, cf. Hérodote, V 66.1 : après la chute des *turannoï* (les Pisistratides), le pouvoir est exercé (*edunasteuon*) à Athènes par Clisthène et Isagoras.

sion à des exemples historiques de législateurs, comme Clisthène, ou à des clans oligarchiques dominants ; le premier terme suppose une figure de monarque légitime, c'est-à-dire précisément non tyrannique. Le contexte nettement « athénien » de la *République*, avec la violente polémique antityrannique développée au livre IX, interdit la mention de cette figure, malgré le fait que Platon ait pu précisément penser, durant son expérience politique personnelle à Syracuse, à la conversion d'un tyran ou à celle de l'héritier d'un tyran⁵.

Dans ce contexte, l'alternative entre (1a) et (1b) peut également être considérée comme insignifiante. La seconde possibilité apparaît certes comme la plus praticable politiquement. Mais, elle se trouve en principe subordonnée à la première, parce que la conversion des puissants exige, de toute façon, l'existence de philosophes authentiques, dont on reconnaîtrait la compétence et l'autorité en matière de politique, et aussi parce que, une fois cette conversion réalisée, les puissants seraient nécessairement devenus à leur tour philosophes-rois.

L'alternative reste, de toute façon, provisoire, puisqu'elle dépend du défaut des cités historiquement existantes : à l'avenir, seuls les hommes simultanément philosophes et politiques auront le droit d'accéder aux charges du gouvernement, de façon à élimi-

5. Dans les *Lois*, Platon recommandera explicitement une bonne *turanis*, conseillée par un *nomothetês* compétent, comme voie la plus rapide pour parvenir à la meilleure constitution (IV, 710 d). R. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, London, 1983, p. 92, voit ici une allusion à l'éventuelle alliance entre le législateur Platon et le « jeune tyran » Denys II. Au contraire, M. Schofield, *The Disappearing Philosopher-King*, in *Saving the City*, London-New York, 1999, p. 31-50 (surtout p. 46-48) voit dans le passage des *Lois* une allusion ironique destinée à exclure la conversion à la philosophie d'un « fils de tyran », avec un reniement voilé, donc, de la théorie de la *République* et un constat de l'échec de l'entreprise sicilienne. J'ai suggéré ailleurs que dans le « jeune tyran » des *Lois* on pouvait reconnaître moins Denys II que Dion ; cf. *L'autocritica di Platone : il Timeo e le Leggi*, in M. Vegetti-M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 1999, p. 13-24 (p. 23).

ner définitivement – c'est du moins l'intention de Platon au niveau du livre V – le conflit entre l'*oikeiopragia* propre à la « nature » philosophique et celle propre à la « nature » politique.

2. Le gouvernement des philosophes : un scandaleux paradoxe

Face à la proposition de Socrate, qui lui paraît encore plus scandaleuse que celle qui évoquait l'égalité des femmes et la communauté des épouses et des fils, Glaucon craint, de la part d'un possible auditoire athénien, une réaction indignée et violente :

« tu dois t'attendre à ce que, très vite, des hommes en grand nombre, et nullement médiocres, jetant, pour ainsi dire, leurs manteaux et se mettant à nus, prennent la première arme qui leur tombe sous la main et se précipitent de toutes leurs forces sur toi pour accomplir un massacre. Et toi si tu ne défends pas à coups d'arguments [...], tu en paieras les conséquences en te retrouvant couvert de railleries » (473 e sq.).

La préoccupation de Glaucon apparaît si fortement basée sur les dires de Socrate que le reste du livre V, et une bonne partie du livre VI, seront précisément consacrés à des arguments en défense de cette proposition paradoxale d'un règne des philosophes. Mais pourquoi une si grande indignation ?

Les Athéniens et les Grecs en général n'étaient certainement pas habitués à des formes de pouvoir théocratique, hiéocratique, ou même – malgré l'exception partielle et malheureuse des Pythagoriciens à Crotona – sophocratique.

Mais, plus spécifiquement, comment l'image du « philosophe » et celle de son savoir, la « philosophie », pouvaient-elles, dans leur culture, en arriver à provoquer une réaction aussi scandalisée ?

Dans les rares témoignages qui sont à notre disposition, et qui apparaissent par ailleurs dans des textes probablement bien diffusés, le verbe *philosophhein* n'était point employé avec une valeur péjorative. La première occurrence que l'on trouve, chez Hérodote (I, 30.2), se réfère aux voyages de Solon, accomplis non point pour des raisons commerciales ou politiques mais dans un but éducatif

et culturel. Thucydide associait même ce terme, dans le célèbre passage de l'*epitaphios* de Périclès, au caractère des Athéniens qui, à l'opposé des styles de vie plus sévères et fondés sur l'intérêt immédiat, étaient, eux, plus ouverts au charme de la beauté (*philokaloumen*) et de la culture (*philosophoumen*), « sans mollesse » toutefois, c'est-à-dire sans négliger les intérêts prioritaires politico-militaires de la cité (II, 40.1).

Ce préjugé de *malakia*, que Périclès se sentait obligé d'exclure, appartenait probablement à la propagande anti-athénienne d'inspiration spartiate. Mais, sans aucun doute, ce préjugé associé au *philosophein* était-il largement répandu dans les milieux athéniens eux-mêmes. Dans le *Gorgias* de Platon, Calliclès s'en fait l'écho :

« il est beau de s'occuper de *philosophia* dans le cadre de l'éducation, et il n'y a rien de mal, chez un jeune homme, à *philosophein* ; mais s'il continue à philosopher quand il est désormais adulte, la chose, Socrate, devient ridicule : quand je suis face à quelqu'un qui philosophe, j'éprouve la même impression que devant quelqu'un qui parle de façon puérole et qui fait l'enfant » (485 a-b).

Un tel homme, insiste Calliclès, finit par devenir *anandros* (« sans virilité »), il fuit l'*agora* et les lieux principaux de la *polis*, « et il passe le reste de sa vie caché dans un coin, à deviser avec trois ou quatre adolescents, sans jamais dire quelque chose de vraiment libre (*eleutheron*), grand ou approprié » (485 d-e). Mais la restriction du *philosophein* à l'éducation des jeunes, ainsi que l'auto-exclusion de la part de celui qui s'y consacre à l'âge adulte de la sphère publique et précisément virile, ne relèvent pas seulement des positions philo-oligarchiques et du penchant pour le « surhomme » de Calliclès. De telles conceptions sont aussi partagées par un penseur modéré comme Isocrate, pour qui la vraie « philosophie » consiste en une activité rhétorico-politique ; le reste peut convenir à l'éducation des jeunes gens, mais il s'agira de « fantaisies » – à ce propos Isocrate cite la théorie des éléments de « sophistes » comme Empédocle, Ion, Alcmeon, Parménide,

Mélistos et Gorgias – privées de toute utilité et nuisibles à la formation complète de la personne du citoyen (*Antidosis*, 266-269)⁶.

L'aversion à l'égard du *philosophein*, comme activité intellectuelle exclusive ou prédominante, n'est pas seulement propre aux adversaires idéologiques ou professionnels du cénacle socratique. Déjà au livre III de la *République*, Platon avait évoqué le risque de *malakia* inhérent à un intérêt excessif pour la *mousikê* (411 a-b). Au livre V, réagissant à la description socratique du *philosophos* comme celui qui est seulement mu par le désir et le plaisir d'apprendre, Glaucon n'hésite pas à l'identifier aux nombreux intellectuels urbains, amants des spectacles et des événements culturels, qui se précipitent pour assister à chaque concert et à chaque fête « comme s'ils avaient loué leurs oreilles » (475 d). En dépit des longs éclaircissements offerts par Socrate, Adimante insiste et souligne la conviction répandue que celui qui continue à pratiquer la philosophie au-delà de son éducation d'adolescent finit inévitablement par devenir « un excentrique, sinon un méchant (*pampônêros*) » (VI, 487 d).

La mollesse et l'absence de virilité politico-militaire, attribuées au *philosophein*, sont déterminées, dans ces témoignages d'une attitude courante, de deux façons. D'une part, il y a la *ponêria* des discussions de type sophistique qui ont le pouvoir de ruiner la saine confiance accordée aux croyances traditionnellement partagées. Gorgias déjà attribuait aux *philosophoi logoi* la caractéristique de faire chanceler la confiance (*pistis*) dans les opinions communes, en les associant significativement, pour cela, aux discours des cosmologues (*meteorologi*) et des rhéteurs (*Hélène*, 13).

6. Pour une intéressante analyse de la polémique d'Isocrate contre la conception platonicienne de la philosophie, cf. A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, 1995, p. 26 sq. L'intention d'Isocrate aurait été de « négocier une place à la philosophie dans les pratiques sociales et politiques de la démocratie athénienne » à travers une « rhétorique de légitimation », opposée à l'étrangeté d'*outsider* et d'opposant caractéristique de la figure du philosophe socratico-platonicien (p. 40-43).

Mais l'établissement d'un lien significatif entre cosmologie, sophistique et *philosophie* (évoqué, comme on l'a vu, par Isocrate) se trouve exprimé par l'auteur « hippocratique » de la *Médecine antique*, dans le passage qui contient la première attestation connue de ce dernier terme⁷. Ici Empédocle, « médecin ou sophiste » (le second terme étant employé dans l'acception que l'on trouve chez Isocrate) est considéré comme le fondateur de cette médecine des éléments « dont le discours aboutit à une philosophie » (20.1).

Antérieurement encore, l'adjectif (*philosophous andras*) avait été employé par Héraclite à propos de Pythagore dont il critiquait la *polymathie*, vaine accumulation d'érudition (B 40 D.-K.). Mais aux yeux des Athéniens, c'est sans doute Anaxagore qui constituait l'exemple le plus familier de dévouement à la *phusikê theoria*, associé au refus de participer aux activités politiques (D.L. II, 7). Rappelons que les Pythagoriciens aussi bien qu'Anaxagore avaient été victimes de traumatisantes expériences de persécutions « politiques » menées contre les proto-philosophes.

A partir de ces exemples, le *philosophhein* apparaît comme une activité intellectuelle à part, sinon opposée à l'activité politique, militaire et économique, et dont la valeur correspond, dans l'imaginaire de la culture athénienne, au-delà de l'idée de « gymnastique mentale » utile à l'éducation et à la participation aux débats et aux spectacles, aux deux sens dans lesquels on peut comprendre le terme « sophistique » : la dialectique rhétorique et contradictoire d'une part, et d'autre part les études de philosophie de la nature, à la façon de Pythagore, Anaxagore et surtout Empédocle. La fusion de ces deux aspects et leur attribution à Socrate et à son cénacle ont sans doute été favorisées, de façon décisive, par la satire anti-philosophique des *Nuées* d'Aristophane (en 423 av. J.-C.). Ici Socrate est représenté comme un rhéteur, capable de faire triompher les causes injustes (v. 99) et de faire apparaître, tel Gorgias,

7. Sur le rapport entre *Médecine antique*, Empédocle et les socratiques dans la satire des *Nuées*, cf. M. Vegetti, « Empedocle 'medico e sofista' (*Antica medicina* 20) », *Elenchos*, XIX (1988), p. 347-359.

« beau tout ce qui est laid, et laid ce qui est beau » (v. 1020-21), et en même temps comme un « météorosophe » (v. 360) du type d'Anaxagore et surtout d'Empédocle (v. 331 et *sq.*).

Au public du théâtre athénien, ces philosophes-sophistes apparaissaient certainement « excentriques », pour parler comme Adimante. Les « socratiques » à couleur empédocléenne des *Nuées* l'étaient à coup sûr : devins, guérisseurs, charlatans en choses célestes (*meteôrophenakes*), raffinés aux longues boucles, portant des anneaux voyants, et dithyrambographes (v. 321 *sq.*). D'autres apparaissaient tout aussi « excentriques » : les héritiers au IV^e siècle du pythagorisme ; c'est là un *topos* récurrent dans la satire de la moyenne comédie (*cf.* les témoignages de 58 E D.-K.)⁸. Il s'agissait, dans tous les cas, de personnages qui manifestaient une attitude exceptionnelle dans leur mode de vie, à laquelle s'ajoutait la prétendue possession d'un savoir initiatique et surhumain.

Excentriques, les sophistes-philosophes apparaissaient de surcroît au public athénien comme certainement *pamponêroi* : soit, dans leur penchant « météorologique », à cause du préjugé d'athéisme qui visait ces adorateurs du Tourbillon et des Nuées, soit à cause du pouvoir de subvertir les valeurs collectives que l'on reconnaissait à leur aptitude dialectique et rhétorique⁹. Platon savait combien l'attaque d'Aristophane avait pesé dans le procès et la condamnation de Socrate (*Apologie*, 18 b et *sq.*) : l'ultime et la plus mémorable scène du conflit entre le philosophe et la cité, après l'expulsion des Pythagoriciens de Crotona et la condamnation à Athènes d'Anaxagore à l'exil. Toutefois, même pour Platon, le préjugé des Athéniens à l'égard de la représentation composite du sophiste-philosophe n'était pas infondé. Les *Lois* attribuent à la

8. *Cf.* à ce propos M. Detienne, « Les chemins de la déviance : orphisme, dionysisme et pythagorisme », in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti XIV Convegno di studi sulla Magna Grecia, Napoli, 1975, p. 49-79.

9. Dans un texte aussi proche de la *République* que l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane, l'« esprit » (*phrên*) subversif de Praxagora est justement qualifié de *philosophos* (v. 371).

philosophie de la nature le principe et le fondement de l'athéisme matérialiste (X, 889 a et *sq.*), et dans la *République* même, le recours précoce et irresponsable à la dialectique réfutatoire est considéré dangereux en raison de son aptitude à pervertir les valeurs traditionnelles (les « parents adoptifs ») sans être pour autant en mesure de leur substituer des valeurs plus fondées, ouvrant ainsi la voie à la débandade morale des jeunes gens (VII, 538 a et *sq.*). Pour soustraire Socrate et la dialectique à l'accusation de *pamponêria*, Platon devait attribuer au premier le désaveu de ses intérêts « météorologiques » de jeunesse (*Phéd.*, 99d et *sq.*), et réserver à l'âge adulte (plutôt qu'aux jeunes en formation, comme le voulaient Calliclès et Isocrate), l'étude et la pratique de la dialectique philosophique (VI, 497 e et *sq.*).

Ces préoccupations et ces ajustements démontrent combien Platon fut conscient du soupçon publique qui pesait sur la figure du sophiste-philosophe, combien était forte et étendue l'image négative que la *polis* s'en était faite, et combien, par conséquent, la proposition de confier aux philosophes le gouvernement de la cité pouvait sembler provocatrice. L'effort de Platon doit donc tendre à convaincre son public (qui inclut même Glaucon et Adimante) qu'il ne s'agit pas de faire « régner » des intellectuels intrigants et soupçonnés de « mollesse » morale, ni des naturalistes athées à la façon d'Anaxagore, ni des savants exaltés comme les empédocléens ou les pythagoriciens, ni non plus des sophistes capables de faire triompher le « discours injuste ».

Qui sont, donc, les philosophes dignes de régner et en mesure de conquérir la confiance de la cité ?

3. La réhabilitation de la philosophie

Platon pense que le conflit entre la philosophie et la cité doit être reconsidéré de la façon la plus radicale : à l'avenir, il ne devra plus y avoir de distinction ni de séparation entre une forme de vie politique et une autre philosophique ; il ne devra plus y avoir un

Anaxagore et un Périclès (473 d)¹⁰. Pour que le changement soit possible, il faut une cité nouvelle, qui sache « prendre soin de la philosophie » et lui confier le gouvernement dans l'intérêt de son propre salut (VI, 497 d). Mais pour que cette cité devienne à son tour possible, il faut construire, et présenter à la cité, une nouvelle figure de philosophe – ou, pour mieux dire, la première figure de philosophe, autre que celle confuse qui lui avait usurpé sa place et qui amalgamait « météorologues », savants, sophistes, intellectuels « philodoxes ». De plus, ce n'est pas seulement avec ces personnages que le nouveau philosophe doit se mesurer ; il est encore plus urgent de prendre en compte la tradition socratique, marquée par la tragédie de 399 et par ses conséquences qui s'étendaient jusqu'au *Phédon*.

Platon doit ainsi faire sortir le socratisme de sa condition de minorité¹¹. D'abord au sens littéral : la philosophie n'est pas seulement une question d'éducation de jeunes gens, elle ne peut être réduite à cette discussion dans un « petit coin », avec trois ou quatre jeunes gens, à laquelle Calliclès avait fait allusion. Le philosophe doit revenir occuper le centre de l'espace publique, et revendiquer, dans ces nouvelles conditions, l'antique vocation de la sagesse au pouvoir.

Mais il faut aussi résister à la tentation d'élargir à une échelle ontologique le conflit (perdant) de la philosophie et de la cité, comme cela est arrivé dans le *Phédon*. Là le conflit s'était compliqué d'une série d'oppositions entre âme et corps, raison et passion, temps et éternité, vie et mort ; la philosophie y était apparue

10. Sur l'intention platonicienne de concilier *bios theôrêtikos* et *bios politikos*, voir l'étude toujours importante de W. Jaeger, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, « S.B. Preuss. Akad. d. Wissenschaften », 25, 1928 ; *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, trad. it. in *Aristotele*, Firenze, 1935, p. 557-617 (surtout p. 563-66).

11. Sur ce thème, cf. F. de Luise-G. Farinetti, *Felicità socratica : immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim, 1997, p. 215 sq.

comme une ascétique « préparation à la mort » (67 e, 80 e-84 b). Fondée ontologiquement, l'hostilité entre le philosophe et la cité devient inconciliable, et le philosophe du *Phédon* en est inévitablement la victime durant sa vie terrestre, même si, dans l'autre vie, il s'avérera certes vainqueur (comme ce fut le cas déjà pour le juste socratique du *Gorgias*). Tout cela est étranger aux perspectives de la *République* qui, pour dépasser précisément le *Phédon*, se dote, au livre IV, d'une nouvelle théorie de l'âme, et, aux livres V et VI-VII, d'une nouvelle ontologie et d'une nouvelle épistémologie.

En cela précisément consiste d'ailleurs le principal effort platonicien pour faire sortir le socratisme de son statut minoritaire : il s'agit finalement de l'intégrer avec un savoir qui soit « positif » bien que toujours dialectique, avec aussi une ontologie, une épistémologie, une psychologie et une théorie politique.

Ce savoir constituera le trait distinctif du nouveau philosophe, il le distinguera aussi bien de la foule de ses prédécesseurs mal vus de la cité que de l'expérience socratique elle-même malgré son rôle fondateur.

A la différence des autres, le savoir philosophique se constitue comme une science (*epistêmê*) parce que son objet se situe au niveau de ce qui est ontologiquement immuable, identique à soi, donnant lieu à des noyaux de significations permanentes et univoques (cf. 479 a 1-3 : αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους [...] ἀεὶ μὲν κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν, 479 e 7-8 : αὐτὰ ἕκαστα [...] καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα, VI, 484 b 4-5 : οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι).

C'est à ce niveau que se constituent la science ainsi que son contenu de « vérité » universel et permanent, dont les philosophes sont les « contemplateurs » (475 e 4 : τῆς ἀληθείας [...] φιλοθεάμονας).

Il s'agit ici, naturellement, de l'une des variantes de ce qu'on appelle la « théorie des idées ». Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que dans la *République*, contrairement au *Phédon*, le

cadre noético-idéal, auquel sont liés au sens fort être, science et vérité, n'est pas alternatif au monde de l'expérience spatio-temporelle, mais joue au contraire par rapport à lui un rôle axiologique, fondateur et normatif.

Il apparaît que les idées de pertinence philosophique se réfèrent exclusivement au domaine des valeurs éthico-politiques, et que leur fonction est de garantir la possibilité d'une distinction absolue entre le beau et le laid (au sens moral), le juste et l'injuste, le bien et le mal (476 a-d, VI, 507 b). Dans ces passages, l'objectivation ontologique des idées de valeur et leur caractère de permanence dans l'identité de leur signification ont surtout la fonction de protéger le cadre fondateur des critères de jugement éthique de la variété et du caractère arbitraire des opinions, qu'elles soient individuelles ou exprimées par des assemblées majoritaires dont le pouvoir déterminant est évoqué en VI, 492 b (« quand ils siègent en foule dans les assemblées, les tribunaux, les théâtres, les camps ou dans quelque autre réunion publique, et qu'avec grand bruit tantôt ils désapprouvent, tantôt ils louent les discours et les actions... »). Il s'agit en substance d'une attaque anti-protagoras : ni l'individu isolé, ni la majorité citadine ne peuvent constituer une mesure ou un critère de valeur. Leur consistance ontologique les rend connaissables comme objets de science, une science – la philosophie – qui, en vertu de cette connaissance même, se trouve habilitée à commander la sphère éthico-politique. Dans la perspective de la *République*, le caractère scientifique spécifique de la philosophie – contrairement, par exemple, à celui des mathématiques – consiste en fait dans sa finalité et dans sa capacité normative, qui se trouve exprimée, au niveau épistémonto-ontologique, par la subordination de la connaissance et de la vérité à une idée de valeur qui est le Bien (VI, 508 e). Cette potentialité normative de la philosophie est clairement exprimée précisément dans les passages qui visent à défendre son droit au commandement politique. Les philosophes peuvent diriger leur regard vers la vérité ultime (*to aléthestaton*), la comprendre de la façon la plus

rigoureuse possible (ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα), « afin d'établir (*tithesthai*) également ici-bas les normes (*nomima*) relatives aux choses belles, justes et bonnes, s'il convient de les instituer, et de préserver, avec leurs secours, celles qui existent déjà » (VI, 484d). A son tour, la connaissance de l'idée du bien constitue la norme suprême pour l'évaluation des choses et des conduites, la norme pour distinguer entre biens réels et apparents, le critère général pour juger de l'utilité et de la finalité de la praxis ; cette connaissance est donc une exigence essentielle pour le *phylax* de la nouvelle *politeia* (VI, 505 d-506 b), et aussi, bien sûr, le *telos* qui en motive la fondation¹².

Dans la célèbre métaphore marine du livre VI, ce savoir normatif de la philosophie se reflète dans celui de l'authentique (mais non écouté) capitaine qui connaît « les conditions du temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents » (VI, 488 d), et se trouve, pour cela, légitimé à tracer la route du navire-cité et à en assumer le commandement.

En traçant l'*ethos* de la nouvelle figure du philosophe, qui s'accompagne de son savoir et qui l'intègre, Platon semble surtout préoccupé de réfuter trois préjugés, habituellement liés à son image traditionnelle : l'inutilité (*achrestia*), la mollesse et l'avidité. Le philosophe platonicien ne sera pas inférieur aux autres citoyens ni par son expérience (*empeiria*), ni sous aucun autre aspect de l'*aretê* (VI, 484 d). Contrairement aux autres figures qui suscitent ces préjugés, il participera donc aussi bien aux événements de politique interne de la *polis* qu'aux actes de bravoure sur le champ de bataille¹³ : ses études mêmes le porteront à considérer

12. Sur la valeur normative du bien, cf. aussi VII, 540 a : les philosophes se serviront du bien comme d'un *paradigme* pour ordonner (*kosmein*) la cité, les autres citoyens pour s'ordonner eux-mêmes. La connaissance du bien leur permettra d'assumer « wertgebundene politische Entscheidungen » : cf. J.F.M. Arends, *Die Einheit der Polis*, Leiden, 1988, p. 267.

13. Cf. à ce propos J.F.M. Arends, *op. cit.* p. 258 sq. n. 12.

la mort comme une éventualité tout autre qu'effrayante (486 b), comme il convient à un homme *polemikos* (VII, 525 b 8).

Au contraire de ce que Calliclès reprochait à Socrate, un tel type de philosophe ne peut être *aneleutheros*. Mais il ne peut pas non plus être égoïstement *philochrêmatos*, avide de richesses, conformément au vice propre aux oligarques. Puisque ses désirs et ses plaisirs sont tournés vers les *mathêmata*, le courant de ses énergies psychiques, canalisé dans cette direction, s'en trouvera affaibli dans les autres directions, et lui sera donc nécessairement modéré dans la recherche et l'usage des biens matériels et des richesses (485 d-e). En conclusion, le nouveau philosophe apparaîtra « naturellement doué de mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme (*megaloprepês*), de grâce (*eucharis*), et il sera l'ami et le parent de la vérité, de la justice, du courage et de la modération » (487 a). Comme on le voit, au philosophe platonicien il ne manquera aucune des vertus propres aux citoyens, auxquelles s'ajouteront encore les vertus spécifiquement intellectuelles qui lui sont propres.

La cité ne doit donc pas craindre qu'aspirent à la gouverner ces figures d'intellectuels « excentriques et méchantes » qu'elle méprise précisément ; figures auxquelles Platon ajoute, dans son geste d'exclusion, ces autres types d'hommes qui s'avèrent usurper le nom de philosophes. Il s'agit, d'un côté, d'individus exceptionnellement doués, qu'une mauvaise *trophê* publique et privée pousse à mettre leurs dons au service de l'ambition et d'une politique néfaste, et qui deviennent ainsi la raison première de la ruine de la cité (495 a-b) : il est probable que Platon ait eu en tête l'expérience d'Alcibiade, le brillant élève de Socrate, emporté par sa ruineuse quête de pouvoir et ses trahisons¹⁴. Et d'un autre côté, il s'agit également de ces « hommismules » (*anthrôpiskoi*), doués de quelque habileté technique dans leurs métiers, mais qui les aban-

14. Pour la référence à Alcibiade, comparer VI, 494 c-d (« ne se gonflera-t-il pas de l'irréalisable espoir de pouvoir gouverner à l'avenir Grecs et barbares ? ») avec *Alc.*, I, 105 a-c.

donnent pour se dédier à l'activité philosophique plus prestigieuse et négligée par ceux qui en seraient naturellement dignes : comme « un forgeron difforme » qui, après avoir rassemblé son petit magot et pris son affranchi, fait un bain et court demander en mariage la fille du patron, restée orpheline et pauvre (495 c-e).

Cette violente attaque, de ton aristocratique, contre les indignes usurpateurs de la philosophie visait peut-être Antisthène, le rival de Platon dans la lutte pour la revendication de l'héritage socratique authentique. Mais les allusions d'une part à « une distinction » entre les techniques (495 d 4) et d'autre part aux *sophismata* (496 a 8) auxquels s'adonnaient ces personnages peuvent aussi faire penser à des figures comme celles des iatrosophistes, souvent définis comme des *kompsoi*, qui étaient des personnages communs dans la culture des V^e et IV^e siècles (il suffit de penser à une œuvre comme le *Peri technês*).

4. Le philosophe *genos* et la cité

Toutefois, l'assurance que Platon offre à la cité, à propos de la figure du philosophe à qui il entend confier le pouvoir, soulève, à son tour, d'autres questions. Comment cette nouvelle « race de philosophes » (VI, 501e3) pourra-t-elle se former et se maintenir dans un contexte social et culturel hostile à la vraie philosophie ? Et comment pourra-t-elle, dans ce même contexte, parvenir au pouvoir ?

A la première question, Platon répond que « dans les autres cités » – c'est-à-dire dans celles où, contrairement à la *kallipolis*, les philosophes ne gouvernent pas encore, y compris, bien sûr, la cité au sein de laquelle se constituera la nouvelle *politeia* précisément grâce au pouvoir des philosophes – les philosophes « surgissent spontanément » (VII, 520 b 2 : *αὐτόματοι ἐμφύονται*).

Cela signifie que ceux-ci ne sont pas formés à la suite d'un projet éducatif soutenu par la communauté, mais qu'ils se forment pour ainsi dire de manière privée, chacun pour son propre compte

ou au sein de groupes spontanés, comme pourrait l'être justement l'Académie.

Ces philosophes, nouveaux et « spontanés » devront s'engager dans une carrière autoformative bien plus complexe que celle de l'éducation gymnastico-musicale requise pour la formation des futurs *archontes*, parce que leur compétence ne pourra se limiter aux seules vertus « politiques » comme la justice (504 d), mais devra, en revanche, atteindre ce *megiston mathêma* qu'est l'idée du bien (505 a).

Ceux-ci seront inévitablement un petit nombre, parce que leur formation exige des dons naturels qui ne sont d'ordinaire pas réunis chez une seule personne. Les capacités intellectuelles, telles que l'intelligence rapide et la facilité d'apprendre, excluent en général les vertus plus morales de la grandeur d'âme (*megalo-prepeia*) et de la fermeté de caractère (*bebaiotês*) : il s'agit à nouveau du préjugé de *malakia*, déjà évoqué par le Périclès de Thucydide.

D'un autre côté, un caractère inébranlable et courageux se révèle souvent lent et engourdi dans les études. Or il est essentiel que les hommes destinés soit à l'exercice de la pensée soit au gouvernement politico-militaire présentent ces dons réunis, en se distinguant ainsi des intellectuels incapables, « philodoxes », et des politiciens démagogues (VI, 503 c-d).

A ce stade, la question principale est de savoir si ces natures exceptionnelles, grandies dans un terrain inadapté comme la *polis* pré-philosophique, peuvent réussir à résister à la pression d'assimilation qui risque de les corrompre et qui tout à la fois s'exerce inévitablement sur eux et trouve appui dans leurs ambitions compréhensibles (492 a). La réponse de Platon est ostensiblement ironique, dans sa façon d'insister sur le fait que seule leur marginalité sociale ou individuelle peut préserver les natures philosophiques du syndrome d'Alcibiade provoqué par cette pression. Ne seront sauvés, dit Platon, que ceux, « très peu nombreux », qui sont étrangers à la politique parce qu'ils ont été frappés d'exil, ou

parce qu'ils sont nés dans une petite localité périphérique, ou bien parce que, venus d'une autre *technê*, ils sont passés à la philosophie, non par ambition, mais par vocation, ou enfin (comme dans le cas du socratique Théagès) parce qu'ils ont une constitution malingre et qu'ils sont inaptes à la vie publique (VI 496 b-c). Une casuistique ironique, disions-nous. Elle concerne plutôt des personnages comme Anaxagore (l'exil), Démocrite (la petite cité), ou même Antisthène (la *technê*) que Platon lui-même, né d'une grande famille d'une grande cité, qui s'est dédié uniquement à la philosophie et d'une santé qui n'a rien de fragile. Si Socrate se considère à part, prétextant l'unicité de son *daimonion semeion* (496 c 4), qu'en est-il précisément de Platon et de ses semblables ? Peut-on échapper à un sort comme celui d'Alcibiade ? Ailleurs, Platon répond : seulement « avec l'aide d'un sort divin » (492 a 5 : ἐάν μὴ τις αὐτῆ βοήθησας θεῶν τύχη).

C'est justement cette situation chanceuse et exceptionnelle (qui n'est d'ailleurs pas étrangère à leurs qualités morales) qui permet, en substance, la préservation, dans la cité historique, de ces natures authentiquement philosophiques et magnanimes, qui auront précisément pour charge de transformer la cité où ils sont ; une situation qui doit être mise en relation avec cette « nécessité casuelle » (499 b 5) qui pourra pousser ces natures à assumer le gouvernement, et avec cette « inspiration divine » (499 c 1) qui pourrait convertir à la philosophie les gouvernants en fonction (et l'on pensera aussi au *theion genos* reconnu à Glaucon et à Adimante en II 368 a).

Supposons donc que, d'une façon ou d'une autre, la nature des rares hommes doués pour la philosophie échappe au conditionnement de la cité historique ; supposons en outre que ceux-ci réussissent à acquérir « spontanément » l'éducation complexe qui leur est nécessaire, et que finalement une quelconque conjoncture les amène à se consacrer au salut de la cité. Comment pourront-ils alors dépasser l'hostilité et la méfiance de ceux qui les entourent

jusqu'au moment où la *polis* deviendra obéissante (499 b 6 : *κατηκόω γενέσθαι*) ?

Platon ne désespère pas qu'un travail assidu de persuasion, pour montrer au public quel est l'*êthos* des philosophes authentiques et comment leur savoir est à même de tracer le meilleur chemin pour la cité, puisse à la fin convaincre aussi bien des intellectuels rebelles comme Thrasymaque (498 c-d) que la cité entière (499 e-500 e) de l'opportunité de se soumettre à leur gouvernement. À côté de cette possibilité, probablement plus satisfaisante mais concrètement moins réalisable, il en est une seconde, celle de la conversion à la philosophie de ceux qui détiennent déjà le pouvoir : une hypothèse que Platon a peut-être considérée plus praticable à court terme.

Mais pour l'instant, l'analyse de la figure du philosophe, de son savoir, de son *êthos*, commencée entre les livres V et VI pour répondre à la nécessité de démontrer la légitimité de leur gouvernement en tant que condition de la *kallipolis*, cette analyse a produit une sorte de surcharge théorique où la figure du philosophe s'avère liée à une pluralité problématique de profils.

2. *Archontes*, philosophes-rois, dialecticiens

La *République* présente en effet trois figures de gouvernants philosophes très différentes l'une de l'autre : les *phulakes/archontes* des livres III-IV, les philosophes-rois des livres V-VI (dont il a été presque exclusivement question jusqu'ici), et les dialecticiens du livre VII. L'absence d'une distinction entre ces trois figures, en particulier entre la deuxième et la troisième (en général confondues dans la dénomination commune de philosophes-rois) a entraîné une longue série d'interprétations équivoques. Il est vrai, par ailleurs, qu'une différenciation plus précise ouvre, à son tour, une série de problèmes nouveaux, mais plus pertinents pour la structure et le sens des livres centraux du dialogue. Avant de les

discuter, il est nécessaire de délimiter sommairement les caractères différentiels de ces trois figures, en suivant pour l'instant l'ordre du récit et en considérant quelques thèmes fondamentaux : le type d'éducation, l'*êthos*, la forme de savoir, ainsi que les modes d'accession et de pratique du pouvoir.

1. *Les défenseurs/archontes*

La formation du groupe dirigeant de la nouvelle cité se fait, comme on le sait, à partir de la rééducation de la classe originellement militaire : celle-ci devra recevoir, de la part de la cité, une éducation publique fondée sur la gymnastique et la musique, selon un schéma qui reste donc traditionnel même s'il a été profondément réformé (*cf.* pour une note conclusive, III, 411 d-e). Cette éducation est destinée à former un caractère qui sera en même temps *thumoeidês*, capable de cette réaction agressive nécessaire aux combattants, et *philosophos*, c'est-à-dire doué de rapidité intellectuelle (*philomathês*), d'esprit d'amitié et de solidarité envers les concitoyens (II 376 b-c). L'adjectif *philosophos* apparaît ici avec un sens faible et proche de l'usage traditionnel, au point de pouvoir se référer, en première instance, aux chiens de garde (*cf.* livre II, 376 a).

Le caractère des *archontes* de la nouvelle cité apparaît plus construit, sans être substantiellement différent, dans la description du livre IV à la fin de la discussion sur les équilibres psychiques.

Il s'agira d'hommes dotés d'un « ordre intérieur et en amitié avec eux-mêmes », « modérés et harmonieux », capables d'auto-contrôle (IV, 443 d).

La forme de savoir propre à ces *archontes* philosophes et qui complète un tel caractère est celle qui convient à un groupe politico-militaire destiné à un pouvoir de service. Leur *epistêmê* « est en mesure de délibérer, non pas sur l'une ou l'autre des activités qui sont les siennes, mais sur la cité tout entière ; elle leur permet aussi de décider de la meilleure façon de se comporter non seulement envers elle-même mais aussi envers les autres cités » ; il

s'agit donc d'une *epistêmê phulakikê* qui consiste essentiellement dans l'*eubolia*, l'aptitude à bien délibérer dans l'intérêt commun (IV, 428 d-e) et qui peut être identifiée comme cette forme d'intelligence pratico-politique qu'est la *phronêsis* (433 b 8, d 1).

Le commencement du processus d'éducation, l'institution de la forme de vie communiste et l'accession au pouvoir de ces *archontes* dépendent de conditions exceptionnelles qui ne seront définies que vers la fin du livre V. Il est toutefois clair que, éduqués pour gouverner, ceux-ci n'opposeront aucune résistance psychologique à leur devoir de gouvernant. Ils l'exerceront en disposant d'un pouvoir absolu, lié cependant au respect rigoureux des normes constitutionnelles et à l'engagement de la recherche d'un consensus des gouvernants (qui n'exclut pas la possibilité d'un recours à la force pour prévenir la *stasis*).

2. Les philosophes-rois

La condition de réalisation du gouvernement des *archontes* et l'instauration du nouvel ordre constitutionnel dépend de la prise du pouvoir par un groupe de philosophes, ou de la conversion à la philosophie de quelques *dunastai* actuels, solution qui implique de toute façon l'existence de philosophes capables d'opérer cette conversion.

La première différence, et peut-être la plus significative, entre ces adeptes de la *philosophie* (V, 473d : où le substantif est employé à la place de l'adjectif) et les *archontes* réside dans le fait que les seconds sont des hommes éduqués par la cité future, les premiers, en revanche, proviennent et sont formés dans la cité actuelle et « historique ».

Ceux-ci se forment spontanément (*automatoi*), leur formation n'est ni financée ni dirigée par un projet public (VII, 520 b). Cependant l'éducation nécessaire à ces philosophes requiert plus que la gymnastique et la musique qui suffisaient aux *archontes* ; eux, doivent non seulement s'adonner à ces exercices mais aussi

aux études, et cela jusqu'à ce qu'ils parviennent à la connaissance du *megiston mathêma*, l'idée du bien (VI, 502 e, 504 d-505 a).

Le caractère naturel (*phusei*) de ces philosophes doit présenter des qualités de base d'autant supérieures à celles des *archontes* qu'il sera, lui, d'autant moins forgé par l'éducation publique et par le climat moral de la nouvelle cité : les philosophes doivent être en fait « dotés d'une bonne mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme, et de grâce, être amis et alliés de la vérité, de la justice, du courage et de la modération » (VI, 487a). Ils doivent donc posséder par nature ces dons moraux et cet équilibre psychologique qui seront, chez les autres, le résultat d'un processus éducatif approprié et géré par la *polis*.

Quant au savoir qu'ils devront « spontanément » acquérir, il sera tout aussi complexe et théoriquement structuré. Il s'agira d'une connaissance du domaine noético-idéal, d'où ils devront tirer les règles normatives (*nomima*) des valeurs de justice à appliquer à la vie de la cité (VI, 484b-d), et, en dernière instance, de cette norme suprême, éthique et théorique qui est constituée par l'idée du bien (VI, 505 a).

L'accession au pouvoir de ces philosophes n'est pas prévue par autrui comme celle des *archontes*, pour qui c'est une condition indispensable. Elle est le résultat « de quelque nécessité dérivée du hasard » (VI, 499 b 5), qui leur ouvre la voie au gouvernement (il peut s'agir d'une demande de la cité, ou d'un *dunastês* converti à la philosophie).

Leur disponibilité à exercer le pouvoir s'avère psychologiquement incertaine (« qu'ils le veuillent ou non », 499 b 5), mais de toute façon nécessaire. La forme de ce pouvoir est désignée par le terme *basileuein*, « régner » (V, 473 c 11), certes plus fort que l'habituel *archein*. Il s'agit donc d'un gouvernement qui a les caractéristiques d'une exception, puisqu'il n'est pas prévu par la constitution en vigueur mais qu'il est susceptible au contraire d'en bouleverser radicalement l'ordre (*metaballon*, V, 473c2), et qu'il est, par conséquent, peut-être destiné à disparaître, une fois mis en

place la nouvelle constitution et le pouvoir régulier des *phulakes* qu'elle implique.

3. Les dialecticiens

Les philosophes décrits au livre VII – à leur tour destinés à devenir *archontes* (540 d 3) ou *dunastai* (540d4) – partagent avec les *archontes* des livres II-IV, et au contraire des philosophes-rois des livres V-VI, le fait d'être formés par un processus éducatif géré par la nouvelle *polis*. Ceux-ci ne sont donc pas des hommes de la cité « historique », mais des produits de la *kallipolis*. Leur éducation se révélera beaucoup plus complexe que celle gymnastico-musicale reçue par les *archontes*, comme cela est explicitement déclaré (VII, 521 d-e, 522 b) ; cette éducation les conduira à une maîtrise totale de la dialectique après une exploration préalable des disciplines mathématiques (536 d, 537 c-d), dont certaines ne peuvent, à leur tour, se développer sans un investissement spécial de la *polis* entière, comme c'est le cas pour la géométrie solide (528 c-d).

Dans son contenu (le niveau noético-idéal et l'idée du bien), la forme de savoir à laquelle parviennent les dialecticiens n'est pas différente de celle des philosophes des livres V-VI (532a-b).

Il faut toutefois supposer que ceux-ci en possèdent une plus grande maîtrise méthodique et théorique, comme le demande Glaucon (532 d-e) et comme l'indique, même si la proposition est programmatiquement inadéquate, Socrate dans sa présentation de la *dunamis dialektikê* (533 a-534 c ; même les philosophes « spontanés » en disposent, cf. VI, 511 b, mais, faut-il supposer, d'une façon méthodiquement moins structurée).

A son tour, l'*êthos* de ces dialecticiens ne sera pas différent mais seulement mieux sélectionné que celui des philosophes-rois. Ceux-ci devront être fermes, courageux, de bel aspect, nobles, virils (les termes sont jusqu'ici très différents de ceux du livre VI), et en outre doués d'une bonne mémoire, disposés à affronter l'effort des études (535 a-c), modérés et magnanimes (536 a).

Un problème, apparemment imprévu, se pose en revanche à propos de l'accession des dialecticiens à ce pouvoir pour lequel ils ont été publiquement préparés, comme les *archontes* et contrairement aux philosophes. Ceux-ci ne voudront pas abandonner leurs études pour se consacrer au gouvernement de la cité ; mais, différemment de ce qui arrive « aujourd'hui » dans les cités historiques, la *polis* devra les convaincre ou les contraindre à assumer le gouvernement, même à temps réduit ou par rotation, et cela pour compenser l'investissement qu'elle a placé dans leur éducation (VII, 519 c-520 c ; 539 e-540 b).

4. Les problèmes : analogies, différences, enchaînements et paradoxes

Il importe désormais de résumer le cadre des affinités et des divergences qui marque les rapports entre les trois types de gouvernants philosophes. Les *archontes* et les dialecticiens sont formés sur la base d'un programme éducatif prévu et mis en place par les lois de la cité ; au contraire, les philosophes des livres V et VI se forment « spontanément », par l'intermédiaire d'études privées qui s'opposent à la culture de la *polis* existante. Malgré cela, le savoir des philosophes coïncide substantiellement avec celui des dialecticiens, et ces deux savoirs se distinguent profondément, au niveau théorique, de celui des *archontes*. On peut dire la même chose de l'*êthos* (le caractère *thumoeidês* est secondaire pour les philosophes et les dialecticiens, qui requièrent, en revanche, des facultés intellectuelles plus élevées). Pour ce qui concerne le désir d'accéder au pouvoir, dans le cas des *archontes*, il s'agit d'une option pour ainsi dire physiologique ; dans le cas des philosophes, la réponse reste indéterminée (« qu'ils le veuillent ou non ») ; quant aux dialecticiens, ils résistent à ce devoir politique. Les modalités de l'exercice du pouvoir semblent réunir à nouveau *archontes* et dialecticiens (il s'agit pour eux simplement de « gouverner », *archein*), alors que pour les philosophes ces

modalités semblent revêtir un caractère particulier : dans leurs cas, le terme employé est « régner », *basileuein*.

Il n'y a donc pas de doute qu'il s'agit de trois profils bien distincts entre eux ; l'aspect le plus significatif, qui échappe d'habitude aux commentateurs, reste tout de même la différence entre les philosophes-rois, formés dans la cité actuelle, et les *archontes* et les dialecticiens qui seront produits dans la cité future, après son instauration.

Cette considération introduit un problème d'interprétation d'une grande importance. L'enchaînement du texte (*archontes* des livres II-IV, philosophes-rois des livres V et VI, dialecticiens du livre VII) ne coïncide pas avec l'enchaînement logico-chronologique de la constitution de la *kallipolis*. L'arrivée au pouvoir des philosophes-rois (ou des rois-philosophes), qui appartiennent à la cité « réelle », est la condition nécessaire pour que puisse commencer l'éducation des *archontes* et l'instauration de leur forme de vie communautaire (V, 473 c-d). L'enchaînement logico-chronologique va donc des philosophes-rois (livres V-VI) aux *archontes/phulakes* (livres II-IV, première partie du V). Le pouvoir des philosophes-rois apparaît en ce sens exceptionnel, en tant qu'il est la condition et l'instrument permettant la mise en route du processus de formation de la *kallipolis* ; et l'on peut légitimement penser que ce pouvoir sera voué à disparaître une fois que ce processus sera achevé et que le nouveau groupe des dirigeants « réguliers » aura été formé et installé au gouvernement.

Mais ce n'est pas exactement ce qui arrive dans le déroulement textuel de la *République*. Après que le livre V a déclaré que le pouvoir philosophique était la condition nécessaire pour la réalisation du projet utopique tracé précédemment, et après que le livre VI a fourni les garanties morales et intellectuelles de légitimité de ce pouvoir, le livre VII reprend *ex novo* un programme de formation des nouveaux philosophes dans le cadre de la *polis* refondée.

Il n'y a pas nécessairement de contradiction formelle avec ce qui précède, puisque ces « nouveaux philosophes » pourraient coïncider avec les *archontes* sélectionnés au sein du groupe des *phulakes*, et continuer, en tant que tels, à être éduqués selon les modalités décrites aux livres II-III (même si tout cela reste implicite).

Mais il y a sans doute des contradictions substantielles.

Celles-ci dépendent d'un progressif réajustement des exigences stratégiques du dialogue. A la question de savoir qui doit commander dans la cité, et quelle éducation doit recevoir celui qui est destiné à gouverner, tend à se substituer le problème de comprendre qui est le vrai philosophe et quelle doit être son éducation. En substance, à la question de savoir ce que peuvent faire les philosophes pour la cité est substituée la question inverse de savoir ce que la cité peut faire pour les philosophes. Ce glissement de la perspective problématique du dialogue se prépare graduellement durant le livre VI. Arrivés au pouvoir, les philosophes-rois garantiront dans l'ensemble la *politeia* établie dans les livres précédents (497c-d). Mais ils seront soucieux de veiller à la continue présence dans la *polis* de personnes capables de comprendre le sens (*logos*) de cette *politeia*¹⁵ ; il s'agit justement des futures générations de philosophes, auxquels la *polis* devra offrir ses soins si elle ne veut pas courir à sa propre ruine (497 d 8-9 : τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται).

Ce tournant dans le débat exige que soit reprise à son début (502 e 2 : ἐξ ἀρχῆς) la question de l'éducation des futurs philosophes.

Le nouveau programme, destiné à faire d'eux des dialecticiens confirmés, sera amplement exposé au livre VII. Il modifiera essentiellement les critères de l'*êthos* et des dispositions intellectuelles de ces nouvelles figures par rapport aux *archontes*

15. Le bon *êthos* basé sur le simple conditionnement éducatif sans conscience philosophique peut, en effet, exposer au risque d'un choix de vie tyrannique, comme on le raconte dans le mythe eschatologique du livre X, 619 c-d.

des livres II-IV : alors que ces derniers sont entraînés, par le conditionnement éducatif (rappelons la métaphore de la teinture du livre IV), à devenir les fidèles fonctionnaires et gardiens de la nouvelle *politeia*, les philosophes dialecticiens auront, eux, une compréhension critique de son sens et de son pourquoi, plus proches en cela soit des « philosophes fondateurs » qui conduisent le dialogue et qui sont évoqués comme les protagonistes de la transformation exposée au livre V, soit des « hommes royaux » dont il sera question dans le *Politique*¹⁶.

Mais l'hypertrophie philosophique qui caractérise leur formation – et qui dérive, de façon apparemment automatique, de la discussion sur la nature du savoir des philosophes, discussion poursuivie au niveau épistémologique et ontologique à la fin du livre V et centrée sur l'idée du bien à la fin du livre VI – finit par produire dans le texte de la *République*, comme on l'a annoncé, des contradictions et des paradoxes.

Parmi les contradictions, la plus forte est la reprise de la question de l'*oikeiopragia*, sur laquelle s'était axée la théorie de la justice au livre IV, et qui motive la réticence des dialecticiens à gouverner. Pourquoi abandonner ou dénaturer la fonction théorique pour laquelle ils ont été formés en acceptant leur implication dans une fonction aussi différente que peut l'être la politique (VII, 519 d) ? Le problème, souligné par G. Cambiano¹⁷, ne se posait assurément pas pour les *archontes* du livre IV, formés pour le seul but de gouverner ; quant aux philosophes *automatoi* appelés à assumer le pouvoir au livre V, ceux-ci paraissaient incertains, (« qu'ils le veulent ou non »), devant cette « nécessité casuelle » qui les destinait à gouverner. Mais l'émergence d'une telle question était, au livre V même, à l'avenir explicitement interdit :

16. Voir à ce propos P. Accattino, « L'archè del *Politico* », in C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, 1995, p. 203-212.

17. G. Cambiano, « I filosofi e la costruzione a governare nella Repubblica platonica », in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli, 1988, p. 43-58.

la nouvelle cité sera fondée sur l'union du pouvoir politique et philosophique, avec l'exclusion qui en découle de tous ceux « qui sont portés, par leur nature, vers un seul de ces pôles à l'exclusion de l'autre » (473d). Si la question se repose maintenant une nouvelle fois et qu'elle ne peut être résolue que par la contrainte de gouverner imposée par la *polis* aux dialecticiens, contrainte injuste en apparence au moins, cela est dû au caractère exclusivement philosophique, donc unipolaire, de leur programme éducatif. Comme Cambiano l'a suggéré, la violation du principe de l'*oikeio-pragia* ne peut être réparée que si l'on interprète la fonction du gouvernement des philosophes comme étant essentiellement destinée à assurer la formation d'autres philosophes. Mais, de cette façon, on reverse le sens de toute l'argumentation des livres II-IV : alors que là l'éducation visait à la formation d'une classe de gouvernants, ici le gouvernement viserait à la formation d'une classe de philosophes. En outre, ce renversement n'est pas exempt, comme on l'a dit, d'une série de paradoxes. Pourquoi construire une nouvelle *polis* essentiellement destinée à l'éducation des philosophes-dialecticiens quand ceux-ci peuvent déjà se former spontanément dans la cité actuelle (vu que sans eux il ne serait même pas possible de réaliser la cité qui doit perpétuer leur espèce) ? On peut répondre que dans la cité historique la formation philosophique est précaire et exposée à la corruption (VI, 490 e et sq.). Il n'empêche que l'on jugera paradoxale la proposition de transformer l'ensemble de la structure sociale et son organisation politique pour consolider les mécanismes de reproduction d'un groupe très limité (au plus quelques dizaines de personnes), et qui de plus, en vertu de leur préparation, seront réticents à assumer des tâches publiques qu'ils considéreront, de toute façon, comme un instrument essentiellement destiné à la perpétuation de leur propre discipline.

De cette façon, on voit apparaître dans le déroulement du dialogue une fracture qui peut se situer entre le livre IV et le groupe des livres V-VII, ou bien entre les livres V et VI, ou encore

(comme je tends à le penser) surtout entre les livres VI et VII avec, sur la ligne de faite de la fracture, l'exposition de l'idée du bien. L'emplacement de cette faille argumentative et ses interprétations ont souvent été rendus plus confus encore par le fait que d'ordinaire on ne distingue que deux types de gouvernants philosophes (ceux du livre IV et du livre VII), sans reconnaître le type intermédiaire des philosophes-rois *automatoi* des livres V et VI.

Reeve interprète la *polis* du livre IV comme timocratique, et il voit dans la cité philosophique du livre V un degré supérieur qui incorpore la première et la rend viable (la cité des philosophes possède les garanties intellectuelles contre les « fausses croyances » qui rendraient autrement instable la cité timocratique)¹⁸. Or, mis à part le fait que la cité du livre IV est aussi gouvernée par le principe *logistikon* et non par le *thumoeidês*, Reeve ne relève pas l'ambiguïté de la finalité du pouvoir philosophique du livre V, destiné d'une part à rendre possible le processus éducatif des *phulakes* et, avec eux, la nouvelle *politeia*, et d'autre part à développer la formation des dialecticiens. D'ailleurs, s'il pose la question de la violation du principe de l'*oikeiopragia* pour les philosophes, il ne la résout pas.

Dawson et Thesleff constatent, en revanche, une rupture et une tension structurale dans ces livres de la *République*. D'après le premier¹⁹, cette rupture et cette tension naissent de la juxtaposition de deux niveaux d'utopie : celle de « bas profil » essentiellement philo-spartiate, du livre II jusqu'à la moitié du livre V, et celle de « profil élevé », dominée par le communisme intégral et par le pouvoir philosophique, aux livres V-VII. La seconde utopie est vouée à l'échec à cause de l'impossibilité du gouvernement des philosophes, et ce qui reste est donc uniquement l'espoir d'une

18. Cf. C.D.C. Reeve, *Philosophers-Kings*, Princeton, 1988, p. 170 sq. ; voir aussi dans le même sens L.H. Craig, *The War Lover*, Toronto, 1994, p. 24 sq.

19. Cf. D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, 1992, p. 75 sq.

« aristocratie régénérée et consacrée au service de la communauté »²⁰.

Sur la base d'arguments chronologiques, Thesleff renverse la séquence proposée par Dawson. L'utopie communiste appartiendrait à une proto-*République*, déjà connue en 390, comme le prouverait l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane ; l'idée du gouvernement des philosophes serait, en revanche, née après le second voyage de Platon en Sicile et sa rencontre avec Dion (367)²¹.

Dans cette perspective, il reste difficile d'expliquer pourquoi Platon aurait élaboré simultanément la théorie du gouvernement philosophique et celle des *archontes* du livre IV.

Toutes ces tentatives interprétatives ont le mérite de signaler un problème – une fracture ou, au moins, une tension qui traverse les livres centraux de la *République* – mais elles ne semblent en proposer ni une définition analytiquement correcte ni une solution convaincante.

5. *Un règne ou une école pour les philosophes*²² ?

Indépendamment des stratifications chronologiques possibles, l'identification des motifs textuels, telle que nous l'avons menée jusqu'ici, peut indiquer une perspective d'interprétation plus convaincante.

Platon semble avoir suivi deux lignes théoriques différentes et en partie divergentes, sans vouloir en sacrifier aucune, voire en tentant même une juxtaposition qui n'est pas exempte de tensions.

La première de ces lignes fait de la *polis* le *telos* de la construction éthico-politique, par rapport à laquelle la philosophie ne

20. *Ibid.*, p. 93.

21. Cf. H. Thesleff, « The Early Version of Plato's Republic », *Arctos*, XXXI (1997) p. 149-174 ; ainsi que D. Nails, *Agora. Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, 1995, p. 116 sq. ; A. Capizzi, « La struttura della 'Repubblica' platonica », *A.I.O.N.*, VI (1984), p. 131-139.

22. La référence renvoie à K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* [1945], London, 5^e éd. 1969, p. 155.

reste qu'un instrument subordonné, bien que nécessaire. Dans cette perspective, le pouvoir philosophique évoqué au livre V constitue la condition de possibilité du gouvernement « normal » des *phulakes/archontes* défini aux livres II-IV. Qu'il s'agisse là de la ligne principale dans l'ensemble de la *République*, cela est confirmé, sans qu'on puisse en douter, par le résumé du dialogue présenté au début du livre VIII (543 a-c).

Ce dont on a jusqu'ici convenu (*homologeitai*) se trouve exprimé dans les points suivants : (a) dans la meilleure *polis*, il y aura communauté des femmes et des enfants ; les occupations et l'éducation des hommes et des femmes seront également communes (livre V) ; seront rois (*basileas*) ceux qui seront les meilleurs en philosophie et dans la guerre (τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς πόλεμον [...] ἀρίστους) : le lien τε καὶ indique ici la faible valeur du terme *philosophia* qui concerne les *phulakes* des livres IV-V bien plus que les dialecticiens du livre VII ; (b) les *archontes* installeront les soldats (*stratiotas*) dans des logements communs ; aucun ne possèdera de biens privés (livre III) ; (c) il s'agira d'« athlètes de guerre » et de *phulakes*, qui recevront des autres citoyens, comme récompense, les subsistances nécessaires (livres III-IV). Ce résumé se réfère entièrement, comme on le voit, au profil citoyen, militant et communautaire de l'utopie de la *République*. Aucune allusion n'est faite à la formation des « dialecticiens » du livre VII. A ce profil, on peut toutefois intégrer la justification du pouvoir philosophique formulée au livre VI sur la base d'un savoir qui y est présenté, comme on l'a vu, comme encore essentiellement normatif.

Voici pour la première ligne de pensée déroulée dans la *République*. La seconde semble donner lieu à une inversion de la finalité de la première ligne : le *telos* est désormais la philosophie, pour le développement de laquelle la *polis* ne joue qu'un rôle instrumental. Elle trouve son point de départ dans la métaphore de la ligne, exposée à la fin du livre VI, et atteint son apogée dans une grande partie du livre VII, où l'école des philosophes et la forma-

tion des dialecticiens apparaissent comme le devoir principal de la cité refondée, et où les fonctions gouvernementales mêmes, auxquelles les philosophes sont tenus, apparaissent subordonnées à ce programme principal. Il s'agit certes d'une sorte de déviation par rapport au développement principal du dialogue, d'autant plus paradoxale historiquement qu'il s'agit moins de ne pas « faire disparaître l'école des philosophes »²³ (qui n'existait pas avant Platon) que, par un même acte, de l'établir et d'en faire le bien premier de la cité. Malgré leur tendance à diverger, ces deux lignes se trouvaient inscrites aux origines de cette « tradition impériale » de la philosophie dont a parlé Louis Gernet²⁴, et que Platon a entièrement récupérée. Dans le passé éloigné de cette tradition apparaissent des figures exceptionnelles et puissantes, le roi de justice, le chaman, le maître de vérité ; historiquement, on peut encore en retrouver la trace dans la pensée pythagoricienne, qui, tout à la fois, aspire au pouvoir sur la cité (jusqu'à Archytas) et cultive une forme de vie exceptionnelle, marquée par des traits mystico-ascétiques²⁵.

Les dommages sociaux infligés à cette tradition (depuis la lointaine expulsion des Pythagoriciens de Grande-Grèce jusqu'à la plus récente condamnation de Socrate) rendaient encore plus urgente, pour ceux qui voulaient la recueillir entièrement comme Platon, la double tentative de s'en réclamer pour revendiquer le

23. Cf. G. Cambiano, « Il filosofo », in S. Settis (a cura di), *Noi e i Greci*, Torino, 1996, p. 815-847 (p. 844).

24. L. Gernet, « Les origines de la philosophie » [1945], in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 2^e éd. 1982, p. 237.

25. Cf. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* [1965], trad. it. Torino, 1978, p. 403 ; M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], trad. it. Roma-Bari, 1977, p. 109 ; de façon plus générale G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1983, p. 13 sq., 47-57. La thèse d'une influence directe de l'expérience pythagoricienne sur le développement chez Platon de l'idée d'un règne philosophique a été supposée, contre Jaeger, par J.S. Morrison, « The Origins of Plato's Philosopher-Statesman », *Classical Quarterly*, VIII (1958), p. 198-220.

droit à gouverner la cité et assurer sa sauvegarde, et le droit, distinct, de voir protégé et garanti le caractère exceptionnel de la forme de vie philosophique, désormais étayée par un savoir plus articulé. Mais les tensions latentes entre les deux pôles (la finalité politique de la philosophie, et la finalité philosophique de la cité) provoquait, comme on l'a vu, des failles et des lignes de fracture déjà à l'intérieur de la construction théorique de la *République*. La partie qui apparaît ici relativement plus isolée, le livre VII, avec le problème gênant des philosophes face à la politique et de leur penchant pour une activité purement théorétique, était en réalité destiné à devenir un thème dominant, déjà chez Platon dans le *Théètète* (173d-175b), pour donner lieu, ensuite et à partir de là, à la célèbre revendication de la supériorité du *bios* philosophique au livre X de l'*Ethique à Nicomaque*. Mais il allait s'agir d'une discussion et d'un choix difficiles pour Platon, l'Académie, les socratiques et Aristote, lui-même, comme en témoignent encore les pages tourmentées du livre VII de la *Politique* (2, 1324 a 13 et sq., 3, 1325 a 16 et sq.)²⁶. L'unité fragile que la *République* avait tenté d'établir entre les deux pôles, unité au sein de laquelle la *polis* refondée constituait cependant toujours la ligne de faite, semble toucher ici à son point de rupture, et les tensions déjà présentes dans le dialogue ne sont plus supportables. L'école des philosophes (héritiers des dialecticiens du livre VII) se développera dans la *polis*, mais non grâce à elle ; et elle ne sera jamais plus directement destinée à son gouvernement, comme l'étaient, en revanche, les *archontes*-philosophes des livres II-IV et les philosophes-rois des livres V-VI.

*Traduit de l'italien par David Bouvier
(Université de Lausanne)*

26. Pour la tentative difficile de résoudre l'opposition entre *bios politikos*, *praktikos*, *theôrêtikos* et *xenikos* (termes d'une discussion qu'Aristote présente comme préexistants à son analyse, probablement dans le milieu socratico-académique), cf. *Pol.*, VII 2-3.

Platon et Karl Popper: l'idée de démocratie

par

Jean-François Mattéi*

C'est devenu un lieu commun que d'envisager la cité platonicienne sous l'angle d'un modèle aristocratique et inégalitaire peu favorable à la pratique de la démocratie, alors que, aux yeux des modernes, un tel mode de gouvernement s'affirme comme le seul horizon rationnel de la politique et de l'histoire. Les critiques de Karl Popper à l'égard des théories de Platon sont bien connues : l'auteur de *la République*, adversaire résolu des sociétés ouvertes, serait le père des totalitarismes contemporains tant par ses analyses proprement politiques que par le système métaphysique qu'il met en place pour verrouiller la cité et lui interdire toute forme d'évolution. Contre la tentation platonicienne toujours renaissante, Popper se réclame de la démocratie pour deux raisons principales : quels que soient ses défauts, ce régime est le plus apte à respecter les libertés de l'homme et à résister aux dérives totalitaires ; en outre, du fait de l'espace public qu'elle déploie, la démocratie instaure en pratique le régime de l'universel et considère en conséquence les hommes comme naturellement égaux. Le principe de la démocratie ainsi n'est autre que le principe de l'universalité tel qu'il s'exprime dans la rationalité unique présente en chaque homme. En un sens, Montesquieu ne disait pas autre chose lorsqu'il faisait de la vertu, comprise non seulement comme le

* Université de Nice-Sophia Antipolis, Institut Universitaire de France.

courage du citoyen, mais comme l'unité même de cette force civique qui doit commander tous ses actes, le principe même du gouvernement démocratique.

Platon pose donc un problème délicat pour qui se réclame à la fois de la démocratie et de la philosophie. On le résout généralement soit par un refus de la théorie politique platonicienne, ou de tout idéalisme platonisant considéré comme réactionnaire, soit par une critique de la démocratie que l'on justifie par le sort fait par Athènes à Socrate et, donc, à la philosophie, soit encore, plus radicalement, comme Nietzsche, par le double rejet du platonisme et de la démocratie. Sans me risquer à proposer ici une défense, pour ne pas dire une apologie de Platon, je voudrais examiner brièvement la validité du procès intenté à l'auteur de la *République*, en premier lieu par Karl Popper qui, dans *La société ouverte et ses ennemis*, dénonçait en termes sévères « l'ascendant de Platon » sur la pensée historiciste. Popper n'hésitait pas à relier les « tendances totalitaires » de Platon à ses « spéculations abstraites »¹, son « essentialisme méthodologique » et son « holisme » au « collectivisme tribal dont il avait la nostalgie »², pour ne rien dire de son « programme politique » qui s'avère « fondamentalement identique au totalitarisme »³. En reprenant la *République* et les *Lois*, sur lesquels s'appuie l'essentiel de l'argumentation poppérienne, je voudrais montrer que la critique platonicienne de la démocratie, qui relève d'une critique démocratique de la démocratie, découle d'une source non-politique, mais cosmologique, et que ce modèle cosmologique à l'image duquel la *Kallipolis* doit être édifiée, au même titre que le modèle éthique qui préside à l'éducation de l'homme, intègre l'élément déterminant de ce que les Grecs du IV^e siècle avant J.-C. entendaient par « démocratie ».

1. K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, « L'ascendant de Platon », trad. fr. J. Bernard et P. Monod, Paris, 1979, t. I, p. 35 et p. 42.

2. *Ibid.*, p. 33 et p. 72.

3. *Ibid.*, p. 80.

La mise en cause de la démocratie athénienne par Platon, au livre VIII de la *République*, prend appui en première approximation sur quatre constatations, les trois premières d'ordre politique, la dernière d'ordre moral : 1. le régime démocratique, né de l'opposition des riches et des pauvres, apparaît divisé, émietté et bariolé de mille couleurs (*poikilos*) de telle sorte que tout se vaut, ou rien ne vaut dans cet étrange bazar aux constitutions (557 c-d) ; 2. sans souci d'un choix raisonné, la démocratie utilise essentiellement le sort comme moyen d'élection ; 3. elle répartit dès lors entre tous également les charges et les emplois publics sans tenir compte des compétences et des mérites différents (557 a) ; 4. à force de tout mettre sur le même plan, elle en vient à égaliser les désirs, bons ou mauvais, de l'homme qui se montre désormais indifférent au sort de son âme (561 b). D'une manière générale, pour Platon, ce régime séduisant, où chacun fait apparemment ce qu'il veut, dispense « une sorte d'égalité aux égaux comme aux inégaux » (558 c), confondant ainsi le fait et le droit, ce qui n'est pas sans annoncer la critique marxiste des contradictions de la démocratie formelle : elle égalise seulement en droit des conditions sociales qui demeurent, en fait, inégales et donc étrangères au principe qui l'anime.

Popper récuse l'ensemble de l'analyse platonicienne en raison de la « fausseté de sa thérapie », sans jamais revenir sur ce qu'il nomme pourtant « la justesse du diagnostic »⁴. En dehors de cette concession, Platon est présenté comme l'adversaire inconditionnel de l'égalité et de l'égalitarisme, souvent confondus, dont on cherchera en vain une définition chez Popper et une mise en perspective historique : parle-t-il de l'égalité politique, sociale, sexuelle, culturelle ? Entend-il la même chose par l'égalité juridique dans l'Athènes esclavagiste du IV^e siècle avant J.-C. et dans la Vienne libérale du XX^e siècle ? A aucun moment Popper ne soulève la question de la nature et de la légitimité de l'égalité, tout occupé à

4. *Ibid.*, p. 140.

démontrer l'illégitimité de la critique platonicienne, comme si l'égalité était une donnée immédiate de la conscience morale, ce qui ne semble guère être confirmé par l'expérience historique. Il est permis, à tout le moins, de s'interroger : pour quelle raison ce concept d'égalité, apparemment issu de l'arithmétique, devrait-il régir le monde politique, comme si les relations entre les citoyens étaient assimilables aux rapports entre les éléments d'un problème mathématique ?

Il n'est pas inutile de remarquer, dans un premier temps, que si le rejet platonicien de l'égalité était si général, violent et même « acharné » ajoute Popper⁵, on ne voit pas pourquoi Platon prendrait à maintes reprises « l'Egal en soi » (*auto to ison*) comme paradigme privilégié des Idées. Du *Phédon* (74 a-75 c) au *Parménide* (140 b-d ; cf. 149 d, 151 e, etc.), l'Egal joue un rôle majeur pour présenter l'hypothèse des Idées, aux côtés du Beau, du Bon, du Juste et du Saint, et plus particulièrement la dialectique de l'Un. S'il est vrai que Platon n'utilise dans ces textes l'Egal que comme une catégorie ontologiquement neutre, il va beaucoup plus loin dans le *Philèbe*. Lors de l'analyse des cinq genres fonctionnels de l'être – le fini, l'infini, le mixte, la cause et la discrimination que réclame Protarque (23 c-d) – Socrate situe clairement dans le Fini « l'égal et l'égalité », que suivent « le double » et l'ensemble des relations numériques, alors que l'« inégal » se retrouve du côté de l'Infini, avec « le plus et le moins » et toutes les déterminations inachevées du même genre (25 a-b). Dans la mesure où, selon Popper lui-même, « l'unité de la pensée platonicienne » est fondée « de toute évidence sur la table des oppositions de Pythagore »⁶, alors l'Egal est indiscutablement du bon côté, celui de la Limite, de l'Impair, de l'Un, du Droit, du Mâle, du Repos, du Rectiligne, de la Lumière, du Bien et du Carré.

L'objection selon laquelle on ne saurait soumettre le choix politique de Platon à la représentation formelle de l'idée d'« Egal »

5. *Ibid.*, p. 84.

6. *Ibid.*, p. 205 n. 45. Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 5, 986 a.

est irrecevable puisqu'elle concerne au premier chef ceux qui, à l'instar de Popper, prétendent déduire le choix démocratique d'une norme posée comme légitime. S'il ne veut pas s'en tenir aux seuls faits – pour lesquels Popper a d'ailleurs la plus grande méfiance – parce qu'ils sont contradictoires ou opposés à sa croyance politique, le rationaliste doit bien déduire celle-ci d'une norme irréductible aux aspects irrationnels de l'expérience. En d'autres termes, de la constatation que, *en fait*, l'égalité n'existe pas dans un Etat totalitaire ou à tendance totalitaire, il ne s'ensuit aucunement que l'égalité n'existe pas *en droit*, et même ne conduit pas concrètement la vie des citoyens de ce même Etat sous la forme d'une exigence ou d'une révolte. Que l'on soit réaliste ou nominaliste, on est contraint de toutes façons par la langue de subsumer les données sensibles disparates sous une forme intelligible unique : l'Egal ne saurait être pensé que comme égal à lui-même, et régissant à ce titre la totalité des choses égales, qu'elles soient morceaux de bois, cailloux ou citoyens. Mais s'il n'y a qu'une seule idée de l'Egal en soi et par soi, peut-être y a-t-il deux sortes d'égalité, que Platon et Popper choisiraient de façon exclusive, ces deux espèces provenant précisément de la réfraction dans l'expérience sensible, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, de la forme unique et simple de l'Egalité.

Nous reconnaissons là les deux égalités des *Lois* (757 a-758 a) qu'il convient d'interpréter non comme deux idées distinctes ou contraires de l'Egal en soi, mais comme les conditions d'applications de l'Egal aux données sensibles, lesquelles sont au nombre de deux et s'avèrent irréductibles l'une à l'autre, sauvegardant leur part respective de légitimité. L'effort majeur de Platon, du *Gorgias* au *Politique* et aux *Lois*, sans omettre la *République*, consiste, sur le double plan cosmologique et politique, à distinguer ces deux applications de l'Egal et à justifier leur existence commune, même s'il privilégie l'égalité dite « géométrique » sur celle qu'Aristote

nommera égalité « arithmétique »⁷. Il ne suffit pas de reconnaître dans l'égalité géométrique une mesure proportionnelle qui, tenant compte de la valeur respective des individus, renverrait naturellement à un modèle aristocratique, et dans l'égalité arithmétique une distribution numérique qui, soucieuse de la seule quantité, induirait une représentation démocratique.

L'opposition est si peu pertinente, Popper le relève avec justesse, que les Pythagoriciens, de tendance aussi aristocratique que Platon, s'intéressaient essentiellement à l'arithmétique⁸. Il me paraît plus éclairant de reconnaître dans l'égalité « arithmétique », mise en œuvre politiquement pour la première fois par la réforme de Clisthène, un modèle rationnel d'intelligibilité qui concerne la division de l'espace *terrestre*, et qu'il serait à ce titre plus approprié de nommer « géo-métrique ». Pierre Levêque et Pierre Vidal-Naquet, dans leur étude classique sur *Clisthène l'Athénien*, ont établi de façon convaincante comment l'« espace civique » du réformateur d'Athènes, s'il n'est pas encore qualitativement différencié comme l'espace des mathématiciens, témoigne déjà d'un « esprit géométrique » qui envisage l'égalité des citoyens, des dix tribus et des cent dèmes du territoire athénien sous la seule mesure du nombre. Le modèle primordial de la démocratie tient moins historiquement à la répartition juridique égale des charges entre les citoyens qu'au découpage de l'espace politique selon un cadre institutionnel nouveau dans lequel le nombre dix joue un rôle décisif, comme plus tard dans la Révolution française qui imposera le système décimal contre le système duodécimal.

Lorsque Platon réintroduit dans les *Lois*, avec une égalité « plus vraie et meilleure » (VI, 757 b) affectée au « discernement de Zeus », le système duodécimal, c'est moins pour revenir à une période historiquement révolue que pour établir la souveraineté d'un principe gouvernant la totalité du cosmos. Dans la démocratie clisthénienne, le modèle arithmétique imposé par le système

7. *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a-b.

8. *Ibid.*, p. 209 n. 2.

décimal contraignait « l'organisation du temps » à se calquer, notent P. Levêque et P. Vidal-Naquet, « sur celle de l'espace »⁹, comme si le cours du monde devait obéir aux lois de la cité. Chez Platon, au rebours, c'est l'organisation de l'espace qui se plie à celle du temps ou, si l'on préfère, l'ordre de la cité qui se modèle sur l'ordre du monde. Si l'Etranger d'Athènes distribue le territoire de la cité des Magnètes en douze lots égaux, dévolus aux douze dieux du Ciel, à partir d'un centre qui est l'Acropole et non plus l'agora, c'est parce que ces portions sont « chacune une portion sacrée, don de la Divinité, en correspondance avec les douze mois et la révolution de l'univers » (VI, 771 b).

Parallèlement, dans le *Timée*, la structure harmonique du cosmos est attachée tant à l'égalité cosmique ou « géométrique » qu'à l'égalité proprement numérique ou « arithmétique ». Dès que l'Ame du monde est constituée par le démiurge, le temps apparaît en premier, « décrivant des cycles au rythme du nombre » (38 a). Quant au corps du monde, qui vient en second, il possède une forme sphérique, « centre équidistant de tous les points superficiels » : le démiurge a fait son corps « bien poli, sans inégalités dans sa surface, en tous ses points équidistante du centre » (34 b). On sait enfin que ce corps lui-même vient d'une proportion de quatre éléments (feu, terre, eau, air) rendue évidente par l'égalité géométrique, « le lien le plus beau qui à soi-même et aux termes qu'il relie impose la plus complète unité » (31 c-32 a ; cf. 32 b). Dans l'ordre ontologique comme dans l'ordre cosmologique, l'égalité joue donc chez Platon un rôle déterminant sous sa double forme arithmétique et géométrique. Elles demeurent conjointes dans l'Egal, idée qui relève de la Limite et qui impose au monde le rapport primordial d'identité et, en définitive, d'unité, qui régit toutes choses.

On pourra objecter, certes, que si Platon admet bien l'Egal comme principe ontologique et cosmologique, il n'en va pas de

9. P. Levêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964, p. 23.

même dans les affaires de la cité. L'auteur de la *République* reprendrait ici la conception hiérarchique traditionnelle des rapports politiques là où l'Athènes de son temps développait de puissantes tendances égalitaires. A quoi je répondrai que si la pensée platonicienne prend bien un tour holiste, comme le lui reproche Popper, on ne saurait admettre d'exceptions dans un tel système. Platon insiste suffisamment sur les liens immuables qui unissent l'homme à la cité et au monde pour que l'on reconnaisse que, si le principe de l'Egal joue un rôle majeur dans l'ordre du monde, il ne saurait être absent de l'ordre de la cité. Or, ce n'est pas seulement l'égalité géométrique qui se trouve mise en œuvre dans la *République*, mais aussi bien l'égalité arithmétique comme on le constatera en revenant aux mythes fondateurs du dialogue. Il est vrai que Popper reste discret à leur égard, en dehors du mythe du nombre nuptial où, s'il discerne avec justesse chez Platon « la clé de sa conception de la société »¹⁰, c'est pour le rejeter aussitôt comme un nombre « racial » qui dévoilerait le goût de Platon pour « le racisme barbare de Sparte » de préférence « aux lumières de l'Athènes de Périclès »¹¹.

* * *

Envisageons alors brièvement l'usage politique de ces mythes fondateurs¹². Trois récits ont pour fonction d'affermir la communauté des citoyens, dans la *République*, et d'assurer à chaque individu le libre choix de son existence : le mythe hésiodique des races, le mythe du nombre nuptial rapporté aux Muses et le mythe d'Er le Pamphylien. L'éthique comme la politique se voient ici

10. K. Popper, *op. cit.*, p. 124.

11. *Ibid.*, p. 191 n. 34.

12. Pour une analyse précise de ces mythes, et de la structure générale qui constitue l'ensemble des mythes platoniciens, je renvoie à mon ouvrage, *Platon et le miroir du mythe. De l'Âge d'or à l'Atlantide*, Paris, 1996.

soumises au principe d'égalité dont les applications démocratiques seront dès lors acceptées par Platon, même si celui-ci ne se prive pas de mettre en garde contre les excès de la démocratie de son temps. Mais Popper ne nous invite-t-il pas lui-même à distinguer entre une « critique totalitaire » et une « critique démocratique » de la démocratie¹³ ? Prétendre d'entrée de jeu que Platon est dans le camp totalitaire, c'est rester aveugle à la forme des dialogues qui ouvre l'espace démocratique de toute critique, comme à l'enseignement du mythe qui, s'il est plutôt d'essence monarchique puisqu'il impose aux auditeurs une parole venue d'en-haut, dévoile paradoxalement à la fin de la *République* la présence de l'Égalité à la jonction de la Terre et du Ciel.

Commençons, comme Socrate lui-même dans l'*Euthyphron*, « par la Terre », c'est-à-dire par le commencement, en revenant au mythe hésiodique des races. Loin d'avoir pour but de justifier une théorie raciste, comme le proclame Popper en soulignant l'inégalité des races d'or, d'argent, de fer et de bronze, le mythe tellurique cherche à établir la fraternité des trois générations nées d'une seule mère (III, 414 e). Cette communauté d'origine des métaux dissemblables autorise une circulation des âmes, et donc des élites, les âmes d'or pouvant engendrer des âmes d'argent ou de bronze et de fer, et réciproquement (415 b-c) ; le système des classes ne se referme jamais sur un système de castes, lequel a, en Inde, une tout autre rigidité. Le texte ne souffre ici aucune ambiguïté, sauf pour Popper qui parle de « prophétie fictive et cynique »¹⁴ à propos du refus du mélange des métaux du livre VIII où Platon voit l'origine des régimes corrompus. Or, le passage sur lequel Popper fonde sa critique a précisément pour but de sauvegarder l'égalité d'origine des trois races qui doivent rester fraternelles : « le fer se trouvant mêlé à l'argent et l'airain à l'or, il résultera de ce mélange un défaut d'égalité, de justesse et d'harmonie qui, partout où il se rencontre, engendre toujours la guerre et la haine » (547 a).

13. *Ibid.*, p. 155.

14. *Ibid.*, p. 118.

C'est la confusion des rôles dans la cité – l'absence d'*oikeiopragia* ou de « tâche propre » (IV, 433 a-b ; 434 c 8) – et la confusion des puissances de l'âme que met en accusation Platon, discernant en elles la source profonde de toutes les formes d'inégalité. Platon est donc parfaitement conséquent lorsqu'il établit une hiérarchie des fonctions de l'âme et de la cité fondée sur l'égalité géométrique ; perturbée ou abolie, cette hiérarchie engendre des inégalités qui détruisent aussi bien l'égalité géométrique que l'égalité arithmétique, l'*eunomia* aristocratique et l'*isonomia* démocratique, au profit de ce simulacre d'égalité qu'instaure la tyrannie. Pour éviter à la cité la décomposition sociale et morale, Platon cherche à assurer la fraternité des citoyens à partir des fonctions distinctes qu'ils occupent. On peut regretter qu'il n'ait pas joué jusqu'au bout la carte de l'égalité arithmétique, en excluant rang, proportion et hiérarchie ; on ne saurait nier que l'égalité demeure présente à la source même des classes sociales, les trois races métalliques étant également issues d'une même mère.

L'objection la plus grave que Popper adresse à Platon est davantage d'ordre éthique que d'ordre politique. On sait que l'auteur de *The Open Society* définit moins, de façon offensive, la démocratie par le pouvoir de la majorité que, de façon défensive, par des procédures de contrôle du gouvernement susceptibles d'éviter un glissement vers un régime autoritaire. En faisant lui-même un parallèle remarquable avec son « nominalisme épistémologique », qui consiste à « éliminer les théories erronées et non à établir la vérité », Popper présente les revendications démocratiques « sous une forme négative : réduction de la souffrance au lieu d'accroissement du bonheur »¹⁵. Platon choisit pour sa part, c'est en définitive ce qu'on lui reproche, une voie affirmative qui offre le risque de la dérive totalitaire, laquelle menace toute philosophie totalisante dès lors qu'elle n'est pas éclairée par un principe éthique supérieur. On retrouve la même objection chez Lévinas à

15. *Ibid.*, p. 240 n. 2.

l'égard de toute ontologie, mais avec une exception remarquable en faveur de Platon et de son idée de Bien, « au-delà de l'essence », qui témoigne de son ouverture métaphysique vers l'« autrement qu'être ». Tout se joue, en fait comme en droit, avec cet *epekeina tês ousias* qui éclaire l'ensemble des vertus de l'homme et auquel Popper et les adversaires de Platon demeurent insensibles¹⁶. C'est donc sur ces vertus politiques et éthiques qu'il convient ici de s'arrêter

Le but premier de Platon est de construire une cité juste, et, dans cette cité, d'édifier un homme vertueux sur le modèle du Tout, c'est-à-dire d'harmoniser ses thèses politiques et éthiques avec l'ordre du cosmos. Or, si deux éléments paraissent justifier le primat aristocratique de la vertu éthique et de la pratique politique à l'intérieur de la pensée platonicienne, un dernier élément permet de réintroduire dans cette théorie une dimension démocratique établie sur l'équilibre des désirs dans la cité. En premier lieu, il faut rappeler la signification du terme grec lui-même que nous rendons par le terme de « vertu », et sur lequel joue sans cesse Socrate dans *La République* : le mot ἀρετή, formé sur le comparatif de l'adjectif ἀγαθός (« bon », « bien »), dérivé de la racine *aga, qui évoque « le mieux », et du verbe ἀγαμαί (« admirer », « honorer »), exprime l'excellence d'un être. C'est cette excellence, innée ou acquise, qui fait de lui le « meilleur », ἀριστος, dans l'optique « aristocratique » traditionnelle de la civilisation grecque. Pour montrer comment l'éducation grecque avait progressivement intellectualisé l'idéal aristocratique de la société traditionnelle, Werner Jaeger rappelait justement le conseil donné par Hippoloque à son fils Glaucos dans *l'Illiade* (VI, 208) : ἀλεν ἀριστεύειν καὶ ὑπεί-

16. Pour l'*epekeina tês ousias*, on consultera mon article « Platon et Lévinas au-delà de l'essence », dans E. Lévinas, *Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, Paris, 2000, p. 73-87.

ροχον ἔμμεναι ἄλλων, « être partout le meilleur et surpasser tous les autres »¹⁷.

En second lieu, l'ἀρετή apparaît chez Platon, comme chez l'aristocrate Pindare¹⁸, sous une forme multiple, déployée généralement en quatre vertus distinctes, la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, qui met d'emblée en question l'unité d'une vertu commune à tous les hommes. Distinguer plusieurs vertus, irréductibles les unes aux autres, c'est distinguer plusieurs types d'hommes, sinon plusieurs classes, et déjà les hiérarchiser. La multiplicité peut être interprétée comme un principe d'ordre aristocratique dès lors qu'on l'utilise pour déterminer une échelle de valeurs. Mais on est bien obligé de convenir que, chez Platon, le choix de cette multiplicité d'*aretai* aboutit à les unifier étroitement dans un système psychologique, éthique et politique qui se trouve soumis à un principe universel. Aussi l'auteur de la *République* parlera-t-il indifféremment de « monarchie » pour qualifier le gouvernement soumis au principe de l'Un, et d'« aristocratie » pour désigner le meilleur de tous les gouvernements.

La « sagesse » de la cité-modèle, assimilée à la « science » (ἐπιστήμη, 428 b 7) – on reconnaît là l'identification du *Protagoras* de la σοφία à l'ἐπιστήμη – ne concerne pas une activité sociale particulière (charpentier, menuisier ou savetier), mais une activité générale qui délibère sur toutes choses et « la cité en son entier » (ὕπερ αὐτῆς ὅλης, 428 d 1). Elle se trouve naturellement présente chez ceux qui ont la garde de la cité, le petit nombre des « gardiens parfaits » (τελέους φύλακας, 428 d 7), distingués de la masse des autres citoyens. Socrate ne prouve pas ici son affirmation ; il constate simplement qu'il y aura moins de magistrats que de forgerons susceptibles d'accéder à la connaissance de la cité en son entier, en d'autres termes de parvenir à la connaissance de

17. W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. fr. A. et S. Devyver, Paris, 1964, t. 1, p.31.

18. Pindare, *Néméennes*, III, 74.

l'universel, *l'ἐπιστήμη* étant radicalement distincte des pratiques particulières.

Le « courage » concerne au premier chef les citoyens qui combattent pour la cité, entendons le corps des Gardiens des lois. En effet le courage est essentiellement une vertu de conservation et de maintenance de ce que la loi a créé par l'éducation, en résistant à la crainte, au plaisir ou au chagrin. Seuls des hommes qui ont pris « la meilleure teinture des lois » (430 a 2-3) et qui, à l'image d'un tissu préparé à recevoir la couleur pourpre, en portent la teinte indélébile, peuvent maintenir une opinion juste « sur ce qu'il faut craindre ou non, ce que l'on appelle simplement "courage" ». Une telle vertu, mise en place par l'éducation du corps et de l'esprit, est donc elle aussi une vertu « politique » (*πολιτικὴν*, 430 c 3) au même titre que la précédente.

Quant à la « tempérance », elle possède un statut spécifique par rapport aux deux premières vertus, qui nous ramène à l'idée démocratique. Là où la sagesse et le courage manifestaient une unité essentielle qui se concrétisait par la classe unique des magistrats et la classe unique des gardiens, la tempérance apparaît comme une sorte d'« accord » (*συμφωνία*, 430 e 3) et d'« harmonie » (*ἁρμονία*, 430 e 4), du fait qu'elle équilibre une multiplicité de plaisirs et de passions. Nous avons jusqu'alors une multiplicité verticale de vertus, de la sagesse en haut de l'échelle à la tempérance tout en bas ; nous avons maintenant une multiplicité horizontale d'affections que la tempérance doit unifier à son niveau. Et, pour la première fois, Socrate donne une détermination cosmique à cette vertu politique : elle est qualifiée en effet d'« ordre » ou d'« arrangement ordonné », selon les traductions habituelles, très exactement en grec, de *κόσμος* (430 e 6).

On sait que les termes de *συμφωνία* (« accord » ou « consonance ») et d'*ἁρμονία* (« harmonie ») impliquent, dans la musique grecque, une hiérarchie de sons selon une échelle mathématique : la consonance initiale est celle de l'octave, puis la double octave ; l'harmonie distribue les modes musicaux différents selon l'ordre des intervalles et la hauteur des sons respectifs. Dans les deux cas,

ce sont bien la symphonie et l'harmonie qui déterminent la *hiérarchie* des sons selon leur hauteur à partir de la note *fondamentale* qui donne le ton.

C'est à ce moment que Socrate abandonne la tripartition des vertus (sagesse, courage, tempérance), qui sera ordonnée bientôt par la quatrième vertu résiduelle (la justice), laquelle n'est autre que cette distribution hiérarchique elle-même. Il définit deux parties dans l'âme, toujours sur le plan éthique, mais cette fois à partir d'une analyse psychologique du désir. La meilleure partie de l'âme doit maîtriser la seconde, comme un maître dirige son esclave – on remarquera le passage du langage psychologique au langage politique. Chaque homme est ainsi le maître et l'esclave de lui-même, quelle que soit la classe de la cité (430 e – 431 a). Il suffit de rappeler que, en toute âme, une lutte constante s'établit entre les désirs qui cherchent à exercer immédiatement leur appétit et la raison qui essaie d'en différer la réalisation, pour se convaincre qu'une dualité de tension est constitutive de l'âme humaine. Dans la cité, la tempérance affectera donc toutes les classes et tous les hommes, aussi bien les gouvernants que les gouvernés, en soumettant la partie inférieure de l'âme à la partie supérieure, c'est-à-dire en orientant les passions sous l'égide de la raison, et en permettant ainsi l'accord du meilleur et du pire.

Alors que la sagesse et le courage ne résident chacun que dans une seule partie de la cité, la tempérance « s'étend à toute la cité » (432 a 2), démocratiquement si l'on veut, de sorte que les passions de la multitude doivent être dominées par les passions et l'intelligence de la minorité vertueuse. En toutes choses, le multiple doit obéir à l'un, qu'il s'agisse de l'individu qui imposera l'unité de la raison à la multiplicité des désirs, ou de l'ensemble des citoyens qui agiront sous la direction du principe unique de la connaissance à l'œuvre dans la classe des magistrats. C'est donc bien la tempérance, présente en chacun des degrés de la cité, des producteurs aux magistrats, qui fonde, comme un *diapason* qui commande l'échelle des sons, l'unité des citoyens, « à travers eux tous » (διὰ πασῶν) « quelle que soit », ajoute Socrate, « la classe basse, haute

ou moyenne » (432 a 3-4), où les rangent les critères de distinction utilisés : intelligence, force, nombre, richesse ou autres.

De nouveau, Socrate insiste sur la hiérarchie musicale des trois sons qui, seuls, produisent un accord parfait, entendons la fusion du multiple dans l'un : « la tempérance est ce concert (*ὁμόνοιαν*), cet accord naturel (*κατὰ φύσιν συμφωνίαν*) de la partie inférieure et de la partie supérieure pour décider laquelle des deux doit commander dans l'Etat et dans l'individu » (432 a 7-9). Les vertus supérieures des magistrats et des gardiens sont donc fondées dans la vertu la plus large, à ce titre démocratique, puisqu'elle est commune à la totalité de la population, même si elle apparaît le plus visiblement dans la classe des producteurs. On pourrait dire, en ce sens, que la théorie platonicienne des vertus procède d'une double constitution, aristocratique et démocratique, ce qui revient à reconnaître que les hommes, comme la cité, mais aussi comme le monde, relèvent à la fois de la multiplicité (principe aristocratique) et de l'unité (principe démocratique), celui-ci fondant en dernière instance celui-là.

* * *

Nous en trouverons la confirmation dans le mythe eschatologique du livre X de la *République*. Le récit d'Er, qui fait pendant au mythe du nombre nuptial, répond à l'exigence éthique qui conduit Platon à interpréter la cité et le destin de l'homme sous la lumière du Bien. Les deux mythes exposent l'engendrement d'une nouvelle existence, celle de la cité ici-bas, sous la garde des Muses, et celle d'une nouvelle destinée de l'homme dans l'au-delà, sous la conduite des Moires. Nous sommes en présence de mythes généalogiques qui justifient le destin des sociétés humaines et celui des âmes après le jugement dernier à partir d'un mélange réglé de hasard et de nécessité. L'engendrement des nouveaux régimes, rapporté au hasard des naissances (546 b) dès lors que les Gardiens, négligeant l'art des Muses, ont perdu le secret du nombre nuptial

(VIII, 547 b-c ; cf. 546 d), annonce l'engendrement des vies nouvelles, rapporté à *Anagkê* qui trône, entourée par les Moires, au centre du cosmos (X, 617 b-c). Le parallèle est parfait : au mythe terrestre des Muses, qui reprenait le mythe des Fils de la Terre, répond le mythe céleste du Jugement dernier ; dans les deux cas, l'égalité géométrique et l'égalité arithmétique, loin de s'exclure, s'accordent dans l'ordre du cosmos.

La Prairie (*leimôn*) où les âmes se rencontrent au centre du monde, avec les deux ouvertures contiguës du ciel opposées à celles de la terre, au milieu desquelles siègent les Juges, évoque l'égalité géométrique du *Gorgias* qui tient Ciel et Terre, Dieux et Hommes en une seule communauté (*koinônia*) faite d'« amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice » (508 a). Le proverbe pythagoricien qui voit dans l'égalité un effet de l'amitié se trouve ici pleinement justifié¹⁹. Mais l'égalité numérique n'est pas pour autant absente. C'est en effet la présence du « sort », avec la distribution aléatoire des billets de loterie pris sur les genoux de la vierge Lachésis (le passé) qui permet aux âmes de choisir librement leur prochaine vie que Clôthô (le présent) sanctionnera avant qu'Atropos (l'avenir) n'impose l'irréversibilité du choix, en évitant que « le fil de Clôthô ne se retourne ». Au fil du temps où se croisent toutes choses, entre Ciel et Terre, Divins et Mortels, c'est bien la procédure du tirage au sort, où le nombre est indifférent à la valeur de l'âme à laquelle il échoit, qui commande le passage d'une destinée à l'autre. La procédure aléatoire, de type démocratique, est d'autant plus mise en valeur dans ce récit qu'elle affecte un roi, le plus rusé des Grecs, contraint par le sort à choisir le dernier. Aussi le roi d'Ithaque sera-t-il encore le dernier à revêtir sa nouvelle condition comme il avait été le dernier à rentrer chez lui dans son existence antérieure. Mais tel est le renversement ironique du mythe platonicien : ce choix royal issu d'une procédure

19. *Lois*, VI, 757 a ; V, 739 c. Cf. *République*, IV, 424 a ; V, 449 c.

démocratique sera celui qu'Ulysse aurait fait de toutes façons s'il avait été le premier à choisir.

Ce mélange d'égalité géométrique et d'égalité arithmétique inscrit au cœur du cosmos justifie le choix final de Platon, dans les *Lois*, d'un régime politique intermédiaire entre la démocratie et la monarchie, ou encore entre la Nécessité royale et le Hasard démocratique. L'Étranger d'Athènes choisit de fonder « une cité libre, raisonnable et amie » (III, 693 b) dont les citoyens ne relâcheront pas « leur estime pour la similitude, l'égalité, l'identité et la concorde conformément à la nature, c'est-à-dire au nombre » (V, 741 a-b). Le texte est sans équivoque : si toute organisation politique comporte « deux espèces mères » (III, 693 d), le gouvernement d'un seul et le gouvernement de tous, il faut que la cité qui doit joindre « à l'intelligence la liberté et l'amitié » participe « de ces deux espèces ensemble ». Aussi Platon, au moment même où il distingue dans les *Lois* « l'égalité la plus vraie et la meilleure » de celle qui règle toutes choses « par le tirage au sort » en se fondant sur « la mesure, le poids ou le nombre » (VI, 757 b), et où il demande de subordonner la seconde à la première, avec l'aide de « la divinité et de la bonne fortune » (VI, 757 e), prescrit-il néanmoins de tirer au sort le cinquième jour les membres de la *Boulê*, après les élections des votes précédents. Un tel choix, ajoute l'Étranger, « tiendrait le milieu entre un régime monarchique et un régime démocratique, régimes entre lesquels on doit toujours chercher un juste milieu ». Cette combinaison de hasard et de nécessité confirme la convenance mutuelle des modèles rationnels de la distribution égalitaire (répartition homogène rapportée à l'espace) et de la proportion inégalitaire (ordre hétérogène rapporté au temps). La distinction platonicienne des deux formes d'égalité, l'une dotée de réversibilité, l'autre d'irréversibilité, loin de témoigner du préjugé aristocratique du descendant de Codros et de Solon, ne fait que refléter les deux dimensions de l'expérience de tout homme, l'espace et le temps, qui, pour être irréductibles, n'en demeurent pas moins liées l'une à l'autre.

On ne saurait donc identifier sans plus de précautions démocratie et justice, ou encore la norme égalitaire, en tant qu'idéal politique, et le fait démocratique, qui peut lui être infidèle, au même titre que, chez Rousseau, la volonté de tous peut occulter la volonté générale. L'Etranger d'Athènes légifère non dans l'intérêt d'un seul, du petit nombre, ou du peuple, mais bien de la seule justice (*Lois*, 757 d). En faisant de la démocratie le juge et la partie du litige qui l'oppose aux autres constitutions, on ne respecte pas l'idéal démocratique de critique que le dialogue permet. En d'autres termes, et je suivrai sur ce point Popper aussi bien que Platon, chacun doit pouvoir effectuer une critique rationnelle de la démocratie, au lieu de la recevoir aveuglément comme une opinion partagée par le plus grand nombre, pour la seule raison qu'il est le plus grand nombre, même quand il partage aussi l'esclavage ou la tyrannie. N'est-ce pas ce que fait Platon sur le plan formel en choisissant d'écrire des dialogues, c'est-à-dire en *ouvrant* l'espace égal de paroles croisées où questions et réponses se distribuent inégalement entre le dialecticien et son partenaire dont l'échange n'est pas plus réversible que le temps qui les rapproche et la connaissance qui les sépare ? Egalité et inégalité nouent leurs liens irréductibles dans ce lieu *iségorique* qui donne à Socrate et à son adversaire un même droit de parole, mais qui renvoie en même temps à la dimension *allégorique* où une exigence *autre* se fait jour : l'exigence plus haute de la vérité.

Il est sans doute nécessaire que tous les hommes, en tant qu'êtres raisonnables, prennent également la parole ; mais il est impératif que chacun, au-delà de cette simple prise de parole, puisse dire la vérité. Si la dialectique ne compense pas, en son ordre vertical, la dimension proprement horizontale du dialogue, quelle instance jugera alors la légitimité éthique des propos énoncés ? Qui fera la part des paroles de Socrate et de celles de Calliclès vis-à-vis de Gorgias, des textes de Soljenitsyne et de ceux d'Aragon vis-à-vis de Staline ? Dès que la parole démocratique accepte le libre jeu de la critique dialogique sans s'exclure elle-même du débat, elle donne naissance à la dialectique qui conduit la

philosophie, depuis Platon, à s'ériger comme *critique de la raison critique*. L'exigence critique des sociétés ouvertes, permise par l'espace réversible de l'agora, ne s'y réduit pourtant pas : elle découvre en l'homme l'exigence plus haute de la justice qui prend sa mesure dans la libre ouverture du temps.

Cela revient à dire que la dimension dialogique de la cité, premier modèle de rationalité, demeure insuffisante pour inscrire la justice dans le monde, tant qu'elle ne s'articule pas avec la dimension dialectique dont l'égalité géométrique est la manifestation cosmique. Or, celle-ci témoigne avant tout de la nécessité et de l'irréversibilité du temps. Rappelons que le « nombre géométrique » des Muses, possède la souveraineté sur « les actes générateurs, meilleurs ou pires » (*Rép.*, VIII, 546 c). Si l'« égalité géométrique » – qu'il serait plus juste de nommer « ouranométrie », le terme de « géométrie » étant ridicule pour un mathématicien (*Epinomis*, 990 d) – est la mesure du temps du monde, Platon peut condamner l'usage exclusif d'une égalité numérique qui, rendant « le père semblable au fils et le fils au père », inverse l'ordre naturel des choses : « les vieillards se gorgent de badinage à l'imitation de cette jeunesse, les jeunes donnent l'air d'être les vieux » (VIII, 563 a-b). Quant à la tyrannie engendrée en fin de cycle par la démocratie, avec son égalité dans la servitude, c'est un régime d'une totale stérilité qui ne donnera naissance à aucune forme politique, à l'image du tyran qui, faisant violence à son père et à sa mère, annule le cours naturel du temps.

S'il est vrai que le modèle du cosmos d'Anaximandre, selon un schéma spatial circulaire et égalitaire, a pu s'imposer à la cité, comme le suggèrent les travaux de Jean-Pierre Vernant, au détriment de l'ancien modèle cosmogonique pyramidal, matrice de toutes les oligarchies, on n'oubliera pas que le modèle rationnel lui-même n'est pas simple, mais double. On peut interpréter le monde sur le modèle d'une rationalité spatiale, régie par la quantité discrète, et décréter que les hommes dans la cité sont réversibles au même titre que les objets distribués dans un espace neutre et centré. On peut aussi bien, comme Platon dans le *Timée*, l'inter-

prêter sur le modèle d'une rationalité temporelle, régie par l'irréversibilité du devenir, et en faire dépendre l'inégalité de destin des âmes. Venir au monde, c'est d'abord venir au temps, et le temps obéit moins au nombre arithmétique qu'au nombre géométrique ou harmonique. Si l'on cherche en conséquence, pour le bien de l'homme et de la cité, à assigner un rang ou à déterminer une hiérarchie, comme l'échelle des biens du *Philèbe* ou le classement des régimes de la *République* et du *Politique*, on doit utiliser un modèle temporel, ordinal, et non plus spatial, cardinal. Les critiques de Platon contre l'usage exclusif de l'égalité numérique sont moins adressées aux démocrates qu'à ceux qui, comme déjà Calliclès, mais aussi bien Popper, demeurent indifférents à la géométrie.

Pourtant, ces deux modèles s'avèrent à leur tour insuffisants pour révéler à l'homme sa vocation éthique. Si nul athée ne peut être géomètre, alors qu'il lui suffit de croire que deux et deux sont quatre et que quatre et quatre sont huit, il ne s'ensuit pas qu'un géomètre soit pour autant un homme de bien. Pour comprendre le sens de la vie en commun des hommes, le philosophe doit dépasser la conjonction de l'axe horizontal de la cité et de l'axe vertical du monde pour accéder à une nouvelle dimension, oblique si l'on veut, ou mieux, *hyperbolique*, comme le reconnaît Glaucon (*Rép.*, 509 c 2) : celle-là même du Bien. Popper peut ironiser sur le « formalisme vide » de la théorie platonicienne du Bien²⁰, la forme du Bien ne saurait par hypothèse recevoir une détermination autre que « formelle », sauvegardant ainsi la libre appréciation des contenus empiriques de nos actes. D'ailleurs le choix poppérien en faveur de « l'humanisme, la rationalité, l'égalité et la liberté »²¹, s'inscrit dans le droit fil du formalisme kantien : la démocratie est une idée régulatrice qui ne se réduit à aucun fait d'expérience puisque celui-ci contredit à tout moment la norme rationnelle.

C'est ainsi de façon toute platonicienne que Popper écrit : « Le dualisme critique souligne l'impossibilité d'assimiler une décision

20. K. Popper, *op. cit.*, p. 122 ; cf. p. 121.

21. *Ibid.*, p. 9.

ou une norme à un fait »²². Par définition, une idée, un principe ou une norme, ne peuvent être que formels et irréductibles aux faits d'expérience dont ils ont pour charge de révéler ou non la validité. « Le concept éthique d'une humanité transcendant les distinctions de pays, de races et de classes »²³, que Popper reproche à Platon de n'avoir pas forgé, est tout aussi formel que sa distinction des sociétés closes et des sociétés ouvertes. Ce que Popper, à l'image de Calliclès, n'a pas vu ou n'a pas voulu voir, c'est que seul cet éclairage formel du Bien, dégagé des nécessités empiriques liées à la cité ou au monde, permet à l'homme de juger le monde et la cité à l'aune de la liberté. C'est là l'ouverture même du sens qui conduit le dialogue et la dialectique à s'articuler mutuellement à partir d'un éclairage souverain. S'il y a bien des sociétés ouvertes, c'est dans la mesure où les hommes ressentent tous l'appel de cette instance invisible du Bien qui échappe à toute prise, peut-être parce qu'elle a déjà prise sur chacun de nous – Emmanuel Lévinas en témoigne encore aujourd'hui.

Ce que Popper aurait appris de Socrate, s'il n'avait été aveuglé par son aversion pour Platon, c'est que le Bien ne se définit pas plus par le nombre arithmétique qui clôt la cité dans ses lois comme dans ses murailles, que par le nombre géométrique qui ferme sur elle-même la révolution circulaire du monde.

22. *Ibid.*, p. 61. Cf. p. 197 n. 6.

23. *Ibid.*, p. 126.

Sixième Partie

Théorie de la Forme et Idée du Bien

L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de « forme » (*eidos, idea*)

par

N. L. Cordero*

Les historiens de la philosophie discutent depuis des siècles sur l'interprétation qu'il faut donner à la théorie platonicienne des « formes ». Même si la catégorie plutôt solennelle de « théorie » est souvent mise en cause (textes de Platon à l'appui, car le philosophe n'a jamais fait état d'une *théorie*, et lorsqu'il semble parler de sa propre pensée c'est le mot « hypothèse » qu'il préfère utiliser, cf. *Phédon*, 99 e-101 e), la notion de « forme », représentée le plus souvent par le mot *eidos*, et, moins fréquemment, par *idea*, joue un rôle central dans la philosophie de Platon. Il n'est pas facile de comprendre, cependant, la véritable portée de cette explication platonicienne de la réalité des choses (car le but avoué de cette procédure est celui d'atteindre « la vérité des êtres », *Phédon* 99 e 6). Pour mieux saisir la problématique platonicienne, les historiens de la philosophie font des efforts titanesques pour essayer de se placer dans l'ambiance spirituelle de l'Athènes du début du IV^e siècle av. notre ère, mais ils doivent finalement avouer que cette entreprise est impossible. Nous sommes condamnés à interpréter des *textes* constituant le support matériel d'une pensée ancienne qui, grâce au travail, le plus souvent anonyme, de toute

* Université de Rennes I.

une série d'intermédiaires, a presque miraculeusement survécu aux avatars de l'histoire.

Une question cependant s'impose : un témoin direct, aussi bien en ce qui concerne l'espace (Athènes) que le temps (début du IV^e siècle), de la philosophie de Platon, serait-il mieux placé que nous pour l'interpréter ? On peut répondre « oui », mais aussi « non ». « Non », parce qu'un certain recul permet parfois de regarder les choses avec plus d'objectivité ; il ne faut pas oublier que la philosophie est une pensée en mouvement et qu'une perspective tardive a le privilège de connaître déjà la fin du parcours. « Oui », parce qu'il ne faut pas oublier non plus que la philosophie est un *dialogue*, et que la vérité peut surgir d'un échange de *logoi*, même si cet échange est souvent orageux. Dans ce cas, le regard d'un contemporain peut aider à faire évoluer les idées de son interlocuteur, ne serait-ce qu'en faisant état des défaillances ou des inconséquences que l'on trouve chez le « cher collègue » que l'on veut mettre en cause. C'est le cas d'Antisthène par rapport à Platon.

Antisthène et Platon sont non seulement des contemporains (même si le premier devance de plus d'une quinzaine d'années le second¹) ; ils sont tous les deux Athéniens et ils sont rentrés « en philosophie » (comme certains mystiques seront plus tard rentrés « en religion ») guidés par le même maître à penser, Socrate (après avoir côtoyé un « initiateur » peu convaincant comme Gorgias, dans le cas d'Antisthène²). Il est difficile de suivre avec précision

1. Selon A. Brancacci (*Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Naples, 1990, p. 36 n.23 [dorénavant, *O.L.*]) la date « la plus probable » de la naissance d'Antisthène serait l'année 444. M.O. Goulet-Cazé, dans R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, 1989, t. 1, s.v. « Antisthène », écrit prudemment « ca 445 » (p. 245). Les témoignages anciens qui ont permis de trouver ces dates ont été réunis par G. Giannantoni in *Socratis et Socraticorum Reliquiae* [dorénavant, *S.S.R.*], Naples, 1990, vol. II, p. 140-150. La date de naissance de Platon admise par la plupart des historiens est, comme on le sait, 428-427.

2. Cf. D.L. VI 1 (S.S.R. V A 11).

l'itinéraire spirituel des deux philosophes et d'affirmer d'une manière certaine à quel moment leurs vies se sont croisées, à quel moment ils ont décidé de se connaître et de polémiquer. Tous les témoignages anciens, en effet, font état d'un combat titanesque³. Peut-on conclure de ce fait que l'avis de l'un des antagonistes (Antisthène, en l'occurrence, car nous avons décidé de nous appuyer sur lui) ne serait pas valable à partir du moment où il ne chercherait qu'à réfuter son adversaire ? Pas du tout. Personne ne nous connaît mieux que nos ennemis. Personne n'a mieux connu Platon qu'Antisthène, le premier antiplatonicien⁴. La critique antisthénienne s'appuie sur son interprétation de la pensée de Platon, et cette interprétation suppose une connaissance directe de la philosophie de son adversaire. Ce qui nous conduit à nous poser la question suivante : comment Antisthène interprétait-il la « théorie » des « formes » de Platon, ou, tout simplement, la notion de « forme » (*eidos, idea*) ?

Nous venons d'affirmer que l'interprétation d'Antisthène suppose une connaissance de la philosophie de Platon, mais il nous semble évident aussi qu'un penseur interprète les idées d'un autre à partir de sa manière propre de regarder le monde, et, dans le cas d'un philosophe, ce regard sur le monde est sa propre philosophie. Même si une réponse précise s'avère, *a priori*, très hypothétique, nous avons le droit de nous interroger sur le moment de la constitution ou de la mise en place d'une éventuelle « philosophie antisthénienne ». La question est pertinente, car nous ne savons pas

3. Les textes S.S.R. VA 27-30 (p. 147-148) témoignent d'une aversion personnelle évidente, et les textes V A 147-159 (p. 192-199) recueillent ce qui reste d'une polémique intellectuelle féroce.

4. Selon A. Brancacci, Antisthène serait « le plus ancien philosophe à pouvoir être légitimement inscrit dans une histoire de l'antiplatonisme dans l'Antiquité » (« Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV^e siècle », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, Paris, 1993 [dorénavant, *Contre*] p. 31). Un esprit ironique pourrait affirmer que, étant donné ce que Platon dit de lui-même aussi bien dans le *Parménide* (130 b-136 d) que dans le *Sophiste* (246 b-249 c), le premier antiplatonicien [...] fut Platon lui-même.

si la remarque très sibylline de Platon concernant ces « vieux qui ne sont que des novices » dans le domaine de la philosophie (*Sophiste*, 251 b) fait allusion à Antisthène. Si c'est bien le cas, Platon pourrait suggérer que sa philosophie a devancé celle d'Antisthène, même si celui-ci est plus âgé que lui, mais ferait, cependant, une distinction très discutable entre le fait d'être un simple auditeur d'un maître éventuel (Gorgias ou Socrate) et le fait de posséder déjà un système philosophique propre. Nous avons déjà dit, en effet, qu'Antisthène commença par « écouter » (*akousa*, dit Diogène Laërce) Gorgias, et nous savons que le sophiste resta à Athènes entre 427 et 425⁵, c'est-à-dire, lorsqu'Antisthène avait entre dix-huit et vingt ans. Si nous interprétons le verbe « écouter » dans le sens de « être disciple de »⁶, il faut avouer que Platon ne rend pas justice à son adversaire, car, même si celui-ci est probablement très vieux (s'il est encore vivant) lorsque Platon écrit le *Sophiste* (vers 369-368), il faut reconnaître que son *cursus* philosophique a bel et bien commencé très tôt. En outre, Xénophon fait de lui l'un des convives de son *Banquet*, dont l'action semble se dérouler en 422, et dans ce dialogue Antisthène confirme déjà sa familiarité à l'égard de Socrate⁷. Sa vocation philosophique n'est donc pas tardive, et si quelques passages du *Contre les sophistes* d'Isocrate sont une critique de l'*Alêtheia* d'Antisthène⁸, il faut tout de même reconnaître que vers la cinquantaine il jouissait déjà d'une renommée considérable auprès de ses concitoyens. Ceci est important, car lorsqu'Antisthène s'intéresse à la philosophie de Platon, il a déjà élaboré son système à lui, et c'est en fonction de ses propres certitudes qu'il interprète d'abord, et critique ensuite, la théorie ou la notion de « forme ».

5. L'année 427 est la date d'arrivée à Athènes de l'ambassade présidée par Gorgias et envoyée par la *polis* des Leontinoi pour demander l'aide de la métropole contre la menace de Syracuse (Pausanias VI, 17, 8 = 82 A 4 D.-K.).

6. Cf. *L.S.J.* s.v. *akouô*, II, 4.

7. Xénophon, *Symp.*, 4, 61.

8. C'est l'opinion de A. Brancacci (*O.L.*, p. 36).

Envisageons donc, d'une manière très générale, la position philosophique d'Antisthène concernant l'aspect particulier de la pensée de Platon qui va l'intéresser : le fondement de la réalité des choses, et son expression discursive (*logos*). La conception d'Antisthène, élaborée soit avant, soit en même temps, soit après celle de Platon, se place aux antipodes de celle-ci. En effet, pour lui, il est impossible d'obtenir des définitions, car la définition est censée décrire l'essence de quelque chose ; mais, comme il n'y a pas de concepts généraux, et l'essence en serait un, toute définition est impossible⁹. Pour Antisthène il n'y a que des entités individuelles caractérisées déjà par un ensemble de qualités, appelées par lui « le qualifié » ou « ce qui est [déjà] qualifié » (*to poion*)¹⁰, représentées par un nom : des maisons, des chevaux, des hommes. Cette position suppose-t-elle qu'Antisthène est un nominaliste, étant donné le rôle décisif qu'il donne aux noms ? Pas du tout, car il a une conception très particulière en ce qui concerne la valeur des noms. Dans un texte apparemment authentique, transmis par Épictète, Antisthène affirme que « le principe (*archê*) de l'éducation est l'examen (*episkepsis*) des noms (*onomatôn*) »¹¹. Mais, en réalité, les noms sont, pour Antisthène, des synonymes des *logoi* (cf. *infra*). Le nom d'une chose c'est sa signification, son sens. Le témoignage d'Épictète, cité en général d'une manière fragmentaire, est très clair, car il affirme par la suite que, selon Xénophon, Antisthène voulait ainsi trouver « la signification de chaque nom (*ti semainei hekaston*) »¹² et cette signification surgit clairement de l'utilisation correcte, pertinente (*orthê krêsis*) du nom¹³. Cette notion de *krêsis* est extrêmement importante chez Antisthène, car

9. Pour Antisthène, « *ouk estin to ti estin horisasthai* » (Aristote, *Mét.*, VIII, 3, 1043 b 25 = S.S.R. V A 150).

10. Cf. Simplicius, *In Arist. cat.*, 8 b 25, p. 211, 15.

11. *Entretiens*, I, 17 11-12 = S.S.R. V A 160.

12. *Loc. cit.* à la n. 11.

13. Cf. A. Brancacci, *O.L.*, p. 55-76. Antisthène aurait même écrit un traité consacré à l'utilisation des noms, *Peri onomatôn krêseôs* (S.S.R. V A 175, XXV).

elle fait partie d'un certain pragmatisme, qui est le point central de sa pensée et qui s'oppose à ce qu'il considère le *conceptualisme* de Platon.

La position d'Antisthène est claire et distincte : comme il n'y a pas d'essences, l'utilisation correcte d'un nom ne peut pas s'appuyer sur des concepts généraux. Quelle solution propose-t-il alors afin de justifier la connaissance ? Il suggère une sorte de révolution copernicienne avant la lettre, mais – il faut l'avouer – sa solution n'est pas très convaincante : le bon usage du nom nous éclaire sur la réalité qui porte ce nom, car celle-ci, comme nous l'avons déjà dit, est une réalité déjà « qualifiée », elle possède déjà certaines « qualités », elle est déjà ceci ou cela. Pour savoir ce qu'est une action ou un individu justes, nous n'avons pas besoin de postuler une sorte d'essence de la justice et chercher après coup quelle action ou quel personnage peuvent bel et bien mériter ce nom. Antisthène suit un chemin inverse (qui frôle, cependant, le cercle vicieux...) : il cherche des actions ou des individus qui méritent d'être appelés « justes », et si, dans ces cas, le mot « juste » est utilisé de manière correcte, ces exemples fourniront tous les renseignements dont nous avons besoin à propos de la justice, et cela sans faire appel à une prétendue « essence » de la justice.

Aristote, qui ne pardonnera jamais à Antisthène le mépris qu'il avait pour son maître Platon, expose et critique ce point de vue dans un texte que nous avons déjà cité fragmentairement (*cf.* n. 9) :

« Les antisthéniciens soutenaient qu'il n'est pas possible de définir (*horisasthai*) l'essence (*to ti estin*) (car la définition [*horos*] est un discours [*logos*] long), mais qu'il est possible, en revanche, de recueillir et d'expliquer le 'comment' (*poion*) de quelque chose » (*Mét.*, VIII, 3, 1043 b 23-28).

Ce « comment » est la manière d'être d'une chose, la façon dont elle se présente, avec toutes les qualifications (ou propriétés) qui la caractérisent. Ce « *poion* » (le « comment quelque chose est déjà qualifié », ou, directement, « le qualifié ») est ce qui est réel pour

Antisthène. Il peut être « montré » – comme nous le verrons – par un *logos*.

Nous entrons ici au cœur du problème, car le *logos* qui *montre* la spécificité du qualifié n'est autre que le nom (*onoma*), dont la connaissance est le principe de l'éducation, selon le témoignage déjà cité d'Épictète. Si nous revenons à la citation d'Aristote (*Mét.*, VIII, 3, 1043 b 23-28) nous voyons que la définition ne serait qu'un long discours (*makros logos*). Mais... qu'est-ce que cela veut dire ? Si le *logos* montre la réalité de quelque chose, la définition, qui ne serait qu'un *logos* plus grand, montrerait peut-être des éléments qui ne sont pas pertinents, superflus. Car, en effet, qu'est-ce que le *logos* pour Antisthène ? Il le dit d'une manière claire et ponctuelle dans un texte qui a été l'objet d'innombrables analyses : « Le *logos* est ce qui montre (*dèlôn*) ce que c'était ou ce que c'est (*to ti ên ê esti*) »¹⁴.

Antisthène revient-il à la tradition socratico-platonicienne pour laquelle le *logos* devrait définir la réalité d'une chose ? Pas du tout. Le *logos* antisthénien ne définit pas, il *montre*. A. Brancacci voit dans le choix de ce verbe « montrer » une polémique avec Gorgias, qui affirmait que le *logos* ne montre rien et que, par conséquent, il ne peut pas être montré à autrui¹⁵. Quoi qu'il en soit, et même si Antisthène a été le disciple de Gorgias, les fragments qui restent de ses ouvrages nous montrent que son problème n'est pas, comme pour Gorgias, celui de l'origine du *logos*, mais celui de la fonction ou du rôle de ce dernier. Le fait de « montrer » quelque chose est décisif : on ne peut pas « montrer » des essences, car, si elles existaient, elles seraient « incorporelles » (*asômata*)¹⁶. Comme il n'y a pas d'essences, le *logos* est libéré de la tâche très lourde d'exhiber l'essence de quelque chose, mais montre malgré tout quelque chose.

14. D.L. VI 3 = S.S.R. V A 151.

15. O.L., p. 206 sq.

16. Cf. Simplicius, texte cité à la note 10, ligne 21.

C'est ici que la pensée d'Antisthène atteint son sommet : le *logos* montre ce que c'était ou ce que c'est¹⁷. Le couple « était/est » est essentiel, car l'absence du futur (« sera ») nous démontre que le *logos* est en rapport avec un état de choses « temporel »¹⁸. Rien à voir avec les essences qui, par définition, sont éternelles, voire a-temporelles. Le *logos* antisthénien « montre » une situation concrète (nous avons fait état déjà d'un certain pragmatisme chez lui). Montrer ce qu'une chose « était » revient à dire que le *logos* exhibe les étapes de sa constitution, ce qu'elle a été dans le passé et qui nous autorise à « l'appeler » d'une certaine manière ; et si ce passé est présent encore dans le présent, ceci montre que la chose en question n'est pas soumise à ce flux perpétuel qui aurait condamné quoi que ce soit à demeurer inconnu¹⁹. Si une chose est encore ce qu'elle était, c'est parce qu'elle possède ce minimum de stabilité qui peut être exhibé dans un *logos*. Le futur, en revanche, est contingent : le cheval a possédé depuis toujours (c'est-à-dire depuis qu'il a pu être appelé « cheval ») les qualités qui font de lui, encore aujourd'hui, un cheval ; et le *logos* (qui n'est autre que le *nom* « cheval ») montre ces qualités. Il ne s'engage pas à reproduire des manipulations génétiques qui pourraient avoir lieu dans le futur et qui mettraient en question les « qualifications » qui nous

17. Une analyse très subtile de cette formule, surtout en rapport avec la notion aristotélicienne de *quidditas*, se trouve dans P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 4e éd., 1977, p. 466-467.

18. L'interprétation de ce passage proposée par M.O. Goulet-Cazé (qui lui a été suggérée par M. Patillon) n'est guère convaincante. Elle « comprend le *logos* au sens du discours rhétorique » et considère que la définition serait un héritage de l'enseignement de Gorgias (cf. Note Complémentaire au livre VI de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999, p. 769). Cette interprétation oublie (a) que le texte d'Antisthène est polémique à l'égard de Gorgias (cf. n. 15) et (b) que c'est l'absence de futur qui en fait l'originalité (ce qui a été souligné indirectement par Alexandre d'Aphrodise, *In Top.*, p. 422,22 [= S.S.R. V A 151]) ; en revanche, le texte de la *Rhétorique* d'Aristote, évoqué par Goulet-Cazé, invite les « décideurs » à apprécier si un fait a été, est ou *sera* (I, 1, 1354 b 13-14).

19. C'est le cas de Platon : cf. *Crat.*, 440 b.

permettent aujourd'hui d'appeler « cheval » un cheval. Le *logos* montre la manière propre à quelque chose d'être un essaim de « qualifications », et cet ensemble est l'équivalent de la définition, car il n'appartient qu'à *cette* chose.

Cette remarque nous conduit directement à la thèse la plus connue d'Antisthène, celle du « *logos* propre » (*oikeios logos*). Chaque « qualifié » est montré par un *logos* propre à lui. Aristote cite la théorie d'Antisthène et, comme toujours, il ne peut pas s'empêcher de manifester son ironie (ce qui n'est pas habituel chez lui) : « Antisthène émet une opinion bien naïve quand il pense que rien ne peut être dit sauf par son propre (*oikeiôî*) *logos*, un pour chaque chose (*hen eph'henos*) »²⁰. Ce texte, qui a été très souvent maltraité par les interprètes, est d'une importance capitale pour comprendre l'interprétation antisthénienne du rôle de la « forme » platonicienne. Dégageons d'abord la véritable portée de la formule « *hen eph'henos* ». Dans ces trois mots, Antisthène fait le lien entre les deux notions clés de son système : l'*onoma* et le *logos*. Nous avons vu que c'est l'utilisation correcte des noms qui nous permet de connaître la réalité des choses, et le texte cité ci-dessus affirme que chaque chose possède son propre *logos*. L'interprétation traditionnelle de la formule « *hen eph'henos* » passe à côté de la question. En effet, avec des variations peu significatives, la plupart des interprètes ont cru qu'il était question ici d'« un seul prédicat pour un seul sujet »²¹. Ce point de vue considère que le texte reprend la notion de *logos*, exprimée dans la phrase précédente («... son propre *logos* »). La signification en serait donc : « un (*logos*) pour chaque chose ». Ceci est impossible, car le masculin *logos* ne peut pas être l'antécédent du neutre « *hen* ». Le seul antécédent possible de « *hen* », étant donné le contexte, est le neutre « *onoma* », et la traduction de la formule, qui fait ainsi le lien entre les deux notions, n'est autre que : « un [*nom*] pour chaque chose », ou, comme l'affirme très pertinemment

20. *Mér.*, V, 29, 1024 b 32-33.

21. C'est le cas de Tricot dans sa traduction de la *Métaphysique*.

G. Romeyer Dherbey, « un seul [nom] s'appliquant à un seul [être] »²². Très probablement, la notion d'*onoma* occupait une place importante dans le contexte du passage cité de manière fragmentaire par Aristote ; mutilé, ce texte nous oblige à imaginer quel était l'antécédent du mot « *hen* », mais si nous supposons que le système d'Antisthène était cohérent et conséquent, il ne reste qu'un candidat : *onoma*.

Nous avons dit que la théorie antisthénienne du *logos-onoma* nous permet d'expliquer son interprétation de Platon. Pour celui-ci, en effet, aussi bien l'*onoma* que l'*onomazein* s'appuient sur les Formes²³. Et ces Formes sont universelles, générales, car elles doivent rendre compte des particuliers, d'en justifier la raison d'être. Comment Antisthène interprète-t-il ce caractère universel des Formes platoniciennes ? Nous sommes arrivés au cœur du problème, car c'est l'universalité de la Forme platonicienne, ainsi que son pouvoir de « nommer » les choses, qui semble avoir suscité l'intérêt d'Antisthène. Nous avons vu qu'Antisthène revendique ce qui est déjà qualifié, *to poion*. Ce *poion* est, cela va de soi, particulier, concret²⁴ (la catégorie du « sensible » n'est pas en question) et il existe réellement. Platon, en revanche, considérerait que la seule existence réelle appartenait à ce qui est général, universel : la Forme. L'interprétation antisthénienne de cet universel découle de sa position philosophique : si l'individuel concret, existant, est « le qualifié » (*to poion*), l'universel, la Forme platonicienne, ne serait autre que « la qualité » (*hê poiôtês*).

Regardons les choses de plus près. Platon (laissons maintenant de côté l'interprétation d'Antisthène) a toujours dit que les individus participent des Formes. Celles-ci sont « donatrices » de réalité, car elles fournissent les traits essentiels qui font de chaque chose ce qu'elle est. Elles ne garantissent pas la « définition » de

22. Cf. *La parole archaïque*, Paris, 1999, p. 87. Cf. aussi « La parole archaïque : la théorie du langage chez Antisthène », *Argumentation*, 5 (1991), p. 174.

23. Cf., par ex., *Phédon*, 102 b.

24. Il est un « corps » (*sôma*) (Simplicius, texte cité à la note 10, ligne 21).

chaque chose, car il n'y a définition que de ce qui est général, mais elles permettent que les choses individuelles trouvent leur place à l'intérieur des essences, ce qui justifie leur existence, car être est être ceci ou cela, et cet ensemble de « qualifications » (car chaque individu est une masse de propriétés) constitue la réalité (de second degré, cela va de soi) de chaque chose. Voilà Platon.

Comme pour Antisthène la réalité, qui est individuelle, n'appartient qu'au « qualifié » (*to poion*), l'universel – on l'a déjà dit – ne peut être que « la qualité », « la propriété », mais, comme celle-ci est au-dessus du qualifié, la qualité, privée de son support concret, dans lequel elle est censée se manifester, n'est qu'une qualité *en soi*. Platon, pour Antisthène, est très cohérent, même s'il se trompe. Pour Platon, *une* chose individuelle participe de la Forme de l'Un, mais l'Un a le sens de l'Unité, voire de l'Unicité, c'est-à-dire de la « qualité » d'être « un », de la même manière qu'un couple ne participe pas, à vrai dire, du Deux, mais de la Dualité, c'est-à-dire la « qualité » d'être « deux ». On peut en dire autant de la Beauté, de l'Égalité, de la Piété. Les traductions sont incapables de reproduire cet aspect « qualificatif » des Formes, car à côté de la Triangularité (ce qui donne à une chose la propriété d'être triangulaire) de la Parité (ce qui fait que le 4, par exemple, possède la propriété d'être un chiffre pair), ne faudrait-il pas proposer des mots tels que « Courageusité », « Justicialité », et, pourquoi pas, « Tablité », « Lité », « Maisonité » et... « Équinité » ? Un texte authentique d'Antisthène montre que notre interprétation ne relève pas de la pure imagination.

Il s'agit du texte le plus cité d'Antisthène, qui appartiendrait au *Sathôn*, un dialogue consacré dans sa totalité à une critique, à la fois ironique et impitoyable, de la philosophie de Platon. Le texte nous est parvenu dans plusieurs versions, parmi lesquelles on peut citer celle qui est contenue dans le commentaire d'Ammonius à l'*Isagoge* de Porphyre : « Je vois le cheval mais je ne vois pas l'équinité (*hippotêta*) » ; « je vois l'homme mais je ne vois pas l'humanité (*anthrôpotêta*) » (p. 40, 6-10). Dans toutes les versions, ce texte présente une dichotomie entre ce qui est « qualifié » et la

« qualité ». Un cheval présente certaines qualités qui font de lui un cheval ; cela suppose-t-il que ces « qualités » existent en dehors du cheval, comme l'affirmait Platon ? La réponse d'Antisthène est négative... mais il considère que ces prétendues *qualités en soi* sont appelées « Formes » par Platon. Elles ne sont que ça, c'est-à-dire, des *qualités hypostasiées*, car elles sont en dehors des « qualifiés ». Ces qualités en soi, pour Antisthène ne sont que des concepts, des notions, privées de toute sorte de subsistance²⁵.

Les Formes platoniciennes sont-elles reconnaissables dans cette interprétation d'Antisthène ? Les historiens de la philosophie sont unanimes : Platon n'a jamais défini avec précision ce qu'est une Forme. Ceci n'a pas empêché que ces mêmes historiens se soient occupés de la question, car il est indéniable, comme nous l'avons dit au début de ce travail, que la notion de « forme » occupe une place centrale dans la philosophie de Platon. Ce qui certainement ne facilite pas l'étude de la question est la liberté avec laquelle Platon évolue dans le domaine de la terminologie. On sait que pour sa notion de Forme il fait appel le plus souvent au terme *eidos*, et, parfois, à *idea*, mais on sait aussi (a) que, dans 90 % des cas, ces termes sont utilisés dans les dialogues avec une signification banale, courante²⁶, et (b) que fréquemment la notion de Forme est représentée par des formules qui laissent de côté les deux mots en question (qui sont d'ailleurs totalement absents d'au moins sept dialogues²⁷). Ces formules sont un résumé du statut ontologique de la Forme : « ce qui est en soi et par soi », « le X en lui-même », « le X en soi », « l'*ousia* de X », « ce qui est réellement X », etc. Le plus souvent, « X » est un adjectif, parfois substantivé, *mais il y a des exceptions*. Nous entrons ici dans le vif du sujet.

Regardons d'abord la règle. Depuis le premier dialogue de Platon où la notion de Forme apparaît non seulement évoquée,

25. Cf. le texte d'Ammonius cité ci-dessous.

26. Le précieux *Word Index to Plato* de L. Brandwood (Leeds, 1976), recueille 400 occurrences du mot *eidos* et 93 d'*idea*.

27. *Apologie*, *Créon*, *Hippias II*, *Ion*, *Lachès*, *Euthydème* et *Ménexène*.

mais aussi utilisée comme garantie aussi bien de la dénomination comme de l'existence des cas particuliers, c'est-à-dire de l'*Euthyphron*, jusqu'aux *Lois*, cette notion fait surtout allusion à une qualité ou propriété, « ce qui est pieux » dans le premier cas (5 d 4, 6 e 1, 6 d 11 deux fois), « le beau », « le bien » dans le deuxième (966 a 5). D'autres exemples très connus sont envisagés : « l'égalité » (*Phédon*, 74 c), « la grandeur », « la petitesse » (*Phédon*, 100 e), « le semblable », « le dissemblable » (*Parménide*, 129 d-e), « le même », « le différent » (*Sophiste*, 255 c, e). Dans des cas pareils, étant donné que la Forme, par le double chemin de la *methexis* et de la *parousia*, « transmet » aux cas individuels concrets une certaine propriété ou qualité (la piété, la beauté, la bonté, l'égalité, la similitude, la dissemblance, l'identité, l'altérité), l'interprétation d'Antisthène serait tout à fait pertinente : la Forme, qualité en soi, communique son *ousia* (sa *phusis* dira Platon dans le *Sophiste*, 255 d-e) au sensible, et, grâce à cela, celui-ci devient connaissable, car il est un *poion*, un carrefour de qualités qui renvoient à une source intelligible. Que la cohabitation de ces qualités n'ait lieu que dans l'individuel, ou qu'elle soit déjà réelle dans l'univers des Formes, est un problème que Platon va se poser – et essaiera de résoudre – à partir du *Parménide*²⁸.

Mais les Formes sont aussi associées, dans différentes étapes de la production philosophique de Platon, (a) à ce qu'on peut appeler des notions abstraites, et (b) à des entités concrètes, telles les *artefacta* ou les éléments. Le premier, (a) est le cas de la monade et de la dyade (*Phédon*, 101 c), de la vie (*Phédon*, 106 d), de la perfection (*Ménon*, 72 c), du mouvement et du repos (*Sophiste*, 254 d) ; le deuxième, (b) est celui du lit (*République*, 597 b), de la navette (*Cratyle*, 389 d), de l'air, du feu ou de l'eau (*Timée*, 49 c, 51 b, 56 e). Dans les exemples énumérés ci-dessus, il semble difficile d'admettre la pertinence de l'interprétation d'Antisthène. Cela signifie-t-il que certaines Formes peuvent être considérées

28. Cf. 129 e.

comme des qualités en soi, et que d'autres échappent à cette possibilité ?

A notre avis, la réponse doit être cherchée dans le caractère éminemment problématique de la philosophie de Platon. Celui-ci est toujours à la recherche de solutions et, dans son parcours philosophique, soit il met à l'épreuve des « solutions » déjà proposées par lui-même, soit il envisage de nouvelles réponses à partir d'un point de vue différent²⁹. Il lui arrive d'utiliser des notions qu'il croit pertinentes pour résoudre certains problèmes, et de revenir quelques années plus tard sur ces mêmes notions afin de proposer une justification philosophique définitive. Prenons deux exemples. Dans la *République*, pour des raisons didactiques, Platon n'hésite pas à affirmer que le *doxaston* (l'objet de la *doxa*) participe à la fois de l'être et du non-être (478 e). S'il en est ainsi, il est en train d'admettre implicitement, contre l'avis de Parménide, que le non-être possède une certaine réalité (car, autrement, il ne pourrait pas se mélanger à l'être). Mais, comme on le sait, ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard qu'il justifie, dans le *Sophiste*, l'existence d'un certain type de non-être, ce qui viendrait justifier, *a posteriori*, ce qu'il avait dit dans la *République*. Voyons un autre exemple. En ce qui concerne l'univers des Formes, le *Théétète* affirmait déjà, sans le démontrer, que l'âme considère le rapport *réciproque* des notions telles que « le beau et le laid », « le bon et le mauvais » (186 a). Le Socrate du *Parménide* exprimait le désir de trouver une explication au mélange des Formes (129 e), et ce n'est que le *Sophiste* qui satisfait ce désir et justifiera ainsi la tâche que l'âme est censée exercer depuis toujours.

Si l'on tient compte de cette habitude platonicienne, centrale dans sa démarche philosophique, nous pouvons proposer l'hypothèse suivante : les chemins d'Antisthène et de Platon se ren-

29. Le cas de l'âme est un véritable paradigme, car elle est présentée soit comme *monoïdes* dans le *Phédon* (78 d), soit comme tripartite. Dans ce dernier cas, les trois parties ne sont pas les mêmes dans le *Phèdre* (253 d-e) et dans la *République* (*passim*, notamment livre IV).

contrent lorsque celui-ci essaie de reformuler certains aspects de sa doctrine, notamment après la mise au point éminemment critique exprimée par le *Parménide*. Ceci ne veut pas dire que les deux philosophes s'ignoraient auparavant. Une connaissance précoce de Platon de la part d'Antisthène est impossible à déterminer ; en revanche, plusieurs travaux ont démontré qu'il y a des traces d'Antisthène aussi bien dans le *Cratyle*, l'*Euthydème*, et, peut-être, la *République*³⁰. C'est peut-être le regard critique mis en place dans le *Parménide* qui incita Antisthène à commenter, dans le *Sathôn*³¹, la pertinence de la nouvelle voie empruntée par Platon, et le mépris ironique des « vieux qui ne sont que des novices dans le domaine de la philosophie » (*Sophiste*, 251 b) serait la seule réponse que les remarques antisthénéniennes auraient mérité de la part du philosophe traité de « couillon »³² par son impertinent collègue.

Revenons à Platon et à la période de sa production philosophique qui semble coïncider avec les critiques soulevées par Antisthène. Deux problèmes principaux semblent se dégager des remarques formulées par le Parménide du *Parménide* à l'égard de la théorie des Formes proclamée par le jeune Socrate : celui des composants de l'univers des Formes (y a-t-il des Formes pour toute sorte de choses ?) et celui du rapport entre les Formes et les choses individuelles (la participation, la communion, etc. : cf. *Phédon*, 100 d). Dans le premier cas, l'énumération commence par les Formes qui représentent une certaine qualité ou propriété : ressemblance, dissemblance, unité, pluralité, justice, beauté, bonté (130 a-b). Nous avons affirmé (cf. ci-dessus) que l'interprétation d'Antisthène pourrait être valable pour ce type de réalités en soi. Mais, acculé par Parménide, Socrate se voit obligé d'élargir ce

30. Cf. le travail classique de G. Zuccante, « Antistene nei dialoghi di Platone » (*Rivista di Filosofia*, 19, 1916) ainsi que M. Guggenheim, « Antisthenes in Platons *Politeia* » (*Philologus*, LX, 1901).

31. Sur ce dialogue, cf. S.S.R. V A, 147-149, p. 192-199.

32. Sur les traductions possibles du mot « *sathôn* », cf. A. Brancacci, *Contre*, p. 32 et note 2.

catalogue, et c'est à ce moment-là que les problèmes commencent car il avoue être confronté à des difficultés dans le cas, par exemple, de l'être humain, du feu et de l'eau, et il se refuse à admettre l'existence des Formes pour des réalités « basses » comme le cheveu, la boue et la crasse (130 c). On connaît la réponse de Parménide : c'est l'inexpérience dans le domaine de la philosophie qui conduit le jeune Socrate à mépriser certaines choses. Parménide aurait dit que le vrai Socrate est encore victime des « opinions des mortels ».

Mais nous savons que lorsque Platon a écrit ce dialogue il était déjà un habitué de la « voie de la Vérité », pour reprendre une image parménidienne, et qu'aucun domaine de la réalité ne restait en dehors de sa recherche. Si les Formes rendent compte de toute la réalité, aux Formes des qualités et de propriétés et à celles des *artefacta*, faut-il ajouter celles des réalités concrètes (l'homme), des éléments (le feu et l'eau, qui réapparaîtront dans le *Timée*), ainsi que celles des choses « basses » ou « méprisables », étant donné qu'elles existent bel et bien ? La Forme de l'humanité et celle de l'équité, évoquées ironiquement par Antisthène, appartiendraient donc de plein droit à l'univers des Formes.

Mais il ne suffit pas de posséder un inventaire complet des Formes. C'est le mode d'emploi des Formes qui est au centre de la philosophie de Platon, c'est-à-dire en un mot, la participation. La solution définitive viendra dans le *Sophiste*, lorsque Platon dira que la participation est la « manière d'être » de la Forme et que, par conséquent, elle ne peut pas ne pas participer³³. Mais avant d'arriver à cette solution (qui pourrait être assimilée au renversement sophistique qui permet à l'argument faible de l'emporter sur le fort, car maintenant c'est la non-participation de la Forme qui devient problématique), Platon avait présenté dans le *Parménide* les apories de la participation étant conscient des problèmes

33. Cf. notre travail « La participation comme être de la Forme dans le *Sophiste* de Platon », in N.L.Cordero (éd.) *Ontologie et dialogue*, Hommage à Pierre Aubenque, Paris, 2000, p. 33-46.

suscités par la nécessité de lier deux mondes opposés, celui de l'intelligible et celui du sensible. D'une certaine manière, lui-même avait déjà avancé la critique d'Aristote³⁴ sans arriver pour autant à avouer à l'instar de son disciple, que sa solution n'avait été que « poétique »³⁵. Car, en effet, si le sensible, comme l'affirme toujours Platon, n'est qu'une image de l'intelligible, comment cette image pourrait-elle recevoir réellement la présence de la Forme ? Il n'y aurait aucun problème si Platon n'utilisait les Formes que pour caractériser les réalités concrètes ; chaque chose serait alors un ensemble de propriétés, représentée, chacune, par une Forme, et sa caractérisation totale serait la liste de ces propriétés ou qualités. Mais Platon prétend que la Forme *communique, transmet*, ce qu'elle possède ; ou qu'elle soit la cause de ceci ou de cela ; qu'une action devienne juste du fait qu'elle participe d'une manière effective de la justice parce que la justice est présente en elle. Si nous tenons compte du fait que l'*ousia* d'une Forme est une qualité, le problème de la participation n'en serait pas un, car il est évident que la Forme « cheval » ne peut pas transmettre son « essence », mais elle peut cependant communiquer la qualité qu'elle possède, qui est sa manière d'être : un cheval est un cheval s'il reçoit son « équinité », et, pour cette raison, on peut imaginer que Platon envisageait la Forme du Cheval en tant qu'« équinité en soi ».

Notre hypothèse est donc la suivante : pour résoudre les apories de la participation, considérer *toutes* les Formes comme des qualités aurait été probablement la solution envisagée par Platon, à une certaine étape de son parcours philosophique. Cette période coïnciderait avec l'élaboration, ou la discussion à l'intérieur de l'Académie, des parties principales du *Parménide* et du *Théétète*. C'est précisément le *Théétète* qui nous offre des éléments décisifs pour notre hypothèse. Dans ce dialogue, on le sait, les Formes jouent un rôle secondaire (car le but de Platon est celui

34. La présentation des Amis des Formes dans le *Sophiste* atteste la « séparation », la « coupure », qu'il y a entre le devenir et la réalité existante (248 a).

35. Cf. *Mét.*, I, 9, 991 a 22.

d'essayer de justifier la connaissance, sujet du dialogue, sans faire appel aux Formes, ce qui s'avère impossible), mais elles apparaissent cependant clairement représentées dans un passage par la formule « ce qui est commun » (*ta koina*) (185 e 1). En effet, il serait impensable de ne pas trouver des allusions aux Formes lorsque Platon parle du même et de l'autre, du semblable, du dissemblable, du pair, de l'impair, du beau et du laid, du bon et du mauvais, et lorsqu'il affirme que ces réalités ne sont saisissables que par l'âme (186 a-b). Mais Platon ajoute une précision très importante : l'âme, en tant qu'organe de la connaissance, se penche, par exemple, sur quelque chose qui est dur (*ti tou sklêrou*) ou quelque chose qui est mou (*tou malakou*). Mais qu'en saisit-elle exactement ? Elle saisit « la dureté » (*tên sklêrotêta*) de la première, « la mollesse » (*tên malakotêta*) de la seconde, c'est-à-dire la propriété commune à tout ce qui est soit dur, soit mou.

La qualité et le qualifié sont différents (de la même manière que la Forme est différente des individus sensibles), et, cependant, l'une est présente dans l'autre. Ce lien est tellement important que Platon avait avancé dans trois passages précédents du même dialogue ce qu'il montrera définitivement en 186 b. En effet, en 156 e il avait dit que ce qui est plein de blancheur (*leukotêtos*) ne devient (*egeneto*) pas blancheur, mais blanc (*leukos*), que ce soit du bois, de la pierre ou de n'importe quoi ; et en 159 e il avait affirmé que ce que le vin produit (*gignomenê*) n'est pas amertume (*pikrotêta*) mais quelque chose d'amer (*pikron*). Platon place donc d'une manière claire et précise, d'une part, la qualité, monopolisée par « ce qui est commun », et, d'une part, « le participé », c'est-à-dire, le qualifié (ou, comme disait Antisthène, *to poion*).

Le troisième passage, qui se trouve à la page 182 a est, de loin, le plus intéressant. Platon est en train de parler des gens qui revendiquent le mouvement, mais généralise la discussion et s'occupe d'une manière globale de la manière dont se produit, dans les choses individuelles, la « génération » d'une propriété quelconque comme par exemple, la « chaudité » (*thermotês* ; la traduction habituelle « la chaleur » ne permet pas, d'une part, le jeu de mots

qui s'en suivra, et, d'autre part, ne fait pas ressortir l'aspect qualitatif de la chaleur) ou la « blanchité » (*leukotês*). Ce qui reçoit ces propriétés ne devient pas « qualité » (*poiôtês*) ; il devient « quelque chose de qualifié » (*poion ti*). Ce texte est extrêmement important, car non seulement nous retrouvons ici le couple *poiôtês/poion*, central dans la philosophie d'Antisthène (qui, à la différence de Platon, affirme l'inexistence du premier et la réalité du second), mais surtout parce que très probablement nous assistons ici à l'invention du mot « qualité » (*hê poiôtês*). C'est au moins l'avis des historiens de la langue grecque³⁶, et cette invention justifie l'embarras dans lequel semble se trouver dans le dialogue l'interlocuteur de Socrate, embarras qui oblige celui-ci à lui dire : « Peut-être le mot 'qualité' te semble étrange, et tu ne le comprends pas quand il est dit en général » (182 a 8-9). Pourquoi « en général » ? Parce que Théétète est habitué à discuter à propos de « qualités » particulières, telles que l'égalité ou la parité, mais il n'a jamais réfléchi sur le fait que ces qualités supposaient l'existence d'une « qualité en soi », autonome.

Dans ce contexte donc il est évident que Platon envisage les Formes comme des qualités, car ce qu'il dit ici sur la « chaudité » et la « blanchité » sera affirmé trois pages plus loin au sujet de la dureté, de la mollesse, de l'identité, de la différence, etc. (En grec, le fait que tous ces mots possèdent le suffixe «-tês », qui équivaut presque toujours au français «-ité » ou «-té », souligne la notion de qualité qu'ils transmettent). Compte tenu des fondements de la philosophie platonicienne on peut affirmer que, par exemple, non seulement une femme belle participe de la beauté, mais aussi qu'un animal participe de l'animalité, que les Spartiates participent de la « spartiacité », et, pourquoi pas, Socrate de la « socraticité ». Le rôle causal des Formes, privilégié depuis le *Phédon*, est ainsi renforcé.

36. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1974, vol. III, p. 921.

Nous avons déjà dit que la philosophie de Platon est caractérisée par une recherche permanente. Si à un moment donné il a envisagé les Formes comme des qualités en soi, ce qui est en même temps notre hypothèse et le point de vue d'Antisthène, il ne faut pas s'étonner du fait que dans une étape ultérieure de sa pensée il regarde cette interprétation comme appartenant au passé. C'est ce qu'il semble nous suggérer dans le *Sophiste*, où il règle ses comptes non seulement à Antisthène, mais aussi à... sa propre philosophie. En effet, lorsqu'il est en train d'élaborer un statut nouveau pour ses Formes, qui dorénavant seront caractérisées par leur « pouvoir de communication » (*dunamis koinônias*, 254 c), il jette un regard vers le passé et voit que le domaine de la philosophie avait été monopolisé par deux frères ennemis : ceux qui assimilaient l'*ousia* au corps, et ceux qui affirmaient que l'*ousia* véritable résidait dans des Formes (*eidê*) immuables, en soi et par soi. Nous avons montré ailleurs³⁷ qu'il faut faire des efforts titanesques pour ne pas admettre qu'il y a ici une référence de Platon à lui-même. Ces deux équipes, dit Platon, ont répondu à la question de l'*ousia* de *ta onta* par des « qualités ». Ils ont privilégié le « comment » (*poia*, 242 c) : pour les uns, la qualité est la « corporeité » ; pour les autres, elle représente l'« intelligibilité » (et, dans ce cas, l'*ousia* était incorporelle [*asômata*, 246 b]). Mais l'incorporeité est, selon Antisthène, la caractéristique principale de la qualité : l'équinité, qui est saisie par le raisonnement (*logismôi*), est simple (*haploun*) et *asômaton* (Simplicius, *In Arist. Cat.*, 8 b 25, p. 211, 15-21).

L'interprétation d'Antisthène aboutit à une critique. Nous avons déjà mentionné le texte qui fait allusion à l'« équinité », au moins dans la version que nous offre Ammonius : « Antisthène [...] disait, en effet : 'je vois le cheval, mais je ne vois pas l'équinité' »³⁸. L'ironie est évidente, mais elle n'a pas de sens si Platon

37. Cf. notre traduction du *Sophiste*, Paris, 1993, p. 248 n. 242.

38. *In Porph. Isagoge*, p. 40, 6-10 = S.S.R. V A 149.

n'avait pas affirmé que la Forme est une qualité. La version³⁹ que nous trouvons chez Simplicius est encore plus claire, car l'auteur établit un lien direct entre, d'une part, la qualité et le qualifié, et, d'autre part, le cheval et l'équinité :

« Le qualifié (*to poion*) est plus connu et plus proche que la qualité (*tês poiôtêtos*), si c'est vrai que certains éliminent la qualité [...], tandis que personne ne supprime le qualifié, et qu'Antisthène admet voir le cheval, mais ne pas voir l'équinité »⁴⁰.

Il est évident que pour Antisthène l'univers platonicien des Formes fait place, à côté de Formes telles que la beauté, l'égalité, l'unité et la parité, à des notions telles que l'équinité et l'humanité, et, même s'il faut faire appel à des néologismes⁴¹, à « la tablité » (*trapezotêta*) et à « la coupité » (*chuatotêta*)⁴², responsables de l'existence de tables et de coupes. Mais ces qualités en soi, pour Antisthène, n'ont pas de réalité ; elles ne sont que des « notions dénu-

39. Nous parlons de « versions » car ce texte, qui semble recueillir une citation du *Sathôn*, nous est parvenu soit isolément, soit en tant qu'une réplique constitutive d'un dialogue. Si on fait confiance à la version dialoguée, l'histoire devient très compliquée, car le personnage qui affirme être incapable de « voir » (« Je... ») les qualités en soi est méprisé par son interlocuteur hypothétique, et, dans ce cas, l'auteur du texte ne pourrait pas être Antisthène lui-même.

40. *In Arist. Cat.* 8 b 25, p. 211, 15-18.

41. Selon A. Brancacci, l'invention de la part de Platon du mot « *poiôtês* » dans le *Théétète* (cf. *supra*) aurait permis l'invention de notions semblables de la part d'Antisthène (*Contre*, p. 34).

42. Ces deux derniers exemples sont mentionnés par Diogène Laërce (VI, 53) dans un prétendu dialogue entre Diogène le Cynique et Platon, mais, étant donné (a) que très souvent on attribue au disciple des anecdotes appartenant au maître (et Antisthène était le maître de Diogène le Cynique), et (b) que, en tout état de cause, la conversation fait allusion aux Formes platoniciennes, les exemples doivent être retenus. Dans les deux cas, le mot grec utilisé est évidemment un néologisme ironique : « tablité » et « coupité ». Cette nuance ironique disparaît de la traduction française du passage, qui présente une paraphrase : « Idée de table » dans un cas, « Idée de cyathe » dans l'autre (cf. l'ouvrage cité à la note 18, p. 727). Le mot « Idée » est en fait absent du texte grec.

dées » (*psilais epinoiais*)⁴³, des véritables « phantasmes de la pensée » (*phantasma dianoias*) auxquels n'appartient ni un certain être (*ti on*), ni quelque chose de qualifié (*poion*)⁴⁴. Brancacci souligne que, très curieusement, cette position, rejoint celle soutenue par le Parménide du *Parménide* lorsqu'il demande au jeune Socrate s'il croit que la place des Formes peut se trouver ailleurs que dans l'âme (132 b)⁴⁵. Cette prétendue entité n'a aucune réalité ontologique pour Antisthène ; pour lui, il n'y a que « le qualifié » qui puisse être « accepté et expliqué » (*endechetai kai didaxai*)⁴⁶.

Comme nous l'avons déjà dit au début de ce travail, des philosophes qui respirent la même atmosphère intellectuelle, même s'ils se détestent, peuvent contrôler mutuellement leurs parcours philosophiques, et, peut être par l'intermédiaire de critiques, agir respectivement sur la pensée des uns et des autres. A un moment donné, les Formes platoniciennes, selon Antisthène, sont apparues comme des qualités en soi. Nous avons vu que, étant donné l'impasse dans laquelle Platon avoue se trouver lorsqu'il écrit le *Théétète* et le *Parménide*, il est très probable que le point de vue d'Antisthène se révèle pertinent : en tant que qualités en soi, les Formes peuvent communiquer ce qu'elles possèdent sans pour autant s'épuiser. Quoi qu'il en soit, dans le *Sophiste* le statut des Formes changera, et comme leur manière d'être sera assimilée directement à leur pouvoir de communiquer, la notion de qualité en soi ne sera plus d'actualité.

Peut-on soutenir que, dans la période qui sépare le *Théétète* et le *Parménide* du *Sophiste*, c'est la critique d'Antisthène qui incitera Platon à modifier le statut des Formes ? La question reste ouverte...

43. Ammonius, *loc. cit.* à la note 38.

44. D.L. VII, 61.

45. *Contre*, p. 40.

46. Aristote, *Mét.*, VIII, 3, 1043 b 26-27 = S.S.R. V A, 150.

L'Idée du Bien en tant qu'*archê* dans la *République* de Platon

par

Thomas Alexander Szlezák*

1. La théorie socratique du principe

Le Socrate de la *République* – une figure littéraire que nous ne devons pas identifier automatiquement à l'auteur du dialogue – émet entre autres les assertions suivantes dans les livres moyens sur le « point culminant de la connaissance » :

(1) Il y a pour l'être humain un objet suprême d'enseignement et d'étude, un μέγιστον μάθημα (504 d 2-3, e 4-5).

(2) Ce μέγιστον μάθημα est d'après la conception de Socrate l'Idée du Bien (505 a 2). C'est cette Idée qui confère leur valeur et leur utilité aux autres idées de valeur (505 a 3-4, e 3-4), les rend suffisamment connaissables (εκανῶς, 506 a 6-7). Voilà pourquoi cette connaissance est requise pour la conduite politique d'un Etat véritablement juste (505 e 4-506 a 6).

(3) Dans le domaine de notre monde d'expériences il y a quelque chose qui est « très semblable » à l'Idée du Bien (506 e 3-4) et lui « correspond » (exactement) (ἀνάλογον, 508 b 13) : le Soleil.

(4) L'Idée du Bien a produit ou « engendré » (ἐγέννησεν 508 b 13, τεκοῦσα 517 c 3) cet *analogon* d'elle-même si bien que Socrate

* Université de Tübingen.

peut qualifier métaphoriquement le Bien de « Père » du Soleil, celui-ci de « rejeton » ou de « descendant » du Bien (*πατήρ/ἐκγονος*, 506 e 6-e 3).

(5) « Toute âme » fait ce qu'elle fait pour l'amour du Bien : l'Idée du Bien est la dernière *cause* finale (505 d 11-e 1).

(6) L'Idée du Bien est en même temps la *cause* de la « vérité » des choses qui sont (complètement) connues, c'est-à-dire des Idées et de leur possibilité d'être connues, ainsi que de la possibilité de connaissance de la partie connaissante de l'âme (508 e 1-4, avec 508 a 9-b 7 ; 509 b 6).

(7) L'Idée du Bien est au demeurant *cause* de l'existence des Idées, elle leur donne leur *τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν* (509 b 7-8).

(8) L'Idée du Bien n'est pas néanmoins elle-même *ousia*, « mais elle est encore au-delà de l'οὐσία, surpassant celle-ci en dignité et en puissance » (*ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* [*sc. τοῦ ἀγαθοῦ*], 509 b 9-10).

(9) Mais l'Idée du Bien paraît se répercuter dans le monde des Idées qu'elle « surpasse » ; c'est pourquoi Socrate dit d'elle qu'elle règne sur lui à la manière d'un roi, par analogie à la domination royale et à la fonction du gouvernant de toutes choses (*πάντα ἐπιτροπεύων*, 516 b 10-c 1) du soleil dans le monde sensible (*βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ*, 509 d 2-3).

(10) Etant donné que l'Idée du Bien a produit le Soleil (voir *supra* [4]), mais que celui-ci est « en un certain sens » la cause de toutes les choses visibles (*ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος*, 516 c 1-2), l'Idée du Bien est également « en un certain sens » la cause de toutes les choses, des choses visibles comme des choses intelligibles. La causalité étendue concerne la possibilité pour les choses d'être connues ainsi que la connaissance elle-même : étant donné que le Bien a aussi créé la lumière dans le monde sensible (517 c 3), mais que c'est la lumière qui rend possible l'actualisation de la visibilité de l'objet et de la vision dans l'œil (507 c 10-e 3, 508 c 4-d 10), toute connaissance, la connaissance sensible comme la connaissance noétique, a le Bien pour

cause. Dans le contexte de l'explication de la connaissance noétique, Socrate qualifie l'Idée du Bien de τὴν τοῦ παντός ἀρχήν (511 b 7). Mais elle a cette fonction non seulement dans une perspective gnoséologique, mais aussi en tant que cause finale ultime, en tant que « génératrice » (τεκοῦσα) du Soleil et origine de l'existence des Idées et indirectement du devenir du monde visible. Elle est notamment « pour toutes les choses la cause de toute rectitude et de toute beauté » tant dans le monde visible que dans le monde noétique (πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, 517 c 2).

(11) Les choses connaissables – et donc indirectement aussi les choses sensibles (voir *supra* [4] et [10]) – se rattachent à l'ἀρχή d'une façon qui n'est pas définie de plus près : celui qui connaît accède aux Idées qui sont subordonnées à l'ἀρχή « en s'attachant à tout ce qui en dépend » (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων), et avait également accédé à l'ἀρχή (511 b 5-c 2) en passant par cet enchaînement des choses – qui doit être autant d'ordre gnoséologique qu'ontologique.

(12) L'Idée du Bien est connaissable (508 e 4, 517 b 8-c 1 avec 516 b 4-7, 518 c 9-10, 532 a 5-b 2), son essence est dicible (534 b 3-d 1). Socrate présuppose partout l'existence de philosophes qui sont capables de la connaître (par exemple 519 d 1-2, 520 a 8-b 4) sans se compter parmi eux.

(13) Il n'y a qu'une voie pour accéder à la connaissance de l'ἀρχή : la dialectique (533 a 8-9, c 7-d 4). Elle se caractérise par une double démarche : l'ascension par « degrés » (cf. οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, 511 b 6) jusqu'au commencement qui n'admet plus d'hypothèses, et la « descente » (cf. καταβαίνη, 511 b 8) ordonnée (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, cf. [11]) du point culminant au degré le plus bas.

(14) La connaissance dialectique du Bien signifie l'eudaimonia pour l'être humain (498 c 3, 532 e 2-3, 540 b 6-c 2, cf. 519 c 5).

Ces propositions prises ensemble constituent une sorte de « théorie du principe » (singulier). Qu'elles doivent être prises

ensemble et qu'elles forment un tout, c'est ce qui résulte du fait qu'elles ressortissent à la réponse de Socrate quant à la question de savoir en quoi consiste le μέγιστον μάθημα (504 e 4-6) ainsi qu'à la question de savoir quels μαθήματα doivent permettre aux philosophes-rois qui assurent le maintien de l'Etat d'acquérir leur qualification (502 c 9-d 2).

On pourrait introduire trois raisons pour dénier à ces propositions la valeur d'une « théorie du principe » :

(a) Elles ne sont énoncées que comme étant l'opinion de la figure dialogique Socrate, et ce, avec une faible prétention à la vérité.

(b) Elles ne sont pas justifiées, notamment, l'assertion centrale selon laquelle le Soleil est un *analogon* et un « rejeton » du Bien, si bien que la description du Soleil par laquelle nous pouvons nous faire une idée des caractéristiques du « père », est une pure hypothèse de Socrate.

(c) Elles ne rendent pas compte de l'opinion de Socrate dans son intégralité (506 e 1-3, 509 c 5-10, 533 a 1-4).

Toutefois, ce qui fait d'une théorie une théorie, ce n'est pas que l'auteur s'identifie ouvertement à elle, ni que la figure dans la bouche de laquelle elle est mise se prononce haut et fort sur sa justesse, ni que toutes les justifications soient fournies en même temps, ni même que ses parties soient énumérées dans leur simplicité, mais uniquement si ses propositions manifestent un enchaînement intérieur dans leur rapport au même objet, et si elles sont formulées dans l'intention d'expliquer cet objet à un ou à plusieurs égards.

On peut donc bien, pour n'omettre aucune caractérisation limitante, qualifier la présente théorie de « théorie du principe mise dans la bouche de la figure littéraire "Socrate" et rapportée partiellement, sans avoir une forte prétention de vérité ».

Cela ne saurait rien changer au fait que nous avons affaire à une théorie du principe (singulier) au milieu de l'œuvre de la *République*.

2. La théorie platonicienne des principes dans la transmission indirecte

Dans les indications doxographiques fournies par Aristote, Théophraste ainsi que d'autres auteurs, et rassemblées¹ par Konrad Gaiser sous la forme de *Testimonia Platonica* (= TP), on trouve une théorie des principes (pluriel) dont les traits principaux sont à peu près les suivants².

(1) Il y a deux principes ultimes à partir desquels on peut expliquer tout le réel, à savoir : l'Un et la Dyade indéfinie (TP 22 A, 22 B = Arist., *Mét.*, A6 ; Alexandre, *In Arist. Met.*, 55.20-56.35 H).

(2) L'interaction de ces principes, qui est comprise comme une limitation et une détermination de l'illimité et de l'infini par l'Un (ou, le cas échéant par ses dérivés) est une « génération », γεννᾶν, du réel (TP 22 A et Alex. ; γεννᾶσθαι, Arist., *Mét.*, 987 b 34).

(3) Le premier produit de la « génération » intelligible sont les Idées-Nombres (TP 22 B *et alii*).

(4) Les Idées dans leur totalité doivent leur quiddité (τί ἐστιν) à l'Un, de même que les choses sensibles doivent leur quiddité aux Idées (TP 22 A = *Mét.*, I, 6, 988 a 10-11). Ceci semble impliquer que l'Un en tant que principe se situe au-dessus des Idées comme

1. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, 2^e éd. 1968, p. 441-557 : « *Testimonia Platonica*. Quellentexte zur Schule und zur mündlichen Lehre Platons ». K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine scritte di Platone*, Milano, 1998. Edition séparée des Témoignages (avec une introduction de G. Reale et une traduction des annotations de K. Gaiser par V. Cicero) – Le recueil des témoignages avec la traduction française intégrale et avec quelques témoignages supplémentaires se trouvent dans l'ouvrage de M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, 1986, p. 243-381.

2. Les références sont extrêmement succinctes dans ce qui suit et données uniquement à titre d'exemple. Les citations complètes se trouvent chez M.D. Richard (voir *supra*, n. 1), notamment p. 171-242 (« Le contenu de l'enseignement oral »).

l'Idée se situe au-dessus de la chose particulière. (Le terme « au-delà », ἐπέκεινα, n'est pas utilisé.)

(5) Le principe positif est aussi dénommé le Bien. Son essence (τί ἐστίν) se laisse définir : c'est l'Un (TP 28b = Arist., *Mét.*, XIII, 4, 1091 b 13-15). – L'autre principe est la cause du mal dans le monde (TP 22 A = Arist., *Mét.*, 988 a 14-15, *et alii*).

(6) L'Un ou le Bien est la cause finale universelle. Même les nombres « aspirent » au Bien ou le « désirent » (Arist., *EE*, I, 8, 1218 a 24-31 = Témoignage N° 79 chez Richard (il n'est pas mentionné dans Gaiser).

(7) La théorie platonicienne des principes tente d'expliquer l'enchaînement global des niveaux d'être depuis le principe jusqu'aux phénomènes (TP 22A = Arist., *Mét.*, 987 b 18-20), TP 22B, 23 B, 26B, 30 = Théophraste, *Mét.*, 6 a 15-b 17).

8) Au chemin épistémologique qui conduit « au principe » correspond un chemin inverse « qui part des principes » (TP 10 = Arist., *EN*, I, 4, 1095 a 30-b 3), TP 30 = Théophraste, voir *supra* [7]), TP 32 = Sextus Empiricus, *Advers. mathem.*, 10.263 sq., 276 sq.).

Il est clair que cette théorie des principes n'est pas identique à la théorie socratique du principe qu'on trouve dans les livres VI et VII de la *République*.

Mais il devrait être tout aussi clair que ces deux esquisses sont très proches l'une de l'autre. Si les conceptions, les schèmes conceptuels et les concepts des *Testimonia Platonica* n'étaient pas attestés à l'unisson pour Platon, mais étaient transmis de manière anonyme, comme étant l'héritage intellectuel des Πυθαγορικῶν παῖδες (comme chez Sextus Empiricus, *Advers. mathem.*, 10.270 = TP 32), nous dirions de manière spontanée après un examen impartial que ces « descendants des pythagoriciens » sont sur le plan intellectuel de proches parents du Socrate de la *République*.

Car les concordances concernent des points aussi essentiels que l'explication de tout le réel à partir d'un principe, ou, selon le cas, d'un couple de principes, la « génération » des domaines subordonnés du réel à partir du domaine de l'origine (y compris l'uti-

lisation de la métaphore sexuelle : « Père », *République* 506 e 6, masculin/féminin en tant que *μιμήματα τῶν ἀρχῶν*, *Mét.*, 988 a 7), la causalité du premier principe comme but du désir et comme source de la quiddité, la possibilité de déterminer le *τί ἐστίν* du principe, l'enchaînement continu des niveaux d'être et le double chemin épistémologique de la « montée » et de la « descente ».

Mais les différences sont également évidentes : Socrate ne parle que d'une *ἀρχή*, la transmission indirecte parle de *deux ἀρχαί*. Socrate ne dit rien au sujet du *τί ἐστίν* du Bien, les témoignages le définissent comme étant l'ἐν. Selon les témoignages, le Bien est la cause finale pour tout tandis que d'après la *République* il ne le serait, à ce qu'il semble, que pour le désir humain. Socrate ne parle pas d'une détermination de l'Illimité par l'Un, la transmission indirecte, en revanche, ne connaît pas d'*analogon* du Bien mis en évidence dans le domaine visible.

3. Quel est le rapport des deux théories entre elles ?

Diverses possibilités d'explication

Comment faut-il concevoir la concordance et la différence entre les deux théories ? L'une des deux théories est-elle en mesure de corriger l'autre ? L'une des deux doit-elle être rejetée comme n'étant pas platonicienne ? Nous avons les possibilités suivantes :

(1) Si la théorie socratique du principe (singulier) devait être radicalement incompatible avec la théorie des principes (pluriel) transmise par la tradition indirecte, il ne s'ensuivrait pas pour autant que nous devions rejeter l'une des deux théories. L'approche évolutionniste de Platon n'est pas très appréciée à l'heure actuelle, et de fait la constance et la consistance des conceptions soutenues dans les dialogues est plus impressionnante que les inconsistances (mineures la plupart du temps) que l'on tentait d'éliminer en les expliquant par « l'évolution ». D'un autre côté, vouloir contester *a priori* la possibilité d'une modification des

conceptions platoniciennes à propos de l'ἀρχή ou des ἀρχαί serait du pur dogmatisme. Il reste par conséquent les options suivantes :

(1.a) A supposer une évolution de la pensée de Platon, la théorie « moniste » de Socrate serait antérieure, la théorie dualiste des ἀγραφα δόγματα serait ultérieure. Etant donné que les schèmes conceptuels sont identiques, le passage d'une version à l'autre n'aurait rien d'inouï. Il nous faudrait accepter la position des ἀγραφα δόγματα comme étant le résultat le plus mûr de la pensée platonicienne.

(1.b) Sans l'hypothèse d'une évolution il nous faudrait – dans le cas d'une incompatibilité radicale – opérer un choix entre les deux théories :

(1.b.1) Quiconque est partisan de la thèse de « l'anonymité » de Platon – c'est-à-dire de la thèse selon laquelle Platon ne voulait pas laisser transparaître sa propre position dans ses dialogues, ce qui constitue la raison pour laquelle aucune figure dialogique, pas même « Socrate », ne pouvait passer pour être le « porte-parole » (ou bien « mouthpiece ») de l'auteur –, ne manquera pas de donner la préférence à la théorie des principes transmise par la transmission indirecte, étant donné que seule celle-ci cadre avec les comptes rendus de la leçon *Sur le Bien*, dans laquelle Platon s'exprimait en son nom, tandis que le « Socrate » de la *République* ne pouvait passer pour son auteur.

(1.b.2) Quiconque ne croit point à « l'anonymité » de Platon dans ses dialogues, donnera la préférence à la théorie « moniste » de « Socrate » : il s'agit dans ce cas d'un texte « authentique » de Platon face à un compte rendu (prétendument) secondaire et déformé.

Entre ces trois possibilités (évolution de Platon – plus grande authenticité des ἀγραφα – plus grande authenticité de la *République*) dont toutes les trois présentent des difficultés, nous n'aurons pas à choisir si la possibilité suivante devait se vérifier :

(2) Il n'existe pas vraiment d'opposition entre les deux théories quand on examine de près l'intention des textes.

Pour pouvoir statuer sur cette question, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur le contexte dialogique dans lequel Socrate expose sa conception du principe.

4. La forme littéraire du développement de la théorie socratique du principe

Depuis l'*Introduction* de Friedrich Schleiermacher à sa traduction de Platon de 1804, on ne cesse d'affirmer l'importance de la forme pour les énoncés du dialogue platonicien. Mais des investigations détaillées qui méritent vraiment d'être qualifiées d'analyse littéraire de la forme platonicienne sont rares et ne concernent la plupart du temps que des détails frappants, non la totalité d'un dialogue, voire ce qui est commun à tous les dialogues.

L'analyse littéraire doit commencer par admettre que les dialogues sont des *dramas*. La caractéristique littéraire d'un drame résulte du concours d'une multiplicité d'éléments. C'est entre eux que la *conception des figures* et l'*action* du drame acquièrent incontestablement une grande importance.

J'ai analysé dans d'autres contextes la conception des figures et l'action du drame que constitue la *République*³. « Socrate » est décrit comme un homme d'une modestie et d'une urbanité personnelles, mais qui n'incarne rien moins que le dialecticien supérieur qui est « descendu » des hauteurs de sa spéculation – κατέβην (327 a 1) est le premier mot de son compte rendu – en vue d'une discussion avec des interlocuteurs amicaux et s'intéressant à la philosophie, mais pas très avancés. Qu'il faille comprendre « Socrate » comme l'image du dialecticien, c'est ce qui ressort avec toute la clarté voulue lorsque, à la fin de l'allégorie de la caverne, on impute à celui qui « est redescendu » (cf. καταβάζ, 516

3. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, 1985, p. 271-326 (= *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, 3^e éd. 1992, p. 354-415).

e 4) de la vision du Bien le destin du penseur qui porte le même nom⁴, assassiné en 399 avant J.-C (517 a 4-6, cf. d 4-e 3). Les interlocuteurs sont très conscients de l'écart intellectuel qui existe entre eux et le meneur de la discussion : Socrate doit mener l'enquête, ils veulent lui en laisser l'initiative (427 d 1-e 5, 432 c 1-6, 453 c 7-9, 595 c 7-596 a 4), désirent suivre et l'aider par les moyens qui sont à leur disposition que sont la bienveillance, l'exhortation et les réponses convenables (427 e 4, 474 a 6-b 2) – des réponses à des questions dont la plus grande partie anticipe déjà par leur forme la réponse juste⁵.

Quiconque est en mesure de prêter attention à l'atmosphère de la discussion créée par cette conception des figures récusera le point de vue selon lequel il pourrait y avoir une situation où la figure du dialecticien « Socrate » ne dépasserait pas de loin le niveau actuel de la discussion considérée comme inadéquate parce qu'en contradiction avec le texte.

Le même message est transmis d'une manière plus claire encore par l'action. On doit comprendre celle-ci comme « une épreuve de force » : Socrate va-t-il se laisser « contraindre » par le groupe plus fort de Polémarque à participer à l'entretien souhaité et à communiquer ses conceptions, ou va-t-il réussir à persuader les autres de le laisser « s'en aller » (327 c1-14) ? Il appert que le motif consistant à « ne pas lâcher » ou à « contraindre » le philosophe détermine l'action jusque dans le livre sept. Socrate semble perdre « l'épreuve de force » dans la mesure où il cède au début de l'entretien et se laisse fréquemment « contraindre » à en dire davantage⁶. Mais quand il s'agit d'aborder les questions qui sont déci-

4. Je dis « le même nom » pour qualifier le Socrate du dialogue et le penseur historique afin qu'il ne vienne à l'esprit de personne que je vois en celui-là un portrait du Socrate historique. Le Socrate littéraire de Platon est tout au plus une interprétation audacieuse, ou mieux, une interprétation de certains traits du personnage historique, pourvu de traits qu'il n'avait pas.

5. Pour d'autres éléments concernant la conception des figures dans la *République*, voir PSP, *op. cit.*, p. 290, 297-303 (PSF, *op. cit.*, p. 375 sq., 383-390).

6. Cf. 327 c 9 : « Ἡ τοίνυν τούτων κρείττους γένησθε ἢ μένεται αὐτοῦ.

sives au plan philosophique – le fondement le plus profond de la doctrine de l'âme, la question du *τί ἐστίν* du Bien, ainsi que les espèces et les chemins de la dialectique – il réussit aisément à persuader ses interlocuteurs de le « lâcher », c'est-à-dire d'accepter sa limitation volontaire clairement énoncée de la transmission philosophique. C'est Socrate qui, à la fin de « l'épreuve de force », est victorieux⁷. Or qu'il impose de lui-même des limitations thématiques à l'entretien, c'est ce qui ressort avec évidence des passages de rétention que nous allons brièvement rappeler⁸ ici.

(1) Le « plus long circuit » de la dialectique (*μακροτέρα ὁδός* 435 d 3, *μακροτέρα περίοδος* 504 b 2) n'est pas emprunté ici dans le dialogue. Les interlocuteurs y renoncent expressément tant dans le livre quatre que dans le livre six (435 d 6-7, 504 b 5-7, 506 d 3-6), bien qu'il ne fasse pas de doute que seul « le long circuit » conduit au but, c'est-à-dire à la connaissance du Bien (504 c 9-d 3, 533 a 8-10, c 7-d 1).

(2) Socrate ne tient même pas compte de l'exigence réduite de Glaucon, selon laquelle Socrate devrait traiter du Bien de la façon dont il avait traité des vertus (506 d 3-5) – c'est-à-dire à la manière d'une pure esquisse (*ὀπογραφή*, 504 d 6) qui manque à l'exactitude dialectique, mais qui accède néanmoins à la définition de son objet, à l'instar des vertus qui furent définies au livre quatre – : la communication de sa conception (*τὸ δοκοῦν ἐμοί*, 506 e 2) du *τί ἐστίν* du Bien serait selon Socrate trop élevée pour pouvoir être atteinte « à présent » avec « l'élan actuel » (506 e 1-3) ; d'où sa décision : *αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι* (506 d 8-e 1). Une chose est claire en tout cas : Socrate a une conception de l'essence du Bien.

(3) A la place de cette conception, Socrate propose l'analogie du Soleil avec l'Idée du Bien, l'élucidation des implications ontolo-

7. Cf. *PSP*, *op. cit.*, p. 271-277, 315-316, 325 sq. (*PSF*, *op. cit.*, p. 354-361, 403-404, 415).

8. Nous avons interprété ces passages d'une manière exhaustive dans *PSP*, *op. cit.*, p. 303-325 (= *PSF*, *op. cit.*, p. 390-414).

giques et gnoséologiques de cette analogie par un diagramme et enfin une allégorie de l'ascension à la connaissance suprême. Il ne propose pas ceci parce que ce serait la seule façon dont on pourrait parler du Bien ; Socrate montre bien au contraire que son image peut se laisser traduire dans un langage conceptuel (533 a 2-3).

(4) Socrate développe de manière incomplète « l'image » du Bien (εἰκῶν, 509 a 9, ὁμοιότης, c 6) qu'il comprend de manière univoque comme un « ersatz » (συχνά γε ἀπολείπω, dit-il à Glaucon en 509 c 7), et il renvoie de nouveau au fait que l'entretien présent ne permet pas de tout dire : seulement ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, dont il ne veut rien omettre volontairement (509 c 9-10).

(5) Non seulement le plus long circuit de la dialectique n'est pas emprunté (voir *supra* [1]), mais Socrate se refuse même à donner ne serait-ce qu'une esquisse extérieure des « espèces » et des « chemins » de la dialectique. Car c'est ce qu'exige de nouveau Glaucon de lui lorsqu'il dit que Socrate doit parler de la dialectique de la même façon qu'il l'a fait pour le « prélude » des disciplines mathématiques (ἐπ' αὐτόν δὲ τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον διήλθομεν, 532 d 6-7). Or l'aperçu que Socrate donne des études mathématiques propédeutiques représente une esquisse réalisée « de l'extérieur », et non un essai d'initiation aux mathématiques elles-mêmes. Socrate refuse de faire un exposé similaire concernant la dialectique parce qu'il sait que Glaucon ne pourrait plus suivre : Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν – ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι – (533 a 1-2). Cette réponse implique que Socrate serait parfaitement en mesure de faire l'esquisse demandée⁹.

9. S'agissant de la langue utilisée pour l'image du Soleil – qui constitue également une partie indispensable de l'analyse littéraire – voir *infra* le paragraphe 6.

5. Il n'y a pas de contradiction entre les deux théories

Quiconque est prêt à apprécier comme il faut ces limitations évidentes de la portée philosophique de l'entretien mené « actuellement » doit arriver à la conclusion qu'il n'y a pas d'opposition entre la théorie socratique du principe et la théorie des principes de la transmission indirecte, et que ce serait peu sensé de vouloir « corriger » par la *République* les témoignages d'Aristote et des autres doxographes concernant la théorie platonicienne des principes.

Examinons les plus évidentes des différences existantes.

(1) L'*ἀρχή* de Socrate est le Bien dont le *τί ἐστιν* reste en suspens. Le principe positif de la transmission indirecte est le Bien dont le *τί ἐστιν* est dénommé l'Un. Seul voudra y voir une différence *dogmatique* quiconque croit détenir la preuve que la conception que Socrate ne communique pas à dessein sur le *τί ἐστιν* du Bien (506 d 7-e 1) contient quelque chose d'autre que l'identité Un = Bien. Quiconque en revanche est d'avis avec Hans-Georg Gadamer¹⁰ que cette identité est également sous-jacente au texte de la *République* préférera dire que « Socrate » propose une présentation (intentionnellement) abrégée, la transmission indirecte une présentation complète de la même conception.

(2) Socrate ne parle que du Bien, les témoignages parlent de l'Un-Bien et de la Dyade indéfinie. Monisme par opposition au dualisme ? Difficilement. Car l'Idée socratique du Bien est définie comme la cause universelle de tout ce qu'il y a « de bien et de beau » (*πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν*, 517 c 2). N'y a-t-il selon la conception de Socrate rien de mauvais dans le monde ? Dans le deuxième livre le même Socrate avait dit que le Bien n'était pas la cause de toutes les choses (*οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν*, 379 b 15), qu'il fallait chercher d'autres causes pour le mal

10. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, SHAW, Heidelberg, 1978, p. 82 : « Que le Bien est en quelque manière l'Un, c'est aussi implicite dans la structure de la *République* ».

(τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, c 6-7). Cette recherche des causes du mal n'est tout simplement pas effectuée dans la *République*. Allons-nous décréter dogmatiquement que cette recherche de Socrate aurait mené à de nombreuses possibilités, mais certainement pas au principe négatif de l'ἀόριστος δυάς ? Ce n'est que si nous pouvions le *prouver* que nous pourrions parler de deux théories différentes du ou des principes.

(3) La transmission indirecte parle des (Idées)-Nombres comme étant le premier produit de la « génération » ontologique, la *République* ne dit rien à ce sujet. Mais que signifie le fait que le connaissant procédera en descendant du principe ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων (511 b 7-8) ? Ce n'est que si nous pouvons exclure que dans la conception prise en général τὰ ἐκείνης ἐχόμενα les Idées-Nombres soient incluses aussi que nous pourrions parler à bon droit de deux théories différentes du point de vue de la thématique.

En bref, nous ne devons pas oublier les objectifs et les tâches que Socrate s'est fixés lui-même dans ce dialogue. D'une part, il veut faire comprendre pourquoi les gouvernants-philosophes doivent absolument connaître le μέγιστον μάθημα (504 c 9-d 3, 506 a 1-3, 517 c 4-5, 526 e 4, 540 a-b). D'autre part, il a décidé que sa propre conception de l'essence du Bien, ainsi que de la structure et des méthodes de la dialectique en tant qu'elle dépasserait « l'élan actuel », ne seraient pas mentionnées (506 e 1-3, 533 a 1-2), et que ce qu'il communique lui-même sera incomplet : συγχά γε ἀπολείπω (509 c 7). Cette affirmation doit être prise au sérieux. Ce n'est pas l'intention de la figure principale de la *République* d'exposer intégralement ses propres conceptions (τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα, 509 c 3) des principes. Il n'est donc pas étonnant qu'il nous manque quelque chose si nous nous plaçons dans la perspective des ἀγραφα δόγματα, à savoir le principe négatif, la définition de l'essence du Bien, l'esquisse de tout l'enchaînement des niveaux d'être, et même l'efficacité de la cause universelle (le principe positif constitue le monde par la limitation de l'Illimité).

Socrate n'a nul besoin de tout ceci pour son entretien sur la meilleure forme étatique.

Au lieu de parler de deux théories divergentes, il est aisé de considérer – eu égard à la limitation explicite de la thématique du dialogue – la théorie socratique du principe comme la version abrégée de la théorie orale des principes. La raison pour laquelle elle est abrégée est clairement énoncée dans le dialogue : ce qui manque relèverait du « long circuit » de la dialectique, qui serait trop ambitieux par rapport au niveau des interlocuteurs.

6. Dans quel état d'esprit Socrate parle-t-il ? Que nous révèle la langue de l'Image du Soleil ?

« Socrate » est connu comme étant le penseur qui ne s'impute à lui-même aucun savoir. Dans notre texte également, lorsqu'on ne le « lâche » pas une fois de plus (504 e 4-6) et qu'il doit exposer son opinion au sujet de l'essence du Bien, il demande s'il est raisonnable de parler de ce qu'on ne sait pas comme si on le savait (506 c 2-5). Après avoir rapporté non sa conception du *τί ἐστίν* du Bien mais de nombreuses autres choses à ce sujet, il dit que seul Dieu sait si cet exposé est juste (517 b 7). Et quant à sa conception de la dialectique qu'il n'expose pas, il assure qu'elle ne ferait plus uniquement voir une image, mais *αὐτὸ τὸ ἀληθές*, du moins tel qu'il lui paraît – qu'il soit réellement tel ou non, ce n'est pas le moment de l'affirmer avec fermeté (533 a 2-5). Socrate s'attend donc de toute évidence à une différence *possible* entre sa conception et la « vérité elle-même ». D'un autre côté la différence entre sa conception et ce qu'il communique d'elle ici et maintenant n'est pas seulement possible, mais elle est absolument sûre. On peut représenter ainsi les deux différences :

αὐτὸ τὸ ἀληθές [?] τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα ≠ ὅσα ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν.

Le fait que Socrate mette un point d'interrogation quant à la prétention à la vérité de sa propre conception est souvent commenté

comme s'il voulait dire ceci : « mes δοκοῦντα ne peuvent absolument pas recouvrer “la vérité elle-même” (αὐτὸ τὸ ἀληθές) car la connaissance ultime est de toute manière impossible à l'être humain ». Il y a cependant une immense différence entre la certitude moderne eu égard à l'impossibilité de la connaissance ultime et le renoncement socratique à une forte prétention à la vérité. Que ses δοκοῦντα atteignent la vérité, est pour Socrate une possibilité réelle. Préférer la déprécier correspond à l'urbanité attique¹¹. Cela ne signifie pas par là une dépréciation de l'impuissance humaine à accéder à la connaissance, car comme nous l'avons vu (*supra*, p. 347), le Bien est pour Socrate connaissable dans la *République* – et dans le *Phédon* également ce n'est pas Socrate, mais Simmias qui parle τῆν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων (107 b 1). Socrate, en revanche, promet d'une manière assurée que l'on atteindra un point au-delà duquel on ne cherchera plus rien (*Phédon*, 107 b 9), comparable à la « fin du voyage » dans la *République* (532 e 3).

Mais – objectera-t-on – Socrate ne déprécie-t-il pas radicalement ses δόξαι avant même de commencer à les exposer (partiellement) ? « Mais souhaitez-tu contempler ce qui est laid, aveugle, tors... ? », demande-t-il en 506 c 11.

Socrate tient-il réellement ses conceptions pour laides, aveugles, tortueuses ? La suite de la question apporte plus de clarté :

11. Comment serait-ce si Socrate ne rabaisait pas consciemment sa prétention à la vérité ? Ses amis pourraient lui dire « Ὀγαθέ, μὴ μέγα λέγε ». Mais de telles paroles sont chez Platon plutôt réservées au Socrate modeste : il les utilise contre Cébès qui s'attend à ce que Socrate résolve aussi sans difficulté son problème (*Phédon*, 95 a 7-b 5). La mise en garde μὴ μέγα λέγε n'empêche cependant pas Socrate de répondre entièrement à l'attente de Cébès. Ce n'est donc pas la confiance dans le point de vue supérieur de Socrate qui était exagéré, seul le μέγα λέγειν n'est pas souhaité μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι (*Phédon*, 95 b 5-6). Cela ne suffit-il pas pour expliquer le renoncement de Socrate à tout μέγα λέγειν dans la *République* également ? Comme le *Phédon* le montre, de telles assertions relatives à la modestie de Socrate ne permettent pas de conclure à son incapacité à trouver des réponses convaincantes aux questions qui lui sont posées.

« ... bien que tu aies la possibilité d'entendre, d'autres bouches que la mienne, des choses aussi brillantes que belles ? » (506 c 11-d 1). Que sont ces réponses brillantes et belles des autres, aux côtés desquelles les conceptions de Socrate sont laides, aveugles et tortueuses ? Nous les connaissons déjà : ce sont les explications du Bien comme « pensée » et « plaisir » que Socrate vient de réfuter sans peine (505 b 5-c 11). L'affirmation de la « laideur » de ses propres conceptions est teintée d'ironie mordante. C'est *sa* façon d'indiquer le rang particulier de ce qui va suivre.

Dans quelle attitude oratoire Socrate expose-t-il maintenant ses « opinions » énumérées d'une façon intentionnellement incomplète au sujet du μέγιστον μάθημα ? S'approche-t-il avec humilité d'un objet ineffable (ἄρρητον)¹², cherche-t-il à l'aveuglette, craintivement et sans assurance, quelque chose dont on ne peut fondamentalement – c'est ce que l'on affirme volontiers de nos jours – parler que sous forme d'allégorie ?

Le texte ne fait aucunement sentir une hésitation quelconque de Socrate. Certes, il met encore une fois les interlocuteurs en garde, conformément à sa modeste prétention, que son « calcul des intérêts » pourrait être faux (507 a 4-5). Mais il rappelle ensuite (507 a 6-b 11), brièvement, la théorie des Idées qu'il a « déjà souvent » (507 a 8) exposée, explique à Glaucon qui ne comprend pas tout d'abord dans quelle mesure la vue a besoin d'un « troisième genre » de chose entre le visible et l'œil (507 c 1-508 a 3), ainsi que la ressemblance de l'œil avec le Soleil et l'origine du sens de la vision du soleil (508 a 4-b 11) pour présenter ensuite avec beaucoup d'assurance dans une série d'impératifs sa conception de l'analogie entre le Soleil et l'Idée du Bien : φάναι με λέγειν, ὧδε νόει, φάθι εἶναι, διανοοῦ, εὐφῆμει [...] ἀλλ' ὧδε ἐπισκόπει, φάναι (508 b 12, d 4, e 3, e 4, 509 a 9-10, b 7). Parmi ces exhorta-

12. H.G. Gadamer, *Die Idee des Guten...* (voir *supra*, n. 9), p. 21 : « Vouloir saisir le Bien lui-même d'une manière immédiate et le connaître comme un μάθημα paraît impossible en raison de sa propre nature. Il faut commencer par prendre cet ineffable, cet ἄρρητον, d'une façon aussi prosaïque que possible ».

tions à l'interlocuteur afin qu'il conçoive la chose de telle et telle manière, il y a la claire assertion concernant le rapport juste ou faux que le savoir et la vérité doivent entretenir avec l'Idée du Bien (ὄρθόν, ὀρθῶς, 5 fois en 508 e 6-509 a 4), ainsi que l'assurance selon laquelle le Bien devrait être « honoré à un plus haut rang » (ἔτι μειζόνως τιμητέον, 509 a 4-5). Les impératifs de l'image du Soleil se poursuivent dans l'allégorie de la ligne et de la caverne : νόησον, τέμνε, τίθει, σκόπει, μάνθανε, λαβέ, τάξον, εἴκασον, σκόπει, ἐννόησον (509 d 1, d 7, 510 a 5, b 2, 511 b 3, d 8, e 2, 514 a 1, 515 c 4, 516 e 3, cf. προσαπτέον 517 b 1).

Ce que Socrate transmet donc par ses δοκοῦντα sur le Bien, il le transmet sous la forme de directives. Glaucon doit suivre une conception après l'autre, s'il veut prendre connaissance de l'opinion de Socrate. Même si Glaucon doit et peut montrer s'il suit, on doit néanmoins qualifier la succession des trois « allégories » comme l'une des parties les moins dialogiques de l'œuvre platonicienne : pour Socrate il ne s'agit ni d'obtenir l'assentiment de Glaucon ni d'apprendre quelle est son appréciation, il veut seulement savoir si Glaucon suit ses conceptions de la façon dont il les lui présente (exemple : « ... εἰ κατανοεῖς ». – « Ἄλλὰ κατανοῶ », 510 a 3-4).

Au ton extraordinairement plein d'assurance et sûr de soi de Socrate dans les allégories correspond aussi un message optimiste, qui, après la préparation de l'allégorie du Soleil et de la Ligne, trouve son expression dans l'allégorie de la Caverne. Hegel figure parmi le petit nombre de personnes qui s'en rendirent compte. Dans l'allégorie de la caverne – dit-il dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*¹³ « Platon parle de la science en toute fierté – on ne trouve rien d'une modestie de la science vis-à-vis de toutes les autres sciences, ni de l'être humain vis-à-vis de Dieu ».

Cette exposition pleine d'assurance, voire « fière » selon Hegel des δοκοῦντα de Socrate, atteint son premier sommet dans la phrase qui conclut l'allégorie du Soleil où nous apprenons que

13. Theorie-Werkausgabe, Francfort, 1971, vol. 19, p. 37.

l'Idée du Bien « dépasse l'οὐσία en dignité et en puissance » (509 b 9-10).

Il est vain de vouloir minimiser l'importance philosophique de cette proposition : l'agencement littéraire soigné qui indique qu'il s'agit d'une gradation provocatrice du mouvement des idées ne le permet pas.

Il faut déjà bien évidemment compter le jeu étiré en longueur (504 e 4-507 a 6) au sujet du prétendu manque de valeur et de la fausseté possible des δόξαι socratiques sur le Bien avec la présentation littéraire de l'assertion relative à l'ἐπέκεινα. Car l'assertion relative à l'ἐπέκεινα n'est certes pas une indication concernant l'essence (τί ἐστίν) du Bien, mais s'apparente bien plus à son appréhension au moyen de la métaphore spatiale « au-delà ». On doit donc mettre en parallèle la dépréciation socratique de sa propre « opinion » et l'élévation langagière manifeste. Quiconque ne voit pas l'ironie dans le passage βούλει οὖν αἰσχρὰ θεάσασθαι, τυφλά τε καὶ σκολιὰ (506 c 11) appréciera l'assertion sur le dépassement du Bien comme étant « laid, aveugle et tortueux ». Quiconque sent en revanche la particularité de la façon de parler de Socrate concèdera ceci : c'est précisément l'assertion relative à l'ἐπέκεινα que nous devons – conformément à la volonté de l'auteur – trouver « belle, limpide et juste ».

Nous ne pouvons donc pas considérer ἐπέκεινα τῆς οὐσίας isolément¹⁴, mais en premier lieu comme étant la réponse à un « rabaissement de soi » typique de Socrate (en grec : εἰρωνεία) en

14. Voir l'examen particulier et l'« analyse littéraire » que L. Brisson consacre au passage 509 b 9 de la *République* (« Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotérique de Platon », *Methexis*, 6 (1993), p. 11-35, en particulier la p. 23 ; *idem*, « Une lecture de Platon, *République*, VI, 509 a 9-c 10. L'approche traditionnelle par H.F. Chermis », conférence prononcée à l'IAP [International Academy of Philosophy, Liechtenstein], sept. 2000). A mon avis, l'ὑπερβολή (509 c 2) comprise dans le sens d'une « exagération » rhétorique (L. Brisson, Manuscrit, sept. 2000, en particulier p. 4) ne peut rendre compte, à elle seule, d'une véritable analyse littéraire. Voir *infra*, p. 364-366.

506 c 11, et en second lieu comme étant une gradation clairement discernable de l'analogie. A ce sujet disons brièvement ceci :

Après la constatation fondamentale selon laquelle l'Idée du Bien a « engendré » le Soleil en tant que son *analogon* (508 b 12-13) et après l'explication de la fonction de la lumière et de la vérité pour la vue et la connaissance (50 c 4-d 10), Socrate entreprend d'expliquer la signification de l'Idée du Bien. Il n'économise pas les assertions importantes au sujet du rang ontologique du Bien : la connaissance et la vérité sont certes extrêmement belles (καλά), mais le Bien est, en tant que leur cause, κάλλιον ἔτι τούτων (508 e 6). Il est juste de qualifier la connaissance et la vérité de « semblables au Bien », mais non de Bien car il faut porter « plus haut encore » la nature du Bien, ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν (509 a 4-5). L'usage réitéré de ἔτι avec un comparatif ne suffit pas encore : le Bien est ὑπὲρ ταῦτα κάλλει, ce que Glaucon définit à bon droit comme un ἀμήχανον κάλλος (509 a 6). Qui-conque a suivi jusqu'ici doit déjà être profondément pénétré de la « beauté » et de la dignité (τιμή, rang) insurpassables du Bien. Mais plus encore : le Bien donne aux Idées non seulement la faculté d'être connues, mais aussi l'existence et l'essence (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν, 509 b 7-8), quoique il ne soit point lui-même οὐσία, mais « dépasse de loin l'οὐσία en majesté et en puissance » (509 b 9-10). Ceci est la cinquième verbalisation de la position particulière du Bien dans un bref paragraphe d'un peu plus de vingt lignes, où le ἔτι réitératif est déjà utilisé pour la troisième fois. Glaucon a compris le poids de ce *crescendo* : il y voit une δαιμονία ὑπερβολή (509 c 1-2), une « transcendance divine ».

L'interprétation selon laquelle le terme ὑπερβολή ne renvoie ici qu'à une exagération langagière n'est pas convaincante – exagération selon laquelle la proposition sur l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας serait critiquée par Glaucon, critique que Socrate accepterait, ce qui aurait pour conséquence d'ôter à l'assertion ontologique de 509 b 9 son importance philosophique (L. Brisson, voir *supra*, p. 363, n. 14).

Car le terme ὑπερβολή au sens de *terminus technicus* rhétorique pour exagération n'est pas attesté ailleurs chez Platon. Et même si Platon connaît le terme rhétorique, est-il crédible qu'il ait qualifié la simple exagération langagière – si de surcroît il voulait la blâmer – de δαιμονία ὑπερβολή ? Nous avons ici une véritable transcendance « divine » : l'Idée du Bien se situe dans un rapport d'analogie avec le Soleil, et ce dernier avait dès le début été introduit en tant que Dieu (θεός, 508 a 4). Or le Bien est encore (ἔτι, trois fois) bien plus haut en majesté et en puissance, il est la cause ultime de toute valeur, de toute connaissance et de toute existence – y compris de l'existence du Soleil : δαιμονία ὑπερβολή.

Mais supposons que le terme ὑπερβολή ne veuille réellement signifier que l'aspect langagier dans l'assertion de Socrate, et non le rapport ontologique exprimé de la sorte. Cela suffit-il de dire que l'importance de l'assertion ἔτι ἐπέκεινα en 509 b 9 est détruite ou du moins restreinte ?

C'est ici que devrait s'amorcer une analyse littéraire digne de ce nom. La question décisive doit en effet être celle-ci : quel est le sens d'une formulation langagière qui amène le Socrate *ironique* – qui a tendance à recourir à une formulation et à un jugement qui sont toujours dévalorisants et qui n'exagèrent jamais – à une hyperbole divine ? Et que cela nous apporte-t-il d'éliminer l'assertion ἔτι ἐπέκεινα par la rhétorisation de l'ὑπερβολή s'il reste dans le texte quatre hyperboles qui ne sont certainement pas rhétoriques : ἔτι κάλλιον, ἔτι μειζόνως τιμητέον, ὑπὲρ ταῦτα κάλλει et ἀμήχανον κάλλος ?

Même si l'on admettait l'interprétation rhétorique (erronée) du terme ὑπερβολή, il n'en demeure pas moins que cela signifie quelque chose si Socrate, qui est toujours sobre et critique, célèbre une telle exagération langagière – car c'est sans aucun doute d'une *célébration* verbale déconcertante et dont on veut faire sentir le poids incomparable, qu'il s'agit en 508 e 1-509 c 2 : l'injonction quasi religieuse εὐφήμει (« ne blasphème pas », 509 a 9) et l'invocation du Dieu de la lumière Apollon (509 c 1) le soulignent encore. La raison d'une telle attitude langagière non socratique ne

peut qu'être due au fait qu'un objet hyperbolique doit être mis en évidence par des moyens langagiers hyperboliques. Eu égard au rang (*τιμή* [cf. *τιμητέον*] = *πρεσβεία*) et à la « puissance » (la force d'engendrement ontologique) du Bien, tout ce qui resterait en deçà d'une hyperbole « rhétorique » serait insuffisant¹⁵.

7. La réserve de Socrate et la pratique philosophique dans l'Etat idéal

Pourquoi Socrate ne transmet-il pas ses *δοκοῦντα* sans omissions ? La raison à cela a déjà été évoquée : Glaucon ne pourrait pas suivre, ce serait trop, qualitativement et quantitativement, pour « l'élan actuel » (533 a, 506 e). Nous allons montrer brièvement que l'attitude de Socrate lors de la discussion qui a lieu dans la maison de Polémarque correspond tout à fait à la façon dont on philosopherait dans l'Etat idéal.

Dans une douzaine de passages environ¹⁶, Socrate souligne que seul un tout petit nombre de personnes est capable de s'adonner à ce qu'il appelle l'*ἀληθινὴ φιλοσοφία*¹⁷. Ce n'est pas que la multitude se tiendrait de son plein gré à l'écart de ce qui lui est fondamentalement inaccessible. La bonne réputation de la philosophie (cf. 495 d 1) attire de nombreuses personnes qui n'en sont pas dignes. Leur incompetence et leurs querelles sont responsables de l'hostilité de la foule vis-à-vis de la philosophie, ce qui dérange sensiblement Socrate – c'est extrêmement évident dans le texte (487 b-497 a, cf. 539 c-d). Face à la tendance publique consistant à déprécier la philosophie, il n'y a présentement rien à faire – le petit

15. Pour expliciter ce point, disons qu'il y a bien une *ὑπερβολή* langagière, mais que l'expression *δαίμονιας ὑπερβολῆς* ne signifie pas ceci, mais le rapport ontologique qui est en question.

16. 428 e 5, 476 b 11, 491 b, 494 a 4, 495 b 2, 496 a 11, c 5, 499 d-e, 503 b 7, d 11, 531 e 2.

17. 486 b 3, 490 a 3, 499 c 1, 521 b 2, c 7-8, cf. 548 b 8-c 1.

nombre de vrais philosophes que la foule ne reconnaît pas en tant que tels (488 a 7-489 a 2, l'Allégorie de l'Etat-bateau) vivent de ce fait dans un isolement consenti, en marge de la société (496 b-e).

Il en serait différemment dans le meilleur Etat : il lui faudrait faire quelque chose contre le mésusage et l'atteinte à la réputation de la philosophie par ceux qui ne sont pas qualifiés. Les rois-philosophes corrigeraient l'erreur usuelle à présent dans le commerce avec la dialectique (ou son image déformée : l'éristique) : tandis qu'à l'heure actuelle des gens très jeunes et pas mûrs et d'une façon générale le premier venu qui n'est pas concerné par l'objet de la philosophie s'occupent de dialectique, on excluerait, dans l'Etat idéal, ces groupes de la dialectique¹⁸. Cette mesure de précaution (εὐλάβεια, 539 b 1, cf. ἐπ' εὐλαβεία, d 3) serait prise au profit du récipiendaire et permettrait en même temps de faire respecter la profession de philosophie dans la société : καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα (sc. τῆς φιλοσοφίας) τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμωτέρου ποιήσει (539 c 8-d 1). Voilà indiquées deux raisons importantes justifiant une rétion prudente de la transmission du savoir philosophique.

Socrate se comporte déjà ici dans l'entretien avec Glaucon et Adimante, d'une manière conforme à ce qu'il postule au sujet de la pratique philosophique du meilleur Etat futur. Bien que son interlocuteur Glaucon ne soit pas un jeune homme immature, il se refuse à lui communiquer de plus amples informations sur l'entreprise dialectique (532 d-e ; 533 a) ; et, par voie de conséquence ne discute pas non plus avec lui du terme ultime auquel « le long circuit » de la dialectique conduit, n'envisage pas l'essence de l'Idée du Bien : αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἔστι τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι (506 d 8-e 1).

18. 539 b 1-d 7, 503 d 8-9 : ... ἡ μῆτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῶ μεταδιδόναι μῆτε τιμῆς μῆτε ἀρχῆς – « l'éducation la plus exacte » est bien entendu la dialectique.

8. Les problèmes que Socrate laisse en suspens

Il a été jusqu'ici question d'une théorie du principe transmise par les assertions de la figure du dialogue « Socrate », de la compatibilité de cette théorie avec la théorie des principes des ἀγραφα δόγματα, de la nature de sa présentation littéraire ainsi que de sa concordance avec la pratique anticipée de l'activité philosophique dans l'Etat idéal. Un aperçu des problèmes philosophiques soulevés par la théorie exposée incomplètement par Socrate formera la conclusion qui pourra être brève étant donné que les questions importantes ont été traitées en partie par d'autres¹⁹, en partie par moi-même²⁰ à un autre endroit.

Si Socrate voyait en Glaucon, son interlocuteur, un expert en dialectique, il lui faudrait – à côté de maintes autres questions – répondre surtout aux questions suivantes :

(1) Comment l'*archê* doit-elle être constituée pour pouvoir remplir la triple fonction de cause finale, de fondement épistémologique et ontologique ?

(2) En quoi consiste la ressemblance de la « vérité » et de la connaissance au Bien (cf. ἀγαθοειδῆ, 509 a 3) ?

19. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959. *Idem*, « Επέκεινα τῆς οὐσίας, Zu Platon, *Politeia* 509 b », *AGPh*, 51 (1960), p. 1-30 ; *idem*, *Dialettica e definizione del Bene. Interpretazione e commentario storico-filosofico di « Repubblica » VI. 534 b3-d2*, Milano, 1989. K. Gaiser, « Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften », *AuA*, 32 (1986), p. 89-124 ; *idem*, « Platonische Dialektik – damals und heute », *Gymnasium Beiheft*, 9 (1987), p. 77-107. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milan, 20^e éd., 1984. L'ouvrage de L.C.H. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart, 1992, est très précieux pour corriger le caractère unilatéral et les raccourcis de la littérature anglo-saxonne depuis A.S. Ferguson (1921) et R. Robinson (1953). Le commentaire continu et les appendices dans J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1902, 2 vol. (Réimp. Cambridge, 1963), sont indispensables.

20. Th.A. Szlezák, « Das Höhlengleichnis », dans O. Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin, 1997 (Klassiker Auslegen, Bd. VII), p. 205-228.

(3) Comment se déroule la démarche discursive à travers tous les ἔλεγχοι (534 c 1-3) jusqu'à la « vision » du Bien ?

(4) Quel est le sens philosophique précis de ce γεννᾶν (508 b 13) par lequel le Bien devient le père du Soleil et en un certain sens cause de toutes les choses ?

(1') H.J. Krämer a démontré plusieurs fois que l'on n'a pas réussi à expliquer et à fonder les fonctions que Socrate impute dans la *République* à l'Idée du Bien tant qu'on accorde au terme « bon » une quelconque signification « éthique »²¹. Au lieu de nous en tenir à une compréhension philosophique moderne de « bon », nous devons nous en tenir, comme Krämer n'a cessé de le souligner dans ses travaux antérieurs, à l'identité citée par Aristote de l'Un (ἓν) et du Bien (ἀγαθόν). Comme but de tout effort (505 d 11-e 2), le bien procure à celui qui le vise l'*unité* de la personne : seule la vie conformément aux vertus aide à dépasser la multiplicité donnée avec le mal et la division intérieure ; être « bon » au sens éthique signifie pour Platon παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν (cf. 443 e 1). L'*aretê* n'a qu'une forme, manifestement parce que son essence est déterminée par le Bien, mais celui-ci est selon son essence l'Un : voilà pourquoi ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας (445 c 5-6). L'éthique de l'Etat est conçue d'une manière analogue à l'éthique individuelle : l'Etat idéal serait supérieur sur le plan éthique parce que ses gouvernants connaissent le but qui doit guider toute action (cf. 519 c 3-4). Ce qui est « bon » pour l'Etat, c'est ce qui lui confère son unité (462 a-b). – L'Un comme condition fondamentale de l'être et du connaître n'est pas non plus sujet à caution : ce qui est est d'abord et avant tout *un* étant, et aucun objet n'est connu dans la mesure où il ne peut être appréhendé comme *un* objet de connaissance.

21. En dernier lieu H. Krämer, « Die Idee des Guten. Sonnen- und Linien- gleichnis (Buch VI 504 a-511 e) », dans O. Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin, 1997 (Klassiker Auslegen, Bd. VII), p. 179 sq.

(2') ἀλήθεια et ἐπιστήμη (ou γνῶσις : 508 e 5/e 6) procèdent du Bien et relèvent de sa nature, sont donc ἀγαθοειδῆ (508 e 6-509 a 5). L'image que Platon propose pour décrire le mouvement de l'intellect (*Lois* 898 a 3-b 3), ainsi que la transmission indirecte (Arist., *De an.*, 404 b 22, νοῦν μὲν τὸ ἐν) soulignent le caractère un du *Nous*. La pensée s'assimile à son objet, or celui-ci est pour la pensée noétique l'Idée dont la première caractéristique ontologique est d'être *une* (476 a 5-6 : αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι, 507 b 6-7 : κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσης ; 596 a 6 : εἶδος [...] ἐν ἕκαστον). Semblables à l'Un, les objets de la pensée pure sont connaissable, et l'ἐπιστήμη, « semblable au Bien », les appréhende au moyen de sa capacité d'atteindre l'identité et l'unité.

(3') Le passage par toutes les étapes dialectiques nécessaires serait une tâche d'une ampleur considérable (cf. 534 a 7-8). Ainsi par exemple l'astronomie philosophique exigée par Platon serait un multiple de celle qui est pratiquée maintenant, et ne serait pourtant qu'une partie du « prélude » mathématique (προοίμιον/νόμος 531 d 7/8). Et cependant sans ce « passage par toutes les phases », il n'est pas possible de trouver la vérité et d'en avoir la possession intellectuelle (*Parm.*, 136 e 1-3). On comprend dans quelle mesure la dialectique platonicienne doit faire l'objet d'un long commerce (*Lettre*, VII, 341 c 6-7), et ne serait-ce qu'en raison de son étendue – abstraction faite des autres raisons – ne peut faire l'objet d'une fixation écrite. Si on les relie prudemment avec la transmission indirecte, les allusions de Platon font cependant voir que « le passage à travers tous les *elenchoi* » conduirait, dans sa phase décisive, au détachement du Bien par rapport à tous les autres concepts dialectiques, aux μέγιστα γένη, et devrait aboutir à une définition du Bien ou de l'Un comme étant la mesure la plus exacte (ἀκριβέστατον μέτρον)²². Mais il reste difficile de statuer sur une question d'un poids philosophique considérable : quel est le rapport entre le « passage » incontestablement discursif (cf. διεξιῶν

22. Cf. H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene*, n. 19, en particulier p. 41-46, 57-62.

534 c 2 ; διέξοδος, *Parm.*, 136 e 2) et la vision du Bien ? L'usage de la métaphore des Mystères (521 c 2-3, 533 d 1-3, 534 c 7-d 1), de la langue érotique (485 b 1, 490 b 2, 499 c 2), de la claire correspondance entre la description de la visée de « celui qui a le véritable amour de la science » (ὄντως φιλομαθῆς) en 490 a 8-b 7 et le point culminant du discours de Diotime (*Banq.*, 212 a) rendent certain le fait que la contemplation d'une Idée culmine dans une « vision » qui ne peut plus être discursive. Ceci vaut certes pour la connaissance de toute Idée dans la mesure où elle atteint son but²³. La connaissance de l'Idée du Bien est sans cesse mise à part de la connaissance des autres Idées, ce qui est tout à fait cohérent à partir du moment où le Bien (509 b 8-9) n'est pas une *ousia*, alors que les Idées sont des *ousiai*. Le « passage » discursif à travers une multiplicité de rapports conceptuels est la condition de « la saisie » noétique (490 b 3) ou de la vision (*passim*) des Idées – un processus dont la description gnoséologique adéquate est notoirement difficile²⁴. La description de « l'ascension » par degrés semble requérir pour la connaissance de « l'Idée » suprême qui, à la différence des autres Idées, est « au-delà de l'οὐσία » un degré propre de connaissance qui devrait dépasser la connaissance noétique des Idées comme celle-ci dépasse la διάνοια. Le texte ne dit pas si c'est ce que Socrate voulait dire ni comment il faudrait caractériser ce degré de connaissance sur le plan gnoséologique. Il faudrait rappeler le passage 509 c 7 (συχνά γε ἀπολείπω) à quiconque voudrait nous assurer de ceci : « étant donné que ce n'est pas dans le texte, cela ne peut pas non plus avoir existé dans l'esprit de l'auteur ».

(4') Le Bien est « Roi » et « Père » et « engendre » le Soleil en tant que son *analogon* visible. Un père peut-il engendrer sans la mère ? Aristote atteste l'utilisation platonicienne de la métaphore

23. L.C.H. Chen (*supra*, n. 19) a analysé, avec un modèle d'exactitude, la signification de la « vision » de l'Idée dans les dialogues de la deuxième période et s'est clairement démarqué des interprétations rationalistes raccourcissantes.

24. K. Oehler, « Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles », *Zetemata*, 29, 1962.

sexuelle mâle/femelle pour les principes (*Mét.*, 988 a 5-7). Mais tout ce que nous apprenons par là, c'est qu'il doit s'agir de l'interaction de *deux* facteurs – ce qui n'est pas une mince information. « Socrate » qui ne mentionne que le « Père » ne peut pas par voie de conséquence parler du sens ontologique de l'engendrement impliqué dans son image. – Lors de la recherche à l'Académie des principes plus fondamentaux ou de « l'antérieur » (πρότερον, πρώτον) il s'agissait de découvrir des concepts qui étaient pré-supposés par d'autres concepts sans les présupposer eux-mêmes (selon le principe du συναναίρεῖν καὶ μὴ συναναίρεῖσθαι). Ainsi l'on peut comprendre que le concept de l'Un en tant que concept indispensable pour toute représentation et pour toute pensée fut le fondement de tout. Une telle façon de penser prête certes le flanc à la critique aristotélicienne selon laquelle tout ce qui est antérieur sur le plan logique ne doit pas l'être nécessairement sur le plan ontologique (*Mét.*, 2, 1077 b 1-2). On peut supposer que Platon aurait répondu avec sa version de l'identité parménidienne de la pensée et de l'être. La limitation ou la détermination de l'illimité par le principe déterminant et limitant était certainement pour Platon tout autant un principe ontologique qu'un principe logique (cf. *Phil.*, 16 sq.). Dans son grand monologue, *Timée* laisse non seulement en suspens la nature du Démiurge (*Timée*, 28 c 3-5) – et par là, le sens ontologique précis de l'effet du Bien (cf. *Timée*, 29 e 1-3) sur le monde sensible –, mais aussi le nombre et l'essence des principes ultimes (48 c 2-6, cf. 53 d 6-7) : ceci est un indice clair que les questions qui nous intéressent le plus n'ont pas été laissées de côté par hasard par « Socrate » dans la *République*, mais que l'auteur lui-même avait choisi de ne pas les traiter dans des écrits destinés à la publication.

*Traduit de l'allemand par Marie-Dominique Richard
(chargée de recherche, C.N.R.S., Villejuif)*

Septième Partie

**Quels sont les principes
herméneutiques d'une lecture
historique et analytique de Platon ?**

Lecture historique ou lecture analytique de Platon ?

par

Yvon Lafrance*

La plupart de ceux qui travaillent aujourd'hui – et ils sont nombreux – dans le champ de la recherche platonicienne ne se questionnent pas tellement sur les principes herméneutiques¹ qu'ils appliquent dans leur interprétation des dialogues de Platon. Chacun poursuit sa recherche à partir d'une hypothèse personnelle, d'une difficulté soulevée à l'occasion d'un passage, d'une thèse défendue par un collègue dans une étude, ou tout simplement en suivant son inspiration dans la lecture du texte de Platon.

Notre propos veut être une réflexion sur les principes herméneutiques proposés par Schleiermacher et sur ceux qui se trouvent implicitement dans les lectures analytiques contemporaines de Platon. Les principes formulés par Schleiermacher favorisent une approche historique des dialogues de Platon, tandis que les principes, non explicitement formulés par les platonisants analystes, favorisent plutôt une approche strictement philosophique. Une réflexion sur les principes de l'une et de l'autre

* Université d'Ottawa.

Je tiens à remercier Ghyslain Charron pour ses critiques et remarques éclairantes qui ont permis d'améliorer mon texte dont je suis le seul responsable.

1. Nous prenons ici le terme « herméneutique » au sens de méthode qui formule des principes et des règles de travail dans l'interprétation des textes, et non pas au sens philosophique qu'il a pris dans le courant herméneutique de la philosophie contemporaine depuis Heidegger et Gadamer.

approche de Platon pourrait être utile dans l'évaluation des travaux de plus en plus abondants et diversifiés qui apparaissent chaque année dans le champ de la recherche platonicienne. Nous commençons notre réflexion par l'approche historique que nous proposait jadis Schleiermacher, et à sa suite, les historiens de Platon.

1. La lecture philologico-historique de Schleiermacher

On sait que F. Schleiermacher est à l'origine du renouveau des études platoniciennes lorsqu'il présenta, entre 1804 et 1828, sa traduction des œuvres complètes de Platon, à l'exception du *Timée*, du *Critias* et des *Lois*. Dilthey y a vu la plus grande réalisation de la critique philologico-historique de la première moitié du XIX^e siècle². Gadamer considérait, pour sa part, le Platon de Schleiermacher comme un véritable événement historique, dans la mesure où celui-ci avait remplacé la représentation dogmatique de Platon, dont le dernier représentant avait été Tennemann³, par le recours à une étude philologico-historique des dialogues⁴. Schleiermacher fit

2. W. Dilthey : « Der Platon Schleiermachers » [1898], in « Leben Schleiermachers », hrsg. von M. Redeker, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Bd. XIII, 2 (1970), p. 37.

3. W. G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig-Iena, 1792-1795, 4 vols. Voir sur Tennemann : J.L. Vieillard-Baron, « Le système de philosophie platonicienne de Tennemann », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1973), p. 513-524, repris dans *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, 1988, p. 79-90, et plus récemment, Th. A. Szlezák, « Schleiermacher 'Einleitung' zur Platon-Übersetzung von 1804 : ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann » *Antike und Abendland*, 43 (1997), p. 46-62.

4. H.G. Gadamer, « Schleiermacher Platonicien », *Archives de Philosophie*, 32 (1969), p. 28 : « Ce fut un événement d'une importance historique que Schleiermacher acquit son image de Platon entièrement à partir des dialogues et écartât la forme intellectuelle dogmatique du platonisme ainsi que la tradition indirecte, pour autant qu'elle ne se présente pas comme une vérification de l'œuvre des dialogues ».

précéder cette traduction d'une introduction générale en plus des introductions particulières à chaque dialogue⁵. Or, ce qui est frappant dans cette Introduction générale c'est que Schleiermacher ne parle ni des doctrines, ni des théories, ni de la philosophie de Platon comme on pouvait s'y attendre, mais s'en tient uniquement dans son exposé à des problèmes relatifs à la biographie de Platon et aux dialogues, en donnant une grande importance aux problèmes d'authenticité et de chronologie des dialogues. Les thèmes abordés dans l'*Einleitung* peuvent être divisés de la façon suivante : 1. La biographie de Platon (p. 1-2), 2. Les dialogues de Platon : la forme dialogique, ésotérisme et exotérisme (p. 3-13), 3. La critique des classifications des dialogues (p. 13-18), 4. Les critères sur l'authenticité des dialogues (p. 18-27), 5. L'ordre naturel (*die natürliche Folge*) des dialogues (p. 27-32)⁶. Le choix de ces thèmes révèle l'intention de Schleiermacher, qui s'inspirait sans doute de la formule de F. Schlegel : « Le monde n'est pas un système, mais une histoire »⁷, d'atteindre la compréhension de la

5. Nous suivrons ici le texte de la deuxième édition de 1817 de l'*Einleitung* imprimé dans K. Gaiser, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platon-Verständnis*, Hildesheim, 1969, p. 1-32. On consultera maintenant l'édition plus complète de P.M. Steiner, *Schleiermacher. Über die Philosophie Platons : Geschichte der Philosophie : Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823) ; Die Einleitungen zur Übersetzung des Platons (1804-1828)*, hrsg. und eingel. von Peter M. Steiner mit Beiträgen von Andreas Arndt und Jörg Jantzen, Hamburg, 1996. Voir notre étude : « Schleiermacher, lecteur du *Phèdre* de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, 8 (1990), p. 41-76.

6. F. Schleiermacher écrit : « Von der Philosophie des Platons selbst soll aber absichtlich, wäre es auch so leicht und mit wenigem abgethan, hier vorläufig nichts gesagt werden [...] als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflößen » (p. 3).

7. « Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte ». Selon Marie-Dominique Richard, la paternité de cette Introduction générale reviendrait à F. Schlegel qui avait suggéré à Schleiermacher cette traduction de Platon. Voir son étude : « La critique d'A. Boeckh de l'Introduction générale de F. Schleiermacher aux dialogues de Platon », *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1998), p. 12 n. 2 et p. 15-17. Voir aussi H. Patsch, « Friedrich Schlegels "Phi-

philosophie de Platon en évitant toute idée préconçue, comme lui apparaissait sans doute la récente interprétation kantienne de son contemporain Tennemann. Schleiermacher proposait donc une étude attentive de la forme philologique et de la forme historique des dialogues comme voie d'accès à la pensée authentique de Platon. Ainsi Dilthey avait-il raison de voir dans le Platon de Schleiermacher la naissance d'une nouvelle conscience du problème herméneutique⁸.

Nous essaierons de dégager ici de cette Introduction générale quatre principes herméneutiques qui ont guidé Schleiermacher dans sa lecture historique des dialogues de Platon et qui nous semblent encore valables aujourd'hui. Ces quatre principes herméneutiques sont les suivants : 1. Le principe du contexte historique, 2. Le principe de l'unité de la forme et du contenu du dialogue platonicien, 3. Le principe de l'unité de l'ensemble des dialogues, 4. Le principe de la critique des sources. Ces quatre principes se trouvent à l'arrière-plan de l'*Einleitung* de Schleiermacher et caractérisent sa lecture philologico-historique des dialogues de Platon⁹.

losophie der Philologie" und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), p. 434-472.

8. W. Dilthey, art. cit., in *Gesammelte Schriften*, Bd XIII, 2 (1970), p. 38 : « Wenn aber diese Prolegomena [von F. A. Wolf] den Geist philologischer Kritik in Deutschland wachriefen, begann mit den Platonwerk die bewusst-kunst mässige Behandlung der Interpretation als der hermeneutische Aufgabe ».

9. On pourrait trouver ces principes dans les manuscrits herméneutiques qui contiennent les notes de cours que donnait Schleiermacher pendant qu'il traduisait Platon. Pour ne pas alourdir notre exposé, nous les laisserons de côté. Mais nous rappellerons seulement ici que Schleiermacher distinguait dans l'interprétation historique : l'interprétation grammaticale qui concernait le langage, l'interprétation technique, l'œuvre, et l'interprétation psychologique de l'auteur. L'Introduction générale qui se limite à l'auteur et à l'œuvre est la réalisation de cette division de l'herméneutique historique en interprétation grammaticale et en interprétation technico-psychologique.

1. *Le contexte historique*

Dès le début de l'Introduction, Schleiermacher déplore la pauvreté de nos connaissances sur la vie de Platon, fondées sur la biographie de Diogène Laërce, et renvoie son lecteur aux efforts louables de Tennemann qui s'était servi de toutes les sources possibles pour améliorer la biographie de Platon qui précédait la présentation de son système. La connaissance des sentiments d'un auteur, surtout ceux qui surgissent de l'œuvre elle-même, des circonstances importantes de sa vie, des voyages de Platon, de ses relations personnelles, constituent une aide précieuse pour la compréhension des dialogues et pour comprendre certaines de leurs allusions. A cette connaissance de l'auteur s'ajoute celle de son époque, de la culture et de l'état de la science, de la langue utilisée par ses contemporains et de la langue philosophique particulière de Platon, surtout dans ses insuffisances à exprimer sa pensée philosophique. En somme, l'herméneutique historique de Schleiermacher nous rappelle la nécessité de lire les dialogues de Platon en prenant soin de bien les situer dans le contexte historique de l'auteur¹⁰.

2. *L'unité de la forme et du contenu*

Schleiermacher a retenu de Schlegel l'idée que le dialogue platonicien est à la fois une œuvre d'art et une œuvre de philosophie. Platon doit être compris comme un philosophe-artiste (*als philosophischen Künstler*) dont la philosophie est inséparable de son expression artistique dans la forme dialogique. Schleiermacher applique à sa lecture du dialogue platonicien le cercle herméneutique dont il est maintes fois question dans ses manuscrits herméneutiques : pour bien lire un dialogue il faut être capable de comprendre chaque proposition dans la totalité du dialogue et comprendre la totalité à partir de ses parties. Chaque dialogue

10. *Einleitung*, *op. cit.*, p. 1-2.

forme pour ainsi dire une sorte d'unité organique, à la manière du vivant, et qu'il faut saisir pour en expliquer les parties, alors que la compréhension des parties aide à comprendre l'unité du dialogue. Avec ses personnages et les circonstances particulières, le dialogue platonicien constitue ainsi un véritable drame philosophique qui imite la discussion orale, le mode de communication orale étant considéré par Platon, dans le *Phèdre*, comme supérieur au mode de communication écrite. En effet, dans la communication orale le discours peut-être défendu par son Père, ce qui n'est pas le cas de la communication écrite. En choisissant la forme dialogique, Platon ne sacrifie pas à l'esthétisme, mais nous dévoile plutôt sa conception de la recherche philosophique qui est de nature socratique et dialectique. En effet, l'intention de Platon n'est pas d'enseigner une doctrine, mais de placer les interlocuteurs du dialogue dans les conditions nécessaires à la prise de conscience de leur ignorance, à partir des paradoxes engendrés au cours de la discussion par leurs propres contradictions. Il revient à chaque interlocuteur du dialogue de trouver en lui-même la vérité qu'il cherche¹¹.

3. *L'unité des dialogues*

Schleiermacher considère l'ensemble des dialogues comme l'expression du développement naturel de la pensée de Platon. Chaque dialogue particulier doit être compris comme un moment nécessaire du développement de cette pensée et doit être lu à la lumière de la totalité des dialogues et de la place qu'il occupe à l'intérieur de cette totalité. Schleiermacher s'attarde longuement sur le problème de la chronologie des dialogues : d'abord pour faire la critique des classifications existantes¹², ensuite pour exposer son

11. *Einleitung, op. cit.*, p. 10-13.

12. *Einleitung, op. cit.*, p. 13-18, où Schleiermacher fait la critique des tétralogies de Thrasyllus, des trilogies d'Aristophane de Byzance, des sysygies de Serranus, des classifications de Jacob Geddes et de Eberhard. Il reconnaît les mérites de la chronologie de Tennemann, mais lui reproche son application d'un

propre ordre naturel des dialogues (*die natürliche Folge*)¹³. Selon l'ordre naturel de composition, les dialogues étaient divisés en trois groupes. Le premier groupe exposait la dialectique comme technique de la recherche philosophique et les Idées comme objet de la dialectique : *Phèdre, Protagoras, Parménide*. Le second groupe appliquait la dialectique au domaine de la physique et de l'éthique : *Théétète, Sophiste, Politique, Phédon, Philèbe*. Le troisième groupe comprenait les dialogues constructifs : *République, Timée, Critias*. Cet ordre naturel a été complètement rejeté par la suite, mais le problème de la chronologie des dialogues soulevé par Schleiermacher occupera la critique jusqu'à la fin du siècle et sera résolu en grande partie par l'application aux dialogues de la méthode stylométrique et linguistique dans les travaux de C. Ritter (1888 et 1910), de L. Campbell (1896), de W. Lutoslawski (1897 et 1905)¹⁴. Mais le principe herméneutique selon lequel un dialogue de Platon doit être lu en tenant compte des autres dialogues et de la place qu'il occupe dans l'ensemble des dialogues ou de sa pensée, demeure toujours un principe valable dans l'interprétation philologico-historique de Platon.

critère externe et historique pour déterminer la date de composition des dialogues et lui préfère le critère interne de développement du processus créateur. L'un et l'autre critère ont leurs faiblesses.

13. *Einleitung, op. cit.*, p. 27-32. Cet ordre naturel est présenté avec une grande prudence et comme seulement probable. En réalité, Schleiermacher a adopté ici l'ordre suggéré par Schlegel.

14. Pour l'histoire de tous ces travaux sur l'ordre chronologique des dialogues, on consultera avec profit L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990. Voir aussi : H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982, *Id.*, « Platonic Chronology », *Phronesis*, 34 (1989), p. 1-26, et G.R. Ledger, *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, 1989 et les études critiques de Th. M. Robinson, « Plato on the Computer », *Ancient Philosophy*, 12 (1992), p. 375-382, et de Ch. M. Young, « Plato and Computer Dating », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12 (1994), p. 227-250.

4. *La critique des sources*

L'Introduction générale révèle chez Schleiermacher un souci constant de fonder sa représentation de Platon sur une documentation sûre et à l'épreuve de tout doute raisonnable. Schleiermacher a pris au sérieux la critique des sources en établissant l'authenticité des dialogues et en prenant comme critère principal le témoignage incontestable d'Aristote, et en adoptant comme critères complémentaires, la langue, le style et la composition du dialogue¹⁵. Ce qui a amené Schleiermacher à rejeter dans sa représentation de Platon les écrits perdus, les *Lettres* et les *Définitions* ainsi que la tradition indirecte pour fonder son interprétation de Platon uniquement sur les dialogues¹⁶. Les partisans de l'Ecole de Tübingen se sont fortement opposés à cette thèse de l'autarcie des dialogues au nom de l'importance de la tradition indirecte, en particulier du témoignage d'Aristote, comme source complémentaire à celle des dialogues, pour l'interprétation de la philosophie de Platon¹⁷. Mais on notera que l'ésotérisme que Schleiermacher rejette explicitement dans son Introduction est celui que rejettent également les partisans de l'Ecole de Tübingen, à savoir, l'ésotérisme au sens pythagoricien d'une doctrine secrète, et l'ésotérisme au sens sophistique d'un mode de communication savante opposé au mode de communication populaire¹⁸. Par ailleurs, lorsque Schleiermacher revient sur cette distinction entre exotérisme et ésotérisme à la fin de son analyse de la forme dialogique, il reconnaît que le seul sens légitime que l'on pourrait donner à la

15. *Einleitung, op. cit.*, p. 18-27.

16. *Einleitung, op. cit.*, p. 9 : « ist es allerdings ein lobenswerthes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umbegunben und Verbindungen entkleidet, möglist formlos von Augen zu legen ».

17. Voir entre autres H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, 1982, p. 47-50 et Th. A. Szlezák, « Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon » *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1998), p. 69-90.

18. *Einleitung, op. cit.*, p. 7.

distinction concernerait surtout la condition de l'auditeur (*Beschaffenheit des Lesers*) des dialogues, selon qu'il s'élève ou non jusqu'à l'esprit intérieur du dialogue (*des Inneren*), ou si l'on veut l'appliquer à Platon, l'exotérisme s'appliquerait à ses écrits tandis que l'ésotérisme s'appliquerait à son enseignement oral¹⁹. Le premier sens d'ésotérisme appliqué à l'auditeur rappelle la "rétention intentionnelle du savoir" ou les "passages de rétention" dont parle Szlezák²⁰ et qui dépend en grande partie des dispositions de l'auditeur du dialogue, et le second sens d'ésotérisme relatif à l'enseignement oral de Platon rejoint le sens reconnu qu'a pris le terme "ésotérisme" dans l'Ecole de Tübingen²¹. Or la simple mention de cette distinction que Schleiermacher ne développe pas, mais qu'il serait prêt à accepter (*man hier [...] reden könnte*), nous porte à croire, comme l'a souligné D. Thouard²², que Schleier-

19. *Einleitung*, *op. cit.*, p. 12-13 : « Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem esoterischen und exoterischen reden könnte, so nämlich, dass dieses nur eine *Beschaffenheit des Lesers* anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht ; oder soll es doch *auf den Platon selbst* bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterische Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches ». C'est nous qui soulignons.

20. Th. A. Szlezák, *Le plaisir de lire Platon*, trad. fr. de M.D. Richard, Paris, 1996, p. 23-31, 105-119.

21. Voir sur ce point : Th. A. Szlezák, « Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon », *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1998), p. 74-75 et p. 84-88. Szlezák rejette ce qu'il appelle « l'ésotérisme immanent » de Leo Strauss, mais il semble que ce soit plutôt l'aspect politique que donne Strauss à son ésotérisme qu'il rejette (*Ibid.*, p. 84-85). Le sens platonicien d'ésotérisme que Szlezák donne à ἀπόρρητα « ce qu'il ne faut pas divulguer prématurément » en p. 86, sa notion de « rétention du savoir » ou de « passages de rétention » renvoie à une forme d'ésotérisme immanent rattaché à l'auditeur. L'autre forme d'ésotérisme que défend Szlezák est « l'ésotérisme historique » ou en dehors du dialogue et concerne l'enseignement oral de Platon (*Le plaisir de lire Platon*, *op. cit.*, p. 50-53).

22. D. Thouard, « Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations », *Les Etudes Philosophiques*, 4 (1998), p. 543-556, pour qui « l'autosuffisance du dialogue

macher serait demeuré ouvert aux recherches actuelles sur la tradition indirecte dans laquelle il refusait de s'engager, si on avait pu le convaincre qu'elle constituait une source sûre pour la reconstitution de la pensée de Platon. Mais son souci de travailler à partir de sources fiables, l'aurait amené, comme tous les historiens d'aujourd'hui, à un examen rigoureux de tous ces témoignages de la tradition indirecte dont l'Ecole de Tübingen a montré la richesse inconnue de Schleiermacher, mais qui pose néanmoins des problèmes d'attribution difficiles à résoudre.

Les véritables adversaires de l'herméneutique de Schleiermacher au XX^e siècle ne sont donc pas les partisans des doctrines orales de Platon, comme semblent le laisser croire leurs critiques souvent acerbes et quelquefois injustes contre l'anti-ésotérisme du fondateur de l'herméneutique moderne²³, mais l'Ecole Analytique d'Oxford et de Cambridge qui a tourné le dos à la lecture philologico-historique de Schleiermacher et qui a proposé une lecture strictement philosophique, de nature logico-linguistique, du texte de Platon. En effet, les quatre principes herméneutiques fondamentaux que nous venons de dégager de l'Introduction géné-

littéraire est un mythe que l'on prête à Schleiermacher... » (p. 546), « Il n'y a pas d'opposition de principe entre la lecture de Schleiermacher et la recherche sur la tradition non-écrite, bien qu'il ne l'ait pas lui-même engagée... » (p. 555), et qui cite cette phrase de Schleiermacher en exergue de son étude : « Etwas muss doch in der Einleitung gesagt werden über die esoterische Philosophie : insofern sie auf die Schätzung der Schriften Einfluss hat » (p. 543). Une affirmation avec laquelle tous les partisans de l'Ecole de Tübingen seraient d'accord.

23. Voir sur ce point H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, 1982, p. 33-149, Th. A. Szlezák, « Schleiermachers "Einleitung" zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann », *Antike und Abendland*, 43 (1997), p. 46-62, M.D. Richard, « La critique d'A. Boeckh de l'Introduction générale de F. Schleiermacher aux dialogues de Platon », *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1989), p. 11-30, *Id.*, « La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application à Platon », in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 209-225, D. Montet, « Entre style et système. Les enjeux du Platonisme de Schleiermacher dans l'Introduction de 1804 », *Kairos*, 16 (2000), p. 107-126.

rale ne seraient sûrement pas rejetés par l'École de Tübingen comme en font foi, entre autres, les études très attentives et très suggestives de Szlezák sur la forme dialogique de la pensée de Platon dans lesquelles il apparaît, à son insu, comme un véritable héritier de Schleiermacher²⁴. Par contre, aucun de ces principes herméneutiques n'a été retenu par les platonisants analystes contemporains qui ont rejeté l'approche historique de Platon²⁵.

2. Le Platon de l'École Analytique contemporaine

La philosophie analytique n'est pas un courant de pensée aussi homogène que l'expression le suggère. En réalité, il y a des philosophies analytiques dont les représentants soutiennent des points de vue, des thèses et prennent des positions différentes sur certains problèmes communs. Barry R. Gross a divisé les philosophes analystes en cinq groupes qui représentent, selon lui, le développement de la philosophie analytique²⁶. Le premier groupe, composé de G. E. Moore et de B. Russell, est celui des analystes réalistes. Moore et Russell tournent le dos à l'idéalisme de Bradley et donnent comme tâche principale à la philosophie l'analyse des propositions philosophiques jusqu'à ce que leur sens devienne clair et sans ambiguïté. Ce sens se révèle dans l'analyse logique des propositions. Moore et Russell partagent des concep-

24. Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York, 1985, trad. italienne, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, 1992.

25. Voir nos études : « Autour de Platon : continentaux et analystes », *Dionysius*, 3 (1979), p. 17-37, « Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être (*Soph.*, 237 b 10-239 a 12) », *Revue de Philosophie Ancienne*, 2 (1984), p. 41-76, et « L'avenir de la recherche platonicienne », *Revue des Etudes Grecques*, 99 (1986), p. 271-292.

26. Barry R. Gross, *Analytic Philosophy. An Historical Introduction*, New York, 1970. Voir aussi F. Armengaud (éd.), *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, 1985.

tions différentes sur la réalité, mais ils ne veulent pas détruire la métaphysique, au contraire, ils cherchent à établir les vérités métaphysiques sur la réalité. C'est pourquoi on donne à ce groupe le nom de réalistes. Le second groupe comprend l'atomisme logique représenté par le Russell qui a renoncé à son platonisme, et Whitehead, les auteurs des *Principia Mathematica* (1914-1919), et les fondateurs de la logique moderne. Selon l'atomisme logique, la tâche de la philosophie consiste à construire un langage dont la syntaxe reflète les relations entre les entités fondamentales qui constituent le monde. Le langage doit refléter la structure du monde. Le troisième groupe formé à Vienne autour de Moritz Schlick et appelé Cercle de Vienne (R. Carnap, O. Neurath, F. Waismann, K. Gödel, etc.)²⁷ a soutenu le positivisme logique qui assigne comme tâche à la philosophie de construire une logique des sciences au moyen d'un langage artificiel qui doit remplacer le langage ordinaire trop ambigu, utilisé dans les sciences naturelles. Les représentants du Cercle de Vienne rejettent catégoriquement la métaphysique comme discipline philosophique. La métaphysique n'est ni vraie ni fausse, mais tout simplement dépourvue de signification. Le quatrième groupe, composé de G. Ryle et de L. Wittgenstein se donne comme tâche l'analyse du langage philosophique qui, une fois bien clarifié, permettra de résoudre tous les problèmes philosophiques. Le cinquième groupe est composé par les analystes, tels que J. Austin, P. Strawson qui donnent comme tâche à la philosophie l'analyse du langage ordinaire. Ce schéma rigide ne rend pas justice à toute la richesse des philosophies analytiques, mais il suffira, pour le moment, à nous faire mieux comprendre le type d'influence qu'a pu exercer la philosophie analytique sur la recherche platonicienne. Les analystes sont des logiciens et des philosophes du langage qui ont donné comme tâche principale à la philosophie l'analyse du langage ordinaire et du langage philosophique, et la construction

27. Voir J. Sebestik et A. Soulez (éds.), *Le Cercle de Vienne : doctrines et controverses*, Paris, 1986.

de langages logiques ou artificiels, en vue de résoudre les problèmes philosophiques. Certains d'entre eux rejettent le langage métaphysique parce qu'ils trouvent impossible de décider s'il est vrai ou faux selon les règles de la logique. C'est à ce type de philosophie que certains lecteurs de Platon ont voulu soumettre le langage des dialogues platoniciens.

Malheureusement nous ne pouvons pas nous appuyer ici sur une charte méthodologique qui nous donnerait accès aux principes herméneutiques de la lecture analytique de Platon. Les platonisants analystes ont appliqué dans leur lecture du texte de Platon les instruments logiques et linguistiques mis à leur disposition par la philosophie analytique, comme quelque chose qui n'avait pas besoin d'être justifié. Aucun philosophe analytique, lecteur de Platon, n'a écrit une charte méthodologique comparable à celle de Schleiermacher. Aussi l'une des façons de dégager certaines règles ou certains principes de lecture adoptés par les analystes, lecteurs de Platon, est de les prendre par surprise, pour ainsi dire, c'est-à-dire à l'occasion de préfaces d'ouvrages, de notes en bas de pages, de certains passages dans leurs études, ou encore dans l'examen de la structure de leurs ouvrages. Mais pour éviter ici la dispersion, nous suivrons comme fil conducteur les premières apparitions de lectures analytiques de Platon autour des années quarante. Puis nous essaierons de formuler, à notre façon, les principes herméneutiques impliqués dans de telles lectures.

Le premier ouvrage dans lequel on peut remarquer une influence de la philosophie analytique dans la lecture de Platon est celui de l'Oxfordien W.F.R. Hardie, paru sous le titre : *A Study in Plato* (1936)²⁸. L'auteur nous avertit, dans son introduction, qu'il

28. W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, 1936 (Réimp. Boston, 1958), p. 1-2, 9-10, 157-171. L'interprétation de Hardie se rattache à une triple influence : celle de A.E. Taylor à l'égard duquel il se reconnaît une dette, celle des études aristotéliennes de W. D. Ross, et celle de la méthode logico-dialectique de Cook-Wilson (1849-1915). Sur Hardie, voir E. M. Manasse,

considère les dialogues de Platon non pas comme l'expression d'une démarche dialectique toujours ouverte, mais comme celle d'un système philosophique fermé qui est formé d'arguments que l'on doit analyser à la lumière de la logique, pour être en mesure de les déclarer vrais ou faux. Cet ouvrage se concentre sur la théorie platonicienne des Formes intelligibles. Il ne s'agit pas pour l'auteur d'en reconnaître d'abord la transcendance, mais de soumettre plutôt la théorie à sa critique, pour décider si elle est vraie ou fausse. En effet, contre son maître A.E. Taylor, Hardie refuse la transcendance des Formes parce qu'à son avis, elles appartiennent à notre expérience cognitive et qu'elles ne peuvent être intelligibles pour nous, seulement si on les considère comme des universels ou des concepts susceptibles d'être soumis aux règles logiques de la prédication. Un second ouvrage est celui de R. Demos : *The Philosophy of Plato* (1939)²⁹ dans lequel l'auteur manifeste, sous l'influence de Whitehead et de Lovejoy, un mépris profond pour la recherche philologique et historique et défend le caractère intemporel et systématique de la philosophie de Platon. En manifestant son intérêt uniquement pour le contenu dialectique des dialogues, Demos cherche l'essentiel de cette philosophie dans le *Philèbe* et le *Timée*. Il rejette avec Whitehead le *chorismos* entre le visible et l'intelligible, et centre toute son interprétation de Platon sur sa métaphysique du cosmos et son éthique. Un troisième ouvrage est celui de R. Robinson : *Plato's Earlier Dialectic* (1941)³⁰ dans lequel on retrouve l'influence de son maître en philosophie ancienne et moderne à Oxford, D. Ross, reconnu pour ses études sur Aristote, mais aussi celle de la Logique moderne et de la Philosophie analytique. Le contenu de l'ouvrage qui se concentre

Bücher über Platon, vol. II : *Werke in Englishher Sprache*, in « Philosophische Rundschau », Beiheft 2, Tübingen, 1961, p. 117-121.

29. R. Demos, *The Philosophy of Plato*, New York-Chicago, 1939. Voir E.M. Manasse, *op. cit.*, p. 102-108.

30. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* [1941], Oxford, 1962, p. 1-6. Voir E.M. Manasse, *op. cit.*, p. 140-148.

sur l'*elenchos*, la définition et la méthode hypothétique révèle l'influence de l'interrelation dans le milieu d'Oxford de l'époque entre la Logique aristotélicienne et la Logique moderne, les recherches de la mathématique moderne et la Philosophie analytique, d'une part, et d'autre part, l'influence de la méthode philologico-historique de D. Ross. Robinson se donne comme règle de lecture le souci constant de respecter la terminologie platonicienne dans son exposé de la méthode hypothétique de Platon et de n'attribuer à ce dernier aucune idée qui n'ait été explicitement formulée dans le texte. L'ouvrage de Robinson peut donc être considéré comme un ouvrage hybride qui s'inspire, dans le choix de ses thèmes, des intérêts en Logique et en Mathématique développés dans la tradition analytique, mais qui, dans sa lecture du texte platonicien, demeure fidèle à la méthode philologico-historique de D. Ross. Il est demeuré un classique dans le champ de la recherche platonicienne.

Mais les études qui ont eu une influence décisive dans la tradition analytique des lecteurs de Platon sont celles de G. Ryle sur le *Parménide* de Platon, parues en 1939³¹. L'idée fondamentale de Ryle est qu'un texte philosophique ne se lit pas, mais se reconstruit à l'aide des outils de la Logique contemporaine, en vue de déterminer si ce texte dit vrai ou faux. Les dialogues : le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste*, sont des discussions sur des problèmes de logique : « an exercise in the grammar and not in the prose or the poetry of philosophy »³². Ryle s'efforce donc de transformer la terminologie métaphysique ou transcendantale de Platon en une terminologie plus conforme à la logique moderne. Comme résultat de cette conversion, les Formes intelligibles ne doivent plus être considérées comme des substances ontologiques, mais deviennent des noms abstraits qui ne peuvent pas jouer dans la

31. G. Ryle, « Plato's *Parmenides* », *Mind*, 48 (1939), p. 129-151 et 302-325. Voir aussi notre étude « Le Platon de Gilbert Ryle », *Revue Philosophique de Louvain*, 69 (1971), p. 337-369.

32. *Ibid.*, p. 316.

proposition le rôle de noms propres. Puis Ryle applique aux Formes intelligibles la théorie des types de concepts qu'il emprunte à Russell, pour conclure que les Formes intelligibles sont, strictement parlant, des concepts formels. Enfin, Ryle montre que Platon a élaboré dans les dialogues de la maturité une théorie logiquement vicieuse qu'il a dû abandonner dans les dialogues de la vieillesse. Pour Ryle, la théorie des Formes, dans les dialogues de maturité, est le fruit du mysticisme. Elle est une théorie d'adolescent que l'on se doit de transformer en une théorie d'adulte, en utilisant les outils de la logique moderne³³.

Les idées de Ryle ont donné lieu à deux débats importants. Le premier entre un lecteur analyste célèbre d'Oxford, G. E. L. Owen, et un lecteur philologue et historien, non pas moins célèbre, de Princeton : H. Cherniss, autour des années cinquante, sur la place du *Timée* dans la chronologie des dialogues de Platon³⁴. Comme le *Timée* mentionnait la théorie des Formes intelligibles de la maturité (51 b-e), Owen défendit la thèse selon laquelle le *Timée* devait être rangé parmi les dialogues de la maturité, ce qui lui permettait de justifier la thèse analytique selon laquelle Platon aurait abandonné cette théorie dans ses derniers dialogues logiques. Cherniss répondit à l'étude d'Owen en soutenant que le *Timée* appartenait aux dialogues de la vieillesse et que Platon n'avait pas abandonné sa théorie de la maturité dans ses derniers dialogues.

Le deuxième débat concerne l'interprétation du *Sophiste* qui est un dialogue de la vieillesse de Platon postérieur au *Parménide*. Les

33. G. Ryle, *ibid.*, p. 324-325 : « It is always tempting and often easy to read palatable lessons between the lines of some respected but inexplicit scripture. But the opposite policy of trying to chart the drift of some adolescent theory without reference to the progress of any more adult theories is subject not to the risk but to the certainty of failure ».

34. G. E. L. Owen, « The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues » [1953], in M. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*. Collected Papers in Greek Philosophy, Ithaca (New York), 1986, p. 65-84, et H. Cherniss, « The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues » [1957], in L. Tarán (ed.), *Selected Papers*, Leiden, 1977, p. 298-339.

idées de Ryle ont amené les lecteurs analystes du *Sophiste*, tels que D. W. Hamlyn, J. L. Akrill, J. M. E. Moravcsik, A. L. Peck, J. Xenakis, J. R. Trevaskis, G. E. L. Owen, pour n'en citer que quelques-uns, à reconstruire ce dialogue comme un dialogue purement logique et non pas métaphysique³⁵. Les Formes ne sont plus comprises comme des réalités subsistantes et séparées du monde sensible, mais comme des concepts. La notion métaphysique de participation est réduite à une simple relation entre un prédicat et un sujet dans le cadre de la proposition attributive. La théorie de la Communication des Formes intelligibles est construite comme une théorie de combinaison et de séparation des concepts dans une proposition prédicative. La dialectique devient un art de combiner ou de séparer des concepts ou des termes dans une proposition, comme la grammaire est l'art de combiner des lettres et la musique un art de combiner des sons. Les termes "être" et "non-être" exercent la fonction linguistique de liaison et de séparation des concepts, c'est-à-dire de copules, dans la proposition prédicative. Toutes ces interprétations, comme on peut le constater, sont fondées sur la thèse fondamentale de la tradition analytique : la réduction de la métaphysique à la logique et au langage³⁶.

De cet ensemble d'observations sur la lecture analytique du texte de Platon, nous pouvons constater que les principes herméneutiques à l'œuvre dans ces interprétations contredisent les quatre principes sur lesquels reposait la lecture philologico-historique de Schleiermacher : le contexte historique, l'unité du dialogue, l'unité des dialogues et la critique des sources. Le présupposé fondamental à toute lecture analytique de Platon est que le texte de Platon doit être lu comme un texte contemporain, ainsi que l'a déjà formulé Akrill lorsqu'il écrit : « It is not in itself a fault to use modern notions in discussing arguments in ancient philosophers,

35. Pour les interprétations analytiques du *Sophiste*, voir notre ouvrage *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, 1981, p. 305-392.

36. Voir P. F. Strawson, *Analyse et métaphysique*. Une série de leçons données au Collège de France en mars 1985, Paris, 1985, p. 41-70.

and to argue with them as if they were contemporaries. It is a fault (the fault of anachronism) only if one's aim and claim is to be doing purely historical work ». A partir de ce présupposé général, qu'est-ce donc que lire le texte de Platon pour un analyste ? 1. C'est laisser aux littéraires l'analyse de l'expression dramatique du dialogue pour concentrer son attention sur les arguments proprement philosophiques, 2. C'est ensuite appliquer au texte la méthode d'analyse logico-linguistique et, de cette façon, reconstruire le texte de Platon en un nouveau langage logique pour qu'il nous devienne intelligible, 3. Par cette reconstruction logique du texte, être en mesure non seulement de mieux comprendre le texte, mais de décider si les arguments utilisés par Platon sont logiquement vrais ou faux, 4. Enfin, c'est reléguer, une fois pour toutes, au domaine du langage mystique la transcendance des Formes platoniciennes qui doivent être analysées strictement comme des concepts formels ou des classes d'objets. Ces quatre principes herméneutiques montrent très bien la distance qui sépare une lecture logico-linguistique de Platon et une lecture historique : la première se laisse guider par la méthode philosophique, la seconde par la méthode historique.

L'un des modèles analytiques que nous pouvons utiliser pour mieux comprendre le mécanisme d'une lecture analytique se trouve dans les travaux de G. Vlastos, l'un des plus célèbres lecteurs analytiques de Platon, avec G. E. L. Owen, au XX^e siècle. Il s'agit en particulier de ses études sur le *Protagoras*, le *Sophiste* et le *Parménide*³⁷. Dans ces travaux, Vlastos nous donne une

37. G. Vlastos, « The Unity of the Virtues in the *Protagoras* » [1971], in *Platonic Studies* [1973], Princeton, 1981, p. 221-269, *Id.*, « An Ambiguity in the *Sophist* » [1970], in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 270-308. Appendix I : « On the Interpretation of *Sph.*, 248 d 4-e 4 », p. 309-317, et Appendix II : « More on Pauline Predications in Plato », p. 318-322, *Id.*, « The Third Man Argument in the *Parmenides* » [1954], in R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* [1961], London-New York, 1968, p. 231-263, *Id.*, « Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period » [1969], in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 335-341, *Id.*, « Plato's Third Man Argument (*Parm.*, 132a1-b2) : Text and Logic »

analyse logico-linguistique du langage de Platon sur les Formes intelligibles. Comment fonctionne cette analyse ?

3. Vlastos et l'analyse logico-linguistique

Dans sa lecture de la théorie platonicienne des Formes, Vlastos, comme tout bon analyste, considère les Formes comme des concepts ou des classes d'objets. Ce qui l'amène à leur appliquer la logique de la prédication. Son analyse lui permet d'identifier trois types de prédication dans le langage de Platon sur les Formes : la prédication ordinaire (PO), la prédication paulinienne (PP) et l'auto-prédication (AP). De quoi s'agit-il exactement ?

1. La prédication ordinaire

La prédication ordinaire est le cas d'une proposition dans laquelle on attribue une propriété à un individu particulier :

1. Socrate est sage

Cette proposition empruntée au langage ordinaire (LO) peut recevoir ce que Vlastos appelle "an ontologically revealing", que nous pouvons traduire, à la suite de Brisson³⁸, par un "révélateur

[1969], in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 342-360. Appendix I : « Recent Papers on TMA » 1. 1955-1969, 2. 1969-1972 et Appendix II : « The First Regress Argument in PRM 132a1-b2 », p. 361-365, *Id.*, « A Note on Pauline Predication in Plato » [1974], in *Platonic Studies*, *op. cit.*, p. 404-409.

38. L. Brisson, « Participation et prédication chez Platon », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 116 (1991), p. 557-569, *Id.*, *Platon. Parménide*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1994, Annexe II : « Les interprétations analytiques du *Parménide* de Platon. Participation et prédication chez Platon », p. 293-306, Annexe II : « L'argument du troisième homme suivant l'interprétation de Gregory Vlastos », p. 307-308. Voir aussi J. Brunschwig, « Le problème de la self-predication chez Platon », in *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, sous la direction de Annie Cazenave et Jean-François Lyotard, Paris, 1985, p. 121-135, F. Fronterotta,

métaphysique" (RM). Elle signifie alors que Socrate, un individu situé dans le temps et dans l'espace, participe à la Sagesse. Elle peut donc prendre la forme suivante :

1a LO (Socrate est sage) \leftrightarrow RM (Socrate participe à la Sagesse)

L'implication réciproque nous permet donc de lire : a) si Socrate est sage, alors il participe nécessairement à la Sagesse et b) si Socrate participe à la Sagesse, alors il est nécessairement sage.

La prédication ordinaire couvre un très grand nombre de propositions utilisées par Platon pour décrire sa théorie des Formes. En fait, toutes les propositions traduisent le fondement de sa doctrine, à savoir, la participation du sensible à l'intelligible. Toutes les choses sensibles, situées dans le temps et dans l'espace, reçoivent, dans le cadre de la prédication ordinaire, une qualité déterminée dans la mesure où chacune participe à une Forme. D'une façon plus générale, les choses particulières a,b,c, etc. sont déterminées selon une même qualité par leur participation à une Forme unique (F). On peut donc dire que toutes ces choses sont F. Vlastos donne à ce type de prédication le symbole logique de Peano : l'épsilon grec (\in) qui signifie que a,b,c appartiennent à la classe des objets de F :

1b. Socrate \in Sagesse ou a \in F

La prédication ordinaire ne pose pas de problèmes, elle peut être lue comme signifiant l'appartenance du sujet de la proposition à une classe d'objets. Ainsi dans le *Phédon* (102b), Platon écrit que Simmias est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon par sa participation à la Forme de la Grandeur et à la Forme de la Petitesse, ou encore en *Parménide*, 128 e-129 a, les choses sensibles a,b,c sont dites semblables dans le langage ordinaire par leur

« Auto-predicazione e auto-partecipazione delle idee in Platone », *Elenchos*, 17 (1996), p. 21-36, J. Malcolm, « Semantic and Self-Predication in Plato » *Phronesis*, 26 (1981), p. 286-294, *Id.*, « Vlastos on Pauline Predication », *Phronesis*, 30 (1985), p. 79-91, *Id.*, *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford, 1991.

participation (RM= révélateur métaphysique) à la Forme unique de la Ressemblance, c'est-à-dire que a,b,c se trouvent parmi les objets qui appartiennent à la classe de la Ressemblance.

2. La prédication paulinienne

Cependant dans son analyse du langage sur les Formes, et d'une façon plus précise, dans le passage du *Sophiste* sur la Communication des genres (250 a-257 a), Vlastos a buté sur une difficulté qu'il a résolue en proposant un nouveau type de prédication susceptible de lever les ambiguïtés qu'il trouvait dans le langage de Platon. Il s'agit de la prédication paulinienne (PP), expression qu'il emprunte à un passage de saint Paul sur la charité dans son *Épître aux Corinthiens* : « la charité est longanime, la charité est serviable, elle n'est pas envieuse... » (I,13,1 *sq.*) et qu'il analyse de la façon suivante : « La charité est telle que quiconque est charitable est nécessairement serviable ». Cette analyse a pour but d'éviter d'attribuer un adjectif : "serviable" à un concept abstrait : "charité". On comprend que l'adjectif "serviable" ne peut pas être attribué à un concept, mais à un individu qui possède cette propriété. La solution pour éviter cette absurdité est de considérer le concept abstrait comme une classe d'objets et d'attribuer l'adjectif à un membre de cette classe.

Vlastos observe qu'il existe dans le *Sophiste* des propositions relatives aux Formes ou aux Genres et qui ont la même structure grammaticale que "Socrate est sage" dans le langage ordinaire, mais dont le sujet n'est plus un individu, une chose ou un événement spatio-temporel, mais une Forme ou un Genre. Ces types de propositions sont ambigus et doivent être analysés pour devenir clairs à l'esprit, avant de décider s'ils sont vrais ou faux. L'exemple qu'il choisit est la proposition suivante prise en *Sophiste* 256b et qu'il met sous sa forme catégorique :

2 Le mouvement (B) est stationnaire (A)

Cette proposition a la même structure grammaticale que “Socrate est sage”, mais elle attribue un adjectif “stationnaire” (A) à une propriété abstraite : le mouvement (B). On peut lui appliquer comme dans la prédication ordinaire son révélateur métaphysique, et on obtient :

- 2a. LO (le mouvement est en repos) \leftrightarrow RM (le Mouvement participe au Repos).

On ne peut déterminer si cette proposition (2) – le mouvement est stationnaire – est vraie ou fausse avant de poursuivre une analyse qui lève l’ambiguïté de la proposition. En effet, cette proposition peut être analysée du point de vue de la prédication ordinaire (PO) et du point de vue de la prédication paulinienne (PP). On obtient alors :

- 2b. PO : B est A =_{df} $B \in A$, c’est-à-dire B appartient à la classe des A, ou B est un membre parmi les autres membres qui possèdent la propriété A.

- PP : B est A =_{df} $\forall x [(x \in B) \rightarrow (x \in A)]$, c’est-à-dire pour tout x si x est un membre de la classe B, il est nécessairement un membre de la classe A.

Cette analyse nous permet de décider que la proposition PO est vraie même si B (mouvement) et A (stationnaire) sont des contraires parce que l’adjectif “stationnaire” est attribué à la Forme Mouvement et que celle-ci, en tant que Forme, est un membre dans la classe Repos. En effet, c’est une doctrine constante de Platon que la nature propre de toute Forme est d’être sans changement et immobile. Lorsqu’on attribue dans la prédication ordinaire l’adjectif “stationnaire” à la Forme Mouvement, on affirme une propriété de la Forme en tant que Forme et cela correspond à la doctrine platonicienne sur la nature des Formes. Mais la proposition PP est fausse parce que les objets appartenant à la classe Mouvement (B) et les objets appartenant à la classe Repos (A) sont des contraires. En effet, si un objet a la propriété d’être en mouvement il ne peut pas en même temps avoir la propriété d’être en

LECTURE HISTORIQUE OU LECTURE ANALYTIQUE ?

repos. C'est dire qu'aucun membre de la classe Mouvement ne peut être un membre de la classe Repos. Ils doivent appartenir à deux classes qui s'excluent l'une et l'autre.

Quel est l'intérêt, selon Vlastos, de cette analyse logico-linguistique du langage de Platon sur les Formes ? Cette analyse permet de déterminer avec plus d'exactitude le sens dans lequel ces propositions doivent être comprises pour être ensuite en mesure de les déclarer vraies ou fausses. Et le passage du *Sophiste* sur la communication des Formes ou des Genres est plein de ces ambiguïtés linguistiques. Par exemple, en *Sophiste* 252d, Platon présente comme fausses les deux propositions suivantes :

- 2c. Le Mouvement (B) est en Repos (A)
- 2d. Le Repos (B) est en Mouvement (A)

La distinction entre la prédication ordinaire et la prédication paulinienne permet d'établir que si on lit les propositions 2c et 2d selon la prédication ordinaire, les deux sont fausses parce qu'il est impossible pour B d'être en mouvement en vertu de sa participation (RM) au Repos ou encore d'être en repos en vertu de sa participation au Mouvement, tandis que si on lit les propositions 2c et 2d selon la prédication paulinienne, la proposition 2c est vraie parce que la Forme Mouvement (B) dont la nature est d'être immobile peut appartenir à la classe Repos (A), tandis que la proposition 2d est fausse, parce que la Forme Repos (B) ne peut pas, en vertu de sa propre nature, être membre de la classe Mouvement (A), ces deux propriétés étant contraires.

On peut aussi appliquer cette distinction entre la prédication ordinaire et la prédication paulinienne à toutes les autres propositions utilisées par Platon dans lesquelles le sujet de la proposition est un terme abstrait, comme le montre Vlastos dans son étude sur le *Protagoras*. Par exemple :

- a. La Justice est sage,
- b. La Justice est tempérante,
- c. La Justice est courageuse,
- d. La Justice est pieuse.

Dans tous ces cas l'adjectif ne peut pas être attribué directement au concept abstrait de Justice comme dans la prédication ordinaire ("Socrate est sage") ce qui serait absurde – un concept ne peut pas être sage, tempérant, etc. – mais doit être attribué à un membre de la classe -concept Justice. C'est dire que toutes ces propositions doivent être analysées sous la forme suivante de la PP :

« La Justice est telle que quiconque a cette propriété est nécessairement sage, tempérant, courageux et pieux »

Passons maintenant au troisième type de prédication : l'auto-prédication des Formes.

3. L'auto-prédication

En lisant les arguments de la première partie du *Parménide* contre la théorie des Formes, Vlastos s'est attardé sur ce que la tradition a appelé l'argument du *Troisième Homme* (en anglais TMA) et a identifié, dans son analyse logico-linguistique au cours de cette étude (1954), un troisième type de prédication utilisé par Platon : il s'agit de la *Self-Predication* que nous traduisons en français par l'auto-prédication. Vlastos se demande dans cette étude si l'argument de *Parménide* (132 a 1-b2) est valide ou invalide, et comment Platon lui-même l'a considéré. La réponse de Vlastos est simple : l'argument est valide à la condition que l'on y ajoute deux présupposés : le présupposé de l'Auto-Prédication et le présupposé de la Non-Identité. Comme Platon n'était pas conscient de ces deux présupposés nécessaires à la validité de son argument, il ne pouvait pas décider si l'argument du *Troisième homme* était valide ou invalide. L'intérêt de cette étude, pour notre propos, vient de ce qu'elle peut servir de modèle au mécanisme de mise en forme logique d'un argument de Platon.

LECTURE HISTORIQUE OU LECTURE ANALYTIQUE ?

Voici comment Vlastos procède pour mettre en forme logique la première version de l'argument dit du *Troisième Homme* :

- A₁ Si un certain nombre de choses a,b,c, sont toutes grandes (F), il doit exister une Forme unique F-té (la Grandeur en soi) en vertu de laquelle nous appréhendons a,b,c, comme toutes grandes (F).
- A₂ Si a,b,c, et F-té sont toutes grandes (F) il doit exister une autre Forme , F-té₂ , en vertu de laquelle nous appréhendons que a,b,c, et la F-té sont grandes (F).
- A_{2a} Si a,b,c, et la F-té sont toutes F₁, il doit exister une autre Forme, F-té₃, en vertu de laquelle a,b,c, et la F-té sont F₁ et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

D'où il faut présupposer pour la validité de l'argument :

- A₃ Si la Grandeur est elle-même grande (F) et si la F-té est elle-même grande (F), alors il existe des Formes qui se prédiquent d'elles-mêmes (le présupposé de l'Auto-Prédication).
- A₄ Si quelque chose a une certaine propriété, cette chose ne peut pas être identique à la Forme en vertu de laquelle nous appréhendons cette propriété. Si x est F, x ne peut pas être identique à la F-té (le présupposé de la Non-Identité).

L'auto-prédication est un cas qui se rencontre dans le langage de Platon en d'autres circonstances. Le *Parménide* nous donne ici l'auto-prédication suivante :

- 3. La Grandeur en soi (F-té) est grande (F)

Mais on peut aussi la rencontrer dans d'autres dialogues :

- 3a La Justice est juste (*Prot.*, 330 c)
 - 3b La Piété est pieuse (*Prot.*, 331 b)
 - 3c. La Sainteté est sainte (*Prot.*, 330 d)
 - 3d. La Blanchéur est blanche (*Lysis*, 217 d)
 - 3e. La Beauté est belle (*Phédon*, 100 c)
- etc.

Dans tous ces cas, si on ne veut pas prêter à Platon le vice de la tautologie, on doit analyser ces propositions à l'aide de la prédication paulinienne. Ce qui donne :

- 3a. Si un individu a la propriété abstraite Justice, alors il est nécessairement juste
 - 3b. Si un individu a la propriété abstraite Piété, alors il est nécessairement pieux
- etc.

4. *Quelle lecture ?*

La lecture des textes du passé de la philosophie donne lieu, nous semble-t-il, à deux choix fondamentaux : ou nous lisons les textes du passé en nous les *appropriant* philosophiquement par l'application de catégories philosophiques, quelle que soit, par ailleurs, la philosophie utilisée, comme l'a fait Vlastos, et dans ce cas, nous sommes en mesure de décider si ce que nous lisons est vrai ou faux, ou nous appliquons à ces textes des catégories historiques, en renonçant au critère de *vérité* pour nous soumettre uniquement au critère d'*intelligibilité*, auquel Schleiermacher limitait la tâche de l'herméneutique (*subtilitas intelligendi*), et alors nous obtenons la vérité historique d'un texte, c'est-à-dire la pensée authentique de Platon. Dans ce dernier cas, nous pratiquons à l'égard des textes du passé une sorte de *désappropriation* historique par l'application d'une méthode plus empirique que proprement spéculative, où le critère d'intelligibilité est plus important que le critère de vérité ou de fausseté, comme le signalait jadis le grand historien français E. Bréhier lorsqu'il écrivait :

« l'attitude historique est celle qui, se refusant à considérer une doctrine comme vraie ou fausse, consiste à l'étudier en elle-même comme un phénomène du passé, avec tous les détails de langage, de pensée, de sentiments, d'habitudes mentales qui la rendent inséparable du temps où elle s'est produite, de l'individu qui l'a pensée, qui font qu'elle ne peut être arrachée que par la violence à son époque »³⁹.

39. E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, p. 27-28.

L'usage des catégories philosophiques contemporaines dans la lecture de Platon conduit le lecteur à l'appropriation philosophique du texte de Platon. Certes, cette appropriation des textes du passé peut être considérée comme une sorte de loi du développement de la philosophie à travers son histoire. Cette loi fonctionne sous un mode *majeur* ou sous un mode *mineur*. En effet, tous nos grands philosophes ont longuement médité sur ces textes du passé, ils s'en sont nourris profondément et cette lente méditation a permis l'apparition de nouveaux systèmes philosophiques. L'exemple le plus instructif sur ce point est celui de Plotin. Il se disait un disciple de Platon et un interprète *fidèle* de sa pensée. Mais sa réflexion philosophique sur le texte de Platon l'a amené à une création philosophique tout à fait différente de celle de Platon dont il s'inspirait. Cette appropriation philosophique du texte de Platon a donné naissance à un système philosophique tout à fait nouveau dans l'histoire : le Néoplatonisme. En bref, l'appropriation philosophique a toujours été la voie royale des grandes créations de la pensée philosophique. C'est ce que nous appelons l'appropriation philosophique sous le mode majeur, celle pratiquée par de grands esprits qui n'avaient aucune intention historique dans leur lecture des textes philosophiques du passé. L'appropriation sous le mode mineur concerne tous les commentateurs des textes du passé, tel Vlastos, qui utilisent une philosophie du présent pour mieux comprendre une philosophie du passé, et décider si elle est vraie ou fausse. L'appropriation philosophique sous le mode majeur enrichit constamment la philosophie de ses plus nobles créations, bien qu'elle sacrifie l'histoire à ses propres métamorphoses des philosophies antérieures, l'appropriation philosophique, sous le mode mineur, privilégie surtout le critère de vérité. Comme ce critère peut être déterminé selon des philosophies différentes, analytiques, phénoménologiques ou autres, il donne lieu ordinairement à une multiplicité de Platon. Le Platon avec lequel nous dialoguons confortablement dans notre propre langage, avec nos propres instruments de logique ou notre propre terminologie philosophique, devient tour à tour un Platon néo-kantien, un Platon

hégélien, ou analyste, ou phénoménologue, ou existentialiste, etc. A la limite, le Platon historique n'existe plus parce qu'on l'a soumis soit à toutes les métamorphoses de la création philosophique dans le cas de l'appropriation philosophique majeure, soit à différents critères de vérité, dans le cas de l'appropriation philosophique mineure. Comme le Phénix d'Égypte, Platon renaît constamment de ses cendres à chaque époque de l'histoire, sans être toutefois jamais le même.

La lecture philologico-historique repose sur la *désappropriation* historique qui permet de restituer Platon à son milieu, à son temps et sa culture. On ne voit pas pourquoi l'histoire de la philosophie échapperait à l'objectif visé par toutes les autres histoires : celle des pays, celle des individus, celle des sociétés dans lesquelles l'historien essaie de placer dans leur contexte historique tous les personnages, les événements, et les comportements humains pour fonder un jugement équitable sur ceux-ci. Par exemple, lorsque l'historien examine le Platon de Vlastos, il note facilement que ce dernier a vidé le Platonisme non seulement de son contexte historique, de sa terminologie particulière, mais aussi de son fondement transcendantal, et qu'il a réduit le discours transcendantal de Platon à un langage strictement logique. A la rigueur on pourrait appliquer le même procédé au langage religieux pour en démontrer l'irrationalité, l'incohérence et la fausseté. Pourtant Platon dit explicitement dans le *Parménide* (132 b-c) que la Forme n'est pas un concept ou une classe d'objets, mais une réalité subsistante et séparée du sensible, et dans la *République* (VI, 509 e-511 e), qu'au-delà de la *dianoia* qui est la faculté de raisonnement et de déduction logique, propre au mathématicien et au géomètre, il existe une faculté supérieure de connaissance, la *noêsis*, qui est la faculté propre au philosophe et au dialecticien, et qui le rend apte à appréhender les Formes transcendantales comme fondement de tout le réel. Par exemple, le sens transcendantal de l'énoncé : la Grandeur est grande, pourrait bien être le suivant : la Forme Grandeur est toujours identique à elle-même. Ce serait alors affirmer une propriété fondamentale et transcendantale de la Forme

LECTURE HISTORIQUE OU LECTURE ANALYTIQUE ?

platonicienne. Le Platon analytique de Vlastos nous prive ainsi d'une expérience philosophique enrichissante, la première qui s'est présentée dans l'histoire de la philosophie, à savoir l'expérience du discours transcendantal en philosophie, et qui fait partie de notre patrimoine philosophique commun, que l'on soit d'accord ou non avec cette philosophie. L'utilité de la lecture philologico-historique est justement de conserver dans notre mémoire collective la vérité historique des systèmes philosophiques du passé et la diversité des expériences philosophiques, en évitant l'erreur capitale, en histoire de la philosophie comme en tout genre d'histoire, à savoir, l'anachronisme et la défiguration du passé.

Abréviations

<i>AGPh</i>	<i>Archiv für Geschichte der Philosophie.</i>
<i>A.I.O.N.</i>	<i>Annali Istituto Orientale di Napoli.</i>
<i>AuA</i>	<i>Antike und Abendland.</i>
<i>D.-K.</i>	<i>Die Fragmente des Vorsokratiker</i> , par H. Diels, 6 ^e éd. revue par W. Kranz, 4 vol., Berlin, 1951-1952.
<i>D.L.</i>	<i>Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres.</i>
<i>Einleitung</i>	<i>Einleitung zur Platons Werke</i> , par F. Schleiermacher, Berlin, 1804, 1817 ² .
<i>GB</i>	<i>Grazer Beiträge.</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies.</i>
<i>HSCP</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i>
<i>L.S.J.</i>	H.G. Liddell, R. Scott and H.S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, 1968.
<i>Mél.</i>	<i>Mélanges.</i>
<i>O.L.</i>	<i>Oikeios Logos</i> , par A. Brancacci, Naples, 1990.
<i>PSF</i>	<i>Platone e la scrittura della filosofia</i> , par Thomas A. Szlezák, Milan, 1992 ³ .
<i>PSP</i>	<i>Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie</i> , par Thomas A. Szlezák, Berlin-New York, 1985.
<i>REG</i>	<i>Revue des Etudes Grecques.</i>
<i>RhMus</i>	<i>Rheinisches Museum.</i>
<i>S.S.R.</i>	<i>Socratis et Socraticorum Reliquiae</i> , par G. Gianantoni, 4 vol., Naples, 1983, 1990 ² .

ABBREVIATIONS

- TP* *Testimonia Platonica*, in *Platons Ungeschriebene Lehre*, par K. Gaiser, Stuttgart, 1963, 1968² ; Milan, 1998.
- WüJbb* *Würzburger Jahrbücher*.
- ZPE* *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

Index des auteurs anciens et médiévaux

- ALCMEON, 270.
ALEXANDRE D'APHRODISE, 330 n. 18, 349.
AMMONIUS, 333, 334 n. 25, 342 et n. 38, 344 n. 43.
ANAXAGORE, 97, 208 n. 4, 272-274, 282.
ANAXIMANDRE, 317.
ANTISTHENE, 13, 14, 220 et n. 41, 282, 324-337, 340, 342-344.
ARCESILAS, 261.
ARCHYTAS, 189 n. 7, 197 (n. 20 p. 196), 296.
ARISTIPPE DE CYRENE, 10, 171, 181.
ARISTOPHANE, 20 n. 4, 21 n. 5, 22 n. 7, 72 n. 40, 129 n. 64, 273 et n. 9.
ARISTOPHANE DE BYZANCE, 380 n. 12.
ARISTOTE, 12, 56 et n. 6, 57 n. 9, 68 n. 32, 71 n. 39, 72 n. 40, 79 n. 53, 103 n. 1, 112 n. 15, 117 n. 32, 137 n. 83, 188, 209 n. 6, 211 (n. 10 p. 210), 216 n. 30, 223, 226 n. 59, 227 (n. 59 p. 226) et n. 60, 228 (n. 61 p. 227), 237 n. 10, 241 n. 18, 245, 246 n. 31, 260 et n. 43, 261 et n. 44 et 45, 275 n. 10, 297 et n. 26, 302 n. 6, 303, 304 n. 7, 327 n. 1, 328, 329, 330 n. 17 et 18, 331 et n. 20 et 21, 339 et n. 35, 344 n. 46, 349, 350, 357, 368 n. 19, 369, 371 et n. 24, 382, 383, 388.
PSEUDO-ARISTOTE, 118 n. 35, 124 (n. 49 p. 123).
ARISTOXENE, 125 n. 54.
ASTYDAMAS, 85 et n. 65.
AUGUSTIN, saint, 99.
AULU-GELLE, 227 n. 60.
CALLIMAQUE, 55, 56.
CHOIRILOS DE SAMOS, 85 et n. 65.
CHRYSES, 120 n. 38.
CICÉRON, 261 n. 46.
CLEMENT D'ALEXANDRIE, 177, 179 n. 14.
COLOTES, 43 n. 32.
DAMON, 126 n. 58.
DAVID/ÉLIAS, 241 n. 18.
DEMOCRITE, 10, 82, 169, 171, 172, 176-182, 208 n. 4, 282.
DEMOSTHENE, 20 n. 4.
DENYS D'HALICARNASSE, 123 n. 48.
DIODORE DE SICILE, 47, 48 n. 39, 121 n. 41.
DIOGENE LAËRCE, 176, 225 n. 58, 261 n. 44, 272, 324 n. 2, 326, 329 n. 14, 330 n. 18, 343 n. 42, 344 n. 44, 379.
DIOGENE LE CYNIQUE, 343 n. 42.
ELIEN, 47 et n. 37.
EMPEDOCLE, 270, 272 et n. 7, 273.
EPICTETE, 327, 329.
ESCHYLE, 106 n. 7.
ESOPE, 48 et n. 40.
ESTIENNE, 234.
EUCLIDE, 10, 185, 187 n. 4, 188 n. 5, 191 n. 12, 192 n. 14, 194 n. 17, 195 et n. 19, 244 n. 24, 246 n. 28 et 29.
EUEME DE RHODES, 11, 185, 188, 194 n. 17, 199, 202.
EUDOXE, 10, 171, 181, 188, 190 et n. 9, 193 (n. 15 p. 192).
EURIPIDE, 20 n. 4, 55, 106 n. 7, 123 n. 48, 129 n. 64.
EUSEBE, 236 n. 8.
GALIEN, 203 et n. 28.
GORGIAS, 162 et n. 66, 271, 272, 324, 326 et n. 5, 329.

INDEX

- HERACLITE, 9, 87, 90, 92, 94, 95, 97, 172, 176, 182, 208 n. 4, 226 n. 59, 227 (n. 59 p. 226), 272.
- HERODOTE, 267 n. 4, 269.
- HERMIPPE, 180 n. 17.
- HESIODE, 25, 55, 107 (n. 7 p. 106), 154-156.
- HIPPAÏSE, 189 n. 7, 191 n. 12.
- HIPPOCRATE, 150 n. 26.
- HOMÈRE, 25, 32, 35, 37, 43-46, 48-49, 53, 55, 113, 120 n. 38, 130 n. 66, 139, 140 et n. 5, 143 n. 11, 145, 154-156, 158-160, 164.
- ION, 270.
- ISOCRATE, 59 n. 13, 83 et n. 59, 85 n. 64, 270, 271 n. 6, 272, 326.
- JAMBLIQUE, 83 n. 58, 246 n. 28.
- LUCIEN, 47 et n. 38.
- MELISSOS, 271.
- MODERATUS, 236.
- NICOMAQUE DE GÉRAÏSE, 189 (n. 6 p. 188) et n. 7, 190 n. 9 et 10.
- NUMÉNIUS, 236 n. 8.
- PACIOLI, Fra L., 186 et n. 1, 188.
- PAPPUS, 194 n. 17.
- PARMÉNIDE, 9, 12, 87-97, 176, 208 n. 4, 229 n. 68, 237 n. 9, 244, 245, 260, 270, 336.
- PAUL, saint, 397.
- PAUSANIAS, 326 n. 5.
- PHILETAS, 56.
- PHILOLAS, 201 n. 27.
- PINDARE, 8, 55, 69, 86 et n. 66, 145, 310 n. 18.
- PLOTIN, 96, 115 et n. 23 et 24, 117 n. 32, 236 et n. 5, 255, 401.
- PLUTARQUE, 45 et n. 33, 126 n. 58, 177, 179 et n. 16.
- POLYBE, 126 n. 58.
- PORPHYRE, 43 n. 32, 236, 333.
- PROCLUS, 43 n. 32, 84 n. 63, 140 n. 5, 144 n. 13, 156 n. 43, 185, 188 n. 5, 208 n. 4, 220 n. 41, 236 n. 5, 241 et n. 18, 242 et n. 20 et 21, 255, 256 et n. 37 et 38, 258, 261.
- PROTARQUE, 10.
- PYTHAGORE, 176, 189 n. 7, 246, 272.
- SERRANUS, 380 n. 12.
- SEXTUS EMPIRICUS, 200 n. 25, 225 n. 58, 350.
- SIMPLICIUS, 93, 236 et n. 5 et 6, 327 n. 10, 329 n. 16, 332 n. 24, 342.
- SPEUSIPPE, 10, 171, 181.
- STOBÉE, 177, 178 n. 9-11, 179 n. 12 et 15.
- SYRIANUS, 236 n. 5.
- THEOCRITE, 58 n. 10.
- THEOPHRASTE, 349, 350.
- THEOPOMPE, 79 n. 53.
- THRASYLLE, 176, 380 n. 12.
- THUCYDIDE, 270.
- VITRUVÈ, 204.
- XÉNOPHON, 21 n. 5 et 6, 117 n. 32, 326 et n. 7, 327.
- ZENON, 12, 237, 241-248, 250, 252, 253, 260, 261 n. 44.

Index des auteurs modernes et contemporains

- ABBATE, M., 268 n. 5.
- ACCATTINO, P., 291 n. 16.
- ACKRILL, J.L., 209 n. 6, 211 n. 11, 228 (n. 61 p. 227), 391.
- ADAM, J., 368 n. 19.
- ALEMBERT, J. Le Rond d', 111 n. 14.
- ALLEN, R.E., 394 n. 37.
- ANNAS, J., 211 n. 14.
- ANTON, J.P., 218 n. 38.
- ARAGON, L., 316.
- ARENDS, J.F.M., 278 n. 12 et 13.
- ARMENGAUD, F., 385 n. 26.
- ARNDT, A., 377 n. 5.
- ASPER, M., 55 n. 1.
- AUBENQUE, P., 115 n. 22, 164 n. 72, 226 n. 59, 231 n. 76, 330 n. 17.
- AUERBACH, E., 95 n. 5.
- AUSTIN, J., 386.

INDEX

- BABUT, D., 103 n. 1.
 BACCOU, R., 199 n. 24.
 BALTES, M., 69 n. 36.
 BARATIN, M., 225 n. 58.
 BARNES, J., 82 n. 57, 83 n. 58, 242 n. 21,
 244 n. 25 et 26.
 BENVENISIE, E., 96 n. 6.
 BERGSON, H., 99, 141 et n. 6.
 BERNABÉ, A., 85 n. 65.
 BERNARD, J., 300 n. 1.
 BERTI, E., 234 n. 2, 243 n. 23, 246 n. 30,
 250 n. 35, 261 n. 45.
 BIERL, A., 57 n. 9.
 BLÖSSNER, N., 80 n. 55.
 BOECKH, A., 377 n. 7, 384 n. 23.
 BOLLACK, J., 217, 218 n. 36-38.
 BONZON, S., 31 n. 20.
 BOUVIER, D., 7, 8, 19, 43 (n. 30 p. 42), 46
 n. 34.
 BOWRA, C.M., 8, 86 n. 66.
 BOYANCÉ, P., 219 n. 39.
 BRADLEY, F.H., 385.
 BRANCACCI, A., 324 n. 1, 325 n. 4, 326
 n. 8, 327 n. 13, 329 et n. 15, 337 n. 32,
 343 n. 41, 344.
 BRANDWOOD, L., 334 n. 26, 381 n. 14.
 BREHIER, E., 400 et n. 39.
 BRETSCHEIDER, C.A., 190 n. 8.
 BRISSON, L., 57 n. 9, 60 (n. 14 p. 59), 68
 n. 32, 140 n. 4, 151 n. 29, 193 (n. 15
 p. 192), 200 n. 25, 236 n. 5, 237 n. 10,
 238 n. 11, 239 n. 13, 241 n. 19, 243
 n. 22 et 23, 249 et n. 33 et 34, 254
 n. 36, 257 et n. 39, 258 et n. 41, 363
 n. 14, 364, 393 et n. 38.
 BROCHARD, V., 140 n. 4.
 BRUMBAUGH, R.S., 77 n. 48.
 BRUNSCHWIG, J., 393 n. 38.
 BURGER, R., 85 n. 64.
 BURKERT, W., 83 n. 58, 188 n. 5, 191
 n. 12, 208 n. 4.
 BURNYEAT, M., 64 n. 27.
 CALVERT, B., 230 n. 71.
 CALVO, T., 57 n. 9, 68 n. 32.
 CAMBIANO, G., 291 et n. 17, 296 n. 23,
 296 n. 25.
 CAMPBELL, L., 381.
 CANTO, M., 229 n. 67, 242 n. 21.
 CAPIZZI, A., 294 n. 21.
 CARNAP, R., 386.
 CASERTANO, G., 291 n. 17.
 CASSIRER, E., 210 n. 8.
 CAVALLO, G., 21 n. 5, 22 n. 7.
 CAVEING, M., 186 n. 2, 243 n. 22, 246
 n. 29.
 CAZENAVE, A., 393 n. 38.
 CERRI, G., 22 n. 9.
 CHABANON, M., 122 (n. 43 p. 121), 123
 n. 48 et 49.
 CHAILLEY, J., 108 n. 10, 123 n. 46, 128
 (n. 61 p. 127).
 CHANTRAINE, P., 341 n. 36.
 CHARTIER, R., 22 n. 7.
 CHEN, L.C.H., 368 n. 19, 371 n. 23.
 CHERNISS, H.F., 363 n. 14, 390 et n. 34.
 CHIESA, C., 211 (n. 10 p. 210), 224 n. 52.
 CICERO, V., 349 n. 1.
 CLAY, D., 56 n. 5.
 CLEARY, J.J., 69 n. 36.
 COOK-WILSON, J., 87 n. 1, 387 n. 28.
 CORDERO, N.L., 13, 207 n*, 323, 338
 n. 33.
 CORNFORD, F.M., 64 n. 27.
 COULOUBARITSIS, L., 149 n. 22, 267 n. 2.
 COURT, R., 136 n. 81.
 COUTURAT, L., 140 n. 5.
 CRAIG, L.H., 293 n. 18.
 CUCUEL, Ch., 215 n. 26, 220 n. 40.
 DALFEN, J., 57 n. 8, 58 n. 11.
 DALIMIER, C., 215 n. 26, 224 n. 51, 230
 n. 72, 231 n. 75.
 DAWSON, D., 293 n. 19, 294 n. 20.
 DECARIE, V., 257 et n. 39, 258 et n. 41.
 DELEUZE, G., 99.
 DEMOS, R., 388 et n. 29.
 DERBOLAV, J., 230 n. 71.
 DE RIJK, L.M., 221 n. 42, 225 n. 57, 230
 n. 71.
 DERRIDA, J., 151 n. 29, 159 n. 56.
 DESBORDES, F., 225 n. 58.
 DESCARTES, R., 99.
 DETIENNE, M., 91, 92, 273 n. 8, 296 n. 25.
 DEVYVER, S., 310 n. 17.
 DIDEROT, D., 104.
 DIELS, H., 177, 242 n. 21.
 DIES, A., 84 n. 61, 235 n. 4.
 DILLON, J., 171 n. 1.
 DILTHEY, W., 376 et n. 2, 378 et n. 8.
 DIXSAUT, M., 107 n. 8, 133 n. 77, 171
 n. 1 et 2, 182 n. 19, 215 n. 25, 325 n. 4.
 DODDS, E.R., 236 n. 7.
 DOVER, K.J., 58 n. 10.
 DUMONT, J.P., 189 n. 7.
 DUPRÉEL, E., 228 (n. 61 p. 227).
 EBERHARD, J.A., 380 n. 12.
 ERLER, M., 8, 55, 57 n. 9, 58 n. 12, 60
 n. 15, 63 n. 23 et 25, 68 n. 32, 69
 n. 36, 70 n. 37, 73 n. 42, 80 n. 56, 84
 n. 63.

INDEX

- FARINETTI, G., 275 n. 11.
 FATTAL, M., 7, 11, 196 n. 20, 207, 208
 n. 4, 211 n. 12, 230 n. 70, 231 n. 74.
 FEDERSPIEL, M., 189 n. 7.
 FERGUSON, A.S., 368 n. 19.
 FERRARI, G.R.F., 57 n. 7.
 FIBONACI, L., 190 n. 10.
 FINE, G., 211 n. 15, 213 n. 21, 214 n. 24,
 217 n. 35.
 FINK, E., 103 n. 1.
 FLASHAR, H., 57 n. 7.
 FONTES AMBROSIANI, 186 n. 1.
 FRERE, J., 10, 169.
 FREIDLÄNDER, P., 215 n. 25.
 FRITZ, K. von, 62 n. 20, 78 n. 51, 79 n. 53
 et 54.
 FRONTEROTTA, F., 393 n. 38.
 FRUTIGER, P., 140 n. 5.
 FUHRER, Th., 55 n. 1.
- GADAMER, H.G., 261 n. 47, 357 et n. 10,
 361 n. 12, 375 n. 1, 376 n. 4.
 GAISER, K., 57 n. 8, 84 n. 61, 194 et n. 17
 et 18, 196 n. 20, 197 (n. 20 p. 196),
 198 n. 23, 200 n. 25, 349 et n. 1, 368
 n. 19, 377 n. 5.
 GARDIES, J.L., 245 n. 27.
 GARNIRON, P., 233 n. 1.
 GAUDIN, C., 216 n. 30.
 GEDDES, J., 380 n. 12.
 GENETTE, G., 211 n. 13, 218 n. 37.
 GERNET, L., 296 n. 24.
 GHYKA, M.C., 187 n. 3.
 GIANNANTONI, G., 324 n. 1.
 GIANOTTI, G.F., 43 (n. 30 p. 42).
 GIULIANO, F.M., 57 n. 8.
 GÖDEL, K., 386.
 GOLD, J.B., 228 (n. 61 p. 227).
 GOLDSCHMIDT, V., 103 n. 1, 154, 155
 n. 39, 213 et n. 21, 215 n. 26, 221
 n. 43, 224 n. 54, 228 (n. 61 p. 227).
 GONZALES, F.J., 59 n. 14, 78 n. 51, 79
 n. 53.
 GOSLING, J., 182 n. 20.
 GOULD, Jr, J.B., 210 n. 10.
 GOULET, R., 324 n. 1.
 GOULET-CAZÉ, M.O., 324 n. 1, 330 n. 18.
 GOURINAT, J.B., 12, 233.
 GRAESER, A., 71 n. 39, 78 n. 51.
 GRISWOLD Jr, Ch.L., 77 n. 48.
 GROSS, B.R., 385 et n. 26.
 GUGGENHEIM, M., 337 n. 30.
 GUGLIELMO, M., 43 (n. 30 p. 42).
 GUTHRIE, W.K.C., 77 n. 47, 230 n. 71.
- HALLIWELL, S., 28, 29 et n. 15, 50 n. 42.
 HAMLYN, D.W., 391.
- HARDIE, W.F.R., 387 et n. 28, 388.
 HARVEY, F.D., 20 n. 4.
 HATEM, J., 208 n. 4.
 HAVELOCK, E.A., 22 n. 9, 60 n. 15.
 HEATH, T.E., 190 n. 8.
 HEGEL, G.W.F., 9, 88, 92, 97, 227 (n. 59
 p. 226), 233 et n. 1, 261, 362.
 HEIDEGGER, M., 92, 93, 103 n. 1, 375
 n. 1.
 HEIM, C., 95 n. 5.
 HEITSCH, E., 72 (n. 39 p. 71), 77 n. 49.
 HÖFFE, O., 29 n. 15, 368 n. 20, 369 n. 21.
 HOFFMANN, P., 225 n. 58.
 HOFFMANNSTHAL, H. von, 91, 92.
 HÖLDERLIN, F., 93 et n. 3.
 HOLZMÜLLER, Th., 58 n. 11.
 HONEGGER, M., 127 n. 60.
 HORN, F., 212 n. 19.
- IHMIG, K.N., 58 n. 11.
- JAEGER, W., 275 n. 10, 309, 310 n. 17.
 JANTZEN, J., 377 n. 5.
 JOLY, H., 144 n. 13, 154 et n. 37, 204
 n. 32, 207 n. 3, 209 n. 5 et 7, 210 n. 8,
 216 et n. 28, 222 n. 45 et 46, 223 et
 n. 49, 224 n. 52, 225 n. 55, 226 n. 59,
 227 (n. 59 p. 226) et 60-61, 228 n. 62,
 230 n. 72.
 JOUVEN, G., 204 n. 31.
- KAHN, Ch., 56 n. 5, 62 n. 22, 63 (n. 22
 p. 62), 66 n. 31, 73 n. 41, 76 n. 45, 79
 n. 54, 208 n. 4, 215 (n. 24 p. 214) et
 n. 25 et 26, 217 et n. 32, 222 n. 45,
 230 n. 71, 231 n. 73.
 KANT, E., 99, 261.
 KASSEL, R., 58 n. 10, 75 n. 44.
 KAUSCH, F., 182 n. 19.
 KENNEDY, G.A., 57 n. 7.
 KENYON, F.G., 20 n. 4.
 KLEBERG, T., 21 n. 5.
 KNOX, B.M.W., 22 n. 7.
 KRÄMER, H.J., 368 n. 19, 369 et n. 21,
 370 n. 22, 382 n. 17, 384 n. 23.
 KRANZ, W., 177.
 KRETZMANN, N., 213 n. 20.
 KUHN, D., 69 n. 36, 84 n. 63.
 KUHN, H., 84 n. 61.
 KULLMANN, W., 60 n. 15, 79 n. 52.
 KUSTAS, G.L., 218 n. 38.
- LAFRANCE, Y., 14, 15, 375, 385 n. 25,
 389 n. 31, 391 n. 35.
 LANZA, D., 22 n. 8.
 LEDGER, G.R., 381 n. 14.
 LEE, E.N., 208 n. 4.

INDEX

- LEIBNIZ, W.G., 97.
 LEROY, M., 225 n. 56.
 LETOUBLON, F., 46 n. 34.
 LEVÊQUE, P., 304, 305 et n. 9.
 LEVINAS, E., 308, 309 n. 16, 319.
 LEVINSON, R.B., 218 n. 38.
 LIEBERMANN, W.L., 58 n. 11.
 LORENZ, K., 214 et n. 24, 215 n. 26, 228
 (n. 61 p. 227).
 LOVEJOY, A.O., 388.
 LUCE, J.V., 213 n. 21, 214 et n. 23 et 24,
 228 (n. 61 p. 227).
 LUISE, F. de, 275 n. 11.
 LUTOSLAWSKI, W., 381.
 LYOTARD, J.F., 393 n. 38.
- MALCOLM, J., 394 (n. 38 p. 393).
 MALLARME, S., 90.
 MANASSE, E.M., 387 n. 28, 388 n. 29 et
 30.
 MANUWALD, B., 62 n. 22.
 MARTIN, R., 204 n. 31.
 MARX, K., 261.
 MATTEI, J.F., 13, 140 n. 3, 197 n. 22, 215
 n. 25, 299, 306 n. 12.
 MERIDIER, L., 212 n. 19, 223, 224 n. 51.
 MERKELBACH, R., 75 n. 44.
 MESIANO, F., 177 n. 3.
 MEULI, K., 75 n. 44.
 MEYERHOFF, H., 215 n. 25.
 MICHEL, P.H., 188 n. 5, 190 et n. 8, 191 et
 n. 12 et 13, 192, 195 n. 19, 204 n. 30.
 MICHELINI, A., 55 n*, 62 n. 22.
 MIGLIORI, M., 235 n. 3.
 MITTELSTRASS, J., 214 et n. 24, 215
 n. 26, 228 (n. 61 p. 227).
 MOLINARI, C., 22 n. 8.
 MÖLLENDORFF, P. von, 57 n. 9.
 MONDZAIN, M.J., 162 n. 63.
 MONOD, P., 300 n. 1.
 MONTESQUIEU, 104.
 MONTET, D., 140 n. 5, 145 n. 14, 384
 n. 23.
 MOORE, G.E., 385 et n. 26.
 MORAVCSIK, J.M.E., 391.
 MOREL, P.M., 177 n. 3, 181 et n. 18.
 MORRISON, J.S., 296 n. 25.
 MORGAN, M.L., 267 n. 3.
 MOULARD, A., 180.
 MOURELATOS, A.P.D., 208 n. 4.
 MOUTSOPOULOS, E., 108 n. 11.
 MUGLER, Ch., 193 (n. 15 p. 192).
 MULLER, R., 9, 103, 120 n. 40, 127 n. 59,
 134 n. 79.
- NAILS, D., 294 n. 21.
 NARCY, M., 159 n. 56, 163 n. 68, 194
 n. 17, 222 n. 44.
 NATORP, P., 177 n. 3.
 NEHRING, A., 228 (n. 61 p. 227).
 NESSELRATH, H.G., 58 n. 10.
 NEURATH, O., 386.
 NIETZSCHE, F., 91, 92, 93 n. 3, 94 (n. 3 p.
 93), 98, 103 n. 1, 139, 142, 300.
 NIGHTINGALE, A.W., 59 et n. 13, 61
 n. 18, 82 n. 57, 83 n. 59 et 60, 271
 n. 6.
 NOVALIS, F., 92.
 NÜNKRIST, R., 56 n. 2, 86 n. 66.
 NUSSBAUM, M., 211 n. 14, 390 n. 34.
- OEHLER, K., 371 n. 24.
 OWEN, G.E.L., 390 et n. 34, 391, 392.
- PACHET, P., 141 n. 7, 163 n. 68, 165 n. 73.
 PAGLIARO, A., 225 n. 58.
 PATILLON, M., 330 n. 18.
 PATSCH, H., 377 n. 7.
 PECK, A.L., 391.
 PENNER, T., 62 n. 21.
 PERILLIE, J.L., 10, 11, 185, 189 n. 7.
 PFEIFFER, R., 56 et n. 3.
 PFEIFFER, W.H., 211 n. 12 et 15, 213
 n. 21.
 PIERROT, A., 225 n. 58.
 PÖHLMANN, E., 60 n. 15.
 POPPER, K., 13, 294 n. 22, 299-319.
- REALE, G., 60 n. 15, 349 n. 1, 368 n. 19.
 REDEKER, M., 376 n. 2.
 REEVE, C.D.C., 293 et n. 18.
 REICHEL, W., 60 n. 15.
 REYDAMS-SCHILS, G., 68 n. 33.
 RICHARD, M.D., 194 n. 18, 200 n. 25, 349
 n. 1 et 2, 350, 377 n. 7, 383 n. 21, 384
 n. 23.
 RICHARDSON, M., 214 n. 22 et 24.
 RICHIR, M., 142 n. 9.
 RITTER, C., 381.
 RIVAUD, A., 186.
 ROBB, K., 82 n. 57.
 ROBINSON, R., 210 n. 10, 214 et n. 22 et
 24, 218 (n. 35 p. 217), 368 n. 19, 388
 et n. 30, 389.
 ROBINSON, Th.M., 381 n. 14.
 RODRIGO, P., 9, 139, 144 n. 13.
 ROMEYER DHERBEY, G., 332 et n. 22.
 RORTY, R.M., 208 n. 4.
 ROSS, D., 207 et n. 1, 387 n. 28, 388-390.

INDEX

- ROUSSEAU, J.J., 113 n. 16, 122 (n. 43 p. 121), 123 n. 48, 316.
 ROWE, C.J., 291 n. 16.
 RUSSELL, B., 385-356, 390.
 RYLE, G., 386, 389 et n. 31 et 32, 390 et n. 33, 392.
 SALEM, J., 177 n. 3.
 SALLIS, J., 207 n. 2, 212 n. 16, 213 n. 21.
 SAYRE, K.M., 59 n. 14, 77 n. 48.
 SCHAEERER, R., 161 n. 62, 162 n. 67.
 SCHLEGEL, F., 140 n. 5, 379 et n. 7, 379, 381 n. 13.
 SCHLEIFERMACHER, F., 14, 15, 140 n. 5, 353, 375-385, 387, 400.
 SCHLICK, M., 386.
 SCHOFIELD, M., 211 n. 14, 268 n. 5.
 SCHUHL, P.M., 162 n. 66 et 67.
 SCOTT, D., 74 n. 43.
 SEBESTIK, J., 386 n. 27.
 SETTIS, S., 296 n. 23.
 SHAKESPEARE, W., 140 n. 5.
 SILK, M.S., 76 n. 46.
 SILVERMANN, A., 74 n. 43.
 SLOMKOWSKI, P., 261 n. 45.
 SOLJENITSYNE, A., 316.
 SOLOVINE, M., 181 n. 18.
 SOULEZ, A., 227 n. 61, 386 n. 27.
 STALINE, 316.
 STALLEY, R., 268 n. 5.
 STEINER, P.M., 377 n. 5.
 STRAUSS, L., 267 n. 2, 383 n. 21.
 STRAWSON, P.F., 386, 391 n. 36.
 SÜSS, W., 162 n. 67.
 SVENBRO, J., 22 n. 7.
 SZABÓ, A., 189 n. 7.
 SZELZÁK, Th. A., 14, 61 n. 16, 65 n. 28, 68 n. 32, 70 n. 38, 72 (n. 39 p. 71), 73 n. 42, 77 n. 47, 80 n. 56, 200 n. 25, 345, 368 n. 20, 376 n. 3, 382 n. 17, 383 et n. 20 et 21, 384 n. 23, 385 et n. 24.
 TARÁN, L., 390 n. 34.
 TARDIEU, M., 384 n. 23.
 TAYLOR, A.E., 387 n. 28, 388.
 TENNEMANN, W.G., 376 et n. 3, 378, 379, 380 n. 12, 384 n. 23.
 THESLEFF, H., 293, 294 n. 21, 381 n. 14.
 THOMAS, R., 60 n. 15.
 THOUARD, D., 383 et n. 22.
 TIEDEMANN, D., 376 n. 3, 384 n. 23.
 TOBIN, R., 203 et n. 29.
 TREVASKIS, J.R., 391.
 TRICOT, J., 331 n. 21.
 TURNER, E.G., 21 n. 5, 29 n. 17.
 USENER, S., 59 et n. 13, 61 n. 19, 65 n. 29.
 VALERY, P., 187 n. 3.
 VANDER WAERDT, P.A., 56 n. 5.
 VEGETTI, M., 12, 265, 268 n. 5, 272 n. 7.
 VERNANT, J.P., 91, 296 n. 25, 317.
 VIDAL-NAQUET, P., 19 n. 1, 304, 305 et n. 9.
 VIEILLARD-BARON, J.L., 376 n. 3.
 VILLANI, A., 9, 87.
 VILLELA-PETIT, M., 115 n. 22, 120 n. 39, 121 n. 41, 164 n. 72.
 VLASTOS, G., 15, 62 n. 22, 392 et n. 37, 393 n. 38, 394-395, 397-399, 402, 403.
 WAISMANN, F., 386.
 WINTERBERG, C., 186 n. 1.
 WHITEHEAD, A.N., 386, 388.
 WITTGENSTEIN, L., 386.
 WOLF, F.A. von, 378 n. 8.
 XENAKIS, J., 391.
 YOUNG, Ch.M., 381 n. 14.
 ZUCCANTE, G., 337 n. 30.

Table des matières

Présentation par Michel FATTAL	7
--------------------------------------	---

Première Partie :

Écriture, lecture et oralité : poésie et philosophie

David BOUVIER :

Ulysse et le personnage du lecteur dans la <i>République</i> : réflexions sur l'importance du mythe d'Er pour la théorie de la <i>mimêsis</i>	19
---	----

Michael ERLER :

Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon	55
--	----

Arnaud VILLANI :

Le fuseau et le peson. Note sur la colonne lumineuse de <i>République</i> 616 b	87
--	----

Deuxième Partie :

Art et imitation

Robert MULLER :

La musique et l'imitation	103
---------------------------------	-----

Pierre RODRIGO :

Platon et l'art austère de la distanciation	139
---	-----

TABLE DES MATIERES

Troisième Partie :
Du plaisir et de la science

Jean FRÈRE :	
Le plaisir platonique. De Démocrite à Platon	169
Jean-Luc PÉRILLIÉ :	
Platon et la <i>section d'or</i>	185

Quatrième Partie :
Logos et dialectique

Michel FATTAL :	
Vérité et fausseté de l' <i>onoma</i> et du <i>logos</i> dans le <i>Cratyle</i> de Platon	207
Jean-Baptiste GOURINAT :	
La dialectique des hypothèses contraires dans le <i>Parménide</i> de Platon	233

Cinquième Partie :
Philosophie et politique

Mario VEGETTI :	
Le règne philosophique	265
Jean-François MATTÉI :	
Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie	299

Sixième Partie :
Théorie de la Forme et Idée du Bien

N.L. CORDERO :	
L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de « forme » (<i>eidōs, idea</i>)	323

TABLE DES MATIERES

Thomas Alexander SZLEZÁK :

L’Idée du Bien en tant qu’ <i>archê</i> dans la <i>République</i> de Platon	345
---	-----

Septième Partie :

**Quels sont les principes herméneutiques
d’une lecture historique et analytique de Platon ?**

Yvon LAFRANCE :

Lecture historique ou lecture analytique de Platon ?	375
--	-----

Abréviations utilisées	405
Index des auteurs anciens et médiévaux	407
Index des auteurs modernes et contemporains	408
Table des matières	413

