

Y 004.681

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

« N. S. Recherches » — 4

LA PSYCHOLOGIE DE PLATON

OUVRAGE COURONNÉ PAR
l'Association des Etudes grecques
ET PAR
l'Académie des Sciences morales et politiques

PAR YVON BRÈS

Professeur à l'Université de Paris VII

DEUXIÈME ÉDITION



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1973

.LB. 653.170

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

ERRATA

- Page 67, ligne 31 : au lieu de *θειότατε.Δοκείς*, lire : *θειότατε*. (à la ligne) *Δοκείς*;
- Page 229, lignes 12-13 : au lieu de a déjà dit, lire a déjà été dit;
- Page 282, note 78, ligne 7 : au lieu de il s'agit sur l'univers, lire il s'agit du gouvernement qu'exercent sans arrêt les dieux sur l'univers;
- Page 389, ligne 37 : au lieu de *für Psychoanalyse*, lire *für ärztliche Psychoanalyse*.

La première édition en 1968 du présent ouvrage constituait le tome 41 de la série « Recherches » de la collection intitulée : *Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne*, que continuent aujourd'hui les *Publications de la Sorbonne*.

Dépôt légal. — 1^{re} édition : 1^{er} trimestre 1968
2^e édition : 1^{er} trimestre 1973

© 1968, Presses Universitaires de France

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

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

Qu'il me soit permis de remercier ici tous ceux
grâce auxquels ce livre a vu le jour :

Monsieur P.-M. SCHUHL, qui en a accepté l'idée,
suivi l'élaboration et qui m'a continuellement encouragé et aidé de ses conseils avisés ;

Madame FAVEZ-BOUTONIER, qui m'a également
aidé à en préciser le projet ;

Ma Femme, qui fut la première à le connaître,
qui a participé à sa réalisation par ses remarques et
qui a pris une part importante à la mise au point des
manuscripts et à la correction des épreuves.

INTRODUCTION

« The question which this essay is concerned to put and find some answer to is : what has present-day psychology to tell us about the variety of experience which expresses itself in Plato's doctrine of ideas ? »

STEWART, *Plato's doctrine of ideas*, p. 1.

Les pages qui suivent sont une tentative pour lire Platon à la lumière d'idées contemporaines. Leur titre, « La psychologie de Platon », pourrait égarer le lecteur : s'agit-il des théories psychologiques contenues dans les dialogues ? S'agit-il des façons de penser et de sentir de l'homme Platon ? On s'apercevra très vite qu'aucun de ces deux points de vue ne constitue l'essentiel de notre recherche, bien qu'ils soient assez souvent évoqués. Notre propos est de comprendre la création philosophique de Platon comme expression d'une expérience qui peut être décrite en termes de psychologie moderne. La visée de ce travail est philosophique. Indiquons dès maintenant, pour mieux la situer, la place qui lui est assignée dans l'éventail des recherches portant sur les philosophes grecs et les auteurs modernes dont il s'inspire.

1. Depuis la fin du XIX^e siècle, d'importants travaux consacrés à l'histoire de la *pensée* grecque ont contribué à mettre en lumière l'évolution des façons de penser et de sentir des Grecs anciens considérés en bloc comme un peuple doté d'une culture spécifique¹. Le point de vue adopté dans ce travail se distingue de ces perspectives globales dans la mesure où il concerne Platon considéré en lui-même. Mais notre propos n'est même pas de contribuer à préciser certains points de sa biographie : l'objet de notre étude est, avant tout, le texte des dialogues. Nous cherchons à comprendre l'*expérience* qu'ils expriment, sans nous préoccuper de savoir si elle a été effectivement vécue par Platon ou si elle a été seulement imaginée et construite par le fondateur de l'Académie.

Certes, notre dette à l'égard des historiens de la pensée grecque est considérable. Ce sont leurs travaux qui ont rendu possibles la plupart des interprétations présentées dans ces pages. C'est ainsi, par exemple, que l'on a cru pouvoir grouper les dialogues de jeunesse autour d'un thème commun : la nostalgie de l'*ἀρετή*². C'est bien la lecture même

1. Par exemple : ROHDE, *Psyché* (1893) ; SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, (1934) ; Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1959).

2. Cf. ci-dessous, chapitres I, II, III et IV.

de Platon qui a suggéré cette interprétation. Mais elle n'a paru vraisemblable que parce que l'analyse du texte concorde avec certaines hypothèses historiques sur les idéaux de la société athénienne à la fin du V^e siècle. Dans son *Histoire de la Grèce ancienne*, Hatzfeld attribue à Socrate un idéal de « perfectionnement de l'individu » qui aurait paru dangereux « au moment où l'on essayait de restaurer, dans une cité meurtrie, la prospérité de la ville et le patriotisme »³. L'historien a bien vu que, dans les conflits idéologiques de l'époque, l'individualisme aristocratique joue un rôle important. Il attribue, d'ailleurs, au seul Socrate ce qui appartenait plutôt à tout un groupe dont faisait partie Platon. Mais c'est bien l'histoire des idées, et même l'histoire tout court qui permettent d'affirmer que le thème commun à tous les premiers dialogues est l'ἀρετή aristocratique. Dupréel fait « remonter l'origine du thème εἰ διδασκτὸν ἀρετή à la rivalité professionnelle de Protagoras et de Gorgias »⁴. L'écrit anonyme connu sous le titre de *Dissoi logoi* prouverait, selon cet historien, que cette question était « dans l'air » bien avant que Platon ait entrepris de la traiter⁵. Sur un autre point, c'est encore l'histoire de la civilisation et des idées qui permet d'établir un lien organique entre la première exigence d'ἀρετή et la philosophie platonicienne de l'amour. On sait que, dans certains milieux, s'était développé, dès le VI^e siècle « un idéal misogyne de virilité totale ». Le lien culturel entre l'idéal aristocratique et pédérastique, d'une part, l'exigence d'ἀρετή, de l'autre, est clairement établi par Flacelière⁶ et par Marrou⁷. On verra, de la même manière, tout au long de ces pages, l'histoire des idées fournir des arguments aux interprétations suggérées par la lecture des dialogues. Cependant, si nous nous en sommes beaucoup servi, notre but premier n'a pas été de la servir. Nous n'avons pas étudié Platon comme témoin de son temps mais, au contraire, comme effectuant, à partir des idées de son temps, une création originale. Certes la mise au jour de ce qu'a de spécifique la création platonicienne, contribue bien, par contre-coup, à une meilleure connaissance de la pensée grecque. Si l'expérience platonicienne éclaire déjà certaines idées psychologiques et philosophiques modernes, on peut espérer faire apparaître un « progrès de la conscience » qui, bien différent de celui dont parlait Léon Brunschvicg, serait avant tout l'histoire de la révélation de l'inconscient. Mais ce travail, beaucoup plus vaste et beaucoup plus ambitieux, n'est pas abordé ici. Cette étude sur Platon aura tout au plus contribué à le faciliter⁸.

3. Hatzfeld écrit à propos de Socrate : « ...mais au moins voulait-on faire taire l'homme qui, au moment où l'on essayait de restaurer, dans une cité meurtrie, la prospérité de la ville et le patriotisme, allait répétant qu'une seule chose est nécessaire, le perfectionnement de l'individu. » (*Histoire de la Grèce ancienne*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 236).

(*Histoire de la Grèce ancienne*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 236).

4. DUPRÉEL, *Les sophistes*, p. 31.

5. Ibid., p. 94.

6. FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, p. 84.

7. H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, éd. du Seuil, 1948, p. 60.

8. Cf. ci-dessous, pp. 380-381.

Il convient, en effet, de distinguer assez nettement l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie. Leurs rapports sont trop visibles, les services qu'elles se rendent mutuellement sont trop évidents, le nombre des problèmes qui leur sont communs est trop élevé pour qu'il soit encore utile de rappeler que tout philosophe vit et pense dans un milieu culturel donné. Cela, le XIX^e siècle l'a établi de façon définitive. Mais la tâche originale de l'historien de la philosophie est d'interpréter autant que possible les philosophes en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Des ouvrages d'histoires des idées, on s'efforcera donc de distinguer nettement les travaux d'histoire de la philosophie consacrés à Platon, à Aristote et à Descartes⁹. Il ne s'agit pas d'une différence de valeur mais d'une différence de genres.

2. Notre travail s'inscrit donc dans la perspective adoptée par les historiens de la philosophie qui ont réfléchi sur l'œuvre de Platon envisagée en elle-même et pour elle-même. De l'immense littérature platonicienne dont notre siècle est déjà riche et s'enrichit chaque jour¹⁰ se dégagent, on le sait, plusieurs grandes tendances d'interprétation. Peut-être même, en dépit de divergences qui parurent longtemps insurmontables, certains problèmes sont-ils définitivement réglés. Il va sans dire que nous n'avons pu, dans le cadre de cet ouvrage, ni les évoquer tous ni, a fortiori, reprendre toutes les discussions pour expliquer chaque fois les raisons qui nous ont conduit à nous ranger à l'opinion d'un critique plutôt qu'à adopter la thèse opposée. Sur des problèmes classiques comme ceux de l'âme, de la science ou des Idées nous avons souvent adopté des conclusions dont le spécialiste n'aura nulle peine à identifier l'origine. Si notre « Platon » paraît parfois trop incomplet, si certaines discussions semblent dérisoirement sommaires après tous les travaux auxquels elles ont, dans le passé, donné naissance¹¹, c'est que nous avons essayé de distinguer les questions strictement métaphysiques ou strictement logiques, qui ne relevaient pas directement de nos préoccupations dans ce livre, et les questions « psychologiques » (en donnant à ce mot un sens très large), qui constituaient l'essentiel de notre tâche. Lorsque certaines « grandes questions » semblent minimisées, cela ne signifie pas toujours que nous les considérons comme inintéressantes pour la compréhension de Platon, mais, beaucoup plus souvent, que nous n'avons rien à ajouter aux travaux antérieurs.

9. Par exemple : GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon* ; AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* ; ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* ; GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

10. Nous ne citerons qu'exceptionnellement des ouvrages antérieurs à 1900. En effet, leur apport a, en général, été repris dans les travaux postérieurs. Nous ferons cependant une exception en faveur de Lutoslavski (*The origin and growth of Plato's logic*, 1897) qui constitue, d'ailleurs, à certains égards, une synthèse des travaux du XIX^e siècle.

11. Cf. par exemple, les quelques pages consacrées aux discussions sur la théorie des Idées, ci-dessous, ch. IX, pp. 266-269.

Nos dettes envers les historiens de Platon sont encore plus nombreuses que nos dettes à l'égard des historiens de la pensée grecque. Même lorsque l'importance de leurs conclusions n'est pas proclamée, faute de place, celles-ci sont souvent les éléments de base sur lesquels a pu se développer la tâche que nous nous étions assignée. Il est une question, cependant, sur laquelle notre option doit être signalée dès le début : la question de l'évolution.

Depuis le milieu du XIX^e siècle se pose sérieusement la question de l'unité de la pensée de Platon. La plupart des historiens admettent que cette pensée a évolué. Mais la thèse de l'unité, soutenue par des critiques de valeur, n'a jamais pu être réfutée définitivement¹². Peut-être est-il devenu difficile d'aboutir à un résultat intéressant en se contentant de combattre pour ou contre l'unité du platonisme. Par contre, en donnant à l'une des deux thèses une forme originale, on peut mettre au jour des aspects cachés de la pensée platonicienne. C'est ce qu'a fait Goldschmidt dans son livre sur *Les dialogues de Platon*, en adoptant le point de vue de la structure. Goldschmidt exclut d'emblée toute hypothèse évolutionniste, mais la nouveauté de la perspective structurale permet une meilleure compréhension des façons de composer, des modes de pensée et, en définitive, de la philosophie de Platon. En ce qui nous concerne, nous avons adopté, au contraire, un point de vue évolutionniste. Mais nous n'avons pas cru devoir rappeler tous les arguments qui, depuis Campbell et même depuis Schleiermacher, ont rendu cette évolution vraisemblable. En effet, notre but n'a pas été de prouver (une fois de plus !) l'évolution de la pensée de Platon considérée pour elle-même. On nous objecterait sans peine que toute étude « psychologique » est forcément évolutive et la question resterait entière de savoir si le platonisme, en tant que philosophie, doit être considéré d'emblée comme un système cohérent ou s'il convient de distinguer plusieurs systèmes successifs. Les historiens partisans de l'unité des systèmes philosophiques voudraient distinguer l'unité intemporelle du système, qui serait seule d'ordre philosophique, et l'évolution de l'auteur, qui pourrait relever de la psychologie. Tout notre travail est un effort pour dépasser cette opposition. Certes, l'œuvre de Platon pose de nombreux problèmes qui peuvent légitimement être traités dans une perspective strictement métaphysique ou dans une perspective strictement logique. Mais ces problèmes ne constituent pas à eux tout seuls « la philosophie de Platon » à l'exclusion des questions « psychologiques ». Il n'est pas possible d'opposer une « philosophie platonicienne »,

12. C'est pourquoi Diès écrit : « ...la critique des récentes années s'est parfois laissée tromper par cette idée, féconde et juste, assurément, mais vague, en somme, d'évolution et de développement graduel, dans son appréciation relative des phases successives du Platonisme. Elle a, peut-être, suivant inconsciemment des analogies trop faciles, un peu cherché, dans les dialogues antérieurs à la maturité du Platonisme, les balbutiements de l'enfance. Elle s'est souvent attendue à trouver, dans l'aurore d'un grand génie, trop de pénombre et pas assez de lumière. » (*Autour de Platon*, II, pp. 290-291).

Pour un tableau d'ensemble de la discussion sur l'évolution, cf. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, pp. 13-17.

susceptible d'être étudiée dans une perspective unitaire ou dans une perspective évolutionniste, à une « psychologie de Platon » qui supposerait, évidemment, le point de vue de l'évolution. Bien qu'effectuée dans une optique particulière et ne cherchant pas à aborder tous les problèmes posés par l'œuvre de Platon, notre « psychologie de Platon » concerne bien, en un sens, la pensée de Platon dans son ensemble. Elle ne se situe pas à un « niveau » psychologique, qui serait inférieur à celui de la philosophie et sans communication avec elle. Pour que cette entreprise fût possible, il fallait, évidemment, entendre la psychologie en un sens moins positiviste et moins restrictif que celui que tend à lui conférer une certaine orientation actuelle. Mais nous y étions autorisé par l'allure qu'a prise, dès ses origines, un des mouvements les plus féconds de la pensée moderne, mouvement qu'il faut bien rattacher à la psychologie si l'on veut conserver à celle-ci l'essentiel de son intérêt : le mouvement psychanalytique.

3. C'est, en effet, dans l'œuvre de Freud et de ses disciples que l'on trouve des indications permettant de mieux comprendre l'expérience platonicienne sans avoir à séparer arbitrairement le point de vue philosophique et le point de vue psychologique. Ces pages cherchent à montrer qu'une recherche d'histoire de la philosophie inspirée de la psychanalyse, loin d'être, comme on le croit encore souvent, réductrice et même destructrice, suit une méthode authentiquement historique et surtout authentiquement philosophique. La véritable démonstration de cette hypothèse ne serait, évidemment, acquise que le jour où de nombreuses études de ce genre auraient été réalisées avec succès. Nous allons cependant essayer, dès cette introduction, d'indiquer quelques-unes des raisons sur lesquelles nous fondons notre espoir. Cependant, avant même de se demander si l'on a le droit d'essayer de comprendre Platon à la lumière de Freud, on peut hésiter devant le principe général de la recherche d'idées actuelles chez les philosophes du passé. Si l'historien de la philosophie a pour tâche d'étudier les philosophes en eux-mêmes et pour eux-mêmes, ne doit-il pas éviter les anachronismes ?

A cette question on ne saurait donner une réponse méthodologique valable pour tous les philosophes et pour toutes les études. Nous connaissons d'admirables travaux où sont expliquées en elles-mêmes des œuvres du passé, sans aucune référence apparente à des philosophies ou à des idéologies contemporaines¹³. Nous en connaissons, par contre, de fort estimables où une inspiration moderne, facilement reconnaissable, a jeté sur un vieil auteur une lumière qui, sans cela, ne l'aurait peut-être jamais éclairé¹⁴. Mais la question est ici de savoir ce qui est possible

13. Dans ce genre, la réussite la plus remarquable est, sans aucun doute, le *Descartes selon l'ordre des raisons*, de Guérout.

14. Ainsi, par exemple, le travail d'Alquié sur Descartes et le livre d'Aubenque sur Aristote cités ci-dessus, p. 13, note 9.

dans le cas de Platon. Peut-on, sauf sur des points très particuliers, donner au texte de Platon le sens qu'il lui donnait lui-même, le sens qu'il « avait » au IV^e siècle avant J.-C. ? Tel est peut-être le but final de l'historien de la philosophie ou de l'historien des idées. Mais il est peu probable qu'on puisse y parvenir d'emblée en prenant seulement la précaution de ne projeter sur le texte platonicien aucune idée actuelle. Plus que tous les autres philosophes du passé, Platon fut et demeure le lieu des illusions rétrospectives. Combien d'auteurs croient expliquer Platon sans préjugé qui nous présentent, en fait, un néo-platonicien ! Pourtant, entre Platon et Plotin se sont écoulés six siècles, presque autant qu'entre Saint Thomas et nous. Si, pendant ces six siècles, on a continué à parler grec dans une partie du monde civilisé, si les textes de Platon ont continué à être lus et commentés, il demeure que de grands bouleversements se sont produits. L'absence d'esprit historique facilitait les contre-sens et Plotin était peut-être moins bien placé pour comprendre Platon que nous ne le sommes aujourd'hui. Lors donc qu'on croit trouver, dans les dialogues de Platon, une philosophie de type néo-platonicien, on commet une erreur d'optique aussi grave que lorsqu'on les lit à travers Kant. Emile Bréhier remarquait très justement que, croyant prendre Platon à la lettre, le P. Festugière nous présente un Platon néo-platonicien qui n'est ni plus ni moins acceptable que le Platon kantien de Natorp¹⁵. On en dirait autant de tous ceux qui, comme l'auteur en question, voient déjà en Platon une sorte de chrétien. Certes, la question du rôle de Platon dans la genèse du christianisme est loin d'être réglée : mais l'attribution à Platon d'une morale des vertus ou d'une théologie monothéiste frise le contresens. D'ailleurs, on ne peut parler de contresens que dans des cas très particuliers où, une interprétation ayant été « forcée », l'anachronisme éclate comme un vice. En règle générale, il convient, au contraire, d'accueillir avec sympathie tous les efforts pour retrouver chez Platon des idées qui ne le préoccupaient pas toujours de façon explicite, car celui qui croirait lire les dialogues sans préjugé serait, en réalité, totalement victime de ses préjugés implicites. Aussi est-il impossible de condamner a priori toute tentative pour éclairer Platon par le néoplatonisme, par le christianisme, par le kantisme ou par le freudisme. Ce qui juge ces tentatives, c'est moins leur légitimité intrinsèque que les fruits qu'on en retire. Cette situation inéluctable de l'historien de Platon a été clairement exprimée par un critique qui, pourtant, refusa toute sa vie de céder aux interprétations faciles, modernes et unilatérales. Mgr Diès écrivait :

« Nous ne pouvons guère chercher notre bien dans les dialogues « sans leur poser inconsciemment des questions pour lesquelles ils n'ont « point de réponse et que leur auteur même ne pouvait se poser, et « cet « anachronisme » est peut-être un des facteurs de notre progrès « spirituel. » (*Autour de Platon*, p. 572).

C'est en raison de cette situation assez particulière de l'historien de Platon que nous avons cru pouvoir jeter sur ce philosophe un éclai-

15. Emile BRÉHIER, *Platonisme et néoplatonisme*. A propos du livre récent du P. Festugière, *Revue des Etudes Grecques*, LI, 1938, pp. 489-498.

rage freudien. Notre hésitation aurait été beaucoup plus grande devant des philosophes comme Descartes, Hume ou Kant qui, plus proches de nous, se manifestent mieux dans des perspectives différentes.

On arguera peut-être, cependant, que l'éclairage néoplatonicien ou kantien, voire même l'éclairage chrétien demeurent philosophiques tandis que l'appel à Freud fait intervenir les « sciences humaines » dans un domaine que certains leur contestent, celui de l'histoire de la philosophie. Pourtant certaines d'entre elles y ont déjà fait une entrée qui, pour discrète qu'elle fût, a pourtant conduit à des résultats intéressants. Nos maîtres dans l'étude de la pensée grecque ont admirablement tiré parti des études sociologiques et ethnologiques pour mieux comprendre les Grecs en général et l'œuvre de Platon en particulier sans, pour autant, céder à la tentation de considérer la Grèce ancienne comme une « société primitive » au sens péjoratif du terme. L'œuvre de P.M. Schuhl est nourrie des travaux de Lévy-Bruhl¹⁶, celle de Dodds reprend les concepts de l'anthropologie anglosaxonne¹⁷ et il paraît tous les jours des travaux estimables qui cherchent à comprendre les grandes notions platoniciennes en fonction des progrès actuels de l'histoire des religions¹⁸. Bien que la psychologie moderne n'ait pas encore été aussi systématiquement exploitée, elle occupe déjà une place non négligeable dans les travaux des historiens de la pensée grecque¹⁹. Il ne semble donc pas que l'utilisation des sciences humaines en histoire de la philosophie s'annonce comme inopportune ou stérile. Il resterait évidemment à savoir si, suivant une distinction à laquelle nous attachons nous-même une réelle importance, l'aide qui peut venir des sciences humaines ne concerne pas plutôt l'histoire des idées en général que l'histoire de la philosophie au sens strict. Les travaux auxquels nous venons de faire allusion relèvent pour la plupart du premier registre et non du second. Peut-être les diverses sciences humaines ne présentent-elles pas toutes le même intérêt dans les deux perspectives en question. S'il paraît assez normal que l'histoire des idées fasse appel à la sociologie, à l'ethnologie, à l'anthropologie et à l'histoire des religions, peut-on affirmer que l'histoire de la philosophie trouvera dans la psychologie un auxiliaire de premier ordre ? Il serait téméraire de répondre de façon affirmative si l'on considérait l'ensemble de disciplines très diverses que l'on groupe aujourd'hui sous le nom de psychologie. Par contre, la psychanalyse d'inspiration freudienne est,

16. Cf. par exemple, les vingt-quatre références à Lévy-Bruhl que donne l'Index bibliographique de *l'Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 438-439.

17. Cf. par exemple, l'utilisation que fait Dodds, dans le ch. II de son livre sur *Les Grecs et l'Irrationnel*, de la distinction entre *shame-culture* et *guilt-culture* proposée par les anthropologues américains (en particulier par Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pp. 222, sqq.).

18. Cf. par exemple, DÉTIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

19. On notera, par exemple, les nombreuses références à l'œuvre de Freud dans *Les Grecs et l'Irrationnel* de Dodds (trad. Gibson, Paris, Aubier, 1965, p. 109, n. 21 ; p. 117, n. 67 ; p. 122, n. 106).

à cet égard, d'une valeur exceptionnelle. C'est pourquoi, persuadé, à l'instar des historiens modernes du platonisme, qu'il faut un guide pour lire Platon et que les transformations considérables que le développement des sciences humaines fait effectuer à notre vision du monde invitent à jeter, sur l'œuvre de Platon, l'éclairage qu'elles nous proposent, nous avons essayé de méditer Platon à la lumière de Freud. Mais « l'application de la psychanalyse » à des problèmes non thérapeutiques ayant déjà souvent, de l'aveu même de Freud²⁰, conduit à des résultats contestables, encore faut-il dire en quoi le point de vue que nous avons adopté est « psychanalytique ».

4. C'est bien, avant tout, Freud que nous avons suivi et, chaque fois que cela fut possible, nous avons indiqué quelle suggestion précise contenue dans l'œuvre de Freud nous avait permis de mieux comprendre tel ou tel aspect de l'œuvre de Platon. Mais les interprétations du freudisme sont déjà très nombreuses et très diverses. Parmi elles, certaines nous ont été plus particulièrement utiles. C'est à l'audition des conférences du Dr Lacan que nous est apparue l'importance des notions de père, de langage, de nom, de nombre et de loi. Présentes dans l'œuvre même de Freud ou issues d'une réflexion sur le freudisme, elles nous ont semblé particulièrement éclairantes pour la lecture de Platon. A une époque où ce travail était déjà commencé et où l'hypothèse d'une interprétation de l'expérience platonicienne axée autour du *Banquet* et du *Phèdre* nous était déjà familière, le séminaire que le Dr Lacan consacra au *Banquet* (hiver 1960-1961) contribua à nous raffermir dans notre résolution de le mener jusqu'à son terme. Mais, notre fidélité à la pensée du Dr Lacan a des limites. Elle risque d'abord d'être limitée, à notre insu, par notre propre incompréhension. L'œuvre du Dr Lacan dont nous nous sommes inspiré est son œuvre parlée plutôt que son œuvre écrite, aussi nos références manquent-elles souvent

20. L'application de la psychanalyse à des problèmes étrangers à la thérapeutique fit partie, dès le début, du programme de l'école freudienne. Faut-il rappeler que le sous-titre de la revue *Imago* (l'une des deux revues lancées lors de la création de la société internationale de psychanalyse) était : « Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften » ?

Cette nécessité de ne pas limiter la psychanalyse à ses utilisations psychiatriques sera rappelée par Freud lors des discussions autour de la pratique de l'analyse par les non-médecins (cf. *Die Frage der Laienanalyse* (1926), G.W. Bd. XIV, s. 283-284 ; *Psychanalyse et médecine*, trad. Marie Bonaparte, in *Ma vie et la psychanalyse* (Gallimard), p. 235. Cf. également, *Selbstdarstellung* (1925), G.W. Bd. XIV, s. 73, trad. Marie Bonaparte : *Ma vie et la psychanalyse*, p. 73). En 1932, Freud reconnaîtra que l'application de la psychanalyse à des questions non psychiatriques n'a pas toujours été heureuse (cf. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. Bd. XV, s. 156-157 ; trad. BERMAN, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Gallimard), pp. 198-199.)

de précision^{20 bis} : bien des idées dont nous pensons devoir lui reconnaître la paternité sont des idées que nous croyons l'avoir entendu exprimer. Il se peut que nous l'ayons mal compris et nous ne saurions lui faire porter la responsabilité de points de vue qui constituent peut-être des contre-sens sur sa pensée authentique. Mais certaines notions peuvent être des contre-sens sur la pensée de Lacan et même sur celle de Freud tout en étant pertinentes dans l'interprétation du platonisme. S'il nous est arrivé de faire usage de notions de ce genre, tant mieux ! Car c'est de Platon qu'il s'agit, et non de Lacan, ni même de Freud. Si nous avons cru pouvoir utiliser l'éclairage freudien pour comprendre Platon, c'est qu'il nous a semblé que l'œuvre de Freud avait une portée philosophique ; si les séminaires du Dr Lacan nous y ont encouragé, c'est qu'ils ont été pour nous une continuelle invitation à poser, à la lumière du freudisme, les questions philosophiques fondamentales. Il était normal que, cherchant à comprendre la philosophie de Platon, nous nous adressions à ce qui nous paraissait le plus philosophique dans la psychanalyse. Maintenant si parfois, croyant comprendre Lacan ou Freud, nous n'avons fait que réfléchir sur Platon, tant pis pour l'erreur sur les modernes et tant mieux pour l'interprétation de Platon !

En effet, à cette limitation involontaire de notre utilisation des idées freudiennes s'en ajoute une autre, parfaitement consciente et volontaire, celle-là. Utilisant certains thèmes, nous en avons délibérément écarté d'autres. Dans l'ensemble de ce qu'enseigne le Dr Lacan, il est bien des thèses que nous avons écartées soit parce qu'elles constituent des hypothèses dont, n'étant pas clinicien, nous ne pouvons apprécier la valeur, soit parce qu'il s'agit d'interprétations discutables de l'œuvre et des intentions de Freud, soit, surtout, parce qu'elles nous paraissent inutiles et même nuisibles dans un effort d'interprétation de Platon. Cette limitation est d'ailleurs une règle à laquelle doit se soumettre quiconque essaye d'utiliser les sciences humaines en histoire de la philosophie. Sous peine de tomber dans un systématisme ridicule et de se condamner à la stérilité, quiconque entreprend d'éclairer un auteur du passé à la lumière d'idées contemporaines doit savoir d'avance qu'il n'y trouvera pas tout ce que, d'après son hypothèse méthodologique, il doit y chercher. Allons plus loin : s'il y retrouve trop de choses, il peut être certain que son travail d'historien et de philosophe est en train d'avorter. Il peut être intéressant d'éclairer, à l'aide de Freud, Platon ou tel autre philosophe classique (encore que nous n'en voyions guère qui s'y prête aussi bien), mais à condition d'éviter à tout prix de faire la psychanalyse du philosophe en question. L'échec des premières tentatives pour appliquer la psychanalyse hors du champ de la psychiatrie (échec que Freud lui-même constatait²¹) vient peut-être de ce que, menées par des psychana-

20 bis. Nous renverrons cependant au recueil publié en 1966 (Jacques LACAN, *Ecrits*, éd. du Seuil, 912 p.) en indiquant les passages où apparaissent les principaux thèmes de sa pensée et la date de certains textes.

21. Cf. ci-dessus, p. 18, note 20.

lystes praticiens, ces tentatives se rapprochaient trop de la *thérapeutique* psychanalytique. Aussi, tandis que certains lecteurs, philosophes ou historiens de la philosophie, jugeront peut-être trop belle la part que nous avons faite à Freud dans un travail consacré à Platon, les lecteurs psychanalystes risquent-ils de penser que nous avons fait preuve, à l'égard du freudisme, d'un éclectisme désolant. Notre freudisme pourra passer pour hérétique quand on verra combien d'interprétations ont été négligées qui, pourtant, viennent spontanément à l'esprit d'un lecteur de Platon formé par la psychanalyse. C'est ainsi qu'étudiant le rêve chez Platon, nous n'avons retenu qu'un petit nombre des indications de la *Traumdeutung*²²; le thème œdipien, central dans la psychanalyse freudienne, n'apparaît, dans notre travail, que de façon limitée et détournée²³; le symbolisme sexuel n'a été exploité que très rarement et avec beaucoup de réserve²⁴. Nous avons volontairement résisté à la tentation de faire intervenir les idées freudiennes sur la névrose obsessionnelle dans l'étude des ἐπὶ ὄρα²⁵ ou de chercher dans le platonisme une confirmation des idées de Mélanie Klein sur les racines inconscientes du besoin de vérité²⁶. Tous ces refus ont été volontaires. Il nous est venu à l'esprit, en lisant Platon, beaucoup plus d'idées d'interprétations possibles que nous n'en avons retenu dans ces pages. Si nous en avons exclu un si grand nombre, ce n'est nullement parce qu'elles correspondraient à des théories freudiennes que nous jugerions fausses en elles-mêmes (ce livre ne porte aucune appréciation sur la valeur du freudisme en tant que tel) mais uniquement parce que leur intervention dans une étude sur Platon nous a paru parfois prématurée, parfois discutable et souvent absurde. Aucun principe général n'a dicté notre choix, mais seulement la lecture du texte de Platon. D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement? On ne peut pas, on ne doit pas définir a priori les limites d'une utilisation du freudisme dans l'étude du platonisme, sinon le travail ne porte pas sur Platon en tant que tel. Aucun systématisme psychanalytique ne doit altérer

22. Cf. ci-dessous, pp. 155-159.

23. Si la figure du Père nous a paru dominer, en un certain sens, la recherche platonicienne (cf. plus particulièrement, ci-dessous, ch. III, pp. 75, sqq.) et si la mère intervient aussi dans cette expérience (cf. ci-dessous, ch. VIII, pp. 221, sqq.), il ne semble pourtant pas que l'œuvre de Platon donne du conflit œdipien une expression aussi directe que la tragédie de Sophocle.

24. Il y a quelque chose de cet ordre dans le rôle que joue la notion d'ἄγλαα dans le *Banquet* (cf. ci-dessous, p. 249 et note 148) et aussi dans certains aspects de l'εἶδος (cf. ci-dessous, pp. 197-198). Mais il ne s'agit certainement pas du symbolisme sexuel (anatomique) tel que le comprennent les lecteurs pressés de la *Traumdeutung*.

25. Cf. ci-dessous, ch. XII, pp. 346, sqq. On trouverait pourtant des indications psychanalytiques dans ce sens chez Mélanie KLEIN (*La psychanalyse des enfants*, Paris, P.U.F., 1959, p. 185) et déjà chez Freud (*Totem und tabu*, G.W. Bd. IX, s. 106; trad. JANKLEVITCH, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951, p. 120 : « le principe qui régit la magie, la technique du mode de pensée animiste, est celui de la « toute puissance des idées »).

26. Cf. ci-dessous, p. 356, note 99.

d'avance la lecture de Platon. Pour que cette lecture reste authentique, il faut, au contraire, bien se persuader d'avance que Platon sera, à bien des égards, différent de Freud. De même, la lecture de Platon à la lumière de Kant est intéressante aussi longtemps que l'on admet que Platon n'est pas tout à fait Kant. C'est Platon qui est l'objet de notre étude et non quelque image de Freud projetée dans le passé.

C'est pourquoi notre travail a également été fortement encouragé par le livre récent de Ricoeur sur Freud²⁷. En apparence, ce que nous cherchons à faire est l'inverse de ce que Ricoeur a réalisé dans cette œuvre magistrale. Ricoeur a effectué une lecture philosophique de Freud et une interprétation philosophique du freudisme²⁸. Nous cherchons à comprendre le philosophe Platon à la lumière de Freud. Peut-on, quand on va de Freud vers la philosophie, utiliser les leçons d'une démarche qui va de la philosophie vers Freud? Oui, car, pour Ricoeur, lire philosophiquement Freud, c'est remettre en question la philosophie²⁹. En ce qui nous concerne, nous essayons, à l'aide de Freud, de remettre en question Platon, ce père de toute philosophie.

5. Cette entreprise rencontre une autre objection, qui n'est, d'ailleurs, qu'une formulation nouvelle de celles auxquelles on vient de répondre : l'application des sciences humaines à l'histoire de la philosophie n'est-elle pas forcément *réductrice*? Cette question de la réduction est au cœur de toutes les discussions suscitées par les conflits entre les sciences humaines et les formes supérieures de la culture³⁰. Même chez les historiens les plus ouverts aux idées modernes, la crainte demeure de

27. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, éditions du Seuil, 1965.

28. Plus encore que dans le livre, cette double orientation était indiquée par l'auteur dans son exposé à la Société française de philosophie le 22 janvier 1966.

29. Comment la philosophie échapperait-elle à cet effort de démythification et de purification psychanalytiques que Ricoeur accepte de voir s'exercer sur toutes les autres formes culturelles : poésie, art, religion (Cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, II^e partie, pp. 161, sqq.)? C'est d'ailleurs pourquoi (ibid, p. 8), à la différence de Dalbiez, il refuse de « confiner Freud dans l'exploration de ce qui, dans l'homme, est le moins humain. »

30. Ces discussions aboutissent à des impasses aussi longtemps que la philosophie se réserve un domaine inaccessible à la science ou aux autres formes de pensée et que les sciences prétendent réduire les autres formes culturelles sans se modifier elles-mêmes. On peut espérer voir la question posée dans des perspectives plus neuves et plus fécondes. Pour ce qui est de la philosophie, la différence entre l'attitude de Ricoeur et celle de Dalbiez envers la psychanalyse (cf. note précédente) est significative. Quant à la science, bien qu'elle ne puisse « se pénétrer de philosophie » (ce qui n'est souvent qu'une démission), elle possède tous les éléments d'une attitude plus souple. PIAGET remarque (*Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 242-243) que « si la physico-chimie classique est impuissante à intégrer le vital », la microphysique autorise une assimilation réciproque non réductionniste du physico-chimique et du vital. On peut espérer un semblable échange par transformation mutuelle entre la psychanalyse et la philosophie.

voir la « psychologie des profondeurs » réduire les productions de la raison à n'être qu'un déguisement des pulsions. « J'ai l'impression, écrit Dodds (*Les grecs et l'irrationnel*, p. 210), que si Platon avait vécu de notre temps, il aurait été profondément intéressé par la nouvelle psychologie des profondeurs, mais consterné par la tendance qui réduirait la raison humaine à un instrument destiné à rationaliser les pulsions inconscientes. » Pour exorciser le spectre de la réduction, on a souvent recouru à une distinction qui n'est, au fond, que la vieille distinction de la causalité empirique et de la causalité onto-axiologique déjà magnifiquement exprimée par Platon dans une page célèbre du *Phédon*³¹. C'est dans cette perspective que Dodds écrit :

« ...rendre compte des origines d'un fait n'équivaut pas à une réduction « des valeurs qu'il représente. » (*Les grecs et l'irrationnel*, p. 58).

Mais peut-on s'en tirer à si bon compte ? Nous ne le croyons pas. Les interprétations de certains thèmes platoniciens que rend possibles le freudisme ne sont pas seulement génétiques. Elles concernent l'essence même de la philosophie de Platon. Nous avons dit que nous ne remettons pas en question les interprétations strictement métaphysiques ni les interprétations strictement logiques des textes platoniciens³². Mais c'est parce que la métaphysique et la logique sont moins fondamentales et moins originaires que l'effort psychophilosophique que constitue l'expérience platonicienne. La métaphysique, la logique, les systèmes de pensée, les sciences, sont des créations de l'esprit. Freud nous conduit à réfléchir sur le processus créateur de Platon. Dira-t-on que, conçue de cette manière, la psychanalyse n'est pas une « science humaine », ou que, vu de cette façon, l'apport freudien diffère totalement de ce qu'on appelle couramment « la psychanalyse » ? C'est bien possible, encore que, si l'on veut établir de telles distinctions, il faille dire où commence la psychanalyse proprement dite, c'est-à-dire considérée comme une « science » humaine. Mais là n'est pas la question. Notre effort ne vise pas à une réduction, puisque toute réduction suppose l'absurde dogmatisme positiviste d'une science qui se donne comme la vérité, mais à une démystification, à la mort des « idoles », suivant le mot de Ricœur³³. Or le platonisme est le bouillon de culture de toutes les idoles philosophiques. De grands penseurs (Marx, Nietzsche, Freud, mais déjà, avant eux, Aristote, Descartes, Hume et Kant) se sont employés à renverser les idoles platoniciennes. Freud nous permet de comprendre que cet effort de démystification est déjà contenu dans l'œuvre de Platon lui-même. Nous avons essayé de montrer que Platon atteint, à un certain moment, ce point de « détresse » qui constitue, pour l'analyse iconoclaste, l'apparente destruction de tout sens. Nous avons également essayé de montrer qu'il y a, chez Platon, un essai de « restauration du sens », mais il nous a semblé que, si la tradition s'est nourrie des idoles plato-

31. *Phédon*, 98 b - 99 d.

32. Cf. ci-dessus, p. 13.

33. RICŒUR, *Essai sur Freud*, p. 36.

niciennes et du sens restauré, notre siècle est mieux fait pour comprendre l'analyse purificatrice³⁴. C'est encore philosopher que de dénoncer des idoles philosophiques. Les modernes démystificateurs d'idoles ont parfois le sentiment de vivre à une époque postphilosophique. Ils ont raison, en un sens ; mais alors, dans le même sens, on peut dire que Platon appartient à une ère préphilosophique. C'est pourquoi son œuvre ne nous a pas paru devoir être expliquée comme l'expression indirecte d'un système ou de théories. Elle nous a paru appeler un travail qui, pourvu qu'on donne à ces mots un sens philosophique radical, tendrait à mettre au jour la *psychologie d'une expérience*.

6. L'œuvre de Platon reste, en effet, déconcertante pour l'historien qui ne conçoit l'expression philosophique que sous la forme de traités analytiques ou didactiques exprimant un système ou, du moins, une vision du monde. On ne cesse de regretter que Platon n'ait pas écrit des ouvrages semblables à ceux de Descartes, de Kant, ou, du moins, à ceux d'Aristote. D'aucuns tiennent pour impensable que de tels travaux ne soient jamais sortis de sa plume ou, du moins, se persuadent que l'enseignement oral de Platon dans l'Académie était plus satisfaisant pour nos habitudes de pensée. D'autres, plus sensibles à l'originalité littéraire des dialogues, y voient une sorte de jeu entre des traités philosophiques contemporains. Dupréel a poussé très loin ces interprétations ingénieuses : en critiquant Gorgias, Platon viserait en réalité Antisthène (qu'il ne nomme pas) et s'inspirerait de Prodicus³⁵. On fait ainsi de l'œuvre de Platon un échange subtil d'arguments à fleurets mouchetés digne des sociétés savantes du XIX^e siècle. On consent bien à reconnaître dans les dialogues un genre littéraire très particulier mais on reste persuadé qu'il y avait, avant Platon et à l'époque de Platon, des philosophes au sens moderne du mot, qu'ils écrivaient des « traités », que Platon était un philosophe de ce genre et que quelque malin génie nous a privés de ses traités pour ne conserver que les dialogues. Dans l'état actuel de nos connaissances, cette hypothèse ne peut pas vraiment être réfutée. Mais ne serait-il pas plus prudent de considérer les dialogues comme constituant l'essentiel de l'œuvre de Platon, tout

34. Cf. RICŒUR, *ibid.*, p. 36 :

« ...nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire « mourir les idoles et qui commencent à peine d'entendre les symboles. « Peut-être cette situation, dans son apparente détresse, est-elle instructive : « peut-être l'extrême iconoclasme appartient-il à la restauration du sens. »

35. Cf. DUPRÉEL, *Les sophistes*, p. 100-101. Les vues de Dupréel nous paraissent très difficiles à accepter. On reconnaît cependant à cet auteur le mérite d'une certaine cohérence d'interprétation qui fait défaut à d'autres commentateurs de Platon. Il a le courage d'aller jusqu'aux conséquences logiques de la thèse suivant laquelle de « vrais » philosophes (au sens moderne du mot) existaient avant Platon. Les dialogues, dit-il, ne seraient que des « variations littéraires sur les thèmes de l'âge antérieur (*Les sophistes*, p. 401). Effectivement, si Platon n'est pas un précurseur de la forme philosophique, son œuvre n'est qu'une philosophie de seconde main. Mais cette conclusion est inacceptable. Donc, il faut reviser les prémisses,

comme les comédies d'Aristophane et de Molière sont l'œuvre d'Aristophane et de Molière ? Les techniciens de la philosophie s'offensent parfois de certaines tentatives pour effacer la distinction entre les philosophes de profession et les romanciers, les poètes et les auteurs comiques qui, fussent-ils de génie, auraient seulement des « idées ». Certes, cette distinction doit être maintenue lorsqu'il s'agit d'auteurs appartenant à une époque où le genre philosophique est déjà constitué. C'est pourquoi Hegel n'appartient pas au même genre que Balzac, ni Molière au même genre que Gassendi et Descartes. Un écrivain peut être grand sans être philosophe au sens strict et certains philosophes mineurs demeurent formellement philosophes. Aussi Montaigne, Pascal, Voltaire et Rousseau s'avèrent-ils souvent gênants. Mais peut-être en était-il tout autrement au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Nous ne possédons aucune œuvre philosophique en prose antérieure à Platon, rien qui ressemble à ce qu'ont produit, depuis Aristote, les écrivains que l'on appelle « philosophes ». Si ce genre littéraire a existé, il ne nous en est rien resté. Nos « fragments » des présocratiques sont trop courts pour pouvoir nous renseigner sur la forme d'ensemble des œuvres d'où ils sont tirés. Dès qu'ils sont un peu plus longs, ce sont des poèmes (Empédocle, Parménide). Peut-être assistons-nous, avec certains passages didactiques de la *République* et des *Lois*, à la véritable naissance des traités philosophiques. Peut-être aurait-on beaucoup étonné Platon en lui présentant l'exposé continu que pratiquaient, avant lui, historiens et orateurs, comme la forme normale de l'expression philosophique³⁶. Bref, le dialogue, surtout le dialogue « de jeunesse » n'est probablement pas une façon exceptionnelle de s'exprimer choisie par un philosophe qui refuserait la manière habituelle des autres philosophes, car ce genre d'œuvre et d'homme n'existait peut-être pas encore. C'est pourquoi, si nombre d'historiens de Platon ont cherché à comprendre sa pensée en se référant de façon plus ou moins explicite à d'hypothétiques « traités » de Gorgias, d'Hippias ou d'autres « philosophes » de l'époque, il est également légitime de lire les dialogues en gardant continuellement présents à l'esprit les modes d'expression de Sophocle, d'Euripide et surtout d'Aristophane. Cette analogie, si lointaine soit-elle, entre le dialogue platonicien et le dialogue comique ou tragique nous paraît justifier une hypothèse qui a été fréquemment utilisée dans ce travail : c'est qu'il n'y a pas toujours obligatoirement un porte-parole de Platon dans

36. On sait que, dans le *Gorgias* (461 e - 462 a), Socrate refuse d'écouter de longs discours de Polos, mais se laisse aller à en faire un et prie qu'on veuille bien l'en excuser (465 e - 466 a). Il y a là, certainement, de la part de Platon, une ironie volontaire. D'ailleurs, à mesure qu'il vieillit, Platon accorde de plus en plus de place à l'argumentation continue et de moins en moins de place au dialogue fait de courtes répliques. Mais on ne saurait en conclure que l'argumentation continue était déjà, avant Platon, la forme normale de l'exposé philosophique. Il est, au contraire, vraisemblable qu'il n'existait pas encore de « forme philosophique » constituée. ROBIN (*Platon*, Paris, Alcan, 1935, pp. 20-24) trouve étrange que Platon écrive sa philosophie en dialogues, comme s'il avait existé dès cette époque une forme plus courante. Mais rien ne le prouve.

chaque dialogue et que, pas plus qu'*Œdipe-Roi* ou *l'Assemblée des Femmes*, les dialogues ne tendent à une conclusion théorique. Platon met en scène des figures philosophiques. Il n'a jamais été vraiment imité : les figures mises en scène par les dramaturges postérieurs n'étaient pas aussi philosophiques que celles de Platon ; quant aux philosophes qui ont écrit des dialogues (Malebranche, Berkeley, par exemple), ils n'ont pas su pratiquer la mise en scène. C'est pourquoi il est, en définitive, plus légitime de chercher, dans les dialogues, la psychologie d'une expérience que d'en extraire des renseignements historiques. « On oublie trop souvent, écrit Boyancé³⁷, que Platon est un penseur, non un historien, et qu'il a besoin de figures symboliques, non de références érudites. » De fait, l'œuvre de Platon est faite de « figures symboliques », au sens le plus fort du terme. Elle signifie une expérience, et l'homme Platon, dans la mesure où il écrit cette œuvre, est toujours à distance de cette expérience. Le lecteur doit retrouver cette distance créatrice en adoptant envers l'œuvre une attitude qui soit, autant que possible, symétrique à celle de l'auteur. Il doit se mettre, devant les dialogues, dans une attitude analogue à celle du spectateur d'une comédie ou d'une tragédie. Mais il doit également se rappeler que, par sa méthode « théâtrale », Platon a aussi contribué à créer un genre qui, modifié et affermi dans sa forme, mais peut-être également durci et sclérosé, deviendra ce que, plus tard, on appellera philosophie.

Si la psychologie, entendue au meilleur sens du mot, est une des disciplines qui, à l'heure actuelle, contribuent à la vie et au renouvellement de la philosophie, il est bien normal d'adopter, envers cette expérience créatrice qui fut celle de Platon, un point de vue psychologique. La possibilité de rapprocher certaines notions freudiennes de certains thèmes du platonisme fut indiquée dès 1915 par le psychanalyste suisse Nachmansohn³⁸. Six ans après, Oscar Pfister faisait de Platon un « précurseur de la psychanalyse »³⁹ et Freud lui-même, approuvant Nachmansohn, acceptait de reprendre le terme *Erôs* en un sens qu'il croyait platonicien⁴⁰. Le travail (beaucoup plus étoffé) de Rolf Lagerborg (*Die platonische Liebe*, 1926⁴¹) soumet les différentes

37. BOYANCÉ, La « doctrine d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, *Revue des Etudes Grecques*, 1941, LIV, p. 172.

38. MAX NACHMANSOHN, Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons, *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, III, 1915, pp. 65-83.

39. Oskar PFISTER, Plato als Vorläufer der Psychoanalyse, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, VII, 1921, pp. 264-269. Cf. également, les allusions à ces travaux sur Platon dans la lettre de Pfister à Freud du 14 janvier 1921 et dans la réponse de Freud datée du 4 février (*Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 125-126).

40. Cf. FREUD, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, G.W., Bd. XIII, s. 98-99. Trad. Jankelevitch, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp. 100-101.

41. ROLF LAGERBORG, *Die platonische Liebe*, Leipzig, Meiner, 1926, xi-295 pp, in-8°. Ce livre est devenu assez rare. Nous avons pu en prendre connaissance grâce à l'amabilité du Conservateur de la Bibliothèque Universitaire de Bâle qui possède cet ouvrage sous la cote : i a V 90.

thèses qu'énoncent à propos de l'amour les divers personnages de Platon à une critique historique, psychanalytique, psychologique et sexologique. Mais, si ample que soit l'enquête de Lagerborg, elle concerne avant tout « le concept d'amour platonique »⁴², et constitue une tentative pour défendre et valoriser cette forme d'amour. Certes, Platon lui-même n'y est pas négligé. Le contexte culturel et intellectuel dans lequel s'est développée la « théorie platonicienne de l'amour » y est analysé beaucoup plus longuement que dans le livre de Léon Robin qui porte ce titre⁴³. Mais Lagerborg s'intéresse avant tout aux œuvres de Platon directement consacrées à l'amour (*Banquet*, *Phèdre*). Il nous a, au contraire, semblé intéressant de prendre en considération la totalité de la création platonicienne et de chercher à saisir dans l'expérience de Platon le secret de cette création, sans nous en tenir à ce qui est érotique au sens strict.

PREMIERE PARTIE

LA NOSTALGIE DE LA VERTU

La première partie de notre travail (chapitre I à IV) traite des efforts de Platon pour rester attaché à l'idéal humaniste de l'ἀρετή et de l'échec de cette tentative.

La seconde (chap. V à VIII) concerne ce qui est, à nos yeux, l'expérience proprement platonicienne : création d'un monde d'illusions et démystification de ces illusions.

C'est seulement dans la troisième partie (chap. IX à XII) que nous abordons ce qui fut déjà pour Platon une « restauration de sens », c'est-à-dire la philosophie des dialogues postérieurs au Phèdre.

Les dialogues de jeunesse expriment une philosophie originale fondée sur l'exigence d'ἀρετή.

42. Tel est le titre du chap. I de l'ouvrage (« Begriff der platonischen Liebe », pp. 1-9). Mais c'est en réalité dans le dernier (« Zur Physiologie und Wertung der platonischen Liebe », pp. 153-198) que l'auteur chante les louanges de l'amour platonique et le défend contre ses détracteurs.

43. Cf. Léon ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (thèse complémentaire, 1908 ; rééditée en 1933, et en 1964 avec une préface de P.M. Schuhl ; Paris, P.U.F.). Robin se limite pratiquement à l'étude du *Lysis*, du *Banquet* et du *Phèdre*. Lagerborg consacre un chapitre à Socrate (*Die platonische Liebe*, chap. III, pp. 29-60 : « die sokratische Liebe ») et un autre à l'Académie (ibid. ch. V, pp. 89-105 : « die Liebe und die Akademie »).

INTRODUCTION

Rien de plus décevant, au premier abord, que la plupart des dialogues assignés par la critique du XIX^e siècle à la jeunesse de Platon. Du point de vue formel, aucun ne semble parvenir à une conclusion positive. Quant aux sujets qu'ils traitent (beauté, piété, courage, tempérance, « vertu », etc.), ils semblent appartenir à l'arsenal d'une morale formaliste peu faite pour intéresser nos contemporains. Aussi, doublement déficients (par leur forme et par leurs thèmes), ces textes risquaient-ils de n'être plus lus que par des philologues auxquels ils auraient fourni des renseignements grammaticaux, syntactiques et stylistiques. Les philosophes, eux, n'auraient commencé à trouver Platon intéressant qu'à partir du *Phédon* ou du *Banquet*, à la rigueur à partir du *Ménon*.

Il faut donc savoir gré à la critique moderne d'avoir cherché à réhabiliter les dialogues de jeunesse des deux points de vue. Au lieu de voir dans l'absence (apparente) de conclusion la marque d'une pensée à l'état d'ébauche, elle a fait de l'« inachèvement » et de la structure « aporétique » une forme littéraire très consciente d'elle-même¹. En écrivant l'*Hippias Majeur*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Lysis*, sous la forme « imparfaite » sous laquelle la tradition nous a légué ces dialogues, Platon aurait d'abord voulu donner une leçon de logique, dénoncer les raisonnements faux et hâtifs et suggérer les véritables exigences des définitions philosophiques correctes. Quant au contenu, on a su nous montrer qu'il n'était pas tellement éloigné des préoccupations morales manifestées par la philosophie contemporaine : il s'agirait déjà d'une « philosophie des valeurs » annonçant celle de Lavelle et de Le Senne². Ainsi, au lieu de tomber en désuétude, les dialogues de la jeunesse de Platon se trouvaient fournir une excellente propédeutique à la pensée logique et à la réflexion morale. Au Platon qu'une trop longue tradition avait représenté comme un philosophe de l'au-delà ou des « arrièremondes », au Platon que des interprétations plus récentes avaient

1. Cf. René SCHAEFER, *La question platonicienne*, Neuchâtel et Paris, 1938 ; Victor GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1947.

2. Cf. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, I^{re} partie ; ch. II : « A la recherche des Valeurs » ; ch. III : « Capture des Pseudo-Valeurs » ; ch. IV, « Réduction des Anti-Valeurs. »

abusivement transformé en un simple logicien³ ou du moins, en un simple philosophe de la connaissance⁴, tendait ainsi à se substituer le Platon humaniste, celui qu'en réalité, depuis vingt-cinq siècles, bien des lecteurs avaient admiré et aimé.

Il nous semble pourtant que cette réhabilitation n'est pas allée assez loin. A trop insister sur les recherches de définitions on risque d'appauvrir la démarche des premiers dialogues et de ne voir qu'un exercice logique, scolaire et passablement fastidieux, là où, même du simple point de vue méthodologique, le cheminement de la pensée platonicienne s'avère beaucoup plus subtil. Quant à la recherche des valeurs, elle n'est, à nos yeux, que l'aspect superficiel d'une interrogation plus fondamentale sur la valeur, c'est-à-dire sur l'ἀρετή, interrogation qui se déploie dans chacun de ces dialogues et qui, partout, reçoit, en fait, une réponse. Car — et tel serait le troisième point sur lequel devrait, nous semble-t-il, être modifiée l'interprétation moderne — si ces dialogues sont structuralement aporétiques ou inachevés, la pensée du jeune Platon est, en un certain sens, toujours achevée. Nous ne voulons pas dire par là qu'elle n'évoluera pas, bien au contraire. Mais, justement, si, à l'époque du *Charmide*, Platon ne pensait pas encore ce qu'il pensera à l'époque de la *République*, on doit pouvoir comprendre le *Charmide* sans se référer à la *République*. Même si les dialogues de jeunesse ne traduisent pas un « système » (d'ailleurs, y a-t-il jamais eu un « système » de Platon ?), ils expriment une pensée philosophique. Dans cette pensée, le lecteur athénien du début du IV^e siècle devait déjà reconnaître les marques du génie. C'est cette pensée qu'il nous faut essayer de saisir en un premier moment de notre travail.

3. L'ouvrage le plus significatif à cet égard est le livre célèbre de LUTOSLAVSKI : *The origin and growth of Plato's logic*, London, Longmans & Green, 1897. On sait que, pour Lutoslavski et pour ses contemporains allemands, le sens de l'évolution de la pensée de Platon doit être recherché dans la constitution d'une logique annonçant celle de Kant et qui s'épanouirait dans le *Sophiste* (ibid. p. 33). Assez curieusement, Lutoslavski qualifie cette logique de « psychologism » :

« If we could show that in his later age the father of idealism came near to psychologism, and that he had been misunderstood by his pupils and readers for two thousand years, — this discovery would change the general aspect of the history of logic. » (ibid.).

Bien entendu, le mot « psychologism » n'a rien ici de péjoratif (comme « psychologisme » en français). Mais il ne correspond nullement à ce que nous entendons dans ce livre par la psychologie de Platon.

4. C'est ce qu'en font Natorp, Ritter et tant d'autres interprètes qui ne prennent même pas la peine de justifier ce point de vue, tant il leur semble aller de soi.

CHAPITRE PREMIER

LA VERTU PRESENTE

1. Le thème propre à chaque dialogue de jeunesse et leur thème commun : l'ἀρετή (*Hippias Majeur*, *Protagoras*, *Euthydème*).
2. L'exigence d'ἀρετή est reconnue et acceptée par tous les interlocuteurs de Socrate.
3. L'ἀρετή comme qualité de « l'homme vraiment homme » (*Lachès*, *Charmide*, *Gorgias*). Recherche existentielle et non essai de définition.
4. L'ἀρετή, c'est ce qui qualifie l'ἀνὴρ ἀγαθός : les grands hommes du V^e siècle étaient ἀνδρες ἀγαθοί.

...Ὅταν τις τι ἐνεκά του σκοπῆ, περι
ἐκείνου ἢ βουλὴ τυγχάνει οὐσα οὐ ἐνεκα
ἐσκοπεῖ, ἀλλ'οὐ περὶ τοῦ ὃ ἐνεκα ἄλλου ἐζήτει.

Lachès, 185 d.

De tous les dialogues de Platon, seul le *Ménon* a explicitement pour thème la vertu. Or, bien que le *Ménon* ressemble aux premiers dialogues par certains de ses aspects — en particulier par son « inachèvement »¹ — il est probablement postérieur à la fondation de l'Académie (386) et traduit une orientation nouvelle de la pensée de Platon². Il se pourrait pourtant que la vertu fût la préoccupation commune à tout un ensemble de textes englobant, à la fois, des œuvres qui paraissent directement inspirées par la mort de Socrate (*Apologie*, *Criton*), le groupe assez homogène que constituent l'*Alcibiade I*, l'*Hippias Mineur*, l'*Hippias Majeur*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Lysis* et l'*Euthyphron*, cette comédie qu'est le *Protagoras*, le charmant *Ion*, l'énigmatique *Ménexène*, probablement assez tardif (il fait allusion

1. GOLDSCHMIDT (*Les dialogues de Platon*, 2^e édition, pp. 117-128) fait du *Ménon* un dialogue aporétique, reposant, comme l'*Ion* et le *Cratyle*, sur la « capture » d'une « pseudo-valeur ». Mais il reconnaît (ibid. p. 117) que le *Ménon* comporte une grande nouveauté. Nous essayerons de montrer (cf. ci-dessous, pp. 133, sq.) que la nouveauté réside dans l'intervention de la notion de réminiscence et que, par là, le *Ménon* marque effectivement un tournant dans le développement de la recherche platonicienne.

2. Cf. ci-dessous, ch. V.

à la paix d'Antalcidas (387) en 245 bc), l'*Euthydème*, où d'aucuns voient déjà une polémique contre les Mégariques annonçant le *Parménide* et le *Sophiste*³, peut-être également le *Gorgias*, et même le *Cratyle* si, comme nous essayerons de le montrer, l'interrogation sur les noms n'est pas sans rapport avec des préoccupations existentielles.

1. Certes, chacun de ces dialogues a son sujet et une lecture même superficielle montre que l'*Hippias Majeur* traite du beau tandis que le *Lachès* a pour thème le courage, que le *Lysis* est un dialogue sur l'amitié et l'*Euthyphron* une recherche portant sur la piété. Mais souvent, au moment où l'on s'y attend le moins, voici qu'un dialogue fortement axé autour de son sujet « dérive » (apparemment) vers des considérations sur la vertu. Si l'*Hippias Majeur* traite du beau à partir de 286 d, la question vient d'ailleurs. Hippias a dû avouer son échec à Lacédémone : c'est la seule ville de toute la Grèce où il n'ait pas pu gagner de l'argent en enseignant la vertu car les Lacédémoniens sont traditionnalistes et n'aiment pas les nouveautés en matière d'éducation (284 b). Pourtant, c'est bien la vertu qu'Hippias fait profession d'enseigner, cette vertu qu'apprécient par-dessus tout les cités bien ordonnées⁴. Nous avons donc quelques raisons de penser que la recherche de définition du beau est, en réalité, commandée par une interrogation sur la vertu.

Le *Protagoras* est une comédie, peut-être une satire. On met en question la personne même du grand sophiste ainsi que, bien avant le *Théétète* (151e, sqq.), son relativisme gnoséologique. Pourtant, dès que Protagoras abandonne le mythe pour s'exprimer en concepts, tout l'exposé (*Prot.* 324d-329b) porte sur « cette unique chose » que l'on peut appeler « la vertu propre à l'homme » (ἀνδρὸς ἀρετήν, 325a⁵).

Il en est de même dans l'*Euthydème*. Là aussi des sophistes sont en scène, se faisant de la publicité. Euthydème et Dionysodore n'ont pas encore dit quelle chose extraordinaire ils offraient à ceux qui voulaient bien recevoir leur enseignement. Ce n'est ni l'art de la guerre, ni l'art de se défendre devant les tribunaux (*Euthydème*, 273c) :

« Ce doit être, dis-je, une bien belle occupation que la vôtre, si « des sujets de cette importance sont accessoires pour vous. Au nom « des dieux, dites-moi quelle est cette belle chose.

« — La vertu, Socrate, répondit-il... »

(*Euthydème*, 273 d).

3. Cf. L. MÉRIDIÉ, notice de l'*Euthydème* (coll. des Univ. de France, Platon, t. V, 1^{re} partie, pp. 128-130). Cet auteur ne considère pas comme absolument certain que les Mégariques soient visés dans ce dialogue.

4. *Hippias Majeur*, 284 a : Socrate : Ἐν δὲ γε ταῖς εὐνόμοις πόλεσιν τιμωτάτων ἡ ἀρετή.

Hippias : Πάνυ γε.

Socrate : Σὺ δὲ ταύτην παραδίδοναι ἄλλω, κάλλιστ' ἀνθρώπων ἐπίστασαι.

Hippias : Καὶ πολὺ γε, ὦ Σώκρατες.

5. *Protagoras*, 325 a : Καὶ συλλήβδην ἐν αὐτῷ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν.

L'étonnement de Socrate, l'absence d'article dans la réponse triomphante du sophiste (Ἀρετήν, ἔφη, ὁ Σώκρατες) soulignent la place extraordinaire qu'occupe la vertu dans les préoccupations sous-jacentes à ces dialogues.

Voilà donc trois dialogues dans lesquels la question mise au premier plan (beauté, sophistique) semble introduire à un problème plus fondamental, identique dans les trois cas, qui serait le problème de la vertu. Or, nous dit Platon dans le *Lachès* (185d), « quand on discute en vue d'une fin, c'est la fin qui est l'objet de la discussion, et non le moyen, subordonné à cette fin ». Si notre hypothèse est fondée, la vertu serait le véritable objet de la discussion dans l'ensemble des dialogues énumérés plus haut. Nous avons essayé de le montrer pour trois d'entre eux. On trouverait des indices semblables dans plusieurs autres, par exemple la place et la fréquence du mot ἀρετή⁶. Mais si le problème de l'ἀρετή est souvent posé de façon explicite dans les premiers dialogues, on l'y rencontre encore plus si l'on réfléchit à sa signification.

2. L'ἀρετή, on le sait, n'est pas la vertu au sens que donne à ce mot l'enseignement moral chrétien. « Vaillance », « courage » dans la langue d'Homère, elle conserve souvent quelque chose de sa probable parenté étymologique avec le mâle⁷. Elle est, chez Platon et ailleurs, la qualité propre d'une chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle doit être pour bien

6. Par exemple dans *Alcibiade I* où il est d'abord question de « se perfectionner dans la vertu » (τελέους γίνεσθαι πρὸς ἀρετήν, 120 e 4). Ensuite, ce dialogue établit de façon intéressante la parenté d'ἀγαθός et d'ἀρετή (124 de). Vers la fin, il apparaît bien que l'ἀρετή est l'essentiel (134 c 1, 135 b 1, 6, 8, 135 c 5). Mais même dans le *Lysis*, où le mot ἀρετή n'est à peu près pas prononcé, la réflexion sur la φιλία s'oriente bien vers l'étude d'une « valeur » globale qui est du même ordre.

7. Le P. FESTUGIÈRE (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 19 et notes) a bien mis en relief cette signification de l'ἀρετή chez Homère : « L'excellence (ἀρετή), écrit-il, se confond avec le courage (ἀνδρεία). Être pleinement mâle (ἀνήρ), c'est être brave, s'attirer de l'honneur en donnant de bons coups d'épée ». Et il ajoute :

« Le mot ἀνδρεία n'apparaît ni chez Homère ni chez Pindare dont l'idéal de vie est pourtant, lui aussi, un idéal de lutte et de victoire, non plus la guerre, mais ce qui la remplace, l'agonistique : c'est ἀρετή qui, dans les *Odes*, dit encore l'excellence du mâle. » (o.c. p. 19, note 2).

On trouve le mot ἀρετή employé dans ce sens, par exemple dans *Odyssée*, VIII, 237, XXI, 87, XXII, 244, XXIV, 193, 515.

Dans *Odyssée*, XIV, 211-212, Ulysse dit :

ἡγαγόμην δὲ γυναῖκα πολυκλήρων ἀνθρώπων
εἶναι' ἐμῆς ἀρετῆς

Le mot signifie bien courage, mais justement dans la mesure où le courage traduit l'excellence virile en général.

remplir sa fonction⁸, que cette chose soit le corps, l'élocution, la maison ou le navire. Quand il s'agit de l'homme, l'ἀρετή sera ce que chacun veut être pour être admiré par lui-même et par ses concitoyens. Nul doute que l'Athènes de la fin du v^e siècle n'ait été fertile en jeunes aristocrates (de tendance, sinon d'origine sociale) habités par la passion de l'ἀρετή, soucieux d'éblouir par leur valeur, par leur « virtuosité », par l'éclat de leur personnalité, suivant les traductions proposées par Schuhl⁹. Tel est le cas de Critias, d'Alcibiade. Platon en créera au moins un : Calliclès. Il n'a donc pas à imposer à ses lecteurs l'idéal d'ἀρετή : ils sont déjà convaincus. L'œuvre de Platon n'est pas exactement un effort pour détourner du vice et orienter vers la vertu au sens moderne de ces mots. Certes, considérée sous l'un de ses aspects, la prédication socratique tend peut-être à une distinction du bien et du mal qui annonce la morale chrétienne. Mais c'est là un résultat que l'on vise. Tout autre est le problème, ou plutôt l'exigence de la vertu (ἀρετή). Cette exigence, elle est avouée, reconnue, acceptée par tous les interlocuteurs de Socrate, et cela jusqu'au bout. A aucun moment, aucun des personnages des dialogues, même pas Calliclès ou Thrasy-maque, ne se résigne à y renoncer. Tous veulent être « homme vraiment homme », posséder ou transmettre à leurs enfants l'ἀνδρὸς ἀρετήν. L'exigence de valeur, pourrait-on dire, ne se discute pas. Mais il ne s'agit pas d'une recherche purement intellectuelle. Même si la discussion échoue, s'enlise dans des apories, se heurte à des contradictions, chacun des personnages continuera d'une autre manière à poursuivre l'inéluctable ἀρετή. Il ne s'agit point, en effet, de quelque idéal humaniste abstrait supposant l'acceptation théorique d'une quelconque idée de l'homme, toujours problématique, mais de l'accord avec soi-même, de l'authenticité personnelle. Mieux vaut, dit Socrate, être en désaccord avec tout le monde qu'« étant un, être en dissonance avec moi-même et me contredire » (ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν. *Gorgias*, 482 bc). L'ἀρετή est donc présente à titre d'exigence dans le monde que Platon met en scène dans ses dialogues et c'est cette exigence qui est reprise dans chacun des treize dialogues dont la plupart sont considérés comme socratiques et aporétiques.

3. Revenons sur quelques-uns d'entre eux en nous demandant non plus, comme tout à l'heure, si le thème apparent du dialogue est explicitement relié par Platon à une interrogation sur l'ἀρετή, mais si la

8. Platon dit, dans le *Gorgias*, 506 d : Ἀλλὰ μὲν δὴ ἡ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός...

Dans *République* I, il parle même de l'ἀρετή des chiens et des chevaux (335 b), des oreilles (353 bd).

Aristote parlera encore de l'ἀρετή du corps, qui est la santé (σώματος δὲ ἀρετὴ ὑγίεια, *Rhétorique*, 1361 b) et même de l'ἀρετή de l'élocution : λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι (*Poétique*, 1458 a).

9. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2^e édition, p. 362.

démarche platonicienne n'indique pas clairement qu'au-delà du sujet traité on vise le problème de « l'homme vraiment homme ».

L'*Euthyphron*, bien qu'assez peu significatif à cet égard, nous fournirait une première indication. Si nous en retenons uniquement la recherche de définition de la piété, il semble qu'à partir de 12 c cette définition s'avère impossible parce que l'on n'arrive pas à isoler la piété de la justice. Tout se passe comme si les distinctions entre les « valeurs » étaient toujours artificielles, tout effort de précision relatif à l'une d'entre elles renvoyant toujours le penseur à la valeur fondamentale, c'est-à-dire à l'ἀρετή.

Le *Lachès* porte évidemment sur le courage : on se demande en quoi il peut bien consister (190 d : ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν). Mais Socrate et ses interlocuteurs n'ont été conduits à se poser cette question qu'à cause de l'incertitude dans laquelle se trouvent Lysimaque et Mélésias quant au genre d'enseignement qu'on pourrait donner à leurs enfants pour en faire des hommes (τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅ τι ἀριστοὶ γένοιτο, *Lachès*, 179 de). Et si, à la fin, la discussion sur le courage s'enlise dans une discussion sur toutes les vertus (199d), n'est-ce point parce qu'à travers la notion banale de courage, c'est toujours la vertu qui a été visée ? L'échec de la dernière définition du courage proposée par Lachès est un échec par surabondance de richesses. Le courage serait « la science du redoutable et de son contraire » (199 ab). Mais quand on possède cette science, relative à l'avenir, on connaît également les maux passés et présents (ibid.). Or qui connaît l'ensemble des maux passés, présents et futurs possède la vertu : il ne saurait manquer de tempérance, de justice ou de piété (*Lachès*, 199 d)¹⁰. Donc « nous n'avons pas découvert la vraie nature du courage »¹¹ et le dialogue est, en ce sens, aporétique. Seulement l'aporie formelle, l'échec dans la recherche de la « définition » ne doit pas nous masquer cet aboutissement positif du *Lachès* qui est l'affirmation de l'exigence d'ἀρετή.

Le *Charmide* va encore plus loin. Ici, bien que la question τί ἐστὶ ; soit énoncée à propos de la σωφροσύνη¹², il est bien difficile de ne voir dans le dialogue rien d'autre que la recherche de la définition d'une vertu parmi tant d'autres. D'abord, très visiblement, il ne s'agit pas

10. *Lachès*, 199 d : Δοκεῖ οὖν σοι, ὦ δαιμόνιε, ἀπολείπειν ἂν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τὰ τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως ;

CROISSET (coll. des Univ. de France) traduit :

« Ne te semble-t-il pas, ô divin, qu'un homme ne serait pas éloigné de la vertu totale s'il connaissait tous les biens dans toutes leurs formes, dans le présent, dans le passé, dans l'avenir, et de même tous les maux ? »

Pourtant le texte dit simplement « vertu » et non « vertu totale » (expression qui n'apparaîtra que quelques lignes plus bas : σύμπασα ἀρετή, 199 e). C'est que la vertu est, en un certain sens, toujours totale du fait même qu'elle est ἀρετή.

11. *Lachès*, 199 e : Οὐκ ἄρα ἠρώκαμεν, ὦ Νυκία, ἀνδρεία ὅ τι ἐστίν.

12. *Charmide*, 159 ab : Εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φῆς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν.

seulement de savoir mais aussi de produire un certain résultat. Quel résultat ? Guérir le mal de tête de Charmide (155a) ? Peut-être, car il y a là beaucoup plus qu'un simple prétexte pour engager la conversation. Mais puisque, d'après le médecin thrace disciple de Zalmoxis, il est impossible de guérir la tête sans le reste du corps et de guérir le corps sans l'âme (156 de), on voit bien que le dialogue cherche déjà à être cette incantation qui fait naître en l'âme la tempérance¹³. Ensuite, ce résultat, la σωφροσύνη, apparaît comme encore moins séparable du « reste de la vertu » que ne l'était le courage dans le *Lachès*. La recherche de définition rencontrera la formule τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (161b) et, conformément à la démarche aporétique que Goldschmidt a bien mise en lumière, ni cette « définition », ni celle qui va suivre (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν, 164 d) ne seront acceptées comme satisfaisantes. Seulement, là encore, ce sont des échecs par surabondance. Car, au fond, chacune de ces deux formules pourrait très bien désigner l'exigence d'ἀρετή. Socrate a fait une remarque d'apparence fort anodine : Οὐκοῦν καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οἱ σώφρονες (160 e). Charmide ne peut qu'y souscrire. Mais dès lors la discussion se trouve projetée bien au-delà de l'objet limité qu'elle s'était assigné et condamnée à la fois à rencontrer le même échec formel que les autres dialogues aporétiques et à réaffirmer l'exigence fondamentale de toute la première philosophie platonicienne. Seulement ici, il a suffi d'un coup de pouce car, si le courage pouvait, à la rigueur, être considéré comme un aspect ou une partie de l'ἀρετή, il semble bien que σωφροσύνη et ἀρετή soient presque synonymes. D'ailleurs, rencontrant occasionnellement la même question, le *Gorgias* (507 bc) sera tenté de les identifier.

Ce dialogue, si utilisé dans l'enseignement élémentaire de la philosophie, pourrait bien être, lui aussi, une expression de la recherche de l'ἀρετή. Il a quelque peu gêné les spécialistes : Goldschmidt qui, du point de vue structural, en fait un dialogue achevé y détecte cependant à la fois la capture d'une « pseudo-valeur », la rhétorique, et la réduction d'une « anti-valeur », la philosophie de Calliclès¹⁴. Mais ce sont là des caractères négatifs ou limitatifs tandis que la recherche de l'ἀρετή pourrait en être le caractère positif. Si l'on considère son allure extérieure, le *Gorgias* a bien pour sujet la rhétorique, mais il n'est pas sûr qu'il soit dirigé contre elle. Lorsqu'au terme d'une longue interrogation Gorgias consent à dire quel est, à ses yeux, le bien suprême, bien qu'il fait profession de procurer en tant que professeur d'éloquence, il s'exprime ainsi :

C'est la chose « qui donne à qui la possède la liberté pour lui-même » et la domination sur les autres dans sa patrie. »

(*Gorgias*, 452 d)¹⁵

13. *Charmide*, 157 a : Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριον, ἐπωδαῖς τισιν τὰς δ'ἐπωδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς κάλους.

14. Cf. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, 2^e édition, pp. 92-93 et p. 129.

15. *Gorgias*, 452 d : "Ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἰτίον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω.

Or telle est peut-être la plus belle définition de l'ἀρετή telle que la conçoit Platon, au moins jusqu'à l'époque de la *République*. Que la rhétorique telle que la pratiquent Gorgias et Polos soit, aux yeux de Platon, incapable d'atteindre un tel résultat et se réduise à une flatterie¹⁶, c'est certain. Mais d'abord, il n'est pas sûr que Platon considère toute rhétorique comme aussi impuissante à cet égard que celle des deux rhéteurs siciliens¹⁷. Ensuite et surtout, on peut penser que le dialogue vise plus à l'affirmation d'une exigence qu'à la dénonciation des techniques qui ne peuvent pas satisfaire cette exigence. S'il en était autrement, on voit mal ce qui ferait l'unité du dialogue et pourquoi seraient groupées en un même entretien la dénonciation des prétentions de la rhétorique et la réfutation de l'immoralisme de Calliclès. Ici encore, si l'on oublie l'exigence d'ἀρετή, le dialogue devient difficilement intelligible. D'ailleurs, si Gorgias définit magnifiquement l'ἀρετή dans la formule que nous venons de citer, Calliclès, lui, la nomme dans un texte que certaines traductions inciteraient à considérer comme comique ou cynique : « la vie facile, dit Calliclès, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur »¹⁸, (trad. Croiset, coll. des Univ. de France). Calliclès se mettrait-il en contradiction avec lui-même en identifiant deux contraires, vice et vertu ? Ou alors, nie-t-il cyniquement la réalité de la vertu ? Ni l'un, ni l'autre : Calliclès veut simplement dire que, pour arriver à être vraiment homme, pour acquérir l'ἀνδρὸς ἀρετήν, il faut « assumer » ce que condamne la loi édictée par la foule. D'ailleurs Socrate, dans sa réponse, prend Calliclès tout à fait au sérieux et il aurait bien tort de ne pas le faire car, dans l'énoncé de cette philosophie « amoral », Calliclès a indiqué un des aspects fondamentaux de l'ἀρετή, l'ἐλευθερία. Il s'agit de liberté, et non de licence car, comme dit Socrate dans *Alcibiade I*, 135 c : Ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή. Loin donc que le but du *Gorgias* soit de démasquer une double imposture, ce ne sont là que les conséquences secondaires d'une recherche plus fondamentale : comment faire œuvre d'homme (τὰ τοῦ ἀνδρός δὴ ταῦτα πράττοντα, *Gorgias*, 500 c) ? On remarquera que Socrate dit τοῦ ἀνδρός et non τοῦ ἀνθρώπου (cf. *Gorgias*, 487e-488a : ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα, ou encore, en 512 e : τὸν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα). Le caractère masculin de l'exigence est nettement souligné. Et pourtant, ces formules qui sont si proches de celle du *Charmide* (161 b : τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) expriment bien l'exigence du premier platonisme.

16. La notion de κολακεία est introduite par Socrate en *Gorgias*, 463 ab : καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακεῖαν.

17. Jusqu'au *Phèdre*, il est permis d'hésiter quant à l'attitude de Platon envers la rhétorique en général. A partir du *Phèdre*, le doute n'est plus permis : Platon admet la possibilité d'une rhétorique philosophique et en préconise la pratique. Pour la discussion de cette question, cf. ci-dessous, chap. XII, pp. 362, sqq.

18. *Gorgias*, 492 c : Τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπιουρίαν ἔχη, τοῦτ'ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία.

Mais si la « vertu » dont parlent Gorgias et Calliclès est un idéal humaniste qui, bien que mal défini, recueille l'adhésion de tous les personnages des premiers dialogues, recueille-t-il aussi l'adhésion de Socrate ? Celui-ci ne se présente-t-il pas, surtout dans le *Gorgias*, comme le témoin d'un idéal surhumain, prêt à subir une sorte de martyre ? L'insistance avec laquelle il envisage d'être victime de l'injustice (468 e, sqq.), l'acceptation résignée d'une mort infamante (521 a, sqq.), mais surtout son éloignement des affaires publiques¹⁹ semblent indiquer que Socrate n'est pas, personnellement, à la recherche de l'*ἀρετή* comme les autres personnages. Dans ces conditions, peut-on dire que l'*ἀρετή* soit l'exigence propre à Platon ? Oui, certes, dans la mesure où Socrate n'est pas, dans les dialogues, l'unique porte-parole de Platon. Le Socrate des dialogues — nous aurons à y revenir²⁰ — n'est qu'une figure, la plus puissante certes de cet univers littéraire et philosophique, mais non la seule. Si, visiblement, Platon met dans la bouche d'interlocuteurs et même d'adversaires de Socrate des formules qui traduisent certains aspects de sa pensée (c'est parfois le cas avec Gorgias, ce sera encore plus net avec Parménide), il doit falloir chercher l'enseignement platonicien dans une sorte de résultante des déclarations de Socrate et des déclarations de ses interlocuteurs. Que la voie soit ainsi ouverte à des interprétations fort variées et même contradictoires, c'est certain, et l'histoire des interprétations de Platon ne fait que le confirmer. Mais nous n'avons de Platon que des textes où il fait parler des personnages autres que lui ; il est impossible de le traiter comme nous traitons Descartes, Kant et même Aristote. Il est donc possible d'admettre que c'est bien la recherche de l'*ἀρετή* qui est le thème de base commun aux premiers dialogues. Plutôt que sur les valeurs, ils portent sur la valeur. Mais celle-ci n'est ici ni « atmosphérique » (suivant l'expression de Le Senne), ni transcendante. C'est seulement plus tard que Platon se dirigera vers quelque chose de cet ordre. Pour le moment, la valeur, c'est, au fond, l'homme : ἀνδρὸς ἀρετή. Certes, il faut éviter d'entendre cette exigence avec la résonance de refus agressif de toute transcendance qu'elle aura dans la pensée moderne. Mais, dans la mesure où Platon n'a pas encore constitué un système de valeurs impersonnelles ou, a fortiori, s'il s'avère que Platon n'a jamais vraiment professé l'idéalisme que la tradition lui attribue, l'exigence d'*ἀρετή* semble être le fil conducteur qui permet de suivre la pensée platonicienne dans ce qu'elle a de plus vivant.

19. « Polos, je ne suis pas un politique, et l'an passé, devenu par le sort membre du Conseil des Cinq-cents, quand ce fut au tour de ma tribu d'exercer la prytanie et que je dus présider au vote de l'Assemblée, je prêtai à rire, ne sachant comment mettre la question aux voix. » (*Gorgias*, 473 e - 474 a, trad. Croiset).

Dans ce texte qui évoque peut-être le procès des généraux vainqueurs aux Arginuses, Socrate semble se vanter de n'avoir pas su exercer les fonctions de sa charge. On voit mal un Alcibiade, un Critias, un Calliclès, tous hommes soucieux d'*ἀρετή* civique, ignorer ce qu'ils doivent faire s'il leur arrive d'être épistate des prytanés !

20. Cf. chapitre III, pages 87, sqq.

Si cette hypothèse est exacte, on sera forcément conduit à admettre, en outre, que la démarche de ces dialogues ne tend jamais vraiment à l'établissement d'une définition. Si l'expression *τί ἐστι* ; (ou quelque expression équivalente) est effectivement employée à propos de la beauté²¹, de la tempérance²², du courage²³, de la piété²⁴, et si, au cours des dialogues, sont proposées diverses formules qui peuvent ressembler à des essais de définition, rien ne nous autorise cependant à voir dans la démarche de ces dialogues une simple leçon de logique. Bien au contraire, la leçon qui s'en dégage serait plutôt l'impossibilité de considérer à part chacune de ces « vertus ». Quant à l'*ἀρετή* elle-même, elle n'apparaît jamais comme la notion dont la définition permettrait de définir les autres. Dans les premiers dialogues, et même dans les pages du *Ménon* (71 d, sqq.) qui semblent chercher une définition de la vertu, on remarquera que Platon n'emploie presque jamais le mot *ὀρίζεσθαι* qui, au contraire, désignera, à partir du *Phèdre*²⁵, une des tâches de la logique. Ce n'est donc pas une entreprise de définition au sens strict comme dans le *Sophiste* ou dans le *Politique*. Il est, par conséquent, impossible de trouver ici le « précepte d'unification » qu'énonce *Phèdre*, 265 d²⁶. Dira-t-on que la distinction est bien subtile et que la tentative commandée par des interrogations du type *τί ἐστι* ; *τί ποτ' ἐστὶ* ; *τί φησ εἶναι* ; n'est pas fondamentalement différente du processus que suivront avec plus de rigueur et plus de succès les dialogues métaphysiques ? En réalité, il y a toute la distance qui sépare un problème logique d'une interrogation existentielle. Ces dialogues concernent l'*ἀρετή* (nous allons essayer de voir comment), ils ne cherchent pas à la définir, ni en elle-même, ni sous les formes dérivées sous lesquelles ils l'approchent (beauté, piété, tempérance, courage, amitié). Bien au contraire, ils ont comme première conclusion l'impossibilité, voire l'absurdité, de telles définitions.

4. Il resterait à savoir si, aux yeux du jeune Platon (si l'on consent à prolonger cette jeunesse jusqu'à la date où, âgé de quarante ans environ, il fonde l'Académie au retour d'un voyage en Sicile), la vertu

21. *Hippias Majeur*, 286 d : 'Ἐπεὶ φέρε, ἔχους ἂν εἰπεῖν τί ἐστι τὸ καλόν ;

22. *Charmide*, 159 ab : ...εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φησ εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν.

23. *Lachès*, 190 d : Τοῦτο τοῖνυν πρῶτον ἐπιχειρήσωμεν, ὦ Λάχης, εἰπεῖν ἀνδρεία τί ποτ' ἐστὶν.

24. *Euthyphron*, 5 d : Λέγε δὴ, τί φησ εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον ;

25. *Ménon*, 71 d : Σὺ δὲ αὐτός, ὦ πρὸς θεῶν, Μένων, τί φησ ἀρετὴν εἶναι. Par contre, le *Phèdre* (265 d) donne comme tâche : εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνωρῶντα, ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα, ἕκαστον ὀριζόμενος, δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. Pour l'interprétation de ce texte fondamental, cf. ci-dessous, ch. VII, pp. 203-205 et chap. IX, pp. 266-269.

26. Comme le fait GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, 2^e éd., p. 40.

n'a pas d'autre « présence » que celle d'une exigence. S'agit-il, dans les dialogues dont nous nous occupons, d'une ἀρετή toujours cherchée mais demeurant introuvable ?

Telle est l'opinion la plus couramment professée tant par ceux qui accepteraient peut-être de voir dans la vertu le thème essentiel des premiers dialogues²⁷, que par ceux qui y voient un aspect secondaire de la première pensée platonicienne.

A cette unanimité, nous voyons plusieurs raisons. La première est, évidemment, l'interprétation purement méthodologique des premiers dialogues (cf. ci-dessus) : pourquoi chercherait-on à définir quelque chose que l'on « connaît » déjà ? Mais on pourrait répondre que quelque chose peut être possédé sans être connu (c'est même une des raisons qui expliquent pourquoi Platon aura recours aux notions de réminiscence et d'opinion vraie). La seconde est l'apparente brutalité avec laquelle Platon semble dénoncer les prétentions de tous ceux qui se targuent de transmettre la vertu ou de l'enseigner : devant les sophistes et devant les rhéteurs, peut-être même devant tous ses contemporains, Platon se poserait en polémiste destructeur. Mais peut-être est-ce confondre Platon avec Socrate, ou plus exactement avec un des rôles que Platon fait jouer à Socrate. Enfin et surtout, la troisième raison de cette unanimité réside dans l'image traditionnelle d'un Platon « idéaliste » ou, pour mieux dire, utopiste. L'interprétation la plus courante du *Banquet*, du *Phédon* et de la *République* conduit à faire de Platon le prophète d'une mystique, d'un art de vivre et d'une politique qu'il serait peut-être possible de réaliser dans l'avenir (et encore !) mais qui seraient radicalement différents de tout ce qui pouvait exister au début du IV^e siècle ou auparavant. En d'autres termes, cette interprétation exclut la possibilité d'une recherche platonicienne portant sur des comportements effectivement vécus par des contemporains ou par des ancêtres.

Pourtant l'ἀρετή platonicienne n'est pas l'acte moralement bon selon Kant. Qu'elle soit la qualité qui fut effectivement possédée par des hommes que Platon a connus ou dont il a entendu parler, que Platon reconnaisse effectivement cette appartenance, voilà une hypothèse qui ne peut être rejetée sans examen. Dira-t-on que le mépris affiché par Socrate pour les « grands hommes » du passé exclut que Platon puisse y voir les porteurs de ce qui, dans la première partie de sa carrière, est à la fois son idéal et sa préoccupation la plus essentielle ? Regardons-y de plus près.

27. Robin dit, par exemple, que, pour Socrate, le problème moral consiste à « réaliser le plus complètement son essence d'homme. » (*Platon*, pp. 253-254). Il ajoute que, pour Platon, ce problème « apparaît comme le problème total de la philosophie. Platon est en effet contrairement à ce qu'on croit souvent, beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie. » (*ibid.* 254). Il dit même que tous les problèmes relatifs aux vertus (au sens moderne) recouvrent la question de savoir « en quoi consiste d'une façon générale l'« excellence » de l'homme, son *aretê* » (255). On s'étonne de voir que Robin ne tire pas de ces remarques toutes les conclusions qu'elles devraient entraîner pour l'interprétation de l'évolution de la pensée de Platon.

Et d'abord quel adjectif pourrait bien qualifier, en grec classique, l'homme « vertueux » (c'est-à-dire qui possède l'ἀρετή) ?

Nous n'en voyons que deux : καλός et ἀγαθός²⁸. Or si καλός, malgré sa signification esthétique, ou peut-être à cause d'elle, rend peut-être mieux, dans l'usage classique courant, la nuance morale de l'ἀρετή alors qu'ἀγαθός a un sens beaucoup plus banal²⁹, il nous semble cependant que Platon s'est plutôt dirigé vers ἀγαθός lorsqu'il voulut promouvoir un mot de la langue courante à la dignité philosophique de correspondant du substantif ἀρετή dans la série des qualificatifs. D'ailleurs, le grec classique ne possède ni adjectif dérivé du substantif ἀρετή, ni substantif étymologiquement lié à ἀγαθός³⁰, tandis que κάλλος est un mot courant³¹. Or il semble bien que Platon utilise, dans les premiers dialogues, tantôt καλός (rarement), tantôt καλός ἀγαθός, tantôt, beaucoup plus fréquemment, ἀγαθός pour qualifier des hommes effectivement porteurs de cette ἀρετή qui est au centre de sa recherche philosophique. L'emploi de καλός est peu probant, car cet adjectif qualifie surtout des actions. Or, il n'est pas nécessaire de posséder l'ἀρετή pour poser un acte « vertueux » isolé³². Par contre, la καλοκἀγαθία nous conduit déjà plus près de l'ἀρετή effectivement vécue. On sait³³ que ce mot désigne un certain idéal humain de la Grèce classique, une « valeur » reconnue de la cité athénienne. C'est pourquoi la traduction de καλός ἀγαθός par « honnête homme » est assez heu-

28. Le mot ἀρετηφόρος se rencontre chez Philodème de Gadara (*Volumes d'Herculanum*, 74), qui est un auteur du I^{er} siècle av. J.-C. ; c'est probablement un hapax (cf. Bailly, *Dict. Grec-Français*, s.v.).

29. Le P. FESTIGIÈRE (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 46) souligne que « le sens original d'ἀγαθός n'est pas celui de bonté morale, mais d'excellence, en quelque ordre que ce soit. Est ἀγαθός, chez Homère, tout ce qui est objet du verbe ἀγαμαι, digne d'admiration, de révérence ou d'envie. » Cet auteur évoque, à l'appui de sa thèse, l'épithète « homérique » de Μénéλαος βοὴν ἀγαθός (cf. par exemple, *Odyssée*, III, 311 ; IV, 307, 609 ; XV, 14, 57, 67, 97 ; XVII, 120, etc.).

D'ailleurs, que le mot ἀγαθός ait, en grec, tant homérique que classique, un sens extrêmement banal, il n'y a rien là qui puisse étonner un français moderne : il en est de même pour le mot « bon ».

Par contre, le problème sera de savoir comment et pourquoi Platon parviendra à créer, à partir de cette notion banale, quelque chose d'aussi extraordinaire que le Bien du livre VI de la *République* (cf. ci-dessous, chap. VII).

30. Le mot ἀγαθότης est postérieur à l'époque classique. On le trouve dans la traduction en grec de l'Ancien Testament (Septante, *Sap.* I, 1) et chez Philon d'Alexandrie (I, 55).

31. Dans son *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (t. I, pp. 276-277), le P. Des Places renvoie, par exemple, à *Banquet*, 201 a, *Phédon*, 249 d, *République* V, 476 c, etc. Le mot est également courant chez Homère (*Iliade*, III, 392 ; *Odyssée*, VI, 237), chez Eschyle (*Perses*, 181 ; *Agamemnon*, 923), chez Thucydide (III, 17).

32. On entend ici vertueux au sens moderne.

33. Cf. par exemple, Herman WANKEL, *Kalos kai agathos*, Frankfurt-am-Main, Photo-Landa, 1961 (Thèse de Lettres de Würzburg).

reuse³⁴. Certes, elle peut évoquer, pour le lecteur moderne, des notions plus strictement morales que ne l'était cet idéal grec. Certes, la *καλοκάγαθία* n'est pas l'équivalent de l'« honnêteté » du XVII^e siècle. Pourtant, la résonance de la notion de *καλοκάγαθία* dans le monde grec classique est si profonde qu'elle est la meilleure introduction à l'exigence d'*ἀρετή*. La question qui se pose est donc la suivante : si nous admettons que des hommes comme Thémistocle, Aristide, Périclès, Thucydide (*Ménon*, 92 c - 94 a) ont été *καλοὶ καγαθοί* (sur ce point, Anytos ne fait aucune difficulté, cf. *Ménon*, 92 e, sqq.), si nous acceptons même de qualifier ainsi le poète Agathon (*Protagoras*, 315 de) devons-nous les considérer comme vraiment porteurs de l'*ἀρετή* ou comme une simple caricature de celle-ci ? Il ne semble pas que la seconde solution puisse être adoptée sans réserve comme on a tendance à le faire dans l'interprétation traditionnelle. Certes, il est peu probable que Platon ait jamais considéré Agathon comme vraiment porteur de l'*ἀρετή*, encore que ni le *Protagoras*, ni le *Banquet* ne permettent de penser qu'il ait de ce personnage une aussi mauvaise opinion qu'Aristophane³⁵. Mais il semble que Thémistocle, Aristide, Périclès, Cimon, peut-être Thucydide, étaient beaucoup plus admirés par Platon qu'on ne le croit habituellement. On est sensible au reproche que leur adresse Socrate de n'avoir pas su transmettre la vertu³⁶. Mais cela n'exclut pas forcément qu'ils l'aient effectivement possédée. Or, telle est bien la conviction qui semble sous-jacente aux textes des premiers dialogues où ces personnages sont nommés. On y dit souvent qu'ils sont *ἀγαθοί* ou *ἄνδρες ἀγαθοί*³⁷. Certes, il y a des degrés dans l'estime de Platon pour ces grands hommes. Aristide occupe une place de choix (cf. *Gorgias*, 526 ab). Platon lui reconnaît certainement une *ἀρετή* authentique. Pour les autres, c'est moins sûr, mais cela reste probable. Aussi est-il regrettable que, dans le texte du *Ménon* (93 e - 96 a) où sont énumérés les grands hommes d'Athènes qui n'ont pas su transmettre la vertu à leurs descendants, la traduction Croiset³⁸ rende indifféremment par « honnête » l'expression *καλὸς καγαθός* et le mot *ἀγαθός*. Il faudrait distinguer. *Καλὸς καγαθός* qualifie un homme considéré par l'ensemble de ses concitoyens comme porteur d'*ἀρετή* mais qui ne l'est pas forcé-

34. Par exemple Croiset (Coll. des Univ. de France) dans tout le passage de *Ménon* 93 e - 96 a.

35. Ni dans le *Protagoras* (315 de), ni dans le *Banquet*, où il joue un rôle très important, Agathon ne semble être considéré par Platon comme un personnage méprisable. C'est Aristophane (*Thesmophories*, v. 29 sqq., v. 191-192 ; *Nuées*, 1091) qui a lourdement et grossièrement insisté sur les mœurs homosexuelles d'Agathon et a essayé de faire rire le public à ses dépens.

Mais n'oublions pas que, dans les *Nuées*, il se moquait aussi de Socrate !

36. Cf. *Alcibiade* I, 118 d - 119 a ; *Lachès*, 179 cd ; *Protagoras*, 319 d - 320 a ; *Ménon*, 92 e - 96 c. Pour l'échec de ces éducateurs, cf. ci-dessous, ch. III, pp. 75, sqq.

37. Par exemple, Thémistocle est traité d'*ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σοφός* dans le *Ménon*, 93 e. Quelques lignes plus bas (94 a), Socrate demande, à propos d'Aristide : *ἢ τοῦτον οὐχ ὁμολογεῖς ἀγαθὸν γεγονέναι* ;

38. Coll. des Universités de France.

ment. La *καλοκάγαθία*, c'est l'appel de l'*ἀρετή* dans la culture athénienne de la fin du V^e et du début du IV^e siècle. Mais le vulgaire se trompe parfois, même lorsqu'il s'appelle Anytos, Calliclès, ou Ménon. Au contraire, quand un homme est reconnu par Platon comme *ἀγαθός* absolument, c'est qu'il est considéré par lui comme porteur de l'*ἀρετή*. Précisons bien : de même qu'on peut — c'est évident — être *ἀγαθός* dans un domaine déterminé, par exemple en géométrie (cf. *Hippias Mineur*, 367 e) sans posséder l'*ἀρετή*, de même et inversement, on peut être *ἀγαθός* absolument tout en étant déficient dans un domaine particulier, ce domaine fût-il aussi important que la politique. Et c'est bien, en définitive, ce qui est arrivé à Périclès : il n'était pas *ἀγαθός*... *πολίτης* (*Gorgias*, 515 d), il n'était pas *ἀγαθός τὰ πολιτικά* (ibid. 516 d). Dans ce domaine se sont également révélés déficients Cimon, Miltiade et Thémistocle (ibid. 515 cd). Pourtant, ils étaient *ἀγαθοί* absolument, ils possédaient l'*ἀρετή*. Certes, sur ce point précis, on frise le paradoxe : comment, pour Platon, un homme peut-il posséder l'*ἀρετή* sans être capable d'exercer une des fonctions essentielles qui permettraient de la définir s'il était possible d'en donner une définition³⁹ ? Leur échec ne montre-t-il point que leur *ἀρετή* n'était pas authentique, c'est-à-dire qu'elle n'était pas l'*ἀρετή* ? Nous ne le croyons pas. La *République* s'efforcera de mettre au point un système dans lequel on ne pourra acquérir la vertu que dans un Etat bien ordonné et dans lequel les hommes vraiment possesseurs de la vertu ne pourront pas ne pas l'exercer avec succès. Mais nous n'en sommes pas encore là. La perspective est plus individualiste, plus humaniste. L'*ἀρετή* est présente, certains hommes l'ont manifestée : ils étaient *ἀγαθοί*, purement et simplement. C'est en effet l'*ἀρετή* qui nous rend bons (*ἀρετῇ γ' ἐσμέν ἀγαθοί*, *Ménon*, 87 d). Dans un texte d'une extrême importance, Platon dit : *Ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτὸ φάμεν εἶναι τὴν ἀρετὴν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι* ; Il ne semble pas qu'il faille entendre (comme Croiset) « la vertu est un bien⁴⁰ », ni, évidemment, « la vertu est le Bien » (en pensant au Bien du livre VI de la *République*) mais : « la vertu, c'est ce qui est bon au sens strict » (*αὐτό*).

Les premiers dialogues de Platon, ces dialogues dont la plupart sont considérés comme socratiques ou comme aporétiques, sont donc une interrogation sur l'*ἀρετή* considérée comme la « qualité » des hommes du passé récent qui furent vraiment hommes. L'inquiétude platonicienne n'est donc avant tout ni logique, ni métaphysique (au sens où l'on trouve quelque chose de ce genre chez les présocratiques), ni même morale (comme l'aurait été celle de Socrate), mais pédagogique, psychologique, humaniste et existentielle. L'*ἀρετή* est là, incarnée par les grandes figures d'Athènes, passées ou présentes. Il s'agit de ne pas

39. S'il est vrai que l'expression mise par Platon dans la bouche de Gorgias (*Gorgias*, 452 d, cf. ci-dessus, p. 36) traduit assez bien l'exigence de vertu qui est le thème des premiers dialogues.

40. Traduction citée (coll. des Univ. de F.).

la laisser échapper, de la saisir. En la définissant ? Certainement pas, ou du moins seulement de manière accidentelle. En la produisant ? C'est plus probable, encore que cette production soit bien loin du processus qu'essayera d'instituer la *République*. Mais avant d'en venir là, il reste encore à dire ce qu'elle n'est pas et à voir d'où elle pourrait procéder, et comment.

CHAPITRE II

LA VERTU AU-DELA DU SAVOIR

Dans les dialogues de jeunesse, Platon n'a pas encore de théorie de l'ἐπιστήμη comme savoir absolu.

1. Dans les premiers dialogues, ἐπιστήμη et τέχνη sont à peu près synonymes : elles désignent des activités inférieures à la recherche de l'ἀρετή.
2. Le raisonnement par série et inversion exprime la distinction essentielle entre les savoirs et l'exigence d'ἀρετή : Alcibiade I, Hippias Mineur, Hippias Majeur, Euthyphron, Gorgias, Euthydème, République I.
3. Des non-savoirs qui pourraient transmettre l'ἀρετή : croyance, art en général, musique, poésie (Ion, République I, II, III, X).

Πᾶσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη
δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς
πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται.

Ménexène, 246 e - 247 a.

L'exigence d'ἀρετή, telle que nous venons de la voir se formuler dans les dialogues antérieurs à la fondation de l'Académie ne tend donc pas essentiellement à la connaissance logique des valeurs morales. Certes, dans presque tous ces dialogues, un des résultats les plus visibles de l'action de Socrate est de faire apparaître la maladresse de ses interlocuteurs dans leur effort pour exprimer clairement une conviction qui, en tant que telle, n'est pas ébranlée. C'est, par exemple, Lachès qui, vaincu dans la discussion, proteste : « je suis convaincu, en mon for intérieur, d'avoir quant au courage un sentiment juste ; pourtant, sans que je sache comment, voilà qu'il vient de me fuir. Aussi ne puis-je ni le saisir avec des mots (ξυλλαβεῖν τῷ λόγῳ) ni l'exprimer » (Lachès 194 b)¹. On peut même admettre, dans le cas particulier de Lachès

1. Lachès, 194 b : Νοεῖν μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδρείας ὃ τι ἔστιν, οὐκ οἶδα δ' ὅπῃ με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ ξυλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ εἰπεῖν ὃ τι ἔστιν.

et dans beaucoup d'autres, que Platon ne conteste pas l'authenticité du sentiment que les personnages de ses dialogues ont du courage, de la tempérance, de la piété et, à travers ces « vertus » particulières, de la vertu en général.

On pourrait donc, si l'on s'en tenait à ces remarques, considérer que l'action, toute négative, de Socrate vise à détourner la réflexion philosophique du piège que constitue la recherche logique de définitions. Ce serait déjà s'inscrire en faux contre la tendance, courante de nos jours, à voir avant tout, dans les premiers dialogues de Platon, les exercices préliminaires d'une philosophie théorique devant se formuler complètement à l'époque du *Phédon* et de la *République*. Ce refus d'une interprétation purement intellectualiste du jeune Platon est déjà en partie justifié par les analyses du chapitre précédent et ne sera pas remis en question.

Pourtant, si les premiers dialogues ne visent pas un savoir, le savoir, ou plutôt les savoirs sont, d'une certaine manière, présents dans ces dialogues. Certes, il n'est pas, semble-t-il, possible de traduire systématiquement par « savant » et par « science » les mots σοφός et σοφία chaque fois qu'ils viennent dans la bouche de Socrate et de ses interlocuteurs. Si dans certains cas, le contexte paraît l'exiger², dans d'autres ce serait, une fois de plus, gauchir la pensée de Platon dans le sens intellectualiste³. Mais quand Platon parle d'ἐπιστήμη, emploie le verbe ἐπίσταμαι ou l'adjectif ἐπιστημῶν, il s'agit bien d'un savoir ou d'une science. Quelle est donc la place exacte du savoir ou de la science dans les premiers dialogues si leur démarche, dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas d'ordre intellectuel ?

Si nous avions l'habitude de lire les textes antérieurs au *Banquet* et au *Phédon* sans penser à ce que nous enseigneront les œuvres postérieures à ces dialogues, il serait très facile de répondre à la question. Aucun lecteur ne serait tenté de chercher ni n'aurait l'illusion de trouver dans ces textes d'autre présence du savoir que celle des diverses τέχναι auxquelles se réfère continuellement Socrate. Dès lors, la place respective de ces « savoir » et de l'exigence d'ἀρετή dans la pensée de Platon apparaîtrait sans aucune difficulté. Malheureusement les problèmes théoriques que posent la *République*, le *Théétète*, les dialogues métaphysiques, et aussi, il faut bien le dire, le préjugé intellectualiste lui-même contaminent à ce point notre perspective sur les premiers dialogues que ceux-là même qui voient toute l'importance qu'y prennent les savoir-faire « techniques » sont tentés d'y chercher aussi un autre type de « science ». On ne peut donc fixer avec toute la clarté et toute la simplicité qui la caractérisent la place du savoir dans les premiers dialogues sans dire

2. Par exemple, *Lachès*, 194 e : Ἰθι δὲ, αὐτῷ εἰπέ, ὦ Νικία, ποία σοφία ἀνδρεία ἐν εἷν κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐ γὰρ που ἢ γε αἰλητική.

3. Ainsi la traduction de σοφός par « savant », dans *Hippias Majeur*, 283 b (Croiset, coll. des Univ. de France) risque de rendre obscur et équivoque un raisonnement qui, dans le texte de Platon, est assez clair. Cf. également, *Hippias Majeur*, 287 c, 296 a (σοφία traduit par « science »).

d'abord, fût-ce de façon très succincte, pourquoi il faut éviter d'y poser des questions qui ne concernent que des œuvres plus tardives.

Il existe tout un ensemble de textes platoniciens qui semblent reposer sur le postulat, implicite ou explicite, de la possibilité, pour le philosophe, de parvenir à la science : ce sont les dialogues dits « métaphysiques » (*Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*). La méthode dialectique y aboutit à une ἐπιστήμη constituant une sorte de « savoir absolu ». On peut employer cette expression à condition de lui donner un sens moins strict que chez Hegel. Disons qu'il s'agit d'une connaissance suffisamment fondée philosophiquement pour ne plus pouvoir être révoquée en doute. Ce serait un peu ce que Descartes appelle « philosophie » dans le texte célèbre de la préface des *Principes*. Cette connaissance serait bien supérieure à la science positive actuelle puisqu'à la différence de celle-ci elle ne se distinguerait pas de la philosophie. Que l'homme puisse effectivement accéder à ce haut savoir, c'est ce que semblent dire deux des textes sur lesquels Goldschmidt a fondé son interprétation structurale des dialogues platoniciens : le passage de la *Lettre VII* (342 ad) qui compte cinq « éléments » de la connaissance et appelle l'un d'eux ἐπιστήμη (342 b)⁴ et le texte célèbre de *République VI* (509 d - 511 e) (bien qu'ici le mot ἐπιστήμη n'apparaisse pas toujours là où on l'attendrait). Enfin le *Théétète*, en prenant l'ἐπιστήμη comme objet d'interrogation philosophique⁵, semble apporter un appui supplémentaire à la thèse suivant laquelle, au moins à partir d'un certain moment, l'ἐπιστήμη entendue comme une sorte de connaissance absolue est à la fois le but constant de la recherche et la valeur fondamentale du platonisme.

Nous ne contesterons pas, pour le moment, la validité de cette thèse comme interprétation des dialogues postérieurs à la *République* et de la *République* elle-même⁶. Nous demandons seulement qu'on ne l'étende pas aux dialogues antérieurs. Or cette généralisation prend bien des formes. On la rencontre non seulement chez ceux, rares il est vrai, qui trouvent dans les textes de jeunesse de Platon une théorie explicite du savoir absolu⁷, mais également, de façon moins accusée, chez ceux qui, tout en reconnaissant que, dans ces dialogues, le mot ἐπιστήμη ne désigne le plus souvent qu'un savoir-faire lié à la τέχνη, pensent

4. *Lettre VII*, 342 ab : Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστω, δι' ὃν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτὴ --- ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.

5. La question sur l'ἐπιστήμη est posée au début : Τοῦτ' αὐτὸ τοῖνον ἐστὶν δ' ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἑμαυτοῦ, ἐπιστήμη ἐστὶ ποτὲ τυγχάνειν ὅν. (*Théétète*, 145 e - 146 a).

Le dialogue tout entier consiste en l'examen de trois hypothèses :

1) La science serait-elle αἴσθησις ? (151 e, sqq.).

2) La science serait-elle ἀληθείας δόξα ? (187 b, sqq.).

3) La science serait-elle ἀληθείας δόξα μετὰ λόγου ? (201 c, sqq.).

6. Cf. ci-dessous, pp. 140, sqq. (genèse de l'intellectualisme platonicien).

7. Diès (*Autour de Platon*, II, p. 486 et n. 2) trouve un idéal de « science » dès les dialogues de jeunesse. Mais il reconnaît (ibid. p. 520) que « l'idée platonicienne de la science ne s'est pas constituée tout d'une pièce dans une synthèse initiale. »

que Platon voit dans ces savoir-faire le modèle de ce qui sera un jour la vraie « science »⁸. C'est ignorer un moment essentiel dans le passage de l'ἐπιστήμη-τέχνη à l'ἐπιστήμη- savoir absolu, le moment négatif, qui caractérise la première pensée platonicienne comme telle.

1. Qu'est-ce qui, en effet, dans les premiers dialogues et jusque dans les premiers livres de la *République*, reçoit le nom d'ἐπιστήμη? Quand Platon utilise-t-il le verbe ἐπίσταμαι et le qualificatif ἐπιστήμων? Très souvent, et pour toutes sortes d'activités dont aucune, ni par sa nature propre, ni par le point de vue sous lequel on la considère, ne peut prétendre à la dignité d'un savoir parfaitement fondé. Dans l'*Euthyphron* (13 a), le verbe ἐπίσταμαι est employé pour l'aptitude à soigner les chevaux et les chiens⁹, dans l'*Hippias Majeur*, pour dire que certains ne « savent pas compter » (285 c)¹⁰ et, plus loin (296 b)¹¹, jumelé avec δύναμαι, pour indiquer un savoir-faire. Ἐπιστήμων apparaît dans un texte de l'*Hippias Mineur* (366 a)¹² pour qualifier un homme dont le savoir-faire peut être utilisé pour le mal et, plus loin dans le même dialogue (367 e)¹³, à propos de l'astronomie. On trouve l'expression ἐπιστήμων τέχνης tant dans l'*Hippias Mineur* (367 e, 368 d) que dans le *Gorgias* (448 b). Quant à ἐπιστήμη, le mot désignera l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie (*Hippias Mineur*, 366 c - 368 b)¹⁴, mais

8. « Les techniques et la stabilité qui leur est inhérente, il y a là quelque chose comme le Cogito de la philosophie socratique-platonicienne. » (GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, § 48, p. 102). Ce jugement, souvent cité, a donné lieu à des interprétations regrettables. Certes, Goldschmidt est loin de penser que l'idéal philosophique de Platon est d'ordre technique. Il se contente de noter qu'aux yeux de Socrate « les artisans..., au moins, savent leur métier, et le savent bien » (ibid.). Cependant, si l'on pouvait établir un parallèle entre Platon et Descartes, il faudrait dire que les techniques correspondent, chez Platon, à ce que seront les mathématiques chez Descartes. Celui-ci est devenu philosophe lorsque le cogito a brisé le projet de science universelle de type mathématique (Cf. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, ch. V, sqq.). De même, chez Platon, l'exigence proprement philosophique est, d'abord, celle d'un dépassement de la science-technique.

9. *Euthyphron*, 13 a : Ἰππους οὐ πᾶς ἐπίσταται θεραπεύειν, ἀλλὰ ὁ ἱππικός... Οὐδὲ γὰρ κύνας πᾶς ἐπίσταται θεραπεύειν, ἀλλὰ ὁ κυνηγετικός.

10. *Hippias Majeur*, 285 c : ἐπεὶ οὐδ' ἀριθμεῖν ἐκείνων γὰρ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πολλοὶ ἐπίστανται.

11. *Hippias Majeur*, 296 b : ἄρ' ἂν τίς τι ποιήσειεν ὃ μήτ' ἐπίσταντο μήτε τὸ παράπαν δύνατο ;

12. *Hippias Mineur*, 366 a : Τοὺς ψευδεῖς φησὶ εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς ;

13. *Hippias Mineur*, 367 e : Ἐπὶ τοίνυν καὶ τὸν τρίτον ἐπισκεψάμεθα, τὸν ἀστρονόμον ἧς αὐτὸς τέχνης ἐπὶ μᾶλλον ἐπιστήμων οἰεῖται ἢ τῶν ἑμπροσθεν.

14. *Hippias Mineur*, 368 ab : Ἴθι δὲ, ὦ Ἰππία, ἀνέδην οὕτως ἐπίσκεισαι κατὰ πασῶν τῶν ἐπιστημῶν...

également la musique, la médecine et la gymnastique (*Gorgias*, 450 a¹⁵).

Or, parfois dans le même dialogue, astronomie, arithmétique, géométrie, connaissance des rythmes et des modes musicaux, grammaire, mnémotechnie (*Hippias Mineur*, 367 e - 368 e), spécialités artisanales en général (*Hippias Majeur*, 281 d), mais aussi activité des sophistes (ibid. 282 b, 282 d), ou encore médecine et cuisine (*Gorgias*, 481 b - 500 e, *République* I, 332 c) seront également appelées τέχνη. Une première conclusion s'impose donc à qui lit sans trop de préjugés les premiers dialogues de Platon : c'est que ἐπιστήμη y est à peu près synonyme de τέχνη, à cette différence près que τέχνη évoque plutôt l'habileté pratique tandis qu'ἐπιστήμη met en relief les « connaissances » liées à ce savoir-faire. La facilité avec laquelle Platon emploie presque indifféremment les deux mots pour désigner des disciplines qui avaient peut-être à ses yeux quelque prestige (la géométrie) et des disciplines qui n'en avaient certainement aucun (la cuisine) devrait déjà rendre prudent quiconque cherche dans les premiers dialogues un idéal explicite de savoir « scientifique ».

Dira-t-on que, chez un auteur comme Platon, les mots qui désignent les plus hautes réalités philosophiques continuent toujours à être employés pour traduire des réalités de la vie courante, par exemple, τὸ ἀγαθόν? Cela est vrai, en particulier pour le mot ἐπιστήμη. Au livre VII de la *République* (533 d), Platon se rappelle qu'il a employé le mot ἐπιστήμη pour désigner chacune des disciplines qui doivent servir de préparation à la dialectique (arithmétique, géométrie, astronomie, stéréométrie, harmonie). Aussitôt, il précise : « nous les avons souvent appelées ἐπιστήμαι pour nous conformer à l'usage, mais elles doivent être désignées d'un autre nom... plus obscur qu'ἐπιστήμη¹⁶ ». Mais justement, à l'époque où Platon écrit le livre VII de la *République*, l'ἐπιστήμη est devenue, pour lui, tout autre chose. Maintenant il faut distinguer un sens banal et un sens technique. Si cela avait été nécessaire dans les dialogues antérieurs, nul doute que Platon ne l'aurait fait. Au contraire, dans l'*Hippias Mineur* (367 e - 368 e), qui évoque à peu près les disciplines dont *République* VII demande qu'on rectifie l'appellation, nous ne

15. Platon parlait d'une « science » (ἐπιστήμη) du charpentier, du menuisier ou de l'agriculteur jusque dans le livre IV de la *République* (428 b - 429 a). On trouve encore ἐπιστήμη dans le sens de τέχνη et même uni à τέχνη en IV, 438 d : καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω τέχναι τε καὶ ἐπιστήμαι ;

Pourtant, quelques lignes plus haut est apparue, pour la première fois dans la *République*, la « science en soi » : Ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστίν... (438 c). C'est que nous sommes justement ici dans le passage où Platon prépare l'étude de l'ἐπιστήμη au sens de « savoir absolu », notion qui n'existait pas dans les dialogues antérieurs à la fondation de l'Académie.

16. *République*, VII, 533 d : ...ὥς ἐπιστήμας μὲν πολλὰς προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης.

trouvons aucune précaution de cet ordre. C'est qu'à cette époque, et pour longtemps encore, s'il est vrai que l'*Hippias Mineur* est un des tout premiers dialogues, il n'y a pas lieu de distinguer entre des sciences inférieures et des sciences supérieures. Pour Platon, il n'y a pas encore de science supérieure. Ce qui est « en haut »¹⁷, ce n'est pas une science ; l'idéal vers lequel regarde la spéculation philosophique, c'est l'*ἀρετή*. La marche vers cet idéal consiste à dépasser la science.

Mais alors, quelle est la place des « sciences » (ἐπιστήμαι, τέχναι) dans la hiérarchie des valeurs du jeune Platon ? Un mot du *Ménexène* répond assez bien à la question (quoiqu'il soit mis dans la bouche d'Aspasie) : « toute science, dit Aspasie, séparée de la justice et du reste de la vertu, est visiblement une chose indifférente (πανουργία) et n'a rien à voir avec la sagesse » (246 e - 247 a¹⁸). Le mot πανουργία est parfois traduit par « rouerie », ou par « perfidie »¹⁹. Ici, il faut lui conserver son sens étymologique : des sciences, on peut faire n'importe quoi, le bien comme le mal, elles ne participent pas directement à la valeur (ἀρετή).

D'ailleurs, lorsque Gorgias, voulant montrer que la rhétorique a tous les caractères de la science, avouera qu'elle peut être employée indifféremment pour le bien et pour le mal, Socrate conclura immédiatement que cette rhétorique ne saurait répondre à son exigence (*Gorgias*, 456 c - 461 a). Dira-t-on que cette interprétation de la place des sciences dans la première philosophie de Platon est trop moderne pour être vraiment platonicienne ? Il faudrait répondre que l'interprétation intellectualiste qui fait de Platon, essentiellement et tout au long de sa carrière, un philosophe de la connaissance est encore plus anachronique. N'oublions pas qu'en dépit de son intérêt pour la τέχνη — et τέχνη et ἐπιστήμη sont, pour le moment, presque synonymes — le technicien, l'ingénieur, demeure, dans la société athénienne,

17. A cette époque, on pourrait presque dire de l'*ἀρετή* ce qu'en un sens tout différent la *République* (VII, 534 e) dira de la dialectique : ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν... ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι...

18. *Ménexène*, 246 e - 247 a : πᾶσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται.

Le *Ménexène* peut être un pastiche tout en exprimant, à l'occasion, des idées platoniciennes intéressantes. Même DUPRÉEL l'admet (cf. *Les sophistes*, pp. 149-150) en attribuant, il est vrai, comme toujours, ces idées à des prédécesseurs de Platon. Le sérieux du *Ménexène* est admis par Diès qui écrit : « La perfection même du pastiche devrait faire reconnaître l'authenticité du *Ménexène*, si, d'ailleurs, on ne retrouvait, dans ce discours, tant de traits où se révèle le platonisme pur. » (*Autour de Platon*, II, p. 441, n. 3).

19. Croiset traduit πανουργία par « perfidie » en *Hippias Mineur*, 365 e (ἡ ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεως τινοῦ) et par « rouerie » en 368 e - 369 a (Ἐν ᾧ τινι βούλει σοφία τοῦτο σέφειν ἢ πανουργία ἢ ὅτιον χαίρεις ὀνομάζων).

Il conviendrait, à notre sens, de rendre plus nettement cette aptitude à tout faire du πανουργός qui s'oppose si nettement à ce qui est de l'ordre de la valeur. Cf. encore *Lois*, V, 747 c 3 : πανουργίαν ἀντὶ σοφίας, οὐ πανουργία désigne les façons mercantiles et serviles d'agir opposées à celles de l'homme libre. Des Places traduit encore par « rouerie ».

celui dont un homme bien né ne voudrait pas épouser la fille²⁰. Or, si nos analyses sont exactes, c'est bien, en un certain sens, l'idéal de l'homme bien-né que, sous le nom d'*ἀρετή*, Platon reprend et transforme. Cet idéal est d'être et de briller plutôt que de faire ou même de savoir.

Certes, dans cet ensemble aux limites floues que constituent les ἐπιστήμαι ou les τέχναι, il y a des degrés. On attache parfois une très grande importance à la distinction que le *Gorgias* établit entre un savoir-faire correct et un savoir-faire factice, voire nocif. Socrate propose en effet à Calliclès de considérer comme servile (διακονική) l'activité du boulanger, du cuisinier, du tisserand, du cordonnier et du tanneur, pour les soins à donner au corps, tandis que l'art de la gymnastique et l'art de la médecine seraient d'ordre supérieur (δεσποτικές, cf. *Gorgias*, 517 d - 518 a). La transposition de cette distinction dans le domaine de l'âme (518 a sqq.) conduit parfois à penser, soit qu'à l'époque du *Gorgias* Platon considère la véritable culture de l'âme comme d'ordre scientifique, soit qu'il rattache les techniques « supérieures » du corps à une sorte de savoir absolu. Or la première de ces deux hypothèses serait, nous venons de le voir, en contradiction avec l'enseignement de tous les autres dialogues du début de la vie de Platon. D'ailleurs, le *Gorgias* se garde bien de dire que l'authentique rhétorique-philosophie qui s'y cherche serait d'ordre scientifique. Quant à la seconde, elle repose sur une vision un peu trop simplifiée de ce que pouvaient être les idéaux « scientifiques » et philosophique des penseurs grecs au début du IV^e siècle. Bourgey a bien montré que, dans les milieux scientifiques, et en particulier dans les milieux médicaux, s'était développée une exigence de rigueur que certains textes hippocratiques expriment par le mot ἐπιστήμη²¹. Mais, ajoute le même auteur, Hippocrate hésite parfois à employer ce mot pour désigner sa propre recherche parce que l'ἐπιστήμη devient peu à peu « une connaissance absolument stable que l'intelligence a rendue définitive et infaillible »²². Ces

20. *Gorgias*, 512 c. Cette dévalorisation de l'artisanat en tant que tel restera constante chez Platon. Cf. *République*, 590 c : l'artisan et le manoeuvre exercent une activité dégradante parce que, chez eux, la meilleure partie de l'âme est faible et ne peut pas commander au reste. Il est vrai que, dans ce texte, il s'agit de βαναυσία et de χειροτέχνη, non de τέχνη. Mais Platon n'indique nulle part qu'il faille les distinguer nettement. Cf. également, *Lois*, I, 643 d : nous disons bien parfois de quelqu'un qu'il est sans éducation (ἀπαίδευτος) alors qu'il est très compétent dans son métier d'épicier ou d'armateur (ἐνίοτε εἰς τε καπηλείας καὶ ναυκληρίας καὶ ἄλλων τοιούτων μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων).

21. On lit, par exemple, dans le traité hippocratique *Lieux dans l'homme* (Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον, in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, édition Littré, Paris, J.B. Baillière, 1839-1861, t. VI, p. 342, § 46, lignes 6-8) : ἡ γὰρ τύχη αὐτοκρατῆς καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδ' ἐπ' εὐχῇ ἐστὶν αὐτῇ ἐλθεῖν· ἡ δ' ἐπιστήμη ἄρχεται τε καὶ εὐτυχῆς ἐστὶν, ὁπόταν βούληται ὁ ἐπιστάμενος χρῆσθαι.

« La fortune se suffit elle-même, elle est impossible à diriger, elle n'obéit pas même à la prière, mais la science se laisse diriger, elle est source de bonheur quand celui qui sait veut s'en servir. » (Cité et traduit par BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, p. 166 et n. 4).

22. Cf. Bourgey, *o.c.*, pp. 233-235.

remarques éclairent parfaitement les textes platoniciens : dans la *République* l'ἐπιστήμη va devenir cet idéal de « connaissance absolument stable » ; dans le *Gorgias*, elle n'est encore qu'une τέχνη. Mais parmi ces « techniques », il en est qui ont plus de valeur et plus de sérieux que les autres : tel serait le cas de la médecine et de la gymnastique, au moins dans ce texte. Bref, Platon distingue des ἐπιστήμαι-τέχναι futiles et des ἐπιστήμαι-τέχναι sérieuses, mais il laisse les techniques sérieuses encore très au-dessous de l'idéal humain sur lequel porte la méditation philosophique car cet idéal n'est pas conçu par Platon comme de nature scientifique. Bien que, dans le *Gorgias*, la mauvaise rhétorique soit une κολακεία, au même titre que la cuisine, et qu'en ce sens elle soit inférieure à la gymnastique et à la médecine, la bonne rhétorique, celle qui devrait traduire et produire l'ἀρετή, serait supérieure à la gymnastique et à la médecine car elle serait au-delà de la « science ».

2. Aussi la démarche platonicienne indiquant le passage des exigences de la science-technique à l'idéal d'ἀρετή revêt-elle une allure assez originale. Dans les dialogues du début, ce passage comporte toujours une *inversion* : de la discipline (encore inconnue) qui doit produire l'ἀρετή on exige le contraire de ce qui caractérise les techniques, lesquelles sont bien connues des interlocuteurs. Tel serait le sens de ces innombrables « séries », de ces « litanies » de disciplines et de professions qui sautent aux yeux de n'importe quel lecteur des dialogues platoniciens. Essayons de vérifier cette hypothèse dans quelques dialogues.

L'*Alcibiade* I (124 e, sqq.) évoque successivement l'équitation, le métier de marin, celui du cordonnier, l'organisation des chœurs, et, plus loin, l'arithmétique. On insiste sur l'insuffisance radicale de ces métiers dans la production de la vertu²³, dans la direction des affaires publiques (125 d), pour assurer la concorde entre les citoyens (126 c), bref sur l'abîme qui sépare ces techniques de ce qui est l'objet de l'attention du philosophe. Certes, le jugement est prononcé d'une manière assez brutale et Platon ne donne pas beaucoup d'arguments. Mais, même si l'*Alcibiade* I était apocryphe²⁴, il faudrait l'attribuer à un auteur qui a bien compris cet aspect des raisonnements platoniciens.

L'*Hippias Mineur* est plus précis. L'enquête y est encore très vaste puisqu'elle porte à la fois sur des disciplines intellectuelles (366 c, sqq. : arithmétique, logistique, géométrie, astronomie) et sur des savoir-faire très divers (373 c, sqq. : course à pieds, lutte, tenue, chant) :

23. *Alcibiade* I, 124 de : φαμὲν γὰρ δὴ ὡς ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι ἢ γὰρ ; -- Ναι. -- Τίνα ἀρετήν ; -- Δῆλον ὅτι ἥνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί.

Or, pour cela (cf. la suite du texte), aucune des techniques n'est efficace.

24. Pour la question de l'authenticité de l'*Alcibiade* I, cf. le résumé très succinct des discussions dans la notice de ce dialogue (Coll. des Univ. de France, *Platon*, t. I, pp. 49-53).

à la limite, on y mentionne même le simple exercice des organes des sens (374 d : vision). La grande variété des exemples enlève peut-être un peu de force à l'argumentation. Pourtant celle-ci demeure claire : dans chaque cas, il s'agit de savoir si celui qui se trompe ou qui agit maladroitement sans pouvoir mieux faire est supérieur à celui qui le fait volontairement et qui, possesseur de la science ou exercé dans un des domaines en question, pourrait dire la vérité ou agir correctement. Dans chaque cas la réponse — paradoxale — est que celui-ci vaut mieux que celui-là. Mais la pensée de Platon est claire : ce « paradoxe » est vrai partout au niveau de la technique ; au contraire, quand il s'agit de l'ἀρετή, il est faux (376 c). L'*Hippias Mineur* donne, d'ailleurs, bien d'autres indications intéressantes (sur l'âme, sur le langage²⁵). Retenons-en seulement, ici, que l'interprétation du raisonnement platonicien comme une série dont le dernier terme comporte une inversion permet d'y voir une expression de l'exigence d'ἀρετή comme devant être cherchée « au-delà de » la science. Il est peu probable que l'apport essentiel de ce dialogue réside dans le fameux « nul n'est méchant volontairement ». Au contraire, Platon y évoque une certaine « qualité » de l'homme dans laquelle le savoir et le pouvoir sont impossibles à distinguer du vouloir. L'homme de valeur (ἀγαθός) ne peut pas, en tant que tel, mentir, non point parce que la connaissance de la vérité entraînerait automatiquement la véracité (interprétation intellectualiste) mais parce que l'ἀρετή n'est pas de l'ordre de la connaissance. Dans ce dialogue, d'ailleurs, Platon prendra la peine de corroborer le raisonnement par inversion par une démonstration plus accessible. Si la justice était de l'ordre de l'ἐπιστήμη, disent, en substance, les pages 375 d - 376 c, on aboutirait à des conséquences absurdes.

L'*Hippias Majeur* est, sur ce thème, beaucoup plus rapide que l'*Hippias Mineur*. En 285 b, sqq. le raisonnement par série et inversion est à peine esquissé : Hippias est applaudi et écouté par des gens qui ignorent tout de l'astronomie, de l'arithmétique et du calcul, ou du moins qui ne s'y intéressent pas. Il faut, pour les intéresser, leur parler des héros et des grands hommes. Ne nous hâtons pas de penser que Platon a voulu ainsi souligner méchamment la futilité des sujets traités par Hippias. C'est le contraire qui est vrai : Hippias s'intéresse à des questions beaucoup plus élevées (et qui le sont de l'avis même de Platon) : le beau, sur la nature duquel Socrate va faire porter l'entretien (286 d), c'est la qualité essentielle de l'homme vraiment homme. Les auditeurs d'Hippias exigent qu'il se place d'emblée « au-delà » des sciences, qu'il aille tout de suite à l'essentiel. Le raisonnement par série et inversion n'est pas effectué, mais les principaux moments en sont indiqués. Nous en trouverons un autre aspect en 296 b, sqq. lorsque Socrate évoquera le thème de la puissance (qui était peut-être fondamental dans la philosophie propre à Hippias²⁶). Le beau ne peut pas

25. Cf. ci-dessous pp. 91, sqq. et 353, sqq.

26. Cf. par exemple, sur ce point, Eugène DUPRÉEL, *Les sophistes*, pp. 198, 252, 276, 315, 400. Dupréel attribue à Hippias « un ontologisme pluraliste et dynamiste » (p. 400) qui annoncerait Aristote.

être simplement puissance (*δύναμις*) parce que la puissance est ambivalente, axiologiquement indifférente, comme l'*ἐπιστήμη*. Platon prend la peine de souligner ce parallélisme dans une phrase de 296 b qui accouple de façon très significative *ἐπίσταμαι* et *δύναμαι* ²⁷.

L'*Euthyphron* esquisse trois fois le raisonnement par série et inversion. On commence (6 e, sqq.) par mettre en contraste la facilité avec laquelle on parvient à un accord sur les questions de nombres, de longueurs et de poids avec les disputes interminables concernant le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal. Platon ne veut pas dire par là (cf. ci-dessus) que les disciplines relatives aux questions du second groupe sont inférieures à celles du premier. D'ailleurs, ici, ce serait paradoxal. Au contraire, dès les premières pages du dialogue, Socrate veut souligner la difficulté de la question abordée et indiquer qu'il faudra aller au-delà des disciplines techniques. Le mouvement est repris, d'une façon triviale, en apparence, lorsque (13 a, sqq.) sont opposés les soins à donner aux chevaux, aux chiens et aux bœufs et les soins à donner aux dieux. Là non plus, il ne faut pas croire que Platon juge les déclarations d'Euthyphron absurdes : peut-être est-il exact que la piété consiste à donner des soins aux dieux, mais ces soins ne relèvent pas d'une technique subalterne. C'est ce qu'indique le troisième mouvement (13 d, sqq.) où l'on passe de techniques subalternes à des techniques plus relevées : on essaye de comprendre le service des dieux à partir du service des constructeurs de bateaux et des architectes. Euthyphron essaye maintenant de glisser le mot *ἐπίσταμαι* (14 b), puis le mot *ἐπιστήμη* (14 c). Immédiatement, Socrate le relève (14 d ²⁸), insiste en soulignant la synonymie *ἐπιστήμη* = *τέχνη* ²⁹ et montre l'impossibilité définitive de concevoir la piété comme étant de l'ordre de la science et de la technique. Ainsi, bien que le raisonnement par série et inversion ne se déploie pas, dans l'*Euthyphron*, avec la même ampleur que dans les autres dialogues, sa présence est assez visible pour fournir une nouvelle preuve du lien déjà indiqué ³⁰ entre l'*ὁσιότης* et l'*ἀρετή*.

27. *Hippias Majeur*, 296 b : ἄρ' ἂν τις τι ποιήσειεν ὃ μὴτ' ἐπίσταιτο μῆτε τὸ παράπαν δύναιτο ;

28. *Euthyphron*, 14 d : Ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεῶς ὁσιότης ἂν εἴη ἐκ τούτου τοῦ λόγου.

29. *Euthyphron*, 14 e : Ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὧς Εὐθύφρων, τέχνη ἡ ὁσιότης θεῶς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων.

30. Cf. ci-dessus, p. 35.

On trouverait un mouvement analogue dans le *Charmide*, 166 b - 173 a. Les interlocuteurs du dialogue se demandent, dans ce passage, si l'on peut concevoir la σωφροσύνη comme une sorte de « science des sciences », seule façon de lui conserver un caractère scientifique une fois que l'on s'est rendu compte qu'elle n'est pas une science particulière : λέγω τοῖνον, ἥ δ' ὅς, ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὕτη τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη. (*Charmide*, 166 e).

Il peut être tentant de voir dans cette hypothèse l'annonce du savoir absolu dont parlera la *République*.

Mais en réalité, dans le *Charmide*, la réponse est négative. La seule conclusion claire qui se dégage du dialogue, c'est que la σωφροσύνη, justement parce qu'elle est proche de l'*ἀρετή*, n'est pas de l'ordre de l'*ἐπιστήμη*.

Nous avons déjà évoqué le rôle que joue le raisonnement par série et inversion dans le *Gorgias* afin de réfuter une interprétation brutale de la distinction qu'établit Socrate entre les techniques inférieures et les techniques supérieures ³¹. Il ne sera pas nécessaire d'y revenir, si ce n'est pour noter la subtilité de la méthode platonicienne dans ce passage : l'inversion qui se produira au terme de la série est préparée par une opposition au sein de la série elle-même. La vraie philosophie, productrice d'*ἀρετή*, exigera que l'on aille « au delà » de la médecine et de la gymnastique, comme la gymnastique et la médecine supposent que l'on sache dépasser le niveau de la cuisine. Cependant le saut est loin d'être aussi essentiel dans le second cas que dans le premier. Aux yeux du technicien, qui est forcément un peu myope et à qui les arbres cachent la forêt, il y a loin de la cuisine à la médecine ; pour le philosophe, qui voit les choses de haut et dans leur ensemble ³², médecine et cuisine appartiennent au même groupe tandis que la philosophie exige une conversion.

Il sera intéressant d'illustrer cette interprétation avec les dialogues postérieurs au *Gorgias* et antérieurs à la *République*. Dans la mesure où la *République* va donner à la notion d'*ἐπιστήμη* un sens tout à fait nouveau que Platon sera obligé de distinguer du sens banal de « science-technique », on pourrait s'attendre à voir le nouveau sens contaminer l'ancien et à rencontrer un intermédiaire positif entre les deux. Or, c'est le contraire qui se produit, par exemple dans l'*Euthydème* ³³. Le raisonnement par série y est visible à partir de 288 d. La série des

31. Cf. ci-dessus, p. 50-52.

32. *République*, VII, 537 c : ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

33. Les tentatives pour déterminer la date de l'*Euthydème* par l'analyse de son contenu philosophique ont abouti à des résultats divers et même contradictoires. HORN (*Platonstudien*, p. 181) qui croit y voir un programme antérieur à la maturité philosophique de Platon est conduit à le placer à une date très précoce. D'autres, au contraire, y trouvent déjà les théories de la *République* sur le rôle de l'Idée du Bien, l'identité de la philosophie et de l'*ἐπιστήμη* et la place de dialectique (cf. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, t. II, p. 566, note ; R. SCHÄFERER, *Ἐπιστήμη et τέχνη, Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, 1930, p. 110, sqq. et p. 199).

L'ensemble des arguments est rapporté par Méridier, Platon, *Oeuvres*, Coll. des Univ. de France, t. V, 1^{re} partie, pp. 139-142. Il nous semble impossible, en ce qui nous concerne, de trouver dans l'*Euthydème* la théorie du savoir absolu que professera la *République*. Ce dialogue semble, au contraire, exprimer comme tant d'autres dialogues de jeunesse, l'exigence d'*ἀρετή* comme dépassement de la science-technique. Mais il ne paraît pas non plus nécessaire de le situer très tôt dans l'activité philosophique de Platon. Il pourrait fort bien appartenir à une époque où le thème du dépassement des sciences et le raisonnement par série et inversion sont, pour notre philosophe, des habitudes déjà anciennes, des motifs familiers, qu'il manie avec une grande virtuosité, sans que la future théorie de l'*ἐπιστήμη* comme savoir absolu, probablement déjà en germe dans son esprit, atténue en rien l'opposition, puisque le sens qui sera donné plus tard à *ἐπιστήμη* sera radicalement différent du sens purement technique qu'a encore ce mot. On serait donc conduit à admettre que l'*Euthydème* est postérieur au *Gorgias* mais antérieur au moment (*Ménon*, *Banquet*, *Phédon*) où se transformera l'exigence d'*ἀρετή*.

sciences-techniques est très riche : finance, médecine, fabrication des lyres et des flûtes, stratégie, chasse, pêche, agriculture. Pour chacune d'elles on admet qu'il faut distinguer l'acquisition et l'utilisation, la première n'entraînant jamais automatiquement la seconde. Or « nous avons besoin d'une science dans laquelle, en même temps, on produise et on sache se servir du produit » (*Euthydème*, 289 b³⁴). Mais aucune science ne remplit ces conditions : l'échec de la série débouche sur l'art royal³⁵ qui, justement, n'est pas une science, comme Socrate va s'efforcer de le démontrer (292 b, sqq.). Que conclure, sinon que ce que l'on cherche n'est pas de l'ordre de la science ? On remarquera que, dans ces pages de l'*Euthydème*, Socrate emploie continuellement le mot *ἐπιστήμη*, sans aucune des hésitations que la proximité chronologique de la théorie de l'*ἐπιστήμη* - savoir absolu ferait attendre. Socrate va même, dans ce dialogue, jouer sur les mots avec une virtuosité digne de ses deux interlocuteurs, Euthydème et Dionysodore : si les diverses sciences passées en revue sont insatisfaisantes, c'est que l'art d'acquérir et de produire (*ποιεῖν*) ne s'y confond jamais avec celui d'utiliser (*χρῆσθαι*). La discipline que nous cherchons doit rendre les hommes *χρηστούς* en leur donnant l'*ἀρετή*³⁶, *χρηστούς*, c'est-à-dire *ἀγαθούς* utilisables et valeureux, mais justement dans une utilisation qui ne se distingue pas du fait d'être ou d'avoir été fait « bons » ! Nous retrouvons ici, avec plus de subtilité, les sous-entendus de l'*Hippias Mineur*.

Il nous faut pousser l'enquête jusqu'à la *République* elle-même, car ce grand dialogue apporte une preuve supplémentaire et paradoxale de l'importance que revêt le raisonnement par série et inversion dans la pensée du jeune Platon. Bien entendu, la *République*, dans son ensemble, appartient à une époque postérieure à celle dont nous nous occupons pour le moment. L'*ἐπιστήμη* y reçoit un sens nouveau, plus élevé que celui que lui donnaient les dialogues

34. *Euthydème*, 289 b : Τοιαύτης τινὸς ἄρα ἡμῖν ἐπιστήμης δεῖ, ὃ καλὲ παῖ, ἣν δ' ἐγὼ, ἐν ἣ συμπεπτακεν ἅμα τὸ τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ δ' ἐν ποιῇ.

35. *Euthydème*, 292 c : Ἄρ' οὖν ἡ βασιλικὴ σοφὸς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθοὺς ;

36. *Euthydème*, 285 c : Ἀπολλύτω με, καὶ εἰ μὲν βούλεται, ἐψέτω, εἰ δ', ὅ τι βούλεται, τοῦτο ποιεῖτω· μόνον χρηστὸν ἀποφηνάτω.

Le thème de la distinction entre la fabrication et l'utilisation est repris dans *Rép.* X, 601, sqq. Ici le problème se complique, car il faut adopter non plus deux points de vue mais trois : 1) l'imitateur, par ex. le peintre ; 2) le fabricant, par ex. pour la bride et le mors, le sellier et le forgeron ; 3) l'utilisateur, par ex. ici, l'écuyer. L'utilisateur a la science (ὁ δὲ χρόμενος ἐπιστήμην, 602 a) ; le fabricant n'a qu'une opinion droite (ὁ μὲν ποιῆτης πίστιν ὁρῶν ζεῖ, 601 e) ; l'imitateur n'a ni l'une ni l'autre. Dans ce texte, dirigé contre la poésie et contre la peinture, *ἐπιστήμη* n'est évidemment pas pris au sens de savoir absolu, mais au sens banal de savoir-faire sérieux (comme dans les premiers dialogues). On peut, d'ailleurs, penser que le livre X étant nettement postérieur aux livres V-VII, il traduit déjà indirectement une nouvelle crise de la théorie de l'*ἐπιστήμη* dont la meilleure expression sera le *Théétète*. De toutes façons, la distinction entre produire et utiliser ne vise pas, ici, le même but que dans l'*Euthydème*. D'ailleurs, ce n'est pas un raisonnement par série.

antérieurs, au moins à partir du livre V, mais il y a des indices de ce nouveau sens dès le livre IV³⁷. D'ailleurs même le livre I, qui est souvent considéré comme nettement antérieur aux autres livres, n'appartient plus à la période où le thème fondamental de la recherche platonicienne était l'*ἀρετή*³⁸. Pourtant, dans les premiers livres de la *République*, Platon a encore recours au raisonnement par série et inversion lorsqu'il s'agit des *ἐπιστήμαι* au sens qu'avait ce mot dans les dialogues antérieurs : ainsi la série du livre I (332 b - 333 e) évoque successivement la médecine, la cuisine, le pilotage, l'agriculture, la cordonnerie, le jeu de tric-trac, l'art du maçon, celui du cithariste et celui du constructeur de bateaux. Chacune de ces techniques se révèle « utile » (*χρήσιμος*). Or la justice, dont on cherche à faire le dernier terme de la série, est ce qui ne peut pas vraiment être considéré comme utile. Car si, entraîné par le mouvement, on affirmait que la justice est, elle aussi, utile, on énoncerait une absurdité, on ferait du juste un voleur³⁹. Il faut conclure que ce qui est vrai de toutes les autres « techniques » (leur utilité) est faux de la justice (inversion).

3. Une fois mise en lumière la permanence du raisonnement par série et inversion dans les dialogues du début de la vie de Platon, nous pouvons apprécier avec plus de sûreté le rôle et la valeur qu'ont, aux yeux du philosophe, certaines activités qui, sans porter ni produire la vertu de façon satisfaisante, pourraient cependant avoir quelques titres à faire valoir contre le prestige des techniques et des sciences. Car si, chez Platon, la vertu se cherche plutôt qu'elle ne se trouve, si la production de la vertu va exiger, à partir du *Ménon*, la renonciation à la vertu sous sa forme initiale, la vertu, nous l'avons vu, n'est pas totalement absente. Des hommes, Thémistocle, Cimon, Périclès, plus encore Aristide, ainsi que les « sages », l'ont, d'une certaine manière, incarnée. Or il semble que, dans les premiers dialogues, la séduction de la vertu ne s'effectue pas seulement à travers des hommes : certaines pratiques, certaines disciplines, que l'on considère parfois à tort comme méprisées par Platon, manifestent la vertu beaucoup mieux

37. *République* IV, 438 c : ἐπιστήμη αὐτή (cf. ci-dessus, page 49, note 15).

38. Cf. ci-dessous, pp. 133 sqq.

39. *République* I, 334 a : Κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς εἴκειν, ἀναπέφανται...

Même dans les textes classiques de *Rép.* VII où Platon fait des disciplines scientifiques une voie vers la dialectique, il subsiste, à l'intérieur de chacune d'elle une sorte d'inversion. Pour chacune, Platon distingue un usage artisanal et un usage plus relevé (cf. pour l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la stéréométrie et l'harmonie, 522 c - 531 c). C'est probablement dans le pythagorisme qu'à un certain moment Platon a découvert une façon tout à fait originale d'envisager les notions liées aux techniques.

On trouvera jusque dans l'*Epinomis* (974 d - 976 b) un passage qui rappelle le raisonnement par série et inversion et oppose très nettement les métiers à la sagesse.

que ne le font les techniques. Retenons en trois : la croyance, l'art en général, la poésie très spécialement.

Il semble paradoxal que, pour Platon, la croyance puisse être supérieure au savoir. Contre l'application à Platon de cette formule trop kantienne on invoquera tout de suite le passage connu de *République* VII (533 e - 534 a) qui place la πίστις au-dessous de la διανοία et de l'ἐπιστήμη dans une hiérarchie qui n'a rien d'équivoque. Mais c'est oublier que la philosophie de la *République* sera le fruit d'une évolution de la pensée platonicienne. Quand le Socrate du *Gorgias* demande si la rhétorique entraîne une persuasion qui est de l'ordre de la croyance ou de l'ordre du savoir⁴⁰, il n'est pas sûr que Platon considère déjà le second comme supérieur à la première. Au contraire, la recherche exprimée ici paraît reposer sur le postulat opposé. Socrate sait bien — et ses interlocuteurs aussi le savent — que lorsqu'une assemblée délibère sur une question technique d'ordre médical, maritime ou stratégique, elle fait appel à des spécialistes⁴¹, tandis que, pour les questions de politique générale, ce sont les beaux parleurs qui font autorité. Aussi se demande-t-il avec étonnement en quoi peut bien consister ce pouvoir de la rhétorique⁴² qui emporte l'assentiment sans compétence au sens strict. Cela signifie-t-il que Socrate déplore qu'il en soit ainsi et souhaite que seuls des techniciens aient autorité dans les assemblées délibérantes ? Evidemment non ! On objectera que, plus tard, dans la *République*, Platon voudra former des « techniciens » de la politique. Mais outre que ce qualificatif ne convient guère aux gardiens philosophes, rien ne permet de penser qu'il avait de telles intentions à l'époque du *Gorgias*. Il paraît, plus simplement, vouloir distinguer un domaine de la technique, qui ne s'étend pas au-delà des questions de détails, et un domaine de la croyance, qui concerne la vie des hommes et des peuples dans ce qu'elle a d'essentiel. La mauvaise rhétorique utilise à des fins regrettables ce pouvoir qu'elle a de faire naître la conviction ; la bonne, c'est-à-dire, la philosophie, façonnera la croyance de telle façon que les hommes parviennent à l'ἀρετή. De toute manière, ce qui relève de la croyance est supérieur à ce qui relève de la science et mérite plus que celle-ci l'attention du philosophe.

Sur l'art en général — au sens moderne — on a toujours beaucoup de peine à saisir le jugement des philosophes grecs car ce peuple d'artistes n'avait pas de mot qui permît à lui tout seul de distinguer ce que nous appelons « art » des activités artisanales courantes⁴³.

40. *Gorgias*, 454 e - 455 a : 'Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.

41. *Gorgias*, 455 bc : δῆλον γὰρ ὅτι ἐν ἐκάστη ἀρέσει τὸν τεχνικώτατον δεῖ αἰρεῖσθαι· οὐδ' ὅταν τειχῶν περὶ οἰκοδομῆσεως ἢ λιμένων κατασκευῆς ἢ νεωρίων (...) ἀλλ' οἱ στρατηγικοὶ τότε συμβουλεύουσιν, οἱ ῥητορικοὶ δὲ οὐ.

42. *Gorgias*, 456 a : Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἔρωτῶ ἥτις ποτὲ ἡ δυνάμεις ἐστὶν τῆς ῥητορικῆς.

43. « L'art pour l'Art, l'Art en soi était inconnu des Grecs au temps de Périclès : ils n'avaient même pas de mot pour le désigner, car τέχνη ne signifie par Art, mais maîtrise à l'époque classique. » (ZAFIROPOULO, *Empédocle d'Agri-gente*, p. 11). Sur cette question, cf. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*.

D'ailleurs, la plupart du temps, lorsque Platon parle des artistes, même des plus grands, non seulement il les appelle δημιουργοί et qualifie leur activité de τέχνη, mais il reconnaît à cette activité des caractères qui l'assimilent aux simples techniques et, par conséquent, la distinguent de tout ce qui pourrait être producteur d'ἀρετή. Ce n'est pas très apparent dans le texte de l'*Hippias Majeur* qui évoque l'œuvre de Phidias (290 ac), parce que ce texte n'appartient pas à un raisonnement par série et inversion. Il demeure que le grand sculpteur y est appelé δημιουργός (290 a) et que l'emploi qu'il a su faire de l'or, de l'ivoire et du marbre pour la statue d'Athéna qui était placée dans le Parthénon suggère une compétence de technicien et de savant. Que les grands sculpteurs (Phidias, Polyclète) soient des spécialistes, c'est ce que dira plus clairement le *Protagoras* (311 c) : on va leur demander des leçons quand on veut devenir sculpteur soi-même. Il en est de même pour le peintre Zeuxis (*Protagoras*, 318 bc). De plus, dans le *Gorgias* (453 cd), Zeuxis apparaîtra comme l'homme dont on peut décrire l'activité jusque dans le détail (on peut préciser quel genre de figures animées il peint) alors que l'activité du rhéteur échappe à toute qualification de cet ordre. On devrait donc, semble-t-il, conclure qu'aux yeux de Platon l'artiste, si grand soit-il, a toutes les qualités, mais aussi tous les défauts du technicien, c'est-à-dire, si nos analyses précédentes sont justes, qu'il ne saurait en aucune manière se présenter comme porteur de l'ἀρετή. On trouve pourtant dans le *Protagoras* (328 c) une remarque qui invite à atténuer ce jugement. Protagoras vient d'essayer d'expliquer pourquoi les grands hommes d'Athènes ont eu des fils médiocres, phénomène apparemment inexplicable si la vertu s'enseigne comme les autres techniques. Il ajoute que les fils de Polyclète « ne sont rien auprès de leur père, et qu'il en est de même de beaucoup d'autres fils d'artistes ». Doit-on entendre ces arguments comme opposés à la thèse que Platon veut défendre et comme uniquement destinés à être réfutés par Socrate ? Certainement pas. Peut-être Platon a-t-il voulu laisser entendre, par la bouche d'un adversaire de Socrate (mais nous en avons d'autres exemples⁴⁴) que lorsque l'activité technique s'élève à ce niveau que nous, modernes, appelons, l'art, elle possède ce je ne sais quoi de mystérieux qui fait qu'elle ne se transmet pas comme un simple métier. Certes, cette indication est fugitive et équivoque, mais elle interdit de penser que, pour Platon, la pratique réussie de la peinture et de la sculpture est radicalement impropre à la formation de l'homme

44. Cf. par exemple la déclaration de Gorgias (*Gorgias*, 452 d) citée ci-dessus, p. 36, qui donne une belle définition du premier idéal platonicien d'ἀρετή. Pour ce qui concerne les ouvertures possibles de la technique vers des réalisations élevées, on peut songer aussi au texte du *Phèdre*, où, parlant de Périclès et d'Anaxagore, Platon dit que les grandes τέχναι ont un peu la tête en l'air : Πᾶσαι ὅσαι μεγάλα τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περὶ τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργόν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσέναι. (*Phèdre*, 269 e - 270 a).

On ne saurait mieux dire qu'il y a un dépassement nécessaire de la technique.

en tant que tel. Peut-être donnait-il quelque valeur positive à ce qui les distinguait des simples techniques artisanales. Ce qui inciterait à le penser, malgré la rareté des textes qui vont dans ce sens et le nombre de ceux qui semblent dire le contraire, c'est le jugement beaucoup plus explicite qu'il porte sur la musique⁴⁵. Dans les dialogues de la première moitié de la vie de Platon, Damon est bien présenté comme un technicien et comme un professeur : il a donné des leçons à Périclès, objecte Alcibiade à Socrate lorsque celui-ci reproche à Périclès de s'être lancé dans la politique sans formation (*Alcibiade I*, 118, bc); Socrate a indiqué Damon à Nicias comme professeur de musique pour son fils (*Lachès*, 180 cd); pour toute question technique d'acoustique ou de musique, on s'en remet à Damon (*Rép.* III, 400 b, 400 c). Mais, dans tous ces textes, Damon est en même temps présenté comme autre chose qu'un simple technicien : la formation que Périclès reçoit de Damon est du même ordre que celle qu'il a reçue d'Anaxagore et de Pythoclides (un autre musicien, *Alcibiade I*, 118 bc); de ce Pythoclides, Protagoras dira que, sous le couvert de la musique, il faisait de la sophistique (*Protagoras*, 316 de); et si cette affirmation demeure difficile à interpréter dans la mesure où elle est mise dans la bouche de Protagoras et non dans celle de Socrate (cf. ci-dessus), on remarquera que Nicias fait de Damon « non seulement le plus agréable des hommes en tant que musicien, mais aussi dans tous les domaines dont il veut entretenir les jeunes gens » (*Lachès*, 180 d). D'ailleurs Damon a fréquenté le sophiste Prodicos (ibid. 197 d) et, dans la *République*, Socrate lui reconnaît une compétence dépassant de très loin la simple technique. On le consultera « pour déterminer les mesures qui correspondent à l'avisement, à l'orgueil et à la folie ainsi que les rythmes qu'il faut réserver aux attitudes opposées » (*Rép.* III, 400 b). Enfin, on refusera d'introduire dans l'Etat des nouveautés musicales parce que, d'après Damon, « on ne peut changer les modes de la musique sans bouleverser les lois fondamentales de l'Etat » (*République IV*, 424 c⁴⁶). Il y a donc

45. Pour les connaissances musicales de Platon et pour le rôle que joue la musique dans l'ensemble de son œuvre, cf. Evangelos Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959.

46. Trad. Chambry, coll. des Univ. de France. Le texte dit : οὐδαμοῦ γὰρ κινούνται μουσικῆς τρόποι ἀνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι. (*République*, IV, 424 c).

Certes, dans la culture grecque et dans l'univers intellectuel de Platon, la « musique » est une notion beaucoup plus vaste que pour nous. Elle recouvre à la fois ce que nous appelons acoustique, ce que nous appelons musique et, peut-être aussi, tout ce qui, dans l'éducation, est intellectuel ou spirituel. Elle est un des éléments essentiels de la *παιδεία*, comme l'indique le livre II des *Lois* : Τὰ μὲν τοίνυν τῆς φωνῆς μέχρι τῆς ψυχῆς, ὥς ἀρετῆς παιδείαν, οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον ὀνομάσμεν μουσικῇν. (*Lois*, II, 673 a).

Cf. également, dans les *Lois* : II, 656 d, 657 b, 669 b - 670 e ; VII, 799 e, 800 d - 801 a. D'autre part, la musique comme culte des Muses est, à elle seule, une sorte de philosophie. Cf. sur ce point, le texte célèbre du *Phédon*, 60 e - 61 a, où Socrate évoque le songe qui lui commande de faire de la musique et l'interprète comme une invitation à faire de la philosophie. En un

au moins un art (au sens moderne du mot) auquel Platon semble reconnaître des prérogatives analogues à celles de la discipline (rhétorique ou philosophie) qui a pour rôle de transmettre ou de produire l'*ἀρετή*. Certes, il est probable que la musique et, a fortiori, la peinture et la sculpture n'étaient pas, dans la première conception platonicienne de l'éducation, un adjuvant de la philosophie supérieur à ce que seront, au livre VII de la *République*, les disciplines que devront étudier les gardiens philosophes (arithmétique, géométrie, astronomie, etc. cf. VII, 522 c, sqq). Mais tandis que, dans la doctrine des livres V-VII de la *République*, le passage des sciences à la philosophie est ouvert, dans les premiers dialogues ce passage est fermé ; par contre les arts (au sens moderne) semblent être un chemin vers l'*ἀρετή*.

Aussi est-ce dans cette perspective que semblent devoir être interprétés les textes de Platon relatifs à la poésie. Comme les livres II et III de la *République* condamnent sans équivoque les poètes classiques de la Grèce à être expulsés de l'Etat idéal à cause de leurs mensonges et de leur immoralité⁴⁷, on croit parfois devoir admettre que des textes plus ambigus écrits dans la période antérieure visent à une même condamnation⁴⁸. On ne considère pas comme une objection suffisante l'abondance des références à Homère, à Hésiode⁴⁹, à Pindare⁵⁰, à Simonide⁵¹, pourtant nettement plus nombreuses dans les dialogues antérieurs à la *République* que dans ceux qui l'ont suivie. La doctrine plus nuancée du *Phédon* apparaît souvent comme une exception dans l'ensemble de l'œuvre de Platon. Notre propos n'est pas ici de reviser les jugements qui ont été portés sur l'attitude de Platon envers la poésie en général⁵². Nous nous demandons seulement si, dans la période anté-

sens, l'activité platonicienne à l'intérieur de l'Académie est vraiment un culte des Muses (cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*). Dans les premiers dialogues, la musique est peut-être encore assez proche de ce que nous entendons par ce mot, mais elle est déjà de l'ordre de la *παιδεία*. C'est une technique, mais une technique ouverte sur l'*ἀρετή*.

47. A partir de II, 379 c.

48. GOLDSCHMIDT pense que, dans l'*Ion*, Platon condamne la rhapsodie comme une « pseudo-valeur » (*Les dialogues de Platon*, §§ 44-48, pp. 94-103). Il n'envisage pas l'hypothèse d'un jugement moins péjoratif sur la poésie.

49. Cf. *Charmide*, 163 bc ; *Lysis*, 215 cd ; *Protagoras*, 316 d, 340 cd ; *Ion*, 531 a - 532 a ; *Rép.* II, 364 cd, 377 d, 377 e - 378 a ; V, 466 c, 468 e - 469 a ; VIII, 546 e, etc.

50. Cf. *Gorgias*, 484 bc ; *Euthydème*, 304 b ; *Ménon*, 76 d, 81 ac ; *Rép.* I, 331 a ; II, 365 b ; III, 408 bc ; V, 457 b, etc.

51. Cf. *Protagoras*, 316 d, 339 b - 347 a ; *Rép.* I, 331 d - 332 d, 334 b, 334 e, 335 e.

52. On peut consulter, parmi les très nombreux ouvrages traitant la question :

F. STÄHLIN, *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, Erlangen, 1901 ; W. Chase Green, *Plato's view of poetry* (Harvard Studies, I, 29, 1918) ; G. COLIN, Platon et la poésie, *Revue des Etudes Grecques*, t. XLI, 1928, pp. 1-72.

Nous retiendrons le vigoureux plaidoyer de J. DUCHEMIN (Platon et l'héritage de la poésie, *Revue des Etudes grecques*, t. LXVIII, 1955, pp. 12-37). Cet auteur a bien vu que l'attitude de Platon envers la poésie est beaucoup plus positive qu'on ne le pense d'habitude. Seule la mauvaise poésie serait condamnée. La bonne, au contraire, celle de Pindare, par exemple, se verrait

rieure à la *République*, Platon met la poésie au-dessus des techniques scientifiques et la considère comme porteuse de l'ἀρετή. C'est l'étude de l'Ion qui doit permettre de répondre à cette question. La difficulté tient à deux particularités du dialogue. La première, c'est qu'Ion est un rhapsode et non un poète et que le jugement de Platon sur la rhapsodie ne vaut pas forcément pour la poésie elle-même. La seconde est le sens assez flou du mot θεῖος chez Platon. Car, à s'en tenir à la lettre du texte, la doctrine de l'Ion est claire : la poésie et la rhapsodie ne sont pas de l'ordre de la τέχνη, elle sont une θεῖα δύναμις (533 d), les poètes sont ἑνθεοὶ (533 e), s'ils disent tant de belles choses, c'est θεῖα μοῖρα (534 c), et lorsqu'à la fin du dialogue Socrate demande à Ion s'il a été « injuste » (en refusant de montrer une éventuelle compétence technique) ou simplement θεῖος, Ion choisit sans hésiter la seconde réponse. Malheureusement il n'est rien dans toute l'œuvre de Platon qui permette d'affirmer a priori que, dans ce texte, θεῖος évoque simplement une qualité un peu mystérieuse et inexplicable ou, au contraire, indique clairement quelque chose qui vient de la divinité au sens le plus élevé du terme. Les analyses minutieuses auxquelles se sont livrés Van Camp et Canart sont, sur ce point, significatives : le mot θεῖος a, dans l'œuvre de Platon, un sens très « élastique », il est très indépendant de θεός⁵³. Si, dans l'Ion, θεῖος signifie simplement « miraculeux », « providentiel », avec, en plus, une certaine ironie, c'est que Platon place la poésie et la rhapsodie au-dessous des techniques et leur refuse un rapport direct avec l'ἀρετή. Si, au contraire, il est possible de donner à ce mot un sens plus relevé, il y a quelques chances pour que le poète apparaisse comme porteur de l'ἀρετή. Or telle est bien l'interprétation que semble imposer le rôle que Platon fait jouer aux poètes dans les premiers dialogues. Tout ce qui, dans l'Ion, est visiblement péjoratif ne concerne que la maladresse d'Ion qui, d'une part, comme tant d'autres personnages des dialogues⁵⁴, ne sait pas se défendre

attribuer par Platon une tâche très proche de celle de la philosophie : « En fait, il est un poète au moins qui répond aux exigences de Platon : c'est Pindare » (p. 19).

53. « Il ne tire pas cette signification de son rapport avec le mot θεός » (Van CAMP et CANART, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Louvain, 1956, p. 261). « ...L'indépendance de θεῖος vis-à-vis de θεός. » (Ibid. p. 264). Ou encore : « Θεῖος peut redevenir facilement une expression passe-partout. » (Ibid. p. 268). Par contre, nous n'acceptons pas l'interprétation que les auteurs donnent de l'emploi de θεῖος dans l'Ion : « Platon paraît n'avoir en vue, écrivent-ils, quand il emploie θεῖος [dans l'Ion] que la seule thèse négative. » (Ibid. p. 47). A notre sens, lorsque Platon utilise θεῖος dans l'Ion, il ne donne pas à ce mot une valeur théologique et métaphysique précise mais une valeur morale et humaniste positive. Ce qui est θεῖος vaut plus que les techniques. Dans le *Phédon*, on dira que Socrate allait vers l'Hadès avec une θεῖα μοῖρα (μηδ' εἰς Αἰδου ἰόντα, ἀνευ θείας μοίρας ἰέναι, 58 e).

Ici l'aspect religieux devient prépondérant, mais θεῖος conserve sa valeur positive. Bref, il est peu probable que Platon ait jamais employé l'expression θεῖα μοῖρα pour désigner, avec une intention péjorative, quelque infra-rationnel.

54. Sur la κακουργία de Socrate, cf. ci-dessous, pp. 88-89.

lorsqu'il a raison, et qui, d'autre part, ne sait pas dire ce dont il a une conviction confuse mais juste. Admettons en effet que la pensée de Platon à l'époque de l'Ion diffère des théories qu'il professera dans la *République* : il faut alors donner un sens positif à la célèbre tirade de Socrate où la poésie est présentée comme un don mystérieux qui part des dieux et va vers les hommes par l'intermédiaire des poètes et des rhapsodes (Ion, 533 c - 535 a). Ce don mystérieux, chose qui mérite d'être recherchée par-dessus tout, pourrait être de l'ordre de l'ἀρετή. La poésie ne serait pas « pseudo-valeur » mais valeur, et l'interprétation traditionnelle⁵⁵ s'avérerait plus riche et plus juste que les interprétations récentes. D'ailleurs, nous trouvons dans l'Ion, comme dans tant d'autres dialogues de jeunesse, le raisonnement par série : à partir de 531 e sont évoquées à la fois les techniques dont la connaissance semble nécessaire à l'explication d'Homère (art du cocher : 537 ac ; médecine : 538 bd ; divination : 538 e - 539 d), les techniques en général comme terme de comparaison possible pour la rhapsodie (divination : 531 b ; arithmétique : 531 e ; médecine : 531 e) et les arts (au sens moderne). Ceux-ci constituent une série (peinture : 532 e - 533 a) ; statuaire : 533 ab ; jeu de la flûte et de la cithare : 533 bc) qui devrait avoir comme dernier terme la poésie. Or, le rhapsode doit s'avouer inférieur aux spécialistes de toutes les techniques dont parle Homère, et incapable de préciser les caractères techniques de la rhapsodie (puisqu'il n'arrive même pas à s'intéresser à tous les poètes). D'autre part, la poésie d'Homère semble moins sérieuse que la peinture de Polygnote ou la statuaire de Dédale⁵⁶. Mais il n'y a rien là qui doive surprendre : c'est l'inversion caractéristique du dernier terme de la série, indiquant qu'il relève d'un autre ordre, non pas inférieur mais supérieur. Très significative, à cet égard, est la prétention, tardive et apparemment absurde, d'Ion au titre de général. Assez curieusement, après avoir reconnu sans trop de réticences son manque

55. Cf. le texte célèbre de MONTAIGNE, *Essais*, livre III, chap. IX, éd. de la Pléiade, p. 1116 : « Le poète, dit Platon, assis sur le trépied des Muses, verse de fureur tout ce qui lui vient en la bouche... Luy mesmes est tout poétique... C'est l'original langage des Dieux. »

56. Au début de la discussion (Ion, 532 c), Socrate fait remarquer à Ion que s'il était capable de parler d'Homère en vertu d'une τέχνη, il serait également capable de parler des autres poètes. Car, ajoute-t-il de façon anodine : ποιητική γάρ πού ἐστιν τὸ ἔλυν, ἢ οὐ ; (532 c), question à laquelle Ion, tombant dans le piège, répondra oui.

Pourtant ce n'est qu'une question ; en mettant un point entre τὸ ἔλυν et ἢ οὐ ; (cf. le texte de la coll. des Univ. de France), on tend à faire croire que Socrate admet l'existence d'une technique de la poésie en général (τὸ ἔλυν). Or, selon toute vraisemblance, Platon, à l'époque de l'Ion, pense le contraire : à la différence de la science et de la technique qui sont de l'ordre du concept et, par conséquent, de l'interchangeable, la poésie exprime l'unique. La valeur d'Homère réside justement dans ce qui, à l'intérieur de son œuvre, ne peut être saisi par les techniciens. On peut remarquer, d'ailleurs, que Socrate dit ποιητική et non ποιητική τέχνη. L'omission de τέχνη est, certes, très courante dans les expressions de ce genre, mais ici Platon en tire parti.

de compétence technique dans tous les domaines, il s'obstine à se dire capable de diriger une armée (*Ion*, 540 d, sqq.). Platon aurait-il voulu forcer la caricature et suggérer qu'Ion a vraiment perdu tout bon sens puisque, débouté de prétentions modestes, il en émet une qui est beaucoup plus ambitieuse ? Aucune autre interprétation ne serait possible si l'ensemble du dialogue était une démonstration de l'infériorité de la rhapsodie et de la poésie par rapport aux techniques. Mais Socrate ne réfute cette nouvelle prétention que de façon détournée : comment se fait-il donc qu'Ion ne se soit pas encore vu confier le commandement d'une armée ? « C'est, répond celui-ci, que je suis d'Ephèse, cité occupée militairement par les Athéniens. » A quoi Socrate rétorque : ce n'est pas une raison, puisque les Athéniens engagent volontiers des généraux étrangers, témoins Apollodore de Cyzique, Phanosthène d'Andros, etc. (*Ion*, 541 bd). Socrate prend la peine d'argumenter au lieu d'éclater de rire comme il le ferait si la prétention d'Ion était franchement ridicule. C'est donc qu'elle ne l'est pas vraiment. Et de fait, le métier de général n'est une technique que lorsqu'il s'agit de questions stratégiques limitées. Il cesse d'en être une dès que le général doit contribuer à déterminer la politique générale d'un Etat, chose qui, de diverses manières, arrivait aussi souvent dans l'Antiquité que de nos jours. A ce moment-là, le général n'est plus un spécialiste : il agit en fonction de son *ἀρετή*. Si Homère, dans son œuvre poétique, manifeste d'une certaine façon l'*ἀρετή*, si le rhapsode, en interprétant Homère, la transmet aux hommes, il n'est pas absurde de penser que le métier de rhapsode a quelque affinité avec les fonctions du général lorsque celui-ci dépasse la simple technique militaire. Que Platon ait pu, à un certain moment de sa vie, avoir une opinion de cet ordre, c'est ce que permet de penser le fameux texte du *Gorgias* (455 b - 456 a) si souvent invoqué à l'appui de la thèse opposée. Socrate commence par faire remarquer à Gorgias qu'au lieu d'écouter les orateurs les assemblées font appel à des spécialistes (médecins, constructeurs de navires, architectes, experts militaires) chaque fois qu'elles ont à régler une question relevant de leur compétence. Gorgias rétorque que les grandes décisions de la politique athénienne (construction et équipement du Pirée, avec les bateaux, les arsenaux et les Longs-Murs qui le reliaient à Athènes) sont dues à l'éloquence de Thémistocle et de Périclès. On pense souvent que Platon a voulu indiquer par là la piètre estime dans laquelle il tenait les initiatives des grands leaders démocrates du v^e siècle. Et de fait, nous savons qu'il désapprouvait l'impérialisme maritime athénien⁵⁷. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait méconnu la valeur personnelle de Thémistocle et de Périclès⁵⁸ ni même qu'il ait, dans les dialogues de jeunesse, considéré comme scandaleux que les grandes décisions politiques échappent aux spécialistes. Il devait, au contraire, penser que le gouvernement des Etats (tout comme la direction des armées, dans la mesure où les

57. Cf. par exemple, *Gorgias*, 518 e - 519 a ; *Lois*, IV, 707 ac. Voir également : Jean LUCIONI, *La pensée politique de Platon*, p. 44.

58. Cf. ci-dessus, pp. 42-43.

généraux pesaient sur la politique générale) ne pouvait être le fait que de l'*ἀρετή* des hommes de valeur, de ces *ἀνδρες ἀγαθοί* dont le principal éducateur, à la fin du v^e siècle, était Homère. Donc, si le personnage d'Ion est ridicule, ce n'est pas parce qu'il surestime sa tâche, mais parce qu'il n'est pas à la hauteur de cette fonction extraordinaire : éduquer les Grecs en leur transmettant de manière efficace le message d'Homère.

On pourrait donc conclure que, pendant la première partie de sa vie, Platon a compté avant tout sur les poètes pour produire chez ses contemporains une *ἀρετή* authentique. Peut-être a-t-il aussi compté sur les autres artistes, mais seulement dans la mesure où ils étaient plus que des techniciens. C'est seulement plus tard que les poètes seront récusés. C'est une erreur que de voir dans les reproches de mensonge et d'immoralité que formuleront les livres II et III de la *République* et dans l'insistance des premiers dialogues sur la non-technicité des poètes deux aspects d'une même condamnation. Ce sont, au contraire, deux points de vue fort différents, appartenant à deux époques différentes de l'évolution de la pensée platonicienne et, au fond, incompatibles. Aussi peut-on se demander comment un même ouvrage — la *République* — peut réunir les attaques des livres II et III et le très long passage du livre I consacré à Simonide (I, 331 d - 336 a). Si l'on prend ce texte à la lettre, on y voit Socrate s'efforcer d'interpréter un poème de Simonide dans le sens d'une morale de la justice qui, visiblement, ne s'y trouve guère. Lorsque Simonide semble dire qu'il faut faire du mal à ses ennemis, Socrate commence par demander qu'on ne se hâte pas de conclure, car les poètes s'expriment de façon énigmatique (332 bc) et, au terme d'un raisonnement assez sophistique, il refusera d'admettre que Simonide ou quelqu'autre sage de la Grèce ait pu conseiller de faire du mal à qui que ce soit (335 e). On voit où est le paradoxe : tout se passe comme si le postulat de la discussion était que les poètes enseignent la justice, postulat auquel on va essayer de se tenir contre l'évidence des textes. Et pourtant, deux livres plus loin, Socrate accusera les poètes d'immoralité ! Il y a là un argument en faveur de l'antériorité du livre I⁵⁹ qui porte, plus clairement encore que l'*Ion*, les marques d'une époque où le poète était considéré par Platon comme un maître d'*ἀρετή*. Cette époque a dû durer longtemps, puisque l'idéal du livre I de la *République* n'est plus l'*ἀρετή* globale, comme dans les premiers dialogues, mais ce que Platon en fera dans la période immédiatement postérieure, la *δικαιοσύνη*⁶⁰. Donc le prestige des poètes comme maîtres de vie durera, pour Platon, encore plus longtemps que l'idéal d'*ἀρετή*⁶¹.

59. Pour les discussions relatives à la date de composition des différents livres de la *République*, cf. DRS, Introduction à la *République* (Platon, Œuvres, coll. des Univ. de France, t. VI, pp. cxxii-cxxviii).

60. Pour le passage de l'*ἀρετή* à la *δικαιοσύνη* cf. ci-dessous, pp. 137-140.

61. Il n'est pas impossible que Platon ait utilisé, comme livre I de la *République* définitive, un travail composé à une époque où sa conception de l'homme et du monde reste encore assez loin de celle qu'exprimeront les livres V-VII. L'adaptation peut n'avoir exigé que quelques retouches de

Ce qui est dit des poètes dans le livre X de la *République* mérite d'être considéré à part, car Platon semble continuellement s'y souvenir de l'*Ion* et vouloir renier la période où il croyait Homère et Hésiode capables d'apporter l'ἀρετή. Certes, la condamnation qu'il porte contre eux repose maintenant sur des arguments métaphysiques et psychologiques alors que les livres II et III invoquaient surtout des raisons morales. Cette reprise de la question dans la perspective d'une théorie de l'imitation et d'une théorie de la tripartition de l'âme constitue, d'ailleurs, un argument en faveur de la date tardive du livre X. Mais elle prouve surtout — et c'est ce qui nous intéresse ici — que Platon croit maintenant pouvoir avouer les espoirs qu'il avait fondés sur Homère à l'époque où le centre de sa pensée était une exigence globale d'ἀρετή. On remarquera, dans ces textes célèbres, non seulement l'allusion à la foi de sa jeunesse dans le rôle éducateur d'Homère⁶² et au véritable déchirement intérieur qu'il éprouva lorsqu'il dut s'en détacher comme d'un amour⁶³, mais également l'évocation, très précise malgré le ton, de la double prétention du rhapsode. Socrate ne s'arrête pas à reprocher au poète ses prétentions médicales ou techniques⁶⁴, car, même à l'époque de l'*Ion*, nul ne songeait à lui reconnaître des compétences de cet ordre. Il insiste, par contre, sur l'inutilité d'Homère pour ce qui est de la guerre, du métier de général, de l'administration des Etats et de l'éducation des hommes⁶⁵. Or c'est justement sur une prétention de cet ordre que nous avons vu s'achever l'*Ion*⁶⁶, prétention qui traduit la présence de cette exigence non technique d'ἀρετή liée à la conviction d'une utilité d'Homère dans ce domaine. Cette conviction est maintenant clairement récusée. C'est d'ailleurs à dessein que, dans ce passage, Platon emploie le mot ἀρετή beaucoup plus souvent que dans le reste du livre X⁶⁷.

détails. En changeant quelques répliques, il a pu transformer l'explication du texte de Simonide, qui était un effort sérieux pour trouver chez ce poète une philosophie de la justice, en une attaque ironique contre les poètes en général, préparant celle des livres II et III.

62. *République* X, 606 e - 607 a : Socrate parle d'admirateurs d'Homère qui prétendent qu'il a fait l'éducation de la Grèce (ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν) et qu'il vaut la peine d'être étudié en vue de l'administration des Etats et de l'éducation des hommes.

63. *République* X, 595 b : καίτοι φίλα γέ τίς με καὶ αἰδώς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκαλύψει λέγειν. 607 e - 608 a : ...ὥσπερ οἱ ποτὲ τοῦ ἐρασθέντες, ἐὰν ἡγήσωνται μὴ ὀφείλειμον εἶναι τὸν ἔρωτα, βία μὲν, ὅμως δὲ ἀπέχονται, καὶ ἡμεῖς οὕτως, διὰ τὸν ἐγγεγονότα μὲν ἔρωτα τῆς τοιαύτης ποιήσεως ὑπὸ τῆς τῶν καλῶν πολιτειῶν τροφῆς, εὖνοι μὲν, κτλ.

64. *Rép.* X, 599 bc.

65. *Rép.* X, 599 cd. Les idées de Diotime dans le *Banquet* prouvent bien qu'à l'époque de ce dialogue (avant la *République*, mais peu avant) Platon croyait encore à la valeur éducative des poètes. Il est dit (*Banquet*, 209 cd) que les « enfants » d'Homère et d'Hésiode, c'est-à-dire à la fois leurs poèmes et les hommes qui se nourrissent de ces poèmes, sont préférables aux enfants selon la chair.

66. Cf. ci-dessous, pp. 63-65.

67. Par exemple, *Rép.* X, 599 d, 600 d, 600 e.

Le *Ménon*, qui se situe, par sa date, entre l'*Ion* et la *République*, confirme cette évolution. Dans le *Ménon* (89 e, sqq.), il n'y a pas d'ἀρετῆς διδάσκαλοι : la vertu n'est pas de l'ordre de l'ἐπιστήμη-τέχνη. Il n'y a pas non plus de μαθηταί (96 c) : nous ne sommes pas dans la perspective de l'enseignement. Mais d'autre part, les hommes d'Etat sont inspirés, comme les poètes, ils sont divins, « enthousiastes » (99 bd) : le *Ménon* emploie pour les bons politiques les mêmes mots que l'*Ion* pour les poètes. C'est seulement lorsque, dans la *République*, aura été découverte une façon scientifique de former les hommes d'Etat qu'on pourra abandonner la confiance de jadis dans la valeur politique des poètes. Mais Platon conservera toujours à leur égard une certaine reconnaissance. Que l'on songe, par exemple, au *Phèdre*. Phèdre croit que nul ne saurait mieux parler de l'amour que ne vient de le faire Lysias dans le discours dont il a lu la copie. Socrate répond que, dans le passé, des sages l'ont fait et il évoque tout de suite Sapho et Anacréon (235 c). C'est, ensuite, à Stésichore qu'il attribue sa palinodie (242, sqq.), et, même si ce discours ne traduit pas toute la pensée de Platon au moment où il écrit le *Phèdre*, il comporte des analyses réellement platoniciennes⁶⁸, comme celle des délires et celle de la réminiscence. Donc, bien qu'à la fin du *Phèdre* (278 bc), Platon « fasse la leçon » à Homère, on peut penser qu'il reconnaît encore aux poètes plus d'aptitudes à dire la vérité qu'aux orateurs non philosophes. Certes, à cette époque-là, Platon pense avoir créé une philosophie qui permet en partie de se passer des poètes. Mais il n'oublie jamais quel haut niveau dans l'expression de l'ἀρετή il leur a jadis attribué. On ne saurait donc arguer de la condamnation d'Homère que renferme le livre X de la *République*⁶⁹ pour nier que Platon ait accordé une valeur positive aux poètes dans sa première philosophie. D'ailleurs, beaucoup plus tard, il retrouvera spontanément les formules d'un humanisme qui se nourrit à la lecture des poètes lorsqu'il fera dire à l'Athénien des *Lois* s'adressant à Tyrtée : ὦ Τύρταιε, ποιητὰ θεϊότατε. Δοκεῖς γὰρ δὴ σοφὸς ἡμῖν εἶναι καὶ ἀγαθός, ... (*Lois* I, 629 bc)⁷⁰.

Ainsi le premier idéal platonicien, très proche dans son inspiration de l'idéal aristocratique du v^e siècle, ne se réfère-t-il nullement à la compétence ou au savoir-faire des artisans et autres « techniciens ». Bien au contraire, à cette époque où, visiblement, Platon ne sait pas encore comment cet idéal pourra être réalisé, où, plutôt que devant une

68. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

69. La plupart des exégètes considèrent le livre X comme postérieur au reste de la *République*. De fait, on y trouve l'amorce de discussions appartenant à une époque postérieure à celle de la *République* (par ex. la critique de la théorie des Idées, cf. ci-dessous, pp. 266, sqq.). Mais pour ce qui est du profond attachement de Platon à Homère et à Hésiode, il faut rappeler que, dans le livre II des *Lois* (658 d), les sages vieillards mettront Homère et Hésiode au-dessus de la tragédie et de la comédie.

70. Sur la place de Tyrtée dans l'œuvre de Platon, cf. DES PLACES, Platon et Tyrtée, *Revue des Etudes Grecques*, t. LV, 1942, pp. 14-24.

doctrine, nous nous trouvons en présence d'une exigence, une chose au moins semble certaine : c'est que, pour y parvenir, il faudra dépasser la perspective scientifique et même, en un sens, l'inverser. Mais l'étude de la place qu'assigne l'*Ion* à la rhapsodie et à la poésie nous fait déjà entrevoir une possibilité : si l'idéal d'*ἀρετή*, dans la mesure où il n'est pas d'ordre scientifique, ne peut s'enseigner au sens strict, n'existerait-il pas des hommes dont la fonction serait justement de le transmettre sans l'enseigner ? Homère, par exemple, ne pourrait-il jouer ce rôle ? Ou, mieux encore, Socrate ? A une telle question, il n'est pas possible de répondre sommairement. Nous avons à nous demander si, aux yeux de Platon, la voie vers la vertu n'est pas la fréquentation de quelque maître, non point d'un professeur de théorie abstraite, comme le sont fatalement les techniciens et comme cherchent à l'être les sophistes, mais un maître à penser et à vivre, bref un homme dont la fonction soit de faire des hommes authentiques.

CHAPITRE III

LE MAÎTRE INTROUVABLE

Présence de la vertu et transmission de la vertu. Rendre les autres meilleurs ; s'améliorer au contact d'autrui : la *συνουσία*.

1. Les pères et les tuteurs.
2. Les amants comme personnages dont la fréquentation procure l'*ἀρετή* (*Euthydème*, *Alcibiade I*, discours de Phèdre et de Pausanias dans le *Banquet*, discours de Lysias dans le *Phèdre*).
3. Les hommes d'Etat, la foule, le maître inconnu.
4. Socrate et le refus de la transmission de l'*ἀρετή* par simple « fréquentation ».

Τίνα φήσεις βελτίω πεποιημέναι ἄνθρωπον
τῇ συνουσίᾳ τῇ σῇ ;

Gorgias, 515 b.

Ἦσιν οὖν τις μελίων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τις
τῶ συνῶν οἴηται δι' ἐκείνων ἕσσεσθαι ἀμείνων
ἀνὴρ ;

Cratyle, 403 d.

Nul plus que Platon n'a insisté sur l'impossibilité de faire de la philosophie en dehors de la fréquentation vivante d'un maître. Sur ce thème il n'a, pour l'essentiel, jamais varié. Dès les premiers dialogues, il refuse toute autre méthode que l'interrogation vivante et demande qu'on l'excuse dès qu'il se laisse aller à un exposé d'allure didactique¹. A la fin de sa vie, dans la *Lettre VII*, il mettra en garde contre tout ce

1. Envers Polos, Socrate se montre d'une intransigeance absolue : si Polos veut faire de longs discours, il refusera de l'écouter et s'en ira (*Gorgias*, 461 e - 462 e). Mais voilà que Socrate lui-même se laisse entraîner à faire un exposé : qu'on veuille bien l'excuser, il n'a pu faire autrement !

Ἀξίον μὲν οὖν ἐμοὶ συγγνώμην ἔχειν εἶναι· λέγοντος γάρ μου βραχέα οὐκ ἐμάνθανες, οὐδὲ χρῆσθαι τῇ ἀποκρίσει ἣν σοι ἀπεκρινάμην οὐδὲν οἷός τ' ἦσθα, ἀλλ' ἐδέου διγγήσεως. (*Gorgias*, 465 e).

qui pourrait ressembler à un « manuel » de philosophie², et nous avons, dans le reste de son œuvre, mille marques de ce souci de ne point constituer un savoir qui pourrait avoir une existence indépendante de la relation maître-élève, soit parce qu'une initiation mal faite ou trop rapide entraîne, par la suite, un mépris pour la philosophie³, soit parce que celle-ci n'est accessible qu'à un petit nombre de sujets particulièrement bien doués⁴. Aussi peut-on légitimement se demander si l'hypothèse même d'une doctrine platonicienne, a fortiori d'un « système » de Platon, n'est pas un contresens sur la conception qu'il se faisait de la philosophie. Nous n'aborderons cependant pas, pour le moment, cette difficile question dans son ensemble, car nous devons faire apparaître un aspect plus limité, mais beaucoup plus original de l'activité philosophique de Platon. Il ne s'agit point de considérer comment Platon envisagera la formation des hommes en général et plus particulièrement des philosophes à l'époque où il aura abordé les thèmes de la réminiscence, de l'immortalité de l'âme, de la « réalité » des Idées et, plus tard, de la logique classificatoire, mais seulement de savoir comment il les conçoit à l'époque où l'ἀρετή est encore l'exigence essentielle de sa philosophie. Disons tout de suite que, du fait même qu'il s'agit seulement d'une exigence partiellement promise à l'échec⁵, on ne saurait trouver de véritable « doctrine ». Pourtant, si incertaines et si hésitantes que soient les indications que nous donne Platon, elles sont peut-être, dans ce qu'elles suggèrent, aussi intéressantes que les thèses pédagogiques plus systématiques de la *République*. Il s'agit de savoir comment peut être acquise et produite cette ἀρετή qu'incarnent, semble-t-il, les grands hommes du passé d'Athènes et de la Grèce, mais qui doit être recherchée au-delà de la technique et, en un certain sens, contre elle. Le caractère franchement anti-technique de l'ἀρετή

2. Se moquant d'un traité philosophique écrit par Denys de Syracuse, Platon ajoute qu'il n'écrit jamais un tel ouvrage parce que c'est une entreprise vouée à l'échec : οὐκ οὐκ ἐμὸν γὰρ περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται (Lettre VII, 341 c).

Toute tentative de ce genre, ajoute-t-il plus loin, ne fait qu'exposer son auteur à l'incompréhension (344 c).

3. Cf. par ex. *Gorgias*, 485 cd : Calliclès est le type de l'homme qui, initié trop tôt à la philosophie, considère ensuite que c'est une occupation indigne d'un homme sérieux.

Adimante (*Rép.* VI, 487 cd), lui non plus, n'apprécie guère ceux qui font de la philosophie pendant leur âge mûr. Socrate répond (498 ac) que la philosophie ne doit être enseignée que très progressivement.

4. C'est dans le livre III de la *République* qu'est affirmée le plus nettement la nécessité d'un choix fondé sur les qualités naturelles de ceux qui seront désignés comme gardiens (*Rép.* III, 412 c, sqq.). Cependant, à partir du livre V, Platon cherchera à mettre au point une méthode pour produire à volonté des hommes capables de recevoir l'éducation philosophique. Les dialogues postérieurs à la *République* seront très attentifs à ces différences d'aptitudes entre les hommes : cf. *Phèdre*, 276 e ; *Théétète*, 144 ab ; *Sophiste*, 264 e - 265 a. La plupart des hommes sont inaptes à la philosophie (*Rép.* VI, 494 a ; *Parménide*, 136 de).

5. Cf. ci-dessous, p. 133, sqq.

exclut qu'elle puisse s'enseigner au sens strict. Nul ne saurait donc être διδάσκαλος ἀρετῆς et l'erreur des sophistes est justement d'avoir voulu se présenter comme tels. Pourtant, ce que nous avons déjà appris nous laisse espérer qu'une certaine forme de présence serait peut-être susceptible de transmettre l'ἀρετή. Celle-ci, avons-nous dit, est présente dans les premiers dialogues de Platon à titre d'exigence fondamentale ; elle est, ensuite, présente dans le monde où vit Platon, ou du moins dans le passé récent, s'il est vrai que Thémistocle, Aristide, Miltiade, Cimon, Périclès étaient vraiment ἀγαθοὶ ἄνδρες. Dans ces conditions, ne pourrait-elle pas se transmettre par le jeu de la présence active de certains hommes privilégiés ? Ne pourrait-on, à condition d'entendre le maître comme autre chose qu'un διδάσκαλος, trouver des « maîtres de vertu » ? Tout ce que nous avons, jusqu'à présent, cru comprendre de l'attitude de Platon envers Homère pendant la première période de son activité philosophique nous conduirait à penser qu'il vit longtemps en lui le type même de l'« éducateur » qu'il recherchait⁶ et que le rapport du poète (ou du rhapsode) à l'auditeur aurait dû être, à ses yeux, une authentique transmission de l'ἀρετή. Mais ce n'est là qu'un aspect partiel et limité d'une recherche plus générale que traduit l'ensemble des premiers dialogues. Quiconque veut bien voir dans l'œuvre de Platon, non seulement des théories ou même des problèmes et des exigences donnant lieu à une activité philosophique solitaire, mais aussi une certaine interrogation sur les rapports interhumains dans la Grèce du début du IV^e siècle⁷ ne manquera pas d'être frappé par la double exigence si souvent manifestée au cours des premiers dialogues : rendre les hommes meilleurs en les fréquentant, devenir meilleur en fréquentant d'autres hommes.

S'agit-il des orateurs ? La question essentielle à poser est : « Quel homme citeras-tu qui soit devenu meilleur pour t'avoir fréquenté ? » (*Gorgias*, 515 b). S'agit-il des sophistes ?

Dans l'*Euthydème*, ils se prétendent capables d'enseigner l'art royal (ἡ βασιλική, 292 a) : ce qui importe, c'est de savoir si cet art royal rend les hommes sages et bons⁸. Dans le *Ménon*, Socrate s'étonne qu'Anytos ne s'inquiète pas du fait que Protagoras ne rende pas meilleurs ceux qui le fréquentent et qui paient très cher pour cela (*Ménon*, 91 d - 92 a). D'ailleurs, Protagoras ne demande qu'un jour de fréquentation pour qu'une amélioration soit déjà visible (*Protagoras*, 318 a) !

6. Cf. ci-dessus, p. 66, n. 62, avec l'expression célèbre de *République* X, 606 e : ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκὲν οὗτος ὁ ποιητής.

Le *Sophiste* (229 d) distinguera très clairement la παιδεία de la διδασκαλία : Οἶμαι μὲν οὖν, ὡς ἔβην, τὸ μὲν ἄλλο δημιουργικὰς διδασκαλίας, τοῦτο δὲ ἐνθάδε γὰρ παιδείαν δι' ἡμῶν κεκλήσθαι.

7. Songe-t-on assez souvent que le nombre des personnages historiques ou légendaires mis en scène par Platon dans les dialogues (environ trois cents, sauf erreur de notre part) apparente son œuvre aux *Mémoires* de Saint-Simon ou à la *Comédie Humaine* au moins autant qu'à l'œuvre de Descartes ou à celle de Kant ?

8. *Euthydème*, 292 c : Ἄρ' οὖν ἡ βασιλική σοφὸς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθοὺς ;

Il sait, en effet, combien cette prétention fait naître de jalousies et d'hostilités⁹ ; aussi importe-t-il de faire ses preuves. Socrate lui-même semble considérer que la seule œuvre qui soit la marque d'un maître authentique est l'amélioration de ceux qui le fréquentent¹⁰. Inversement, ceux que leur âge ou leur position destine plutôt à être éduqués, à recevoir un enseignement ou une formation, demandent à devenir meilleurs par la fréquentation du maître. Une soumission qui pourrait paraître indigne d'esclavage deviendra légitime si l'on espère, par là, acquérir la sagesse¹¹. Cette frénésie d'éducation et, plus encore peut-être, cette soif d'être éduqué¹² sont particulièrement sensibles lorsqu'elles se manifestent dans un contexte qui ne les laisse pas prévoir. C'est ainsi que, commentant l'accusation dont il est l'objet, Socrate fait semblant de croire que Méléto s'intéresse avant tout à l'amélioration des jeunes gens¹³, soulignant ainsi l'importance de la question dans le groupe humain dans lequel il évolue.

Or, dans les textes que nous venons d'évoquer apparaît une notion beaucoup plus précise et beaucoup plus positive que la simple exigence de transmission ou de production de l'ἀρετή.

Cette notion est celle de « fréquentation » (συνουσία). Dans bien des passages des premiers dialogues (par ex. *Gorgias*, 515 b, *Protagoras*, 316 c, *Cratyle*, 403 d ; *Ménon*, 91 e), les mots συνουσία, σύνειμι, συγγίγνομαι ont un sens presque technique. Loin de désigner une rencontre fortuite ou une coexistence banale, ils traduisent la seule

9. Quand un étranger, dit Protagoras, vient proposer aux jeunes gens de leur apporter la vertu par sa fréquentation (διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν), il doit s'attendre à avoir des ennemis (οὐ γὰρ σμικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλαι δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί, *Protagoras*, 316 cd).

On notera que Platon met une déclaration semblable dans la bouche d'Euthyphron : les Athéniens ne s'inquiètent guère de l'habileté de certains hommes, pourvu qu'ils ne se mêlent pas d'enseigner cette habileté :

Ἀθηναίους γὰρ τοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ σφόδρα μέλει, ἂν τινα δεινὸν οἶωνται εἶναι, μὴ μέντοι διδασκαλικὸν τῆς αὐτοῦ σοφίας· ὃν δ' ἂν καὶ ἄλλους οἶωνται ποιεῖν τοιούτους, θυμοῦνται, εἴτ' οὖν φθόνῳ, ὡς σὺ λέγεις, εἴτε δι' ἄλλο τι. (*Euthyphron*, 3 cd).

Cette convergence prouve, d'ailleurs, avec quelle souplesse Platon utilise comme porte-parole les divers personnages de ses dialogues, et pas seulement Socrate.

10. *Lachès*, 186 b : ... εἰ τις ἡμῶν αὐτῶν ἑαυτῷ διδάσκαλον μὲν οὐ φησι γεγονέναι, ἀλλ' οὖν ἔργα αὐτοῦ αὐτοῦ ἔχει εἰπεῖν, ἐπιδειξάιναι τίνες Ἀθηναίων ἢ τῶν ξένων, ἢ δοῦλοι, ἢ ἐλεύθεροι, δι' ἐκείνων ὁμολογουμένως ἀγαθοὶ γεγονασιν.

11. Pour acquérir la sagesse, il n'est pas interdit (οὐδὲ νουσητόν) de se faire le serviteur et l'esclave (ὑπηρετὴν καὶ δούλου) d'un amant ou de n'importe qui (*Euthydemus*, 282 b).

12. Que l'on songe au passage de l'*Euthydemus* (285 c) où Socrate accepte n'importe quelle torture pourvu qu'il devienne meilleur (cité ci-dessus, p. 56, note 36) !

13. *Euthyphron*, 2 d : ὁρθῶς γὰρ ἐστὶ τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσονται ὅ τι ἀριστοί, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμελεθῆναι...

modalité efficace de production de la vertu envisagée par Platon dans la première période de son activité philosophique. Socrate se demande, dans le *Cratyle*, s'il peut exister un désir plus élevé que celui de devenir ἀμείνων ἀνὴρ grâce à quelqu'un que l'on fréquente ; et il précise, quelques lignes plus bas, que ce désir est celui de l'ἀρετή¹⁴. En effet, les grands hommes du passé sont morts et on ne saurait compter, pour transformer réellement des hommes vivants, sur la simple transmission de leur exemple par l'histoire. Il en est de même pour Homère : si la rhapsodie rend témoignage de la présence de la vertu dans les poèmes homériques, elle est certainement insuffisante pour la transmettre. Quant aux sophistes et aux orateurs, outre qu'ils ne possèdent pas la vertu, le simple fait qu'ils entreprennent de l'enseigner de façon didactique, comme une science ou une technique, suffit à les rendre inopérants. C'est donc à une méthode tout à fait originale que songe Platon, originale d'ailleurs non point en elle-même — car elle ne fait qu'utiliser un phénomène psychologique d'observation courante — mais par contraste avec ce que nous recherchons souvent chez Platon. La συνουσία entraînerait, en effet, cette communication de certains traits psychiques d'un homme à un autre homme que l'on peut observer à l'intérieur d'une famille, ou d'un groupe humain plus large, par le jeu du processus que les psychologues appelleront identification¹⁵. Platon n'a évidemment pas fait de ce processus une théorie psychologique explicite. Mais il a vu que, plus que la simple connaissance des grands hommes du passé ou que l'enseignement théorique d'un quelconque technicien, la relation vécue entre un homme et un autre homme pouvait être un moyen de formation de l'ἀγαθὸς ἀνὴρ et de production de l'ἀρετή. Il a même esquissé la théorie de ce processus en choisissant divers types d'hommes vivants, divers types de relations vécues dont il a essayé de savoir jusqu'à quel point on pouvait en attendre la production de l'ἀρετή. Quelles sont ces relations et dans quelle mesure les espoirs que Platon avait fondés en elles ont-ils été

14. *Cratyle*, 403 d : Ἔστιν οὖν τις μεῖζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τις τῶ συνῶν οἴηται δι' ἐκείνων ἔσεσθαι ἀμείνων ἀνὴρ ; Et plus loin (404 a) : ... οὐ φιλοσόφου δοκεῖ σοι εἶναι καὶ εὖ ἐντεθυμημένου ὅτι οὕτω μὲν ἂν κατέχοι αὐτοὺς δῆσας τῇ περὶ ἀρετῆς ἐπιθυμίᾳ...

Il est bien évident que les mots : συνουσία, σύνειμι, συγγίγνομαι, très courants dans la langue de Platon, n'ont pas toujours un sens psychologique aussi précis. Il arrive qu'ils désignent les rapports sexuels : *Banquet*, 191 c ; *Rép.* II, 360 c 1 ; *Timée*, 91 a ; *Lois*, VIII, 838 ab. Parfois ils traduisent simplement le fait d'être en compagnie de quelqu'un, de le rencontrer, de lui parler : *Gorgias*, 461 ab ; *Rép.* VI, 499 a 8 ; VII, 538 c 1-2 ; *Lois*, I, 639 d, 640 cd. Mais parfois aussi on joue sur l'ambiguïté du sens, comme lorsqu'Alcibiade raconte ses entretiens avec Socrate (*Banquet*, 217 a, 217 b). D'ailleurs le dialogue platonicien est, en un sens très particulier, une συνουσία d'identification (cf. ci-dessous, p. 88, note 69).

15. Freud a donné à cette notion un sens assez précis dans *Psychologie collective et analyse du moi*, ch. VII (in *Essais de psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, pp. 117-123). Le texte allemand se trouve dans G.W. Bd. XIII, s. 115-121. Dans le livre du Dr HESNARD, *Psychanalyse du lien inter-humain* (Paris, P.U.F., 1957), la notion d'identification a un sens plus large dans lequel on pourrait faire entrer la συνουσία platonicienne.

décus ? Voilà les questions que nous devons maintenant nous poser.

Ces relations, le texte de l'*Euthydème* auquel nous avons fait allusion tout à l'heure les énumère presque toutes : les relations de père à fils, de tuteur à pupille, d'ami à ami, particulièrement d'amant à aimé, et, plus généralement, les relations qui peuvent se créer entre concitoyens ou entre étrangers sont parfaitement honorables si elles ont pour effet de transmettre la « sagesse » (σοφίας μεταδιδόναι, *Euthydème*, 282 ab). Cette remarque de Socrate résume en fait tout un programme platonicien d'éducation qui fait l'originalité des premiers dialogues. Ces textes portent en effet la marque d'une interrogation anxieuse sur la possibilité d'une communication de la vertu par une relation de personne à personne, en dehors de toute technique et de tout enseignement didactique, par le simple jeu de la co-présence, de la « fréquentation ». Un des points de départ essentiels de toute la construction philosophique platonicienne est cette confiance originaire, hésitante et bientôt déçue, dans ce qu'on pourrait appeler la « fonction formatrice » du père, du tuteur, de l'amant, de l'homme d'Etat et peut-être d'autres « personnages » moins bien caractérisés. Certes, les dialogues, même ceux du début, se font surtout l'écho de la déception et c'est cela qui, s'ajoutant aux théories postérieures, a pu faire croire que rien n'est plus étranger à la conception platonicienne de l'homme qu'une telle formation par simple fréquentation. Mais en réalité, bien que l'hypothèse d'une transmission de l'ἀρετή par le jeu d'une relation plus existentielle que conceptuelle apparaisse d'emblée comme un espoir déçu, la multitude des formes sous lesquelles se manifeste cette déception et les répercussions de cet espoir jusqu'à une époque de la vie de Platon où il semble avoir élaboré une solution de remplacement plus « philosophique » au sens classique du mot, permettent de penser que c'est bien dans des relations de cet ordre que Platon a d'abord cherché la satisfaction de son exigence fondamentale. Considérons d'abord la relation la plus originaire et la plus susceptible, en apparence, de répondre à cet espoir, celle de père à fils et, accessoirement, de tuteur à pupille. Avec la relation d'amant à aimé nous aborderons un type d'« éducation » que Platon était conduit à prendre en considération à cause de la faveur dont il jouissait à la fin du v^e siècle athénien. Devant l'échec de ces relations, on est conduit à mettre son espoir dans des rôles plus politiques : celui de l'homme d'Etat, celui du peuple dans son ensemble, et l'on aboutit à l'idée d'un maître inconnu, dernier refuge d'un espoir d'éducation directe et positive qui ne sait plus en qui se placer. Il faudra enfin envisager le cas de Socrate, non certes que Socrate soit le maître de Platon au sens où les personnages que nous venons d'énumérer ne le sont pas, mais justement parce que Socrate — ou du moins le rôle que lui fait jouer Platon — signifie une transformation et comme une inversion de cet espoir.

1. C'est avant tout d'un père, dit Socrate à Clinias, qu'il est honorable d'attendre la communication de la sagesse (*Euthydème*, 282 a). De fait, dans l'œuvre de Platon, les pères ne cessent de s'inquiéter des moyens de communiquer ou de faire communiquer à leurs fils les qualités qui font un homme vraiment homme.

Hippias reconnaît que les Lacédémoniens, même attachés à leurs traditions et refusant, par conséquent, de payer les leçons du sophiste, souhaitent, plus que tous autres, faire de leurs enfants des hommes accomplis (*Hippias Majeur*, 283 de). Toute la recherche qui se déroule dans le *Lachès* découle du souci manifesté par Lysimaque et Méléstias de donner à leurs enfants une bonne éducation (*Lachès*, 179 a). A la fin de l'*Euthydème*, c'est d'une façon touchante que Criton exprime son embarras : le spectacle que viennent de lui donner Euthydème et Dionysodore ne l'encourage guère à leur confier son fils Critobule ; pourtant il souhaite faire de lui un homme de bien, résultat auquel on ne peut parvenir que par une éducation appropriée, car ni les richesses, ni même le soin qu'il a pris d'épouser une femme de famille noble ne sauraient suffire (*Euthydème*, 306 e - 307 a).

Voilà des pères qui, timidement, avouent, reconnaissent, assument leur responsabilité d'éducateurs, presque toujours d'ailleurs en ayant recours à quelque auxiliaire. Mais Platon est beaucoup plus véhément lorsqu'il dénonce l'indifférence ou l'échec des pères et des tuteurs quant à la transmission de l'ἀρετή.

Le seul qui semble trouver grâce à ses yeux est le Critias du *Charmide* : tout au long du dialogue on semble admettre que Charmide est effectivement σώφρων, encore que cette σωφροσύνη ne semble pas parfaitement consciente de sa propre signification. Or Charmide est le pupille de Critias (*Charmide*, 155 a) et lorsque, non sans coquetterie, il refuse de nier ses qualités pour ne point faire injure à son tuteur rien, dans le dialogue, ne met en doute la valeur de l'éducation qu'il reçoit¹⁶. Mais dans le *Charmide* la question n'est pas vraiment abordée. Par contre, partout ailleurs, l'échec des pères et des tuteurs est brutalement proclamé. Périclès n'a su faire de ses fils que des niais ; Clinias, un de ses pupilles, est un peu fou (μαινόμενον) ; quant à Alcibiade, dont il est également le tuteur, il ne s'occupe guère de lui (*Alcibiade I*, 118 e - 119 a)¹⁷.

Dans le *Lachès*, Lysimaque et Méléstias reconnaissent qu'ils ont été mal éduqués par leurs pères Aristide et Thucydide : ils ont honte

16. *Charmide*, 158 d : « Si je nie que je sois sage, je prononce contre moi-même un jugement assez déplacé, et en outre je donne un démenti à Critias, mon tuteur, ainsi qu'à toutes les personnes qui, selon lui, m'accordent la sagesse. D'autre part, si je réponds affirmativement et que je fasse mon propre éloge, mon langage apparaîtra choquant ; de sorte que je ne sais comment te répondre. » (Trad. Croiset).

Dans cette traduction ce sont les mots σώφρων et σωφροσύνη qui sont rendus par « sage » et « sagesse ». On ne peut que le regretter.

17. La même accusation contre Périclès est formulée dans le *Protagoras* (319 d - 320 b).

d'eux-mêmes devant leurs fils et sont pleins de ressentiment contre leurs pères (*Lachès*, 179 cd). Cet échec général des grands hommes dans l'éducation de leurs fils sera souvent rappelé par Platon : à Aristide et à Thucydide, le *Ménon* ajoutera Thémistocle et Périclès (*Ménon*, 92 e - 96 c). On en cherchera plusieurs fois les raisons. Protagoras proposera un rapprochement intéressant avec l'inaptitude des artistes à faire de leurs fils de véritables artistes (*Protagoras*, 328 c) et le *Ménon*, invoquant l'autorité de Théognis, tentera de distinguer une éducation efficace, fondée sur des *μῦθοι*, d'une éducation stérile parce que trop didactique¹⁸. Bref si, dans l'œuvre de Platon, l'échec éducatif du père apparaît comme un fait très courant, il ne semble pas qu'il soit considéré comme banal. Au fond, c'est, pour lui, un scandale. Platon n'a pas, dans un tranquille intellectualisme, considéré comme allant de soi qu'une relation « naturelle » — d'aucuns diraient « biologique » — comme la relation père-fils soit radicalement inapte à produire chez l'homme des qualités philosophiques. Au contraire, loin de la ravalier au niveau du naturel et du biologique, il a pensé qu'elle devrait être le fondement de toute formation humaine authentique. Nous n'en voulons pour preuve que les lointains échos de cet espoir à une période où a déjà été élaborée une théorie de la formation des philosophes dans laquelle on ne compte plus du tout sur la relation père-fils : dans la genèse des différents types de sociétés imparfaites et d'hommes imparfaits que propose le livre VIII de la *République*, le facteur de dégradation est presque toujours une mauvaise relation de père à fils. La description est parfois pittoresque : c'est la mère ambitieuse qui, trouvant que son mari n'a pas une situation assez belle, le dénigre devant le fils¹⁹ ; ce sont les serviteurs qui, trouvant le maître trop indulgent envers un débiteur insolvable, l'accusent de faiblesse devant le fils et poussent ce dernier à « être plus homme que son père » (*ἀνὴρ μᾶλλον ἔσται τοῦ πατρὸς*, *Rép.* VIII, 549 e - 550 a). La méditation sur la relation père-fils occupe une telle place dans le livre VIII et au début du livre IX de la *République* (où elle est étudiée à la lumière de la composition tripartite de l'âme) qu'on en vient à se demander si ces textes (surtout le livre VIII) n'ont pas été écrits en deux fois : un

18. Théognis dit : οὐ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατὸς ἔγεντο κακός,
πειθόμενος μῦθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων
οὐ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

(Cité dans *Ménon*, 95 e - 96 a).

On peut comprendre que Théognis oppose l'efficacité des *μῦθοι* à l'inefficacité des leçons didactiques (*διδάσκων*). On comprend pourquoi Platon se réfère à ce texte pour illustrer l'hypothèse (qui fut la sienne à un moment donné) d'une transmission non théorique de l'*ἀρετή*.

19. *République* VIII, 549 cd, esquisse un portrait peu flatteur de la femme ambitieuse qui se sent diminuée auprès des autres femmes parce que son mari n'occupe pas une place assez importante dans l'Etat : elle regrette qu'il ne sache ni s'enrichir, ni lutter âprement ; elle s'en plaint dans ses bavardages et reporte son ambition sur son fils. Si toute référence à la femme comme compagne est, à quelques rares exceptions, absente de l'œuvre de Platon, on trouve, par contre, d'assez nombreuses allusions à des rôles plus « masculins » joués par des femmes (cf. ci-dessous, p. 221, sqq.).

premier essai, contemporain des premiers dialogues, aurait été adapté ensuite à la philosophie générale de la *République* par l'addition d'interprétations plus intellectualistes²⁰. Quoi qu'il en soit de ces questions chronologiques, il demeure que la relation père-fils est bien autre chose, aux yeux de Platon, qu'un simple fait biologique ou social. Sans prétendre donner de textes fugitifs ou équivoques une interprétation qui en exagérerait la portée, on peut s'interroger sur le sens du fameux sophisme de l'*Euthydème* (298 d - 299 a) : ce chien est à toi, dit Dionysodore, et il est père (des petits chiens), donc il est ton père. Faut-il y voir un simple calembour rendu possible par l'ambiguïté de l'adjectif *σός* en grec (*οὐκοῦν πατήρ ὃν σός ἐστίν*, ... 298 e) ? Peut-être, mais il n'est pas sans intérêt de souligner combien inadéquate est la désignation de la fonction paternelle par le possessif *σός*. Lorsque, dans le *Banquet* (199 d), Socrate voudra faire saisir la nature relationnelle de l'Amour, c'est à la fonction paternelle qu'il se référera : de même qu'on n'est père que de quelqu'un, il n'y a d'amour que de quelque chose. S'il est intéressant d'étudier la structure du raisonnement platonicien, le choix des exemples doit, lui aussi, retenir l'attention. N'en est-il pas de même dans l'*Euthyphron* ? L'*Euthyphron* est bien une leçon de logique : sur l'exemple de l'*ἁσιότης* apparaissent peut-être certaines exigences de la bonne définition²¹. Mais nous avons déjà vu que, plus concrètement, ce dialogue peut être compris dans la perspective générale d'une interrogation sur l'*ἀρετή* dont l'*ἁσιότης* n'est qu'un aspect²². Ne faut-il point ajouter que l'« exemple » choisi (une accusation portée par Euthyphron contre son père) compte autant que les significations plus générales du dialogue ? L'opinion courante est « qu'il est impie pour un fils de poursuivre son père »²³. Mais Platon pense peut-être bien, lui aussi, que la relation père-fils est une des relations humaines fondamentales, plus déterminante pour la production de l'*ἀρετή*, et même pour la conception de l'homme et du monde, que les règles correctes de la définition d'un concept quelconque ! Que Platon n'ait pas voulu traiter directement la question dans l'*Euthyphron*, c'est évident. Mais il n'est pas sûr qu'il n'ait pas voulu la poser.

Peut-être faut-il même aller plus loin. La relation père-fils apparaît parfois, chez Platon, dans une acception qui, pour être probablement métaphorique, n'en demeure pas moins assez mystérieuse. Ainsi, dans une discussion de l'*Hippias Majeur* sur les rapports du beau et du bien,

20. Nous pensons en particulier au texte de *Rép.* VIII, 560 ab, où l'incapacité pédagogique du père est qualifiée d'*ἀνεπιστημοσύνη*.

21. Dans *Les dialogues de Platon* (pp. 34-75), GOLDSCHMIDT retient surtout le parallélisme méthodologique des cinq dialogues : *Euthyphron*, *Hippias Majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*. Mais dans *La religion de Platon* (p. III) il admet que l'*Euthyphron* n'est pas de pure critique.

22. Cf. ci-dessus, pp. 31-32, 39, 54. La question des rapports des dieux, des *λόγοι* et de l'*ἀρετή* dans l'*Euthyphron* sera abordée ci-dessous, pp. 113, sqq.

23. *Euthyphron*, 4 de : ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ ὅν πατρί φόνον ἐπιεξιέναι.

le second est présenté comme le rejeton (ἐκγονον) du premier et le raisonnement « aboutit à affecter en quelque sorte au beau la fonction de père du bien »²⁴. Peut-être sera-t-on tenté de ne voir dans cette expression et dans le commentaire qui suit qu'une façon imagée et passablement sophistiquée d'exprimer la différence entre la cause et l'effet. Telle est bien, en fait, l'idée vers laquelle s'achemine Socrate²⁵ et l'on devrait sans doute s'abstenir de trouver un autre sens à cette métaphore si elle n'était reprise dans les textes du livre VI de la *République* où Platon énonce sa métaphysique du Bien. Dans ces textes, qui relèvent d'une perspective toute différente, le Père sera le Bien et le rejeton (ἐκγονον, 506 e; τόκον τε καὶ ἐκγονον, 507 a; ἐκγονον, 508 b) sera le soleil. Quant au *Timée*, il emploiera avec une telle insistance le langage de la paternité divine²⁶ que le christianisme médiéval croira y retrouver une inspiration biblique.

Certes la genèse de la métaphysique platonicienne suppose des doctrines déjà constituées dans la culture philosophique et religieuse de la Grèce antique et il serait absurde de penser que tout ce qu'il y a de « paternel » dans la philosophie de la *République* et dans la cosmologie du *Timée* peut être dérivé des espoirs que le jeune Platon avait fondé dans la fonction éducatrice du père. Cependant, si le développement de la pensée platonicienne doit être compris comme une expérience vécue à partir d'une ou plusieurs exigences, il est difficile de ne point soupçonner une continuité entre les hypothèses des premiers dialogues et les formulations célèbres des grands textes classiques. Sur cette espèce de « transposition »²⁷ nous aurons à nous interroger beaucoup plus longuement plus tard²⁸. Contentons-nous, pour le moment de noter que le premier, et probablement le plus originaire des rôles dont Platon a attendu la production de l'ἀρετή est le rôle paternel. Le second est incontestablement celui d'amant.

24. *Hippias Majeur*, 297 b : ... καὶ κινδυνεύει ἐξ ὧν εὐρίσκομεν ἐν πατρός τινας ιδέας εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ.

25. *Hippias Majeur*, 297 c : Οὐδέ γε τὸ αἴτιον γινόμενον ἐστίν, οὐδὲ τὸ γινόμενον αὐτὸ αἴτιον.

26. Cf. par exemple le début du texte célèbre du *Timée* sur la genèse du temps (37 c) :

Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη...

27. La notion de « transposition » joue, on le sait, un grand rôle dans l'interprétation que donnait Mgr Diès de plusieurs aspects de la pensée de Platon. Cf. par exemple, *Autour de Platon*, II, pp. 400-449 ; 537-545.

28. Cf. ci-dessous, p. 200, sqq. Pour les emplois « imagés » des notions de πατήρ, et d'ἐκγονος cf. : *Politique*, 273 b : δημιουργὸς καὶ πατήρ (il s'agit du dieu qui lance le monde, dans le mythe du *Politique*) ; *Phédon*, 26 d : ἐκγονον (il s'agit du produit de l'illimité et de la limite) ; *Timée*, 28 c : ποιητὴν καὶ πατέρα ; 41 a : δημιουργὸς πατήρ τε ; 50 cd : le réceptacle est comparé à une mère et le modèle à un père.

2. De savantes études ont mis en lumière l'originalité de la relation érotique masculine dans la Grèce du v^e siècle²⁹. La question de savoir jusqu'à quel point cette relation était homosexuelle au sens strict et le problème de l'attitude morale de Platon devant les mœurs de ses contemporains ne nous intéressent pas, pour le moment. Nous retenons seulement que, dans certains milieux grecs de l'époque classique, la possession d'un amant était, pour le jeune homme, une des façons reconnues et même vantées de se faire instruire et éduquer dans la voie de la καλοκάγαθία³⁰. Platon aurait-il donc, à un moment donné de sa recherche philosophique, vu dans la relation de l'amant à l'aimé une des voies de transmission de l'ἀρετή ? Il nous semble que oui.

C'est évidemment dans les relations de Socrate et d'Alcibiade telles que nous les décrit la fin du *Banquet* que l'on est immédiatement tenté d'aller chercher la pensée de Platon sur la fonction formatrice de l'amant. Nous ne croyons pas, cependant, qu'elles en donnent une idée très juste. Dans le *Banquet* — du moins à partir de l'intervention de Socrate (198 a) — la relation amoureuse subit une « transposition » philosophique et l'ὁρθῶς παιδευαστέον que Socrate dit avoir appris de Diotime (211 b) doit être conçu comme logiquement postérieur, voire même comme opposé à une relation interhumaine plus immédiate dans laquelle Platon avait, auparavant, fondé certains espoirs mais qui, justement, l'avait déçu. C'est donc, d'abord, aux textes antérieurs à la période du *Ménon* qu'il faut se borner ; ensuite, mais ensuite seulement, on pourra chercher dans les textes plus tardifs un rappel de ce que fut l'ancienne conception platonicienne de la fonction éducatrice de l'amant.

Les indications des premiers dialogues sont, à vrai dire, assez succinctes. Dans le texte déjà cité de l'*Euthydème*³¹ l'amant est compté, en même temps que le père et l'ami, parmi ceux auxquels on a le droit de demander le σοφὸν γένεσθαι. Mais il n'y a guère d'autre dialogue que l'*Alcibiade I* pour illustrer le rôle éducateur de l'amant. On en retiendra la promesse un peu équivoque faite par Socrate d'aider Alcibiade à réaliser ses grands desseins (*Alcibiade I*, 105 cd) et l'idée que l'amour véritable s'adresse à l'âme³². Si l'on considérait l'*Alcibiade I* comme apocryphe³³, on serait tenté de penser que ce texte n'est qu'une

29. Cf. FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, ch. III ; MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Ed. du Seuil, 1948, 1^{ère} partie, chap. III, pp. 55-67 (de l'édition de 1955).

30. FLACELIÈRE (*L'amour en Grèce*, p. 83) montre que l'adolescent grec, dont le pédagogue est un esclave, dont la mère est ignorante et dont le père est accaparé par la vie publique, n'a guère d'autre moyen de recevoir une éducation supérieure.

31. *Euthydème*, 282 b, cf. ci-dessus, p. 72, note 11.

32. *Alcibiade I*, 131 c : Εἰ ἄρα τις γέγονεν ἐραστής τοῦ Ἀλκιβιάδου σώματος, οὐκ Ἀλκιβιάδου ἡράσθη, ἀλλὰ τινος τῶν Ἀλκιβιάδου.

— Ἀληθῆ λέγεις. — Ὅστις δὲ σου τῆς ψυχῆς ἐρά.

33. Pour les discussions relatives à l'authenticité de l'*Alcibiade I*, cf. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, p. 323 ; cf. également, ci-dessous, pp. 92-93.

allusion maladroite à ce que dit le *Banquet* des relations de Socrate et d'Alcibiade. Mais si ce dialogue est bien de Platon, il faut y voir une première forme de la théorie de l'ἄρετή παιδραστειν. Platon n'accordait, à cette époque, de valeur philosophique à ce genre de relations que pour autant qu'elles permettaient la transmission de l'ἄρετή par simple συνουσία. C'est ce que confirment indirectement certains passages du *Banquet* et du *Phèdre*, non point ceux où Platon expose sa pensée telle qu'elle se trouve constituée au moment où il écrit ces dialogues mais ceux où, par la bouche de personnages autres que Socrate, il rappelle ses conceptions antérieures.

Nous n'aborderons qu'ultérieurement la question de savoir quelle est la vraie conception platonicienne de l'amour à l'époque du *Banquet* et celle de l'évolution de sa pensée entre le *Banquet* et le *Phèdre*³⁴. Remarquons seulement, pour le moment, que dans chacun de ces dialogues, avant que Socrate ne prenne la parole pour son propre compte, une ou plusieurs conceptions de l'amour sont exprimées par d'autres orateurs : cinq dans le *Banquet* (Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon), un seul dans le *Phèdre* (Lysias). Réservons également pour la suite de notre travail la question difficile de savoir si les idées exprimées par Diotime dans le *Banquet* et celles que Socrate met dans la bouche de Stésichore dans le *Phèdre* sont vraiment platoniciennes. Admettons seulement que, si les théories des cinq premiers orateurs du *Banquet* et du Lysias du *Phèdre* peuvent être attribuées à des contemporains de Platon, elles rappellent aussi — au moins certaines d'entre elles — d'anciens espoirs platoniciens : le *Banquet* et le *Phèdre* ne sont pas sans rapports avec l'époque où Platon considérait la relation amant-aimé comme une façon, pour ce dernier, d'acquérir l'ἄρετή.

L'amour rend valeureux, dit Phèdre dans le *Banquet* (178 c - 179 b) en évoquant le bataillon sacré des Thébains et la bravoure homérique. La relation amant-aimé procure l'ἄρετή sous sa forme originaire de courage. C'est bien le point de vue des premiers dialogues : pour devenir homme de bien, il vaut mieux fréquenter un amant que fréquenter un père (178 c) ; l'amour donne plus que la paternité puisqu'Alceste est morte pour son mari alors que le père de celui-ci n'a pas consenti à sacrifier sa vie pour son fils. Donc, même si le discours de Phèdre exprime une théorie répandue en Grèce à l'époque où Platon écrit le *Banquet*, il rappelle aussi la période où il recherchait un maître de vertu.

Le rappel est encore plus visible dans le discours de Pausanias. Le Pausanias historique était probablement connu de tous pour ses aventures amoureuses³⁵, mais il est difficile de savoir s'il professait des théories originales. Par contre, le Pausanias du *Banquet* amplifie jusqu'à la caricature les espoirs qu'entretenait Platon à l'époque des

34. Cf. ci-dessous, pp. 233, sqq.

35. Cf. les allusions probables à l'amour de Pausanias pour Agathon dans le *Banquet*, 177 de, 193 bc.

premiers dialogues. Si l'on sait distinguer l'Aphrodite vulgaire et l'Aphrodite céleste, l'amour masculin est éminemment source d'ἄρετή, car il est principe de liberté ; il n'est autorisé et honoré que chez les peuples libres, il s'oppose à la tyrannie (*Banquet*, 182 cd). L'ἐλευθερία en effet, est un élément essentiel de l'ἄρετή³⁶. L'apparent esclavage de l'amant est normal, dit Pausanias (*Banquet*, 183 a, 184 bc). Mais déjà l'*Euthydème* approuvait l'esclavage de l'aimé s'il avait pour but l'acquisition de la vertu³⁷. Enfin, c'est bien l'ἄρετή qui, sans aucune équivoque, sert de thème à la conclusion de Pausanias : la relation amoureuse doit avoir l'ἄρετή pour objet³⁸ ; on accepte de s'asservir à autrui pour la sagesse ou pour toute autre partie de l'ἄρετή³⁹ ; il faut considérer comme étant du même ordre la pédérastie et la recherche de l'ἄρετή philosophique⁴⁰ ; l'amant peut apporter à l'aimé la φρόνησις et le reste de l'ἄρετή⁴¹. Dans une expression qui, par sa brutalité, va déclencher le rire d'Aristophane, Pausanias va jusqu'à dire qu'il est beau, pour un jeune homme, d'accorder ses faveurs à un amant lorsqu'on fait cela en vue de la vertu⁴² ! Or, bien que, dans le *Banquet*, Platon s'efforce, comme nous le verrons, de ridiculiser des théories professées par certains de ses contemporains, il s'oppose aussi, par la bouche de Socrate et de Diotime, à ce qu'il pensait lui-même auparavant. L'intérêt de l'étude de Platon réside autant dans la continuité vivante d'une recherche que dans des théories séparées du penseur qui les a produites.

Aussi faut-il suivre le Platon des premiers dialogues jusque dans le discours de Lysias qui sert de prétexte à la discussion du *Phèdre*. En effet, ce discours est bien, pour Platon, un prétexte lui permettant d'exprimer d'abord, par la bouche de Stésichore, une théorie originale de l'amour, et, ensuite, une nouvelle conception de la philosophie, de la rhétorique et de la logique (tels sont même les thèmes propres à ce dialogue⁴³). Pourtant le discours de Lysias, si mal bâti et si absurde soit-il en apparence, rappelle aussi l'ancien espoir de transmission de l'ἄρετή dans la relation érotique masculine. Dans l'effort de l'amant non amoureux pour obtenir les faveurs de l'aimé, il est question de « devenir

36. *Alcibiade* I, 135 c : 'Ελευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἄρετή cf. ci-dessus, p. 37.

37. *Euthydème*, 282 b, cf. ci-dessus p. 72, note 11 et p. 79, note 31.

38. *Banquet*, 184 cd : Δεῖ δὴ τὸ νόμιμόν τούτων συμβαλεῖν εἰς ταῦτό, τὸν τε περὶ τὴν παιδραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἄρετήν, εἰ μέλλει εὐμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικὰ χαρίσασθαι.

39. *Banquet*, 184 c : ... ἡ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατ' ἄλλο ὅτιον μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἢ ἐπιδουλοῦσα οὐκ αἰσχρὰ εἶναι οὐδὲ κολακεία.

40. *Banquet*, 184 cd (cf. ci-dessus, note 38).

41. *Banquet*, 184 de : ... καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν εὐμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδεύειν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτῆσθαι...

42. *Banquet*, 185 b : Οὕτω πάντως γε καλὸν ἀρετῆς γ' ἕνεκα χαρίζεσθαι.

43. Théorie nouvelle de l'amour : *Phèdre*, 249 b, sqq. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

Conception nouvelle de la philosophie et de la logique : *Phèdre*, 265 sqq. Conception nouvelle de la rhétorique : *Phèdre*, 261 a - 265 c et 266 d - fin. Cf. ci-dessous, pp. 359, sqq.

meilleur »⁴⁴ ; on vante ceux qui, une fois leur désir apaisé, sauront faire preuve d'ἀρετή⁴⁵. D'autre part, lorsque Socrate accepte de refaire le discours de Lysias sans en changer le thème, il montre que l'amant amoureux risque d'empêcher l'aimé de s'adonner aux fréquentations qui permettent de devenir homme⁴⁶.

Pourtant, ajoute-t-il, l'amant amoureux est un bien piètre tuteur (ἐπίτροπος)⁴⁷. C'est tout le vocabulaire de la recherche du maître de vertu dans les premiers dialogues (συνουσία, ἀρετή, ἐπίτροπος) que nous trouvons encore dans ce texte appartenant à une période bien postérieure. Il paraît donc évident que, parmi les personnages auxquels Platon demandait, dans la première partie de sa vie, la transmission de la vertu, l'amant occupait une place de premier rang.

Pour montrer toute la portée de cette hypothèse pour l'ensemble de la pensée platonicienne il faudrait ajouter qu'il en demeure des traces même dans les textes qui relèvent d'une perspective toute différente, par exemple dans les passages du *Banquet* et du *Phèdre* où Platon exprime non plus les points de vue anciens et rejetés mais les idées qu'il professe à l'époque même où sont écrits ces dialogues. Nous ne pourrions indiquer toutes ces traces sans déborder sur des problèmes que nous nous réservons d'aborder plus loin⁴⁸. Evoquons seulement la curieuse ἀρετή ἀθανάτου dont parle Diotime (*Banquet*, 208 d⁴⁹), ou encore l'expression γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν (ibid. 209 e), l'union curieuse des mots θεωμένου et ξυνόντος en 212 a, le retour du verbe συγγίγνομαι en 217 a et 217 b. Toutes ces expressions sont d'autant plus intéressantes que, comme nous le verrons plus loin, à l'époque du *Banquet*, l'idéal platonicien n'est plus l'ἀρετή comme dans les premiers dialogues, que l'idée d'un « engendrement » est tout à fait nouvelle et que la contemplation permet de distinguer des premiers dialogues les dialogues de la maturité. En effet, malgré ces nouveautés, Platon semble vouloir nous rappeler qu'il y a une continuité entre son ancienne philosophie et celle qu'il est en train d'élaborer. Toute la conclusion du discours de Diotime, comme déjà celle du discours de Pausanias, reprend l'ancien vocabulaire. Socrate-Diotime souligne que, si l'on ne parle plus autant d'ἀρετή que dans les premiers

44. *Phèdre*, 233 a : Καί μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει γένεσθαι, ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ.

45. *Phèdre*, 234 ab : οὐδὲ οἴτινες, παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας, ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ, παυσαμένου τῆς ὥρας, τότε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται.

46. *Phèdre*, 239 ab : Φθονερὸν δὲ ἀνάγκη εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα καὶ ὀφελίμων, ὅθεν ἂν μάλιστα ἄνθρωποι γίγνονται...

47. *Phèdre*, 239 c : Τὰ μὲν οὖν κατὰ διάνοιαν, ἐπίτροπός τε καὶ κοινῶνός, οὐδαμῇ λυσitelῆς ἄνθρωπος ἔχων ἔρωτα.

Pour l'essai de rapprochement tuteur-amant, cf. également 239 e : ἡ τοῦ ἐρῶντος ὁμιλία τε καὶ ἐπιτροπεία...

48. Cf. ci-dessous, pp. 233, sqq.

49. *Banquet*, 208 d : ἀλλ', οἶμαι, ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους ὦσι τοσοῦτον μᾶλλον.

dialogues, c'est qu'on a trouvé la voie vers la « vertu véritable »⁵⁰. L'intervention d'Alcibiade est, à cet égard encore, très significative. A travers la conversation qui oppose Socrate au dernier orateur du *Banquet* s'exprime peut-être⁵¹ une conception de l'amour encore plus élaborée que celle que Platon met dans la bouche de Diotime. C'est pourtant dans cette fin du *Banquet* que Platon rappelle encore la première origine de ses interrogations sur l'amour. Ce que l'on trouve dans Socrate, dit Alcibiade (*Banquet*, 222 a), ce sont des ἀγάλματα ἀρετῆς. Or, si le mot religieux et magique d'ἄγαλμα appartient à la nouvelle perspective platonicienne⁵², le mot ἀρετή rappelle la première méditation philosophique de Platon. On évoque même l'idéal « mondain » de la καλοκάγαθία qui, nous l'avons vu, est peut-être une des origines de la réflexion sur l'ἀρετή⁵³. Il faudrait, enfin, évoquer le texte du *Phèdre* où, utilisant la théorie de la tripartition de l'âme, Platon essaye, dans une analyse psychologique assez curieuse pour l'époque, de déterminer ce qui se passe dans les différentes parties (cheval blanc, cheval noir et cocher) de l'âme de l'amant et de celle de l'aimé lorsque celui-ci est saisi par l'ἀντέρως (*Phèdre*, 255 a - 256 e). Bien que la conception de l'amour qui apparaît ici soit très éloignée des thèses des premiers dialogues, l'ἀρετή demeure présente⁵⁴, comme si Platon avait compris que toute réflexion sur l'amour, que toute analyse du comportement amoureux supposait une référence à cette exigence première d'ἀρετή, entendue comme désir d'être homme vraiment homme, comme le furent le père, le tuteur, l'amant. On trouverait là une anticipation géniale de ce qu'une psychologie beaucoup plus récente découvrira par d'autres voies, mais non sans avoir médité les enseignements de la littérature grecque⁵⁵. Mais nous ne sommes pas encore parvenu au point où nous pourrions essayer de comprendre l'expérience platonicienne de l'amour dans sa totalité. Nous voyons seulement que les espoirs qu'il fondait, dans sa jeunesse, sur la fonction formatrice de l'amant laisse-

50. Cf. *Banquet*, 212 a, avec l'opposition de τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς et de τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ.

51. Cf. ci-dessous, pp. 246, sqq.

52. Cf. ci-dessous, p. 249.

53. *Banquet*, 222 a : semblable à ces petites boîtes en forme de silènes, dit Alcibiade, Socrate, lorsqu'il s'entr'ouvre, laisse voir des ἀγάλματα ἀρετῆς..., μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ καγαθῶ ἔσεσθαι.

Pour le rapport de l'ἀρετή et de la καλοκάγαθία, cf. ci-dessus, pp. 41-43.

54. *Phèdre*, 256 b : ... ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετῇ.

55. Le rôle du père dans la constitution de la personnalité est indiqué dans plusieurs textes de Freud. Dans le cas de Léonard de Vinci, c'est surtout l'absence du père réel qui a retenu son attention (Cf. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. Marie Bonaparte, pp. 174-177 ; *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, (1910) G.W. Bd. VIII, s. 193-195). Plus tard (1923), dans *Le moi et le ça*, FREUD dira que l'identification avec « le père de la préhistoire personnelle » est « la plus importante identification qui ait été effectuée par l'individu. » (*Essais de Psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Payot, 1951, p. 185 ; *Das Ich und das Es*, G.W., Bd. XIII, s. 259).

ront, dans ses recherches ultérieures, une trace indélébile. Mais ces espoirs ont été déçus. Pour que l'amour ait une « utilité »⁵⁶, il devra subir une transmutation. La simple « fréquentation » de l'amant, tout comme la « fréquentation » du père, s'avère incapable de transmettre l'ἀρετή⁵⁷. C'est même cet échec qui va être le point de départ des transmutations d'où sortiront les principaux thèmes classiques de la pensée platonicienne. Mais, avant même d'engendrer ces nouveautés, l'impasse à laquelle aboutit la recherche relative à la fonction du père et à celle de l'amant explique, peut-être, le rôle assez curieux que jouent parfois, dans les premiers dialogues, les Hommes d'Etat, la multitude et le maître inconnu.

3. Notre intention n'est point ici de revenir sur ce qui a été dit de l'homme d'Etat platonicien comme élément de la philosophie politique⁵⁸ mais simplement de souligner le reproche assez inattendu que Platon adresse parfois aux hommes d'Etat dans les premiers dialogues. Dans la diatribe célèbre de la fin du *Gorgias* (503 a - 520 a) contre Thémistocle, Cimon, Miltiade et Périclès, on peut voir, évidemment, une critique de la politique athénienne au V^e siècle entendue au sens que nous donnons actuellement au mot « politique ». Pourtant l'argumentation platonicienne est plus originale. Ces hommes d'Etat, remarque Socrate, n'ont pas « amélioré » les Athéniens ; ils ne leur ont pas transmis l'ἀρετή. Et la preuve, c'est que tous, au bout d'un certain temps, ont eu à souffrir de l'« injustice » de leurs concitoyens : Miltiade, le vainqueur de Marathon, a failli être précipité dans le barathre (*Gorgias*, 516 de) ; Thémistocle fut exilé (516 d) ; Cimon fut frappé d'ostracisme (ibid.) ; quant à Périclès, il fut condamné pour vol et faillit être condamné à mort (515 e - 516 a). Or tous ces hommes faisaient profession d'enseigner la vertu (φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι, *Gorgias*, 519 c). Leur échec « politique » est donc en réalité un échec éducatif, il réfute leurs prétentions⁵⁹. Certes, nous trouvons, dans cette quasi-identification de l'ἀρετή et de la justice, qui apparaît dans ce passage du *Gorgias*, une annonce de l'époque où Platon renoncera à l'exigence d'ἀρετή sous sa forme brute pour formuler des exigences plus

56. Banquet, 204 c : τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως, τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις ;

57. Peut-être trouve-t-on un écho de cette déception dans le texte de *Rép.* X, 607 e - 608 a, où Socrate, voulant évoquer la pénible nécessité dans laquelle il a été de renoncer à son enthousiasme pour Homère, ne trouve pas de meilleur terme de comparaison que la renonciation à un amour avilissant. Mais il faut remarquer que, dans ce texte, on considère le point de vue de l'amant et non celui de l'aimé.

58. Cf. par exemple, SCHUHL, Platon et l'activité politique de l'Académie, *Revue des Etudes Grecques*, 1946, t. LIX, pp. 46-53 ; Jean LUCIONI, *La pensée politique de Platon*, Paris, P.U.F., 1958.

59. Ce sont les sophistes qui font profession d'enseigner la vertu. Mais, dans ce texte, Platon prête aussi aux hommes d'Etat de semblables prétentions éducatives.

« philosophiques » au sens actuel du terme⁶⁰. On doit cependant remarquer qu'il essaye ici de faire jouer aux hommes d'Etat, à l'égard de leurs concitoyens, le rôle que, dans d'autres textes, il voudrait faire jouer aux pères à l'égard de leurs fils, aux tuteurs envers leurs pupilles et aux amants envers leurs aimés. Cette curieuse contamination du « politique » par le « familial », du public par le privé et du social par l'éducatif n'est pas sans importance pour la constitution des théories de la *République*⁶¹. Elle ne paraît pas pouvoir s'expliquer par une sorte d'indifférenciation originale de domaines que seul le monde moderne aurait appris à distinguer, car la relation de paternité, avec son corollaire érotique de la relation amant-aimé, est plus originaire et plus fondamentale qu'un simple lien familial entendu au sens sociologique du terme ; elle est plus qu'une « structure de parenté » ; elle est constitutive de l'homme. Il y a donc un débordement de la fonction du père sur la fonction de l'homme l'Etat, débordement que confirme le rôle non moins curieux que joue, dans certains textes, la multitude (οἱ πολλοί).

Ce rôle apparaît toujours, évidemment, sous forme négative. C'est d'abord une allusion du *Criton*. Criton met Socrate en garde contre les calomnies qui risquent d'être la cause de très grands malheurs quand elles sont accueillies par la multitude, car celle-ci peut faire beaucoup de mal. Plût au ciel, répond en substance Socrate, qu'elle pût effectivement faire du mal, car alors elle pourrait aussi faire du bien. Malheureusement elle est également impuissante dans un sens et dans l'autre, elle ne peut pas vraiment transformer les hommes⁶². Dans *Alcibiade I*, Socrate devra réfuter une affirmation déjà plus circonstanciée : Alcibiade prétendra avoir appris la justice « de tout le monde » (παρὰ τῶν πολλῶν, 110 e) et devant le peu d'enthousiasme de Socrate pour une telle théorie, il insistera : je l'ai apprise de l'ensemble des gens avec qui je vis, tout comme j'ai appris d'eux la langue grecque (111 a). L'hypothèse d'un rapport entre la fonction formatrice de la multitude et le rôle qu'elle joue dans l'acquisition que chaque homme fait de la langue est exprimée avec plus de netteté dans le *Protagoras*. C'est avec une réelle vigueur que Protagoras dénonce le sophisme de Socrate : de ce que les maîtres de vertu, ce sont tous les hommes (πάντες), tu déduis hâtivement qu'il n'en existe aucun ; réfléchis donc un peu à ce qui se passe pour la transmission du grec⁶³. Et ici, on peut se demander si Platon n'est pas du côté

60. Cf. ci-dessous, pp. 133, sqq.

61. Cf. ci-dessous, pp. 137-140.

62. *Criton*, 44 d : Νῦν δὲ οὐδέτερά οἱ τοῖς οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅ τι ἂν τύχῃ.

63. *Protagoras*, 327 e - 328 a : νῦν δὲ τρυφᾷς, ὦ Σώκρατες, διότι πάντες διδάσκαλοι εἰσιν ἀρετῆς, καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος, καὶ οὐδεὶς σοὶ φαίνεται εἶθ' ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς τίς διδάσκαλος τοῦ ἑλληνίζειν, οὐδ' ἂν εἰς φανεῖται...

Quoique le *Ménon* soit encore plus opposé que les premiers dialogues à l'idée d'une transmission de l'ἀρετή par simple συνουσία, Anytos y formule très clairement l'idée de la transmission de l'ἀρετή par n'importe qui. Il conseille de s'adresser au premier venu des hommes de valeur d'Athènes (ὅτῳ γὰρ ἂν ἐντύχῃ Ἀθηναίων τῶν καλῶν ἀγαθῶν, *Ménon*, 92 e).

de Protagoras plutôt que du côté de Socrate, tant est nuancée l'attitude du premier et brutale celle du second. Nous en concluons seulement que l'hypothèse d'une transmission de l'ἀρετή par la multitude, par le milieu humain anonyme en tant que tel, bien que rejetée dès l'époque du *Protagoras*, ne devait pas paraître sans intérêt à Platon. Il faut la rattacher à l'espoir de voir la vertu transmise par la fréquentation d'un maître. Devant l'impossibilité de trouver ce maître dans le père, dans le tuteur, dans l'amant, Platon hésite : est-il bien nécessaire que ce maître s'identifie à un homme déterminé ? Ne pourrait-il pas être collectif et anonyme ? C'est seulement avec la *République* que l'hypothèse sera définitivement abandonnée : il s'avèrera alors que la multitude ne peut vraiment pas être φιλόσοφος (*Rép.* VI, 494 a). Mais, pendant sa jeunesse, Platon se demandait encore si c'était possible. Ce qui le prouve, c'est qu'il songe parfois aussi à un maître anonyme, mais non collectif.

L'hypothèse du maître anonyme et inconnu est toujours évoquée, dans les premiers dialogues, de façon ironique et énigmatique. Dans le passage au terme duquel Alcibiade prétendra avoir appris la justice de la multitude, la figure de ce maître sans nom apparaît de façon fugitive⁶⁴. On le rencontre également dans la longue argumentation de Protagoras qui aboutit à la même hypothèse : il faut bien qu'il y ait des maîtres d'ἀρετή, car sans ἀρετή on ne peut même pas vivre (*Protagoras*, 324 e - 325 c). Mais dans l'*Hippias Majeur* cette figure se précise. Socrate fait semblant de ne pas parler en son propre nom ; il s'abrite derrière un personnage fictif aux exigences exorbitantes en fait de logique. Hippias s'énerve ; quel est donc cet homme sans éducation (ἀπαιδευτος, *Hippias Majeur*, 288 d), grossier, sans autre souci que la vérité (ibid.) ? me diras-tu son nom (290 d) ? Cela ne t'apprendrait pas grand chose, répond Socrate. A mesure que nous avançons dans le dialogue, nous comprenons que cet homme est trop proche de Socrate pour ne pas être, dans une certaine mesure, Socrate lui-même⁶⁵. Il ne faut cependant pas s'empresse d'interpréter ce texte comme une simple allégorie, ni comme manifestant déjà la présence, dans la pensée platonicienne, d'une théorie explicite des « démons ». Ceux-ci ne joueront aucun rôle important avant le *Ménon*⁶⁶ ; d'autre part, le recours à l'interprétation allégorique vide le texte de ce qu'il contient de vécu. Pourquoi, au contraire, ne pas rapprocher ce maître inconnu des hommes réellement existant (père, tuteur, amant) de la fréquentation desquels Platon attendait peut-être, à une certaine époque, la transmission de la vertu ? Cependant, à la différence des autres maîtres qui se donnent pour savants, éduqués et éducateurs, polis et raffinés (en tant que καλοὶ καγαθοί), le maître inconnu de l'*Hippias Majeur* est ignorant et grossier. Or, ce personnage semble être un double de Socrate. Aussi faut-il se demander dans quelle

64. Alcibiade I, 109 d : ... ἐμὲ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὅς σε ἐδίδασκεν διαγιγνώσκων τὸ δικαιώτερόν τε καὶ ἀδικώτερον ; καὶ τίς ἐστὶν οὗτος ;

65. *Hippias Majeur*, 304 d : Καὶ γὰρ μοι τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὧν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ οἰκῶν

66. Cf. ci-dessous, pp. 146, sqq.

mesure Platon a essayé de faire jouer à Socrate le rôle que, malgré une conviction première et des efforts répétés, il ne parvenait pas à faire jouer aux pères, aux tuteurs, aux amants, à la foule. Dans quelle mesure peut-on dire que, déçu par les autres maîtres, Platon a emprunté à Socrate l'essentiel de son humanisme ?

4. A cette question nous ne voudrions donner, dans ce chapitre, qu'une réponse très limitée. Laissant de côté le rôle que jouera Socrate dans les dialogues postérieurs au *Ménon* et ne retenant même qu'un petit nombre des traits du Socrate des premiers dialogues, demandons-nous si Socrate y apparaît comme jouant le rôle qu'aurait dû jouer le père ou l'amant, bref l'éducateur capable de transmettre l'ἀρετή par συνουσία. D'une manière générale, il semble que non. Certes, Socrate paraît parfois devoir jouer le rôle d'un père ou d'un frère, maître de vertu. L'*Apologie* le représente comme un père ou un frère aîné, persuadant autrui de s'occuper de la vertu (ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον, πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, 31 b). Mais sa vraie fonction va être de détruire cet espoir de transmission directe et positive.

Une tradition tenace voudrait que tout ce qui est positif dans l'ordre de la valeur ait été enseigné à Platon par Socrate. Dans cette perspective, le rôle de Socrate dans les premiers dialogues devient difficile à comprendre. En effet, c'est visiblement presque toujours par sa faute que le dialogue échoue et que la valeur est manquée. C'est lui qui induit l'interlocuteur à « prendre à gauche »⁶⁷ et, pour ce qui est de la croyance à l'ἀρετή, c'est au fond Socrate qui semble être le plus sceptique. On se tire la plupart du temps de la difficulté en attribuant au Platon des premiers dialogues la philosophie du *Phédon* et de la *République* et en interprétant le scepticisme de Socrate comme un appel à la recherche d'un fondement théorique absolu pour le savoir anthropologique et moral. Mais cette hypothèse, nous l'avons vu⁶⁸, est peu vraisemblable et permet d'esquiver le problème. Le rôle de Socrate dans les premiers dialogues nous semble tout différent.

Certes, tout comme ses interlocuteurs, il croit à l'ἀρετή, mais ce qu'il refuse, ce qu'il dénonce même, c'est l'illusion d'une transmission de l'ἀρετή par la « fréquentation » interhumaine. Alors que ses interlocuteurs, ainsi d'ailleurs que le jeune Platon, comptent sur la présence vivante — du père, du tuteur, de l'amant, de l'homme d'Etat, de l'ensemble des autres hommes — Socrate incarne l'absence. Non seulement il n'apporte rien de positif mais encore il dénonce continuellement la recherche d'une présence « gratifiante ». Aussi a-t-on pu

67. L'expression se trouve dans le *Phèdre* (266 a : ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος). Cette notion joue un rôle important dans l'interprétation que donne Goldschmidt de l'échec des dialogues aporétiques au « niveau » de la « définition » (cf. *Les dialogues de Platon*, p. 61).

68. Cf. ci-dessus, pp. 39 et 47-48.

légitimement comparer le rôle de Socrate à celui de l'analyste dans la cure psychanalytique⁶⁹.

Sous l'action du verbe socratique se dissout l'illusion d'un humanisme transmis par simple *συνουσία*, et, en ce sens, on ne saurait surestimer le rôle de Socrate dans la formation de la pensée platonicienne. Mais, d'abord, il demeurera toujours, semble-t-il, bien difficile de savoir si c'est le Socrate historique qui remplit cette fonction auprès de Platon ou si le Socrate destructeur est seulement une figure littéraire créée par Platon pour manifester la genèse de sa propre pensée. Ensuite — et c'est ce qui nous intéresse ici — historique ou fictif, ce Socrate-là n'apporte à Platon rien de positif : il n'est qu'un certain seuil de la négativité et du retour sur soi. Aussi les adversaires de Socrate dans les premiers dialogues sont-ils, comme nous l'avons vu, plus positivement Platon que ne l'est Socrate lui-même. Socrate est vraiment le *κακουργῶν* dont se plaignent Hippias et Thrasymaque⁷⁰. Certes, on a l'habitude d'opposer l'honnêteté morale de Socrate à celle de ses interlocuteurs et d'interpréter les injures de ces derniers comme autant d'injustices à l'égard de Socrate. Remarquons cependant que lorsqu'Hippias accuse Socrate de *κακουργία*, c'est à un moment où celui-ci semble vouloir soutenir la thèse paradoxale et immorale d'après laquelle celui qui trompe volontairement est meilleur que celui qui le fait involontairement (*Hippias Mineur*, 373 b). Quant à Thrasymaque, s'il se met en colère contre Socrate, c'est pour avoir entendu travestir sa philosophie de la justice comme intérêt du plus fort en quelque apologie du régime alimentaire des lutteurs de pancrace (*Rép. I*, 338 cd) ! Il y a donc bien, dans les deux cas, de la part de Socrate, une réelle mauvaise volonté et la violence de l'injure (*κακοῦργος* est le mot qui, dans le *Gorgias*, qualifie la toilette par opposition à la gymnastique⁷¹) est parfaitement compréhensible. Peut-être a-t-on trop insisté sur les raisons négatives qui seraient à l'origine de la condamnation de Socrate.

69. Cf. E. Amado LÉVY-VALENSI, *Le dialogue psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 71. A certains égards le dialogue platonicien est bien une *συνουσία* (cf. l'emploi du mot en *Gorgias*, 461 b) et ressemble, par là, à la fréquentation dont le jeune Platon attendait en vain la transmission de l'*ἀρετή*. Mais c'est un peu comme la cure psychanalytique : il n'est *συνουσία* positive, c'est-à-dire transfert, que pour se révéler illusoire en tant que tel. Socrate est celui qui, paraissant devoir procurer une *συνουσία* positive, montre qu'il ne faut pas la chercher (cf. ci-dessus, p. 73, note 14). D'ailleurs, la signification négative de Socrate a déjà été aperçue par les philosophes et par les historiens de la philosophie. Que l'on songe à Hegel. Dans un ouvrage récent, François Châtelet écrit encore : « Il s'agit [dans le dialogue] pour Socrate (...) non pas d'opposer une thèse à d'autres thèses, mais de se constituer comme le négatif. » (*Platon*, Gallimard, 1965, p. 102).

70. *Hippias Mineur*, 373 b : ἄλλὰ Σωκράτης, ὃ Εὐδοκεῖ, ἀεὶ ταραττεῖ ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἔοικεν ὥστερ κακουργοῦντι. *République*, I, 338 d : Βέλυνος γὰρ εἰ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, καὶ ταύτη ὑπολαμβάνεις ἢ ἀν κακουργήσας μάλιστα τὸν λόγον.

71. *Gorgias*, 465 b : ... ἡ κομμωτική, κακουργός τε οὖσα καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος...

Il est bien possible que Socrate ait payé de sa vie son désir de « rouvrir ce qui avait été clos »⁷², de briser le cercle étroit de la cité grecque et d'enseigner un idéal d'universalité. Ce qu'il faut voir, cependant, c'est qu'avant d'être le témoin d'un idéal supérieur il représente la rupture d'un idéal parfaitement légitime.

Que, du fait du Socrate historique ou dans une expérience plus solitaire, Platon ait personnellement éprouvé ce désarroi, cela ne fait, à nos yeux, aucun doute. Ce dont les premiers dialogues manifestent l'échec, ce n'est pas l'immoralisme des sophistes ou de Calliclès, c'est la confiance sereine dans la possibilité de devenir « homme vraiment homme » dans la fréquentation de ceux qui, dans le passé, le furent. Et de cet échec Socrate est l'agent, ou peut-être simplement le symbole. Le *Ménon* qui, par de nombreux traits, relève d'une étape ultérieure de la démarche platonicienne, se voudra beaucoup plus rassurant. A l'image de la torpille, à l'accusation d'exercer je ne sais quelle magie paralysante et destructrice⁷³, Socrate répondra, non sans quelque lourdeur, en expliquant longuement que la conscience de l'ignorance est préférable à l'illusion du savoir et prépare à la science véritable⁷⁴. Mais c'est que, dès l'époque du *Ménon*, Platon rachète l'échec de l'acquisition directe de la vertu par la constitution d'une théorie du savoir. Nous sommes déjà en plein processus de compensation intellectualiste. En réalité, l'inquiétude manifestée par Ménon est plus près du vécu que la « solution » proposée par Socrate. Elle nous renseigne mieux sur ce que Platon a dû éprouver, soit dans ses relations avec Socrate, soit dans son débat avec lui-même.

Avec cet échec de la transmission directe de l'*ἀρετή* par *συνουσία*, avec la différence qui sépare Socrate de tous les autres « maîtres » dont parle Platon dans les premiers dialogues, nous atteignons un point critique de la démarche platonicienne : l'exigence d'*ἀρετή* commence à se dissoudre. Certes, nous n'en sommes pas encore au point où l'*ἀρετή* se transformera en des exigences plus précises, plus positives et où, malgré l'effort de Platon pour maintenir l'équivalence des anciennes notions et des nouvelles, nous verrons apparaître de véritables constructions philosophiques⁷⁵. Mais nous pouvons dès maintenant saisir l'échec d'un espoir d'éducation fondée sur le rapport existentiel de l'homme total et concret avec l'homme total et concret. On voit apparaître la nécessité d'une éducation sans maître, d'une auto-éducation. On voit arriver le moment où le philosophe pensera devoir créer ses propres maîtres et être à lui-même son propre père. Dans la période qui précède cette nouvelle phase de la démarche platonicienne, nous assistons à un effort pour fixer l'*ἀρετή* à des réalités moins « humaines », au sens le plus banal du terme. Faute de trouver le maître qui trans-

72. Comme semble le penser BERGSON dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.

73. *Ménon*, 79 e - 80 b.

74. *Ménon*, 80 d, sqq.

75. Cf. ci-dessous, chapitre V.

mettrait l'ἀρετή par συνουσία, on va s'interroger sur ce qui, dans l'homme à éduquer, pourrait être le réceptacle de l'ἀρετή, à savoir l'âme, sur l'origine de ce fait proprement humain et pourtant si mystérieux, le nom, et sur la valeur de ceux que la tradition place à la base du monde humain les dieux.

CHAPITRE IV

AUTHENTICITE ET RECTITUDE : L'ÂME, LE NOM, LES DIEUX

Les orientations de la recherche platonicienne devant l'échec de la transmission de l'ἀρετή par συνουσία.

1. L'âme : avant de donner lieu à une doctrine originale, le thème de l'âme apparaît, dans l'œuvre de Platon, comme une transformation de l'ancienne exigence d'ἀρετή (*Alcibiade I*, *Gorgias*, *Criton*).
2. « Rectitude des noms » et « position des noms » dans le *Cratyle* : nouvelle tentative pour fonder l'authenticité humaine.
3. Impuissance de la religion traditionnelle pour répondre à l'exigence d'ἀρετή (*Euthyphron*, *Apologie de Socrate*).

Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον,
ἅτε τετμημένος, ὥσπερ αἱ ψήτται, ἐξ ἐνὸς δύο·
ζητεῖ δὴ αἰετὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.

Banquet, 191 d.

Si l'on admet que la première méditation platonicienne a pour point de départ la nostalgie de la vertu et qu'elle conclut très vite à l'impossibilité d'une transmission directe de celle-ci, il apparaîtra que la difficulté dont va naître la philosophie platonicienne entendue en son sens traditionnel est, en quelque sorte, l'échec des relations simplement humaines. L'ἀρετή est un idéal d'homme vraiment homme auquel la fréquentation des autres hommes ne semble pas permettre de parvenir. L'homme se trouve ainsi séparé de sa propre réalisation¹. C'est cet échec de la réalisation de l'homme qui donnera bientôt lieu à la grande création métaphysique de l'époque du *Phédon* et de la *République*. Mais pour le moment, dans les dialogues antérieurs au *Ménon*, il est l'occasion d'une sorte d'interrogation anthropologique plus raffinée, tendant à fonder la vérité de l'homme non plus sur une exigence globale véhiculée

1. Il est assez banal d'insister sur l'importance du thème de la séparation chez Platon. Cependant, l'expression qu'en a donnée S. PÉTREMENT dans son livre sur *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris, P.U.F., 1947, par ex. p. 116) nous semble particulièrement heureuse.

par la culture aristocratique du v^e siècle, mais soit sur une « partie » de l'homme (tantôt l'âme, tantôt le nom), soit sur un autre élément de cette culture (les dieux de la religion traditionnelle). Si cette tentative réussissait, il ne s'agirait pas encore d'une philosophie au sens strict, mais il ne s'agirait déjà plus d'un humanisme au sens étroit. Disons tout de suite qu'elle échoue, tout comme celle que nous avons relatée dans le chapitre précédent. Mais cet échec fait partie de la pensée platonicienne elle-même. Platon n'a jamais accepté de bâtir une philosophie sur la notion d'âme, sa conception de l'homme et du monde n'est pas une philosophie du nom, sa pensée n'est pas une reprise pure et simple de la religion traditionnelle (pas plus, d'ailleurs, qu'il n'a jamais réussi à s'en tenir à un humanisme de l'ἀρετή); mais l'âme, le nom et les dieux sont, tout comme l'ἀρετή à laquelle ils tendent à un certain moment à se substituer, les germes féconds, dépassés et niés si l'on veut, mais féconds tout de même, d'une grande expérience créatrice dont les théories du *Phédon* et de la *République* ne sont que le sommet, d'ailleurs à son tour assez vite abandonné par le philosophe.

1. Bien qu'on ne voie guère s'esquisser de *théorie* de l'âme avant le *Ménon*, voire même avant le *Phédon*, les passages des premiers dialogues qui parlent de l'âme n'ont pas manqué d'embarrasser les commentateurs. Dans un texte connu de l'*Alcibiade* I, 130 ac, Socrate distingue dans l'homme trois choses : l'âme, le corps et le composé (τὸ συναμφοτέρον, τὸ ὅλον τοῦτο). Puis, rejetant successivement les prétentions du corps et du composé à être l'élément dominant, il conclut que l'homme, c'est l'âme (130 c : μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν). Lutoslawski se demande si cette conclusion est comptable avec la conception de l'homme comme animal pourvu d'une âme si souvent exprimée dans le reste de l'œuvre de Platon². Et le célèbre historien de Platon de citer non seulement de nombreux textes de la maturité et de la vieillesse³, mais encore des passages du *Protagoras* (312 b) et du *Gorgias* (464 a). Comme, d'autre part, la réduction de l'homme à son âme apparaît dans un dialogue certainement apocryphe, l'*Axiochos* (365 e : Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ), on est tenté de conclure tout simplement à l'inauthenticité de l'*Alcibiade* I. En faveur de l'interprétation de Lutoslawski, on pourrait insister sur l'apparente incompatibilité de la doctrine de l'*Alcibiade* I avec celle du *Gorgias*. A supposer, en effet, que le dualisme de *Gorgias*, 464 ab⁴, soit une simple concession aux façons banales de s'exprimer, en dirait-on autant du long parallèle entre les disciplines qui concernent le corps (médecine, cuisine)

2. *The origin and growth of Plato's logic*, p. 197.

3. *Cratyle*, 399 c ; *Banquet*, 192 d ; *Phèdre*, 249 e ; *République*, 590 a ; *Politique*, 271 e ; *Lois*, 765 e.

4. *Gorgias*, 464 ab : Τὸ τοιοῦτον λέγω καὶ ἐν σώματι εἶναι καὶ ἐν ψυχῇ, ὅ τι ποιεῖ μὲν δοκεῖν εὖ ἔχειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, ἔχει δὲ οὐδὲν μᾶλλον.

et celles qui concernent l'âme (rhétorique, poésie, philosophie, cf. *Gorgias*, 499 b - 506 a) ? La vraie doctrine de Platon aurait donc bien consisté à considérer l'âme comme supérieure au corps mais sans jamais rejeter le corps hors de l'humain. Les textes apocryphes, imitant maladroitement les formules platoniciennes, n'en donneraient qu'une caricature. De cette maladresse on trouverait une autre marque dans le passage de l'*Alcibiade* I où Socrate se déclare l'amant de l'âme d'Alcibiade (131 c⁵) : ici l'auteur inconnu aurait simplifié et caricaturé la doctrine du *Banquet*.

Mais cette argumentation conduit à des conclusions difficilement acceptables. En effet, si l'on rejette l'*Alcibiade* I à cause de l'identification de l'homme à l'âme qu'il semble professer, il faudra, pour d'autres passages des premiers dialogues où apparaît le thème de l'âme, imaginer des sens très éloignés de leur sens littéral. Le *Lachès* dit, par exemple, que le but de la recherche est l'âme des jeunes gens⁶. Peut-être éviterait-on ces difficultés en admettant que les expressions un peu abruptes de l'*Alcibiade* I et la hiérarchie plus savante du *Gorgias*, loin d'être contradictoires, traduisent, au fond, la même exigence. Car enfin, dire que l'homme, c'est l'âme, dire que l'éducation vise essentiellement à l'amélioration de l'âme, ou encore dire, comme dans le *Criton* (47 e - 48 a), qu'il faut se garder de ravalier au-dessous du corps ce à quoi, en nous, se rapportent la justice et l'injustice, n'est-ce pas dire la même chose ? Evidemment, on ne peut comprendre ainsi les premiers dialogues que si on renonce à y trouver une conception « théorique » de la distinction de l'âme et du corps analogue à celle que proposera la *Méditation* VI. Platon ne fait que se référer à des notions banales. Ame, corps, ce sont là des concepts qui, bien avant d'acquiescer un statut philosophique et d'être repris à l'intérieur de systèmes, ont un sens dans la langue grecque de tous les jours. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire Homère⁷.

5. *Alcibiade* I, 131 c : Εἰ ἄρα τις γέγονεν ἐραστής τοῦ Ἀλκιβιάδου σώματος, οὐκ Ἀλκιβιάδου ἡράσθη, ἀλλὰ τινος τῶν Ἀλκιβιάδου.

— Ἀληθῆ λέγεις. — Ὅστις δὲ σου τῆς ψυχῆς ἐρά. — Ἀνάγκη φαίνεται ἐκ τοῦ λόγου.

6. *Lachès*, 185 e : Οὐκοῦν νῦν φαμεν περὶ μαθήματος σκοπεῖν τῆς ψυχῆς ἐνεκα τῆς τῶν νεανίσκων;

Notre discussion ne tend pas, ici, à prouver l'authenticité de l'*Alcibiade* I. Dupréel reconnaît que ce dialogue n'est pas faible du point de vue littéraire, mais qu'Alcibiade y fait trop piètre figure à côté du rôle qu'il joue dans le *Protagoras* et dans le *Banquet*, pour que le dialogue soit vraiment de Platon (*Les sophistes*, p. 151). Cet argument ne nous paraît pas très convaincant. Mais nous voulons seulement montrer ici qu'à propos de l'âme, l'*Alcibiade* I ne s'exprime pas d'une façon radicalement différente de la façon dont s'expriment d'autres dialogues de jeunesse.

7. Chez Homère, la distinction de l'âme et du corps n'a évidemment pas la rigueur d'une distinction philosophique. Ψυχὴ signifie souvent vie, souffle vital, ce qui est expiré au moment de la mort (cf. par ex. *Iliade*, V, 296, 696, VIII, 315) ; la ψυχὴ sort de l'enclos des dents (*Iliade*, IX, 408-409) ; Patrocle ramène l'âme de Sarpédon au bout de sa lance (XVI, 503-505). Quand l'*Odyssée* parle des morts chez Hadès (X, 530, 560 ; XI, 37, 65, 84, etc.), les traducteurs (par ex. Bérard) traduisent souvent par « ombres » car la synonymie de ψυχὴ et d'εἶδωλον est indiquée par l'auteur de l'*Odyssée* lui-même (XI, 83, 602). Les historiens ont essayé de mettre un peu d'ordre dans ces distinctions, par ex. ROHDE, *Psyché* (passim, et en particulier, ch. I, pp. 1-55) ; DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 27-28.

Quant à l'immortalité elle-même, bien qu'elle diffère de la simple *survie* homérique, elle n'a pas non plus été inventée par Platon : le début du *Phédon* est très clair sur ce point⁸. D'une manière générale, on s'expose à bien des mécomptes si l'on étudie Platon en discutant des thèses isolées (« singulas tantum clausulas », dit Descartes⁹), et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de l'âme.

Peut-être, en effet, de toutes les doctrines de l'âme qui apparaissent dans les dialogues de Platon¹⁰, pas une seule n'a vraiment été inventée par lui. Mais qu'importe ! Comprendre un grand philosophe, ce n'est pas relever tous les emprunts qu'il a pu faire à ses prédécesseurs et à ses contemporains, quitte à ajouter qu'il en a fait une « synthèse originale ». Ce qu'il faut saisir, c'est le rôle qu'il fait jouer, dans le mouvement de sa recherche, à des thèses ou à des notions souvent très banales. Or ici, dans les premiers dialogues, quand Platon parle de l'âme, il ne semble pas qu'on puisse vraiment saisir autre chose qu'une exigence. N'est-ce point d'ailleurs ce que signifie la curieuse expression du *Criton* que nous citons tout à l'heure ? Socrate ne dit pas qu'il faut se garder de subordonner l'âme au corps mais qu'il faut éviter de considérer comme plus vile que le corps « cette chose-là, quelle qu'elle soit, parmi celles qui sont à nous, que concernent l'injustice et la justice (ἐκεῖνο ὃ τί ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων περὶ ὃ ἡ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν, *Criton*, 47 e - 48 a).

8. *Phédon*, 70 c. La survie de l'âme, chez Homère, n'est pas l'immortalité. Rohde dit très nettement : « On chercherait en vain θάνατος chez Homère comme épithète de la ψυχή. » (*Psyché*, p. 367, n. 4). Mais la notion d'immortalité de l'âme est courante, au temps de Platon, dans les cercles orphiques et pythagoriciens. Elle est probablement connue de l'ensemble du monde grec cultivé, même si la plupart des contemporains de Platon n'y adhèrent pas. Il faudrait donc, en définitive, distinguer :

1) une distinction banale de l'âme et du corps qui ne dépasse guère celle du « psychique » et du « physique » [cf. *Sophiste*, 223 d : négoce des objets servant à la nourriture du corps et négoce des objets servant à la nourriture de l'âme (musique, peinture, etc.)];

2) la notion homérique de survie ;

3) la croyance en l'immortalité professée par certaines sectes religieuses de l'époque de Platon ;

4) l'attitude de Platon envers toutes ces notions et le rôle original qu'il leur fait jouer dans son expérience philosophique.

C'est évidemment la quatrième question que nous cherchons à traiter lorsque, dans ce livre, nous rencontrons des problèmes relatifs à l'âme.

9. *Meditationes de prima philosophia*, praefatio ad lectorem, éd. Adam et Tannery, t. VII, p. 9, l. 30. La tentation de prendre en considération des thèses isolées est beaucoup plus grande devant l'œuvre de Platon que devant celle de Descartes, car aucun dialogue n'a l'architecture rigoureuse des *Méditations*. On ne saurait donc reprocher à l'analyse structurale de Goldschmidt de ne pas être aussi convaincante que celle de Guérault. Pourtant la thèse isolée (existence de moi, existence de Dieu, etc.) qui, chez Descartes, conserve un minimum de sens risque de n'en avoir strictement aucun chez Platon. En effet, il ne s'exprime jamais qu'à travers des personnages et, d'autre part, les dialogues ne visent visiblement pas à des conclusions au sens actuel du mot.

10. Pour les diverses doctrines de l'âme chez Platon, cf. ROHDE, *Psyché*, ch. XIII (trad. Reymond, pp. 479-505) ; ROBIN, *Platon*, pp. 172-192.

Il est des cas où les tournures de la phrase grecque doivent être prises à la lettre : ce qui compte, ce n'est pas la nature de l'âme (ὅ τί ποτ' ἐστὶ), c'est l'affirmation axiologique d'un devoir être : l'âme, dans les premiers dialogues, exprime une exigence de valeur. Comprendrait-on, s'il en était autrement, le passage de l'*Hippias Mineur* où, dans un raisonnement par série et inversion¹¹, l'âme des esclaves demeure incluse dans la série des choses où le mal volontaire est préférable au mal involontaire tandis que « notre âme » (τί δέ ; τὴν ἡμετέραν αὐτῶν..., *Hippias Mineur*, 375 c) apparaît comme le terme singulier qui manifeste une exigence d'un autre ordre ?

Enfin, le mythe eschatologique de la fin du *Gorgias*, 523 a - 527 e, dont tout le contenu fabuleux est probablement emprunté par Platon à des traditions assez banales, n'a d'originalité que dans la mesure où l'exigence morale qu'il exprime se traduit dans le vocabulaire de l'âme : le juge sera nu, les morts seront nus ; les âmes se verront directement (αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα, *Gorgias*, 523 e). Certes, les hommes ont un corps ; certes, la mort est la séparation de l'âme et du corps¹², mais cela, Homère le savait déjà, et peu importe que, pour Homère, l'âme n'ait été qu'une ombre, une fumée, tandis qu'elle deviendrait, peut-être, pour Platon, un principe plus « spirituel »¹³. Car il n'est pas absurde de *décrire* l'homme à l'aide de notions banales, voire même confuses, tout en employant ces descriptions pour traduire une exigence axiologique originale.

Mais quelle est, exactement, cette exigence ? On pourrait être tenté de l'identifier à l'exigence d'*ἀρετή*, car elle n'en diffère pas radicalement. C'est bien dans les mêmes dialogues que nous avons pu, dans les chapitres précédents, lire l'exigence d'*ἀρετή* comme fondement de la première réflexion platonicienne et que nous saisissons, maintenant, la notion d'âme comme une autre manière de traduire la vocation de l'homme. En d'autres termes, bien que certains passages des premiers dialogues, et en particulier du *Gorgias*, annoncent, et même expriment déjà en partie la psychologie que développeront la *République* et le *Philèbe*¹⁴, le thème de l'âme traduit plutôt une exigence qu'une anthropologie dans les dialogues antérieurs au *Ménon*. Mais ce n'est plus tout à fait l'exigence d'*ἀρετή*. Sans qu'il y ait une véritable succession chronologique, on peut dire que l'exigence liée au thème de la ψυχή, est logiquement *postérieure* à la simple recherche de l'*ἀρετή* par la fréquentation des « maîtres ». Il s'agit d'un nouveau recours, supposant déjà une dissociation ou un éclatement du premier idéal. Puisque l'authenticité humaine paraît inaccessible lorsqu'elle est recherchée en

11. Cf. ci-dessus, pp. 52-53.

12. *Gorgias*, 524 b : « Ὁ θάνατος τυγχάνει ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτων διάλυσιν, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλων. »

13. Cf. ROHDE, *Psyché*, p. 484.

14. La théorie de la tripartition de l'âme n'apparaît pas avant la *République* (cf. ci-dessus, pp. 308, sqq.), mais le *Gorgias* (492 e - 499 b) esquisse une psychologie du plaisir et semble suggérer, sans les nommer, l'existence de deux parties de l'âme qui annoncent l'*ἐπιθυμητικόν* et le *νοῦς*.

bloc, on va essayer d'isoler, dans l'homme, une partie grâce à laquelle elle pourrait être sauvée. Il s'agit presque d'un pis-aller, du moins aux yeux d'un humanisme moderne. Certes, la tradition spiritualiste y verrait plutôt un dépassement ou une purification et l'on choquerait bien des platoniciens en présentant comme une position de repli ce qui passe pour annoncer les grands élans d'ascétisme mystique du *Phédon*. Mais nous verrons bientôt que la philosophie du *Phédon* n'a jamais été, pour Platon, une vision du monde définitive dans laquelle il se serait senti parfaitement à l'aise. Aussi n'est-il pas plus absurde d'essayer de comprendre le développement de la pensée platonicienne en fonction d'un *a priori* humaniste (comme nous essayons de le faire ici) qu'il ne le fut (conformément à une vieille tradition) d'attribuer à Platon d'inébranlables préjugés idéalistes ou spiritualistes. De récentes études sur Spinoza n'ont-elles pas montré que le salut dont parlent les vingt-deux dernières propositions du livre V de l'*Ethique* (salut de l'âme indépendamment du corps) n'est, lui aussi, qu'un pis-aller devant l'échec du salut de l'homme total (prop. I à XX du même livre) ?¹⁵ D'ailleurs, en attribuant au Platon des dialogues de jeunesse une aspiration humaniste globale dont seul l'échec provisoire conduit à mettre l'accent sur l'âme seule, nous ne modifions guère plus la figure traditionnelle du philosophe que ne l'a fait une grande partie de la critique contemporaine, pourtant fort éloignée des vitupérations nietzschéennes¹⁶, en mettant l'accent sur certains aspects des dialogues de la vieillesse. A l'idéalisme contemplatif et à la morale ascétique du *Phédon* et du *Banquet*, succèdent, nous dit-on souvent, à partir du *Phèdre*, une logique plus scientifique et une morale plus humaine¹⁷. Platon se révélerait partisan, dans le *Philèbe* par exemple, d'une morale équilibrée dans laquelle connaissances et plaisirs seraient savamment dosés. Mais si nous notons, dans la vieillesse du philosophe, une sorte de retour à l'humanisme, c'est peut-être que l'exigence humaniste est à l'origine de son activité philosophique. Si le dualisme brutal que semblent professer les grands dialogues de la maturité (dualisme de l'âme et du corps, de l'intelligible et du sensible) est si facilement abandonné, n'est-ce point parce qu'il résulte d'une dissociation à laquelle Platon n'a fait que se

15. Cf. ALQUIÉ, *Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, C.D.U., 1959, in-4° (« Les Cours de Sorbonne »), pp. 112, sqq.

16. Cf. par ex. *Par delà le bien et le mal* (Paris, Aubier, éd. Montaigne, trad. Bianquis, p. 19), où le platonisme est traité comme un « masque monstrueux et terrifiant ». On trouve d'autres appréciations fort peu amènes pour Platon dans *La volonté de puissance* (trad. Bianquis, Paris, Gallimard, par ex. t. I, pp. 49, 52, 55, 102-103 ; t. II, p. 21-22, 103, 116, 160, etc.).

17. Cf. par exemple, SOUILHÉ : « La superbe intransigeance du *Phédon* s'est transformée dans le *Philèbe*, comme d'ailleurs dans bien d'autres dialogues, en une souriante indulgence. » (*La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919, p. 140). Par contre, DIÈS, qui cite ce jugement (*Autour de Platon*, II, p. 381), ajoute tout de suite : « C'est vrai, le ton est autre. Et pourtant, M. Souilhé sait bien que, du *Phédon* au *Philèbe*, la doctrine morale n'a pas plus changé, au fond, que la doctrine scientifique. » (Ibid.).

résigner et qu'il a toujours considérée comme provisoire ? De cette dissociation nous saisissons la première manifestation en voyant l'exigence globale d'*ἀρετή* céder la place à une certaine insistance sur l'âme comme valeur. Nous savons déjà que Socrate en est l'agent. Qu'il s'agisse du Socrate historique ou simplement de la figure qui porte son nom dans l'univers intellectuel de Platon, c'est lui¹⁸ qui brise la confiance originaire de Platon en une sorte d'humanisme de plain-pied et le pousse vers d'autres hypothèses. Aussi n'est-il pas étonnant que Socrate apparaisse si souvent, dans les dialogues, comme le personnage qui recommande de s'occuper de son âme. Tu es Athénien, dit Socrate à son interlocuteur dans l'*Apologie*, 29 de, tu appartiens à une ville riche et cultivée, tu ne rougis pas de chercher à augmenter ta fortune, mais tu ne te préoccupes ni ne te soucies d'acquérir sagesse et vérité ni d'améliorer ton âme ? (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις ;). Le Socrate historique s'exprimait-il vraiment ainsi ? Telle n'est pas la question qui nous intéresse. On remarquera, par contre, qu'on trouve ici, appliquée à l'âme, une des expressions les plus banales de l'exigence d'*ἀρετή* (améliorer, rendre aussi bon que possible)¹⁹. Certes, il y est déjà question de φρόνησις, d'*ἀληθεία* et l'exigence exprimée ici correspond peut-être à un développement de la pensée platonicienne encore plus avancé que ne le sont les premières insistances sur l'âme que nous avons lues dans les dialogues de jeunesse. C'est d'ailleurs pourquoi il nous semble que l'*Apologie* est plus tardive qu'on ne le pense en général²⁰.

Mais, même si l'on devait rapprocher considérablement la date de composition de l'*Apologie* de celle du *Phédon*, le point de vue exprimé dans ce texte devrait être considéré comme rappelant celui des dialogues du début, car, tout comme dans le cas de l'éducation amoureuse²¹, Platon a pris soin de rappeler dans les dialogues ultérieurs le premier rôle joué par l'âme dans sa démarche philosophique.

En effet, la notion d'âme, qui intervient parfois, dans les premiers dialogues, comme un des recours possibles devant l'échec d'une interrogation philosophique axée autour de l'*ἀρετή*, se révèle presque immédiatement insuffisante. En tant que psychologie « positive », la conception de l'âme des premiers dialogues est extrêmement sommaire ; en tant qu'exigence de valeur, elle n'est qu'un mot. Cette insuffisance explique à la fois que, dès les dialogues du début, la compensation de l'échec rencontré par l'exigence d'*ἀρετή* se cherche, comme nous allons le voir, du côté des mots et des dieux, mais aussi que, dans une nouvelle phase de sa démarche philosophique, Platon ait développé sa théorie de

18. Cf. ci-dessus, pp. 87-89.

19. L'adjectif correspondant au substantif *ἀρετή* est, en effet, *ἀγαθός* (cf. ci-dessus, pp. 40-43).

20. Cf. ci-dessous, p. 186, sqq.

21. Cf. ci-dessus, pp. 80-84.

l'âme vers une réflexion sur l'en deçà (réminiscence) et sur l'au-delà (immortalité) de la vie humaine²². Or, dans les œuvres qui marqueront cette nouvelle étape, et en particulier dans le *Phédon*, Platon ne manquera pas de rappeler l'utilisation première du thème de l'âme. « Si l'âme est immortelle, il faut qu'on s'occupe d'elle (ἐπιμελείας δὴ δεῖται), non seulement pour la durée de notre vie mais pour la totalité du temps », dit Socrate après avoir démontré l'immortalité de l'âme (*Phédon*, 107 bc), en une expression qui dit en même temps que Platon a considérablement développé sa théorie de l'âme et ce que signifiait la première étape de cette théorie. La démonstration de l'immortalité rend maintenant inéluctable (οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν, 107 c) l'impératif premier d'amélioration, même si, désormais, l'exigence de φρόνησις vient s'y ajouter (πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι, 107 cd). Et Platon rappelle dans le même texte que l'âme qui arrive chez Hadès ne possède rien d'autre que son éducation (πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, 107 d). Or nous savons que la παιδεία est, dans les premiers dialogues, une des voies possibles vers l'ἀρετή. C'est donc bien à l'insuffisance de la première théorie de l'âme qu'essaye de répondre la métaphysique du *Phédon*, alors que, dès les premiers dialogues, le thème de l'âme était une tentative pour surmonter l'échec originaire dans la recherche de l'ἀρετή. La continuité est visible dans le passage des dialogues antérieurs à 386 aux dialogues postérieurs²³, tellement sensible que le changement échappe parfois à l'attention d'une critique qui s'intéresse avant tout aux transformations de la pensée platonicienne après la *République*.

Mais la réflexion sur l'âme n'est pas la seule voie dans laquelle s'engage la méditation platonicienne lorsqu'éclate l'exigence d'ἀρετή. A faire découler de ce germe unique la totalité de la métaphysique du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*, on risquerait de donner de sa genèse une image appauvrie et déformée (danger auquel il est difficile d'échapper lorsqu'on rattache tout le platonisme à une exigence morale simplifiée que l'on attribue à Socrate sur la foi d'Aristote²⁴). La création platonicienne se déroule sur un front plus large. L'âme comme exigence n'est pas le seul recours. Il y en a deux autres, dont il n'est pas toujours facile de saisir le lien avec l'âme et le lien qui les unit : le problème de la rectitude des noms et celui de la valeur des dieux.

On peut cependant considérer que Platon a indiqué dès les premiers dialogues le lien qui rattache sa méditation sur l'âme à

22. Cf. ci-dessous, ch. VI et VII.

23. Comme l'indique, par exemple, le *Phédon*, 93 b : Λέγεται ψυχὴ ἡ μὲν νοῦν τε ἔχειν καὶ ἀρετὴν καὶ εἶναι ἀγαθὴν, ἡ δὲ ἄνοϊαν τε καὶ μοχθηρίαν καὶ εἶναι κακὴν; Καὶ ταῦτα ἀληθῶς λέγεται;

24. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 6, 987 b 1-4 : Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν...

sa méditation sur le langage. Si la réflexion sur l'âme exprime l'exigence d'ἀρετή lorsque celle-ci a rencontré une première aporie, on notera, comme nous l'avons déjà fait²⁵, que l'apprentissage de la langue grecque constitue, pour Platon, une difficulté semblable. Certes, le texte déjà cité d'*Alcibiade* I, 110 de, qui émet l'hypothèse d'une transmission de la justice à partir de « οἱ πολλοί » analogue à la transmission de la langue, et celui du Protagoras (327 e - 328 a), qui la reprend, ne semblent pas accorder de signification philosophique positive à l'acquisition du langage. Mais nous devons nous rappeler qu'une hypothèse rejetée par Socrate dans un dialogue n'est pas forcément sans intérêt pour Platon lui-même. C'est en vertu de ce principe que nous avons pu voir, dans cette évocation de l'acquisition de la langue grecque, une façon de montrer le caractère supra-scientifique de l'exigence d'ἀρετή²⁶. Mais il faut aller plus loin. A la fin du *Phédon*, Socrate, qui, dans quelques instants va boire le poison, dit à Criton : « Mal parler n'est pas seulement une faute contre le parler lui-même : cela introduit aussi du mal dans les âmes »²⁷. Robin commente : « Formule curieuse de la croyance au pouvoir magique des mots »²⁸. Peut-être ! Mais le « pouvoir magique des mots » ne joue-t-il pas, dans la pensée de Platon, un rôle fondamental ? C'est seulement beaucoup plus tard qu'il élaborera une ψυχαγωγία satisfaisante ; il aura beaucoup de peine à définir son attitude envers les ἐπωδαί²⁹ ; dans les premiers dialogues, il semble plutôt lutter contre la rhétorique et, lorsqu'il évoque la possibilité d'utiliser les mots comme des médicaments³⁰, il s'abrite prudemment derrière l'autorité contestable d'un médecin thrace. Il est pourtant impossible de ne pas sentir dès maintenant que le « verbe » est, pour Platon, une fonction humaine essentielle. « Parler, c'est à la fois agir et produire »³¹. Ce que désire Socrate, c'est que l'interlocuteur dise et s'entende dire ce à quoi conduit la logique de l'entretien³². Aussi

25. Cf. ci-dessus, p. 85.

26. Cf. ci-dessus, ibid.

27. *Phédon*, 115 e : Εἴ γὰρ ἴσθι, ἡ δ' ὅς, ὃ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς.

28. En note à ce passage du *Phédon* dans la coll. des Univ. de France (t. IV, 1^{ère} partie, p. 99).

29. Cf. ci-dessous, pp. 341, sqq. C'est dans le *Phèdre* (270 d - 272 b) que nous trouverons les formulations les plus claires et les plus complètes de cette exigence qui, malgré certaines apparences, semble avoir été constante chez Platon.

30. *Charmide*, 157 a : Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς.

31. *Euthydème*, 284 c : Τὸ λέγειν ἔρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν;

32. *Alcibiade*, 114 e : Ἀποκρίνου δὴ καὶ ἐὰν μὴ αὐτὸς σὺ σαυτοῦ ἀκούσης ὅτι τὰ δίκαια συμφέροντ' ἐστίν, ἄλλω γε λέγοντι μὴ πιστεύσης.

Platon n'a certes jamais fait une théorie *explicite* de l'efficacité de la parole proférée et de la parole entendue. Mais le choix du dialogue comme mode d'expression philosophique et tout un ensemble de remarques sur le rôle de la parole font apparaître la présence chez lui de convictions dont seule la psychanalyse tirera parti de façon technique. En psychanalyse, tout comme

peut-on soupçonner que le verbe joue très tôt, dans la recherche platonicienne, un rôle fondamental. Au moment où l'idéal d'*ἀρετή* se dissocie, où la transmission de la valeur humaine par simple *συνουσία* s'avère décevante et où Platon cherche à suspendre la réalisation de l'homme à quelque chose qu'il appelle l'âme, peut-être suppose-t-il plus précisément que l'âme est le véhicule de la valeur parce qu'elle est ce qui parle et ce à quoi l'on parle. En d'autres termes, l'activité philosophique de Platon n'a-t-elle point consisté, à un certain moment et d'un certain point de vue, à remplacer l'homme dans sa totalité concrète par l'âme entendue comme émettrice et réceptrice du langage ?

2. Une telle question n'a qu'un inconvénient : c'est d'être trop moderne et de prêter au reproche d'anachronisme. S'il est un thème sur lequel s'accordent la psychologie de l'enfant sous sa forme la plus « positiviste », certaines recherches logiques, les philosophies de l'existence et certaines interprétations de la psychanalyse³³, c'est bien l'« importance » psychologique et philosophique du langage. Nous choisissons à dessein le mot ridiculement banal et vague d'« importance » car il faut bien reconnaître que la plupart des théories modernes du langage ont moins de contenu que de prestige et que l'intervention du langage dans la problématique — qu'il s'agisse de celle de Janet ou de celle de Heidegger — est souvent moins une solution qu'un mot mis sur notre ignorance. Aussi, autant l'importance de ce thème peut être féconde si l'on sait y voir l'indication d'un champ à explorer, autant elle peut être stérilisante si elle conduit à proposer le « langage » comme solution magique et passe-partout.

dans le dialogue tel que le conçoit Socrate, il faut que le sujet *dise* ce qu'il pense ou croit penser. Le texte de l'*Alcibiade* I que nous venons de citer indique même l'importance de l'*audition*. Or, Freud donne pour règle au travail analytique de rétablir « ces membres intermédiaires préconscients que sont les souvenirs verbaux. » (*Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, p. 175). L'expression « souvenirs verbaux » ne se trouve pas littéralement dans le texte allemand correspondant (*Das Ich und das Es* (1923), G.W., Bd. XIII, s. 249) mais seulement à la page précédente : « Die Wortreste stammen wesentlich von akustischen Wahrnehmungen ab... » (ibid. s. 248). Mais c'est bien le sens.

33. Cf. par ex. 1) pour la psychologie de l'enfant, PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant* ;

2) pour la logique, les travaux de Wittgenstein et les recherches linguistiques anglaises ;

3) pour les philosophies de l'existence, l'œuvre de HEIDEGGER et MERLEAU-PONTY : *Phénoménologie de la perception*, 1^{re} partie, § VI, pp. 203-232 ;

4) pour la psychanalyse, les recherches de Lacan.

RICŒUR, qui signale cette convergence (*Essai sur Freud*, p. 13), dit que « nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage ». Il faut ajouter que nous ne l'avons pas encore trouvée.

Il ne suffit donc pas de reconnaître la présence du thème du langage dans les premiers dialogues de Platon pour comprendre le déroulement de sa recherche devant les difficultés que rencontre l'exigence d'*ἀρετή* : il faut déterminer le rôle que joue ce thème et, d'abord, libérer les interrogations du *Cratyle* de la gangue dans laquelle on est souvent tenté de les emprisonner.

La difficulté du *Cratyle*, quand on le considère dans sa structure, vient de ce qu'un problème y est posé avec une assez grande clarté et que, dans la littéralité du texte, ce problème ne reçoit pas de solution à l'intérieur du dialogue. Cette difficulté n'a rien pour nous surprendre, puisqu'elle est commune à la plupart des dialogues aporétiques. Tout au plus pourrait-on noter que si, dans le *Charmide*, dans le *Lachès* ou dans le *Lysis*, le problème n'apparaît qu'au bout d'un certain temps et après des remarques qui peuvent conduire le lecteur à se demander pourquoi il est posé³⁴, ici la question surgit avec une brutalité didactique qui ne laisse place à aucun doute de ce genre³⁵ et qu'on ne retrouve même pas dans le *Théétète* (quoique celui-ci rappelle le *Cratyle* par bien des traits). Mais la véritable originalité du *Cratyle* est ailleurs. Bien que la plupart des dialogues de jeunesse ne donnent pas de réponse positive à la question qu'ils posent explicitement, on a souvent l'impression qu'ils en suggèrent une. Certaines de leurs formules, interprétées d'une certaine manière, pourraient être platoniciennes³⁶. Seules la malice de Socrate et la bêtise de certains interlocuteurs semblent faire avorter la discussion. Goldschmidt a, certes, bien mis en valeur la portée philosophique de la structure aporétique (nécessité du passage par l'« Essence »)³⁷. Nous avons préféré la rattacher à une exigence cachée propre aux premiers dialogues (l'exigence d'*ἀρετή*). Mais la tentation demeure de chercher, entre les lignes des dialogues, ce que Platon veut que nous pensions de la question propre à chacun d'eux (beauté, tempérance, courage, amitié, etc.). C'est à une tentation semblable que succombe Diès quand il croit trouver dans le *Théétète* une véritable théorie platonicienne de la science en dépit de la forme aporétique du

34. Cf. ci-dessus, pp. 35-36, pour le *Lachès* et le *Charmide*. Quant au *Lysis*, la question de la *φιλία* n'y est vraiment abordée qu'en 212 a, après une conversation déjà longue sur les rapports des parents et des enfants.

35. Le début du *Cratyle* ne comporte ni un récit indiquant les circonstances du dialogue comme dans le *Charmide*, ni un échange de vues mettant en scène les personnages comme dans l'*Hippias Majeur*, ni la demande du récit du dialogue considéré comme ayant eu lieu dans le passé (*Banquet*, *Phédon*, *Théétète*). Les thèses en présence apparaissent dès les premières lignes : Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὃ Σώκρατες, ὀνόματος ὁρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν... (*Cratyle*, 383 a).

36. La formule καρτερία τις... τῆς ψυχῆς (*Lachès*, 192 b) pourrait, à la rigueur, être une définition platonicienne du courage et le τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν (*Charmide*, 164 d) une conception platonicienne de la tempérance.

37. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, ch. I et II ; pour le *Lachès*, cf. en particulier, pp. 35-36, 40-41, 50, 52, 55, 59, 64-66, 73-74.

dialogue³⁸. Or le *Cratyle* est beaucoup plus complexe et ne peut raisonnablement pas être compris de la même manière. En effet, à la thèse de la rectitude naturelle des noms, que soutient Cratyle, s'oppose le conventionnalisme d'Hermogène³⁹. Socrate examinera les deux thèses, mais de manières très dissymétriques. D'abord, il jouera *doublement* le jeu de Cratyle : non seulement il essayera de montrer que les noms expriment la nature des choses, mais il concevra cette nature dans une perspective héraclitéenne (*Cratyle*, 397 c - 423 b). Ainsi par exemple, le mot *αἰσχρὸν* signifie « laid » parce qu'il désigne ce qui arrête toujours l'écoulement (*ἀεὶ ἵσχυοντι τὸν ῥοῦν*, *Cratyle*, 416 b) : dans la perspective attribuée ici à Héraclite, le flux s'identifie à la valeur ou au bien. C'est seulement plus loin (437 a, sqq.), qu'adoptant un point de vue apparemment éleatique, Socrate mettra en doute la conception héraclitéenne de la nature des choses et montrera que certains mots pourraient aussi bien exprimer le repos. Il y a donc deux problèmes fort différents, le problème posé au début (rectitude naturelle ou conventionnalisme ?) et le problème métaphysique que le *Sophiste* a rendu familier (flux ou immobilité ? Héraclite ou Parménide ?). Or, si l'on s'en tient à la lettre du texte, Socrate non seulement n'identifie pas les deux problèmes l'un à l'autre, mais encore ne donne de solution à aucun des deux et termine par des considérations où l'on s'est plu à reconnaître une des premières formules de la théorie des Idées⁴⁰. Mais, soit que l'on considère le texte célèbre de 439 cd comme le véritable aboutissement du *Cratyle*, soit que, plus prudemment⁴¹, on y voie simplement l'indication de la nécessité de passer par l'Essence, on en vient à dire que le *Cratyle* pose le problème de la rectitude des noms mais traite le problème de la connaissance ! Parce qu'on est persuadé que le vrai Platon, c'est avant tout celui qui énonce la philosophie spéculative du *Phédon* et de la *République*, on en vient à trouver dans un dialogue la solution ou l'indication de la solution à un problème qui n'y est pas posé et à laisser entendre que, pour Platon, le problème de la rectitude des noms ne se pose pas ! Ici le préjugé

38. Cf. par exemple, DRIES, *Autour de Platon*, II, pp. 464-465. Cf. ci-dessous, p. 278, note 61.

39. *Cratyle*, 384 d : οὐ γὰρ φύσει ἐκάστω πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.

40. *Cratyle*, 439 cd : Σκέψαι γάρ, ὃ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω. Πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;

Pour l'interprétation qui voit dans ce texte une des premières formules de la théorie des Idées, cf. par ex. DRIES, *Autour de Platon*, II, pp. 482-485. Mais cf. ci-dessous, p. 157, n. 15.

Quant à l'identification du mouvement et du bien (attitude héraclitéenne qui sous-tend toute la première série d'étymologies du *Cratyle*), elle sera formulée explicitement dans le *Théétète* (153 c) et clairement attribuée aux disciples d'Héraclite : Τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα, τὸ δὲ τοῦναντίον; — ἔοικεν.

41. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, p. 115.

intellectualiste aboutit à des conséquences bien plus paradoxales que l'illusion déjà dénoncée d'une véritable recherche de définitions dans les premiers dialogues⁴².

Un exégète qui se contenterait de voir dans le *Cratyle* la recherche d'une philosophie du langage, même si cette notion devait rester aussi floue que dans certaines théories contemporaines, ne commettrait donc pas plus d'anachronismes que n'en commettent les commentateurs qui étudient ce dialogue dans la perspective de la théorie de la connaissance.

On ne saurait cependant en rester là, car ce n'est pas le problème du langage qui est posé dans le *Cratyle*, ou du moins, il ne l'est ni dans sa totalité, ni même dans les termes dans lesquels, sans encore pouvoir le traiter, Platon le concevait peut-être dès cette époque. Du langage considéré dans son ensemble, Platon nous parle peut-être moins dans le *Cratyle* que dans un dialogue comme le *Gorgias*⁴³. On pourrait presque dire que le *Cratyle* est un des textes de Platon les plus éloignés de la problématique moderne si ne nous y était proposée, comme en passant, cette admirable et mystérieuse identification du λόγος (qui semble bien, ici, désigner le langage) à « Pan chevrier », qui annonce la théorie des rapports du langage et de l'amour qu'édifieront le *Banquet* et le *Phèdre*⁴⁴. Autrement, le problème du *Cratyle*, c'est, de façon très stricte, l'ὀνομάτων ὁρθότης⁴⁵. Faut-il traduire « justesse »⁴⁶ ? Nous ne le croyons pas, car que peut signifier la justesse aussi longtemps qu'on ne se réfère ni à une notion morale de justice, ni à une notion mathématique d'exactitude, ni à la fidélité à un modèle ? Or la troisième hypothèse (la seule à retenir puisque

42. Cf. ci-dessus, p. 39.

43. Socrate fait remarquer à Gorgias que, si la rhétorique se sert du langage, il en est de même de la médecine, de la gymnastique et de presque tous les autres arts (*Gorgias*, 449 c - 450 c). Il faudra donc indiquer quel est le rapport spécifique de la rhétorique et du langage (ibid. 449 c - 451 c). C'est en réponse à cette exigence de Socrate que Gorgias en vient à assigner comme objet à la rhétorique une tâche dans laquelle nous avons reconnu la production de l'ἔρετή (*Gorgias*, 452 d, cf. ci-dessus, p. 36). Mais comment ne pas voir que cette discussion touche de très près à la question difficile de savoir si la culture humaine, dans sa totalité n'est pas, avant tout, langage ?

44. *Cratyle*, 408 cd : Ὁρθῶς ἔρ' ἂν ὁ πᾶν μὲν ὄντων καὶ αἰ πολλῶν Πᾶν αἰπλόος εἴη, διφυῆς Ἑρμοῦ ὄός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. Καὶ ἔστιν ἥτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πᾶν, εἴπερ Ἑρμοῦ ὄός ἐστιν.

Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq. et ch. IX, XI, XII.

45. L'expression est employée par Hermogène dès le début du dialogue (*Cratyle*, 383 a, cité ci-dessus, p. 101, note 35) et continuellement rappelée au cours de celui-ci. En 421 a, Hermogène précise que le nom est « cela même sur quoi porte notre discours » ((αὐτὸ τοῦτο περὶ ὃ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν)). D'ailleurs cette préoccupation est loin d'être absente des dialogues contemporains du *Cratyle*. Dans le *Gorgias*, 489 b 9, Calliclès dit à Socrate : « à ton âge, tu n'as pas honte de faire la chasse aux noms ? » (οὐκ αἰσχύνει, τηλικούτος ὢν, ὀνόματα θηρεύων...).

46. Comme le fait Méridier dans la traduction de la collection des Universités de France (Les Belles Lettres).

les deux premières ne sont pas évoquées) est justement celle qui fait difficulté dans le dialogue et que Socrate va rejeter. Nous préférons de beaucoup la traduction par « rectitude », adoptée par Robin⁴⁷, qui a le mérite de rester près de l'étymologie. Certes, on ne saurait contester que le mot ὀρθός et ses dérivés aient, dans la langue grecque classique, de nombreux sens figurés qui ne rappellent pas toujours l'image originelle de la ligne droite ; mais une traduction qui explique trop bien est souvent plus près du contresens que celle qui conserve les résonances de l'étymologie. Or la signification du mot ὀρθότης dans le *Cratyle* reste assez mystérieuse : ce n'est pas non plus la légalité puisque le problème de la législation va être posé en même temps que celui de l'ὀνομάτων ὀρθότης. Contentons-nous donc d'évoquer, à propos de cette expression, un passage du *Lachès* (181 ab).

On y loue les bons conseils que donne Socrate pour l'éducation des enfants. « Bravo, par Héra, Socrate, dit Lysimaque, tu fais honneur à ton père (ὅτι ὀρθοῖς τὸν πατέρα) ». Lachès ajoute qu'il fait aussi honneur à sa patrie (οὗ μόνον τὸν πατέρα, ἀλλὰ καὶ τὴν πατρίδα ὀρθοῦντα) et que si tous les soldats s'étaient comportés aussi bien que Socrate pendant la retraite de Déliion, Athènes aurait gardé la tête haute (ὀρθὴ ἂν ἡ πόλις ἦν).

A la notion d'honneur, qu'il est difficile de ne pas voir dans le texte, Robin a, dans sa traduction⁴⁸, ajouté le « nom », soulignant heureusement la parenté de ces expressions du *Lachès* avec le problème du *Cratyle*. On serait alors conduit à penser que la question posée dans le *Cratyle* ou, du moins, la question qui sous-tend les recherches exposées dans ce dialogue est plus d'ordre éthique ou existentiel que proprement théorique ou linguistique. Le problème du nom, serait le problème de ce à quoi l'on doit « faire honneur » pour être soi-même, ou encore la question de savoir jusqu'à quel point l'authenticité de chaque homme consiste à faire honneur (ὀρθοῦν) à son propre nom. On verrait alors sans peine la parenté du problème du *Cratyle* et de l'exigence d'ἀρετή, ainsi qu'une certaine équivalence de l'interrogation sur le nom et de l'interrogation sur l'âme. A l'exigence humaniste globale de l'ἀρετή se substituerait une exigence déjà plus « logique », l'idée que la vérité de l'homme doit se trouver dans la vérité du langage. Mais le langage qui est placé ici à l'avant-scène de l'interrogation philosophique ne serait encore ni les λόγοι rhétoriques du *Phèdre*, ni même l'ὀρθὴ δόξα du *Ménon* et du *Banquet*⁴⁹ (remarquer cependant la perpétuation de l'ὀρθότης), mais seulement le nom, non certes parce que, dans une vision analytique et

47. Bibliothèque de la Pléiade.

48. Bibliothèque de la Pléiade : « Ah ! c'est une bénédiction, par Héra, que tu soutiennes avec honneur, Socrate, le nom de ton père... » (*Lachès*, 181 a). « Je l'ai vu, de mes yeux vu, ne pas soutenir seulement le renom de son père avec honneur, mais aussi le renom de son pays. » (ibid. 181 a).

49. Cf. *Ménon*, 97 b ; *Banquet*, 202 a, et ci-dessous, ch. V, pp. 140, sqq., ch. VIII, pp. 250, sqq.

artificielle du langage, Platon l'aurait naïvement considéré comme fait de mots, mais parce que la rectitude des noms pourrait être le fondement de l'authenticité humaine. Dans quelle mesure le contenu du *Cratyle* confirme-t-il cette interprétation ?

Il faut, avons-nous vu, éviter de chercher dans le *Cratyle* la solution de questions que Platon ne posera dans toute leur ampleur que plus tard ou même que poseront seulement les philosophes postérieurs à Platon. Par contre, il paraît légitime de comprendre les raisonnements du *Cratyle* à partir des problèmes posés par Platon dans les dialogues antérieurs ou contemporains. Or il semble bien qu'on puisse, en une première tentative pour interpréter ce dialogue difficile, y reconnaître une nouvelle problématique de la « technique » et une nouvelle problématique du maître.

En effet, la question de l'ὀνομάτων ὀρθότης, qui est posée dès le début, prend assez vite la forme d'une interrogation sur l'art de poser les noms. Le terme d'ὀνοματοθετικὴ*, que l'on s'attendrait à trouver dans le passage 387 d - 390 d, n'existe ni dans l'œuvre de Platon, ni même en grec classique, mais l'expression τὰ ὀνόματα τιθέναι est fréquente dans le *Cratyle*⁵⁰, et surtout nous trouvons, à propos de l'art de poser les noms, un raisonnement par série et inversion. La série s'esquisse une première fois : pour percer il faut un instrument, la tarière (388 a) ; pour tisser, il faut un instrument, la navette (ibid.) ; donc, pour nommer, il faut (semble-t-il), un instrument, le nom (388 a). Une seconde esquisse distingue l'objet, l'instrument et l'artisan (388 c).

En un troisième essai, plus complet, on distingue de l'artisan qui se sert de l'instrument l'artisan qui l'a fabriqué : c'est le tisserand qui se sert de la navette, mais c'est le menuisier qui l'a fabriquée ; c'est le perceur qui se sert de la tarière, mais c'est le forgeron qui l'a fabriquée (388 cd). La parenté de ces raisonnements avec ce que nous avons pu lire dans l'*Euthydème*⁵¹ est évidente. Si notre interprétation générale de ces raisonnements est exacte⁵², il faudrait comprendre que l'art de poser les noms est d'un autre ordre que les techniques artisanales et que Socrate ne tente de l'insérer dans la série de ces techniques que pour mieux faire apparaître la différence : la « position des noms » appartiendrait à la lignée de l'ἀρετή et non à la catégorie des techniques. Il serait absurde de distinguer l'art de poser les noms et l'acte de

50. Par exemple : *Cratyle*, 436 b, 438 a, 438 c, 440 c. Il n'est pas sans importance que le mot τιθεσθαι soit également celui qu'emploiera Platon à l'époque de la *République* pour désigner l'acte par lequel le philosophe « admet » l'existence des Idées, attitude dont, justement, le *Parménide* fera la critique (cf. ci-dessous, pp. 266-269).

51. *Euthydème*, 288 d, sqq. ; cf. ci-dessus, pp. 55-56.

52. Cf. ci-dessus, ch. II. Cette place éminente du nom est peut-être un aspect très important de la pensée grecque. « Conférer un nom est déjà presque tracer un destin : bien souvent, chez les tragiques, les personnages s'aperçoivent « que la signification de leur nom se réalise ou se réalisait. » (SCHÜHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 42).

nommer. Partant du « mot constitué » on serait conduit à la « parole constituante ».

Certes, il s'agit là d'une suggestion plutôt que d'une théorie, mais peut-être Platon s'en est-il tenu à une formulation négative et aporétique parce qu'il avait assez nettement conscience de la difficulté (que confirmeront les tentatives contemporaines⁵³) d'élaborer une véritable théorie du langage constituant. En tout cas, l'idée tient une assez grande place dans le *Cratyle* car elle sera reprise sous une autre forme vers la fin du dialogue : en 428 e, Socrate demande à nouveau si la position des noms est un art (τέχνη) qui a ses artisans. Devant la réponse affirmative de Cratyle, il va demander s'il y a des degrés d'excellence dans la pratique de cet art comme il y en a de toute évidence en peinture et en architecture (429 ab).

Ici, Cratyle va nier, par fidélité à sa thèse de la rectitude originaires des noms. Mais, bien que Socrate, sans prendre position sur la question, ne semble pas d'accord avec Cratyle, rien ne nous oblige à penser qu'il considère la position des noms comme relevant de la technique. Il essaye, tout simplement, de mettre Cratyle en contradiction avec lui-même : vouloir en même temps que la position des noms relève d'une technique et qu'il y ait une rectitude naturelle des noms, ce serait commettre une triple erreur, chacune des thèses étant fautive et leur assemblage étant contradictoire ! En distinguant le nom de l'activité artisanale, Platon aurait donc voulu indiquer la parenté de l'acte — quel qu'il soit ! — par lequel s'instaurent les noms avec l'acte par lequel l'homme s'instaure dans son excellence. En ce sens, le *Cratyle* serait une étape plus élaborée de la réflexion platonicienne sur les rapports de la τέχνη et de l'ἀρετή.

Mais les textes mêmes qui conduisent à cette conclusion et de nombreux autres permettent de rattacher le *Cratyle* au thème du « maître introuvable ». En effet, le personnage « mythique »⁵⁴ du législateur des noms, qui apparaît dans ces esquisses de raisonnements par série et inversion, est au centre du *Cratyle*. A vrai dire, on a quelque peine à lui donner un nom précis, car Platon varie dans ses appellations. Tantôt, c'est le « faiseur des noms » (ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν, 407 b), tantôt, l'« artisan des noms » (δημιουργὸς ὀνομάτων, 431 e), tantôt le « nommeur » (ἀλλά τινος ὀνοματουργοῦ, 388 e - 389 a). Ailleurs, on trouve un pluriel : « ceux qui posent les noms » (οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα, 411 b), « ceux qui ont posé le nom » (οἱ θέμενοι τὸ ὄνομα, 418 a), τοῖς θεμένοις αὐτά (440 c) ; ou un neutre : « ce qui a posé les noms » (τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον, 416 c) ; ou même

53. Cette difficulté est très visible dans le paragraphe de la *Phénoménologie de la perception* de MERLEAU-PONTY (1^{ère} partie, § VI, pp. 203-232) consacré au « corps comme expression et parole » : la parole n'est pas une chose, et pourtant elle n'est pas pure intention.

54. C'est ainsi que le considèrent la plupart des critiques : Deuschle, Susemihl, Zeller (cf. les opinions rapportées et adoptées par FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 56-57).

une notion abstraite : « la puissance qui la première a posé les noms » τινὰ δύναιμι εἶναι [...] τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα, 438 c). On peut être tenté de considérer toutes ces expressions comme synonymes, mais d'abord cela n'a guère de sens, puisque l'être qu'elles désignent est hypothétique ou mythique, et ensuite la signification exacte de chacune d'elles est liée à la nature du raisonnement dans lequel elle est utilisée. Par exemple, Platon parle de δημιουργός dans le cas où il essaye de concevoir la position des noms comme une activité artisanale (388 e - 389 a) : mais nous venons justement de voir qu'elle ne peut être conçue de cette manière ; il serait donc absurde de retenir ce terme comme désignant vraiment l'hypothèse centrale du *Cratyle*. Il y a un autre terme que l'on serait tenté de distinguer parmi tous les autres parce qu'il est le seul dont la traduction littérale ne soit pas barbare en français, c'est « législateur » (νομοθέτης, 389 a, 431 e) : législateur du langage, telle serait la grande hypothèse du *Cratyle*. Pourtant, bien que, dès le *Cratyle*, Platon ait entrevu la parenté, que développera la suite de son œuvre⁵⁵, entre la fonction originaires du nom et le rôle de la loi, ce n'est, ici, qu'une anticipation obscure et rien ne nous permet de penser qu'à cette époque la position du nom lui apparaisse comme normative au sens banal du terme. Bien plus, c'est probablement la réflexion sur le nom qui permet de faire la genèse de la norme. Aussi faut-il considérer les expressions utilisant le verbe τίθημι comme les plus « exactes » dans la mesure où, ne se référant à aucune conception encore discutable de l'origine des noms, elles traduisent exactement le moment de la réflexion platonicienne à l'époque du *Cratyle*. Le personnage qui est au centre du *Cratyle*, c'est l'ὀνοματοθέτης, comme dit le *Charmide*⁵⁶, et non le « nomothète »⁵⁷ : ce personnage est un « maître introuvable » qui, en un certain sens, relève bien de la recherche de l'ἀρετή, tout comme le père, le tuteur et l'amant.

Mais en réalité, il est moins vivant que ces figures du premiers platonisme ; il appartient déjà à une phase nouvelle. S'il existait, il ne

55. Cf. ci-dessous, ch. XI, pp. 335, sqq.

56. *Charmide*, 175 b : Νῦν δὲ—πανταχῇ γὰρ ἡττώμεθα, καὶ οὐ δυνάμεθα εὐρεῖν ἐφ' ὧν ποτὲ τῶν ὄντων ὁ ὀνοματοθέτης τοῦτο τοῦνομα ἔθετο, τὴν σωφροσύνην.

En dehors du *Cratyle*, les allusions à cette « position du nom » sont assez rares dans l'œuvre de Platon. On peut cependant relever, outre ce passage du *Charmide*, le texte du *Phèdre* (244 b) qui introduit une série d'étymologies : ... ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ ἀσχερὸν ἡγοῦντο οὐδὲ δνειδος μανίαν.

57. FRUTIGER (*Les mythes de Platon*, pp. 56-57) fait du nomothète le personnage central du *Cratyle*. Certes, le mot νομοθέτης est très fréquent dans ce dialogue (388 e 1, 4 ; 389 a 2, 5, d 5, 390 a 4, 7, c 2, d 5, 393 e 7, 404 b 4, c 2, 408 b 1, 427 c 8-9, etc.). Mais si Platon emploie ce mot, c'est qu'il ne dispose d'aucun autre convenant à ce personnage mystérieux tant que son statut n'est pas défini. Il semble, cependant que tout le *Cratyle* tende à montrer qu'il ne peut y avoir de nomothète avant que les noms soient établis. Cela est dit assez clairement en 438 b : Τίνα οὖν τρόπον φῶμεν αὐτοὺς εἰδότας θέσθαι ἢ νομοθέτας εἶναι, πρὶν καὶ ὅτι οὖν ὀνομακείσθαι τε καὶ ἐκείνους εἰδέναι, εἴπερ μὴ ἔστι τὰ πράγματα μαθεῖν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων ;

s'adresserait, dans l'homme, qu'à la fonction parlante. Avec lui, pas de *παιδεία*, pas de *συνουσία*. Peut-être s'adresserait-il à l'âme, mais justement parce que l'âme ne vient au premier plan qu'après l'échec de la première recherche d'*ἀρετή*. Il suppose la dissociation, la séparation, il n'est plus humain. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est parfois décrit comme surhumain. L'onomatothète du *Cratyle* n'est certes pas un artisan semblable au menuisier ou au tisserand, mais il annonce le *δημιουργός* du *Timée*⁵⁸. Il y a une certaine analogie entre les formules décrivant l'activité artisanale dans le *Cratyle* et celles par lesquelles Platon exprimera la démiurgie dans le *Timée*⁵⁹. Cela ne signifie pas qu'il était, dès le *Cratyle*, en possession de la philosophie du *Timée*, mais que celle-ci, et, avant elle, celle du *Phédon* et de la *République* ont été créées pour répondre à une exigence que connaissait déjà le *Cratyle*. Dès le *Cratyle*, en effet, nous entrons dans ce monde « fictif » du platonisme qu'a retenu la tradition. Ce monde est « fictif » même si, conformément à une interprétation classique fort discutée depuis cent ans⁶⁰, Platon a cru aux Idées, au Bien et au Démiurge comme à des êtres existant par eux-mêmes hors du sensible, car ce « réalisme » suppose une option, une démarche. C'est cette démarche qui nous intéresse ici. Or, visiblement, Platon découvre ou invente l'onomatothète comme un maître qui assurerait l'authenticité humaine en permettant de la fonder sur la valeur absolue du nom. Mais l'échec de cette tentative apparaît dans le *Cratyle* même.

En effet, bien que Platon ait essayé de faire de la position du nom l'instauration de l'homme dans son humanité et peut-être dans son unicité, il a dû en faire également une fonction linguistique générale, incompatible avec ce rôle strictement éthique et existentiel. C'est bien la signification du nom de l'homme qui est en jeu dans le *Cratyle* : la discussion s'instaure à propos du nom même d'Hermogène (383 b), c'est-à-dire du nom d'un des interlocuteurs. Que souhaiter de plus personnel ? On y reviendra vers la fin (429 b - 430 a) : si Hermogène n'a rien de commun avec la race d'Hermès, c'est que, au dire de Cratyle, Hermogène n'est pas vraiment son nom. Du nom d'Hermogène on passe (392 b, sqq.) à des noms de héros : Astyanax, Hector, Oreste, etc. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre : nous savons que, dans la toute première perspective platonicienne, l'*ἀρετή* est conçue comme présentée, sinon comme transmise, par Homère et par les poètes. Si l'on pouvait montrer que les héros sont « bien nommés » on leur reconnaîtrait

58. Le caractère « surhumain » de l'onomatothète est indiqué par Cratyle qui pense *μείζω τινα δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν*. (*Cratyle*, 438 c).

59. Essayant de comprendre la création des noms, le *Cratyle*, 389 b, emploie, à propos de l'activité artisanale du fabricant de navette, l'expression : ... *βλέπων... πρὸς ἑαῖνο τὸ εἶδος...*

Pour décrire l'activité du Démiurge qui fabrique le monde, le *Timée* dira : « *Οὗτος μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων εἴη...* (*Timée*, 28 a).

60. Cf. cependant, ci-dessous, pp. 266-269.

l'authenticité humaine au sens nouveau que prend cette notion dans le *Cratyle*. Dans la même perspective, il faut, semble-t-il, attacher une importance au passage (430 b - 431 a) où la question de la rectitude du nom consiste d'abord à savoir si l'homme a vraiment été reconnu comme homme et la femme comme femme⁶¹. On peut, à volonté, le rapprocher des textes bibliques sur la création de l'homme et de la femme⁶² ou des théories modernes sur le rapport du nom et de la sexualité⁶³ : Platon a bien vu que, comme tant d'auteurs actuels le proclameront⁶⁴, la sexualité n'est pas, d'abord, une fonction physiologique et qu'il est impossible de s'instaurer comme homme (*ἄνθρωπος*, *homo*) sans s'instaurer, dès le début, comme mâle (*ἄνῆρ*, *vir*) ou comme femelle. La parenté étymologique déjà signalée⁶⁵ d'*ἀρετή* et d'*ἄρρη* est confirmée ici dans sa portée existentielle.

Cependant les interrogations du *Cratyle* sur la position des noms ne s'en tiennent pas à cette perspective humaniste et existentielle. Avec la question des noms des dieux (396 a, sqq.) on peut dire qu'est partiellement abandonnée l'hypothèse de l'instauration de l'homme par le nom, même si, comme nous allons bientôt le voir, apparaît alors une problématique qui conserve un rapport étroit avec l'échec de l'*ἀρετή* et avec les tentatives pour compenser cet échec. En effet, en cherchant comment on nomme les dieux ou comment les dieux se nomment, on glisse vers une problématique linguistique d'ordre général : bientôt on s'interrogera sur des noms abstraits : *φρόνησις*, *σύνεσις*, *δικαιοσύνη* (411 a) et même sur des verbes. Pendant longtemps il semble que Platon veuille éviter de faire porter son enquête sur autre chose que les mots qui désignent des êtres ou, à la rigueur, des choses. Les premiers verbes dont l'étymologie est évoquée (*θάλλειν*, 414 a ; *βούλεσθαι*, 420 c) ne sont pris en considération que parce qu'ils permettent d'éclairer le sens de substantifs (*θῆλυ* et *θῆλη*, 414 a ; *βουλή*, 420 c). Mais à partir de 426 c, lorsque Socrate s'interrogera sur le sens possible des mots comme

61. *Cratyle*, 430 c : « *Ἀρ' ἂν τις τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκόνα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίη, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί, καὶ τὰλλα οὕτως;* »

62. *Genèse*, I, 27 ; II, 18-25.

63. Si l'on en croit Jones (*Sigmund Freud : life and work*, II, pp. 88-89), Freud put un jour vérifier ces liens entre les noms et la sexualité d'une façon particulièrement frappante. Le musicien Mahler était venu le consulter pour une impuissance sexuelle liée à une névrose obsessionnelle. Ayant compris, dans la conversation, que la mère de Mahler avait joué un grand rôle dans sa vie, Freud s'étonna qu'il ait épousé une femme nommée Alma alors que sa mère s'appelait Maria. Mahler avoua alors qu'il appelait sa femme Maria. Elle était d'ailleurs la fille d'un peintre (*Maler* en allemand), si bien que le choix amoureux de Mahler et de sa femme semble avoir été influencé par l'identité du nom commun et du nom propre. Jones ajoute que le traitement institué par Freud à partir de ces remarques réussit effectivement à guérir l'impuissance du musicien.

64. Cf. par exemple, MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 1^{ère} partie, § V, pp. 180-202 : « Le corps comme être sexué ». Mais tel est déjà le sens du freudisme.

65. Cf. ci-dessus, p. 33, note 7.

mime phonétique des choses, les exemples de verbes vont abonder : κρούειν, θράυειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, etc. (426 e - 427 c). Très visiblement, nous sommes ici dans une perspective plus « scientifique », comme si Platon voulait laisser entendre qu'il est vain de chercher dans la position du nom la solution du problème de l'homme.

Une seconde voie s'offre pourtant, dans le *Cratyle* même, et si l'issue en est également négative, elle n'en est pas moins intéressante pour ce qui concerne l'hypothèse en question. Elle se dessine à l'intérieur même de la tentative pour fonder la rectitude des mots sur le mimétisme phonétique (426 c, sqq.).

Platon part d'une hypothèse devenue très banale et qui l'était peut-être déjà au IV^e siècle : certains phonèmes exprimeraient certains types d'action (le choix du ρ comme expressif de la fluence (426 de) est évidemment provoqué par la perspective héraclitéenne dans laquelle Socrate s'est volontairement placé dans la première série de recherches étymologiques). Mais de cette hypothèse banale il passe ensuite à une autre hypothèse, beaucoup plus intéressante, surtout, d'ailleurs, par le refus qu'il lui oppose. En effet, si on accepte intégralement l'hypothèse du mimétisme phonétique, on en vient à dire que le nom imite exactement la chose. Donc toute différence de détail détruirait l'ὀνομάτων ὁρθότης. C'est ce qu'admet Cratyle (431 e - 432 a).

Socrate refuse cette conclusion : les divers aspects d'une chose et les divers phonèmes qui constituent un mot ne sont pas assimilables aux unités qui constituent un nombre. Si l'on enlève une unité au nombre dix ou si l'on en ajoute une, le nombre ainsi obtenu n'est plus du tout le nombre dix. Il n'en est pas de même pour les mots : Socrate n'a-t-il pas, dans les pages qui précèdent, assez souvent interprété les différences qui séparent la forme actuelle des mots de l'expression originelle de leur signification comme résultant du désir d'enjoiver⁶⁶ ?

Ce refus d'une conception « moléculaire » de la position des noms annonce la réfutation de la théorie moléculaire du λόγος à la

66. Dans le *Cratyle*, 394 ab, Socrate compare cette curieuse possibilité de modifier un mot en changeant des lettres sans en altérer la signification aux diverses préparations que les médecins font subir aux drogues en les colorant et en les parfumant de diverses manières. Platon emploie parfois le verbe κομψεύειν (cf. 400 b 3), mais plus souvent le verbe καλλωπίζειν (cf. par ex. 408 b 3, pour le nom Ἑρμῆς ; 409 c 8-9, pour ἀστραπή ; 414 c 7, pour τέχνη ; 417 e 4, pour βλαβερόν). Le *Cratyle* fait état de nombreuses autres opérations semblables dont il ne donne pas toujours la raison : transformation de ἔρως, en ἥρως (398 d), de Δι φίλος en Δι φίλος (399 ab), création de Τηθύς à partir des mots διαττώμενον et ἡθούμενον (402 cd) ! Ailleurs, Platon invoque l'élégance (εὐπρεπείας ἕνεκα) : c'est ainsi que le mot ποσιδεσμον devient Ποσειδῶν (402 e). Plus souvent, le motif de la modification est l'euphonie, (εὐστομία) : ainsi Φερέπαφα devient Φερέφαττα (404 d), διατόν devient δίκαιον (412 e) et ἐξίς νοῦ devient τέχνη (414 bc) !

fin du *Théétète*⁶⁷. Mais l'intérêt de la réfutation présentée dans le *Cratyle* vient de ce que Socrate prend en considération les conséquences de l'hypothèse moléculaire pour le cas du nom et de la connaissance de l'homme : si l'on rendait (dans l'expression) tous les détails du personnage de Cratyle, la couleur, la forme, mais aussi l'intérieur du corps avec sa mollesse et sa chaleur, et ainsi de suite, il n'y aurait pas Cratyle et son image, mais deux Cratyles⁶⁸. Peut-être Bergson s'est-il souvenu de cette argumentation dans le célèbre passage des *Données Immédiates* où il montre que, pour prévoir les actes d'un homme, il faudrait être cet homme lui-même⁶⁹, mais ici, il ne s'agit ni d'une théorie de la connaissance en général, ni d'une théorie de la liberté : il s'agit de la rectitude des noms⁷⁰. Et la conclusion de Socrate est la suivante : la rectitude du nom n'est pas l'image spéculaire de l'objet, en particulier de l'homme. La réponse est encore négative, mais si toutes les hypothèses envisagées pour faire du nom le fondement de l'authenticité humaine s'avèrent inacceptables, nous savons au moins, d'abord ce que le nom ne doit pas être (si jamais il doit pouvoir remplir cette fonction) et ensuite qu'il y a une tentation de la découverte de soi dans le « miroir ».

Cette tentation était déjà indiquée, au passage, dans l'*Alcibiade I*, où Socrate refuse d'assimiler la connaissance de l'âme par l'âme à la vision de l'image de soi dans un miroir et préfère la comparer au reflet de notre œil dans l'œil d'autrui⁷¹. Mais elle ne sera pleinement comprise et démystifiée que dans le *Phèdre*, avec la théorie de l'ἀντέρω⁷².

Ainsi la tentative du *Cratyle* pour remplacer le premier idéal d'ἀρετή par une authenticité humaine fondée sur l'ὀνομάτων ὁρθότης est bien un échec, tant dans la forme (aporétique) du dialogue que dans le contenu. Non seulement nous ne savons pas si la rectitude du nom fonde l'humanisme, mais nous ne savons même pas très bien si cette expression a une valeur intrinsèque.

L'exigence qu'exprime le mot ὁρθότης n'est ni l'exactitude mathématique, ni la fidélité de la reproduction « photographique » (les deux hypothèses sont formellement rejetées par Socrate dans le texte essentiel de 432 ad). Pourtant, on peut soupçonner qu'il s'agit là de quelque chose d'essentiel. Plus encore qu'une « justice », abstraite ou légale,

67. *Théétète*, 202 e - 208 c. On peut penser que le même problème est évoqué, sinon traité, dans les textes suivants : *Euthydème*, 276 e - 277 b ; *République*, III, 402 ab ; *Phèdre*, 274 c - 275 e (histoire de Theuth) ; *Théétète*, 163 bc ; *Sophiste*, 253 ac ; *Politique*, 285 cd ; *Philèbe*, 17 ab, 18 bd.

68. *Cratyle*, 432 bc.

69. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. III, 53^e édition, pp. 139-142.

70. *Cratyle*, 432 c : ... ἄλλην χρὴ εἰκόνας ὁρθότητα ζητεῖν καὶ ὦν νῦν δὴ ἐλέγομεν...

71. *Alcibiade I*, 132 c - 133 b.

72. *Phèdre*, 255 d ; cf. ci-dessous, pp. 171-172 et 250-258.

c'est la « droiture » d'une vie d'homme parfaitement maîtresse et consciente d'elle-même qui s'annonce ici.

Même si la question n'est pas résolue, elle est plus près de ce qu'on pourrait appeler l'« axe » du dialogue que ne l'est le problème de la connaissance. Pour croire que tout le *Cratyle* converge vers la phrase où Socrate semble évoquer ou annoncer la théorie des Idées (439 cd), il faut partir du préjugé qui fait de cette théorie l'essentiel du platonisme et la grande invention de Platon.

Par contre, si l'on interprète le *Cratyle* en lui-même et en fonction des dialogues de jeunesse, on y cherchera plus naturellement une philosophie du nom devant servir de base à une philosophie de l'homme. Il reste à se demander si, en suggérant une cause possible de l'échec de cette tentative, le *Cratyle* ne nous indique pas la troisième des voies auxquelles a songé Platon lorsqu'il s'est avéré que la transmission naturelle de l'*ἀρετή* était impossible.

Les dieux jouent, en effet, dans le *Cratyle*, un rôle équivoque. Ils sont évoqués dès le début de la recherche sur la rectitude des noms avec le différend qui, d'après Homère (*Iliade*, XX, 74), les oppose aux hommes quant au nom d'un fleuve, au nom d'un oiseau et à celui d'une colline (*Cratyle*, 391 e - 392 b). Dans le passage consacré aux noms des dieux, Socrate manifestera une certaine crainte devant une telle entreprise : peut-être serait-il plus sage d'avouer que nous ne savons rien des dieux et de leur laisser la responsabilité de leurs propres noms⁷³. Les dieux seront ensuite évoqués à propos des noms primitifs⁷⁴ comme si la position des noms ne relevait de l'homme que jusqu'à un certain niveau où l'on rencontrerait une création linguistique plus originaire et surhumaine. Enfin, lorsque Cratyle prendra à son compte cette idée⁷⁵, Socrate montrera qu'il faut alors avouer que les dieux se sont contredits puisque l'on a envisagé successivement deux interprétations incompatibles de l'origine des noms : celle qui se fonde sur le mouvement et celle qui se fonde sur le repos (438 c). Ainsi les dieux apparaissent-ils dans le *Cratyle* tantôt comme ce dont on cherche les noms corrects, tantôt comme ce qui pourrait fonder la rectitude des noms en général.

73. *Cratyle*, 400 d - 401 a : Socrate considère qu'il y aurait deux façons prudentes de traiter la question des noms des dieux : la première serait de dire que nous ne savons rien des dieux, ni des noms qu'ils se donnent (ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἐαυτοὺς καλοῦσιν) et d'admettre que ces noms inconnus sont les vrais ; la seconde, de les appeler, comme dans les prières, par les noms qu'ils veulent bien se donner (ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μὴδὲν εἰδότας).

74. *Cratyle*, 425 d : ... ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν...

75. *Cratyle*, 438 c : ... μελίζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν...

Cf. ci-dessus, p. 108, note 58.

Or, comme l'hypothèse principale du *Cratyle* est, si nos analyses sont exactes, que la rectitude des noms pourrait, peut-être, fonder l'authenticité humaine mieux que n'avait pu le faire le premier idéal d'*ἀρετή*, il faut reconnaître dans le dialogue la présence d'une seconde hypothèse, du même ordre que celle-là et différente d'elle : ne faudrait-il pas chercher ce fondement dans la divinité ? Car si le nom est incapable de fonder l'homme parce qu'il a besoin d'être lui-même soutenu par les dieux, c'est plutôt vers ces derniers qu'il faudra se tourner pour compenser l'échec du premier idéal d'*ἀρετή*. En termes plus simples : à l'idéal humaniste ne faut-il pas substituer un idéal religieux ?

3. Une étude sur la religion de Platon devrait, à notre sens, éviter d'appeler religion une construction métaphysique ou même un programme religieux à réaliser dans un avenir hypothétique.

En ce sens, ni la théorie des Idées⁷⁶, ni la religion de la cité élaborée dans les *Lois*, ni même la religion astrale de l'*Epinomis* et peut-être des *Lois* elles-mêmes⁷⁷ ne peuvent, en tant que telles, être qualifiées de « religion de Platon », mais seulement, au maximum, d'« idéal religieux » ou de « projet religieux ». En effet, il n'y a de religion que dans un groupe social, avec une pratique, des rites, une tradition. Une religion solitaire est une philosophie ou une mystique, non une religion. Il y a, en revanche, un problème de l'attitude de Platon devant les religions de son pays et de son temps et c'est au seuil de ce problème que nous conduit l'hypothèse que nous venons d'apercevoir dans le *Cratyle*. Il faudrait se demander quelle est exactement l'attitude de Platon devant les dieux et les rites de la cité athénienne vers la fin de l'époque où il écrit ce qu'on a l'habitude d'appeler les « dialogues de jeunesse ». Nous ne voulons traiter cette question que dans la mesure où elle rencontre, sur certains points, les suites de la première interrogation sur l'*ἀρετή* et dans la mesure où les dialogues antérieurs au *Ménon* témoignent de cette rencontre.

Le *Cratyle* donne une indication précieuse en attribuant à l'« inspiration d'Euthyphron » (τῇ τοῦ Εὐθύφρωνος ἐπιπνοίᾳ, 399 a) la première grande tentative de Socrate pour fonder la rectitude des noms. Que le *Cratyle* soit le seul dialogue de jeunesse, en plus de l'*Euthyphron* lui-

76. Thèse à laquelle semble pourtant s'être rallié GOLDSCHMIDT (*La religion de Platon*, p. vi).

77. Les textes essentiels sont *Lois*, VII, 821 a - 822 d ; XII, 966 e - 967 e. Cf. sur cette question : Louis ROUGIER, *L'origine astrale de la croyance pythagoricienne à l'immortalité de l'âme*, Le Caire, 1933 ; mais surtout : BOYANCÉ, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, *Revue des Etudes Grecques*, 1952, LXV, pp. 312-350 ; GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, pp. 111, sqq. DIÈS (*Autour de Platon*, II, pp. 575-603) appelle « religion » les projets religieux de Platon. Mais il retient, au moins, qu'il n'y a de religion qu'instituée.

même, où apparaît ce devin peu intelligent⁷⁸ et que Platon mette sous son égide l'entreprise difficile visant à faire dériver le langage d'une conception héraclitéenne du monde, cela ne peut être dénué de signification. Mais plutôt que d'en tirer des hypothèses sur ce qu'a pu être le personnage historique d'Euthyphron il faut, nous semble-t-il, conclure qu'il y a un lieu entre le problème du *Cratyle* et celui de l'*Euthyphron*. Ce lien, nous le connaissons déjà, si le *Cratyle* évoque bien la possibilité d'un fondement religieux de l'humanisme comme nous venons d'essayer de le montrer. En effet, l'*Euthyphron*, de son côté, s'interroge sur ce que doit faire l'homme pour être agréable aux dieux et sur une forme religieuse de l'ἀρετή, l'ὁσιότης. Mais il met plus particulièrement en question (outre les thèmes que nous avons déjà eu l'occasion de relever quand nous avons rencontré ce dialogue⁷⁹) le rapport des dieux et des λόγοι, c'est-à-dire les rapports de la religion et de l'humanisme. Dans la mesure où l'ὁσιότης peut être considérée comme une forme de l'ἀρετή, l'*Euthyphron* se rattache au groupe des dialogues qui, à travers une « valeur » particulière (beauté dans l'*Hippias Majeur*, courage dans le *Lachès*, etc.), visent la vertu en elle-même. Mais dans la mesure où il dénonce l'impuissance des dieux dans la production de l'ἀρετή, l'*Euthyphron* relève de cette étape de la recherche platonicienne où, l'ἀρετή étant considérée comme inaccessible directement, l'accent est déjà mis sur des réalités moins humaines. Il est une tentative de recours aux dieux comme le *Cratyle* est une tentative de recours au nom. Mais il aboutit également à enregistrer l'échec de cette tentative. Lorsque la question porte sur les nombres, on se met d'accord en comptant ; par contre, à propos du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal, les hommes ne savent que se disputer. Mais sur ces questions, les dieux sont, eux aussi, en désaccord (*Euthyphron*, 7 de). On serait donc bien déçu si l'on cherchait parmi les dieux le maître de vertu que l'on a vainement cherché parmi les hommes (père, tuteur, amant, homme d'Etat). Les dieux sont même disqualifiés pour cette forme de vertu qui les concerne plus particulièrement : on ne peut dire que le pieux soit ce qui est agréable aux dieux, puisque leurs goûts diffèrent⁸⁰. Aussi risque-t-on, paradoxalement, d'avoir à concevoir sans

78. Dans le *Cratyle*, Euthyphron est également nommé en 396 d, 399 e - 400 a, 407 d, 409 d, 428 c. Pour cette question, cf. avant tout l'article de BOYANCÉ, La « doctrine d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, *Revue des Etudes grecques*, 1942, LIV, pp. 140-175. Boyancé montre que, sans adhérer à la « doctrine d'Euthyphron », Platon la prend au sérieux. Cette doctrine est un amalgame d'éléments héraclitéens et d'éléments pythagoriciens mis par Platon sous l'étiquette d'un personnage fictif, Euthyphron. Le *Cratyle* serait donc un signe de l'intérêt croissant de Platon pour le pythagorisme à cette époque. Mais il ne nous semble pas que, comme le dit Boyancé (o.c., p. 175), Platon soit déjà essentiellement préoccupé par l'accès aux Idées. Le *Cratyle* est autre chose qu'une simple préfiguration du *Phédon*.

79. Cf. ci-dessus, pp. 35 et 54.

80. *Euthyphron*, 8 ab : ὁ δ' ἂν θεοφιλὲς ἢ καὶ θεομισὲς ἔστιν, ὥς ἔοικεν· ὥστε ὧ Εὐθύφρων, ὁ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστόν· εἰ τοῦτο θρῶν τῷ μὲν Διὶ προσφιλὲς ποιεῖς, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῷ ἐχθρόν...

aucune référence aux dieux l'aspect de l'ἀρετή qui regarde la religion et à envisager une sorte de religion athée ! Rien de tout cela ne nous paraît extraordinaire lorsque nous lisons Platon quinze siècles après la fin du paganisme et dans un climat rationaliste. Nous concevons sans peine Platon détaché des croyances de son temps et partant d'une sorte de table rase ou de doute méthodique. Rien n'est pourtant moins vraisemblable. Si certains athéniens de la fin du v^e siècle étaient sceptiques ou athées, Platon demeurerait probablement plus attaché à la tradition. L'irréligion d'un Alcibiade, le scepticisme relatif d'un Socrate l'ont peut-être tenté, mais ils n'ont probablement pas emporté son adhésion. Aussi peut-on penser que l'*Euthyphron* exprime une véritable déception, voire un drame personnel et non les froids sarcasmes d'un jeune philosophe bien décidé à ne jamais admettre de religion que « dans les limites de la pure raison ». La bêtise des prêtres et des devins est vraiment pour lui un sujet d'affliction. Il la pourchassera toute sa vie. Le livre II de la *République* dénoncera avec indignation ceux qui « viennent à la porte des riches » les persuader qu'au prix de sacrifices et d'incantations on peut réparer les fautes commises et être heureux dans l'au-delà bien que l'on ait vécu de façon immorale⁸¹. Pourtant, à cette époque-là, Platon aura rencontré des prêtres plus acceptables car ils s'efforcent de rendre raison de ce qu'ils proclament⁸². Enfin les *Lois* témoigneront avec surabondance du souci religieux de Platon. Il n'y a donc jamais, chez Platon, d'indifférence religieuse, mais il y a des inquiétudes, des insatisfactions, des drames. L'*Euthyphron*, et probablement aussi le *Cratyle*, expriment l'un de ces drames.

Mais quel en est exactement l'objet ? Indignation devant l'immoralité des dieux, dit-on souvent sur la foi du livre III de la *République*. Déception devant l'inaptitude des dieux à manifester et à produire l'ἀρετή, avons-nous dit. Est-ce exactement de cela qu'il s'agit dans l'*Euthyphron* ?

De fait, on pourrait concevoir la bêtise d'Euthyphron comme venant d'une aveugle fidélité à la lettre et d'une complète inaptitude à saisir l'esprit de la religion. Cet aveuglement est même comique : Euthyphron intente contre son père un procès d'impiété parce que ce dernier a — involontairement — laissé mourir un criminel qu'il avait enfermé

81. *République* II, 364 bc. BOYANCÉ (*Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1936, p. 21) voit dans ce texte une attaque contre des prêtres appartenant à certaines sectes orphiques.

Ce que Platon dit de l'athéisme dans les *Lois* jette peut-être une lumière rétrospective sur son attitude envers la religion avant le *Ménon*. Il considère en effet (*Lois*, X, 888 ac, 908 b) que les athées, bien que dangereux, sont parfois estimables. Peut-être se rappelle-t-il une attitude par laquelle il avait été tenté au cours de sa jeunesse bien qu'il ne l'ait jamais adoptée. De plus, la condamnation de ceux qui croient pouvoir séduire les dieux par des présents (*Lois*, X, 905 d, sqq.) est un écho lointain de l'irritation du jeune Platon contre une religion purement rituelle comme celle d'Euthyphron. Dans les *Lois*, les rites ne sont sauvés que par leur intégration à ce « tout philosophique » qu'est la cité correctement organisée.

82. *Ménon*, 81 ab : Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερῶν τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμῆλκε περι ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷος τ' εἶναι διδόναι. Cf. ci-dessous, p. 130.

dans une fosse en attendant de le livrer à la justice (*Euthyphron*, 4 ae). Visiblement, Euthyphron manque de bon sens ; aucun autre Athénien ne se conduirait ainsi et sa famille le considère comme un peu fou (ibid.). Socrate lui-même imagine que, pour qu'Euthyphron accuse son père, il faut que la victime soit quelqu'un de cher et s'étonne d'apprendre qu'il s'agit d'un mercenaire, pis, d'un criminel (4 b). Euthyphron est un fanatique qui prend la loi religieuse à la lettre⁸³ et, par ce biais, en dépit de toute sa science théologique, il se montre, en un sens, moins religieux que les autres Athéniens. En effet, ses parents et ses amis tiennent compte du respect dû aux parents, de la piété à leur égard, sentiments « religieux » plus essentiels que les prescriptions rituelles (dans les *Lois*⁸⁴, Platon leur fera une place de premier plan). Le conflit que met en scène l'*Euthyphron* est donc bien, en un sens, celui qui oppose les grandes lois religieuses non écrites à des prescriptions plus formelles, comme dans *Antigone*. A vouloir suivre à la lettre une loi religieuse qu'il connaît trop bien, Euthyphron en vient à enfreindre les lois religieuses les plus sacrées. Il est comique, mais peut-être moins pour Platon que pour nous. Car si nous invoquons si facilement l'esprit contre la lettre et les grandes lois non écrites contre les prescriptions rituelles, c'est que ni la lettre ni le contenu de la religion grecque n'ont de valeur à nos yeux. Mais si Platon y demeurerait attaché (et nous n'avons guère de raisons d'en douter) le drame peint dans l'*Euthyphron* était peut-être, à ses yeux, plus tragique. La faute dont il est question n'est pas une faute morale, c'est une souillure (*μίασμα*, *Euthyphron*, 4 c). Or devant la souillure, le sacrilège, le tabou, que peuvent bien faire la raison et l'idéal ? La réflexion contemporaine a montré, de manières d'ailleurs très diverses, que le conflit des forces religieuses « primitives » et des idéaux moraux et religieux « supérieurs » ne se résout jamais par voie de discussion rationnelle⁸⁵.

83. *Euthyphron*, 4 c : ἵσον γὰρ τὸ μίasma γίνεται ἐὰν συνῆς τῷ τοιοῦτῳ συνειδῶς καὶ μὴ ἀφοσιῶς σεαυτὸν τε καὶ ἐκείνον τῇ δίκῃ ἐπεξιών.

84. *Lois*, XI, 930 e : le culte dû aux dieux est directement lié au respect des parents : φρονῆσαι δὲ χρὴ περὶ θεῶν θεραπείας τοιόνδε προοίμιον ἂν γενόμενον εἰς τὰς τῶν γεννησάντων τιμὰς τε καὶ ἀτιμίας ὁρθῶς συντεταγμένον.

La *Lettre VII* (331 bc) évoque peut-être l'*Euthyphron* : à un esclave on peut donner des conseils, imposer une conduite par la force, mais il est impie (οὐχ ὅσιον) de contraindre un père ou une mère, sauf s'ils sont fous. Il s'agit bien là d'un devoir original. Les *Lois* (IX, 881 e) emploient le mot *μιαίνω* pour caractériser un crime contre les parents. Au contraire, les impiétés contre les dieux sont des ἀσεβήματα (*Lois*, X, 910 c 8). Pour la valeur religieuse du respect dû aux parents, cf. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 56.

85. C'est une des thèses essentielles de BERGSON dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, mais on trouverait des indications semblables dans le *Totem et tabou* de Freud, dont les intentions semblent à première vue fort différentes. Le problème posé par l'*Euthyphron* apparaît plus clairement lorsqu'on lit les *Lois*. Dans l'*Euthyphron*, la faute du père entraîne un *μίασμα*. Mais dans les *Lois* (881 e 6), c'est pour désigner une faute contre le père (en l'occurrence le parricide) que Platon emploie le verbe *μιαίνω*. Sur le rôle du *μίασμα* dans la pensée grecque, cf. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 29-35 ; DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 45-46.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'*Euthyphron* soit aporétique en un sens autre que structural. Il exprime un moment de la psychologie religieuse de Platon, celui où il vit le conflit entre, d'une part, des sentiments religieux traditionnels, fondés sur la peur du sacré et l'horreur de la souillure, et, d'autre part, une exigence morale et humaniste qui est religieuse, elle aussi, mais en un autre sens.

Pourtant, bien que réellement présent dans l'*Euthyphron*, le conflit de la lettre et de l'esprit ne permet pas d'en saisir toute la richesse ni de faire apparaître le lien qui l'unit aux questions qu'on a pu lire dans le *Cratyle*. Peut-être en effet, si paradoxal que cela paraisse, l'exigence de fidélité à l'esprit se double-t-elle, ici, d'une exigence de fondement de la lettre. Nous avons vu le *Cratyle* essayer de fonder l'authenticité humaine sur la rectitude du nom et de trouver l'origine de cette dernière dans la création divine. Or, ici, les désaccords qui opposent les dieux les uns aux autres entraînent Euthyphron et Socrate dans un tourbillon d'arguments (λόγους) qui lassera le premier et lui fera abandonner la discussion (*Euthyphron*, 15 e). Il n'y a certes là rien qui distingue l'*Euthyphron* des autres « dialogues de jeunesse », sinon que Socrate prend la peine de le souligner et d'en accuser les dieux : ἐβουλόμην γὰρ ἂν μοι τοὺς λόγους μένειν καὶ ἀκινήτως ἰδρῦσθαι, s'écrit Socrate (11 d), formule dans laquelle il serait imprudent de traduire λόγους par « raisonnement », mais où l'on remarquera, par contre, le mot ἰδρῦσθαι. Ἰδρυμα est, en effet, le mot qu'emploiera Platon pour exprimer ce qu'il y a de religieux dans la présence de vieux parents au foyer⁸⁶. Socrate ne dit pas : je voudrais que les dieux assurent la justice, comme on pourrait l'entendre dans une interprétation trop strictement morale de l'exigence platonicienne. Il regrette seulement que les λόγοι ne soient pas stables (ἀκινήτως) et se perdent. De ce point de vue, l'*Euthyphron* annonce bien le *Cratyle* et le *Théétète*, bien que, comme nous l'avons vu, le *Cratyle* traite plus précisément du nom⁸⁷ et que le λόγος du *Théétète* relève d'une problématique nouvelle née de l'exigence d'ἐπιστήμη comme savoir absolu.

Ce qui pourrait confirmer la présence d'un conflit des dieux et des λόγοι dans l'*Euthyphron*, c'est le rôle que joue Socrate dans l'*Apologie*. Si l'*Euthyphron* est lié au *Cratyle* par le personnage du devin, il est lié à l'*Apologie* par les circonstances dans lesquelles le dialogue se déroule : c'est en allant chez l'archonte-roi pour répondre de la γραφή dont il est l'objet que Socrate rencontre Euthyphron qui va chez le même magistrat intenten une δίκη contre son père (*Euthyphron*, 2 a sqq.). Dans les deux cas, il s'agit d'impiété. Or vingt-cinq siècles de réflexion n'ont pas réussi à déterminer exactement la nature de l'impiété qui aurait été la cause de la mort de Socrate. Faut-il recon-

86. *Lois* XI, 931 a : Πατὴρ οὖν ὅτε καὶ μήτηρ ἢ τούτων πατέρες ἢ μητέρες ἐν οἰκίᾳ κεῖνται κειμήλιοι ἀπειρηκότες γῆρα, μηδεὶς διανοηθῆτω ποτὲ ἄγαλμα αὐτῶ, τοιοῦτον ἐφρέστιον ἰδρυμα ἐν οἰκίᾳ ἔχων...

87. Cf. ci-dessus, p. 104.

naître à cet événement une portée quasi métaphysique et y voir la préfiguration de la mort du Christ⁸⁸, n'y voir qu'une des nombreuses mesures prises contre les philosophes au nom de la religion au V^e siècle⁸⁹, l'attribuer à une vengeance politique consécutive à la période troublée qui suivit la guerre du Péloponnèse ou même en faire le résultat d'un malentendu dont Aristophane serait en partie responsable ? Ce problème historique paraît pratiquement insoluble. En revanche, si l'on se contente de prendre en considération le rôle que Platon fait jouer à Socrate dans l'*Apologie*, on ne peut qu'être frappé à la fois par l'insistance avec laquelle est formulée l'accusation d'impiété⁹⁰ et par la difficulté de trouver, dans le texte même, un aspect du comportement de Socrate qu'il soit vraiment possible de considérer comme impie. Certes, si l'*Apologie* est vraiment le plaidoyer prononcé par Socrate devant ses juges, l'argumentation est habile : elle ridiculise et réduit à néant l'accusation. Mais on peut douter que Platon ait écrit l'*Apologie* uniquement pour réhabiliter la mémoire de son « maître ». Peut-être le Socrate de l'*Apologie* n'est-il qu'un personnage de Platon et le rôle qu'il y joue seulement un élément du dialogue que Platon mène avec lui-même du début à la fin de sa vie⁹¹.

S'il en est ainsi, Socrate doit se révéler « impie » dans l'*Apologie* même. Or, si on ne l'y voit, ni se livrer à la « météorologie », ni introduire des divinités nouvelles, ni corrompre les jeunes gens, ni exactement faire prévaloir la mauvaise cause, on l'y voit porter atteinte aux *λόγοι*, c'est-à-dire aux « appellations » consacrées. Peut-être faut-il accorder une grande importance à l'aveu du début : [φαίνομαι] δεινὸς λέγειν (*Apologie*, 17 b).

Dans l'enquête qui conduit Socrate, successivement, auprès des hommes d'Etat, des poètes et des artisans (21 c - 22 e), c'est la légitimité du *titre* dont chacun se pare qui est mise en question. Et si l'on se rappelle que cette enquête avait pour origine une déclaration de l'oracle de Delphes (20 e - 21 a), on voit combien le drame de Socrate dans l'*Apologie* est semblable à celui d'Euthyphron : un dieu lui confie une mission qui aboutit à remettre en question la légitimité des *λόγοι*, dont on peut penser que, dans un univers bien « fondé » par les dieux,

88. C'est dans ce sens, mais avec beaucoup de prudence, que semble aller BERGSON (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 48^e éd., p. 60, sqq.).

89. Cf. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e-IV^e siècles*, Liège, 1930 ; O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, pp. 208-217 ; DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 185.

90. Le texte même de l'accusation (*Apologie*, 19 b) ne parle pas explicitement d'impiété : Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, καὶ ἄλλους τὰ αὐτὰ ταῦτα διδάσκων.

Mais l'impiété est implicite dans l'allusion aux recherches sur les phénomènes souterrains et célestes. Lorsque l'accusation est rapportée au style indirect (*Apologie*, 24 bc) le reproche d'impiété est nettement formulé : Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἑτέρα δὲ δαιμόνια καινά.

91. Cf. ci-dessus, pp. 87-89.

elle assurerait la cohérence et l'authenticité de l'univers humain. Mais dans les deux dialogues, Socrate est toujours celui qui ébranle (κινεῖν) cette pseudo-stabilité ; il est cette part de Platon qui toujours remet en question, pousse en avant et, plutôt qu'elle ne formule les exigences, rappelle sans cesse qu'elles ne sont pas satisfaites. Mais la κακουργία socratique⁹² porte tout particulièrement sur le *λόγος* : c'est très précisément en ce sens que s'en plaignent Hippias⁹³ et Thrasymaque⁹⁴. Il semble donc bien qu'avec le curieux rapport des dieux et des *λόγοι*, l'*Euthyphron* annonce, justement parce que le sens du mot y demeure assez vague, la problématique plus précise du *Cratyle* et, avec elle, l'éclatement d'une première interrogation humaniste vers des hypothèses déjà plus philosophiques au sens courant du mot.

Y a-t-il un « logos platonicien » ? Nous ne le croyons pas⁹⁵. *Λόγος* est un des mots les plus banals de la langue grecque. Dans bien des textes il signifie langage, discours, argument, ou raisonnement, sans évoquer de notion philosophique plus mystérieuse. Il serait absurde d'attribuer à Platon une théorie chrétienne du Verbe créateur ou la théorie du *λόγος* qu'édifieront les néo-platoniciens. Il serait encore plus absurde de déceler de telles « profondeurs » chaque fois que Platon emploie le mot. Pourtant tout choix de traduction (et on est bien obligé de choisir) tend à faire oublier que des notions qui sont, pour nous, différentes et qui s'expriment, dans les langues modernes, par des mots différents, ne sont peut-être pas encore aussi différenciées, chez Platon. C'est le cas, par exemple, pour les notions de langage, de discours et de raisonnement (trois traductions possibles de *λόγος*). C'est d'ailleurs à cause de cette indifférenciation que, pour formuler une hypothèse plus précise, le *Cratyle* traite de *ῥήματα* et non du *λόγος* alors que, peut-être, la fonction instauratrice de l'homme, que Platon se met à chercher une fois avéré l'échec du premier idéal de transmission directe de l'*ἀρετή*, pourrait essayer de s'exprimer dans le *λόγος* et, en fait, tentera de le faire dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*⁹⁶.

92. Cf. ci-dessus, pp. 87-89.

93. Hippias Mineur, 373 b : ἄλλὰ Σωκράτης, ὦ Εὐδике, ἀεὶ παράττει ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἔοικεν ὥσπερ κακουργοῦντι.

94. République I, 338 d : Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτη ὑπολαμβάνεις ἢ ἀν κακουργήσας μάλιστα τὸν λόγον.

95. Tel est bien, nous semble-t-il, l'avis de Brice PARAIN, malgré le titre de son livre *Essai sur « le » logos platonicien* (1942). Si nous comprenons bien les intentions de l'auteur, il a voulu introduire un peu de vie et de vérité dans les nombreuses traductions stéréotypées du mot *λόγος*. Il ne considère pas le *λόγος* comme signifiant toujours « le langage » mais rappelle qu'il faut avoir toujours présente à l'esprit l'origine « langagière » de la notion (l'auteur s'autorise timidement ce barbarisme, p. 177, n. 2 ; on en a abusé depuis). Ces indications ont considérablement aidé notre propre recherche (cf. en particulier, ci-dessous, ch. IX et XI). Mais on ne saurait faire du *λόγος* platonicien une notion stricte et rigide. Brice Parain l'a, semble-t-il, toujours évité.

96. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

Le λόγος pourrait bien être compris comme une inspiration⁹⁷. Mais, pour le moment, Platon préfère s'en tenir, dans ses hypothèses, à des réalités à la fois plus précises et plus familières : l'âme, le nom⁹⁸, les dieux.

En effet, l'échec du premier idéal d'ἀρετή entraîne un éclatement. L'homme est tenté de se chercher dans quelque chose qui serait lui-même tout en étant hors de lui-même. Dépossédé de sa tranquille confiance en une transmission de l'« humanisme » par les grands hommes du passé ou par les maîtres contemporains, il est conduit à penser que son propre fondement n'est pas lui-même comme totalité concrète mais une « chose » à trouver ou à sauver. Interprétant son propre mythe de l'homme primitif, Aristophane dit, dans le *Banquet* :

Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ὅτε τετμημένος ὥσπερ αἰ ψήγεται, ἐξ ἐνὸς δύο· ζητεῖ δὲ αἰ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον

(*Banquet*, 191 d).

Dans une traduction qui veut préciser le sens de l'image à partir de son origine la plus matérielle, Robin traduit : « Chacun de nous, par conséquent, est fraction complémentaire, tessère d'homme, et, coupé comme il l'a été, une manière de carrel, le dédoublement d'une chose unique : il s'ensuit que chacun est constamment en quête de la fraction complémentaire, de la tessère de lui-même. »⁹⁹ Mais c'est là une explication plutôt qu'une traduction de σύμβολον. On peut même se demander si, à force d'insister sur la matérialité de l'image, on ne laisse pas échapper l'essentiel du sens. Le même traducteur semble bien avoir été sensible à cette difficulté puisqu'ailleurs¹⁰⁰, il traduit simplement « moitié complémentaire ». Mais il faut aller plus loin. Σύμβολον, même à l'époque classique, a une signification plus large : c'est le signe de reconnaissance, l'indice, qui, s'il est souvent matériel¹⁰¹, peut être, aussi, d'une nature quelconque, parfaitement

indéterminée¹⁰². Nous n'irons pas jusqu'à dire que, par la bouche d'Aristophane, Platon désigne de façon consciente et explicite, ce que certains contemporains appellent la fonction symbolique¹⁰³, mais il n'est pas absurde de reconnaître, dans la réflexion platonicienne, le sentiment de la séparation de soi-même avec soi-même, la recherche de la « chose » dont la découverte instaurerait la réconciliation, et l'idée de la chercher du côté de l'âme, du nom et des dieux. La reprise de cette interrogation dans la méditation sur l'amour en changera l'allure extérieure en en révélant le sens¹⁰⁴. Pour le moment, nous sommes encore plus proches de la rupture que de la réconciliation et plus tournés vers l'idéal perdu que vers l'expérience révélatrice. Plutôt que de se demander uniquement vers quelle « nouvelle philosophie » se dirige Platon lorsqu'il semble abandonner le point de vue du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*, il fallait aussi chercher à partir de quel « idéal » originaire et par quel cheminement s'étaient constituées ces thèses classiques : c'est à quoi nous nous sommes employé dans cette première partie.

102. Ainsi, Sophocle fait dire à Œdipe, en réponse aux objurgations du chœur qui lui demande d'arrêter la peste :

οὐ γὰρ ἂν μακρὰν
ἔχουσιν αὐτὸς μὴ οὐκ ἔχων τι σύμβολον·

(*Œdipe Roi*, v. 220-221).

L'indice que cherche Œdipe pour pouvoir mener l'enquête n'est pas, ici, forcément matériel. Dans le début de la *Lettre XIII* (attribuée à Platon), le σύμβολον dont il est question (Ἀρχὴ σοι τῆς ἐπιστολῆς ἔστω καὶ ἡμᾶς σύμβολον ἐτι παρ' ἐμοῦ ἐστίν, *Lettre XIII*, 360 a) semble être le récit d'un souvenir commun évoqué dans les lignes qui suivent.

103. Il s'agirait ici de la fonction symbolique au sens strict et non des sens très larges et très divers que prend le mot symbole dans la pensée moderne. Ricœur a insisté avec vigueur sur la nécessité de restreindre l'usage de ce mot. Sinon on parle de « logique symbolique », on identifie n'importe quel langage à la fonction symbolique et l'on considère même une agnosie tactile limitée comme une « asymbolie » (Cf. DELAY, *Les Maladies de la Mémoire*, Paris, P.U.F., 1942, p. 34). C'est pourquoi Ricœur écrit : « pour le logicien le mot symbole signifie très exactement le contraire de ce qu'il signifie pour nous. » (*De l'interprétation, Essai sur Freud*, p. 56). Il précise : « Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique. » (Ibid., p. 21). Dans l'enseignement du Dr. Lacan, la notion de symbole, quoiqu'assez différente de ce qu'elle est chez Ricœur, a également une signification très stricte avec la célèbre distinction de l'imaginaire, du symbolique et du réel (cf. par ex. *Ecrits*, pp. 11, 51, 52, 463-464, 670, 728).

104. Cf. ci-dessous, chapitre VIII.

97. Cf. l'expression τῇ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ (*Cratyle*, 399 a), mais aussi ὅπη ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ (*République*, III, 394 d 9).

98. Lorsque l'Etranger du *Politique* (261 e) conseillera à Socrate τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, peut-être faudra-t-il voir dans cette mise en garde un rappel des problèmes que se posait Platon dans le *Cratyle*. En effet, à l'époque du *Politique*, la recherche platonicienne relative au λόγος aura depuis longtemps dépassé le stade des noms (cf. ci-dessous, pp. 276, sqq.).

99. Les Belles-Lettres, coll. des Univ. de France, Platon, Œuvres complètes, t. IV, 2^e partie, p. 33.

100. Coll. de la Pléiade. Dans cette traduction, Robin rejette le membre de phrase ζητεῖ δὲ αἰ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.

101. Euripide emploie le mot σύμβολον au sens matériel dans *Médée* (v. 613) où Jason parle d'envoyer des signes de reconnaissance à ses hôtes (ξένοις τε πέμπειν σύμβολ') et dans *Ion*, où il désigne une corbeille, un berceau, permettant à Ion de reconnaître sa mère :

Καίτοι τί πάσχω; τοῦ θεοῦ προθυμία
πολεμῶ, τὰ μητρὸς σύμβολ' ὅς σέσωκέ μοι.

(*Ion*, v. 1385-1386).

CONCLUSION

L'échec de la recherche du premier idéal d'ἀρετή annonce une conversion.

Les événements des années 387-386 (voyage en Sicile, fondation de l'Académie) séparent le *Gorgias* du *Ménon*.

Dans les pages qui précèdent nous avons essayé de comprendre les dialogues antérieurs au *Ménon* comme la manifestation d'une recherche et non comme l'expression d'une philosophie déjà constituée ou comme l'annonce d'une philosophie future. Le résultat, assez paradoxal, de ces analyses est que cette « recherche » se révèle, en fait, assez riche de contenu. Bien qu'à aucun moment il ne soit vraiment possible d'extraire de ces dialogues une doctrine, il apparaît que Platon ne se contente pas d'y poser des questions et d'y proposer une méthode (cette fameuse méthode « socratique » !). Au contraire, c'est un point de vue, une attitude et, au fond, une philosophie qui s'y manifestent, pour peu qu'on veuille appeler philosophie une interrogation sur l'homme. Exigence d'ἀρετή, présence de l'ἀρετή chez les grands hommes du passé, distinction radicale entre le savoir scientifique ou technique d'une part et l'excellence humaine de l'autre, espoir de transmission de l'ἀρετή par συνουσία : c'est là toute une vision de l'homme et de son sens qui, à une autre époque peut-être, suffirait à constituer une pensée authentiquement philosophique.

Maintenant, le fait que chacun de ces thèmes soit, dans les premiers dialogues, marqué du signe du doute, de l'échec et même de la négation, ne signifie nullement qu'il faille les considérer comme non platoniciens et les attribuer à des adversaires que Platon aurait entrepris de combattre ou de ridiculiser. Car la constance avec laquelle ils reviennent, la cohérence de l'ensemble qu'ils constituent et l'impossibilité de les attribuer à un penseur ou à une école contemporaine permettent de penser que, s'ils nous semblent relever tantôt de Prodicos, tantôt de Protagoras, tantôt d'Hippias, tantôt d'Héraclite, tantôt de Socrate lui-même, c'est peut-être que, empruntant et transformant des thèses professées par d'autres, Platon s'est, dès les premiers dialogues, constitué une « doctrine hypothétique » parfaitement originale qui, pour être présentée surtout dans ses apories, n'en demeure pas moins, en un sens, très « positive ».

Que dire, enfin, de cet éclatement du thème de l'ἀρετή dans les directions de l'âme, du nom et des dieux sinon que, plus aporétiques encore que les hypothèses précédentes, les possibilités entrevues ici par Platon pourraient annoncer des développements que la philosophie et la psychologie moderne n'ont pas encore réussi à dérouler jusqu'au bout ?

Aussi allons-nous voir que, malgré la continuité de la réflexion platonicienne et bien que les dialogues de la maturité ou de la vieillesse semblent souvent vouloir se référer aux œuvres de la jeunesse, Platon n'a pu « développer » sa pensée qu'au prix d'abandons et de distorsions. Il n'est certes pas absurde — et nous en avons d'ailleurs déjà indiqué la nécessité — de considérer, par exemple, la théorie de l'amour que proposeront le *Banquet* et le *Phèdre* comme la suite de l'hypothèse de l'éducation par l'amant visible dans les premiers dialogues¹, ni de voir dans les idées qu'exprimeront le *Phèdre* et le *Théétète* à propos du λόγος la solution de certains problèmes du *Cratyle*². Pourtant cette philosophie de la maturité, philosophie dans laquelle on a longtemps vu la pensée de Platon tout court et dont l'exclusivité n'a été détrônée que par la découverte d'une philosophie de la vieillesse, suppose une crise, bien antérieure à celle dont témoigne peut-être le *Parménide*, crise qui conduira à de véritables inversions d'attitudes, et pas seulement à l'explicitation de notions implicites ou à la découverte de solutions pour des problèmes déjà formulés. Nous avons déjà évoqué l'inversion de l'attitude envers les poètes³ et les transformations de sens du mot ἐπιστήμη qui équivalent à un retournement⁴. Nous en verrons d'autres, d'autant plus profondes que Platon semble prendre la peine de les voiler pour « sauver » en quelque sorte la cohérence de son œuvre. Entre le *Gorgias* et le *Ménon*, par exemple, deux dialogues pourtant probablement assez proches par leurs dates de composition⁵, il faut, croyons-nous, supposer une transformation de point de vue qui équivaut à une véritable conversion. Les recherches érudites des cent dernières années permettraient de penser que, si le *Gorgias* est le dernier des dialogues antérieurs au premier voyage en Sicile, le *Ménon* serait un des premiers écrits par Platon à son retour à Athènes et qu'entre les deux dialogues se placerait également la fondation de l'Académie, la date, évidemment approximative, de 387 pouvant convenir pour le second des deux événements⁶. Or ces précisions chronologiques, si rares lorsqu'il s'agit de Platon, rendraient assez bien compte de ce que le *Ménon* apporte de neuf sous ses apparences conservatrices (n'y traite-t-on pas de l'ἀρετή plus clairement encore que dans les premiers dialogues ?). C'est un nouveau Platon qui s'annonce, tellement nouveau d'ailleurs qu'on a cru parfois que c'était Platon tout court. Sur la crise qui le fait naître, nous ne pouvons faire que des conjectures.

1. Cf. ci-dessus, pp. 79-84 et ci-dessous, chap. VIII.

2. Cf. ci-dessus, pp. 100, sqq., et ci-dessous, pp. 276, sqq.

3. Cf. ci-dessus, pp. 61-68.

4. Cf. ci-dessus, pp. 46-52.

5. Les éditeurs des œuvres de Platon dans la collection des Universités de France (Les Belles Lettres), qui ont essayé d'adopter un ordre chronologique, placent le *Ménon* immédiatement après le *Gorgias* (tome III, 2^e partie).

6. La *Lettre VII* (324 a) dit que Platon avait environ quarante ans la première fois qu'il vint en Sicile. On est ainsi conduit à fixer le voyage et la fondation de l'Académie, qui eut lieu lors du retour à Athènes, autour de 387 (Cf. DREIS, *Autour de Platon*, II, p. 287 ; ROBIN, *Platon*, p. 9).

Par contre, ces conjectures nous permettront de comprendre que le développement qui va du *Ménon* au *Phèdre*, voire même au *Théétète*, c'est-à-dire la grande époque de la métaphysique platonicienne, traduit lui aussi une « crise » pleine d'enseignements sur la psychologie de Platon, c'est-à-dire à la fois sur ce que Platon pensait de l'homme et sur ce que l'étude de Platon nous permet d'apprendre sur l'homme. Ce sont ces problèmes que nous devons aborder maintenant.

DEUXIÈME PARTIE

LES ILLUSIONS CRÉATRICES

Les découvertes de Platon autour de 387 : amours syracusaines, rencontre des politiques pythagoriciens en Grande Grèce et en Sicile, conversion religieuse.

INTRODUCTION

Que s'est-il passé dans la vie de Platon autour de 387, pour que l'humaniste de l'ἄρετή soit devenu le père de la métaphysique occidentale ? Comment s'est déclenchée cette création qui contraste si fortement avec les apories des premiers dialogues ?

Il n'est pas possible d'affirmer avec certitude que Platon soit tombé amoureux de Dion lors de son premier voyage en Sicile et que cet amour ait transformé sa vision du monde. Gomperz et Natorp en trouvent des traces dans le *Banquet*¹ et il est, effectivement, peu vraisemblable qu'aucune expérience vécue n'ait alimenté les méditations de Platon sur l'amour. Cet homme de tempérament passionné a bien dû vivre la passion amoureuse avant de la comprendre et de la transformer². Pourtant, seul un texte du *Phèdre*³ la présente dans sa puissance

1. Cf. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, 3^e édition (Paris, P.U.F., 1964), § 81, pp. 50-51. FLACELIÈRE pense lui aussi que Platon fut l'amant de Dion, d'Alexis (*L'amour en Grèce*, p. 87) et de beaucoup d'autres jeunes gens (ibid., p. 159).

2. Cf. ci-dessous, chap. VIII.

3. *Phèdre*, 250 e - 256 e. Mais Platon a pris la peine de voiler ce que cette description aurait pu avoir de trop personnel, d'abord en la plaçant dans la bouche de Stésichore (un sicilien, cependant !), ensuite en distinguant deux types d'expérience amoureuse (celle de l'initié et celle du non initié), et, enfin, en donnant à l'ensemble une couleur mythique. Pour l'interprétation de ce passage, cf. ci-dessous, pp. 166-173 et 250-258. D'autre part, dans la *Lettre VII*, 334 bc, Platon exalte son amitié pour Dion, mais en insistant sur ce qui, dans cette amitié, n'était pas seulement de l'ordre des affinités des âmes et des corps ((οὐ γὰρ διὰ βαναύσου φιλόκτητος ἐγγόνει φίλος, διὰ δὲ ἐλευθέρου παιδείας κοινωνίαν, ἥ μόνη χρή πιστεύειν τὸν νοῦν κεκτημένον μᾶλλον ἢ συγγενεῖα ψυχῶν καὶ σωμάτων)).

Si donc il y a eu, dans la vie de Platon, des amours siciliennes, les textes ne nous en ont pas conservé de témoignage indiscutable.

bouleversante et aucun passage de l'œuvre de Platon n'évoque clairement une aventure personnelle de cet ordre. Aussi serait-il téméraire de voir dans des amours syracusaines (si probables soient-elles) la seule source de la philosophie du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*.

Par contre, le voyage en Italie et en Sicile semble avoir joué un très grand rôle dans la constitution du projet d'Etat gouverné par des philosophes. Sur ce point, nous avons le témoignage de la *Lettre VII*⁴. Avant ce voyage, Platon n'était probablement qu'un aristocrate sceptique, résigné à voir Athènes gouvernée par un régime démocratique qu'il détestait et désespérant de la politique. Il cherchait seulement à sauver, avec l'*ἀρετή* individuelle, le peu de justice qui peut échapper aux perversions de la vie en société. De cette résignation et de cet amertume, le *Gorgias* est un témoin irrécusable. On se méprend, nous semble-t-il, sur la signification de ce dialogue lorsqu'on prête à l'auteur qui l'écrivit les projets qui s'épanouiront dans la *République*. Le caractère ascétique et inhumain que Platon donne, dans le *Gorgias*⁵, au personnage de Socrate n'implique pas de sa part, nous l'avons vu⁶, une renonciation à l'idéal humaniste. Il traduit seulement la protestation de l'aristocrate contre un monde dans lequel les « vertus » authentiques n'arrivent plus à se développer. Mais il ne signifie pas que, dès cette époque, Platon croie pouvoir créer un monde nouveau. Pour cela, il fallut un choc ; il fallut que pussent naître, chez lui, un enthousiasme et un espoir dans l'avenir dont les premiers dialogues ne portent aucune trace. Il y eut donc bien un moment où Platon devint ce visionnaire qui cherche à établir coûte que coûte la justice dans l'Etat. Ce moment ne put être que le séjour à Syracuse : la *Lettre VII*, écrite pourtant bien longtemps après, et après de graves déceptions, évoque encore cet enthousiasme⁷. Il est pourtant difficile de penser que les perspectives ouvertes par Dion sur l'avenir de Syracuse lorsque Denys le Jeune aurait pris le pouvoir suffirent pour convertir Platon à la « construction » politique. La *Lettre VII*, qui ne mentionne guère que ce mobile⁸,

4. Si la *Lettre VII* est bien de Platon, ce n'est pas sans intention qu'il a lié au récit de son voyage en Sicile l'affirmation de la nécessité de confier le pouvoir à des philosophes (κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ).

Lettre VII, 326 ab).

Ce sont là, en effet, les formules consacrées que l'on trouve déjà dans la *République*, V, 473 cd, VI, 501 e, 499 cd, VII, 540 d, VIII, 543 a.

5. Nous pensons aux passages où Socrate accepte de subir l'injustice et d'être mis à mort (*Gorgias*, 468 e, sqq., 521 a, sqq.).

6. Cf. ci-dessus, p. 38.

7. On peut en trouver une trace en 328 bc : ... ὅμως ἔρρεψε δεῖν, εἰ ποτὲ τις τὰ διανοηθέντα περὶ νόμων τε καὶ πολιτείας ἀποτελεῖν ἐγγχειρήσῃ, καὶ νῦν πειρατέον εἶναι...

8. *Lettre VII*, 327 c - 328 b : Dion fait miroiter les possibilités de convertir Denys à la philosophie et l'importance de l'Etat syracusain. Ce texte, il est vrai, concerne plutôt la préparation du second voyage de Platon, celui qui eut lieu après la mort de Denys l'Ancien (367). Mais il est bien évident que le projet datait de longtemps.

est très discrète sur les contacts de Platon avec les milieux pythagoriciens de Grande Grèce et de Sicile. Tout au plus fait-elle état de l'amitié nouée avec Archytas⁹. Mais il est fort probable que Platon a connu, à Tarente et ailleurs, une véritable organisation philosophique, religieuse et politique, qui cherchait activement à prendre le pouvoir dans tout cet occident hellénique et qu'il a dès lors conçu un projet semblable, non seulement pour Syracuse, mais aussi pour Athènes¹⁰. Bref, le succès effectif d'Archytas de Tarente fut probablement plus déterminant que les promesses de Dion, et l'Académie — moins université que thiasé, comme l'a montré Boyancé¹¹ — doit certainement beaucoup, pour sa fondation, aux expériences dont Platon avait été témoin en Italie du Sud. Malheureusement, là encore, si les probabilités sont grandes, il n'y a guère de certitudes. Il nous est surtout difficile de connaître le contenu doctrinal et pratique de ces expériences.

Mais peut-être pouvons-nous avoir une idée un peu plus précise de ce que fut la conversion de Platon à l'époque du premier voyage en Sicile et de la fondation de l'Académie en considérant les changements de son attitude envers la religion. Certes, devant les dieux de la religion de la cité, son attitude ne se modifie guère. La religion préconisée dans les *Lois* sera assez différente de celle que propose la *République*¹², mais celle-ci est déjà fort éloignée des pratiques effectives du iv^e siècle grec. Envers les dieux officiels, Platon reste défiant et sceptique, bien qu'il ne souhaite pas ouvertement l'interdiction de leur culte. Mais il est plus attentif à des aspects plus cachés et plus vivants de la vie religieuse grecque, et cet intérêt s'accroît à partir du *Ménon*. Dès les premiers dialogues sont évoquées certaines « solutions » que les sages philosophico-religieuses proposaient aux problèmes traités. Il est question d'Empédocle dans le *Lysis* (214 a - 216 a), et l'on sait qu'Empédocle n'était pas tellement un philosophe au sens moderne du mot qu'un chef de secte religieuse¹³. L'insistance est encore plus grande dans le *Gorgias* (492 e - 494 e) où les « sages » siciliennes et italien-

9. Evoquant l'aide fournie par Archytas bien des années après, alors que Platon était presque prisonnier de Denys le Jeune dans la citadelle de Syracuse il se vante d'avoir établi un lien entre le gouvernement de Tarente et celui de Syracuse :

— ἐγὼ γὰρ πρὶν ἄπιναί ξενίαν καὶ φίλιαν Ἀρχύτη καὶ τοῖς ἐν Τάραντι καὶ Διονυσίῳ ποιήσας ἀπέπλεον — (*Lettre VII*, 338 cd).

10. Sur la politique pythagoricienne en Grande Grèce et en Sicile, cf. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 267 (renvoyant, dans la note 3 à Armand DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège Paris, 1922). Sur Archytas et son influence sur Platon, cf. SCHUHL, *ibid.* pp. 375-376.

11. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (1936), Paris, E. de Boccard, p. 261.

12. REVERDIN (*La religion de la cité platonicienne*, pp. 50-52) reconnaît par exemple, à la fois l'apparition de la religion astrale dans les *Lois* et la continuité de la croyance aux dieux olympiens de la *République* aux *Lois*.

13. Son poème religieux, *Purifications*, comptait environ un millier de vers (cf. Jean ZAFIROPOULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Belles Lettres, 1963 pp. 68-69).

nes (Empédocle, Philolaos, les pythagoriciens en général) sont présentées par Socrate comme un recours possible contre les déchainements de Calliclès. Pourtant, ni dans le *Lysis*, ni dans le *Gorgias*, ni dans aucun autre passage des dialogues antérieurs au *Ménon*¹⁴, ces solutions ne sont adoptées. Quel contraste entre la prudence et, au fond, le scepticisme de Socrate à leur égard (malgré la sympathie qu'il éprouve pour elles) et l'enthousiasme dont il fera preuve dans le *Phédon*, non certes pour la lettre même des doctrines (car Philolaos y est critiqué¹⁵) mais pour leur esprit de mysticisme et de mystère ! Dans le *Gorgias*, Socrate se contente de reprocher à Calliclès de ne pas prendre en considération les spéculations des pythagoriciens sur les nombres¹⁶ ; dans le *Phédon*¹⁷, et surtout dans la *République*¹⁸, l'attitude pythagoricienne servira de point de départ à la philosophie même de Platon. Il ne s'agit plus d'une simple sympathie extérieure : Platon entre dans le jeu pythagoricien. Il y a eu une conversion, provoquée par une rencontre : pour introduire la théorie de la réminiscence, Socrate évoque ces prêtres et ces prêtresses qui cherchent à rendre compte de ce dont ils s'occupent¹⁹. Quand on se rappelle combien, malgré son respect pour l'ῥοιότης, Platon pouvait mépriser, ou du moins négliger l'activité d'un Euthyphron²⁰, on mesure tout le chemin parcouru de l'*Euthyphron* au *Ménon*. D'ailleurs le rapport entre les deux dialogues est visible car la théorie religieuse de l'immortalité de l'âme est maintenant considérée comme une raison sérieuse de mener une vie aussi sainte que possible (ὡς ὁσιώτατα διαβιᾶναι τὸν βίον, *Ménon*, 81 b) : l'ῥοιότης qui, comme simple manifestation de l'ἀρετή, ne réussissait pas à se fonder à cause des déficiences de la religion de la cité, trouve maintenant sa justification dans les idées religieuses nouvellement rencontrées par Platon²¹. Ces idées jouent un rôle déterminant dans la transformation de la création platonicienne : elles orientent vers une construction philo-

14. Bien que le *Charmide* (156 d - 157 c) évoque la sagesse du thrace Zalmoxis, on ne peut cependant pas dire que, dans ce dialogue, Platon la prenne à son compte.

15. Philolaos est nommé dans le *Phédon*, 61 d, 61 e. Mais peut-être sa pensée est-elle également exprimée par l'intermédiaire de Simmias (85 e - 86 d : exposé de la théorie de l'âme-harmonie que va critiquer Socrate (92 a - 95 a)).

16. *Gorgias*, 508 a : ... λέληθεν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύνανται· σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶσι δεῖν ἀσχεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

Le reproche si souvent cité de « négliger la géométrie » ne se comprend que si l'on tient compte de l'utilisation pythagoricienne de cette science. Sur ce point, c'est surtout dans la *République* que Platon s'expliquera (cf. ci-dessous, page 130, note 18).

17. *Phédon*, 96 c - 97 b, 101 bc.

18. *République*, VII, 522 e - 526 c.

19. *Ménon*, 81 ab : Οἱ μὲν λέγοντες εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷός τ' εἶναι διδόναι.

Cf. ci-dessus, p. 115, note 82.

20. Cf. ci-dessus, pp. 114-117.

21. Il les connaissait par ouï-dire depuis longtemps, mais au cours de son voyage il en vit l'efficacité dans des communautés vivantes et agissantes.

sophique ce qui n'était, dans les premiers dialogues, que revendication humaniste et critique. Ainsi s'explique la tentation de faire commencer le platonisme seulement avec le *Ménon*²². Certes, il faut éviter d'y succomber, car l'oubli de la première méditation platonicienne sur l'ἀρετή empêche de comprendre vraiment le déroulement de la recherche des années qui suivent. Mais le *Ménon* est bien le début d'un nouveau platonisme, le plus connu, le plus classique, celui qui se manifeste dans le *Phédon*, dans le *Banquet*, dans la *République*, jusque dans le *Phèdre* et même, d'une certaine façon, dans le *Théétète*. La tradition nous a habitués à le considérer comme une réalité intemporelle et impersonnelle. Même lorsqu'on admet qu'il « évolue » (point de vue courant depuis un siècle), on ne s'interroge pas toujours sur l'expérience qui sous-tend cette évolution. Bien des textes, pourtant, témoignent d'une évolution et d'une interrogation plus intimes. Qu'il y ait, par exemple, une évolution de la « théorie des Idées » entre le *Phédon* et le *Phèdre*, cela est extrêmement intéressant pour l'histoire de la philosophie occidentale et pour la pensée philosophique tout court. Mais il serait également intéressant de se demander quelle évolution de l'expérience personnelle de Platon correspond à ces changements de points de vue. En étudiant la théorie de l'amour du *Lysis* au *Banquet* et du *Banquet* au *Phèdre*, Robin n'a pas pu ne pas toucher à cette question²³, car c'est peut-être une certaine expérience de l'amour et une certaine méditation sur l'amour qui sous-tendent la spéculation philosophique de Platon dans cette période. Pour la comprendre de cette manière, il faut évidemment donner au mot « amour » le sens très large que lui donnera la psychanalyse freudienne, mais celle-ci ne fait justement que lui redonner son sens grec originaire²⁴. Si l'on adopte ce point de vue, on peut dire, en forçant quelque peu le sens des termes, que, du *Phédon* au *Phèdre*, un certain passage se fait de l'amour de la mort à la mort de l'amour, « amour de la mort » étant simplement entendu comme une certaine crispation sur les perspectives de l'au-delà, et « mort de

22. C'est à cela que revient l'appellation de « dialogues socratiques » souvent conférée aux œuvres de jeunesse.

23. Cf. *La théorie platonicienne de l'amour*, § 81, pp. 50-51.

24. « Nous pensons qu'en assignant au mot « amour » une telle multiplicité de significations, le langage a opéré une synthèse pleinement justifiée et que nous ne saurions mieux faire que de mettre cette synthèse à la base de nos considérations et explications scientifiques. En procédant de la sorte, la psychanalyse a soulevé une tempête d'indignation, comme si elle s'était rendue coupable d'une innovation sacrilège. Et cependant, en « élargissant » la conception de l'amour, la psychanalyse n'a rien créé de nouveau. L'*Eros* de Platon présente, quant à ses origines, à ses manifestations et à ses rapports avec l'amour sexuel, une analogie complète avec l'énergie amoureuse, avec la libido de la psychanalyse... »

(FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, pp. 100-101 ; *Massenpsychologie und Ichanalyse*, G.W. Bd. XIII, s. 98-99).

l'amour » comme la reconnaissance du sens d'une certaine expérience amoureuse liée à son dépassement.

Ce sont les manifestations de cette évolution que nous devons suivre en envisageant d'abord le sort curieux que subit dès le *Ménon* l'exigence d'ἀρετή et les substituts qu'en propose Platon. L'apparition de la notion de réminiscence et le rôle joué par le rêve dans la naissance de l'exigence de savoir absolu devront ensuite être interprétés. En un troisième moment, nous aurons à définir la fonction psychologique des méditations sur l'âme et sur la mort qui constituent l'essentiel du *Phédon*. Nous pourrons ainsi mieux situer dans l'expérience platonicienne le thème classique de la contemplation. Alors seulement, en un quatrième moment, l'étude du *Banquet* et du *Phèdre* nous permettra de saisir les différentes étapes de l'interprétation platonicienne de l'amour.

CHAPITRE V

« AMOUREUX DE LA PENSÉE... »

A partir du *Ménon* se développe l'expérience créatrice dont sortira l'intellectualisme de la maturité.

1. Abandon définitif de la recherche directe de l'ἀρετή : le *Ménon*.
2. Mais Platon ne va pas, pour autant, chercher quelque « qualité morale » fondamentale (tempérance, justice, etc.).
3. La φρόνησις comme idéal se substituant à l'ἀρετή ; naissance de l'intellectualisme platonicien (*Ménon*, *Phédon*).
4. Le déclin des maîtres humains : apparition des δαίμονες, du maître intérieur.
5. Mathématiques et humanisme (*Ménon*).

Φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῶ ὄντι ἐρῶν...
Phédon, 68 a.

Platon, nous l'avons dit, ne consent guère à reconnaître que sa pensée évolue. Aussi les hypothèses évolutionnistes élaborées par la critique du XIX^e siècle n'ont-elles jamais pu, malgré leur solidité, s'appuyer sur un aveu absolument incontestable. Or, bien avant les changements d'ordres logique et métaphysique qui séparent les dialogues de la maturité de ceux de la vieillesse, il s'en produit un premier qui concerne l'essentiel de sa recherche philosophique. Il sépare les dialogues de jeunesse des dialogues de la maturité et consiste en un changement d'attitude envers l'ἀρετή. L'exigence humaniste globale dont découlent les interrogations des premiers dialogues est, dès le début, marquée du sceau du doute. Platon est continuellement tenté de la remplacer par des valeurs plus inhumaines : l'âme, le nom, les dieux. Mais à partir du *Ménon*, l'ἀρετή globale va définitivement faire place à des qualités mieux définies qui, d'ailleurs, pourront parfois être considérées comme des vertus au sens moderne. Ce changement est considérable : il équivaut à la naissance de l'intellectualisme platonicien. On comprend ainsi que, loin d'être un postulat constant de la philosophie de Platon, l'intellectualisme n'est qu'un moment dans une méditation qui, du début à la fin, engage l'homme tout entier. Aussi convient-il de voir comment la scission du premier idéal, déjà visible dans les dialogues de jeunesse et, en particulier, dans le *Cratyle*¹,

1. Cf. ci-dessus, pp. 100, sqq.

donne lieu à une nouvelle attitude qui, bien que s'exprimant souvent dans un vocabulaire proche de l'ancienne, instaure une recherche d'un tout autre ordre.

1. Le premier paradoxe de cette évolution, le premier fait qui risque de tromper le lecteur, c'est que cette période où Platon renonce définitivement à faire de l'ἀρετή l'exigence centrale de sa réflexion débute par le seul dialogue dont le sujet soit explicitement l'ἀρετή ! Qu'est-ce que la vertu ? La vertu peut-elle s'enseigner ? Ces questions qu'on lit sans cesse en filigrane dans les premiers dialogues et qui seules permettent, à notre sens, d'en saisir la signification ne sont vraiment posées que dans le *Ménon* ² ! Pourtant, à la réflexion, ce n'est pas tellement étonnant : aussi longtemps que l'ἀρετή demeure l'exigence fondamentale, les interrogations particulières (sur la σωφροσύνη, sur la piété, sur les rapports de la justice et des techniques, sur la rhétorique, sur la sophistique, etc.) font apparaître des échecs partiels tout en réservant la possibilité d'atteindre par une autre voie un idéal que l'on se garde bien de mettre en question ; mais, dès que cet idéal sera abandonné, Platon le jettera brutalement en pâture à la critique dissolvante de Socrate. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'ἀρετή, le *Ménon* doit être considéré comme négatif dès le début. C'est déjà adopter une attitude négative et critique envers les idéaux du V^e siècle et, peut-être, envers sa propre jeunesse que de poser en pleine lumière la question de savoir ce qu'est la vertu et quelle peut bien être sa nature ³ car pour détruire une exigence il suffit de la transformer en question. C'est une ruse malicieuse de la part de Socrate que de se reconnaître modestement ignorant περί ἀρετῆς ⁴, car tout interlocuteur devra s'avouer logé à la même enseigne. C'est enfin un stratagème que de mettre le mot ἀρετή au pluriel, mais un stratagème que risquent de voiler nos habitudes de traduction.

En effet, pris en son sens original, le seul qui rende vraiment compte de la première philosophie de Platon, le mot ἀρετή peut difficilement être mis au pluriel : chaque être, chaque chose n'a qu'une ἀρετή puisque celle-ci n'est, pour chacun, que la façon d'être soi-même, d'exercer sa propre fonction aussi bien que possible ⁵. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le pluriel d'ἀρετή soit si rare dans les premières

2. *Ménon*, 70 a : "Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἀρα διδασκὸν ἢ ἀρετὴν, ἢ οὐ διδασκὸν ἄλλ' ἀσκητὸν, ἢ οὐτε ἀσκητὸν οὐτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινι τρόπῳ ;

71 c : "Ἀλλὰ σύ, ὦ Σώκρατες, ἀληθῶς οὐδ' ὅ τι ἀρετὴ ἐστὶν οἶσθα... ;

71 d : Σὺ δὲ αὐτός, ὦ πρὸς θεῶν, Μένων, τί φῆς ἀρετὴν εἶναι ;

3. *Ménon*, 71 b : "Ἐμμευτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδώς περί ἀρετῆς τὸ παράπαν· δὲ μὴ οἶδα τί ἐστὶν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἶδειν ;

4. *Ménon*, 71 b. Cf. 80 cd : Καὶ νῦν περί ἀρετῆς ὃ ἐστὶν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα... La ruse consiste aussi dans le fait que, s'interrogeant avec Ménon sur la vertu, il lui fera découvrir autre chose.

5. Cf. ci-dessus, pp. 33-34.

œuvres de Platon ⁶. Par contre, nous le trouvons dans le *Ménon* : cherchant une vertu unique, dit Socrate ⁷, j'ai trouvé comme un essaim de vertus. Il suffit cependant de lire le contexte pour voir combien discutable est l'interprétation courante ⁸ de cette phrase souvent citée. On y voit volontiers une interrogation méthodologique sur une question d'ordre moral, comme si les « vertus » en question étaient, par exemple, le courage, la tempérance, la justice. Or, il s'agit de la vertu des enfants, de celle de vieillards, de celle des hommes libres et de celle des esclaves ⁹. La pluralité des vertus est donc étroitement liée, ici, à la pluralité des individus : la page suivante (*Ménon*, 72 a - 73 a), qui affecte une fonction distincte à l'homme et à la femme, ne peut laisser aucun doute sur ce point. Nous ne sommes donc pas sortis de la perspective humaniste, il semble même que nous y soyons plus clairement que dans les dialogues antérieurs. C'est cependant ici que s'amorce un glissement assez subtil : Socrate suggère que, pour être vertueux (ἀγαθοί), c'est-à-dire pour exercer correctement leur fonction propre, l'homme, la femme, l'enfant et le vieillard ont besoin de justice et de tempérance ¹⁰. Ce sont là des qualités morales que Platon n'avait jamais considérées, jusqu'à maintenant, comme des « vertus », mais qui, dès lors, semblent vouloir s'imposer comme exigences à la place de l'exigence d'ἀρετή. On voit ainsi apparaître, à partir de 73 e - 74 a, un nouveau sens d'ἀρετή qui ressemble au sens moral moderne du mot vertu et qui donne au lecteur des traductions l'impression que Platon n'en a jamais connu d'autre. Pourtant, ce remplacement de l'exigence humaniste d'ἀρετή par la thèse d'après laquelle la philosophie peut s'occuper de « qualités morales » serait, dans le platonisme, une véritable révolution. Mais cette révolution, bien qu'elle ait une certaine réalité historique, n'est jamais totale. Il importe, au contraire, d'en marquer les limites si l'on ne veut s'exposer à considérer comme allant de soi quelque chose qui, chez Platon, est toujours un passage hypothétique et provisoire.

2. En effet, l'abandon du premier idéal humaniste d'ἀρετή risque de faire croire, une seconde fois et sous une autre forme, que l'interrogation platonicienne est strictement morale. Nous avons essayé de mon-

6. Malgré une lecture attentive, nous n'avons pas réussi à trouver le mot ἀρετή au pluriel dans les dialogues antérieurs au *Ménon*.

7. *Ménon*, 72 a : Πολλὴ γέ τι εὐτυχία τοῖμα κεχρησθαι, ὦ Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σιγῆνός τι ἀνθρώπων ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον.

8. Même GOLDSCHMIDT (*Les dialogues de Platon*, § 62, p. 137) semble considérer l'ἀρετή comme un terme général désignant des « qualités » comme la science, la justice, le courage.

9. *Ménon*, 71 e - 72 a : Καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. Καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταὶ εἰσιν...

10. *Ménon*, 73 b : Τῶν αὐτῶν ἀρα ἀμφοτέροι δέονται, εἴπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνὴ καὶ ὁ ἀνὴρ, δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης.

trer que, dans les premiers dialogues, la réflexion sur les qualités morales vise toujours, en réalité, l'idéal d'ἀρετή. Si celui-ci est abandonné, Platon ne va-t-il pas être conduit à établir une sorte de hiérarchie des qualités morales ? L'essentiel de sa recherche ne consiste-t-il pas désormais à déterminer laquelle de ces qualités (justice, courage, tempérance, sagesse) est la qualité fondamentale, source de toutes les autres ? Ainsi, paradoxalement, le *Ménon* nous ramènerait aux questions qui, à force d'être considérées comme le contenu exclusif des premiers dialogues, ont rendus ces textes fades et ennuyeux. Ou plus exactement, puisque les dialogues postérieurs au *Ménon* comportent de toute évidence une grande recherche métaphysique, il faudrait avouer que celle-ci se double d'une méditation « morale » dont l'intérêt serait assez mince.

Ce qui pourrait le faire penser, c'est que parfois l'une ou l'autre des qualités morales (des vertus au sens moderne du mot) semble prendre le pas sur les autres. Il arrive que ce soit la σωφροσύνη : la question se pose dès le *Charmide*. Si ce dialogue ne participait pas (comme nous avons essayé de le montrer¹¹) à la problématique des premiers dialogues, s'il fallait assigner au *Charmide* une date plus tardive¹², on pourrait bien se demander s'il ne cherche pas à montrer que la σωφροσύνη est la vertu suprême, celle qui rend possible toutes les autres. Qu'on traduise pas « sagesse »¹³ — ce qui nous paraît regrettable — ou par « tempérance », le mot évoque une notion assez mal définie pour qu'on puisse penser qu'elle exprime l'idéal de Platon lorsqu'on hésite sur la nature exacte de cet idéal. Mais, même si nous admettons que le *Charmide* est antérieur au *Ménon*, nous retrouvons la σωφροσύνη dans une position privilégiée dans d'assez nombreux textes s'échelonnant de l'époque du *Ménon* jusqu'aux dernières œuvres¹⁴. Le plus surprenant pourrait être celui du *Phèdre*, 254 b, où, dans une certaine extase provoquée par l'amour et qu'on pourrait être tenté de rapprocher des contemplations métaphysiques décrites dans le *Banquet* et dans la *République*, l'amant perçoit la Beauté en soi et la Tempérance en soi, comme si celle-ci suffisait à elle seule à exprimer l'idéal moral dans sa totalité¹⁵. Il n'y a pas lieu, pourtant, semble-t-il, de se laisser égarer par l'incertitude des traductions¹⁶ : si l'amant pense ici à la « tempérance », c'est qu'il en a bien besoin étant donné la nature de l'expérience qui est décrite dans ce passage du *Phèdre*¹⁷ !

11. Cf. ci-dessus, pp. 35-36.

12. Comme pourrait le faire penser la présence de préoccupations médicales plus nuancées que celles de la *République* elle-même, cf. ci-dessus, pp. 291-293.

13. C'est la traduction adoptée par Croiset dans la collection des Universités de France (éd. Les Belles Lettres), Platon, Œuvres complètes, tome II.

14. Cf. par exemple, *Philèbe*, 45 d.

15. *Phèdre*, 254 b : Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου, ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἤνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῶ βάρβρῳ βεβῶσαν.

16. Robin (coll. des Univ. de France) traduit : « sagesse », qui est ici beaucoup trop équivoque.

17. Il s'agit d'une extase amoureuse au cours de laquelle les amants risquent de succomber à la tentation du plaisir charnel (cf. ci-dessus, p. 219).

Dans d'autres circonstances il aurait à évoquer la justice ou le courage sans qu'on en puisse conclure que l'une ou l'autre de ces qualités est plus fondamentale que les autres.

D'autre part, avec le *Phèdre*, Platon est déjà en route vers une psychologie du dosage des divers composants de l'âme qui caractérisera sa dernière philosophie¹⁸ et les passages des derniers dialogues qui semblent accorder une certaine prépondérance à la σωφροσύνη doivent être compris dans une perspective tout autre que celle que Platon aurait pu adopter à l'époque du *Ménon*. Il n'y a donc pas lieu, malgré certaines apparences, de considérer les textes qui semblent mettre en avant la σωφροσύνη comme exprimant la volonté d'établir une hiérarchie des qualités morales. Ce qui le prouve bien, d'ailleurs, c'est que la *République* n'hésite pas à donner de la σωφροσύνη une définition très simple et très limitative¹⁹, traduisant clairement à la fois l'abandon de l'exigence globale d'ἀρετή (qu'on ne cherche plus à travers les autres qualités morales, comme dans les premiers dialogues) et le caractère très secondaire, aux yeux du philosophe, de cette casuistique des « vertus ».

Mais la question est beaucoup plus difficile à propos de la justice²⁰. Les raisons que nous pourrions avoir de penser qu'à partir d'une certaine époque Platon a voulu montrer que toutes les qualités morales dépendent de la justice et s'y ramènent sont, en effet, considérables. On pourrait d'abord se demander si cette époque ne commence pas dès le *Gorgias*. Certes, ce dialogue appartient encore au groupe de ceux qui traduisent une réflexion commandée par l'idéal d'ἀρετή. Mais peut-être en est-il le dernier²¹. L'exigence de justice y est bien encore subordonnée à celle d'ἀρετή. Mais n'annonce-t-il pas déjà une époque, postérieure au *Ménon*, où, passant au premier plan, la justice fonderait et justifierait toutes les autres « vertus » ? Ne serait-ce point là, justement, l'objet de la *République* ? On sait, en effet, que la justice est le sujet de la *République* et que le problème de la justice dans l'individu s'y lie étroitement à celui de la justice dans l'État²². On pourrait donc penser que, se substituant à l'ἀρετή, la justice passe désormais au rang d'exigence fondamentale et qu'une certaine hiérarchie

18. Cf. ci-dessous, pp. 308, sqq.

19. *République* IV, 430 e : Κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια...

20. Qui se trouve, d'ailleurs, assez curieusement, distinguée des autres « qualités morales » en même temps que la σωφροσύνη dans le *Ménon*, 73 b (cf. ci-dessus, note 10, p. 135). Cf. également *Rép.* IX, 591 b ; *Phèdre*, 250 b ; *Banquet*, 209 b.

21. Le *Gorgias* est bien, semble-t-il, antérieur, mais de peu, au voyage en Sicile qui détermina le changement d'orientation des recherches de Platon.

22. Un des fils directeurs que l'on peut suivre en lisant la *République* consista à noter les moments où Platon passe du problème de la justice dans l'individu à celui de la justice dans l'État (II, 368 e ; VIII, 543 c, par ex.) et ceux où s'effectue le passage inverse (par ex. IV, 431 a). On s'apercevra, d'ailleurs, que les textes les plus importants concernent à la fois l'individu et l'État, soit parce qu'ils adoptent une perspective philosophique dominant les deux problèmes (livres V, VI et VII), soit parce que ces derniers sont étudiés parallèlement (par exemple : VIII, 543 c - IX 580 c).

des qualités morales devient une sorte de hiérarchie absolue des valeurs, applicable tant dans le domaine de la vie individuelle que dans les questions intéressant la vie collective des hommes. Ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεία ἀρετή ; demande Socrate (*Rép.* I, 335 c), formulant pour la première fois peut-être (s'il est vrai que le livre I est très antérieur aux autres) une identité qui reviendra bien souvent par la suite. On dira, d'ailleurs, un peu plus loin (I, 353 e) que « la justice est la vertu de l'âme » (et non « une » vertu : devant l'attribut, même défini, le grec ne met pas l'article²³). Cette notion de ψυχῆς ἀρετή tend, dès l'époque du *Phédon*, à se substituer à la notion originelle d'ἀνδρὸς ἀρετή²⁴. Ailleurs,²⁵ on expliquera que la justice, considérée comme la vertu tout court, est la santé de l'âme. Et le même livre IV de la *République* proposera comme définition de la justice promue au rang de valeur fondamentale la formule τὰ αὐτοῦ πράττειν que le *Charmide* avait vainement tenté d'appliquer à la σωφροσύνη parce qu'on n'avait pu distinguer celle-ci de l'ἀρετή²⁶. Ajoutons que l'expression ἀρετή καὶ σοφία, qui est visiblement un hendyadin, est synonyme de δικαιοσύνη et que l'adjectif correspondant, ἀγαθὸς καὶ σοφός, traduit souvent, dans la *République*²⁷, la même exigence. Aussi sera-t-on tenté de penser qu'une qualité morale, la justice, a pris le pas sur toutes les autres et que l'éclatement de l'idéal humaniste d'ἀρετή a simplement donné lieu à une hiérarchisation des qualités morales. Bref, si l'on admet que les préoccupations de Socrate étaient avant tout d'ordre moral, Platon n'aurait peut-être pas été socratique dans les premiers dialogues, mais il le serait devenu à l'époque de la *République*. Pourtant, même si Platon donne parfois l'impression de réduire son idéal philosophique à une justice strictement morale, celle-ci n'est, pas plus que la σωφροσύνη, le substitut de l'ἀρετή. En effet, même si nous ne savons pas très bien pourquoi ni dans quelles circonstances Platon a cru pouvoir bâtir un projet politique, nous savons qu'à partir du voyage de 387 et de la fondation de l'Académie, l'excellence de l'Etat ou, comme le dit de façon très expressive *République* IV, 433 d, l'ἀρετή πόλεως va être, pour lui, une préoccupation aussi importante que l'était auparavant l'ἀνδρὸς ἀρετή²⁸. Est-ce à dire que la

23. *République* I, 353 c : Οὐκοῦν ἀρετὴν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν ;

24. Cf. *Protagoras*, 324 e - 325 a, cité ci-dessus, p. 32, note 5. Cf. également, *Gorgias*, 500 c.

25. *République* IV, 444 d e.

26. *République* IV, 433 b : Τοῦτο τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, κινδυνεύει τρόπον τινὰ γιγνώμενον ἢ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.

Cf. *Charmide*, 161 b. Cf. ci-dessus, pp. 34-35.

27. Dans *République* I, 348 e, Socrate reproche à Thrasymaque de classer l'injustice dans la même catégorie que la vertu et la sagesse (ἀλλὰ τὸδε ἐθαύμασα, εἰ ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τίθης μέρει τὴν ἀδικίαν).

Pour le couple ἀγαθός-σοφός, cf. *République* I, 350 b : ὁ ἄρα ἀγαθός τε καὶ σοφός τοῦ μὲν ὁμοίου οὐκ ἐθελήσει πλεονεκτεῖν...

28. Cf. ci-dessus, pp. 128-129. La continuité entre la première recherche de l'ἀρετή et la recherche politique de l'ἀρετή πόλεως est d'ailleurs bien indiquée par l'expression un peu différente de *République* IV, 432 b 5 : ...ἀρετῆς μετέχοι πόλις...

nouvelle remplace l'ancienne ? Nous ne le croyons pas. Platon n'est certes pas de ces penseurs, comme en produiront l'époque hellénistique et l'époque romaine, qui croient que le philosophe peut remplir sa tâche jusqu'au bout en se désintéressant des conditions politiques et sociales dans lesquelles il vit et quelles que soient ces conditions. Même la réflexion sur l'ἀρετή individuelle dans les premiers dialogues est ouverte sur la vie de la cité. Mais il n'est pas non plus de ceux qui pensent qu'une transformation du contexte politico-social suffit pour conduire l'homme jusqu'à son excellence. Ni dans la *République*, ni dans les *Lois* il n'y a de véritable primat de la politique sur la psychologie et sur la morale ou de primat de celles-ci sur la politique. Si la justice occupe une telle place dans la *République*, c'est que le sujet l'exige : elle est le nom de l'excellence de l'Etat exactement comme ἀρετή est le nom de l'excellence de l'individu. Ce n'est nullement parce qu'elle est la valeur suprême. En d'autres termes, une fois que l'ἀρετή a cessé d'être le foyer vivant de la réflexion platonicienne, ce n'est ni la σωφροσύνη, ni la δικαιοσύνη, ni aucune des qualités morales qui vient occuper sa place.

On s'épargnerait d'ailleurs bien des recherches stériles si l'on se rappelait que la réflexion sur les qualités morales est souvent commandée, chez Platon, par des habitudes stéréotypées. Même si l'on ne connaissait aucun des auteurs contemporains, il serait facile de deviner qu'en envisageant successivement le point de vue de la σοφία, celui de la σωφροσύνη, celui de l'ἀνδρεία, celui de la δικαιοσύνη et même celui de l'δσιότης²⁹, il ne fait que se référer à des distinctions classiques indiquées dans les traités de rhétorique.

Ces notions sont le matériel à partir duquel Platon travaille plutôt que les éléments vivants de sa pensée. Même s'il leur insuffle parfois une vie nouvelle au lieu d'en faire de simples prétextes (comme c'est le cas dans les premiers dialogues), on risquerait de perdre son temps en s'interrogeant trop minutieusement sur l'ordre dans lequel elles apparaissent et sur les raisons de la présence ou de l'absence de l'une d'elles dans un dialogue donné³⁰. De toutes ces successions stéréotypées de qualités morales³¹, la plus stéréotypée et la plus révélatrice est celle que nous trouvons dans le discours d'Agathon (*Banquet*, 196 be). Agathon traite successivement de la justice, de la tempérance et du courage d'Eros. Peut-être ces questions sont-elles moins incongrues dans

29. Les listes de « qualités morales » sont fréquentes dans l'œuvre de Platon. On en trouve rarement plus de quatre dans le même texte. Pourtant, le *Protagoras*, 349 ab, en donne cinq : σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ δσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν... ;

30. Platon indique lui-même qu'il faut laisser aux chicaneurs les disputes sur les parties de la vertu. Cf. *Politique*, 306 a : Τὸ γὰρ ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἶδει διάφορον εἶναι τινα τρόπον τοῖς περὶ λόγους ἀμφισβητητικοῖς καὶ μάλ' εὐεπίθετον πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας.

Pourtant ROBIN (*Platon*, Alcan, 1935, pp. 265-275) fait comme si le problème de la hiérarchie des « vertus » était essentiel chez Platon.

31. Cf. par exemple, *Protagoras*, 349 ab ; *Philèbe*, 55 b ; *Lois*, I, 635 e (le caractère stéréotypé de la succession est bien indiqué), IV, 710 c.

le climat intellectuel du IV^e siècle qu'elles ne le seraient de nos jours. Mais elles sont présentées par Platon comme très conventionnelles, le discours d'Agathon étant, des cinq premiers discours du *Banquet*, celui sur lequel porte le plus directement le reproche exprimé ensuite par Socrate³². D'ailleurs les habitudes des auteurs contemporains, en particulier d'Isocrate³³, prouvent que ces distinctions de qualités morales ne sont pas le fruit d'une création platonicienne. Certes, Platon a essayé de leur donner un contenu original. C'est vrai dans le cas de la *σωφροσύνη* et, encore plus, dans celui de la *δικαιοσύνη*. Mais aucune d'elle n'est « reprise » au point de devenir, dans les années qui suivent le *Ménon*, le centre vivant de la recherche platonicienne comme l'était l'*ἀρετή* dans les premiers dialogues. Vers quoi s'oriente donc cette recherche dans la période qui nous intéresse ? Peut-être vers la *φρόνησις*.

3. Bien que n'appartenant pas à la liste classique des qualités morales à laquelle se réfère souvent Platon, la *φρόνησις* relève, évidemment, du vocabulaire courant de la langue grecque classique et même de la philosophie. Elle deviendra, d'ailleurs, par la suite, une notion morale fondamentale, comme on peut le voir chez Aristote³⁴. Chez Platon lui-même, dans les dialogues postérieurs à la *République* et dès certains passages de celle-ci, la résonance intellectuelle de la *φρόνησις* se double d'une signification pratique. L'adjectif *φρόνιμος* désigne souvent celui qui, non content de penser juste, sait, par son bon sens, mettre dans sa vie et dans son action un certain équilibre³⁵. La fréquence soudaine

32. *Banquet*, 198 c - 199 b.

33. Cf. par ex. ISOCRATE, *Sur l'attelage*, 28 : ... ἐπετροπεύθη δ' ὑπὸ Περικλέους, ὃν πάντες ἂν ὁμολογήσειαν καὶ σωφρονέστατον καὶ δικαιοτάτον καὶ σοφώτατον γενέσθαι τῶν πολιτῶν.

34. Cf. AUBENOUE, *La prudence chez Aristote*.

35. Dans les dialogues de l'époque *Ménon-Phédon-Banquet-République*, les mots *φρόνιμος* et *φρόνησις* expriment la plupart du temps l'idéal de « pensée pure ». Cf. par exemple : *Ménon*, 97 a : ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἑρῶς ἡγεῖσθαι, ἐὰν μὴ φρόνιμος ᾖ, τοῦτο ὁμοῖοι ἔσμεν οὐκ ἑρῶς ὁμολογηκόσιν.

République I, 349 d : Ἔστιν δέ γε, ἔφη, φρόνιμός τε καὶ ἀγαθὸς ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐδέτερος;

Dans les dialogues de la vieillesse, au contraire, ils évoquent plutôt une sagesse pratique fondée sur l'organisation équilibrée des divers éléments de la vie humaine. Cf. par exemple, *Politique*, 309 e : Τί δὲ τὸ τῆς κοσμίας φύσεως; ἄρ' οὐ τούτων μὲν μεταλαβὼν τῶν δοξῶν ὄντως σῶφρον καὶ φρόνιμον, ὥς γε ἐν πολιτείᾳ, γίγνεται...;

Le cas du *Philèbe* doit être considéré à part. En effet la *φρόνησις* et le verbe *φρονεῖν* y interviennent continuellement avec le sens de pensée pure (cf. par ex. 11 b, 11 d, 12 a, 12 d, 13 e, 14 b, 18 e, 19 b, 20 b, 21 a, 21 d, 22 a, 27 c, d, 28 a, 28 d, etc., et encore : 58 d, 59 d, 60 b, c, d, e, 61 c, d, etc.).

Mais le *Philèbe* est justement un dialogue dans lequel Platon critique de façon directe et explicite son ancien idéal de « pensée pure ». C'est peut-être ce que signifie la réapparition de Socrate (qui était absent du *Politique*) : elle fait mieux apparaître la distance parcourue depuis le *Phédon*. Cf. ci-dessous, chapitre XII.

du mot *φρόνησις* à l'époque du *Ménon* et surtout à celle du *Phédon*³⁶ pourrait donc passer pour un événement sans grande importance, pour une particularité passagère de vocabulaire, un mot banal se trouvant plus fréquemment choisi pour exprimer avec un peu plus d'insistance une exigence « intellectuelle » qui n'est pas totalement absente des premiers dialogues³⁷.

Cependant la portée de cet événement est beaucoup plus grande : il correspond à la naissance de l'intellectualisme platonicien. Interprétant le rôle de l'amour, Robin souligne très heureusement le rapport de l'intellectualisme et de la *φρόνησις*³⁸ ; l'importance de cette notion dans le platonisme ne lui échappe pas. Mais, comme bien d'autres interprètes, Robin tend à faire de l'intellectualisme l'essence même de tout le platonisme³⁹. Or ce n'en est qu'un moment, plus, d'ailleurs, un moment dans le déroulement d'une expérience qu'une conception philosophique qui serait adoptée puis rejetée. Il y a, dans la vie de Platon, une naissance, une évolution et presque une mort de l'attitude intellectualiste. Lorsqu'auront disparu, à l'époque du *Phèdre*, les motifs psychologiques qui en expliquaient la naissance, il en restera seulement un intérêt pour la logique qui seul a pu donner le change quant à la permanence de l'intellectualisme platonicien⁴⁰. En d'autres termes : pour le logicien ou pour le philosophe de la connaissance, l'idéal de *φρόνησις* qui apparaît soudain dans le *Ménon* et dans le *Phédon*, l'idéal d'*ἐπιστήμη* que traduisent, de façons différentes d'ailleurs, la *République* et le *Théétète*, et la prépondérance des divisions et des rassemblements qui caractérise le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, peuvent être considérés comme trois manifestations d'une même exigence intellectualiste ; mais aux yeux d'une philosophie « psychologique », plus attentive à l'existence qu'à la connaissance, l'enthousiasme « mystique » de l'intellectualisme naissant contraste singulièrement avec le souci de logique impersonnelle que manifestent les

36. Cf. par exemple, *Ménon*, 97 bc, 98 de ; mais surtout *Phédon*, 65 ad, 66 e, 69 ab, 114 c.

37. Cette exigence intellectuelle apparaît déjà quelque peu dans certains emplois du mot *φρόνησις* (par exemple, *Alcibiade* I, 133 c 5 ; *Cratyle*, 411 a 8 ; *Hippias Mineur*, 366 e 5). Elle est beaucoup moins certaine dans l'adjectif *φρόνιμος* (*Hippias Mineur*, 366 a 3 ; *Apologie*, 36 c 7 ; *Lachès*, 192 d 11).

38. Cf. *Théorie platonicienne de l'amour*, § 144, pp. 143-144.

39. Ibid. § 156, p. 165 : « ...l'intellectualisme qui domine toute sa philosophie. » Ou encore, § 168, p. 186 : « Du *Gorgias* jusqu'au *Timée*, au *Phèdre*, aux *Lois* et enfin aux enseignements oraux de l'Académie, la pensée du Maître n'a fait que s'approfondir dans le sens de l'intellectualisme, sans jamais se renier. »

Par contre, FLACELIÈRE (*L'amour en Grèce*, p. 165) et BRÉHIER (*Histoire de la philosophie*, I, p. 110) ont bien vu que le platonisme n'est pas un pur intellectualisme. Celui-ci remarque même que le thème d'Erôs « met à nu le fond affectif de la science platonicienne. »

40. Cf. ci-dessous, chapitre IX.

derniers dialogues et même, déjà, avec l'exigence d'ἐπιστήμη telle que la formule le *Théétète*. Bref, dans un travail sur la psychologie de l'expérience platonicienne, il convient de souligner le changement qui s'opère entre une époque où l'idéal platonicien est un idéal humaniste d'ἀρετή et de transmission directe par συνουσία et une époque où l'idéal devient la *pensée pure*. Telle semble bien être, en effet, la meilleure traduction du mot φρόνησις dans le *Ménon* et dans le *Phédon*. Ce changement est exprimé dans le passage du *Ménon*, 89 a, cité par Robin⁴¹ : Φρόνησιν ἄρα φαμέν ἀρετὴν εἶναι ... ; « disons-nous alors que la pensée pure est la vertu... ? » Certes, il y a quelque difficulté à traduire φρόνησις par « pensée pure » car, pour un grec surtout, la pensée ne saurait être pensée de rien. C'est d'ailleurs là une des raisons pour lesquelles cet idéal de φρόνησις devient presque immédiatement un idéal d'ἐπιστήμη. La pensée n'a de sens que si elle est savoir, et à ce savoir il faut donner un contenu, aussi précis que possible. On comprendrait même peut-être ainsi d'une autre façon les fameuses évolutions de la théorie du savoir chez Platon qui ont donné tant de peine aux historiens depuis un siècle. Pourtant, pour le moment, c'est-à-dire à l'époque du *Ménon* et du *Phédon*, ce qui compte pour Platon, c'est moins ce que l'on pense que le fait même de penser. Certes, ni le *Ménon*, ni le *Phédon* ne sont vides de contenu intellectuel et le *Phédon* comporte déjà des « théories ». Mais il importe toujours, avec Platon, de distinguer les thèses (souvent empruntées à d'autres philosophes et présentées à titre hypothétique) et le mouvement de la recherche. Or, s'il n'est pas sans intérêt de chercher à savoir, par exemple, si la théorie de l'incompatibilité des idées contraires dans le *Phédon*⁴² exprime déjà les difficultés qu'explicitera le *Parménide*, on doit aussi, et tel est l'objet du présent travail, apprécier et situer la fonction de l'appel à la φρόνησις et à l'activité intellectuelle à ce moment précis de la vie de Platon. Or, que cette activité soit conçue et recherchée pour elle-même, comme recours à la suite de l'échec de l'idéal d'acquisition directe de l'ἀρετή, c'est ce que semblent prouver, outre la phrase brutale du *Ménon* (89 a), les diverses fonctions que va remplir la φρόνησις.

D'abord, elle est l'objet d'un amour. Nous avons vu que l'ἀρετή était l'idéal vers lequel tendait toute la recherche platonicienne des premiers dialogues, nostalgie, d'ailleurs, ou même regret, plutôt qu'idéal, dans la mesure où la voie directe vers l'ἀρετή est continuellement barrée. Que cette tension vers l'idéal d'ἀνδρὸς ἀρετὴ relève de l'amour au sens large, c'est là une chose dont on n'a pas de peine à se convaincre, même si Platon ne le dit pas encore clairement (il ne le fera guère que dans le *Phèdre*). Par contre, lorsque la φρόνησις se substitue à l'ἀρετή, le caractère « amoureux » de l'exigence s'exprime clairement : les vrais philosophes du début du *Phédon* se déclarent ἐρασταί

φρονήσεως (66 e) ; quand ils seront morts, ils ne devront pas oublier que, durant leur vie, c'est de la pensée qu'ils étaient amoureux (ἡρώων δὲ φρονήσεως, 68 a) ; si l'amour des mignons, des femmes et des fils a pu inspirer de grandes actions, comment celui qui est réellement amoureux de la pensée pure (φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν, 68 a) aurait-il peur de la mort ? Dans le *Banquet*, où la question est étudiée du point de vue de l'Amour, celui-ci est dit φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος (*Banquet*, 203 d), expression qu'affaiblit de façon regrettable la traduction « passionné d'invention »⁴³. En effet, si la φρόνησις peut être l'objet d'un véritable amour, comme l'indique le *Phédon*, l'Amour, à son tour, lorsqu'on le considère dans sa pureté originaire comme le fait ici Diotime, tend naturellement à ce que l'expérience humaine comporte de plus élevé. Enfin le *Phèdre*, qui appartient à une époque où la φρόνησις ne joue plus, pour Platon, le même rôle que dans le *Phédon*, mais où le grand discours attribué à Stésichore rappelle les idéaux du *Phédon*, chante les amours extraordinaires (δεινοῦς... ἐρωτας) qu'engendrerait la φρόνησις si elle pouvait s'exercer pleinement⁴⁴.

La seconde fonction de la φρόνησις est de fonder une éthique. C'est d'ailleurs un peu ce que l'on veut dire lorsqu'on affirme que la morale de Platon est intellectualiste. Mais l'intellectualisme moral consiste à régler les actions humaines à partir d'un savant calcul fondé sur la connaissance des réalités métaphysiques et des réalités sensibles : il caractérise assez bien les derniers dialogues et peut-être déjà la *République*. Ici, au contraire, il s'agit d'un art de vivre qui cherche le bonheur dans l'expérience même de la pensée en tant que telle. Ce second aspect du platonisme, bien connu d'ailleurs de la tradition, a été heureusement souligné par Kucharski⁴⁵ dans un texte consacré au problème du mal. Mais il convient de distinguer plus nettement que ne le fait cet auteur la pensée comme organisatrice de l'expérience humaine et la pensée comme neutralisation directe de l'expérience du mal. C'est, en effet, cette seconde fonction qui fait l'originalité du moment qui nous occupe actuellement. Elle s'exprime avec une vigueur toute particulière dans le début du *Phédon*. C'est d'ailleurs pourquoi toute une tradition y verra l'attitude philosophique tout court : méfiance à l'égard des plaisirs corporels, mépris du corps, valorisation de la pensée pure considérée comme une source de bonheur⁴⁶.

La reprise de ces arguments par les penseurs des siècles ultérieurs a souvent été considérée comme allant de soi et c'est à peine si on

43. Robin, coll. des Univ. de France (Les Belles Lettres).

44. *Phèdre*, 250 d : "Ὅπως γὰρ ἡμῖν δευτέρα τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁραταὶ· δεινοῦς γὰρ ἂν παρῆχεν ἐρωτας, εἰ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἶδωλον παρῆχeto εἰς ὄψιν ἰόν..."

45. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, p. 353, note 1.

46. Tel semble être, au moins à première lecture, le sens du passage bien connu du *Phédon*, 63 e - 69 e.

41. *Théorie platonicienne de l'amour*, p. 144, § 144, note 50.

42. *Phédon*, 102 a - 107 a.

ose la remarquer⁴⁷. Chez Platon lui-même, nous en trouverons des restes importants dans des œuvres comme le *Philèbe* qui définissent pourtant une éthique assez différente de celle du *Phédon*⁴⁸. Mais le texte le plus intéressant à cet égard est le célèbre passage du *Théétète* qui évoque le problème du mal⁴⁹. Le *Théétète* n'appartient pas, lui non plus, à la période qui nous intéresse ici. Mais le passage en question semble rappeler, de façon rapide et synthétique, un point de vue, familier à Platon et maintenant dépassé, qui ne peut être que celui du *Phédon*. Sans prendre position sur le problème de la double rédaction du *Théétète*, on notera ce que le style de ce passage a de schématique : Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176 b.

On dirait que l'auteur veut condenser en quelques phrases toute une démarche relevant de préoccupations différentes de celles qui font l'objet du dialogue lui-même. Mais justement, cette brièveté synthétique met en pleine lumière, mieux encore, à notre sens, que le *Phédon*, le lien entre le mal et la φρόνησις et la valeur de celle-ci comme recours, comme refuge (φυγή)⁵⁰. Or telle est bien l'expérience que semble décrire Platon au moment où, abandonnant la recherche de l'ἀρετή, il envisage avec faveur l'attitude qui consiste à faire de la « pensée pure » un idéal éthique.

47. Il faudrait pourtant en souligner l'importance, par exemple chez SPINOZA, *De Intellectus emendatione*, trad. Koyré, Paris, Vrin, 1951, §§ 4-11. Michel HENRY a très bien vu que l'attitude intellectualiste a besoin d'être interprétée parce qu'elle est elle-même « affective ». Cf. par ex. *Philosophie et phénoménologie du corps*, pp. 199-200 :

« ...si, d'une manière générale, les triangles jouent dans l'histoire de la pensée philosophique un rôle assurément disproportionné avec l'intérêt que nous leur reconnaissons dans notre vie concrète, c'est que l'espèce de nécessité avec laquelle leurs propriétés s'imposent à nous signifie, pour la conscience qui s'abandonne ainsi à un objet mathématique, un repos, une assurance, et comme une sorte d'extase à l'intérieur de cette assurance... »

48. L'éthique à laquelle aboutit le *Philèbe* (cf. par ex. la proclamation de la fin, 66 a) est différente de celle qu'évoque le *Phédon*. Mais l'idéal du *Phédon* est présenté, au début du *Philèbe*, comme une des deux théories du souverain bien à prendre en considération (cf. ci-dessus, p. 140, note 35) et il marque, dans une certaine mesure, l'ensemble de la discussion. Cf. ci-dessous, ch. XI et XII.

49. *Théétète*, 176 ab.

50. Sur cette question, cf. DIÈS, Notice du *Théétète*, coll. des Univ. de France, PLATON, *Œuvres complètes*, tome VIII, 2^e partie, pp. 148-149. Que le *Théétète* ne soit qu'un rappel de l'attitude du *Phédon* sur ce point, c'est ce que confirmera l'évolution ultérieure de l'attitude de Platon dont témoigne le texte de *Lois* X, 906 a : Ἐπειδὴ γὰρ συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλείονων δὲ τῶν μὴ, μάχη δὲ, φαμέν, ἀθάνατός ἐστι ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοὶ τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὐτὴν κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων.

C'est bien encore au problème du mal que pense Platon dans ce texte. Mais la solution est plus optimiste, plus théologique, plus religieuse au mauvais sens du mot. Il n'y a plus, comme dans le *Phédon*, d'inquiétude vivante.

La troisième fonction de la φρόνησις semble être, d'ailleurs, dans certains textes de la même époque et de celle qui vient immédiatement après, de servir de fondement aux autres qualités morales. S'il n'y a pas lieu, comme nous l'avons vu, de considérer l'une des qualités classiques (sagesse, courage, justice, tempérance, etc.) comme le fondement des autres, on peut penser que le rôle joué auparavant par l'ἀρετή revient désormais à la φρόνησις. Le *Phédon* (68 c - 69 a) montre que la « pensée pure » est le fondement du courage et de la tempérance. Le *Banquet* l'oriente vers la légitimation de la tempérance et de la justice⁵¹. Le livre IX de la *République* évoque une conversion du criminel dont l'âme acquiert tempérance et justice lorsqu'elle accède à la pensée (σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη, 591 b).

Dans tous ces textes, même dans ceux qui, comme le dernier cité, relèvent d'une époque un peu postérieure, où la φρόνησις acquiert un sens plus « pratique », nous assistons à une tentative pour faire jouer à la « pensée pure » le rôle moteur et fondateur que jouait auparavant l'ἀρετή. La continuité est d'ailleurs soulignée par les expressions assez fréquentes où les deux mots sont unis comme deux synonymes, comme l'indique la traduction de Robin : « une vertu constituée par la pensée » (ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, *Phédon*, 114 c)⁵².

Ces différentes fonctions que Platon fait maintenant jouer à la φρόνησις semblent bien prouver que s'est opérée chez lui une « conversion ». Lorsque Socrate parle d'une conversion correcte à la vertu (ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, *Phédon*, 69 a), il faut comprendre que vient d'être découverte la nécessité d'une véritable conversion : auparavant, lorsque l'ἀρετή était un idéal humaniste, la recherche philosophique était tout naturellement tournée vers elle ; maintenant qu'elle est remplacée par la φρόνησις, il faut, par un acte réservé au petit nombre des vrais philosophes (οἱ πεφίλοσοφχότες ὀρθῶς, 69 d), entreprendre une expérience tout à fait originale. On soulignera d'ailleurs, au passage, dans ces expressions du *Phédon*, la présence d'une exigence d'ὀρθότης, notion dont nous avons vu, à propos de l'ὀνομάτων ὀρθότης dans le *Cratyle*⁵³, qu'en dépit de son apparente banalité, elle ne laisse pas de poser quelques problèmes difficiles. On pourrait dire, provisoirement, qu'à mesure que Platon abandonne l'exigence d'ἀρετή, il devient conscient d'une exigence de rectitude sans savoir encore

51. *Banquet*, 209 a : πολλὸν δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακοσμήσεις, ἥ δὲ ὀνομαζέσθαι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην.

52. Coll. des Univ. de France. Cf. également le texte du *Cratyle*, 398 b, qui annonce la transformation de l'idéal d'ἀρετή en idéal de pensée pure : Οἱ δ' ἀγαθοὶ ἄλλο τι ἢ φρόνιμοι; — Φρόνιμοι.

Ou encore la fin du *Phédon*, 118 a : Ἦδε ἡ τελευταῖα, ὃ Ἐγκρατες, τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὃς ἡμεῖς φαίμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.

Cf. l'expression du *Banquet*, 209 a : φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν.

53. Cf. ci-dessus, pp. 103, sqq.

très bien s'il s'agit d'une rectitude du nom, d'une rectitude de l'opinion (ὁρθὴ δόξα, dans le *Ménon*) ou de la rectitude d'autre chose.

Ce ne serait là qu'un des points à propos desquels on peut faire apparaître la profonde insertion du nouvel idéal intellectualiste dans la suite des préoccupations de Platon. Il convient d'indiquer les autres afin de souligner la cohérence de cette réflexion philosophique qui est en même temps l'affirmation d'une attitude vécue envers soi-même et envers le monde.

4. Ne nous attardons pas sur le rôle qu'a dû jouer l'idéal de « pensée pure » dans l'évolution de l'attitude platonicienne envers l'ἐπιστήμη. Il est trop évident que si, à un certain moment, Platon cesse d'identifier ἐπιστήμη et τέχνη et esquisse une théorie de l'ἐπιστήμη comme savoir absolu⁵⁴, c'est, au moins en partie, parce qu'auparavant la pensée comme telle est devenue pour lui une valeur.

Il faut, par contre, insister en premier lieu sur l'abandon définitif de tout besoin d'un maître de vertu. A la période où l'échec des pères, des tuteurs, des amants, des hommes d'Etat dans la transmission de l'ἀρετή par simple συνουσία faisait naître récriminations et regrets⁵⁵ va en succéder une où non seulement cette impuissance sera constatée d'un cœur léger mais où le philosophe décidera allègrement de n'avoir recours, pour atteindre son idéal, à rien d'humain, sinon à lui-même. Et d'abord, on peut admettre que l'acceptation de la faillite des hommes lui permet d'accorder une attention nouvelle à ces intermédiaires entre le divin et l'humain que sont les δαίμονες. L'importance de cette notion dans la pensée préplatonicienne, signalée depuis longtemps par les historiens, a été tout particulièrement mise en valeur ces temps derniers⁵⁶. Platon connaissait bien cette doctrine et l'attention qu'il lui porte dans le *Cratyle* et dans le *Phédon* semble être du même ordre que l'évocation des autres doctrines pythagoriciennes dans le *Gorgias*⁵⁷. Mais le texte célèbre du *Banquet* (202 d, sqq.) montre qu'à partir d'un certain

54. Cf. ci-dessus, pp. 47-48, et ci-dessous, ch. IX, pp. 276, sqq.

55. Cf. ci-dessus, ch. III.

56. On trouve déjà des allusions assez précises dans ROHDE, *Psyché* (trad. Reymond, p. 209, note 2). Cf. (plus récemment), O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, pp. 127-150, et DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 52. Mais c'est surtout DÉTIENNE (*La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, pp. 62-65) qui a insisté sur la parenté des notions de δαίμων et de ψύχη. On comprend ainsi comment Platon, se détournant de la recherche directe de l'ἀρετή, n'eut qu'à se tourner vers le pythagorisme pour trouver des idéaux de substitution. Evidemment, Platon ne se contente jamais d'adhérer à des croyances : il les utilise dans une création philosophique originale.

57. *Cratyle*, 397 d - 398 c (étymologie du mot δαίμων) ; *Phédon*, 113 d (rôle des δαίμονες dans le grand mythe eschatologique de la fin du dialogue) ; *Gorgias*, 492 e - 494 e (évocation des sagesse siciliennes et italiennes, cf. ci-dessus, p. 129-130).

moment il accepte de donner aux démons un rôle vivant dans son expérience philosophique. Or, on peut remarquer que, comme intermédiaires, les démons jouent, dans l'univers philosophique de la maturité, un rôle semblable à celui qu'auraient dû jouer, à l'époque des premiers dialogues, le père, le tuteur, l'amant ou tout autre maître de vertu humain. En affirmant que la vertu ne peut être enseignée, que les hommes ne l'ont pas naturellement, qu'elle ne leur est transmise par aucun autre moyen, le *Ménon*⁵⁸ sonne le glas de tous les espoirs à l'examen desquels étaient consacrés les premiers dialogues et, au sens le plus strict, de l'ἀρετή elle-même.

Mais, en même temps que le nouvel idéal de φρόνησις, nous voyons se lever de nouveaux intermédiaires. La plupart d'entre eux sont simplement métaphoriques : par exemple l'ὁρθὴ δόξα dans le passage célèbre du *Banquet*, 202 a, qui en fait un μεταξύ⁵⁹. Mais d'autres sont d'une nature plus équivoque : ainsi les δαίμονες, êtres réels pour la croyance religieuse naïve, simples symboles peut-être pour Platon ; mais où commence le symbole, où finit la croyance ?

On en dirait autant du maître intérieur, déjà présent peut-être dans l'*Hippias Majeur*⁶⁰ et qui apparaît sous une autre forme dans les livres IX et X de la *République*. Bien que le passage du livre IX où il est nommé (589 ab) repose sur la théorie de la tripartition de l'âme, l'expression est assez nette (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) et la fonction qui lui est assignée (maîtrise de l'homme tout entier) assez proche du premier idéal d'ἀρετή pour qu'on puisse admettre un rapport entre les maîtres « extérieurs » qui s'avéraient introuvables dans les premiers dialogues et ce maître qu'on n'a pas à chercher parce qu'il est toujours présent. Quant au livre X (603 e - 604 d), il ne nomme pas de maître, à proprement parler, mais la question étudiée est tout à fait analogue et le maître proposé est la loi. Or nous verrons qu'à mesure qu'évolue la pensée de Platon la loi comme création humaine tend à remplacer, dans la conception platonicienne de l'homme, les exigences plus globales et plus vivantes dont la première est l'exigence d'ἀρετή⁶¹. On peut donc dire qu'au moment où l'idéal intellectualiste remplace l'idéal d'ἀρετή achève

58. La question est posée en *Ménon*, 70 a. Nous avons vu (cf. ci-dessus, p. 134 et note 2) que la réponse doit être considérée comme négative. En 93 cd, Socrate demande, à propos de Périclès : "Ὁ οἶσι αὐτὸν φθονεῖν αὐτῶ καὶ ἐξέπλητες οὐ παραδιδόναι τὴν ἀρετὴν ἢν αὐτὸς ἀγαθὸς ἦν ;

Le mot παραδιδόναι semble devoir être compris comme un terme général choisi par Platon pour désigner à la fois la transmission par enseignement et la transmission par συνουσία.

59. *Banquet*, 202 a : ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὁρθὴ δόξα, μεταξύ φρόνησεως καὶ ἀμαθίας.

Pour la théorie générale des intermédiaires (μεταξύ) dans la philosophie de Platon, cf. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire* (Alcan, 1919) ; DIÈS, *Autour de Platon*, II, ch. IV, § 4, pp. 376, sqq. et IV, ch. II, § II, 2, pp. 472, sqq.

60. Cf. ci-dessus, p. 86. Cf. *Hippias Majeur*, 288 d, 290 de.

61. Cf. surtout, ci-dessous, ch. XI.

de s'opérer la renonciation à tout maître humain. Désormais le philosophe n'aura recours qu'à des maîtres fictifs, c'est-à-dire, en définitive, qu'à lui-même et à la puissance de sa propre pensée. Mais, nous l'avons dit, pour Platon, la pensée, si « pure » soit-elle, ne saurait être pensée de rien. Même si le salut qu'il est conduit à envisager est un salut par la connaissance pure, il faut que celle-ci soit connaissance de quelque chose⁶². On pourrait penser qu'elle est connaissance de soi, conformément à l'impératif lu par Socrate sur le fronton du temple de Delphes. C'est d'ailleurs bien vers une connaissance de soi, au sens le plus plein du terme, que tend tout l'itinéraire platonicien. Ce n'est pourtant pas par là qu'il commence. Assez paradoxalement, lorsque l'idéal d'*ἀρετή* fait place à l'idéal intellectualiste, les premiers objets de pensée que propose la lettre des textes sont eux-mêmes d'ordre très intellectuel. Ce sont avant tout des notions mathématiques. Comment faut-il comprendre un choix si surprenant à première vue ?

5. Avant d'essayer de répondre à cette question il faut montrer qu'il n'est pas superflu de la poser à propos du *Ménon*. En effet, ce dialogue demeure équivoque sur bien des points. Pris à la lettre et en gros, il semble comporter une question (qu'est-ce que la vertu ?) et une réponse (c'est une opinion vraie). Mais si l'on suit le raisonnement de près, on s'aperçoit que le dialogue est aporétique, comme l'a montré Goldschmidt⁶³. Dans une perspective différente, nous avons essayé de montrer qu'il exprime l'abandon définitif du premier idéal d'*ἀρετή* et inaugure le choix d'un nouvel idéal intellectualiste. Or c'est justement dans ce passage d'un idéal à l'autre que s'effectuent des glissements déconcertants. Après l'échec des premières recherches relatives à la vertu (jusqu'en 79 e) on voit Socrate chercher une autre voie à travers la théorie de la réminiscence (80 d - 86 c). Mais lorsqu'il revient au problème de la vertu, c'est pour montrer que celle-ci ne satisfait pas l'exigence intellectualiste puisqu'elle n'est qu'*ὁρθὴ δόξα* (86 c - 97 a). On a donc l'impression que Platon fait miroiter un idéal dont il cache l'ampleur : il fait semblant de définir une nouvelle conception de la vertu en termes intellectualistes, mais ensuite il se contente de montrer que, dans la perspective intellectualiste, l'ancienne vertu, celle qui faisait l'objet des premiers dialogues, est insuffisante. D'ailleurs, si telle est bien l'intention de Platon dans le *Ménon*, le dialogue est, bien qu'aporétique, parfaitement cohérent. Il n'en reste pas moins que l'idéal intellectualiste qui se profile à partir du moment où Platon parle de la

62. La possibilité d'un mysticisme intellectualiste comportant une pensée sans objet semble admise par BERGSON (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 48^e éd., pp. 229-238). Il se situerait entre le mysticisme grec et le mysticisme hindou. Mais Bergson a bien vu que ni Platon, ni même Plotin ne sont allés jusque là.

63. *Les dialogues de Platon*, §§ 53-57, pp. 117-128.

réminiscence est indiqué de façon très sommaire. On s'en tire souvent en supposant que Platon est déjà en possession de la théorie des Idées, de la théorie du Bien et de la méthode dialectique, toutes notions qu'il se contenterait d'évoquer de loin parce que les dialogues ne sont pas des exposés didactiques. Mais c'est peut-être une solution de facilité analogue à celle que nous avons dénoncée à propos des premiers dialogues⁶⁴. Il serait, par contre, intéressant de chercher ce que peut bien signifier le *Ménon* en oubliant ce que nous enseigneront le *Phédon*, le *Banquet* et la *République* et en tenant compte, en revanche, de la recherche exprimée par les dialogues antérieurs. Or, dans cette perspective, il apparaît que si, considéré du point de vue de l'attitude subjective, le nouvel idéal proposé est, comme nous venons d'essayer de le montrer, la *φρόνησις*, par contre, considérée du point de vue de son objet, cette pensée pure porte sur des notions mathématiques (*Ménon*, 82 b, sq.). La difficulté de l'interprétation porte sur le rôle du célèbre exemple mathématique de la duplication du carré. Plus précisément, n'est-ce qu'un *exemple* ?

Devons-nous penser que Platon est déjà en possession de la philosophie qui s'exprimera dans les livres VI et VII de la *République* et que, dès le *Ménon*, la démarche mathématique ne peut être qu'un entraînement à la démarche dialectique, étant entendu qu'il y a, entre les deux, à la fois des analogies et des différences⁶⁵ ? En d'autres termes, Socrate n'institue-t-il l'exercice mathématique de la duplication du carré que pour montrer qu'une vraie connaissance de la vraie vertu suppose une recherche du Bien s'effectuant par des voies analogues à la recherche mathématique ? On peut en douter. Admettons, en effet, à titre d'hypothèse, que Platon n'ait pas encore, à l'époque du *Ménon*, « créé » l'idée du Bien et la théorie des Idées ou du moins que, s'il les connaît, il ne leur fasse pas encore jouer le rôle qu'elles joueront plus tard. Admettons que, si l'exigence d'*ἀρετή* est en train de faire place à une exigence de « pensée pure », cette pensée pure soit encore sans objet déterminé parce que, en définitive, l'objet qu'elle cherche sans le savoir, c'est l'homme lui-même. On sera conduit à conclure que tout objet qu'elle se donne, fût-ce à titre « d'exemple », vaut comme équivalent de l'homme, et qu'à un certain moment de sa recherche Platon *projette* son idéal humaniste dans les objets mathématiques.

On hésite évidemment, pour justifier une telle interprétation, à faire état de recherches contemporaines sur la relation entre la constitution de la notion de nombre chez l'enfant et la constitution de l'idéal du moi⁶⁶. Ces recherches en sont encore à leurs débuts et, à les évoquer

64. Cf. ci-dessus, p. 39.

65. Le texte qui indique le plus clairement l'analogie entre les deux démarches et ce qui les distingue l'une de l'autre est *République* VI, 509 e - 511 e. Cf. le commentaire de GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, §§ 5-6, pp. 10-12.

66. Faisant la théorie de l'identification à partir de considérations sur l'identification hystérique, FREUD dit que le sujet emprunté à la personne aimée un seul trait, par exemple, chez Dora, la toux du père (*Psychologie collective*

à propos de Platon, on s'expose, comme toujours, au reproche d'anachronisme. Pourtant il ne s'agit pas ici d'expliquer le *Ménon* mais de comprendre le sens de ce dialogue en posant des questions que Platon ne pouvait pas poser lui-même.

Prenons en considération les rôles, multiples et souvent incompatibles à nos yeux, que jouaient les notions mathématiques dans le pythagorisme. Peut-être admet-on trop facilement avec Brunschvicg que Platon était du côté des « mathématiciens » et que tout ce qui, dans ses œuvres, fait penser aux « acousmatiques » n'est que bavure⁶⁷. Nous aimons à choisir le Platon rationaliste et à rejeter le Platon mystique et peut-être avons-nous raison de le faire aussi longtemps que « mystique » équivaut, à nos yeux, à pensée confuse, sentimentale et primitive (encore que le respect de la vérité historique nous impose parfois de reconnaître de telles tendances même chez les grands philosophes).

Mais, à y regarder de plus près à la lumière d'une psychologie qui se garde du psychologisme, on arriverait peut-être à comprendre que l'indifférenciation du rationnel et du « mystique », qui nous irrite souvent chez les auteurs anciens, ne fait qu'exprimer l'unité d'une démarche que nous avons, par la suite, pour les besoins de la science, scindée en divers problèmes. Tel pourrait être le cas pour la notion de nombre, et en particulier pour la notion d'unité. Nous nous demandons parfois si, dans l'œuvre de Parménide lui-même, dans le *Parménide* de Platon et chez Plotin, l'Un est une notion mathématique transposée « symboliquement » au plan religieux ou s'il s'agit d'une réalité religieuse qui ne s'exprime qu'accidentellement à travers une notion mathématique.

et analyse du moi, in *Essais de psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, p. 119). Dans une lecture hardie du texte allemand (« ...nur einen einzigen Zug von der Objektperson entlehnt », *Massenpsychologie und Ichanalyse*, G.W. Bd. XIII, s. 117), le Dr Lacan parlait parfois, dans ses séminaires, de « trait unaire », suggérant peut-être que la notion d'unité s'acquiert, chez l'enfant, par identification (cf. *Ecrits*, éd. du Seuil, 1966, pp. 55-56, 808, 809).

67. Cf. par exemple, *Les âges de l'intelligence*, pp. 47-56. Il y a pourtant de fortes raisons pour penser que la pratique des mathématiques comme spécialité autonome n'a pas encore de sens au début du IV^e siècle. Les anciens pythagoriciens sont à la fois mathématiciens et philosophes (sur la signification mystique des nombres, cf. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 257-260, 374, où l'on trouve une abondante bibliographie). Un des premiers penseurs à n'être que mathématicien aurait été Théodore de Cyrène (cf. sur ce point, DUPRÉL, *Les sophistes*, p. 47). Il semble d'ailleurs que ni dans la *République*, ni dans le *Théétète*, Platon n'ait vraiment accepté cette spécialisation. Mais dans le *Ménon* la question ne se pose même pas. Il convient en effet de garder présente à l'esprit la formule pythagoricienne que cite JAMBlique (*Vie de Plotin*, § 82, p. 60, 5 Nauck) : Τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός· δεύτερον δὲ ὁ τοῖς πράγμασι τὰ δνόματα θέμενος.

Il nous semble que, si Platon a pu prendre en considération une doctrine dans laquelle le nom et le nombre appartiennent à l'essence de l'absolu, c'est qu'il croyait pouvoir articuler sa recherche humaniste sur des thèmes pythagoriciens qui demeuraient philosophiques et non strictement mathématiques et linguistiques comme ils le seraient peut-être de nos jours.

Mais, avant d'être l'une ou l'autre, l'Unité traduit l'effort de l'être humain vers la conscience de soi et vers l'être-soi. L'enfant ne peut se reconnaître comme un *homme* qu'en se reconnaissant comme *un* homme. Certes, le danger d'un tel point de vue serait de « réduire » les notions logiques et métaphysiques à l'aide de la psychologie de l'enfant. Mais cela supposerait que l'on réduisit la psychologie de l'enfant à n'être qu'une discipline empirique, ce qui est contestable, et même contradictoire à partir du moment où on lui pose des problèmes de cet ordre. En effet, le problème du nombre, et en particulier le problème de l'unité, sont, dans leur essence la plus profonde, des problèmes philosophiques. Comme tels, ils relèvent de la logique et de la psychologie génétique en même temps qu'ils les commandent. Aussi ne doit-on pas s'étonner que les problèmes mathématiques apparaissent, dans le *Ménon*, au sein d'une interrogation humaniste, c'est-à-dire psychologique au meilleur sens du mot, sur l'ἀρετή et que, dans le *Phédon*, un des passages dans lequel on a pu voir une des expressions les plus pures de la fameuse « théorie des Idées » aille de la Beauté à la Grandeur et de la Grandeur à l'Unité (100 c - 101 c).

Dans cette recherche de l'authenticité humaine que traduisent les premiers dialogues nous avons vu, à un certain moment, Platon chercher dans le nom le fondement de cette authenticité : tel paraissait être un des sens du *Cratyle*⁶⁸. Maintenant que l'idéal d'authenticité sous sa forme d'ἀρετή est vraiment abandonné, c'est peut-être dans le *nombre*⁶⁹ que va se perpétuer la même recherche. L'homme, le nom, le nombre⁶⁹ : tels seraient les trois moments d'une évolution qui, du concret à l'abstrait, du vécu au notionnel, de l'humain au logique semble aller vers son exténuation. Mais celle-ci, bien que non dénuée de réalité psychologique, est compensée par la naissance d'un nouveau mouvement plus créateur que le premier : la construction philosophique à laquelle va se livrer Platon s'effectuera, au prix d'une inversion des attitudes, sur la ruine de l'idéal ancien. Nous n'avons pas, dans le présent travail, à décrire cette construction, tâche qui a été menée à bien par les interprètes contemporains⁷⁰. Mais nous devons, pour répondre à la question que nous nous

68. Cf. ci-dessus, pp. 104-106.

69. On comprendrait ainsi autrement que comme une lointaine analogie le choix que fait Socrate, comme objet d'étude, d'un petit esclave qui n'a pas eu de maître de géométrie (*Ménon*, 85 de) dans un dialogue qui a pour thème la vertu : c'est qu'il y a une profonde continuité entre l'interrogation sur la vertu et l'interrogation sur la connaissance des réalités mathématiques. Du même coup, les passages de l'*Epinomis* (977 bd) qui disent qu'il n'y a pas d'ἀρετή sans science des nombres s'avèrent authentiquement platoniciens. L'*Epinomis* (978 c) dit également que c'est du père que l'on apprend à compter. Tout cela ne saurait, certes, suffire pour prouver que l'*Epinomis* n'est pas apocryphe. Il demeure que son auteur avait une connaissance très vive de certains aspects de l'expérience platonicienne que les commentateurs méconnaissent trop souvent.

70. Cf. en particulier J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*. Sur le rôle du nombre chez Platon on trouvera quelques remarques très intéressantes dans l'appendice de l'article de Marc DENKINGER, *L'énigme du*

sommes posé, en dégager la signification psychologique et existentielle. On vient de voir que le nouvel idéal de « pensée pure » entraînera bientôt une exigence de « science ». Cet idéal est également apparu comme lié à une valorisation de l'âme, à un mépris du corps et à une certaine acceptation de la mort. De ces nouveautés, il va falloir dégager le sens. Mais il convient de s'arrêter auparavant au thème qui, d'un commun accord, fait l'originalité du *Ménon*, celui de la réminiscence. Pourquoi la substitution d'un idéal de pensée pure (fixée en premier lieu sur des notions mathématiques) à l'ancien idéal humaniste d'ἀρετή s'effectue-t-elle par la mise en œuvre d'une théorie de la réminiscence ?

CHAPITRE VI

LE REVE ET LE SAVOIR

Nécessité d'interpréter le thème platonicien de la réminiscence à partir du thème du rêve.

1. Le rêve, premier moment de la connaissance future, mais aussi effort de redécouverte de l'idéal passé.
2. Réminiscence platonicienne et reconnaissance psychanalytique : le problème du caractère événementiel et personnel de leur objet :
 - 1) Les retours vers l'enfance ;
 - 2) Erotisation relative de la réminiscence (*Ménon*, *Phédon*, *Phèdre*, *Banquet*, *République X*) ;
 - 3) Réussite quasi-événementielle de l'effort de réminiscence (*Banquet*, *Phèdre*).
 - 4) Le problème du sens de l'intervalle qui sépare le *Ménon* du *Phèdre*.

Κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς
ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν.

Politique, 277 d.

La constitution de l'idéal scientifique de Platon à travers le *Ménon*, le *Phédon*, le *Banquet* et la *République* comporte, en effet, quelque chose de paradoxal : d'une part il semble que soit en train de s'élaborer une philosophie de la connaissance rationaliste ou même surrationaliste ; mais, d'autre part, les voies par lesquelles Platon y parvient paraissent parfois « mythiques ».

Nous ne voulons pas ici parler du rôle que jouent dans la philosophie de Platon ces récits où s'expriment les opinions qui ne sont pas objet de science (mythes eschatologiques de la fin du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*, mythe des cigales dans le *Phèdre*, etc.) ni même de ces allégories (par ex. la caverne) qu'il convient de distinguer des mythes proprement dits¹. Nous pensons à certaines des démarches que Platon fait entrer dans la constitution même du savoir, par exemple

nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès, in *Revue des Etudes Grecques*, 1955, LXVIII, pp. 71-76.

A l'époque du livre VIII de la *République*, écrit cet auteur, Platon « put croire qu'il avait fait triompher sa philosophie définitivement sur celle des nombres. » (Ibid. p. 76). Nous sommes bien d'accord. Mais, justement, à l'époque du *Ménon*, il était encore sensible à la tentation pythagoricienne de mettre l'absolu dans le nombre.

1. Cf. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, pp. 101-102.

à la réminiscence. Que le développement du savoir rationnel dépende d'une vie antérieure au cours de laquelle notre âme aurait appris ce qu'elle va maintenant retrouver² : voilà une thèse qu'un esprit moderne a quelque peine non seulement à accepter comme telle, mais encore à attribuer à Platon. Certes, l'historien n'a pas le droit de refuser de reconnaître, chez les philosophes du passé, la présence de doctrines qu'il juge, pour son propre compte, invraisemblables ou absurdes. On sait jusqu'à quels excès ont été conduits les historiens néo-kantiens de Platon par l'abus de l'argument : « cela est trop absurde pour que Platon l'ait cru »³.

Pourtant la « théorie de la réminiscence » occupe, dans l'œuvre de Platon, une place si exceptionnelle que même les interprètes les plus soucieux de rester fidèles à la lettre des textes ont dû, malgré eux, essayer de « comprendre ». Frutiger, qui se montre pourtant si sévère pour les interprétations rationalistes de Couturat, n'hésite pas à déclarer « mythique » la théorie de la réminiscence du *Ménon* et à réserver l'appellation de « dialectique » à celle du *Phédon*⁴. D'autre part, dans une interprétation idéaliste d'inspiration kantienne, la réminiscence pourrait relever d'une philosophie du « comme si » et servir de base à une théorie du temps⁵. Notre propos n'est point, ici, d'apporter de nouveaux arguments permettant de décider si Platon a vraiment cru à une vie antérieure ou s'il a consciemment créé le mythe de la réminiscence pour décrire certains aspects de la connaissance⁶. Il n'est point non plus de proposer du texte de Platon une lecture plus authentique que la conscience qu'il avait lui-même de ses propres idées⁷. On se

2. Cf. *Ménon*, 81 c : « Ἀτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν ᾿Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάρηκεν ».

85 e - 86 a : Εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβὼν, οὐκ ἔδη τοῦτο δῆλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει ;

ROBIN (*La théorie platonicienne de l'amour*, § 147, p. 151) voit dans la théorie de la réminiscence chez Platon « une solution... profonde et... étroitement liée avec les dogmes les plus essentiels de sa philosophie ».

3. Cf. les protestations fort légitimes de DËS (*Autour de Platon*, II, p. 265) contre l'abus de cet argument par Ritter. Cf. ci-dessous, p. 266, notes 2 et 3.

4. Frutiger, *Les mythes de Platon*, pp. 75-76.

5. Cf. KANT, *Critique de la Raison Pure*, Dialectique transcendatale, Appendice : De l'usage régulateur des idées de la Raison pure, plus particulièrement, trad. Trémesaygues et Pacaud, pp. 549-551. Mais il ne s'agit pas ici, chez Kant, d'une théorie du temps.

6. C'est ainsi que Descartes, sans admettre la réminiscence, écrit cependant : «...je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence, et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant... » (*Méditation V*, trad. De Luynes, Ed. Adam et Tannery, t. IX, pp. 50-51).

7. Aristote distinguait déjà de ce que les philosophes veulent dire de façon consciente (βούλεσθαι) ce qu'ils « articulent » (διαφθεροῦν). Cf. *Métaphysique*, B, 6, 1002 b, 27-28 ; cf. également AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 78-79.

contentera de rappeler qu'une œuvre philosophique a toujours plusieurs sens. À côté des problèmes explicitement formulés, dont il faut chercher la solution dans la lettre même des textes, il y a une recherche qui ne peut être comprise que par une méditation globale sur l'ensemble de l'œuvre. Le problème de la connaissance mathématique tel que le pose le *Ménon* (81 e, sqq.) a bien pour « solution » la thèse d'une vie antérieure à la naissance (85 e). Mais si l'on interprète le problème choisi par Socrate comme une façon de poser la question de l'ἀρετή dans une perspective nouvelle, la réminiscence doit être comprise comme recherche de soi dans le passé personnel. Ce qui serait absurde, ce serait de s'en tenir à la lettre du texte lorsqu'il s'agit du problème et de se livrer à des interprétations modernisantes lorsqu'il s'agit de la solution. Il faut seulement ajouter qu'à la différence d'auteurs plus récents Platon ne se prête guère à une interprétation homogène. L'historien le plus désireux de fidélité au texte se voit conduit à comprendre alors qu'il voudrait expliquer, à se faire philosophe ou psychologue malgré son désir de demeurer historien. La théorie de la réminiscence est un des aspects de l'œuvre de Platon à propos desquels se manifeste le plus impérativement l'obligation de penser, d'interpréter, éventuellement de reconstruire et, corrélativement, la possibilité d'errer... C'est donc bien un des plus grands paradoxes du platonisme qu'au moment même où se dessinent, dans la naissance de l'idéal de φρόνησις l'exigence d'une philosophie de la connaissance stricte et l'édification d'une théorétique pure dans laquelle tant de contemporains ont vu la préfiguration de l'idéalisme rationaliste du XIX^e siècle, la première thèse de ce nouveau platonisme s'exprime en des termes empruntés aux formes les moins rationnelles de la pensée humaine. C'est donc le surgissement de cette thèse qu'il s'agit ici de comprendre en le rattachant à l'idéal humaniste qui, si nos analyses sont exactes, a caractérisé l'étape antérieure de la recherche platonicienne, et en déterminant le rôle qu'il joue dans le développement du nouvel idéal, à savoir dans le passage de la φρόνησις à l'ἐπιστήμη.

Nous devons cependant noter que l'ἀνάμνησις n'est pas le seul phénomène dont le caractère mythique et infrarationnel vienne fausser dès sa naissance le bel idéal intellectualiste trop facilement attribué à Platon. Il en est un autre, dont la signification est peut-être analogue et que nous devons prendre auparavant en considération : c'est le rêve.

1. La fonction du rêve dans la pensée platonicienne ne se laisse pas facilement saisir. La tendance la plus courante et la plus conforme à l'interprétation intellectualiste consiste à admettre que Platon met sous le signe du rêve tout ce qui est de l'ordre de la pensée incertaine, de l'imagination, ou même de l'erreur. L'opposition ὄναρ-ὑπαρ, si banale en grec classique⁸, n'aurait guère plus de portée que la distinction

8. Et déjà chez Homère, par ex. *Odyssée*, XX, 89-90.

entre l'illusoire et le réel. Cela est si vrai que lorsqu'au livre V de la *République*, Socrate veut affirmer avec toute la vigueur possible la nécessité absolue de l'expérience philosophique pour quiconque veut être un homme au sens plein du terme, il demande si celui qui en est incapable vit réellement ou si sa vie n'est qu'un rêve (ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν;) ⁹. C'est dans la même perspective qu'il faut, semble-t-il, comprendre les expressions des dialogues « aporétiques » par lesquelles Socrate enregistre l'échec de la discussion et proclame, devant l'interlocuteur déçu, le caractère illusoire de ce que l'on avait failli admettre comme solution quelques instants avant. A *Lysis* et à *Ménexène*, qui avaient cru comprendre la nature de la φιλία, Socrate dira, après avoir réfuté la dernière définition :

Βαβαῖ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι
(*Lysis*, 218 c).

Et après l'échec de la troisième définition de la science dans la *Théétète*, on la qualifiera de « richesse de rêve » ¹⁰.

On ne peut cependant s'empêcher d'être frappé par le nombre des textes où Platon présente comme un rêve les idées que nous croyons lui être les plus chères. Modestie de Socrate, ironie même, dira-t-on ? C'est peut-être vrai lorsque, dans le *Banquet*, Socrate oppose au savoir éclatant d'Agathon son propre savoir, maigre, discutable, semblable à un rêve ¹¹, ou encore dans le *Cratyle* (439 cd), bien que ce dont Socrate prétend « rêver souvent » soit peut-être la théorie des Idées ¹². Cette façon de présenter comme hypothétiques les idées auxquelles il tient le plus ne serait pas, de la part du personnage, tellement étonnante. Mais en dira-t-on autant du passage du *Phédon* où Socrate révèle avoir

9. *République*, V, 476 c : 'Ο οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἡγήται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δυνάμενος ἐπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν;

ibid. 476 cd : ὁ τάναντία τούτων ἡγούμενός τε τι αὐτὸ καλὸν... ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

Cf. également, *Rép.* VII, 520 c, où l'opposition ὄναρ-ὕπαρ, est prise dans le même sens, et 534 c : ... οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον οὐκ ἐπιστάων καὶ ὑπνώττοντα...

Le *Philèbe* prend deux fois l'opposition ὄναρ-ὕπαρ en des sens un peu différents de l'opposition illusion-réalité. En 65 e 5, il semble que l'expression οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ soit une sorte de superlatif négatif : c'est absolument impossible. En 36 e, le sens est voisin, mais peut-être s'y ajoute-t-il l'idée que le plaisir est un plaisir même en rêve et la douleur aussi. Mais Platon n'admet pas cette idée sans réserve ; cf. ci-dessous, pp. 328, sqq.

10. *Théétète*, 208 b : 'Οναρ δὲ, ὡς ἔοικεν, ἐπλουτήσαμεν οἰηθέντες ἔχειν τὸν ἀληθέστατον ἐπιστήμης λόγον.

11. *Banquet*, 175 e : ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ [σοφία] φαύλη τις ἂν εἴη, ἡ καὶ ἀμφοισθητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὐσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα...

12. *Cratyle*, 439 cd : Σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις οὐκ ἐν ὄντι. Πότερον φάμεν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;

Cf. ci-dessus, p. 102, note 40 et ci-dessous, p. 157, note 15.

appris en rêve que la plus haute musique est la philosophie et du texte du *Philèbe* qui attribue à un rêve la thèse fondamentale du dialogue (ni le plaisir, ni la pensée ne sont le bien : il faut leur préférer un troisième terme) ¹³ ? Ici, il est évident que Socrate pratique l'euphémisme et l'antiphrase. Aussi peut-on soupçonner Platon d'avoir délibérément employé les mots ὄναρ et οὐκ ἐν ὄντι en deux sens opposés : tantôt en un sens restrictif, tantôt, au contraire, pour affirmer avec vigueur quelque chose qui lui paraît certain. Telle est l'interprétation du P. Festugière ¹⁴. Elle ne saurait cependant nous satisfaire pleinement car elle risque de transformer en une simple figure de style un des éléments les plus vivants de la pensée du philosophe.

En effet Platon ne présente comme venant d'un rêve que les thèses dont la démonstration n'a pas encore été donnée. Dans le *Cratyle*, la théorie des Idées n'apparaît que comme une allusion. On ne la trouve nulle part ailleurs que dans le passage en question (439 cd), et l'allusion est si légère que bien des auteurs proposent du texte une autre interprétation ¹⁵.

Dans le *Philèbe* (20 b) on ne nous dit pas encore quelle est la composition de la vie mixte qu'il faut préférer au plaisir et à la pensée pure : ce sera l'objet de la suite du dialogue.

Dans le *Banquet* (175 e), Socrate n'a pas encore justifié les critiques qu'il s'apprête à formuler contre le discours d'Agathon. S'il arrive que les ouvrages politiques persistent à présenter comme un rêve la cité

13. *Phédon*, 60 e - 61 a : Πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ... τὰ αὐτὰ... λέγον· « Ὡς Σώκρατες », ἔφη, « μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου. » Καὶ ἐγὼ... τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτὸ μοι παρακαλεῖσθαι... μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσῆς μεγίστης μουσικῆς...

Philèbe, 20 b : Λόγων ποτὲ τινῶν πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐργηγοῦς νῦν ἐννοῶ περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τὰ γὰρ ὁν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν.

14. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 79, note 7. Pour cette « ambivalence » du rêve, cf. aussi le texte volontairement équivoque du *Charmide* qui débute par l'avertissement suivant (173 a) : 'Ακούε δὲ, ἔφη, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι' ἐλέφαντος ἐλήλυθεν.

Un des textes les plus connus de Platon sur le rêve est évidemment le passage du *Théétète*, 158 bd, qui a inspiré Montaigne et Descartes. Il ne concerne pourtant pas directement la question que nous traitons dans ce chapitre.

15. Parmi les auteurs qui considèrent que la théorie des Idées est déjà présente dans le *Cratyle*, 439 cd, on peut citer DIÈS (*Autour de Platon*, II, pp. 482-485, cf. ci-dessus, p. 102, n. 40), ROBIN (*Platon*, pp. 104-105) et BRICE PARAIN (*Essai sur le logos platonicien*, pp. 84, sqq.). Par contre, LUTOSLAWSKI (*The origin and growth of Platos logic*, p. 224) refuse de voir la théorie des Idées dans le *Cratyle* et DUPRÉEL (*Les sophistes*, pp. 278-279) s'insurge très vivement contre cette hypothèse : pour lui, à la théorie de l'écoulement universel d'Héraclite et de Protagoras serait simplement opposé un « réalisme pluraliste » inspiré d'Hippias. BOYANÉ accepte que la théorie des Idées soit dans le *Cratyle* (La « doctrine d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, *Revue des Etudes grecques*, 1941, LIV, pp. 141-175), mais il soupçonne que ce n'est pas tellement sûr (ibid. p. 164, n. 4).

dont on est en train de tracer le plan¹⁶, c'est que la réalisation de cette cité demeure douteuse. Ici, le rêve exprime la distance entre le projet et la réalisation. Mais dans tous les textes où il s'agit de connaissance, le rêve exprime la différence entre la conception et la démonstration : si Platon nous présente une idée « comme en rêve », c'est bien parce qu'il lui manque quelque chose, à savoir la démonstration. Il n'y a pas lieu de donner aux mots un sens radicalement opposé à leur sens obvie. Mais la notion de rêve a aussi une valeur plus positive. Dans le *Ménon*, le petit esclave qui n'a pas appris la géométrie vient de parvenir à une certaine connaissance de la diagonale et de la duplication du carré. Il en a des « opinions vraies » : elles viennent de surgir en lui « comme en rêve ». Il lui manque quelque chose, que pourra lui procurer une pratique correcte des interrogations. Alors seulement il en acquerra la science... » (*Ménon*, 85 cd)¹⁷. Il semble que le processus d'acquisition de la connaissance mathématique par le petit esclave du *Ménon* puisse servir de prototype à l'acquisition ou à la démonstration de bien des thèses dans le platonisme ultérieur : le premier moment en est comme un rêve, un don du ciel. Ensuite vient la justification rationnelle, la vérification. Il ne nous appartient pas d'insister sur la valeur de ces théories du point de vue épistémologique : une grande partie de la critique contemporaine s'est plue à trouver en Platon un des initiateurs des théories modernes de la connaissance et les résultats de ces travaux ne sauraient être remis en question ici. Une étude psychologique aurait, par contre, pour tâche de déterminer dans quelle mesure cette origine de la connaissance, que Platon présente comme semblable à un rêve, a effectivement les caractères positifs du rêve, en d'autres termes d'établir sa fonction prospective et sa fonction rétrospective. Il semble, en effet, que le rêve soit un effort pour esquisser, sous forme d'images, la solution des conflits vécus par le sujet ou, plus généralement, pour préparer la réalisation de ses projets, mais que les images du rêve, empruntées, à travers des déguisements plus ou moins importants, à un passé plus ou moins lointain, en expriment le caractère répétitif et, pour ainsi dire, nostalgique¹⁸.

16. Par exemple, *République*, IV, 443 b : Τέλεον ἔρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτελέσται...

Mais peut-être ce texte signifie-t-il justement qu'à ce moment-là la cité idéale n'est plus tout à fait un rêve. Il en est de même dans les *Lois*, V, 746 a (... σχεδὸν οἷον οὐρανοῦ λέγων, ἢ πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας) et XII, 969 b : ... ὥντως δὲ ἔσται σχεδὸν ὕπαρ ἀποτελεσμένον οὐ σμικρὸν προσθεν οὐρανοῦ ὡς τῷ λόγῳ ἐρηψάμεθα...

17. *Ménon*, 85 cd : Καὶ νῦν μὲν γε αὐτῷ ὥσπερ ὄναρ ἔστι ἀνακεκλήνηται αἱ δόξαι αὐταὶ· εἰ δὲ αὐτὸν τις ἀνερῆσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλὰ χῆ, οἷσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἤττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων.

18. Des auteurs comme Jung ou Binswanger ont insisté sur le caractère prospectif des rêves et reproché à Freud de l'avoir ignoré. Mais de meilleures lectures de la *Traumdeutung* ont fait justice de cette interprétation trop restrictive. La conception même du rêve comme *Wunscherfüllung* suppose un effort de représentation, voire de création qui ne peut pas ne pas être tourné vers l'avenir.

Or, pour ce qui est du caractère prospectif, les quasi-rêves dont parle Platon semblent en être pourvus puisqu'ils sont le premier moment d'une connaissance en train de se faire et surtout qui veut se faire. Quant à l'aspect rétrospectif et répétitif, il est plus délicat à faire apparaître et, sur ce point, les problèmes posés par le rêve rejoignent ceux que nous allons avoir à aborder avec la réminiscence. On se contentera de noter que l'idée, si chère à Platon, d'une connaissance totale qui, tout en étant à faire, est toujours, en un sens, déjà là, s'exprime, dans le *Politique*, à travers l'image du rêve : il se pourrait que nous sachions tout comme en rêve et qu'au réveil nous nous retrouvions ignorants¹⁹.

Ces remarques ne nous autorisent pas à dire que la quête platonicienne de la science est « en réalité » l'effort fait par le philosophe pour retrouver son propre passé : ce serait céder à la manie réductrice du psychologisme. Mais nous pouvons déjà penser que l'édification vivante de la logique et de la métaphysique platoniciennes est inséparable de l'acte par lequel l'homme Platon se définit par rapport à son monde et à son histoire. Il serait absurde, en effet, que le processus « psychologique » par lequel le sujet ouvre son avenir à partir de son passé ne fût pas une création authentiquement métaphysique et que l'activité onirique d'un penseur de génie ne fût à la fois création de son « système » et création de sa personnalité. Mais, sur ce point, les problèmes posés par la réminiscence sont certainement plus contraignants.

2. Ce n'est point un hasard, en effet, si le *Ménon*, dernier dialogue consacré à l'ἀρετή²⁰, est le premier où il soit question de la réminiscence. Si notre interprétation est exacte et s'il y a une unité de la recherche platonicienne, l'apparition de la réminiscence dans le dialogue qui enregistre définitivement l'échec de l'idéal global d'ἀρετή doit signifier que la réminiscence est la voie qui s'ouvre vers ce qui va être le substitut et en même temps l'équivalent de l'ἀρετή. Or, jusqu'à maintenant, toute notre enquête sur les substituts possibles de l'ἀρετή ne nous a révélé que des abstraits inhumains (l'âme, le nom, les dieux²¹, le nombre²²), une attitude (la φρόνησις²³) et un projet (l'ἐπιστήμη

19. *Politique*, 277 d (phrase placée en exergue à ce chapitre) : Κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν.

Dans les derniers dialogues, Platon présentera d'autres vues sur le rêve (cf. ci-dessous, p. 305). Il nous semble pourtant qu'il y a plus de richesses dans les allusions rapides des dialogues de l'époque du *Ménon*. Cf. les renseignements très intéressants donnés par Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 110, n. 28, et p. 121, n. 103). Les Grecs semblent avoir assez souvent interprété le rêve comme *Wunscherfüllung*.

20. Cf. ci-dessus, pp. 133, sqq.

21. Cf. ci-dessus, ch. IV.

22. Cf. ci-dessus, pp. 149-152.

23. Cf. ci-dessus, pp. 140-146.

comme savoir absolu²⁴). On a l'impression d'une fuite en avant. S'il y a eu, dans la vie de Platon, avant qu'il ne se mette à écrire les premiers dialogues, une période où il considérait l'*ἀρετή* comme, d'une certaine façon, présente parce qu'incarnée par les grands hommes du passé²⁵, il semblerait qu'il la considère désormais comme définitivement absente et illusoire. A l'humaniste dont l'idéal était situé hors de lui (chez le père, l'amant, l'homme d'Etat) ou dans le passé récent de la cité (chez Aristide, chez Thémistocle, chez Périclès) nous verrions se substituer un créateur dont l'idéal se trouverait dans l'avenir (l'Etat idéal de la *République*, la science à faire) ou dans l'éternité (les Idées à contempler, les dieux éternels à reconnaître dans leur nature authentique) : telles sont, peut-être, les interprétations les plus courantes du platonisme. Il est, cependant, une direction dans laquelle on songe rarement à chercher la vérité du platonisme, c'est la direction du passé personnel. Telle est pourtant l'hypothèse que pourrait suggérer l'apparition, dans le *Ménon*, du thème de la réminiscence. Essayons de la formuler clairement : ne pouvant trouver l'authenticité humaine dans la fréquentation de ceux qu'il avait cru porteurs de l'*ἀρετή*, Platon aurait maintenant senti obscurément que les fondements de cette authenticité se trouvent dans ce qu'il fut ou dans ce qu'il a aimé, en d'autres termes dans une expérience passée et oubliée. De cette conviction, seul, à l'époque du *Ménon*, du *Banquet* et de la *République*, témoignerait le « mythe » de la réminiscence, témoignage d'autant plus précieux qu'il est plus paradoxal. En effet, tout le platonisme de cette période étant tourné vers l'avenir (la cité future, la mort), ou vers l'éternité, tend à proposer de la philosophie une conception ascensionnelle ou constructive, tandis que la notion de réminiscence nous en suggère une conception réflexive et tournée vers la reconnaissance. Au « progrès » considérable et spectaculaire que représente, dans l'ordre de la construction philosophique, le passage des modestes réflexions « morales » des premiers dialogues aux grandes théories métaphysiques du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*, correspondrait seulement, dans l'ordre de la réflexion et de la reconnaissance, la légère indication que constitue la notion d'*ἀνάμνησις*. Mais, d'un certain point de vue, qui est le nôtre au cours de cette étude, cette légère indication a plus de valeur que tout l'édifice métaphysique du platonisme de la maturité car elle est l'annonce de ce que devra à Platon, sans toujours reconnaître sa dette, une tradition philosophique qui s'épanouit dans les formes récentes de la psychologie. En d'autres termes, donnant au précepte delphique un sens plus concret que celui que lui attribuait peut-être Socrate, Platon tend dès le *Ménon*, à nous enseigner que l'acte philosophique le plus authentique n'est pas connaissance de soi mais reconnaissance de soi, non pas découverte de ce que je suis, mais conscience de ce que j'ai été, ou même,

24. Cf. ci-dessus, p. 146 et, déjà, pp. 46-48.

25. Cf. ci-dessus, pp. 39, sqq.

plus exactement, reconnaissance de ce que j'ai aimé ou de ce que j'ai voulu être.

Le caractère psychanalytique de l'hypothèse que nous venons de formuler n'a certainement pas échappé au lecteur. D'ailleurs, quiconque réfléchit au rôle que joue la réminiscence dans les premières théories de Freud et de Breuer sur l'hystérie et, plus encore, au rôle de la première enfance dans la théorie et dans la pratique psychanalytiques ne manquera pas de soupçonner quelque parenté entre le point de vue de Platon et celui de Freud. Aussi bien cette parenté a-t-elle été soulignée par de nombreux auteurs soucieux d'arracher la psychanalyse aux platitudes de la psychologie positiviste²⁶ et leurs travaux nous serviront de guide dans les pages qui vont suivre.

Il ne s'agit point, cependant, de se contenter d'un rapprochement et de dire, suivant un schéma devenu un peu trop familier à la pensée moderne, que Platon avait « entrevu » et exprimé sous forme mythique (c'est-à-dire, en l'occurrence, philosophique) ce dont les psychologues contemporains feront un usage opératoire et scientifique. Chez Freud, en effet, le caractère répétitif de la conduite névrotique et la valeur cathartique de la reconnaissance sont étroitement liés à la nature du désir humain. C'est en fonction d'un « amour » que le névrosé tend perpétuellement à reproduire la conduite liée au traumatisme originare et c'est, en général, dans un autre « amour » (de transfert) que s'effectue la reconnaissance libératrice²⁷. S'il s'avérait que la réminiscence platonicienne est de l'ordre strict de la connaissance, il faudrait insister sur la différence qui la sépare des notions psychanalytiques modernes et mettre en garde contre ce que peuvent avoir de décevant des rapprochements fondés simplement sur l'identité fortuite des mots. Une autre objection que l'on ne manquera pas d'élever contre ces tentatives vient du caractère événementiel et personnel du contenu de la réminiscence en psychanalyse. Les souvenirs oubliés dont la présence dans l'inconscient produit les symptômes névrotiques et dont la mise au jour dans la cure entraîne la guérison ne sont-ils pas toujours, objectera-t-on, des événements datés et limités de mon passé individuel, telle la trop fameuse

26. Freud lui-même, si l'on en croit JONES (*Sigmund Freud : life and work*, I, p. 62) était très intéressé par la réminiscence platonicienne. DODDS propose sur ce point des rapprochements intéressants (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 152 et note 106). Cf. également, E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Le dialogue psychanalytique*, pp. 123-124.

27. C'est seulement en 1920, dans *Au-delà du principe du plaisir*, ch. III, que Freud élabore la théorie de la compulsion de répétition (cf. *Essais de psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, pp. 18-25 ; *Jenseits des Lustprinzips*, G.W. Bd. XIII, s. 16-45). Mais Freud avait depuis fort longtemps reconnu la présence de la répétition dans le psychisme humain. Elle est indiquée avec une grande clarté dans le texte fondamental de la *Science des Rêves* (trad. Meyerson, 1926, p. 557) qui définit le désir (*Wunsch*) (Cf. *Die Traumdeutung*, G.W., Bd. II-III, s. 571).

scène du petit chien chez la jeune hystérique de Breuer²⁸ ou les non moins fameuses « scènes primitives » autour desquelles tournèrent, pendant longtemps, les investigations de Freud et de ses disciples²⁹ ?

Platon a-t-il jamais mis, au contraire, sous le signe de la réminiscence autre chose que des connaissances mathématiques³⁰, l'intuition prétemporelle d'idées éternelles³¹, ou des scènes mythiques dans lesquelles le sujet ne semble jouer qu'un rôle limité et, en tout cas, assez impersonnel³² ?

A la première de ces deux questions il faudrait répondre que, si le matériel sur lequel travaille la psychanalyse doit être suffisamment événementiel et personnel pour que la cure analytique soit autre chose qu'une éducation philosophique au sens traditionnel du mot, on ne saurait cependant considérer comme typiques du matériel analytique les traumatismes spectaculaires dont Freud cherchait à délivrer ses clientes à l'époque où il pratiquait la méthode cathartique. Dès la *Science des Rêves* interviennent comme essentielles dans l'anamnèse du malade des vérités générales de la condition humaine dont la plus connue est le conflit œdipien. Il y a, dans la théorie et surtout dans la pratique psychanalytiques, un certain conflit de l'individuel et

28. La guérison spectaculaire de certains symptômes hystériques de la malade Anna O... (impossibilité de boire dans un verre et de parler l'allemand, sa langue maternelle) par la redécouverte du souvenir oublié d'une scène traumatique (« scène du petit chien ») est racontée par Breuer dans le livre qu'il publia en 1895 avec Freud (FREUD und BREUER, *Studien über Hysterie*, 4te unveränd. Aufl., Leipzig und Wien, Deuticke, 1922, s. 15-37, et plus particulièrement, s. 26-27 ; trad. BERMAN : *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 14-35, et plus particulièrement p. 25). Freud reprendra l'histoire de ce cas significatif dans les conférences données en 1909 à l'université de Worcester (cf. *Ueber Psychoanalyse, fünf Vorlesungen...*, G.W., Bd. VIII, s. 4-16 ; trad. LE LAY, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1930, pp. 47-69) ainsi que dans *Ma vie et la psychanalyse* (trad. Marie Bonaparte, pp. 29-30 ; *Selbstdarstellung* (1925), G.W., Bd. XIV, s. 44-45).

29. La notion de « scène primitive » a toute une histoire dans la pensée de Freud. Il commence par croire que les névroses de ses patientes ont pour origine des scènes de séduction effectivement vécues (cf. *Zur Aetiologie der Hysterie* (1896), G.W. Bd. I, s. 423-459). La lettre à Fliess du 21 Sept. 1897 exprime déjà un léger doute (cf. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago Publ. London, 1950, s. 230-231 ; trad. BERMAN, *La naissance de la psychanalyse*, 1956, pp. 191-192). C'est dans *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (trad. Reverchon, 1929, p. 99) qu'il reconnaît avoir été trompé : il ne s'agissait pas de scènes réelles mais de fantasmes infantiles inconscients (cf. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G.W. Bd. V, s. 91 ; cf. le rappel de cette erreur dans *Selbstdarstellung* (1925), G.W. Bd. XIV, s. 59-60, trad. Bonaparte, *Ma vie et la psychanalyse*, pp. 51-52). Mais le rôle de la « scène primitive » reste très grand, pour Freud, qu'il s'agisse d'un fantasme ou d'une scène de la toute petite enfance, comme le prouve l'interprétation du rêve de « l'homme aux loups » (*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, § IV : *Der Traum und die Urszene*, G.W. Bd. XII, s. 54-75 ; trad. Bonaparte-Loewenstein, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, pp. 342-358).

30. *Ménon*, 81 e - 86 c.

31. *Phédon*, 74 a - 77 a.

32. *Phèdre*, 248 c - 254 e.

de l'universel qui conduit certains penseurs à se demander ce qui peut bien distinguer la psychanalyse des divers types de rééducation fondés sur l'imposition au sujet de tel ou tel mythe prétendant exprimer la condition humaine³³. Aussi, bien que de telles inquiétudes reposent sur une interprétation discutable, le fait même qu'elles puissent naître interdit, semble-t-il, d'opposer brutalement une réminiscence psychologique portant sur des événements limités de la vie personnelle et une réminiscence platonicienne ne portant que sur des vérités éternelles. Il se pourrait que la question fût plus délicate et nous pouvons maintenant exprimer de manière plus précise les questions dont dépend la vérification de l'hypothèse formulée plus haut.

Selon cette hypothèse, l'apparition de la réminiscence dans le *Ménon* traduit un changement de l'attitude de Platon devant le problème de l'acquisition de l'authenticité humaine et philosophique. Cette acquisition exigerait, désormais, à ses yeux, la reconnaissance du sens d'une expérience vécue dans un passé « préhistorique ». Il s'agirait d'un passé à la fois exemplaire de la condition humaine mais en même temps personnel et événementiel. La création des grandes doctrines métaphysiques du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République* serait, dans ces conditions, toujours corrélative d'une certaine définition de soi comme homme par récupération d'un vécu antérieur. La vérification de cette hypothèse suppose :

1) que le processus de retour vers le passé individuel ait une certaine existence dans l'œuvre de Platon ;

2) que le mouvement créateur des dialogues de la maturité porte toujours, lorsqu'il fait appel à la réminiscence, la marque d'une certaine « érotisation » ;

3) que l'acte de récupération du passé qu'inaugure le *Ménon* trouve un jour son achèvement ;

4) que l'intervalle qui sépare le début de la fin de ce mouvement signifie autre chose qu'un simple retard. Contentons-nous, dans ce chapitre, de répondre aux trois premières questions.

1) Nous savons au moins que, suivant l'expression de Rohde, « la mémoire était exercée dans les milieux pythagoriciens, avec un zèle tenant au culte ». Selon toute vraisemblance, les efforts anamnétiques pythagoriciens, tout en cherchant probablement à évoquer un passé mythique antérieur à la vie humaine, n'excluaient pas l'investigation de cette autre « préhistoire » de l'homme qu'est sa première enfance. Or, il paraît bien téméraire d'affirmer péremptoirement, comme le fait Robin, une différence radicale entre la réminiscence platonicienne et la réminiscence pythagoricienne. N'est-ce point, là encore, une conséquence du parti pris intellectualiste ? La réminiscence platonicienne peut avoir la valeur philosophique que lui attribue la tradition sans exclure tota-

33. Cf. par exemple, LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, pp. 222-226, 253, 312.

lement la recherche du passé mythique ni celle du passé infantile (qu'il est d'ailleurs parfois difficile de distinguer). Si Platon, comme chacun le sait, transpose les idées que lui livre son époque, il ne le fait pas toujours dans un sens rigoureusement restrictif³⁴. On peut même montrer, en dépit de la rareté des indications que renferme son œuvre, qu'il n'a pas totalement ignoré la recherche du sens d'une conduite par l'analyse de son origine infantile. Dans l'*Alcibiade* I (109 e - 110 a), Socrate et Alcibiade se demandent comment ce dernier a pu acquérir les notions de juste et d'injuste. Alcibiade affirme, un peu imprudemment, qu'il y eut un temps où il croyait les ignorer. Peux-tu donc me le préciser, demande Socrate ? Était-ce l'année dernière, était-ce il y a quatre ans, cinq ans, ou quand tu n'étais qu'un enfant ? Pourtant, dès cette époque-là, tu croyais bien savoir ce qu'étaient le juste et l'injuste puisque tu accusais tes petits camarades d'être injustes envers toi. Socrate songe donc, ici, à une interprétation génétique des grandes notions morales. Certes, en général, Platon tient de telles interprétations pour

34. ROHDE, *Psyché*, p. 415, note 2 : « Empédocle pourrait avoir emprunté à la doctrine pythagoricienne ou à la fable la croyance à l'existence d'une ἀνάμνησις merveilleuse, dont les effets s'étendent en arrière de la vie actuelle. Se conformant à la tradition de l'école, il attribuait à Pythagore lui-même cette faculté de remonter par le souvenir au-delà de la vie : ὅπποτε γὰρ πάσῃσι... On sait que la mémoire était exercée dans les milieux pythagoriciens avec un zèle tenant du culte. Il se peut aussi que les mythes relatifs à la fontaine de Mnemosyne dans l'Hadès soient pythagoriciens (...). C'est la mémoire seule qui maintient, dans les diverses ἐνσωματώσεις de l'âme, l'unité de la personnalité : on comprend pourquoi cette opinion était importante pour ceux qui enseignaient la métempsychose (le Bouddha la partageait aussi). C'est aussi aux pythagoriciens que Platon semble avoir, comme Empédocle, emprunté l'idée de l'ἀνάμνησις à laquelle il donna par la suite une signification inattendue en la développant en rapport avec son propre système. »

Pour l'opinion de ROBIN, cf. Sur la doctrine de la réminiscence, *Revue des Etudes Grecques*, XXXII, 1919, pp. 451-461. Robin reconnaît au moins (p. 455) que l'ἀνάμνησις pythagoricienne est bien la source de l'ἀνάμνησις socratico-platonicienne.

Pour l'importance des exercices de mémorisation dans le pythagorisme, cf. également, SCHUHL, *Essai sur la formation de la formation de la pensée grecque*, pp. 250-251.

Le désaccord des auteurs vient, semble-t-il, du fait que, si l'ἀνάμνησις des anciens vise bien une « préhistoire », il est impossible de la concevoir comme exclusivement mythique, exclusivement logique ou exclusivement métaphysique.

Peut-être était-elle également psychologique. Et ici, nous retrouvons Freud, qui fait de la « préhistoire » de l'être humain l'objet de l'investigation analytique. Certains textes parlent à la fois d'une préhistoire qui serait la petite enfance et d'une préhistoire qui serait celle de l'espèce humaine : c'est ainsi que le travail du rêve nous conduirait tantôt à l'une, tantôt à l'autre (cf. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. Bd. XI, s. 203-204 ; *Introduction à la psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1951, p. 218). Mais chez Freud, à la différence de ce qui se passe chez Jung, c'est surtout de la première (l'enfance) qu'il est question, comme en témoigne la phrase connue d'une lettre à Fliess du 16 janvier 1898 : « Le bonheur est la réalisation retardée d'un désir préhistorique » (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, s. 259 ; trad. (modifiée) BERMAN, *La naissance de la psychanalyse*, p. 216).

insuffisantes. On considère, non sans quelques raisons, que la distinction, constante dans toute la philosophie classique, entre la cause occasionnelle et la cause authentique a sa source dans l'œuvre de Platon³⁵. Il n'est pourtant pas sans intérêt de noter que Platon a conçu la possibilité d'un certain type d'analyse régressive qui, à défaut de valeur théorique, pourrait avoir une valeur cathartique. C'est ainsi que le *Phédon* est plein de sollicitude pour « l'enfant qui est en nous »³⁶ : Cébès s'offense qu'on puisse le prendre pour un poltron qui craindrait que l'âme ne se dissipe au moment de la mort. Peut-être ne sommes-nous pas nous-mêmes des poltrons, répond Socrate, mais il se pourrait bien qu'il y eût en nous quelque enfant qui a peur de la mort comme du croquemitaine ; cet enfant, il faut le débarrasser de sa crainte par des incantations quotidiennes³⁷. Enfin, le Socrate de la *République* sait bien, comme Descartes, que « nous avons été enfants avant que d'être hommes »³⁸ : mon enfance n'a pas laissé en moi que des marques accidentelles. Le plaisir de connaître est le seul auquel le philosophe accorde une véritable valeur, mais tout homme a nécessairement connu, dans son enfance, les plaisirs de la partie appétitive (boire, manger, sexualité) et les plaisirs de la partie irascible (domination)³⁹. L'enfance n'est donc pas seulement, pour Platon, le lieu du pur irrationnel, du condamnable, de ce qui doit être dépassé et ne mérite pas d'être étudié. Si toute la philosophie des *Lois* se fonde sur une pédagogie⁴⁰, c'est probablement parce que le Platon de la jeunesse et de la maturité avait eu maintes fois l'occasion de chercher, dans le passé infantile, le fondement des idées et des sentiments adultes. Aussi est-il légitime de comprendre certains efforts de réflexion platoniciens comme dirigés vers le passé personnel.

2) La seconde condition pour que notre hypothèse puisse être vérifiée est que la réminiscence apparaisse, dans l'œuvre de Platon, suffisam-

35. Tout particulièrement dans le célèbre passage du *Phédon*, 98 c - 99 d.

36. *Phédon*, 77 e : μάλλον δὲ μὴ ὥς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ὥς ἐνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται.

37. Ibid : τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπειθεῖν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια. — Ἀλλὰ χρὴ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπύσῃται.

Cette présence de l'enfant dans l'homme apparaît bien dans les *Lois*, I, 645 e - 646 a. Il ne s'agit pas ici d'une remontée vers l'enfance, mais de ce retour à l'enfance qu'entraînent l'ivresse et la vieillesse. Nous ne sommes pas très loin de la notion moderne de régression. Quant aux ἐπωδαί leur utilité, nous le verrons, ne se limite pas à ce cas particulier (cf. ci-dessous, ch. XII, pp. 346-349).

38. DESCARTES, *Principes*, I, 1.

39. *République*, IX, 582 b : Τῷ μὲν γὰρ ἀνάγκη γεύεσθαι τῶν ἐτέρων ἐν παιδὶ ἀρξαμένῳ.

Platon démontre que le θυμός est différent de la raison en remarquant que la colère apparaît dès la naissance tandis que la raison ne se manifeste que plus tard (*République*, IV, 441 ab).

40. Cf. ci-dessous, chapitres XI et XII.

ment « érotisée ». Or ce caractère n'est guère visible dans le *Ménon* : elle ne semble porter, dans ce dialogue, que sur des objets de connaissance très étrangers aux sentiments et c'est seulement à titre d'hypothèse que nous avons pu émettre l'idée d'un rapport vécu entre la réminiscence et le désir d'ἀρετή⁴¹. Mais il en est déjà autrement dans le *Phédon* : apparemment, on ne fait qu'y rappeler la théorie du *Ménon*⁴² ; en fait, on donne une explication complémentaire qui fait appel à l'expérience amoureuse. A la vue d'une lyre ou d'un vêtement, les amants se rappellent l'image du mignon à qui appartiennent ces objets : « voilà ce qu'est l'ἀνάμνησις »⁴³. Ici, on comprend fort bien pourquoi Robin refuse la traduction classique par « réminiscence » et préfère le terme plus barbare de « ressouvenir »⁴⁴. En effet, dans la véritable réminiscence, le sujet ne reconnaît pas comme passé ce qui, en fait, vient du passé : il croit découvrir quelque chose de nouveau. Or il est rare que l'amoureux qui évoque l'être aimé à la vue d'un objet qui lui appartient ne sache pas qu'il a effectivement rencontré cet être aimé la veille ou la semaine précédente. Il s'agit donc simplement de l'évocation d'un souvenir à l'occasion d'une perception donnée. Mais alors, en quoi consiste l'originalité et l'intérêt du phénomène, sinon dans son caractère érotique ? S'il ne s'agit pas d'une simple « association d'idées », d'une « évocation par ressemblance », l'ἀνάμνησις est le phénomène par lequel, à l'occasion de la perception actuelle d'un objet, est évoquée l'image de ce qui, dans la période actuelle, est l'objet permanent du désir.

C'est ce qui apparaît très clairement dans le mythe du *Phèdre*. Dans le *Ménon*, il n'est jamais indiqué que la réminiscence soit nécessairement érotique ; Socrate semble supposer que le petit esclave ne sait pas qu'il a déjà connu les mathématiques dans le passé d'avant sa naissance : il est bien question de réminiscence au sens strict du mot. Dans le *Phédon*, le caractère érotique du phénomène est souligné, mais il semble aller de soi que le souvenir ainsi évoqué n'avait pas été oublié : aussi le traducteur scrupuleux est-il conduit à chercher un terme plus précis. Dans le *Phèdre* sont indiquées à la fois la nature érotique du phénomène et la signification de l'oubli. C'est la première qui doit être soulignée d'abord.

Certes, si l'objet du *Phèdre* était exclusivement de bâtir une théorie de la connaissance, on pourrait dire que tout ce qui est dit des délires en général et de l'amour en particulier dans le grand discours mis par

41. Cf. ci-dessus, pp. 159-161.

42. Les commentateurs s'accordent en général pour voir une allusion au *Ménon* dans la phrase de Cébés du *Phédon*, 72 e : ... κατ' ἐκείνόν γε τὸν λόγον, ὃ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἰσθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μνήσις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα...

43. *Phédon*, 73 d : ἐγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ λαβόν τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα; Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις.

44. Au moins dans la traduction qu'il a donnée du *Phédon* et du *Phèdre* dans la Collection des Universités de France (Belles Lettres) ainsi que dans le *Platon* de la Pléiade.

Socrate dans la bouche de Stésichore (*Phèdre*, 243 e - 257 b) relève de l'imagerie poétique : nous aurions alors affaire à une allégorie. Mais si nombreuses qu'aient été, depuis l'Antiquité, les discussions tendant à déterminer le véritable sujet du *Phèdre*⁴⁵, une interprétation aussi restrictive est rarement soutenue. On s'accorde pour penser que s'il est, dans le *Phèdre*, question de la connaissance, il est aussi question de la rhétorique et de l'amour ! Le passage célèbre de 249 bc évoque un certain processus de connaissance⁴⁶ mettant en jeu la réminiscence. Mais il se prolonge (249 d, sqq.) par la description d'une émotion érotique faisant également intervenir la réminiscence. Cette description, bien qu'exprimée en termes poétiques (n'oublions pas que ce discours est attribué à Stésichore), rejoint, si on la prend à la lettre, un des deux grands sujets apparents (et réels, à notre sens) du dialogue, à savoir l'amour (l'autre étant la rhétorique).

Il serait bien difficile de considérer ce long développement comme une simple illustration imagée de la « théorie de la connaissance ». L'allure du texte et le mouvement général de la recherche platonicienne suggèrent une autre interprétation : présente à la fois dans le développement de la connaissance et dans les émotions amoureuses, la réminiscence serait plutôt une expérience humaine fondamentale. Il n'y aurait pas lieu de distinguer, chez Platon, entre une réminiscence érotique et une réminiscence non-érotique. Toute réminiscence serait érotique par essence, à condition que l'on donne à ce mot un sens que retrouvera Freud, mais qui serait déjà chez Empédocle et chez Platon. Nous n'avons pas besoin d'aller aussi loin pour le moment. Nous nous demandons seulement si la réminiscence est, chez Platon, suffisamment érotisée pour autoriser un rapprochement avec la notion psychanalytique correspondante. Le *Phédon* et le *Phèdre* permettent de donner une réponse affirmative. Une difficulté demeure, qui est l'absence apparente de toute allusion à la réminiscence dans le *Banquet* et dans la *République*. Robin l'a soulignée⁴⁷ : comment une doctrine aussi fondamentale peut-elle être absente de dialogues dans lesquels Platon semble présenter sa pensée sous sa forme la plus complète et la plus élaborée ? De cette absence, Robin a tiré de curieuses conclusions quant à sa présence implicite. Il voit la réminiscence dans le processus d'intellectualisation décrit par Diotime et dans l'éducation du livre VII. Mais pourquoi ne pas songer au discours d'Aristophane et au mythe eschatologique de la fin du livre X ? Qu'y a-t-il, pourtant, qui évoque mieux l'effort pour reconnaître une expérience ancienne que l'élan érotique qui pousse les

45. Cf. les références données par Robin dans l'édition du *Phèdre* de la Coll. des Univ. de France (notice, pp. xxvi, sqq.).

46. *Phèdre*, 249 bc : Δεῖ γὰρ ἀνθρώπων ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν τὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ...

Pour l'interprétation de ce passage dans la perspective de l'évolution de la philosophie platonicienne de la connaissance, cf. ci-dessous, pp. 266, sqq.

47. *Théorie platonicienne de l'amour*, § 147, pp. 150-151.

êtres du grand mythe aristophanesque vers la réinstauration de leur ἀρχαία φύσις⁴⁸ ? Quant au mythe d'Er le Pamphylien, Platon prend la peine de nous dire qu'il a échappé à l'oubli dans lequel tombent, en général, ces expériences d'au-delà de la mort⁴⁹. On voit bien ce qui a empêché Robin de reconnaître la réminiscence dans ces deux textes : c'est qu'ils sont trop visiblement mythiques. Or, pour Robin, la réminiscence est trop essentielle à la lettre d'une philosophie intellectualiste⁵⁰ pour s'exprimer exclusivement à travers des mythes. Il semble croire que ce que Platon dit sous forme de mythes n'est pas aussi sérieux que le reste (point de vue très discutable). D'ailleurs, dans le *Phèdre*, le discours de Stésichore est, lui aussi, un mythe. Donc, en suivant jusqu'au bout le principe adopté par Robin, on en viendrait à dire que la seule expression directe et incontestable de la théorie de la réminiscence se trouve dans le *Ménon*. Celle-ci se réduirait donc à la croyance en quelque expérience antérieure à la naissance. Le sérieux de l'adhésion de Platon à cette croyance pythagoricienne pourrait alors, à son tour, être légitimement mis en doute et la réminiscence deviendrait un aspect marginal ou superficiel de la pensée de Platon. Il convient, au contraire, de penser que l'aspect érotique et l'aspect mythique de la réminiscence sont profondément liés à l'essentiel de la recherche platonicienne. Ils traduisent l'effort de l'homme pour s'exprimer et s'exposer lui-même tel qu'une expérience passée, vécue mais non encore parlée, l'a fait. Mais cet effort est-il couronné de succès ? Retrouve-t-il un événement, ou du moins un quasi événement ? Bref, la tâche de reconstitution d'une préhistoire mythique aboutit-elle à un résultat équivalent à celui qui pourrait découler de la restitution d'une histoire ? A ces questions, c'est encore le *Phèdre* qui autorise les réponses les plus affirmatives.

3) Ici, il nous est difficile de ne pas anticiper quelque peu sur ce que nous aurons à dire de la psychologie de l'amour chez Platon⁵¹ car, dans son œuvre, la reconnaissance du sens de la réminiscence est presque identique à la reconnaissance du sens de l'amour. Essayons cependant, pour le moment, de nous en tenir à la première. Dans le *Banquet*,

48. *Banquet*, 193 d : καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ λαοπάμενος...

49. Après le choix des vies, les âmes sont conduites dans la plaine du Léthé où règne une chaleur étouffante. Le soir, elles sont obligées de boire de l'eau du fleuve Amélès. Quant on en boit, on oublie tout (τὸν δὲ δὲλ πῶντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι) *République*, X, 621 ab.

50. « Comment supposer qu'il eût négligé une solution si profonde et si étroitement liée avec les dogmes les plus essentiels de sa philosophie ? » (*Théorie plat. de l'Amour*, § 147, p. 151). Cette question se comprend si l'on sait que, pour Robin, c'est « l'intellectualisme » qui « domine toute sa philosophie » (*ibid.* § 156, p. 165).

51. Cf. ci-dessous, ch. VIII, pp. 250, sqq.

l'itinéraire érotique n'aboutit jamais de façon explicite à une expérience dont on tirerait la leçon et qu'on n'aurait plus à renouveler. Le discours d'Aristophane se dirige bien vers quelque chose de cet ordre mais il n'y parvient pas. Pris à la lettre et isolé du reste du dialogue, le discours de Diotime décrit une expérience qui, accédant à des réalités de plus en plus impersonnelles et de plus en plus éternelles, semble pouvoir et même devoir être indéfiniment répétée. Il n'en est pas tout à fait de même dans le *Phèdre*. Certes, ce qui est retrouvé et reconnu dans l'expérience érotique, ce sont bien des dieux éternels⁵² et des Idées⁵³, et en ce sens l'expérience décrite dans le *Phèdre* ne serait pas tellement différente de celle du *Banquet* : la Beauté, par exemple, occupe une place importante dans les deux dialogues⁵⁴.

Pourtant le *Phèdre* introduit une première spécification de l'expérience amoureuse en indiquant que les divers amoureux suivent des dieux différents : tel dépend de Zeus, tel autre d'Héra, tel autre d'Apollon⁵⁵. Bury avait déjà vu que, dans le mythe de l'Androgyne, Platon s'inspirait des théories d'Hippocrate sur la variété des tempéraments amoureux⁵⁶. Il en est probablement de même ici. Plus exactement, comme nous essayerons de la montrer plus tard⁵⁷, le *Banquet* et le *Phèdre* interprètent l'expérience amoureuse dans la perspective dynamique de la reproduction d'une expérience. C'est seulement à partir du *Phèdre* et dans les derniers dialogues que l'aspect dynamique s'effacera pour faire place à des considérations plus statiques et plus structurales. Ici, par exemple, ce n'est plus tout à fait l'idéal très général du *Banquet* (le Beau) qui est retrouvé dans l'expérience amoureuse : chacun a le sien, conforme du dieu qu'il a suivi⁵⁸. Ces textes mythiques du *Phèdre* ne sont allégoriques que pour une partie de leur contenu, mais la forme a une signification psychologique et philosophique directe : et la forme, c'est l'intervention d'une expérience passée. Cependant nous sommes encore loin d'un passé personnel et événementiel.

Mais Platon n'en reste pas là. Le *Phèdre*, on le sait, décrit divers types mais aussi divers degrés de l'expérience amoureuse.

Non seulement les amoureux diffèrent entre eux par le dieu dont ils recherchent la ressemblance chez ceux qu'ils aiment, mais ils se distinguent aussi par la plus ou moins grande pureté de leur amour.

52. Zeus (*Phèdre*, 252 c), Arès (252 c), Héra (253 ab), Apollon (253 d).

53. Beauté (*Phèdre*, 254 b), σοφροσύνη (*ibid.*).

54. *Banquet*, passim et particulièrement 209 e - 212 c ; *Phèdre*, 254 b.

55. *Phèdre*, 252 c - 253 c.

56. R.G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1909, intr. pp. xxxi-xxxiii, cité par FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, p. 197, note 3.

57. Cf. ci-dessous, chapitre VIII.

58. L'effort de l'âme pour suivre les dieux est indiqué, dans le mythe du *Phèdre*, dès 248 a ; les conséquences de cette première expérience pour la nature de la quête amoureuse apparaissent en 250 b, sqq.

Telle est du moins l'interprétation la plus courante du passage où Platon distingue ceux qui s'abstiennent du plaisir sexuel de ceux qui, sans être complètement étrangers aux aspects supérieurs de l'amour, ont parfois quelques faiblesses⁵⁹. Mais la distinction repose aussi sur la précision plus ou moins grande des « souvenirs » qui interviennent dans ces comportements. Dans le cas de l'amour « pur », les seuls souvenirs dont il soit question concernent cette expérience de contemplation des dieux que décrit le mythe et dont nous nous demandons encore jusqu'à quel point elle peut être considérée comme de l'ordre de l'événement⁶⁰. Lorsque l'amour devient moins pur on trouve, inextricablement mêlés, les souvenirs de cet ordre, des souvenirs tout à fait événementiels d'expériences érotiques récentes⁶¹ et peut-être d'autres souvenirs, moins « abstraits » que les premiers et moins historiques que les seconds. Nous n'avons pas à aborder ici la question de savoir jusqu'à quel point les descriptions mythiques du *Phèdre* sont empruntées aux religions à mystères⁶². Même si le récit platonicien évoque fidèlement ce qui se passait dans les cérémonies d'initiation, il est bien évident que Platon ne l'a introduit dans le dialogue que pour souligner une analogie et faire apparaître une continuité. Si nous nous bornons à la question qui nous intéresse dans ce chapitre, nous dirons qu'il se pourrait agir de la continuité « anamnétique » de la vie philosophique, de la vie religieuse et de la vie amoureuse. Le fait que, dans le *Phèdre*, Platon parle tantôt

59. Dans le *Phèdre*, la description de l'amour « pur » semble aller jusqu'à 256 b. Ensuite, à partir de 256 b ('Εάν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρᾳ...), jusqu'à 256 e, est décrite une expérience moins « pure ».

60. A savoir la procession décrite à partir de *Phèdre*, 248 a.

61. *Phèdre*, 256 c : Καὶ διαπραξαμένω, τὸ λοιπὸν ἤδη χρώνται μὲν αὐτῇ, σπανίᾳ δέ, ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες.

62. Bien des hypothèses ont été émises quant aux matériaux utilisés par Platon dans ce passage. SCHUHL y voit la transposition de certains moments des mystères d'Eleusis (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 205 et note 4) et accepte (ibid. p. 249) l'opinion de Delatte selon laquelle Platon illustre, dans ce texte, le précepte pythagoricien : ἐπεσθαι τῷ θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, βαδίζειν πρὸς τοὺς θεοὺς.

KUCHARSKI (La « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre*, *Revue des Etudes Grecques*, LII, 1939, p. 349) y voit à la fois « une ontologie et une épistémologie ». Mais, ajoute-t-il, « elle porte l'empreinte de l'esprit religieux et mystique ; elle n'est pas étrangère à l'initiation non plus qu'aux mystères. »

BOYANCÉ (La religion astrale de Platon à Cicéron, *Revue des Etudes Grecques*, LXV, 1952, p. 322-341) est plus sensible aux éléments de théologie astrale que renfermerait le mythe du *Phèdre*. Mais il souligne qu'à l'époque du *Phèdre*, il s'agit vraiment d'un mythe. La théorie des astres-dieux ne sera prise à la lettre que dans les *Lois*, dans l'*Epinomis* et chez les successeurs de Platon (ibid. pp. 323-324). D'autre part, le rôle de la lumière (*Phèdre*, 250 b, sqq.) a suggéré l'idée que Platon évoque ici certaines religions de l'Asie. Telle est la thèse de Jacqueline DUCHEMIN (Platon et l'héritage de la poésie, *Revue des Etudes Grecques*, LXVIII, 1955, pp. 31-33) qui s'inspire elle-même de J. BIDEZ (Platon, *Eudoxe de Cnide et l'Orient*) et de SCHUHL (*La fabulation platonicienne*). Pour tout cela cf. également, ci-dessous, p. 254, note 168.

de μνήμη, tantôt d'ἀνάμνησις sans mettre en jeu la différence « technique » qui apparaîtra clairement dans le *Philèbe*⁶³ pourrait bien signifier que les modalités de la remémoration considérées au niveau du phénomène de conscience ont encore, à l'époque du *Phèdre*, beaucoup moins d'importance pour Platon que la signification du processus plus fondamental de répétition du passé.

Mais c'est peut-être dans la toute dernière partie de l'analyse de l'émotion amoureuse que Platon approche le plus d'un souvenir événementiel. A partir du 255 d, apparaît l'ἀντέρως : le bien-aimé tombe amoureux de l'amant. Au début, il ne sait pas très bien ce qui lui arrive, il ne reconnaît pas l'amour. D'ailleurs s'agit-il d'amour au sens strict ? Nous aurons, plus tard, à déterminer la signification de cette expérience narcissique⁶⁴ où le bien-aimé se voit lui-même en son amant comme dans un miroir. Mais Platon prend soin de noter : « il ne s'en rend pas compte »⁶⁵. Telle est du moins la traduction que suggère le sens habituel du verbe λανθάνω. Mais elle a l'inconvénient de voiler la parenté du parfait λέλθην et de la λήθη qui fait oublier et dont parle le livre X de la *République*⁶⁶. Ici, la réminiscence est bien réminiscence de soi. A aucun moment dans toute l'œuvre de Platon un souvenir ou un quasi-souvenir n'est donné comme aussi personnel dans une fonction aussi fondamentale.

L'hypothèse que nous avons faite consistait à considérer l'apparition de l'ἀνάμνησις dans le *Ménon* comme la manifestation d'une forme nouvelle de recherche de l'ἀρετή entendue comme authenticité. L'abandon de l'idéal global d'ἀρετή des premiers dialogues, son remplacement par des objets plus philosophiques ne signifierait pas que la recherche d'authenticité est vraiment terminée. Bien au contraire, l'orien-

63. Dans le *Phèdre*, 253 a : ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ...

254 b : ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη...

254 d : ἀμνημονεῖν προσποιούμενῳ ἀναμνησικῶν

et, évidemment, 249 c : Τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις...

Dans le *Philèbe*, 34 ab : Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὁρθῶς ἐν τῷ λέγειν κατὰ γὰρ τὴν ἐμὴν δόξαν...

Μνήμης δὲ ἀνάμνησιν ἄρ' οὐ διαφέρουσιν λέγομεν;

35 d : Τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς σύμπασαν τὴν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆντος παντὸς ἀπέφηνεν.

38 bc : Οὐκοῦν ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγγχεῖν γίγνεται ἐκαστοτε;

Cf. le commentaire de J. GUITTON (*Le temps et l'éternité chez Plotin et St Augustin*, p. 67, n. 2) qui interprète des indications de ROBIN (Sur la doctrine de la réminiscence, *Revue des Etudes Grecques*, XXXII, 1919, p. 459). Ces auteurs ont bien vu, chacun à sa manière, qu'à l'époque du *Philèbe*, tout ce qui, dans la théorie platonicienne de la mémoire, était effort, mouvement, recherche, sera pratiquement abandonné. Cf. ci-dessous, ch. XI, p. 330, note 42.

64. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

65. *Phèdre*, 255 d : ... ὥσπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέλθην.

66. *République*, X, 621 ab, cf. ci-dessus, p. 168, note 49.

tation vers la passé, qu'exprime l'ἀνάμνησις, signifierait que surgit, chez Platon, le sentiment d'avoir à chercher sa propre vérité dans un certain passé. L'expérience que décrit le *Phèdre* sous le nom d'ἀντρέως, pourrait signifier qu'il l'a trouvée. Il n'est évidemment pas question de réduire l'ensemble de la recherche platonicienne jusqu'au *Phèdre* à une sorte d'effort de réconciliation avec soi-même au niveau d'une expérience érotique superficielle. Il ne s'agit pas de la catharsis de quelque symptôme hystérique ! D'ailleurs, même dans les théories psychanalytiques modernes, la prise de conscience d'un événement limité, bien daté dans l'histoire de l'individu, ne joue qu'un rôle très secondaire⁶⁷. Il y a une dimension philosophique de l'expérience psychanalytique, car ce qui est « récupéré » dans la relation de l'analysé à son propre passé, c'est toujours, plus ou moins, la condition humaine dans sa totalité⁶⁸. Cependant, bien que l'on n'ait jamais vraiment fini d'assumer la condition humaine et que bien des analystes soient, pour cette raison, assez prudents devant la notion de « guérison », une expérience ne peut relever de l'interprétation psychologique que si elle peut, à certains égards être achevée⁶⁹.

Or il y a, avec le mythe du *Phèdre*, quelque chose comme un achèvement. Les discussions qui opposent depuis un siècle les grands spécialistes de Platon ont bien montré que le Platon des dialogues métaphysiques est assez différent du Platon des dialogues de la maturité. Bien que notre travail ne porte directement ni sur la théorie des Idées, ni sur l'évolution de la logique platonicienne, nous serons bientôt conduits à souligner l'importance de certaines différences d'attitudes bien mises en valeur par des historiens récents et à rappeler la place exceptionnelle du *Phèdre* dans ces changements⁷⁰. Pour nous limiter ici à la question de la réminiscence, rappelons que le *Phèdre* est le

67. Il ne faudrait pas croire que cette renonciation à la découverte d'un souvenir daté n'est, pour la psychanalyse, que l'aveu déguisé d'un échec. Dès 1895, avant même que la psychanalyse ne fût constituée, Freud savait que la « guérison » n'est pas obligatoirement liée à la découverte d'un véritable souvenir. Même quand tout est terminé, dit-il, même lorsque les malades admettent avoir pensé ceci ou cela, ils n'arrivent pas à s'en souvenir. « On parvient alors à s'entendre avec eux : c'est de pensées inconscientes qu'il s'agit... En pareil cas, la thérapeutique consisterait simplement en l'achèvement d'un acte psychique resté jadis inaccompli. » (In FREUD et BREUER, *Etudes sur l'hystérie*, trad. Berman, Paris, P.U.F., 1956, p. 243 ; cf. Freud, G.W., Bd. I, s. 306).

68. Comme l'a bien montré ANZIEU, *L'autoanalyse*, Paris, P.U.F., pp. 114-115.

69. Dans l'article *Die endliche und die unendliche Analyse* (1936, G.W. Bd. XVI, s. 57-99) Freud a essayé d'indiquer les limites de l'achèvement d'une analyse et de dire en quel sens l'analyse est toujours « infinie » (trad. Berman, sous le titre : *Analyse terminée et analyse interminable*, in *Revue française de psychanalyse*, 1939, XI, n° 1, pp. 3-38). On ne saurait cependant admettre paresseusement qu'une analyse n'a pas besoin de s'achever et que la guérison n'a aucun sens en psychanalyse. Ce serait laisser la porte ouverte à toutes les facilités, soustraire l'analyse à l'épreuve de l'expérience et la transformer en une pure spéculation. Tout cela est contraire à l'esprit même de Freud.

70. Cf. ci-dessous, pp. 266, sqq.

dernier en date des dialogues platoniciens où la réminiscence joue un rôle qui puisse être raisonnablement identifié à celui qu'elle joue dans le *Ménon* et dans le *Phédon*.

La façon la plus simple d'expliquer qu'à partir du *Théétète* et jusqu'aux *Lois* Platon n'éprouve plus jamais le besoin d'y avoir recours serait d'admettre que tout se passe comme si ce qu'il cherchait dans le passé avait été trouvé. Ce qui compte, dans l'expérience psychanalytique, ce n'est pas tellement de retrouver un événement oublié que de retrouver (ou de créer) le sens d'un événement (oublié ou non), voire même de retrouver le sens tout seul, en dehors de toute prise de conscience d'événement. Mais ce qui distingue la récupération d'un sens du passé de la simple création d'une interprétation de l'homme en général, c'est que, dans le premiers cas, un certain type de recherche prend fin. Or c'est bien quelque chose de ce genre qui est décrit dans le *Phèdre*. Maintenant, devons-nous attribuer à l'homme Platon lui-même cette expérience réorganisatrice ou nous contenter de dire qu'il en a compris ou décrit la possibilité ? Est-elle un moment de la biographie du philosophe ou un chapitre de sa psychologie ? C'est là une autre question à laquelle nous ne croyons pas que l'on puisse répondre par un choix brutal.

Il est difficile de penser que Platon ait pu décrire cette expérience sans jamais avoir vécu quelque chose qui lui ressemble. Mais le moment où il l'a vécu nous échappera probablement toujours. On peut dire, au moins, qu'il se situe avant le *Phèdre* puisque, dans ce dialogue, elle est décrite jusqu'au bout dans un mythe. Les personnages dont parle Stésichore et Stésichore lui-même (nous voulons dire celui que fait parler Platon et non le poète sicilien qui vivait au v^e siècle, évidemment) n'ont pas, dans le texte, pleinement conscience du sens rétrospectif des expériences amoureuses qu'ils vivent et décrivent. Mais le créateur du mythe (à savoir Platon à l'époque du *Phèdre*) est forcément déjà à distance de ces illusions. Il est partiellement démystifié et la démystification doit avoir eu lieu bien avant le moment où est écrit le *Phèdre*. Fut-elle même antérieure au *Banquet* ? C'est là une question que nous réservons pour un prochain chapitre⁷¹. Contentons-nous, pour le moment, d'apprécier, dans ses grandes lignes, le sens de l'intervalle qui sépare le premier effort de réminiscence (*Ménon*) du moment où cet effort parvient à son achèvement ou, du moins, à son exténuation (*Phèdre*).

4) Rappelons d'abord que cet achèvement demeure équivoque et partiel. Certes, la reconnaissance liée à l'expérience de l'ἀντρέως est beaucoup plus personnelle que les expériences platoniciennes retenues par la tradition. Mais son caractère événementiel est très atténué. Notre

71. Cf. ci-dessous, pp. 233, sqq.

lecture s'est référée à un schéma psychologique simple qui est le suivant : à un moment donné, impossible à préciser, Platon aurait compris que toute sa recherche de l'ἀρετή et, corrélativement, toute la construction philosophique du *Ménon*, du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*, étaient liées au désir de s'identifier à un être, réel ou imaginaire, aimé pendant l'enfance ; une fois ce sens reconnu, la construction philosophique deviendrait caduque, les doctrines édifiées seraient dénoncées comme illusoires et la recherche s'orienterait dans des directions toute nouvelles. Ce schéma ne doit évidemment pas être appliqué de façon brutale. D'abord, énoncé sous cette forme, il est réducteur. Or, nous avons déjà dénoncé l'absurdité des interprétations réductrices qui croient transformer une pensée philosophique en une simple illusion sous prétexte qu'elles ont mis au jour le processus psychologique à l'occasion duquel elle se constitue. C'est donc là une première raison, qui ne concerne pas exclusivement notre objet actuel. Mais il en est une seconde qui devrait faire rejeter l'interprétation abrupte que nous venons d'énoncer. C'est que, même dans le *Phédon*, Platon ne va jamais jusqu'à une reconnaissance explicite du sens du passé qui entraînerait un véritable reniement. Ici, comme pour tout ce qui concerne l'évolution de sa pensée (et c'est d'ailleurs ce qui rend si difficile depuis un siècle l'interprétation de cette évolution), Platon n'avoue jamais clairement avoir changé.

Mais à cette règle générale s'ajoute, dans le cas particulier qui nous intéresse, un trait supplémentaire : c'est que le « mouvement psychique » qui sous-tend la réflexion platonicienne du *Ménon* au *Phédon* est plutôt arrêté dans son développement que véritablement achevé ou, a fortiori, inversé. Suffisamment reconnu dans sa signification psychologique pour que le lecteur de l'œuvre de Platon ait le sentiment qu'un changement de direction s'opère à l'époque du *Phédon* et du *Parménide*, il n'est pas suffisamment thématiqué pour qu'on puisse attribuer à Platon une expérience identique à celles dont la psychanalyse nous fournirait le schéma théorique. Aussi bien trouverons-nous plus de continuité apparente entre le *Phédon* et les dialogues métaphysiques que n'en laisserait prévoir l'interprétation simplifiée que nous avons énoncée. Si les grands thèmes de l'immortalité de l'âme, de l'existence et de la contemplation des idées, de l'Amour et du Bien n'étaient que l'expression projective d'une recherche anamnétique devant un jour aboutir à la reconnaissance du sens d'expériences passées et si cette recherche s'achevait réellement, conformément aux schèmes psychologues, les dialogues métaphysiques considéreraient comme caduc tout ce qui s'est élaboré entre le *Ménon* et la *République*. A vrai dire, bien des interprètes néo-kantiens de Platon sont proches de ce point de vue⁷² et ce ne serait pas la première

72. LUTOSLAVSKI n'hésite pas à traiter la logique de la *République* de « poetical logic » et à l'opposer à celle du *Sophiste* qui seule serait « dialectique » (*The origin and growth of Plato's logic*, p. 33).

fois que nous verrions un certain radicalisme logiciste faire chorus avec le psychologisme pour refuser toute spécificité à la création proprement philosophique. Pourtant, ces mêmes auteurs sont bien obligés de reconnaître que la théorie de l'ἐπιστήμη, par exemple, possède, en dépit de nombreuses modifications de détails, une certaine continuité du *Ménon* au *Philèbe*. On pourrait même être tenté de penser que la théorie de l'ἐπιστήμη des derniers dialogues est très proche de celle des dialogues de jeunesse. Ainsi la distinction qu'établit le *Politique* entre les sciences qui visent uniquement la connaissance (γνωστική) et celles qui ont un rapport avec l'action (πρακτική)⁷³ pourrait faire penser aux classifications du *Gorgias*⁷⁴. On pourrait alors se demander si l'idéal scientifique que nous avons appelé « savoir absolu », idéal qui s'annonce dans le *Ménon*⁷⁵ et dont la *République* voudrait esquisser le programme, n'est pas une simple parenthèse dans le déroulement de la pensée platonicienne. Il n'en est pourtant rien : en dépit d'une évolution importante de la conception platonicienne de la science, le « moment » de la *République* est, en un sens, conservé dans les derniers dialogues qui en rappellent les traits essentiels⁷⁶.

Pour éviter une interprétation réductrice qui conduirait à un contre-sens sur la pensée de Platon, il faut donc maintenir à la fois deux propositions qui pourraient paraître contradictoires : d'une part, il y a un « mouvement » psychologique de l'expérience platonicienne qui va du *Ménon* au *Phédon* ; mais, d'autre part, les doctrines qui se constituent dans cet intervalle appartiennent à la pensée philosophique de Platon et s'articulent logiquement aux doctrines des dialogues postérieurs. D'une part, elles manifestent une recherche d'authenticité, fille directe de la recherche d'ἀρετή, liée au mouvement de l'ἀνάμνησις et qui peut être comprise par le psychologue ; d'autre part, elles sont les éléments de la « philosophie » de Platon entendue au sens habituel. Des doctrines ainsi susceptibles d'une double interprétation, nous retenons plus particulièrement la théorie de la science, puisqu'elle a pu passer pour traduire l'exigence platonicienne fondamentale et servir de base à l'interprétation intellectualiste. Nous avons vu que, dans cet effort pour établir un idéal se substituant à l'ἀρετή, l'ἐπιστήμη est le moment immédiatement posté-

73. *Politique*, 258 e : Ταύτη τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσηπιῶν, τὴν δὲ μόνον γνωστικὴν.

74. On pourrait songer, par exemple, aux distinctions qu'établit Socrate, dans le dialogue avec Calliclès, d'une part entre les disciplines qui concernent le corps et celles qui concernent l'âme, et d'autre part entre celles qui sont sérieuses (médecine) et celles qui sont de l'ordre de la flatterie (cuisine) (*Gorgias*, 500 e, sqq.).

75. *Ménon*, 85 cd : ... οἷσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστῆσεται περὶ τούτων...

Ἄρ' οὖν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὗτος ἔχει, ἥτοι ἔλαβεν ποτε ἢ αἰεὶ εἶχεν;

76. Par exemple, *Sophiste*, 253 c : Πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδὸν γε ὥσως τῆς μεγίστης;

Ici, la science en question est bien la dialectique, et elle est présentée comme une exigence.

rieur à celui de la φρόνησις. L'ἐπιστήμη est ce que ne peut pas ne pas devenir la φρόνησις pour un penseur aux yeux duquel une pensée, si pure soit-elle, ne saurait être pensée de rien⁷⁷. Dans le *Ménon*, dans le *Phédon*, dans le *Banquet*, et probablement aussi dans la *République*, l'idéal d'ἐπιστήμη n'a que peu de contenu. Peut-être même n'a-t-il aucun contenu vraiment positif : l'interrogation anxieuse et les trois échecs du *Théétète* n'ont rien qui doive surprendre⁷⁸, ils ne font qu'enregistrer la non réalisation d'un programme élaboré par Platon pour des raisons non-théoriques. Mais, justement, le *Théétète*, qui est postérieur au *Phèdre*, n'a plus de raison de ne pas avouer l'échec, car les raisons cachées de l'ancienne exigence ont cessé d'exister. Et assez paradoxalement, c'est au moment même où Platon n'aura plus besoin de soutenir son projet de science comme idéal existentiel que celui-ci trouvera, dans la logique des derniers dialogues, un début de réalisation précise, tant il est vrai qu'une certaine « passion de connaître » est le plus sûr obstacle à l'acquisition de connaissances effectives. C'est donc bien cet intervalle qui doit maintenant attirer notre attention comme un champ dans lequel s'élabore une construction dont les éléments sont connus mais doivent être placés dans la perspective du mouvement psychologique qui les engendre. Nous en connaissons déjà trois, intimement liés d'ailleurs, l'idéal de pensée pure (φρόνησις), son corrélatif immédiat qui est l'idéal d'ἐπιστήμη, son premier contenu exemplaire, les notions mathématiques⁷⁹. Parmi les aspects constructifs visibles dès le *Ménon* il faudrait aussi noter une nouvelle attitude envers la religion.

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer la différence entre le pessimisme de l'*Euthyphron* et les espoirs que formule le *Ménon* en évoquant ces prêtres qui se préoccupent de rendre compte de ce qu'ils disent⁸⁰. A cette attitude positive on rattacherait à la fois les nombreux passages religieux du *Phédon*⁸¹ et les exigences des livres II et III de la *République*. Seul un penseur qui croit avoir trouvé la voie de la réalisation effective d'un idéal et s'y engage de façon conquérante impose ainsi ses conditions aux dieux⁸². Faute de pouvoir instaurer l'homme par l'acqui-

77. Cf. ci-dessus, pp. 146-148.

78. Il faut bien, semble-t-il, prendre à la lettre la déclaration de Socrate (*Théétète*, 145 e) : Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὃ ἀπορώ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἐμαυτοῦ, ἐπιστήμη ἐστὶ ποτὲ τυγχάνει ἐν.

Quant aux trois hypothèses envisagées (1° : science = αἴσθησις ; 2° science = ἀληθὴς δόξα ; 3° science = ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου), elles sont toutes trois successivement rejetées, du moins si on prend le texte à la lettre. Cf. ci-dessous, pp. 278-280.

79. Cf. ci-dessus, pp. 148-152.

80. *Ménon*, 81 ab. Cf. ci-dessus, p. 115, n. 82 et p. 130, n. 19.

81. Par exemple, *Phédon*, 60 e - 61 b ; 62 bc ; 63 bc ; 69 cd ; 70 b ; 79 e - 80 b ; 80 d ; 81 a ; 84 d - 85 b ; 107 b - 108 c ; 111 bc ; 117 bc.

82. C'est ainsi que, dans la *République*, Platon rejette tout ce qui, dans la religion traditionnelle ou dans les fables relatives aux dieux, leur attribue une conduite immorale. On ne racontera pas aux enfants les actions immorales des dieux, même si elles sont vraies ; on n'imitera pas, en cela, Homère

sition directe de l'ἀρετή, Platon semble avoir voulu, à un certain moment, choisir des dieux et édifier un monde permettant indirectement l'accès à une autre forme d'authenticité humaine. Les espoirs déçus de l'humaniste seraient compensés par une sorte d'entreprise démiurgique. On ne peut plus chercher la vertu, puisqu'on ignore en quoi elle consiste⁸³. Mais, par le biais de la réminiscence, s'ouvre la perspective d'une tâche qui englobe la recherche de l'ἀρετή en la dépassant.

Ce n'est pourtant pas sans obstacles que, du *Ménon* au *Phèdre*, cette tâche tente de s'accomplir. Même avant l'hypothétique démystification finale, les apories ne manquent pas. Ni dans le *Phédon*, ni dans la *République*, Platon ne quitte complètement « le monde sensible parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers » ; dans aucun de ces deux dialogues il ne se risque vraiment « au-delà de ce monde sur les ailes des idées »⁸⁴. Certes, le détour anamnétique comporte un aspect de créativité projective, comme nous allons essayer de le montrer dans le prochain chapitre de ce travail. Mais sa mise en œuvre exprime en même temps un approfondissement de l'expérience humaine qui explique la valeur reconnue à ces grands textes par la tradition. C'est pourquoi la première manifestation de cette création est de l'ordre du rêve, de l'opinion non encore fondée, et de la réminiscence : c'est ce que nous venons de mettre en lumière dans ce chapitre.

et Hésiode (II, 377 e - 378 e). On ne dira pas que Zeus est cause du mal (II, 379 c - 380 c). On ne peindra pas les métamorphoses des dieux (II, 380 d - 381 c), ni leurs mensonges (II, 382 c - 383 c). On ne les montrera même pas en train de rire (III, 389 a). Même Achille, qui n'est que le fils d'une déesse, ne doit pas être représenté se conduisant de façon immorale (III, 391 a c), ni, non plus Thésée (III, 391 cd). On n'a pas le droit de dire d'Asclépios, fils d'un dieu, qu'il était vénal, comme le font les tragiques et Pindare (III, 408 bc).

83. *Ménon*, 80 d : Καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἐστὶν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, ... Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὃ τί ἐστὶν ;

84. KANT, *Critique de la Raison Pure*, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, 1927, p. 45.

CHAPITRE VII

L'AU-DELA

L'attitude contemplative : essence du platonisme ou moment d'une expérience ?

1. La méditation de la mort comme premier moment commun aux trois lignes de recherche de l'expérience platonicienne : le rêve, la réminiscence, la *φρόνησις*.
2. Mort de Socrate et mort du père : réalité historique et signification symbolique (*Apologie*, *Phédon*).
3. L'âme isolée du corps comme nouvel idéal remplaçant la fascination de l'*ἄσπερῃ* (*Phédon*).
4. Fascination par l'âme et fascination par les Idées : racines érotiques et visuelles de la fascination (*Phédon*, *Banquet*).
5. Place de la théorie des Idées et du Bien dans l'expérience platonicienne : l'ancien idéal humain projeté et figé dans l'au-delà.
Continuité du *τιθέειν* (*Phédon*, *Banquet*, *République X*, *Parménide*).
Ce n'est là encore, qu'un moment transitoire de l'expérience platonicienne.

C'est dans l'intervalle qui sépare le *Ménon* du *Phèdre* qu'apparaissent, à travers le *Phédon*, le *Banquet* et la *République*, certains des thèmes les plus célèbres du platonisme : indépendance et immortalité de l'âme, existence et contemplation des Idées, suprématie du Bien. Pris dans leur signification la plus immédiate, ces thèmes évoquent des réalités situées *au-delà* de l'expérience humaine banale et la possibilité, pour l'homme, d'entrer en relation avec elles.

Aussi comprend-on sans peine l'évolution des attitudes adoptées envers Platon par les générations qui se sont succédées en Occident depuis la mort du philosophe. Aussi longtemps que, sous l'influence du christianisme mais peut-être même avant lui, l'effort de la spiritualité occidentale tendait à faciliter à l'homme un certain accès à l'au-delà l'axe du platonisme parut passer par ces trois dialogues. On peut même dire que, pour une certaine tradition, la plus ancienne, la plus durable et la plus efficiente dans l'histoire des idées, tout Platon est enfermé dans le *Phédon*, dans le *Banquet* et dans la *République* : ce sont ces dialogues qui exprimeraient avec le plus de clarté les grands thèmes dont tous les autres ne donneraient qu'une image incomplète. Au contraire, à partir du moment où la philosophie occidentale perdit le goût de

l'au-delà pour l'abandonner à la religion ou pour le rejeter totalement, l'attention des commentateurs de Platon se déplaça vers les dialogues postérieurs à la *République*. Il semble, en effet, qu'à partir du *Phèdre*, à l'effort de contemplation « mystique » succède l'élaboration d'une science tournée vers l'intelligence du monde et vers l'organisation de la vie, c'est-à-dire plus proche de la science moderne. C'est ainsi que, depuis un siècle, la majorité des historiens de Platon tend à considérer les grands dialogues de la maturité comme une simple préparation à la philosophie des « dialogues métaphysiques », comme un accident dans la carrière philosophique de Platon, ou encore comme une façon symbolique et imagée de présenter des thèses qui s'exprimeront plus tard avec plus de rigueur¹. Aussi tout historien moderne favorable à l'interprétation traditionnelle est-il conduit à protester contre le sort que fait subir la critique du XIX^e siècle aux grands textes du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*. C'est ainsi que le P. Festugière refuse de voir dans la contemplation la simple saisie intellectuelle d'une notion : « La θεωρία est plus, écrit-il, elle est un sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence. Cette saisie dépasse et le langage et l'intellection. »² De fait, dans le texte célèbre de *République*, VI, 490 ab, les expressions employées (effort, amour, accrochage, union, engendrement, accouchement, vie, nourriture) évoquent une expérience vécue plutôt qu'une connaissance théorique³. Seul le préjugé intellectualiste nous les fait considérer comme de simples images et, en un sens, l'interprétation spirituelle et mystique traditionnelle reprise par le P. Festugière est plus fidèle à la lettre des textes que les interprétations intellectualistes modernes. Mais le P. Festugière voit dans cette doctrine de la contemplation vécue la vérité permanente du platonisme. Il la cherche dans des textes où elle n'apparaît guère et rejette comme apocryphes ceux qui l'excluent : comme l'*Epinomis* place au rang des dieux à contempler les constellations visibles (alors que, dans le reste de

1. Nous ne pouvons évidemment pas tenter de caractériser ici, même brièvement, l'histoire des études platoniciennes depuis un siècle. Les interprétations auxquelles nous faisons allusion sont d'ailleurs très connues. A titre d'échantillon, on pourrait retenir cette appréciation de Robin sur l'allégorie de la caverne (*Rép.* VII) :

« Encore une fois, Platon est donc sur la voie de ses théories futures. Tandis que, en effet, il marque avec force l'opposition du « lieu » intelligible et du « lieu » sensible, il n'en cherche pas moins, à l'intérieur de chacun d'eux et de l'un à l'autre, des transitions et des degrés... On pourrait le croire parmenidien. Mais ce n'est qu'une apparence, et il est aussi loin que possible d'une ontologie analytique. La vérité est plutôt qu'il est déjà en quête d'une philosophie synthétique... » (*Platon*, Alcan, 1935, p. 117).

2. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 5.

3. *République*, VI, 490 ab : ... δ γε ὄντως φιλομαθής... τοι καὶ οὐκ ἀμβλύνονται οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ δ' ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἀψασθαι ἢ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου· προσήκει δὲ συγγενεῖ· ὃ πλησίασας καὶ μυγελς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνῶνι τε καὶ ἀληθῶς ζῶν καὶ τρέφονται καὶ οὕτω λέγοι ὁδῶν...

l'œuvre, la vraie contemplation porterait toujours sur l'invisible), il déclare l'*Epinomis* inauthentique⁴. C'est là, à notre sens, élargir indûment la place de la contemplation dans l'œuvre de Platon et la supposer présente dans une foule de dialogues qui sont loin de lui donner l'importance qu'elle a dans le *Phédon*, dans le *Banquet* et dans la *République*. D'un extrême, on est tombé dans l'autre : à voir la contemplation partout, on donne de l'œuvre de Platon une image aussi fausse que lorsqu'on ne la voit nulle part. En réalité, selon toute vraisemblance, dès le *Théétète*, et, certainement, dès le *Sophiste*, Platon a abandonné toute doctrine de la contemplation⁵.

En fait, les historiens se sont heurtés à une double difficulté. Ceux qui voyaient bien le caractère existentiel original des expériences décrites par Platon dans les dialogues de la maturité (la contemplation étant l'une d'elles) et qui considéraient ces expériences comme l'apport le plus précieux de Platon à la spiritualité occidentale n'arrivaient pas à comprendre qu'il ait pu y renoncer dans les dialogues postérieurs au *Parménide*. Ceux qui, par contre, constataient ce changement et voyaient se constituer, avec les dialogues métaphysiques, une philosophie qui faisait peu de place aux expériences vécues décrites par le *Phédon*, par le *Banquet* et par le *Phèdre*, avaient de la peine à prendre celles-ci à la lettre et à leur accorder d'autre valeur qu'imagée ou préparatoire. Contre les premiers, il faudrait montrer que l'intervalle qui sépare le *Ménon* du *Phèdre* est bien un « accident » dans la carrière philosophique de Platon, c'est-à-dire une expérience qui a ses raisons psychologiques, qui se développe jusqu'à un certain point et qui prend fin par une démystification. Mais il faudrait montrer, contre les seconds, que cet accident est génial et que, loin de contenir simplement les expressions imagées de ce qui se traduira plus clairement par la suite, il commande, dans la mesure où l'expérience est réussie, tout ce que les derniers dialogues comporteront de richesses, et explique, dans la mesure où elle est ratée, tout ce qu'ils comporteront de faiblesses. L'amorce de l'expérience qui se déroule dans cet intervalle, c'est, nous l'avons vu, l'effort d'ἀνάμνησις. Le second moment de cette expérience est, nous semble-t-il, le débat avec la mort.

1. On sait depuis longtemps que la méditation philosophique sur la mort n'a que fort rarement pour cause la crainte justifiée d'une mort prochaine (maladie, vieillesse) ou le spectacle de la mort d'autrui. La réflexion sur la mort-événement n'est, la plupart du temps, que l'expression de préoccupations philosophiques ou spirituelles concernant le sens de la vie humaine dans son actualité, et non dans sa limite.

4. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 31, note 2.

5. Cf. par exemple, ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 123.

De Platon lui-même à Sartre, cette ambiguïté de la réflexion sur la mort peut être suivie à travers les œuvres d'Epicure, de Montaigne, de Bossuet, de Rilke et de Freud⁶. On ne saurait donc considérer l'événement de 399 comme la raison suffisante des réflexions de Platon sur la mort. Certes, la mort de Socrate a été le prétexte de la composition de l'*Apologie*, du *Criton* et du *Phédon*. Mais la plupart des commentateurs sont déjà d'accord pour placer la composition du *Phédon* longtemps après la mort de Socrate et pour voir dans le dialogue beaucoup plus qu'un simple effort pour réhabiliter sa mémoire⁷. Pourquoi ne pas admettre qu'il en est de même pour l'*Apologie* et pour le *Criton*? Rien, après tout, n'oblige à les considérer comme beaucoup plus proches de l'événement. Le plaidoyer de l'*Apologie* est trop habile pour être la simple transcription du procès. Il nous paraît plus vraisemblable que Platon a pris la mort de Socrate pour thème de trois dialogues au moment où le déroulement de sa propre recherche le conduisait à aborder le thème philosophique de la mort. Or celui-ci appartient au mouvement qu'amorce l'*ἀνάμνησις* : à un moment donné, tous les éléments de cette nouvelle philosophie platonicienne semblent déboucher sur la mort.

Et d'abord le rêve ; les connaissances qui vont se déployer sous forme de science sont d'abord, nous l'avons vu, données « comme en rêve »⁸ ; or le *Criton* débute par un rêve et par un rêve de mort. Le bateau qui revient de Délos a été aperçu au large de Sounion ; certaines personnes pensent qu'il arrivera le jour même au Pirée ; Socrate devant être exécuté le lendemain du jour de l'arrivée du bateau, sa mort pourrait être pour demain. Je ne crois pas qu'il arrive ce soir, dit en substance Socrate, car j'ai vu en rêve une femme grande, belle et habillée de blanc qui m'a dit :

Ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίδωλον ἔκοιο

(adaptation d'un vers d'Homère, *Iliade*, IX, 363). Je ne mourrai donc qu'après-demain⁹. L'interprétation immédiate que Socrate donne de son rêve n'a rien de surprenant : bien que la mort n'apparaisse pas dans le rêve manifeste, elle est l'événement attendu de tous et il est assez naturel de considérer le rêve comme y faisant allusion. On remarquera cependant la nature des images : une femme, grande, habillée de blanc, le retour vers la patrie (dans l'*Iliade*, IX, le vers 363 est prononcé par Achille, qui menace les délégués d'Agamemnon d'abandonner l'expédition et de rentrer chez lui). Ce sont ces images que Criton trouve bizarres (*Criton*, 44 b : ἀτοπον τὸ ἐνύπνιον). Les deux interlocuteurs

6. Cf. les textes auxquels se réfère Vuillemin (*Essai sur la signification de la mort*, Paris, P.U.F., 1948, surtout pp. 41-60 et 255-290).

7. Vers 385, dit FESTUGIÈRE (*Contemplation et vie cont.*, p. 9, n. 1). De fait, il semble difficile de placer la composition du *Phédon* avant le voyage en Sicile des années 388-387. Il appartient à la période qui commence avec le *Ménon*. Il n'est donc pas une réaction immédiate à la mort de Socrate (399).

8. *Ménon*, 85 cd. Cf. ci-dessus, p. 158, note 17.

9. *Criton*, 44 ab.

ne semblent pas se référer à quelque naïve « clef des songes » ; mais ils sont persuadés que le rêve a un sens. Pour le faire apparaître, nous ne devons évidemment pas faire intervenir une hypothétique psychologie du Socrate historique mais celle de Platon lui-même. Il nous est difficile, pour le moment, de saisir la signification que peut avoir, pour lui, l'image de la femme « grande et belle »¹⁰. Contentons-nous de noter que le premier texte moderne consacré au fameux drame œdipien est, dans un livre sur l'interprétation des rêves, le chapitre qui traite des rêves de mort¹¹. Or, si l'on veut bien admettre que, dans une théorie psychanalytique sérieuse, le thème de l'Œdipe ne concerne pas seulement quelque aventure contingente de l'enfance névrotique mais le mystère même de la destinée humaine¹², on reconnaîtra sans peine le caractère « œdipien » du mouvement qu'inaugure l'*ἀνάμνησις* et, par conséquent, la parenté du rêve que Platon attribue à Socrate avec les préoccupations propres à Platon dans la période qui suit le *Ménon*. Le rêve étant toujours en avance sur la pensée consciente il possède d'une manière très affirmée un caractère qui demeure encore incertain dans l'*ἀνάμνησις* : c'est un rêve d'amour¹³, mais d'amour mortel¹⁴.

C'est ensuite le lien entre l'*ἀνάμνησις* elle-même et la mort qui est indiqué très clairement par le *Phédon*. La théorie de la réminiscence est, on le sait, rappelée par Cébès au cours d'une tentative de démonstration de l'immortalité de l'âme (*Phédon*, 72 e) après qu'ait été énoncé l'argument de la succession des contraires (70 c - 72 e). C'est seulement l'utilisation simultanée des deux arguments qui constituera la première preuve de l'immortalité de l'âme : puisque le contraire succède toujours au contraire et qu'il y a eu une existence de l'âme avant cette vie,

10. καλή καὶ εὐειδής (*Criton*, 44 a). Cf. ci-dessous, pp. 221, sqq.

11. FREUD, *Die Traumdeutung*, V, D, § b, G.W. Bd. II-III, s. 254-280 (trad. Meyerson, 1926, pp. 226-246). Freud avait déjà fait part à Fliess de cette découverte dans une lettre du 15 Octobre 1897 (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago Publ. London, 1950, s. 237-239 ; trad. Berman in *La naissance de la psychanalyse*, p. 198).

12. Comme le montre fort bien Anzieu dans son étude sur l'autoanalyse de FREUD (*L'autoanalyse*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 114-115).

13. Pour ce qu'il y a d'encore incertain quant au caractère érotique de l'*ἀνάμνησις*, cf. ci-dessus, pp. 161-172. Mais en réalité, comme l'a bien vu Robin, « l'amour est condition de la réminiscence ». (*La théorie platonicienne de l'amour*, § 147, p. 149).

14. Le lien de l'amour et de la mort est banal dans notre culture. Nul n'a su, mieux que Freud, évoquer « les trois inévitables relations de l'homme à la femme... : la génératrice, la compagne et la destructrice. » Dans une étude sur *King Lear*, il montre comment Shakespeare représente le moment où « le vieil homme cherche vainement à ressaisir l'amour de la femme tel qu'il le reçut d'abord de sa mère », le moment où « seule la troisième des filles du Destin, la silencieuse déesse de la Mort, le recueillera dans ses bras ». (*Das Motiv der Katschenwahl* (1913), G.W. Bd. X, s. 37 ; trad. Bonaparte-Marty, in *Essai de psychanalyse appliquée*, sous le titre : *Le thème des trois coffrets*, p. 103).

il y en aura une après cette vie (*Phédon*, 77 ad). Dans le texte du *Phédon*, c'est le problème de l'immortalité de l'âme qui provoque le recours à la réminiscence. Mais l'ordre des dialogues invite à penser que Platon a vécu le mouvement inverse : c'est l'effort de réminiscence qui conduit à la question de l'immortalité. Certes, on l'a déjà vu¹⁵, le problème de la survie est familier à la pensée grecque. Platon lui-même n'a pas attendu le *Phédon* pour le poser et lui donner un certain type de solution. On relève dans l'*Apologie* à la fois l'expression d'un espoir assez ferme en une vie meilleure dans l'au-delà¹⁶ et un effort plutôt agnostique, annonçant Epicure, pour dissoudre la crainte de la mort¹⁷. Dans l'ensemble, il est probable que le jeune Platon acceptait la croyance traditionnelle, partout présente chez Homère¹⁸, en une certaine survie des âmes, tout en cherchant à l'épurer. Mais c'est seulement dans le *Phédon* que cette croyance devient un élément vivant de sa réflexion philosophique. Même dans le *Ménon*, où il s'agit déjà d'immortalité et où cette croyance est liée à l'*ἀνάμνησις*, comme dans la tradition pythagoricienne¹⁹, elle n'est pas encore nettement « reprise » dans le mouvement créateur de la pensée platonicienne. C'est que la mort n'a pas de présence effective dans le *Ménon*. Dans le *Phédon*, au contraire, la poursuite de l'effort d'*ἀνάμνησις* vers un en deçà de la vie humaine (avant la naissance) conduit Platon à se tourner aussi vers l'au-delà (après la mort) et d'ailleurs également vers un autre genre d'au-delà (au-dessus : les réalités éternelles et « transcendantes ») (toutes ces expressions devant, d'ailleurs, être prises en un sens moderne, car les Grecs pensaient autrement²⁰). Ayant découvert la valeur de

15. Cf. ci-dessus, pp. 93-94.

16. *Apologie*, 40 b - 41 d.

17. *Apologie*, 29 ab.

18. La croyance en une certaine survie de l'âme est permanente chez Homère, bien que la nature exacte de cette croyance pose des problèmes. On peut, en tout cas, noter l'importance du voyage chez Hadès (*Iliade*, I, 3-4 ; V, 652-654 ; VII, 330 ; XVI, 625, 856 ; XXII, 362 ; XXIII, 71-74, 103 ; *Odyssée*, XI, 571, etc.). Quant aux modalités et à la durée de la survie de ce souffle qu'est la *ψυχή*, ce sont des questions sur lesquelles la doctrine des poèmes homériques ne semble pas très fixée. Cf. ci-dessus, p. 94, note 8.

19. *Ménon*, 81 b : *Φασι γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον... 81 c : "Ἀτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατος τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν "Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάρτηκεν"*

ROHDE (*Psyché*, pp. 481-482) a bien vu que Platon ne prend l'immortalité de l'âme au sérieux qu'à partir d'un certain moment :

« Platon n'a pas toujours cru à l'immortalité. Ou du moins l'idée de l'immortalité a dû rester à l'arrière-plan de sa pensée et de ses croyances aussi longtemps qu'il a considéré le monde du point de vue d'un certain socratism... Il semble que Platon n'arriva à sa plus haute conception de l'essence et de la dignité, de l'origine et des destinées éternelles de l'âme, qu'au temps où s'accomplit la grande évolution de sa philosophie. »

20. On sait, par exemple, que l'adverbe *ἐμπροσθεν* désigne à la fois le « passé et ce qui s'étale spatialement devant nous, alors que ce qui vient après nous se passe dans notre dos (*ὀπίσθεν*) et comme à notre insu » (AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 77). L'attitude grecque

l'orientation anamnétique, mais ne trouvant, pour le moment, aucun souvenir daté que pût exhumer l'effort de retour au passé, Platon a vu dans la théorie (probablement héraclitéenne) de la succession des contraires un moyen d'élargir son champ d'investigation et de trouver, par l'exploration du temps qui suit la mort, le secret de ce qui ne se révélait pas encore dans le temps antérieur à la naissance. L'impossibilité provisoire d'affecter un contenu concret à la réminiscence facilite l'entrée dans la construction métaphysique de la première partie du *Phédon* de la doctrine énoncée par le *Ménon*. Tout se passe comme si, ne parvenant à se souvenir de rien, on croyait se souvenir d'avoir failli être réduit à néant (d'être mort), le redoublement à l'infini de la forme cherchant à compenser l'absence de contenu.

Peut-être pourrait-on en dire autant de ce troisième élément de la nouvelle construction platonicienne qu'est la *φρόνησις*. Là encore, on l'a vu²¹, l'exigence précède le contenu. Dans le *Ménon* et dans le *Phédon*, la « pensée pure » est posée comme valeur avant que l'on sache de quoi elle pourra bien être pensée, c'est-à-dire avant que ne commence à se constituer une théorie de l'*ἐπιστήμη* comme savoir absolu. Or, dans certains textes bien connus du *Phédon*, la pensée se présente comme pensée de la mort. Toute sa vie, dit Socrate, le philosophe s'efforce de penser d'une manière aussi pure que possible ; or, ce qui rend la pensée difficile et impure, c'est le corps ; il est donc souhaitable d'être, autant que possible, débarrassé du corps ; s'il est un événement qui comble tous les vœux du philosophe, c'est la mort ; il devrait donc l'accueillir avec joie. On se demande même s'il ne doit pas la provoquer (*Phédon*, 62 a - 67 b). La conclusion logique de ce raisonnement (dont, très probablement, aucun des arguments n'a été inventé par Platon²²) serait le suicide philosophique. Les interlocuteurs de Socrate semblent, d'ailleurs, familiers de ce genre de pensée. Mais il élimine justement tout de suite la tentation du suicide en se référant à une mystérieuse dépendance à l'égard des dieux²³.

ressemblerait donc beaucoup à celle que Montaigne prête au vulgaire qui a peur de regarder la mort en face : « Il lui faut faire brider l'asne par la queue. » (*Essais*, I, xx, éd. de la Pléiade, p. 106).

21. Cf. ci-dessus, p. 149 et pp. 175-177.

22. L'origine pythagoricienne de ces arguments est à peu près établie. Cf. sur ce point, DÉTIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, pp. 60, sqq. : cette séparation de l'âme et du corps serait même le fruit d'une sorte d'exercice respiratoire (cf. ci-dessus, p. 191).

La théorie de la mort comme séparation de l'âme et du corps est déjà indiquée dans le *Gorgias*, 524 b : « Ὁ θάνατος τυγχάνει ὧν, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτων διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλων. »

23. *Phédon*, 61 e - 62 c. C'est le texte dans lequel Socrate évoque une formule des Mystères d'après laquelle le séjour des hommes est une *φρουρά*, mot sur le sens duquel se sont beaucoup interrogés les commentateurs : garderie, bergerie, geôle (cf. ROBIN, *Œuvres de Platon*, coll. des Univ. de France, t. IV, 1^{re} partie, p. 8, n. 2). Les *Lois* emploieront avec un sens technique des mots de la même famille pour désigner les divers types de gardes et de

Ayant ainsi détourné le philosophe de l'acte brutal auquel pourraient l'entraîner ses convictions il va pouvoir l'orienter vers la méditation de la mort, méditation qui se présente dans le texte sous la forme du long monologue fictif de *Phédon* (66 b - 67 a). « Amoureux de la pensée » (68 a), le philosophe va être « penseur de la mort ». Il va sans cesse « s'occuper de mourir »²⁴ sans pour autant provoquer lui-même l'événement. Platon insiste, d'ailleurs, sur l'originalité de cette mort du philosophe en employant dès le début de la discussion le verbe rare θανατάω et en annonçant à Simmias que le mourir du philosophe n'est pas le trépas que lui attribue le vulgaire²⁵. Cette pensée de la mort est donc une attitude philosophique originale et positive. Elle annonce cette mort dans la vie qui deviendra un des thèmes courants de la spiritualité chrétienne²⁶. Mais elle s'insère plus précisément, ici, dans la grande expérience philosophique qui commence avec le mouvement de réminiscence dans le *Ménon*. Sur le thème de la mort semblent donc bien converger, à un moment donné, trois des premiers produits de cette expérience : le rêve, la réminiscence et la φρόνησις.

2. La mort elle-même, qui apparaît comme un contenu possible du rêve, de la réminiscence et de la pensée pure, exige, à son tour, une spécification : quel est le sujet dont la mort fournit, à un moment donné, un thème à la méditation philosophique de Platon ? Le mort de Socrate, dira-t-on ? Peut-être, mais en quel sens ?

Comme il sied à toute réflexion philosophique, la méditation platonicienne sur la mort se présente comme ayant une valeur très générale. Lorsqu'au début de la *République* Céphale évoque les craintes qui s'emparent du vieillard à l'approche de la mort²⁷ ou lorsque Socrate part en guerre contre les prêtres mendiants qui proposent des artifices pour délivrer les hommes des peines de l'au-delà²⁸, la mort dont il est

gardiens dans une ville. Cf. *Lois*, VI, 760 a8 : φρουρά ; 779 a : φρουρεῖν ; 760 a 7 : ἀφροῦρητον ; 760 b 6, d 1, e 2-3 : φρούραρχος. Sur l'origine pythagoricienne de la notion de φρουρά dans le *Phédon*, cf. ROHDE, *Psyche*, p. 396, note 1.

24. *Phédon*, 67 e : ...οἱ ὁρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουσιν μελετῶσιν... cf. aussi 64 a.

25. *Phédon*, 64 b : Οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς... δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρησθαι... ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι...

26. « C'est comme mourant qu'il faut vivre... » écrit Maurice BLONDEL dans l'*Action* de 1893 (p. 379). Ou encore : « Faire de chaque acte une mort et de la mort même l'acte par excellence, c'est ce triomphe de la volonté qui déconcerte encore la nature et qui, en effet, engendre dans l'homme une vie nouvelle et plus qu'humaine. » (Ibid. p. 380).

27. *République*, I, 330 d e : le vieillard qui sent venir la mort se demande si tout ce que l'on raconte des châtimens chez Hadès n'est pas vrai. Il a peur et se réveille la nuit, comme les enfants, s'il a quelque chose à se reprocher.

28. *République* II, 364 b, sqq. Pour le sens de ce passage, cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, p. 21, sqq.

question est évidemment la mort de n'importe qui. On en dirait autant de cette mort moins événementielle dont nous venons de voir l'aspect proprement philosophique dans le *Phédon*, mais dont Platon avait déjà évoqué la signification universelle dans des textes antérieurs : « Nous aussi, en réalité, peut-être, sommes-nous mort », dit Socrate à Calliclès après avoir cité deux vers d'Euripide se référant à une doctrine pythagoricienne²⁹. Le jeu de mots σῶμα-σῆμα sera repris dans le *Cratyle* et servira de base aux premières méditations du *Phédon*³⁰. Platon semble donc songer tantôt à la mort-événement comme devant arriver un jour à tous les hommes, tantôt à une sorte de mort intérieure, caractéristique de la vie humaine en général, mais dont les philosophes auraient une conscience plus exacte que le vulgaire et à partir de laquelle ils pourraient bâtir une sorte de spiritualité. Socrate ne serait alors qu'un exemplaire particulièrement éminent de l'attitude correcte de l'homme devant la mort. On peut cependant se demander si la décision prise par Platon de « faire mourir » Socrate dans ses œuvres, en particulier dans le *Phédon*, en 385, alors qu'il était déjà mort devant sa prison en 399, ne pourrait pas avoir une autre signification symbolique.

Le premier idéal platonicien, nous l'avons vu, est un idéal global d'ἀρετή et la première façon d'acquérir l'ἀρετή qu'envisage Platon est une transmission directe d'homme à homme par συνουσία. Mais de tous les personnages envisagés dans les dialogues de jeunesse comme agents éventuels de cette transmission, c'est évidemment le père qui occupe la première place³¹. Or nous savons que cette tentative humaniste aboutit à un échec, que Platon doit abandonner le premier idéal global d'ἀρετή et que le grand mouvement qui commence avec le *Ménon* tend à remplacer l'ἀρετή par une construction métaphysique. Nous devons donc nous attendre à voir s'effacer complètement la figure du père porteur de l'ἀρετή. Et de fait, on remarquera qu'à partir du *Ménon*, Platon ne prend plus vraiment la peine de se plaindre des échecs des pères ou des grands hommes dans l'éducation de leurs enfants ou de leurs concitoyens.

A la différence de ce qui se passait dans l'*Alcibiade* I ou dans le *Gorgias*, par exemple, cet échec semble admis et des récriminations de la jeunesse nous n'avons plus que des échos lointains³². Mais peut-être cet effacement est-il marqué, quoiqu'indirectement, avec plus de vigueur qu'il ne paraît à première vue. Il est dit dans l'*Euthydème*, sur le mode paradoxal et choquant que Platon prête aux sophistes, que l'éducation est un meurtre : en effet, l'éducateur veut transformer son élève, le rendre différent de ce qu'il est actuellement ; il veut donc que ce qu'il est

29. *Gorgias*, 493 a : Καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν...

30. Ce jeu de mots se rencontre dans le *Gorgias*, 493 a, dans le *Cratyle*, 400 c. Le *Phédon* (62 b) le commente sans le reproduire. C'est le *Cratyle* (ibid.) qui en indique explicitement l'origine orphique.

31. Cf. ci-dessus, pp 75, sqq.

32. Cf. ci-dessus, chap. III, passim.

actuellement disparaisse, c'est-à-dire qu'il meure³³. On notera au passage tout ce que, comme souvent chez Platon, un tel « sophisme » comporte de vérité psychologique : que de fois l'acharnement éducatif ne fait que traduire une volonté inconsciente de domination et de destruction de l'élève ! Quelques pages plus loin, Socrate déclare accepter toutes sortes de mauvais traitements et même la destruction pourvu qu'on le rende vertueux³⁴. On peut se demander si, dès l'époque de l'*Euthydème*, Platon n'envisage pas ce qui va se produire symboliquement à une phase ultérieure du développement de sa réflexion philosophique : on va enregistrer l'impossibilité de la transmission de l'ἀρετή par συνουσία ; il ne sera plus question du « meurtre » de l'éducateur par l'éducateur ; par contre, cet abandon de l'ancien idéal équivaudra au meurtre de l'éducateur par l'éduqué ou, plus exactement, à la « mort du père » libérant le fils à la fois de toute tutelle et de toute confiance « humaniste » en la génération précédente. N'est-ce point d'ailleurs ainsi que, bien des années plus tard, Platon présentera la rupture intellectuelle du personnage principal du *Sophiste* avec le maître de l'école d'Elée ? Le fameux « parricide » auquel l'Etranger d'Elée ne se résigne pas sans réticences³⁵ est peut-être la répétition, cette fois-ci simplement imagée, d'un autre « parricide », plus profondément vécu celui-là, commis dans les années qui précèdent le *Phédon*. Nous ne croyons d'ailleurs pas que ce parricide symbolique traduise exactement l'abandon de l'obéissance socratique : Socrate, nous l'avons vu³⁶, n'est qu'un des maîtres de Platon parmi beaucoup d'autres et nous ne croyons pas qu'il y ait eu, dans la vie de Platon une période socratique. Bien plus, Platon a montré, dès le début de son activité littéraire, que Socrate n'était justement pas un de ces hommes dont on pouvait attendre la transmission de la vertu par συνουσία : Socrate est celui qui ne donne rien, qui prive, qui détruit cet espoir humaniste. Socrate est déjà celui qui assimilera sa fonction à celle d'une sage-femme, tout juste capable d'aider à mettre au jour le fruit dont les autres sont gros³⁷. Et encore, cette fonction maïeutique de Socrate relève-t-elle d'une élaboration ultérieure, déjà plus sophistiquée. Le personnage de Socrate dans les dialogues antérieurs au *Phédon* ne peut donc être

envisagé comme représentant la fonction paternelle que dans la mesure où il en est en même temps la négation. En mettant en scène un événement historique récent, le génie de Platon a choisi, pour exprimer la « mort du père », le personnage qui était déjà représenté comme la négation de la fonction « naturelle » du père. On a beaucoup écrit sur la signification spirituelle de la mort de Socrate³⁸. Ceux qui attribuent à l'événement lui-même une portée morale et métaphysique sont peut-être déçus de voir que Platon ne lui reconnaît parfois que des causes politiques contingentes³⁹. Contre la *Lettre VII*, on sera tenté d'invoquer l'*Apologie*, le *Criton* et surtout le *Phédon*. Mais pourquoi Platon n'aurait-il pas, dès le début du IV^e siècle, apprécié froidement les causes politiques et sociales de la condamnation de Socrate tout en donnant à sa mort un sens symbolique dans les œuvres où il traite de problèmes philosophiques ? Or, cette mort du maître qui refuse de jouer le rôle du père naturel ne signifie-t-elle pas que, pour accéder à la culture philosophique, l'homme doit renoncer à chercher la source de son authenticité dans la fréquentation d'un autre homme de chair, celui-ci fût-il son père ? Cette interprétation a fait fortune dans la philosophie moderne⁴⁰, mais elle n'est pas incompatible avec les idées du V^e siècle finissant : dans la tragédie que Sophocle fit représenter autour de 420⁴¹, ce qui est en question, c'est l'audace essentielle de l'homme, non point l'audace insensée d'un individu que les dieux auraient condamné à une destinée exceptionnelle, mais l'audace à laquelle est convié tout être humain, celle de reconnaître que ses « raisons de vivre » ne peuvent lui venir de personne et qu'il doit les créer lui-même puisque ceux qui, dans son enfance, étaient sa « raison de vivre » sont morts.

Tel est bien le sens qu'attribuera Freud au mythe d'Edipe. Certains analystes de la première génération y ont vu un simple processus psycho-biologique. On s'accorde maintenant à y reconnaître une expression du drame fondamental de l'existence humaine⁴². Mais si la pensée psychanalytique possède, à cet égard, une réelle supériorité sur les formulations philosophiques strictement conceptuelles, c'est qu'elle permet de comprendre les divers degrés et les diverses modalités d'un drame qui n'est, en fait, jamais vraiment achevé ni résolu. Dire qu'un

38. Cf. ci-dessus, p. 89.

39. Dans la *Lettre VII*, 325 bc, Platon évoque la période troublée de la fin du V^e siècle et suggère que Socrate a pu être victime de vengences personnelles et d'accusations injustifiées, mais il ne cherche pas à en faire un martyr.

40. En effet, les interprétations freudiennes récentes sont déjà en germe dans le mouvement philosophique qui commence avec Kant : la vie de l'esprit suppose le dépassement de la vie immédiate et le passage par la mort (cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, préface, trad. Hyppolite, t. I, p. 29).

41. Date proposée par Paul MAZON dans la notice d'*Edipe Roi* (Sophocle, coll. des Univ. de France, t. II, p. 67).

42. C'est ce que souligne continuellement l'enseignement de Lacan. Cf. également ANZIEU, *L'autoanalyse*, Paris, P.U.F., 1959, plus particulièrement pp. 114-115.

33. *Euthydème*, 283 d : "Ἄλλο τι οὖν, ἔφη, ἐπεὶ βούλεσθε αὐτὸν ὅς νῦν ἐστὶν μηκέτι εἶναι, βούλεσθε αὐτόν, ὡς ἔοικεν, ἀπολωλέναι ;

34. *Euthydème*, 285 c : "Ἀπολλύτω με, καὶ εἰ μὲν βούλεται, ἐφέτω, εἰ δ', ὅ τι βούλεται, τοῦτο ποιεῖτω· μόνον χρηστὸν ἀποφηνάτω. Cf. ci-dessus, p. 56, n. 36.

35. *Sophiste*, 241 d : Μὴ με οἷον πατραλοῖαν ὑπολάβῃς γίνεσθαι τινα. — Τί δῃ ; — Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένους ἔσται βασιανίζειν... 242 a : Διὰ ταῦτα μέντοι τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ νῦν...

36. Cf. ci-dessus, p. 87, sqq.

Sur ce point l'entreprise de Dupréel nous semble passablement justifiée (cf. *La légende socratique*, Bruxelles, 1922, p. 122).

37. Cf. *Théétète*, 149 a, 148 e - 151 d, 160 e - 161 a, 210 bd. Cf. ci-dessous, pp. 227-228.

des thèmes du *Phédon* est le thème œdipien de la mort du père, ce n'est donc pas réduire les inquiétudes platoniciennes à quelque conflit infantile contingent entre le jeune Platon et Ariston, mari de Périctioné, descendant d'une vieille famille athénienne. Ce n'est certes pas non plus l'exclure : comme tous les enfants, Platon a dû vivre, dans ses relations familiales, des conflits psycho-biologiques inextricablement mêlés aux grandes inquiétudes métaphysiques. Mais l'historien de la philosophie n'a pas pour rôle de réduire les secondes aux premiers⁴³. Il faut se contenter d'admettre une certaine analogie entre les concepts qui permettent d'interpréter les drames familiaux et ceux qui permettent de comprendre la création métaphysique. La métaphysique ne se réduit pas à un processus psycho-biologique. Il serait plus juste de dire que le drame familial est une expérience métaphysique. Aussi comprend-on que Platon ait attaché une telle importance à la constitution de la famille.

La fameuse communauté des femmes et des enfants, l'effort extraordinaire que fait Platon dans la *République* pour éviter que ne se nouent, entre le père et le fils, des liens d'affection particuliers⁴⁴ pourraient être rapprochés de cet abandon de la transmission naturelle de l'ἀρετή qu'exprime symboliquement la « mort du père » à l'époque du *Phédon*. De même, le prétexte apparemment grotesque de la discussion qui constitue l'*Euthyphron* relevait, nous l'avons vu⁴⁵, des inquiétudes religieuses les plus profondes de Platon. On pourrait préciser maintenant que l'attaque contre le père (le procès intenté par Euthyphron à son propre père) annonçait, dans une certaine mesure, l'acte philosophique qu'exprime symboliquement le *Phédon*. Platon se demandait déjà jusqu'à quel point et au nom de quelle exigence philosophique ou religieuse il est légitime de rompre la dépendance « naturelle » qui lie l'homme à son père, à ses maîtres, bref à tous ceux qui devraient lui transmettre directement l'ἀρετή. La réponse de l'*Euthyphron* était plutôt négative : le devin, qui ose intenter un procès à son propre père, n'est qu'un fanatique et un imbécile. Le *Phédon*, le *Banquet* et la *République* sont plutôt affirmatifs : il faut oser rejeter les maîtres, par exemple Anaxagore, afin de formuler ses propres exigences⁴⁶ ; il faut voir dans l'amour autre chose qu'une dépendance⁴⁷ ; il faut oser se faire une religion conforme à ses propres exigences morales⁴⁸. Ainsi se manifeste

43. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 18-23.

44. *République*, V, 457 d : ... μήτε γονέα ἔχγονον εἶδέναι τὸν αὐτοῦ μητε παῖδα γονέα.

Cf. également 461 d, où il est stipulé que l'homme considère comme ses fils et ses filles tous les enfants nés dans un délai de sept à neuf mois d'une femme à qui il se sera une fois accouplé. Cela aboutit à instituer des sentiments familiaux entre des générations et non entre des individus.

45. Cf. ci-dessus, pp. 114, sqq.

46. *Phédon*, 97 b - 101 c.

47. Le discours de Pausanias dans le *Banquet* (180 c - 185 c) essaye de justifier cette dépendance. Il tombe sous le coup de la critique générale des premiers discours à laquelle se livre Socrate à partir de 198 c.

48. Thème général des livres II et III de la *République*.

d'une nouvelle manière cet optimisme religieux qui distingue nettement le Platon d'après le *Ménon* du Platon des premiers dialogues⁴⁹. En effet, la religion de Platon repose maintenant sur la découverte d'une doctrine qui permet aux hommes de ne pas craindre la mort⁵⁰. Mais de quelle mort s'agit-il ? Il s'agit d'abord (seule interprétation qu'ait retenu la tradition) de la mort événement : elle cesse d'être redoutable dès qu'on adhère à des croyances eschatologiques. Mais il s'agit aussi, et surtout⁵¹, d'une mort « spirituelle » dont l'affrontement permet d'accéder à un certain type d'immortalité.

Les confréries pythagoriciennes connaissaient un « exercice de mort » (μελέτη θανάτου, cf. *Phédon*, 80 e : καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως) reposant sur une technique respiratoire analogue à celle du yoga. Que, dans les premières pages du *Phédon*, Platon songe à cette mort artificielle, c'est ce que semblent avoir établi de façon convaincante certains critiques modernes^{51 bis}. Cette découverte est pleine d'intérêt car elle révèle combien concrètes et physiologiques sont souvent des analyses platoniciennes que l'on avait tendance à tenir pour simplement imaginées ou métaphoriques. Ici, le caractère effectivement « spirituel » de la mort platonicienne vient d'abord de ce qu'elle évoque une technique respiratoire (*spiritus*, souffle). Mais autant il faut éviter de voir dans cette mort une simple renonciation ascétique aux passions, comme le fait souvent la tradition, autant il est difficile de la réduire à un exercice psychosomatique. Certes, Platon a pensé à ces pratiques chamanistiques dont on trouve également des traces chez Empédocle : certes, Platon ne s'est pas limité à un usage métaphorique des expressions pythagoriciennes et ne leur a pas donné un sens strictement intellectuel ou strictement moral. Mais il ne s'est pas contenté d'une adhésion pure et simple à quelque ascèse religieuse. La transposition platonicienne est à la fois plus riche et plus subtile. Si notre hypothèse est exacte, l'essentiel de l'apport platonicien concerne une mort symbolique qui est

49. Cf. *Ménon*, 81 ab, cité ci-dessus, page 115, note 82, et page 130, note 19.

50. Pour éviter que les citoyens de l'Etat idéal ne craignent la mort, il faut leur peindre le monde de l'Hadès sous de belles couleurs. Cf. *République*, III, 386 b : Δεῖ δὲ, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιστατεῖν καὶ περὶ τούτων τῶν μύθων τοῖς ἐπιχειροῦσιν λέγειν, καὶ δεῖσθαι μὴ λαιδορεῖν ἀπλῶς οὕτως τὰ ἐν Αἰδοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινέειν...

Il faudra donc effacer des textes homériques et de tous les autres poèmes les passages qui présentent la vie dans l'au-delà comme redoutable et pénible (ibid. 386 c - 387 b).

51. Le grand mythe de la fin du *Phédon* (107 d - 115 a) joue un rôle tout à fait particulier. C'est visiblement un « moment » dans un genre littéraire (cf. *Gorgias*, *République* X). On ne saurait le rattacher à des « dogmes », même au sens très restreint que pourrait avoir cette notion dans la religion grecque, sens qui, évidemment, ne ressemble que de très loin à celui qu'il acquerra dans l'Eglise Catholique.

51 bis. Cf. DÉTIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, pp. 77-83. Cf. ci-dessus, pp. 185-186 et notes 22, 24, 26. Cf. également, DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 140-146.

à la fois la mort du père et la naissance à la vie de l'esprit. Or cette mort n'est ni la μελέτη θανάτου des pythagoriciens, ni la « mort aux passions » que retiendra la tradition. Elle tient des deux à la fois tout en les dépassant. Elle est d'ordre philosophique ou psychologique (au sens le plus élevé) alors que les autres sont soit psychosomatique soit simplement morale. Elle est « spirituelle » au sens que nous révéleront les philosophes modernes.

Ici, comme souvent ailleurs, Platon suit les pythagoriciens mais de manière absolument originale. Chez les pythagoriciens, la μελέτη θανάτου est un moyen de libérer la ψυχή qui est en même temps δαίμων⁵¹ ter. De même, dans l'itinéraire platonicien, la méditation sur la mort va conduire à conférer à l'âme une nouvelle valeur.

3. L'âme, nous l'avons vu⁵², apparaissait déjà, dans certains dialogues de jeunesse, comme une issue possible après l'échec de la recherche globale de l'ἀρετή. Faute de pouvoir accéder à l'ἀνδρὸς ἀρετή, Platon songeait à se contenter d'une « vertu de l'âme ». L'âme était alors avant tout, suivant l'expression du *Criton*, cette partie de nous-même que concernent le bien et le mal moral⁵³. Avec le *Phédon*, l'âme risque de devenir non plus seulement le réceptacle de l'ἀρετή, mais le substitut de l'ἀρετή. L'idéal qui se dessine est le suivant : avoir, ou plutôt être une âme bien isolée, bien séparée du corps et qui puisse exercer son activité librement et sans entraves. C'est bien encore un thème pythagoricien : la mort — entendue au sens de la μελέτη θανάτου, — est séparation de l'âme et du corps⁵⁴, donc la mort met l'âme « à part ». Le corps est une entrave à l'exercice des fonctions propres à l'âme⁵⁵ : c'est un enclos (*Phédon*, 82 e), et tout l'effort du philosophe doit tendre

⁵¹ ter. Cf. ci-dessus, pp. 146-147 et notes.

D'après DÉTIENNE (*La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, pp. 79-80) cet exercice de libération de l'âme serait bien décrit dans le fragment 129 d'Empédocle : Ἦν δὲ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδὼς

ὅς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτῆσατο πλοῦτον
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν τ' ἐπιήρανος ἔργων
ὅπποτε γὰρ πάσιησιν ὀρέζαιτο πραπίδεσσιν,
ρεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἰκοσιν αἰώνεσσιν

L'homme au savoir prodigieux serait Pythagore et l'expression ὀρέγεσθαι πραπίδεσσιν signifierait « tendre son diaphragme ». Il s'agirait donc d'une technique de maîtrise du souffle permettant de parvenir à quelque état « surhumain ».

⁵². Cf. ci-dessus, pp. 92-100.

⁵³. *Criton*, 47 e - 48 a, cité ci-dessus, pp. 93-95.

⁵⁴. *Phédon*, 64 c : Ἡγοῦμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι;... — Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν;

C'est là une idée banale, déjà présentée comme telle dans le *Gorgias*, 524 b (cf. ci-dessus, p. 185, note 22).

⁵⁵. *Phédon*, 64 a - 65 d.

à libérer l'âme de ses entraves (64 d - 65 a). La nécessité d'isoler l'âme, de la séparer, de lui donner la possibilité de se ramasser sur elle-même est affirmée avec des expressions extrêmement évocatrices. On a très justement reconnu dans ces textes la trace des techniques utilisées par les pythagoriciens pour parvenir à une sorte de désincarnation cataleptique⁵⁶. Mais Platon donne à cette libération de l'âme une portée beaucoup plus vaste et la rattache directement à ses préoccupations philosophiques fondamentales : les premiers dialogues sont une recherche de l'authenticité (ἀρετή); avec le *Ménon*, cette authenticité, considérée comme perdue, cherche à se récupérer par l'ἀνάμνησις; dans le *Phédon*, cet effort de récupération s'applique à l'âme. C'est pourquoi la libération de l'âme semble viser la restauration d'un état antérieur à une déchéance. Ce que le *Phédon* indique assez sommairement⁵⁷ se déploiera avec beaucoup plus d'ampleur, mais sur le mode mythique, dans le *Phèdre*⁵⁸. Il doit donc y avoir une correspondance entre la déchéance qu'il s'agit maintenant de compenser et les formes antérieures de la recherche de l'idéal d'ἀρετή. En d'autres termes, la conception nouvelle de l'activité philosophique doit renfermer en elle-même la critique de l'ancienne, mais la tâche fondamentale doit demeurer la même. Or, tout ce que les dialogues de jeunesse nous ont appris du premier idéal d'ἀρετή permet de penser que cet idéal était « humaniste » au sens plein et concret du terme. Acquérir l'ἀρετή, cela signifiait : devenir un homme avec toutes les « qualités » physiques, morales, intellectuelles qui pouvaient séduire un grec du V^e siècle.

Le modèle, l'idéal, c'était l'homme vivant. Maintenant, au contraire, dans le *Phédon*, ce qui est promu au rang d'idéal, c'est l'âme isolée. « Humain, trop humain », semble dire maintenant Platon en pensant à l'idéal humaniste auquel se réfèrent les premiers dialogues. Et de fait, dans la description des maux que le corps fait souffrir à l'âme, nous voyons se profiler quelque chose qui ressemble à l'ancien attachement à l'idéal humaniste d'ἀρετή. L'âme est comme gênée par le corps, avons-nous dit (cf. *Phédon*, 65 a d) : il n'y a rien là qui ne fût, peut-être

⁵⁶. *Phédon*, 66 de, 67 cd, 67 e, 79 d, 80 d, 83 a. Noter l'expression : ... καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι (67 c).

DÉTIENNE (*La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, p. 71) insiste très heureusement sur la valeur physiologique de l'expression συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι : il s'agit d'un effort musculaire et respiratoire de concentration, tendant à regrouper les éléments de la ψυχῆ-δαίμων dispersés dans le corps.

⁵⁷. Si l'idée de la déchéance n'est pas explicite dans le *Phédon*, elle y est continuellement présente. L'âme préexiste au corps (77 cd) ; à la mort elle quitte le corps en se sentant délivrée puisque, tout au long de la vie, elle s'était efforcée de ne pas avoir commerce avec lui (80 e : ... ἔτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ...

Le *Timée*, 81 de, dira encore que l'âme est joyeuse de quitter le corps.

⁵⁸. Le *Phèdre* (248 a - 249 b) décrit les pénibles efforts des âmes humaines pour suivre le cortège des dieux, les échecs de certaines (248 a), le succès seulement partiel des autres et les chutes (248 b).

dès cette époque, très banal, ou du moins qu'il ne soit devenu depuis. Mais la description prend vite une allure plus pittoresque et plus évocatrice : l'âme liée au corps est comme ivre (79 c), elle est entraînée à de sauvages amours (81 a), elle est ensorcelée (81 b). Ici, il ne s'agit plus d'abstractions : Platon semble parler d'un être humain qui serait fasciné par un autre homme, dans cet état de dépendance amoureuse que l'on sait identique à une hypnose⁵⁹. On peut penser qu'à travers la formulation proprement métaphysique, Platon évoque également ici la signification qu'il attribue maintenant à l'ancienne recherche de l'ἀρετή : l'humaniste attaché à la « vertu » était en réalité aliéné par la fascination qu'exerçait sur lui le prestige humain et viril de ces êtres de chair (pères, tuteurs, amants, etc.) dont il attendait vainement la transmission naturelle de l'ἀρετή. Et ce n'est certainement pas par hasard que Platon reprend le mot συνουσία pour exprimer la relation aliénante de l'âme et du corps⁶⁰ et parle ailleurs de « parenté »⁶¹. Qu'est-ce donc que l'âme dans ces pages du *Phédon*, sinon le sujet lui-même, non point le sujet cartésien (ce que je suis) mais le sujet idéal (ce que je veux être) comme effort d'affirmation de soi par arrachement à la dépendance qu'entraîne la fascination des êtres de chair que furent les pères, les maîtres, les amants, etc ? Certes, l'analyse psycho-métaphysique que renferment ces textes célèbres annonce déjà une autre interprétation que Platon donnera bientôt des mêmes phénomènes. Quand il aura adopté la théorie de la tripartition (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν), ces phénomènes de fascination et d'aliénation seront conçus comme intérieurs à l'âme même. Ce ne sera plus le corps qui enchaînera l'âme, mais la partie inférieure de l'âme qui risquera de prévaloir sur la partie supérieure. Et, bien que la tripartition n'apparaisse pas avant le livre IV de la *République*⁶², on voit, dès le *Phédon*, se dessiner cette nouvelle interprétation : ainsi, par exemple, la fonction aliénante du corps s'y

59. Identité de l'état amoureux et de l'hypnose : cf. BREUER, in Freud und Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), s. 191-192 ; trad. Berman, *Études sur l'hystérie*, p. 175 ; cf. également FREUD, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, chap. VIII, G.W. Bd. XIII, s. 122-128 ; trad. Jankelevitch, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp. 124-130. Socrate dit que l'âme risque d'avoir été souillée par le corps ἔτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρώσα, καὶ γεγονημένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν. (*Phédon*, 81 b).

Le corps a hypnotisé l'âme, il l'a ensorcelée. Sur l'attitude de Platon envers les moyens « magiques » dans les œuvres de la vieillesse, cf. ci-dessous, pp. 343, sqq.

60. *Phédon*, 81 c : Ἀλλὰ διελημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος, κτλ.

Rappelons que la συνουσία était un des moyens de transmission de l'ἀρετή envisagés par les dialogues de jeunesse (cf. ci-dessus, ch. III).

61. *Phédon*, 79 e : ξυγγενέστερον. Il s'agit de nier la parenté de l'âme avec le corps et d'affirmer sa parenté avec l'intelligible.

62. *République*, IV, 436 a. Cf. ci-dessous, pp. 308, sqq.

exprime déjà à l'aide de la notion d'ἐπιθυμία⁶³. Mais il n'est pas sûr que cette transformation de la psychologie de Platon vers un point de vue plus « technique » soit un progrès. La théorie de la tripartition — que d'ailleurs Platon a empruntée, plutôt qu'il ne l'a inventée — tend à exprimer en termes *statiques* ce que le *Phédon* traduit de façon *dynamique*⁶⁴ (seul le *Phèdre* sait adopter à la fois les deux points de vue, ce qui ajoute encore à la richesse de ce dialogue⁶⁵). En effet, la description de l'expérience humaine en termes mythiques est, en définitive, plus près de la psychologie compréhensive que l'interprétation « technique » qui risque de chosifier le psychisme et de réaliser des abstractions. Si nous concevons l'âme dont parle le *Phédon* non point comme une partie de l'homme, cernée par une analyse « ontologique », mais comme l'expression d'une expérience vécue, nous pouvons penser que les textes font allusion à cet effort de libération de la fascination des images humaines que la psychologie moderne nous apprend être, dans l'enfance, un des moments essentiels de la constitution du sujet comme tel⁶⁶. On comprend alors que, dès le début du dialogue, l'âme soit voulue immortelle, car la constitution de ce « double » que la technique psychanalytique appelle « idéal du moi » équivaut, à un certain moment de l'enfance, à une garantie d'immortalité⁶⁷. Ainsi, une fois sauvée de l'aliénation qu'entraîne la fascination des images charnelles, l'âme sera-t-elle incorruptible⁶⁸ et parente des réalités les plus hautes. Reniant sa parenté avec les êtres « humains, trop humains » qu'elle aimait à l'époque où l'idéal était encore l'ἀρετή, elle trouvera dans son

63. *Phédon*, 81 de : Καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακο- λουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα.

82 c : ... οἱ ὁρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν...

64. Pour cette substitution du point de vue statique au point de vue dynamique dans les dialogues de la vieillesse, cf. ci-dessous, chap. IX, X, XI, XII.

65. Dans le *Phèdre*, 251 c - 256 e, interviennent à la fois la fascination érotique et la tripartition de l'âme.

66. Freud parle du moment où l'enfant doit s'arracher à la fascination du sein maternel et y parvient par une conduite qui est à la fois narcissique et autoérotique (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, ch. XX, G.W. Bd. XI, s. 324-325, ch. XXI, s. 340-341 ; trad. Jankelevitch : *Introduction à la psychanalyse*, pp. 337-338, 354).

67. Lorsque le narcissisme des parents se projette sur l'enfant, dit Freud, celui-ci devient un être qui a tous les droits ; il ne doit connaître ni la souffrance, ni la mort ; il est « His Majesty the Baby » (en anglais dans le texte allemand, G.W. Bd. X, s. 157).

68. Simmias et Cébès aimeraient être sûrs qu'une fois sortie du corps l'âme ne va pas se dissiper et se disperser (διαφύσῃ καὶ διασκορδάνουσιν, *Phédon*, 77 d).

Le raisonnement qui suit (78 b - 79 e) tend à montrer qu'elle demeure identique à elle-même parce qu'elle est parente des Idées.

indépendance une vertu plus vraie⁶⁹ que celle à laquelle aspirait vainement le jeune philosophe.

Mais l'âme ne quitte pas le corps pour le néant. Si pure que soit la φρόνησις, elle ne saurait, nous l'avons vu, n'être pensée de rien. C'est dans un nouveau monde que va pénétrer l'âme libérée. A la fascination ancienne va en succéder une nouvelle et cette substitution n'est pas sans réserver quelques surprises au psychologue.

4. On pourrait d'abord se demander si, en une phase à peine esquissée de l'expérience qui se déroule du *Ménon* au *Phèdre*, l'âme, conçue comme nouvel idéal, n'exerce pas sur le sujet une fascination analogue à celle dont il croit s'être délivré. Les pages lyriques exaltant la pureté de l'âme libérée⁷⁰ rappellent la tentation de découverte de soi dans l'image spéculaire qu'indiquaient déjà l'*Alcibiade* I et le *Cratyle*⁷¹. Elles annoncent la reconnaissance du sens érotique de cette image qui s'effectuera dans le *Phèdre*⁷². En effet, si Platon prend la peine de montrer que l'âme appartient au genre de l'invisible⁷³, c'est peut-être qu'il ne l'identifie pas tout à fait au sujet qui voit. La profondeur de cette « méditation de l'âme sur l'âme » qu'est le *Phédon*⁷⁴ vient de ce que, côtoyant toutes les objectivations, Platon réussit toujours à préserver la subjectivité. Dès cette grande œuvre antique est peut-être déjà présente ce qu'un auteur contemporain appellera la « fascination de la conscience par le moi »⁷⁵. L'équivalent du « moi » est ici la ψυχή elle-même : l'effort pour la libérer de la fascination du corps risqué d'aboutir à une auto-contemplation narcissique ; à l'exaltation de l'ἀρετή risque de succéder une exaltation de cette ἀρετή ἀθάνατος⁷⁶ que serait l'âme. Mais, même dans le *Phédon*, Platon ne succombe pas à cette tentation. A peine a-t-il, au prix d'un jeu de mots qu'il nous demande lui-même de ne pas prendre au sérieux, évoqué l'invisibilité des âmes

69. Le passage du *Phédon*, 67 b - 69 d, que ROBIN (*Œuvres de Platon*, coll. des Univ. de France) intitule : « La vertu vraie », tend, en fait, à montrer que le seul fondement possible de l'ἀρετή, c'est la φρόνησις.

L'expression ἀληθὴς ἀρετή μετὰ φρονήσεως (69 b) doit être considérée comme la présentation d'un substitut de la vertu : la pensée pure (cf. ci-dessus, chap. V).

70. Cf. par exemple, *Phédon*, 80 e - 81 a.

71. Cf. ci-dessus, p. 111.

72. Cf. ci-dessous, p. 255, à propos de *Phèdre*, 255 d.

73. *Phédon*, 79 b : Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; — Οὐχ ὁρατὸν. — Ἀειδὲς ἄρα; — Ναί.

74. Cf. le titre de l'article de GUÉROULT : La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926, pp. 469-491.

75. D. LAGACHE, Fascination de la conscience par le moi, in *La Psychanalyse* 3, Paris, P.U.F., 1957, pp. 33-45.

76. *Banquet*, 208 d.

qui continuent à vivre chez Hadès⁷⁷ qu'il oriente la contemplation de l'âme vers d'autres réalités invisibles dont elle est seulement parente : les Idées. La fascination de l'âme par elle-même n'est donc qu'une étape rapidement franchie et le mouvement philosophique le plus important qui s'effectue entre les premiers dialogues et le *Phédon* est bien plutôt le passage de la fascination par la trop humaine ἀρετή à la fascination par les Idées. Or, ici, Platon semble prendre plaisir à faire preuve d'une rare subtilité. D'abord, au moment même où il insiste sur l'invisibilité des réalités supérieures à la compagnie desquelles doit accéder l'âme⁷⁸, apparaît dans sa philosophie une théorie de la contemplation qui, dans le *Phédon*, dans le *Banquet*, dans la *République* et dans le *Phèdre*, fera presque exclusivement usage d'images visuelles. La parenté étymologique des mots εἶδος et ἰδέα avec la racine verbale signifiant « voir » (cf. par ex. l'aoriste εἶδον) ne mériterait pas d'être remarquée si Platon n'avait paru se complaire dans l'édification d'une théorie de la connaissance de l'invisible avec des mots visuels. En cela, il sera d'ailleurs suivi par de nombreux philosophes⁷⁹. Mais il y a plus étonnant.

Le mot εἶδος, tout comme le mot ἰδέα, est, certes, banal dans la langue classique. Pour des raisons tirées de l'histoire de la philosophie postérieure à Platon (habitude de traduction des textes d'Aristote, sens des mots *idée*, *idea*, *Idee*, chez Descartes, Berkeley et Kant) on a cru

77. Les allusions à l'Hadès sont, comme il faut s'y attendre, extrêmement fréquentes dans le *Phédon* (69 c, 70 c, 71 e, 80 d, 81 d, 83 d, 85 b).

Le jeu de mots Ἀιδης-αειδής est fait en 80 d : Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αειδὲς, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρόν καὶ αειδῆ, εἰς Ἀΐδου ὡς ἀληθῶς...

On le trouve encore en 81 c : ... φόβῳ τοῦ αειδοῦς τε καὶ Ἀΐδου...

Mais le *Cratyle* (404 b), qui envisage cette étymologie, refuse de s'y tenir. D'ailleurs le mot αειδής est rare et savant. Cf. *Phédon*, 79 b : οὐχ ὁρατὸν. — Ἀειδὲς ἄρα;

78. Socrate commence par parler d'une certaine connaissance des Idées acquise par l'âme avant la naissance (ποῦ εὐληφότας ἐπιστήμην, *Phédon*, 75 b); ensuite il montre que ces Idées sont invisibles (79 a, sqq); puis la connaissance que l'âme acquiert de l'intelligible est décrite comme une vision (ὁ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητὸν τε καὶ αειδὲς 83 b) et, enfin, comme une contemplation (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη, 84 a).

79. Pour s'en tenir à Descartes, on rappellera le rôle de l'intuitus dans la philosophie des *Regulae* (titre de la *Règle III*, définition de l'intuitus, *Règle III*, Adam et Tannery, X, p. 368, l. 19-25); l'expression cartésienne de *lumen naturale* pour désigner la raison (par ex. *Méditation III*, A.T. VII, p. 40, l. 21; p. 47, l. 25; p. 49, l. 11; p. 52, l. 9, etc.) et la présence générale du vocabulaire visuel pour désigner la plupart des opérations de l'esprit. C'est ainsi qu'il parle de « vérités si apparentes » (tam perspicuae veritates, *Méd. I*, A.T., VII, p. 20, l. 30) et qu'il considère que l'infini est perçu par une véritable idée (*Méd. III*, A.T. VII, p. 45, l. 23, l. 25). A partir de Kant, le vocabulaire philosophique deviendra plus « constructiviste » et moins visuel. Mais cela pose un nouveau problème car la construction est, elle aussi, une attitude humaine dont il faudrait interpréter le sens.

améliorer les traductions de Platon en rendant εἶδος par Forme⁸⁰. Cette précision technique n'est cependant pas sans inconvénients. Le mot εἶδος a, en effet, aussi, chez Homère, dans toute la littérature grecque et chez Platon lui-même, le sens de « beauté corporelle » et, en particulier, de « nudité fascinante ». Il désigne parfois le visage ou l'allure générale :

Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμάνες, ἡπεροπευτά,
dit, par exemple, Hector à Pâris dont les succès de bellâtre ont été si funestes pour Troie (*Iliade*, III, 39 ; XIII, 769). Il est rare qu'employé en ce sens le mot n'ait pas quelque résonance érotique, Hector vilipendé en même temps l'εἶδος de Pâris et les dons d'Aphrodite⁸¹. Mais cet emploi, très fréquent chez Homère⁸², est courant chez Platon. Socrate admire la beauté du visage de Charmide : s'il consentait à se dévêtir, dit Chérèphon, on oublierait son visage οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν (*Charmide*, 154 d). Le mot εἶδος désigne également la beauté du corps dans le *Lysis* et dans le *Théétète*⁸³. Il en est de même, parfois, pour le mot ἰδέα⁸⁴. Ainsi les maîtres-mots du vocabulaire métaphysique de Platon sont-ils ceux qui traduisent l'expérience de fascination par le corps à laquelle le *Phédon* cherche à soustraire l'âme. Il est difficile de penser que ce choix n'est pas conscient et voulu. Dans le *Banquet*, Platon essaiera d'expliquer pourquoi la connaissance de l'invisible doit s'exprimer en termes visuels : c'est seulement quand les yeux de chair cessent d'y voir clair que les yeux de la pensée commencent à être pénétrants⁸⁵. Le passage de l'admiration de la beauté corporelle à la contemplation du beau est un des thèmes essentiels du discours de Diotime. Mais Platon va parfois jusqu'au jeu de mots : les âmes dans le *Phédon*, 76 c, étaient capables de pensée pure — c'est-à-dire de con-

80. C'est ce que fait Robin dans ses traductions de la coll. des Universités de France (Les Belles Lettres) et dans le « Platon » de la Pléiade.

81. *Iliade*, III, 54-55 : οὐκ ἔν τοι χραίσμη κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης, ἥ τε κόμη τό τε εἶδος, ὅτ' ἐν κονίησι μυγίης.

82. Cf. par ex. *Iliade*, III, 39, 54-55, 224 ; XIII, 365 ; XXII, 370 ; XXIV, 376 ; *Odyssée*, V, 213, 217 ; VIII, 169, 174 ; XIV, 177 ; XVII, 454 ; XVIII, 249, 251 ; XIX, 124 ; XXIV, 17.

83. Dans le *Lysis*, 204 e, le mot désigne la beauté d'un enfant :

Ἐπεὶ εὖ οἶδ' ὅτι πολλοὺ δαίς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός.

Dans le *Théétète*, il s'agit de savoir si, venant dans les palestres contempler les joueurs, on refusera de montrer sa propre nudité (αὐτὸς μὴ ἀντεπι-δεικνύναι τὸ εἶδος παραποδούμενος, *Théétète*, 162 b).

Dans le passage déjà cité (ci-dessus, p. 166, note 43) du *Phédon*, 73 d, où il est question d'une réminiscence érotique, c'est l'εἶδος de l'aimé qu'évoque, dans l'esprit de l'amant, la vue de la lyre ou du vêtement.

84. « Toi qui est si beau... (... σὺ τοιοῦτος ὦν τὴν ἰδέαν), dit Socrate à Charmide (*Charmide*, 175 d). Dans le *Protagoras* (315 d) l'ἰδέα est même opposée, comme support de la beauté corporelle, à la φύσις qui peut comporter des qualités « morales » : ... καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός, dit-on du poète tragique Agathon.

85. *Banquet*, 219 a : « Ἡ τοι τῆς διανοίας ὅψις ἀρχεται ὅξυ βλέπειν, ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρή... »

templer les εἶδη — avant d'entrer dans une « forme » humaine (πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει). Coïncidence, dira-t-on, simple homonymie résultant de la grande variété des sens des mots εἶδος et ἰδέα. C'est peut-être vrai dans tel ou tel cas particulier, mais il ne saurait en être ainsi tout le temps. Ce n'est pas par hasard que, décrivant en termes non équivoques, dans le *Phédon* déjà, mais surtout dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, une fascination charnelle dont il cherche à se délivrer, Platon emploie les mêmes mots pour désigner la contemplation spirituelle qu'il cherche à lui substituer. C'est ce qui a été compris par tous les auteurs qui refusent de voir dans la théorie platonicienne des Idées et de la contemplation une expérience simplement intellectuelle et l'expression de théories logiques. Bien que divisés quant à la nature de la création platonicienne, ils voient tous également qu'on ne saurait remplacer une expérience de fascination charnelle par la simple formulation de thèses logiques. Pour les uns, l'intellectualisme platonicien des dialogues de la maturité est un intellectualisme mystique⁸⁶, pour d'autres, c'est un intellectualisme esthétique⁸⁷. Cela revient à dire que l'intellectualisme pris au sens strict n'est pas ce qu'il y a de plus vivant dans la pensée platonicienne comme le pense un autre groupe d'interprètes⁸⁸. En d'autres termes, il y a une réelle continuité entre la première exigence d'ἀρετή et l'expérience créatrice qui se développe à partir du *Ménon* : l'attitude philosophique envers les Idées que préconisent le *Phédon*, le *Banquet* et la *République*, attitude qui serait proprement l'intellectualisme platonicien est un substitut de l'exigence d'ἀρετή. C'est une façon symbolique de récupérer l'idéal perdu en le recréant. La nouveauté de la création métaphysique n'est pas une nouveauté radicale. La philosophie des dialogues de la maturité fait suite aux préoccupations des premiers dialogues sans, pour autant, avoir déjà été constituée à l'époque où ils furent écrits.

86. Cf. par ex. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 219.

87. C'est STEWART (*Plato's doctrine of ideas*, Oxford, 1909) qui semble avoir donné à cette interprétation la forme la plus radicale. Stewart accepte l'interprétation « méthodologique » de la théorie des Idées qui était courante au début du XX^e siècle. C'est l'objet de la première partie de son livre (pp. 14-126) qui, au fond, ne fait que reprendre les thèses de Natorp. Mais, si l'œuvre de Platon ne contenait rien d'autre, on ne pourrait pas comprendre, dit-il, l'attrait qu'elle a exercé sur les siècles ultérieurs.

Cet attrait vient de ce que Platon a également exprimé, dans la théorie des Idées, une expérience esthétique. En présentant les Idées (qui ne seraient, évidemment, que des concepts) comme des objets à contempler, Platon aurait réussi à donner à une simple doctrine logique l'attrait que comporte une expérience esthétique. Cette transposition serait particulièrement efficace dans ce que Stewart appelle « transcendantal recollection » (ibid. p. 196) :

« This « transcendantal recollection », this « recollection of which has no shape, or colour, or other sensible quality », I regard as the experience by which the doctrine of ideas obtained, and continues to maintain, its immense vogue. »

88. Lutoslawski, Natorp, Ritter, et même Robin.

5. Quelle pourrait donc être la signification vécue du moment de l'activité philosophique de Platon dans lequel la tradition a vu l'essentiel du platonisme, le moment de la fameuse « théorie des Idées », le moment où le Bien est à la fois la base de la théorie platonicienne de la connaissance et le fondement du monde⁸⁹ ?

Une première remarque semble s'imposer qui, si elle était acceptée, modifierait et rendrait plus féconds les débats sur le sens de la théorie des Idées : c'est que cette « théorie », sous la forme brutale et simplifiée à laquelle on la réduit souvent, a bien des chances de ne pas avoir été créée par Platon. En effet, elle n'est jamais, dans les dialogues, expliquée ni démontrée comme une théorie nouvelle constituant son apport essentiel au progrès de la pensée philosophique. Elle est absente des dialogues de jeunesse (seule une illusion rétrospective donne l'impression qu'elle s'y trouve⁹⁰). Ailleurs, Platon y fait allusion comme à une doctrine déjà connue. Tel est évidemment le cas pour le livre X de la *République*, qui en parle comme d'une vieille habitude⁹¹, mais aussi pour le *Phédon*⁹². Quant au texte souvent cité du *Cratyle*⁹³, il est peu probable qu'il concerne la théorie des Idées. De toute façon, même si c'est d'elle qu'il s'agit, elle y est présentée comme déjà connue ! On objecte que les dialogues ne sont que le reflet d'un enseignement ésotérique et qu'ils se contentent d'allusions parce que les démonstrations étaient données dans l'enseignement oral de l'Académie⁹⁴. Mais il y a une raison plus sérieuse pour refuser de voir dans la théorie des Idées l'apport essentiel de Platon. Elle est d'ordre intrinsèque : c'est que rien n'est plus simple, voire plus simpliste que la théorie des Idées comme simple affirmation

89. On se contentera de rappeler le texte célèbre de *République* VI, 509 b : *Καὶ τοῖς γινώσκουσιν οὐκ ἔστι μόνον τὸ γινώσκειν ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπὲρ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπεκεῖνα τῆς οὐσίας πρὸς εἶναι καὶ δύναμει ὑπερέχοντος.*

90. Cf. ci-dessus, pp. 39 et 149.

91. *République*, X, 596 a : ... εἶδος γὰρ ποῦ τι ἐν ἑκάστῳ εἰδόμενον τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ἐνομα ἐπιφέρομεν...

92. Cf. par exemple, *Phédon*, 65 de, 74 ab, 100 d. Dans tous ces textes les interlocuteurs de Socrate se comportent comme des gens déjà au courant : 65 d : *φαμέν μὲντοι, νῆ Δία.*

74 b : *φώμεν μὲντοι, νῆ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε.*

100 e : *Δοκεῖ.*

93. *Cratyle*, 439 cd ; cf. ci-dessus, p. 102, note 40.

94. Certains auteurs attachent une importance considérable à l'enseignement didactique de Platon dans l'Académie. Ainsi Robin, se fiant à Aristote, estime que « ce devait être quelque chose de fortement défini et peut-être même d'un peu raide » (*Platon*, Paris, Alcan, 1935, p. vii). Robin dit encore (p. 13) : « Au moins vers la fin de sa carrière, il semble avoir donné sur certains points de sa doctrine des expositions continues et proprement didactiques. » Cf. encore Robin, *ibid.*, p. 140-141, 193. Il y a bien eu un enseignement platonicien, mais portait-il sur la « théorie des Idées » ?

de « réalités en soi » auxquelles le sensible ne ferait que participer⁹⁵. Que dirait-on d'une interprétation qui réduirait le cartésianisme au *cogito* et le kantisme à la distinction des phénomènes et des noumènes ? De telles simplifications sont des caricatures, même si les thèses en question jouent un rôle non négligeable dans la pensée des Descartes et de Kant. Ce qui est cartésien, c'est tout le mouvement des *Méditations* : que Descartes ait « inventé » le *cogito* ou qu'il l'ait emprunté à quelqu'un d'autre (Saint Augustin, Montaigne), l'originalité de sa philosophie n'en est pas modifiée. On en dirait autant de la trop célèbre distinction qui intervient à un certain moment dans la *Dialectique transcendantale*⁹⁶. Les mêmes conclusions s'imposent pour Platon : qu'il ait inventé le thème des Idées existant hors du sensible (car, au fond, c'est plus un thème qu'une théorie) ou qu'il l'ait pris ailleurs, l'originalité de sa philosophie n'en sera guère affectée. Il se peut que des recherches ultérieures réussissent un jour à déterminer de façon précise l'origine de ce thème. Bien qu'il semble d'inspiration éléatique, aucun des arguments avancés jusqu'à aujourd'hui pour l'attribuer à tel ou tel penseur ou à telle ou telle école présocratique ne nous paraît très convaincant. Pourtant bien des commentateurs ont senti qu'il ne constitue pas l'apport propre à Platon⁹⁷. Mais ce qui compte, c'est de savoir ce qu'il en a fait. Nous n'avons pas ici à nous occuper directement de son utilisation logique ou métaphysique. Nous devons concentrer notre attention sur sa signification psychologique et existentielle.

C'est d'ailleurs ce à quoi nous invite l'œuvre même de Platon jusqu'à l'époque du *Phèdre*. Dans les grands dialogues de la maturité (*Phédon*, *Banquet*, *République*, *Phèdre*) Platon semble vouloir insister sur l'attitude du philosophe envers les idées beaucoup plus que sur leur existence métaphysique ou sur leur valeur logique. Ne nous attardons pas à rappeler le caractère « existentiel » de la contemplation, si bien

95. Pour avoir cette affirmation sous sa forme la plus simpliste, il suffit d'isoler quelques formules du *Phédon* et de les considérer comme exprimant à elles seules toute la théorie, par ex. *Phédon*, 100 c : *φαίνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν, αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἕν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.*

96. Cette distinction qui apparaît à la fin de l'Analytique transcendantale (*Critique de la Raison Pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, 1927, pp. 250, sqq.) est à la fois un des résultats de l'Analytique et le principe général qui va guider le cheminement de la Dialectique.

97. Relevons seulement quelques opinions. Pour Taylor et pour Burnet, la théorie des idées s'est constituée dans la deuxième moitié du v^e siècle dans les milieux pythagoriciens. On en trouve un écho chez Empédocle (cf. sur ce point, Dries, *Autour de Platon*, I, 143-146). DUPRÉEL (*Les sophistes*, p. 326) y voit une sorte d'éléatisme. BRICE PARAIN (*Essai sur le logos platonicien*, p. 176, note 1) essaye bien d'en faire une invention propre à Platon : Socrate n'aurait pas eu l'audace de détacher les idées du sensible bien qu'il eût senti la nécessité de le faire ; seul Platon serait allé jusqu'au bout. Mais il reconnaît en même temps que « l'invention des idées remonte, obscurément du reste, par delà Socrate, à l'école italique... » (*ibid.*). Parain veut dire aux éléates.

mis en lumière par le P. Festugière⁹⁸, car, depuis vingt-quatre siècles, les images visuelles ont tellement servi qu'elles se sont affadiées. Tant de philosophes les ont utilisées pour exprimer la connaissance pure⁹⁹ qu'on a de la peine à prouver qu'elles désignaient, à l'origine, une attitude vécue. Mais Platon ne s'en tient pas aux images visuelles. On sait que, chez lui, la connaissance est souvent nutrition¹⁰⁰. Mais c'est aussi un « accrochage », une approche, une union, un mélange, un accouchement, termes épars dans les dialogues de la maturité mais heureusement rassemblés dans un texte très synthétique du livre VI de la *République*¹⁰¹. Gardons-nous de conclure hâtivement que, pour Platon, le rapport du philosophe aux Idées est une expérience de type « mystique »¹⁰² ou un « contact » intime « avec l'être »¹⁰³, car nous risquerions de ne pouvoir donner aucun sens précis à ces expressions dans le cas de Platon. Mais disons que Platon a vécu ou imaginé une véritable expérience : l'accès au monde des Idées apparaît bien comme l'expérience qui doit être l'équivalent de l'accès à l'ἀρετή. Ce que les premiers dialogues concevaient encore comme réalisé quelque part dans le monde (chez les grands hommes du passé, chez les pères, les tuteurs, les amants, etc.) et accessible par une expérience naturelle (συνουσία) est maintenant rejeté au-delà du monde et accessible par une expérience philosophique qui n'est pas sans quelques rapports avec la mort.

Ce que les premiers dialogues présentaient encore comme expression de l'unité de l'homme concret et vivant (ἀνδρὸς ἀρετή) fait maintenant place à la dualité de l'âme et des Idées, aggravée encore par la pluralité des Idées. A un idéal situé dans un temps historique (passé récent de la vie des grands hommes, présent de la vie des contemporains, futur immédiat de l'espoir humaniste) succède un idéal situé dans un temps mythique (avant la naissance, conformément à la théorie de la réminiscence; après la mort, si l'on suit la théorie de l'immortalité) ou dans l'éternité (des Idées). On a l'impression d'assister à une complète destruction de l'expérience humaine naturelle qui n'est pas sans évoquer certains processus psychotiques. C'est pourtant à la faveur de cette destruction que s'effectue un des actes essentiels de la création philosophique de Platon.

98. Cf. ci-dessus, pp. 180-181.

99. Cf. par ex., pour Descartes, ci-dessus, p. 197, note 79. L'aspect proprement existentiel de la connaissance ne reparait que lorsqu'on insiste sur la contemplation. Descartes y insiste à la fin de la *Méditation* III et au début de la *Méditation* IV dans une sorte de pause interrompant le mouvement déductif (Adam et Tannery, VII, p. 52, l. 17, p. 53, l. 19).

100. *Phédon*, 84 a, 84 b; *Phèdre*, 247 b, 248 b.

101. *République* VI, 490 ab, texte cité ci-dessus p. 180, note 3.

102. Comme semble le penser le P. FESTUGIÈRE (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*).

103. Comme le dit VANHOUTE (*La méthode ontologique de Platon*, p. 71, note 6).

En effet, la relation du sujet aux Idées n'est pas seulement une expérience vécue ou imaginée; elle entraîne une *thèse* philosophique, au sens le plus strict du terme. Dès l'époque du *Cratyle* nous avons vu Platon chercher à compenser la destruction déjà avancée de l'ancien idéal d'ἀρετή par une tentative pour trouver dans le nom une expression de l'authenticité humaine¹⁰⁴.

Or l'acte par lequel devait s'établir l'ὀνομάτων ὁρθότης était presque toujours exprimé par le verbe τιθέναι¹⁰⁵. Nous retrouvons le même mot quand il s'agit d'affirmer les Idées : « Nous avons l'habitude, dit le livre X de la *République*, de poser une idée à propos de chaque ensemble d'objets auxquels nous donnons de même nom. »¹⁰⁶ Plus encore que d'une théorie ou d'un thème il faudrait donc parler d'une « thèse » (d'une « position »). L'acte philosophique de la position des Idées s'effectue à l'occasion de l'expérience contemplative qui, dans le mouvement, qu'inaugure le *Ménon*, a pour rôle de compenser la faillite de la recherche de l'ἀρετή. Il apparaît donc bien¹⁰⁷ que, chez Platon, il convient d'étudier simultanément la création philosophique en tant que telle et l'expérience vécue qui sous-tend les dialogues.

A vrai dire, l'emploi du mot τιθέναι pour exprimer l'affirmation des Idées est plus fréquent dans les dialogues de la fin de la maturité (par ex. *Rép.* X) que dans ceux du début (*Phédon*). Là où le *Phédon* dit : « Φαμέν πού τι εἶναι ἴσον... »¹⁰⁸, le livre X de la *République* dit : « εἰώθαμεν τίθεσθαι ». C'est même le *Parménide* qui emploie de la façon la plus constante le verbe τιθέναι pour parler de la théorie des Idées telle que la présentaient le *Phédon*, le *Banquet* et la *République*¹⁰⁹. Or le *Parménide* critique cette théorie en opposant τιθέναι et ὀρίζεσθαι¹¹⁰. On peut donc dire que, comme cela lui arrive souvent, Platon ne prendra pleinement conscience de l'aspect « positionnel » de la théorie des Idées qu'au moment où il l'abandonnera définitivement. Mais il est déjà visible dans les textes où il semble encore l'accepter. Soulignons également que le *Parménide* appelle ἐπωνυμία l'acte par lequel les dialogues de la maturité « posent » les Idées. *Parménide* accuse Socrate de croire à l'existence de certaines idées dont les êtres sensibles recevraient leurs appellations¹¹¹. On a très justement montré

104. Cf. ci-dessus, pp. 103-105.

105. Cf. ci-dessus, pp. 105-107.

106. *République* X, 596 a, cité ci-dessus, p. 200, note 91.

107. Cf. ci-dessus, pp. 189, sqq.

108. *Phédon*, 74 a.

109. *Parménide*, 133 c : ... ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν αὐτοῦ ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι...

Ou encore, 133 d : ... εἴτε ὁμοιώτατα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται...

110. Cf. ci-dessus, pp. 266-269.

111. *Parménide*, 130 e : Δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶδη εἶναι ἅντα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν...

Cf. également *Parménide*, 133 d : ... ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπωνομαζόμεθα...

que cette remarque préluide à l'opposition des idées homonymes et des genres hétéronymes¹¹² qui éclaire l'évolution de la pensée de Platon après la maturité. Mais ces textes du *Parménide* indiquent également qu'il y a une continuité entre les problèmes du *Cratyle* et la position des Idées dans le *Phédon* et dans la *République*. La position du nom et la position de l'Idée sont deux substituts successifs de l'acquisition de l'ἀρετή. L'échec du premier idéal d'ἀρετή a donné lieu, entre autres tentatives de l'époque du *Cratyle*, à l'essai de fonder l'authenticité humaine sur la position du nom. L'échec de cet essai entraîne à son tour, dans le mouvement qu'inaugure le *Ménon*, la « position » d'un nouvel équivalent (compte tenu, évidemment, des transformations importantes qui se sont produites entre temps). La continuité apparaît dans la permanence du mot τιθέναι que les traductions rendent de manières trop diverses¹¹³. On devra même soupçonner une parenté entre ces deux moments de la création platonicienne et la théorie de l'hypothèse. Le *Ménon* présente un raisonnement « par hypothèse » qui est un essai de transposition d'un mode de raisonnement mathématique dans l'étude d'une question philosophique (« si la vertu peut s'enseigner »)¹¹⁴. Plus tard, le livre VI de la *République* distingue très nettement le raisonnement mathématique, qui ne va pas au-delà de l'hypothèse et se sert de celle-ci comme d'un principe¹¹⁵, du raisonnement dialectique qui s'élève jusqu'à l'anhypothétique¹¹⁶. On peut se demander s'il n'y a pas un certain parallélisme entre le progrès qui mène d'une philosophie (celle du *Ménon*), qui ne sait que ὑποτιθέναι, comme les mathématiques, à une philosophie (celle de *Rép.* VI), qui enseigne l'accès à l'ἀνυπόθετον, d'une part, et le progrès qui conduit d'une philosophie (celle du *Cratyle*) qui n'arrivait pas à poser les noms (τὰ ὀνόματα τιθέναι) à une philosophie (celle de *République* X) qui « a l'habitude de poser les Idées ».

La notion d'ἐπωνυμία se retrouve dans le *Timée*, 83 bc où est évoqué le savant capable de grouper en un genre et de nommer correctement des choses dissemblables : ... ἡ καὶ τις ὡν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾶν δὲ ἐν αὐτοῖς ἐν γένος ἐνὸν ἕξιον ἐπωνυμίας πᾶσιν...

112. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Cf. ci-dessous, pp. 267-269.

113. Le mot τιθέναι est traduit, par exemple, dans le *Cratyle* (trad. Méri-dier, coll. des Univ. de France) : « établir » (436 b), « donner » (des noms) (438 c); (être) « l'auteur » (des noms) (436 b, 440 c); dans la *République* X, 596 a (trad. Chambry, coll. des Univ. de France) : « admettre »; dans le *Parménide* (trad. Diès, coll. des Univ. de France) : « pose » (133 c). En 133 d, le mot n'est pas traduit.

114. *Ménon*, 86 e : ... καὶ συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἴτε διδασκτόν ἐστιν εἴτε ὁπωσοῦν. Λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὥδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλὰκις σκοποῦνται...

115. *République* VI, 510 cd : ... ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἐπὶ ἀξιούσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες...

116. *République* VI, 511 b : ... τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῶν ὄντων ὑποθέσεις, οἷον ἐπιτάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴδω...

Le τιθέναι paraît avoir, dans les dialogues de la maturité, une importance considérable. Il ne la perdra qu'à l'époque du *Parménide* et du *Phèdre*, lorsque le grand mouvement qui commence au *Ménon* sera, dans une certaine mesure, achevé. En effet, ce mouvement ne s'arrête pas. La tentative que nous venons de faire pour décrire l'une de ses phases (le rapport de l'âme aux Idées) risquerait d'en donner une image fautive si nous ne tenions également compte du rôle que joue, à la même époque, la notion de Bien.

Si l'on se contentait d'opposer au premier idéal d'ἀρετή la théorie des Idées qu'expriment les dialogues de la maturité, on ferait apparaître un contraste entre l'unité de l'homme vivant et la pluralité des Idées. Mais, dès la *République* et probablement avant, celles-ci sont toutes sous la dépendance du Bien qui confère ainsi au nouvel idéal une unité de type supérieur. Dans la dialectique de la fin du livre VI, il semble que le Bien soit la clef de voûte de l'édifice platonicien. Mais si l'on détourne l'attention du ou des systèmes, d'ailleurs toujours hypothétiques, qu'a pu construire Platon pour s'interroger sur la création platonicienne elle-même, on s'aperçoit qu'il y a, dans l'œuvre de Platon, un devenir de la notion de Bien et que ce devenir a un sens.

Les premiers dialogues prouvent que l'adjectif ἀγαθός correspond à l'idéal d'ἀρετή : vouloir acquérir l'ἀρετή, c'est vouloir devenir ἀγαθός ἀνὴρ ou ἀγαθός tout court¹¹⁷. D'ailleurs, le lien entre ἀρετή et ἀγαθός est constant dans l'œuvre de Platon¹¹⁸. On voit très vite apparaître la forme substantivée de l'adjectif (τὸ ἀγαθόν, τὰ ἀγαθὰ) pour désigner une notion qui se voit affecter la fonction de τέλος : « Nous accorderas-tu, dit Socrate à Calliclès, que le but de toutes nos actions est le bien ? »¹¹⁹. Ici, le bien n'est plus une qualité de l'homme, mais une qualité tout court, envisagée pour elle-même. Platon part du sens banal du mot grec ἀγαθός pour esquisser une théorie du sens de l'action, mais sans poser encore la réalité métaphysique du Bien. Cette philosophie du *Gorgias* se suffit à elle-même. Peut-être est-elle riche de résonances métaphysiques, mais aucune métaphysique n'est encore supposée. D'ailleurs, le principe général de la poursuite du bien subsistera, dans l'œuvre de Platon, comme une sorte de postulat éthique ou psychologique à travers les vicissitudes de la métaphysique du Bien : il sous-tend des théories aussi différentes que celle du *Banquet* et celle du *Phèdre*¹²⁰. Mais c'est dans le *Phédon* que le bien est « supposé ».

117. Cf. ci-dessus, pp. 41-43.

118. Cf. *Alcibiade* I, 124 de; *Gorgias*, 527 d (tout près de la conclusion) : ... ἐὰν τῶν ὄντων ἡς καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀσκήσων ἀρετὴν.

République VIII, 551 a : on voit diminuer en même temps ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί.

République IX, 588 a 7-10 : l'homme ἀγαθός l'emporte en ἀρετή.

Enfin le contraire de l'ἀρετή est la κακία (*Rép.* X, 598 e2).

119. *Gorgias*, 499 e : Ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν...

120. *Banquet*, 205 e - 206 a : ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἐρώσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.

On s'est demandé si le raisonnement du *Phédon* s'élève jusqu'à l'anhypothétique, c'est-à-dire jusqu'à l'Idée du bien. Du point de vue métaphysique, du point de vue logique et du point de vue structural, la question a été en général résolue par l'affirmative chez les auteurs contemporains¹²¹. Dans la perspective qui est la nôtre ici, on notera que, dans le texte où Socrate critique Anaxagore, le bien apparaît toujours comme une exigence. On ne rencontre jamais l'expression τὸ ἀγαθόν au sens technique ni la formule ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα : mais le comparatif (βελτίων, ἀμείνων) et le superlatif (βέλτιστος, ἄριστος) s'y trouvent un très grand nombre de fois¹²². Un pas a été franchi depuis le *Gorgias*, qu'indique, quelques pages plus loin, l'emploi du verbe ὑποτίθημι : « J'ai « supposé », dit Socrate, que cela a un sens de parler du beau en soi, du bien en soi, du grand en soi, et ainsi de suite »¹²³. S'il est légitime de rapprocher la méthode « par hypothèse » du *Ménon* de la « position » des Idées dans la *République*, il faut considérer le *Phédon* comme un chaînon intermédiaire entre ces deux attitudes. Platon est en train de s'acheminer vers la « position » (τιθέναι) du Bien.

Le processus du *Banquet* est plus subtil. Ce dialogue comporte presque une démonstration de la théorie du Bien qui s'amorce dès le discours d'Agathon¹²⁴. La critique de Socrate, qui refuse à l'Amour

Philèbe, 20 d : ... ὥς πᾶν τὸ γινώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι...

121. Cf. en particulier, GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, §§ 83-87, pp. 195-208 et §§ 168-174, pp. 337-344.

122. Pour βέλτιστον, cf. *Phédon*, 97 c, d, 98 a, b, 99 a, c ; pour ἄριστον, cf. 97 d ; pour ἀμείνων, cf. 97 e, 98 a ; pour βελτίων, cf. 98 e.

Le τὸ ἀγαθὸν de 99 c annonce la théorie de la *République*, plutôt qu'il ne l'exprime déjà.

123. *Phédon*, 100 b : ... ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα.

124. Le *Banquet* baigne tout entier dans l'exigence du Bien. L'art de Platon s'ingénie à l'insérer même dans les discours dont la préoccupation essentielle est fort éloignée de celle qu'exprimeront Socrate et Diotime. C'est ainsi que Pausanias lui-même préconise des amours qui rendent « meilleur » celui qui les pratique (*Banquet*, 184 c : ... ἐάν τις ἐθέλῃ τινὰ θεραπεύειν ἡγουμένους δι' ἐκείνων ἀμείνων εἶσθαι...). Cf. également 185 b).

On trouve une semblable allusion à cette exigence dans le discours d'Aristophane (193 c : ... τὸ τοῦτου ἐγγυτάτω ἄριστόν ἐστιν...) et Agathon dit que, de tous les dieux, Erôs est le plus beau et le meilleur (195 a : κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον).

Mais la véritable « démonstration » commence lorsque Socrate met en question cette thèse d'Agathon (198 e, sqq.). Elle se déroule suivant un schéma assez simple : l'Amour ne possède pas toutes les choses que les précédents orateurs lui ont attribuées, puisqu'il est essentiellement désir, c'est-à-dire manque. Or, quoi que nous désirions, nous ne le désirons que bon (205 e). Donc nous désirons ce qui est bon, c'est-à-dire le Bien. Ainsi toute l'argumentation repose sur le glissement du sens banal de l'adjectif ἀγαθός au sens « métaphysique » que se voit conférer le neutre τὸ ἀγαθόν.

On remarquera que l'aspect quelque peu sophistique de ce raisonnement s'accroît, en français, du fait que nous avons pris l'habitude de traduire τὸ ἀγαθόν par « le Bien », au lieu de dire « le Bon ».

la possession de la beauté et de la bonté, met en lumière une notion qui n'intervenait guère dans les dialogues antérieurs¹²⁵. C'est à Diotime qu'incombera la tâche de l'exploiter pleinement et d'y adjoindre la notion d'éternité. Une fois admis que le désir de l'homme est la possession éternelle du Bien¹²⁶, on est sur le seuil de cette théorie du Bien que la tradition a pris l'habitude de lire dans le livre VI de la *République*. Il est certes difficile de savoir si le *Banquet* est antérieur ou postérieur du *Phédon*¹²⁷. Mais pour la question du Bien, le *Banquet* semble à la fois plus avancé et plus éclairant que le *Phédon*. On a même l'impression que l'irruption du Bien dans le livre VI de la *République* (à partir de 504 e) suppose une démarche déjà connue. Non seulement Socrate y parle d'une théorie connue depuis longtemps¹²⁸, mais la formulation est très brutale. Le traitement rapide du problème du plaisir (*Rép.* VI, 505 bd) n'est visiblement qu'un rappel et Socrate s'empresse de poser la suprématie du Bien à l'aide de l'image du soleil. On remarquera, dans ces textes célèbres, l'effort de Platon pour utiliser des images visuelles

Quant au jeu de mots possible avec le nom du poète Agathon, il ne semble pas que Platon y ait vu autre chose que l'occasion d'une plaisanterie sans portée (*Banquet*, 174 b). On ne saurait le rendre responsable du curieux contresens de certain traducteur arabe de la *Poétique* d'Aristote (1451 b 18-25). Cf. sur ce point, P. LÉVÊQUE, *Agathon*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 105, note 3.

125. La notion de possession (κεκτηῖσθαι) n'est vraiment introduite dans la discussion qu'en 200 cd. La traduction Robin (coll. des Univ. de France) la fait apparaître plusieurs fois dans le développement qui précède (200 ac) malgré l'absence de tout mot grec correspondant dans le texte. Il conviendrait, croyons-nous, de respecter la progression voulue par Platon.

126. C'est très exactement dans la phrase que prononce Diotime en *Banquet*, 205 a, qu'est introduit l'ἀεὶ qui conduit à une théorie de l'éternité : Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον, πότρεα κοινὸν οἶε εἶναι πάντων ἀνθρώπων καὶ πάντας τάγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ...;

Dans ce texte, ἀεὶ n'a peut-être encore que son sens répétitif (bien que les traductions courantes ne le rendent pas). La véritable théorie de l'éternisation commencera seulement en 206 a :

Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.

127. La longue discussion qu'instaure, sur cette question, ROBIN (*Théorie platonicienne de l'amour*, § 77, pp. 46-47) ne conduit pas à une conclusion certaine (ibid., p. 49). Le même auteur (ibid. § 108 bis, pp. 97-99) rappelle les arguments de Natorp en faveur de l'antériorité du *Phédon*. Au fond, la critique philologique et historique oblige à considérer les deux dialogues comme à peu près contemporains (vers 385).

Mais, si notre hypothèse sur le développement de la réflexion platonicienne est fondée, il semble qu'il faille voir dans le *Banquet* une pensée plus élaborée que celle du *Phédon*, un moment plus tardif de la grande expérience qui commence avec le *Ménon*. Le P. FESTUGIÈRE exprime une opinion semblable, mais pour des raisons différentes (cf. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 9, note 1). Cf. ci-dessous, pp. 246, sqq.

128. *République* VI, 505 a : ἐπεὶ οἱ γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μᾶθημα, πολλὰκις ἀχχοῦσιν...

sans, pour autant, induire le lecteur à confondre le visible et l'invisible¹²⁹. Le bien, qui n'était d'abord qu'une qualité de l'homme, est ainsi devenu un *τέλος* universel, mais abstrait, de toutes nos actions, ensuite, dans le *Phédon*, une exigence et une « hypothèse », puis, dans le *Banquet*, une possession éternelle éventuelle. Il est maintenant posé devant le regard du philosophe, objectivé dans une création métaphysique prestigieuse ; il est le fondement des Idées qu'un effort simultané de création a également posées. Avec la projection du Bien au rang de réalité suprême, l'acte que désigne, dans l'œuvre de Platon, le verbe *τιθέναι* atteint son niveau le plus élevé. Mais à suivre ainsi la naissance du Bien à travers les dialogues de la maturité on risque d'oublier que, dès le début, le moteur de la recherche platonicienne était l'idéal d'*ἀρετή* et que l'homme qui possède l'*ἀρετή* est, tout simplement, *ἀγαθός*. Pourtant Platon prend continuellement la peine de nous le rappeler. Nous avons plusieurs fois noté le rappel de cet ancien idéal dans des passages des dialogues de la maturité consacrés à d'autres problèmes que celui de la vertu¹³⁰. L'*ἀρετή* n'est jamais très loin de la création métaphysique qui va du *Ménon* à la *République*. En prenant à la lettre une formule du *Ménon* on aurait une excellente expression de toute cette évolution : « Ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτὸ φαμεν εἶναι τὴν ἀρετὴν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι ; demande Socrate (*Ménon*, 87 d). Nous avons déjà déploré la timidité des traductions qui, négligeant le mot *αὐτό*, édulcorent le rapport essentiel entre l'adjectif *ἀγαθός* et le substantif *ἀρετή*¹³¹. Il faut aller plus loin : en un certain sens, le Bien en soi, celui du livre VI de la *République*, c'est l'*ἀρετή*, c'est-à-dire l'authenticité humaine. Mais c'est l'*ἀρετή* qui a subi toutes les transformations que traduisent d'abord les tentatives infructueuses des premiers dialogues et, ensuite, le grand mouvement qui s'amorce au *Ménon*. C'est en définitive, l'*ἀρετή* soumise à l'acte par lequel est posé le monde des Idées. C'est l'*ἀρετή* *τιθεμένη*, l'*ἀρετή* *projetée*.

Si notre lecture des textes est correcte, il semble difficile d'échapper à une conclusion que nous voudrions essayer maintenant de formuler de

129. Platon commence par dire que les connaissances inférieures sont aveugles (*Rép.* VI, 506 c : οὐκ ἴσθαι τὰς ἀνεπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχροί ; ὧν αἱ βέλτεσαι τυφλαί ...) comme si la connaissance supérieure était de l'ordre de la vision. Puis il établit une distinction très nette entre la vision et l'intellection (ibid. 507 bc : Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ).

Mais il explique ensuite que, parmi toutes les facultés sensibles, la vision jouit d'un statut particulier (507 c : Ἀρ' οὖν, ἣν δ' ἐγὼ, ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσα πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν ;

Il justifie ainsi le parallélisme de la vision et de la connaissance qui commence en 508 a et se développe jusqu'à la fin de l'allégorie de la caverne (VII, 519 c).

Platon rappellera ce caractère privilégié de la vision dans le *Timée*, 47 ab.

130. Cf. ci-dessus, p. 67, pp. 79-84.

131. Cf. ci-dessus, p. 43.

façon plus synthétique. Les premiers dialogues expriment une aspiration toujours déçue à un idéal d'authenticité humaine que traduit le mot *ἀρετή*. Avec le *Ménon* s'amorce une recherche tournée vers le passé (*ἀνάμνησις*). L'idéal d'*ἀρετή* s'estompe, mais en même temps on s'aperçoit qu'il est de l'ordre du passé et, dans une certaine mesure, « à retrouver ». Le *Ménon*, le *Phédon* et le *Banquet* indiquent que cet idéal n'est pas sans rapports avec un amour perdu : il évoque l'homme que le philosophe a aimé ou celui qu'il aurait aimé être. Faute de pouvoir le reconnaître comme un souvenir, on va le projeter sous forme de « Vertu en soi », c'est-à-dire de Bien, dans un processus de création métaphysique. Comment comprendre cette expérience platonicienne à la lumière de la psychologie moderne ?

Voici, d'abord, ce que pourrait donner une interprétation réductrice sous sa forme la plus barbare. Le Bien ne serait que la projection de l'image du père aimé dans l'enfance. La création métaphysique ne serait que le *déguisement* des goûts érotiques homosexuels de Platon, puisque ceux-ci ont également pour origine un certain type d'attachement au père. Les caractères mêmes de la création métaphysique chez Platon (*τιθέναι*) seraient *identiques* à ceux de la *paranoïa*, psychose dans laquelle, on le sait, joue essentiellement le mécanisme de la *projection*. Nous aurions même, dans l'œuvre de Freud, un texte particulièrement significatif : la théorie générale de la *paranoïa* qui fait suite à l'étude sur le Président Schreber¹³². Freud y tente, en effet, d'interpréter quatre formes de la *paranoïa* (délire de jalousie, délire de persécution, érotomanie, délire des grandeurs) à partir d'une défense projective contre des sentiments homosexuels. On pourrait donc penser que le mécanisme psychologique de la création de la théorie des Idées et, plus particulièrement, de la création de la notion de Bien a *tous les caractères* d'un processus psychotique et que la parenté, souvent soupçonnée, entre la métaphysique et la psychose se trouve ici vérifiée.

Disons-le tout de suite : si barbare que soit cette interprétation réductrice, le refus de la prendre en considération nous paraît encore plus barbare. Crier au sacrilège, invoquer une distinction absolue du normal et du pathologique, distinguer des plans : ce sont là des attitudes que l'historien de la philosophie est, de nos jours, bien obligé d'abandonner. Devant les grands philosophes, l'attitude la plus respectueuse consiste à chercher à comprendre avec *tous* les moyens que mettent à notre disposition les sciences humaines. Que la plupart de ces instruments soient inefficients, c'est certain. Encore ne peut-on les rejeter avant de les avoir pris en considération. Et dans la masse des notions inutiles, il en est certainement un petit nombre dont la portée est considérable. Telle est la notion de projection.

132. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, G.W. Bd. VIII, s. 295-303 ; trad. Bonaparte-Loewenstein, *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber)*, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, pp. 304-311.

Freud a probablement raison de penser que la psychose paranoïaque met surtout en jeu la projection et que les constructions intellectuelles de ces psychotiques peuvent être comprises à partir de sentiments inconscients que le malade est incapable d'accepter comme lui appartenant. On sait également que, dans la cure psychanalytique, le transfert est de nature projective¹³³. Mais on sait aussi que, dans les tests projectifs (Rorschach, T.A.T., etc.), le sujet est censé projeter sur le matériel du test les traits de sa personnalité sans qu'on admette, pour autant, qu'il est paranoïaque, ni même qu'il a le jugement faussé. En d'autres termes, même la psychologie la plus « positive » refuse de voir dans la projection un comportement toujours anormal. Mais il faut aller beaucoup plus loin. Création poétique et pensée religieuse sont, à leur façon, projectives¹³⁴. Quant à la philosophie, elle l'est au moins en deux sens. D'abord toute systématisation (chez Spinoza, chez Leibniz, chez Hegel, par exemple) consiste à poser *devant soi* une certaine représentation du monde. Ensuite, des penseurs comme Kant et Fichte ont révélé le caractère projectif de la pensée rationnelle (application des catégories, position du non-moi). On admettra, certes, qu'il y a une projection normale et une projection pathologique. La psychiatrie aura pour tâche de les distinguer. Mais elle ne semble pas encore y être parvenue. Pour le moment, il est plus intéressant pour le philosophe et pour l'historien de la philosophie de noter l'analogie entre ce que nous révèle l'analyse des psychoses et ce qui apparaît dans la création philosophique. Dans les deux cas on atteint des processus fondamentaux de l'esprit humain qui ne se manifestent pas aussi clairement dans la vie quotidienne. La psychose est régressive tandis que la création philosophique est progressive. Mais, comme le dit Ricœur, « progression et régression sont portées par les mêmes symboles ». Que cette découverte de la réflexion moderne puisse entraîner, comme le dit encore Ricœur, une « apparente détresse »¹³⁵, cela ne fait aucun doute. Elle est

133. Dans la perspective de la cure psychanalytique, le caractère projectif du transfert exprime l'aliénation du sujet. Le progrès de la cure consistera, pour l'analysé, à reconnaître ce caractère projectif et à corriger ses « erreurs ». Cependant, bien qu'aliénant, le transfert est l'ébauche d'un mouvement authentique vers autrui, comme l'a bien montré E. AMADO LÉVI-VALENSI (*Le dialogue psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 62-63). Nous dirions volontiers qu'il y a, dans les créations les plus authentiques, un aspect projectif qui n'est pas seulement ce qui est bavure, résidu ou névrose. Certes, J. Laplanche et J.B. Pontalis ont bien montré que, chez Freud, la projection entendue au sens le plus strict consiste à « rejeter au dehors ce qu'on refuse de reconnaître en soi-même ou d'être soi-même » (Délimitation du concept freudien de projection, in *Bulletin de psychologie*, novembre 1963, p. 65). Mais ils reconnaissent (ibid., pp. 62-66) que, même chez Freud, la notion de projection a d'autres sens et qu'elle n'est pas toujours liée à un refus pathologique (cf. sur ce point la longue note de RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 234, n. 18, et, également, les pp. 519-520).

134. Cf. sur ce point, H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, Paris, P.U.F., 1957, t. II, p. 220.

135. Pour ces réflexions, cf. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 36, p. 475.

malheureusement inéluctable. Le moyen le plus sûr d'être dupe de ce qu'il y a de régressif dans les déchets de la philosophie est de prétendre ne s'intéresser qu'au caractère progressif et créateur des grandes œuvres. Pour ne pas être mystifiée, l'histoire de la philosophie (de même, d'ailleurs, que la critique littéraire) doit atteindre des processus de pensée qui peuvent être à la fois source de régression et de progression. C'est ce qu'avait admirablement compris Freud dans l'ouvrage qu'il consacra en 1910 à Léonard de Vinci.

Léonard n'est ni un psychopathe, ni même un névropathe¹³⁶. Peut-être était-il homosexuel, mais Freud ne s'intéresse pas directement, dans ce livre, au caractère régressif de l'homosexualité. Il constate seulement que l'enfance de Léonard aurait pu en faire un névrosé. Mais il insiste beaucoup plus sur le lien qui unit les aspects fondamentaux de son génie (intérêt pour la nature, non-soumission à l'autorité) à cette expérience infantile. La « mère » de l'enfance, nous apprend Freud, n'est pas seulement un être humain parmi d'autres mais une catégorie fondamentale de l'expérience humaine, qu'on pourrait appeler la Nature. Le « père » n'est pas seulement un être de chair, mais l'Autorité, la Loi¹³⁷. Dans ce texte, l'analyse de Freud n'est jamais réductrice. Pourtant, il ne s'agit pas de simples images, de façons de parler. Léonard a bien *vécu* cette expérience infantile. Il s'agit donc bien de psychologie. Mais cette psychologie ne se situe pas à un « niveau » différent de celui de la philosophie. Bref, il faut renoncer à la distinction spéculative d'un « niveau » philosophique et d'un « niveau » psychologique.

Le livre de Freud sur Léonard de Vinci est un modèle du genre. D'autre part, en dépit de certaines différences¹³⁸, le génie de Léonard n'est pas sans parenté avec celui de Platon. Enfin, l'intérêt d'une utilisation de concepts psychiatriques pour la compréhension de Platon est indiqué par Platon lui-même. On sait quel éloge le *Phèdre* fait des *μαῖναι*¹³⁹. Certes, le discours qui est mis dans la bouche de Stésichore ne doit pas être considéré comme exprimant la pensée de Platon à l'époque du *Phèdre* mais seulement comme une création poétique déjà interprétée et démystifiée¹⁴⁰. Cependant, Platon a bien vu que, si les productions « délirantes » ne deviennent un fruit philosophiquement acceptable qu'après avoir été soumises à la dialectique, la créativité elle-même est toujours de l'ordre du « délire » : c'est dans l'*ἀφροσύνη* que l'œuvre prend naissance, même si son achèvement suppose l'inter-

136. FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), G.W. Bd. VIII, p. 203 ; trad. Bonaparte, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 198.

137. Ibid. G.W. Bd. VIII, s. 193-195 ; trad. Bonaparte, pp. 174-177. Ces aspects de la pensée de Freud sont bien mis en valeur dans l'enseignement du Dr. Lacan (cf. *Ecrits*, Paris, éd. du Seuil, 1966, pp. 278, 752-753, 782, 852).

138. Cf. ci-dessous, ch. VIII.

139. *Phèdre*, 244 a, sqq.

140. Cf. ci-dessous, pp. 250-258.

vention de la σωφροσύνη¹⁴¹. D'ailleurs, quoi de plus banal, depuis un siècle, que la recherche du « sens » de l'œuvre de Platon, et tout particulièrement des thèmes métaphysiques de la maturité? Les penseurs néo-platoniciens et les chrétiens des premiers siècles avaient « forcé » le texte de Platon vers l'au-delà : tout, même les attitudes et les paroles les plus banales de Socrate y signifiaient un monde qui n'était pas celui de l'expérience sensible¹⁴². Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle on s'est efforcé, au contraire, de ramener à des notions logiques les passages qui, pris à la lettre, évoquent une expérience surhumaine : on attribue ainsi à Platon à la fois une sobriété de pensée et une capacité de transposition poétique difficilement acceptables. Qu'on le soumette à une herméneutique amplifiante ou à une herméneutique minimisante, Platon n'échappe pas à l'herméneutique. Notre propos actuel est moins ambitieux. Nous ne cherchons pas à déterminer le sens philosophique vrai des grands thèmes de la pensée platonicienne, mais à montrer comment ils sont créés dans le déroulement d'une expérience vécue signifiante.

Prenant le grand mouvement qu'amorce le *Ménon* au moment où l'exigence de « pensée pure » contraste avec les retours du passé que semblent promettre la réminiscence et le rêve, nous avons d'abord, dans ce chapitre, évoqué la signification possible d'une certaine méditation sur la mort. Si cette méditation avait entraîné la reconnaissance de l'abandon du premier idéal spontané d'ἀρετή, c'est-à-dire si étaient apparus les souvenirs ou les quasi-souvenirs d'un amour d'enfance tourné vers un être humain ou vers une certaine image d'être humain, peut-être la grande création projective des Idées et du Bien ne se serait-elle pas produite. Bienheureux échec qui a fourni à la pensée occidentale des thèmes de réflexion inépuisables! Mais « échec » quand même, en un certain sens : le « ressouvenir » a été « manqué ».

L'admirable création métaphysique des grands dialogues ne s'est pas faite sur la courbe de l'expérience mais, si l'on peut dire, sur sa tangente. Le sommet de l'ascension dialectique (le Bien) est « au-delà du vécu »¹⁴³. L'expérience continue : comme l'a bien vu la majorité des

141. Le *Timée* reconnaîtra que la communication créatrice avec le divin n'est pas l'apanage de l'homme de bon sens lorsqu'il est sobre (*Timée*, 71 e) : οὐδείς γὰρ ἐννοῦς ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας.

Par contre, il faut avoir son bon sens pour interpréter ce que les inspirés ont dit dans leur délire ou dans leurs rêves : Ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφορος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπνα ὑπὸ τῆς παντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μελλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ... (*Timée*, 71 e - 72 a).

142. Nous songeons à ces interprétations du *Parménide* par Proclus, par Damascius et même, plus tard, par Marsile Ficin, dont Diès dit très justement (*Autour de Platon*, II, 300-302) qu'elles constituent une « théosophie ».

143. L'expression que nous employons ici n'est évidemment pas une traduction du fameux ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*République* VI, 509 b).

historiens de Platon depuis un siècle, la métaphysique de la *République* n'est en aucune manière le dernier mot de la pensée de Platon. Elle est même, en un sens, extrêmement éphémère puisque, non encore pleinement constituée dans le *Banquet*, elle est déjà dépassée dans le *Phèdre*.

C'est donc à l'une des sources de l'expérience platonicienne que doit revenir notre analyse si nous voulons comprendre le développement et, en un certain sens, l'achèvement de ce qu'esquisse le *Ménon*. Cette source est l'amour.

CHAPITRE VIII

L'AMOUR EDUCATEUR

On ne peut étudier l'amour dans l'œuvre de Platon sans donner à ce mot un sens très large. Mais il importe également de l'étudier en son sens plus strict : sexuel et sentimental.

1. Le *plaisir sexuel* est toujours dévalorisé et séparé de la tendresse.
2. *Les femmes* : courtisanes méprisées, citoyennes masculines, mégères acariâtres ou grandes figures maternelles inspiratrices (Sappho, Aspasia, Diotime). La maïeutique.
3. *L'homosexualité* : les contradictions apparentes dans les jugements de Platon sur la pédérastie traduisent un conflit psychique plutôt qu'un débat moral.
4. Sens de la succession des premiers discours du *Banquet* : démystification progressive des illusions de l'amour.
Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane, Agathon.
5. Le discours de Diotime exprime-t-il une théorie positive de l'amour ou une autre illusion ? N'est-il pas démystifié par le discours d'Alcibiade ?
6. L'utilisation « logique » de l'amour : le *Phèdre* comme achèvement des démystifications successives du *Banquet*.

Τοιοῦτος δὲν ὁ Ἔρως, τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις ;

Banquet, 204 c.

Le rôle que joue la notion d'amour chez Platon est beaucoup plus large que celui que lui fait jouer la pensée courante : elle intervient dans la théorie de la réminiscence¹, elle doit être évoquée quand on veut mettre en lumière les divers aspects du mot *εἶδος*², elle sert même de fil conducteur pour comprendre l'ensemble de la création platonicienne. Aussi Freud, dont un des apports essentiels à la pensée moderne est une certaine extension de la notion d'Eros, invoquait-il l'autorité de Platon³. Les historiens de Platon reconnaissent d'ailleurs, en général, que cette notion a, chez lui, une portée très large. Robin (pour autant peu suspect de freudisme !) voit dans l'amour platonicien l'acte essentiel de l'âme. C'est, dit-il, une « dialectique ascendante empirique »⁴. On peut même se demander pourquoi le public cultivé du début de notre siècle, qui jugeait scandaleuse l'extension psychanalytique de la notion d'amour, acceptait sans réticence une théorie semblable chez Platon. Pourtant, si loin que l'on aille dans l'élargissement de cette notion, il reste que,

1. Cf. ci-dessus, pp. 165-173.

2. Cf. ci-dessus, pp. 197-199.

3. Cf. le passage de *Psychologie collective et analyse du moi*, cité ci-dessus, p. 131, note 24.

4. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, § 139, p. 138 et § 156, p. 166.

pour Platon, l'amour est, d'abord, une réalité d'ordre sentimental et physiologique. Il faut éviter de faire subir à la pensée de Platon une déformation analogue à celle que Jung a fait subir à la pensée de Freud. Jung élargit tellement le concept de *libido* qu'il lui ôte toute ressemblance avec la sexualité entendue au sens courant du terme et qu'il l'identifie à l'énergie psychique en général. Freud a toujours protesté avec vigueur contre cette distorsion de sa pensée⁵. De même, à force de voir dans l'amour platonicien une réalité qui a des répercussions esthétiques, intellectuelles, métaphysiques et spirituelles, on pourrait penser que Platon ne parle jamais d'amour que pour exprimer, sous forme symbolique et imagée, des expériences d'un ordre plus « élevé ». C'est dans ce sens que vont les interprétations néo-platoniciennes⁶. Mais certains modernes, et Robin lui-même, donnent parfois l'impression de ne voir dans l'amour platonicien qu'une façon de parler poétique⁷. Or rien, à première vue, n'autorise cette interprétation exclusivement symbolique. Au contraire, le *Banquet*, le *Phèdre* et de nombreux autres passages des dialogues proposent une psychologie et une morale de l'amour entendu au sens le plus banal. Ce n'est pas en prenant l'amour platonicien sous une forme toujours déjà partiellement déssexualisée que l'on peut comprendre le rôle qu'il joue dans l'évolution de la pensée platonicienne et, en particulier, dans l'expérience créatrice qui va du *Ménon* au *Phèdre*. Certes, l'amour est, chez Platon, très étroitement lié à l'esthétique, à l'éthique et à la métaphysique. C'est là une évidence qui s'impose à n'importe quel lecteur du *Banquet* et qu'il est impossible de nier. Mais l'amour n'a pu jouer un rôle fondamental dans la création platonicienne que s'il a d'abord été une expérience vécue, possédant tous les caractères que la psychologie découvre dans l'expérience érotique et non pas, d'emblée, quelque attitude déjà déssexualisée ou, comme on dit, « sublimée ». Il faut donc commencer par prendre l'amour platonicien au niveau le plus banal et le plus bas. Cela ne signifie pas qu'il faille partir d'une étude des mœurs amoureuses de l'homme Platon. D'ailleurs, avec les renseignements que nous fournissent les dialogues et l'histoire du IV^e siècle, toute tentative de ce genre semble vouée à l'échec. Mais, de toute façon, ce n'est pas l'expérience de Platon qui compte, c'est celle qui se lit à travers les dialogues. Nous ne saurons probablement jamais si l'attitude envers l'amour qu'expriment les déclarations de Socrate, d'Alcibiade, de Diotime et des autres personnages correspond à celle de Platon. Mais peu importe : elle est le seul matériau

5. « ...On renonce à tout ce que nous ont apporté les observations psychanalytiques faites jusqu'ici, si, avec M. C.G. Jung, on dilue la notion de Libido, en l'identifiant à celle d'énergie psychique en général. » (FREUD, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, trad. Reverchon, Paris, Gallimard, 1925, p. 146 ; *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G.W. Bd. V, s. 120).

6. Cf. PLOTIN, *Ennéades*, III, v, 2-9.

7. De même, dans son interprétation du *Phèdre* comme transposition de la rhétorique, DËRS (*Autour de Platon*, II, pp. 418-421) semble parfois penser qu'il n'y est question de l'amour que de façon métaphorique. Mais il est bien obligé de reconnaître (ibid. p. 433) que Platon parle parfois de la pédérastie autrement que par métaphore.

sur lequel puisse travailler l'historien de la philosophie. Aussi, à la notion de « théorie » platonicienne de l'amour faut-il préférer celle d'« attitude » platonicienne envers l'amour. Chercher une théorie, c'est se condamner à faire d'un seul personnage, par exemple la Diotime du *Banquet*, l'unique porte-parole de Platon et à considérer tous les autres (Socrate mis à part, évidemment) comme n'exprimant sa pensée à aucun degré. Pour avoir opté aussi brutalement, Robin a laissé de côté bien des aspects essentiels de l'amour platonicien⁸. D'autre part, si l'hypothèse qui commande nos trois derniers chapitres est fondée, l'expérience platonicienne de l'amour correspond à une évolution qui régit le développement de la création philosophique du *Ménon* au *Phèdre*. Ce qui est en jeu, c'est donc tout autre chose qu'une « théorie de l'amour » construite par Platon et déposée par lui dans une sorte d'éternité. Étudier le thème de l'amour chez Platon, ce sera réfléchir sur le principe qui sous-tend sa création philosophique. Il s'agit d'une certaine expérience, qui n'est ni une expérience abstraite conçue par Platon comme étant celle de l'homme en général et exprimée sous forme de théorie, ni celle d'un personnage particulier des dialogues, ni nécessairement celle de Platon lui-même, mais d'une expérience qui, vécue ou seulement conçue et imaginée, présente une grande originalité et une grande cohérence. Il convient de l'analyser d'abord sous ses aspects les plus immédiatement « érotiques » au sens banal du mot : attitude envers le plaisir sexuel, attitude envers les femmes, problème de l'homosexualité. Nous pourrions ensuite rechercher le sens de la succession des discours dans le *Banquet*.

Il nous faudra, enfin, établir quelle est la réponse qu'à travers le *Banquet* et le *Phèdre*, Platon semble donner à la question du *Banquet*, 204 c : τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως, τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις ;

1. Il n'y a rien, au premier abord, qui soit fait pour surprendre le lecteur dans l'attitude de Platon envers le plaisir sexuel lorsque celui-ci est considéré en lui-même, indépendamment des sentiments amoureux. Ce plaisir est, sinon condamné, du moins perpétuellement dévalorisé. Le mot qu'emploie Platon pour le désigner est *τὰ φροδίσια*. Il l'associe couramment aux plaisirs du vin et de la table comme une satisfaction de nature inférieure à laquelle il convient de ne se livrer qu'avec beaucoup de prudence car on atteint très vite la mesure à ne pas dépasser⁹.

D'ailleurs la vertu qui fait que l'on ne va pas au-delà de cette mesure, c'est justement la *σωφροσύνη*¹⁰. De ces trois plaisirs inférieurs,

8. Cf. ci-dessous, pp. 233, sqq.

9. Il y a là une attitude constante chez Platon, depuis les tout premiers dialogues jusqu'à la fin de son activité littéraire : *Hippias Majeur*, 299 a ; *Protagoras*, 353 c ; *Phédon*, 64 d ; *République* I, 329 a, IV, 436 a, IX, 580 e, X, 606 d ; *Philèbe*, 65 c ; *Lettre VII*, 335 ab ; *Lois*, VI, 783 a ; VIII, 839 d - 841 b.

10. *République* III, 389 de : Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἀρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν ;

il semble bien que le plaisir sexuel soit, aux yeux de Platon, le plus laid et le plus dangereux : on se cache pour s'y livrer¹¹ ; les vieillards ont bien de la chance d'en être délivrés¹² ; d'ailleurs, ce sont des plaisirs superflus, on peut s'en passer¹³ et il n'y a rien de plus désagréable que d'être contraint d'en user plus qu'on ne le voudrait lorsqu'on arrive en pleine force de l'âge dans une ville corrompue comme Syracuse¹⁴ ! Souvent même, la dévalorisation platonicienne de la débauche sexuelle déborde sur certains comportements qui sont de l'ordre de l'amour : on n'a pas plus le droit de représenter, au théâtre, une femme malade d'amour qu'une femme en train d'accoucher¹⁵. Il arrive souvent à Platon d'appeler ἐρωτικά des comportements qui semblent être de l'ordre du pur plaisir sexuel¹⁶. Mais le vocabulaire de Platon n'a pas la rigueur d'un vocabulaire scientifique moderne : il s'agit bien du plaisir le plus banal, recherché pour lui-même en dehors de tout attachement amoureux, de celui que l'on demande aux courtisanes¹⁷ et qui n'engage pas plus le cœur et l'esprit qu'un banquet ou qu'une beuverie. Aussi le jugement que porte sur lui Platon ne pose-t-il guère de problèmes moraux et psychologiques. Il n'est pas vraiment rigoriste. Comment un philosophe supporterait-il que l'on accordât une place prépondérante à ce qui, chez l'homme, est inférieur ?

Ce qui, par contre, surprend beaucoup plus, c'est que le plaisir sexuel ne soit jamais non plus franchement accepté lorsqu'il pourrait être lié à l'amour ou à la tendresse. Certes, peut-être est-ce seulement en guise de boutade que le vieux Sophocle se réjouit de ne plus avoir envie des femmes (*République*, I, 329 c). Peut-être Platon ne reproche-t-il à Homère d'avoir représenté Zeus plein de désir pour son épouse légitime, Héra, que parce qu'il songe à l'effet de telles lectures sur les enfants¹⁸. Mais on s'étonne que les accouplements légitimes des gardiens et des

11. *Hippias Majeur*, 299 a : τὰ δὲ που περὶ τὰ ἀφροδίσια πάντες ἂν ἡμῖν μάχονται ὡς ἡδιστον ἐν, δεῖν δὲ αὐτό, ἐάν τις καὶ πράττῃ, οὕτω πράττειν, ὥστε μηδένα ὄραν, ὡς αἰσχιστον ἐν ὁρᾶσθαι.

12. Tel est du moins le sentiment de Sophocle qu'évoque Céphale au début de la *République* (I, 329 bd).

13. *République* VIII, 559 c : Οὐκοῦν καὶ ἀναλωτικὰς φῶμεν εἶναι ταύτας, ἐκείνας δὲ χρηματιστικὰς διὰ τὸ χρησίμους πρὸς τὰ ἔργα εἶναι ; — Τί μὲν ; — Οὕτω δὲ καὶ περὶ ἀφροδισίων καὶ τῶν ἄλλων φήσομεν ;

14. *Lettre VII*, 326 bc : ... δὲς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ...

15. *République* III, 395 e : ... κάμνουσαν δὲ ἢ ἐρώσαν ἢ ὠδίνουσαν...

16. *République* V, 458 d, IX, 586 c (ἐρωτας ... λυττῶντας), 587 b (αἱ ἐρωτικαὶ τε καὶ τυραννικαὶ ἐπιθυμίαι).

17. Les courtisanes font partie, avec les parfums et les friandises, des choses qui ne sont pas absolument indispensables (*Rép.* II, 373 a). Quand on veut rester en forme, il ne faut pas prendre une jeune maîtresse corinthienne (*Rép.* III, 404 d). Aussi les guerriers n'auront-ils pas de quoi s'offrir des courtisanes (*Rép.* IV, 420 a 4). Le tyran gruge le peuple pour entretenir des courtisanes (*Rép.* VIII, 568 e 3). L'homme tyrannique ne s'occupe que de courtisanes, de festins, etc. (*Rép.* IX, 573 d 3-4). Enfin, quand on s'éprend d'une courtisane, on néglige son père et sa mère, on les traite mal (*Rép.* IX, 574 bc).

18. *République* III, 390 bc (*Illiade*, XIV, 294, sqq.).

gardiennes de l'Etat idéal ne se fassent qu'en vertu d'ἐρωτικαὶ ἀναγκαὶ passagères et excluent toute tendresse durable¹⁹. On dirait que Platon n'admet le plaisir sexuel qu'en dehors de tout contexte amoureux ou tendre, comme si sa légitimité ne pouvait venir que de l'extérieur (nécessité politique de faire des enfants). Est-ce l'homosexualité qui interdit à Platon de concevoir les relations sexuelles entre l'homme et la femme comme pouvant se dérouler dans un climat de tendresse et de confiance mutuelle ? Mais alors, pourquoi les amants du *Phèdre* considèrent-ils la sexualité comme une déchéance ? Pourtant, l'amour qui est décrit dans la dernière partie du discours mis dans la bouche de Stésichore (*Phèdre*, 250 b, sqq.) n'est pas un amour de rencontre qui ne mériterait à aucun prix le nom d'amour : c'est — nous aurons à le montrer bientôt — la forme d'amour la plus élevée et la plus authentique qu'ait jamais conçue Platon pour ce qui est des relations mettant vraiment en jeu deux personnes. On s'attendrait donc à ce que la sexualité, partout ailleurs vilipendée ou dévalorisée, soit ici magnifiée. Or nous ne voyons rien de tel : ce qui pousse au plaisir charnel, c'est, dans l'attelage qui constitue l'âme, le cheval rétif, celui qui tire vers le bas (*Phèdre*, 253 d - 254 b). Tout le reste de l'âme de l'amant lutte contre cet entraînement (254 be) et si jamais les amants y cèdent (255 e) ce ne sera qu'un accident regrettable qui, heureusement, n'engage pas l'homme tout entier (256 c). Certes, appartenant à une civilisation dont la morale condamne l'homosexualité, nous avons tendance à considérer comme tout à fait normal cet effort de Platon pour défendre la pureté de l'amitié philosophique contre les tentations d'une sexualité dépravée. Mais on oublie trop souvent que, si Platon semble condamner les relations homosexuelles (au moins dans certains textes), il n'est guère plus accueillant aux relations hétérosexuelles. Il se dégage, en définitive, de l'œuvre de Platon, une attitude assez étrange envers la sexualité. Ce refus de l'associer à la tendresse contraste singulièrement avec les beaux textes homériques où les amours des hommes et des femmes, ainsi que ceux des dieux et des déesses, baignent dans cette atmosphère d'émerveillement et de confiance (celle-ci fût-elle passagère) qui, dans un monde dur et souvent mélancolique, apparaît comme une des joies de l'existence²⁰. Il n'est

19. *République* V, 458 d : on remplace la cohabitation fondée sur l'estime et sur la confiance mutuelle par la promiscuité des gymnases. Dans les *Lois*, la sexualité a quelque chose de plus « familial », mais il ne faut pas se faire trop d'illusions : la morale sexuelle très stricte du livre VI, 783 d - 785 a, est fondée avant tout sur la nécessité de donner des enfants bien portants à la cité. Elle relève des mêmes principes que l'hygiène de la femme enceinte (VII, 789 e, 792 e).

20. Nul, à notre connaissance, n'a mieux que FLACELIÈRE, (*L'amour en Grèce*, p. 15, p. 36 et, plus généralement, ch. I) mis en évidence la différence entre l'attitude d'Homère et celle de Platon devant la tendresse sexuelle. Homère demeure — c'est bien connu — un des peintres les plus touchants de la tendresse conjugale (cf. le célèbre dialogue entre Hector et Andromaque aux portes Scées, *Illiade*, VI, 369-502). De même, l'auteur de l'*Odyssée* a fait de ce poème une véritable épopée de l'amour conjugal. Mais Briséis, qui n'est qu'une

pas jusqu'au bon Xénophon qui, dans son moralisme conjugal un peu rude, ne trouve souvent des accents plus humains que Platon pour parler de l'amour et de la sexualité²¹. Qu'on n'aille pas nous dire que cette méfiance à l'égard du sexe est fréquente et banale. Elle l'est devenue dans une certaine tradition chrétienne, mais bien des siècles après Platon, et d'ailleurs à l'encontre de la doctrine chrétienne la plus authentique, sous l'influence conjuguée d'un certain platonisme et du manichéisme²². Mais Platon, à l'époque où il vivait, ne baignait nullement dans un climat semblable à celui dans lequel baignera l'Occident chrétien à la suite de l'hérésie des cathares. L'attitude qu'il adopte envers la sexualité doit, jusqu'à preuve du contraire, être considérée comme relevant d'un choix personnel et, de ce fait même, singulièrement significatif. Or cette attitude est très négative.

Qu'on n'essaye pas, non plus, de rattacher l'attitude de Platon envers la sexualité à une attitude négative générale envers le plaisir. Car justement, Platon n'est pas tellement antihédoniste : bien que sa pensée n'ait, sur ce point, pas grand chose à voir avec celle d'Aristippe, il se moque, nous le verrons²³, des adversaires déclarés du plaisir. Pour Platon le plaisir en général est un moindre bien, il est très loin dans la hiérarchie des biens²⁴, mais ce n'est pas un mal. Or, tout au long de son œuvre, la sexualité est presque un mal. Non seulement il s'ingénie à la séparer de tous les sentiments (tendresse, admiration, confiance) auxquels les hommes cherchent spontanément à l'unir mais il en parle volontiers comme d'un prurit²⁵. C'est plutôt une douleur

captive, arrachée à son foyer et à son mari, est l'objet de la tendresse d'Achille du seul fait qu'elle partage sa couche (*Iliade* IX, 340-343 ; XXIV, 676 ; cf. en particulier l'expression de IX, 340 : φιλέουσ' ἀλόχους). Dans l'*Odyssée*, Ulysse refuse de s'attarder auprès de sa maîtresse Calypso, mais tout en lui avouant son désir de retrouver Pénélope (*Odyssée*, V, 203-227), il parle avec une tendresse confiante à celle dont il partage provisoirement le lit (V, 225-227). Et l'*Odyssée* s'achève sur les retrouvailles à la fois tendres et sexuelles d'Ulysse et de Pénélope (XXIII, 295-296).

21. Si cavalière que soit la scène qui termine le *Banquet* de Xénophon (IX, 6-7), les convives que le jeu érotique des acteurs incite à aller retrouver leur femme ne semblent pas, comme les personnages de Platon, séparer le plaisir sexuel de la tendresse. D'ailleurs, si Xénophon condamne la pédérastie, ce n'est pas seulement pour de strictes raisons morales ; c'est aussi parce que, selon lui, le mignon, à la différence de la femme, ne participe pas aux voluptés amoureuses de son amant (*Banquet*, VIII, 21).

22. Denis de Rougemont a montré que l'amour courtois, qui exclut la sexualité, est né, au Moyen Âge, dans le contexte du mouvement cathare, d'une déformation du christianisme due à la persistance d'une certaine tradition platonicienne et manichéenne (cf. *L'amour et l'occident*, édition remaniée en 1954, Paris, Plon, 1962, coll. « Le monde en 10-18 », pp. 48-86).

23. *Philèbe*, 44 c : ... μαντευόμενοις οὐ τέχνη ἀλλὰ τι νειδύχρη φάσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικώτων οὐδὲν ὑγιές...

Cf. ci-dessous, p. 328, sqq.

24. Au cinquième rang seulement viennent les plaisirs purs dans la hiérarchie du *Philèbe* (66 c) ; quant aux autres, ils n'y sont même pas mentionnés.

25. C'est ainsi que Socrate pousse Calliclès à admettre que la recherche du plaisir conduit à désirer le besoin de se gratter (*Gorgias*, 494 e). Cf. *Philèbe*, 46 d.

qui fait crier que l'accompagnement voluptueux d'une émotion tendre²⁶. Il y a un certain acharnement de Platon qui va jusqu'à refuser l'appellation d'ἀφροδίσια au plaisir sexuel sous prétexte que ce mot, étant dérivé du nom d'une déesse, ne saurait désigner quelque chose d'aussi vil que le sexe²⁷ et à lui faire accepter une curieuse théorie psychiatrique qui voit dans l'excès de semence une des causes de la folie²⁸ !

On ne saurait, répétons-le, attribuer à Platon lui-même cette méfiance à l'égard du sexe. Nous ne savons pas et nous n'avons pas besoin de savoir comment Platon vivait. Si, par impossible, la vie de Platon nous était un jour connue comme nous le sont celle de Lamartine et celle de Balzac nous apprendrions peut-être qu'il avait des mœurs dissolues. Mais qu'importe ! Pour le lecteur, seules comptent les figures créées par l'écrivain, à l'exclusion des êtres de chair qu'il a fréquentés au cours de sa vie. C'est en pensant à Madame de Berny — qui était sa maîtresse — que Balzac a inventé la « pure » figure de Madame de Mortsau : seule, cette dernière est vivante pour nous. L'attitude antisexuelle qui se manifeste à travers les dialogues doit donc être comprise comme une des composantes de l'expérience dont on essaye ici de suivre le déroulement. Or, aux yeux du psychologue moderne, cette attitude est, sinon anormale, du moins digne de retenir l'attention. Elle requiert une interprétation que va permettre la mise au jour de l'attitude platonicienne envers les femmes.

2. De la part d'un philosophe qui conçoit la sexualité comme incompatible avec la tendresse, on ne peut s'attendre à une attitude très positive envers les femmes. Et de fait, si la législation platonicienne confère à la femme des prérogatives politiques qu'elle n'avait encore dans aucune cité grecque, et à Athènes moins qu'ailleurs, c'est avant tout à la citoyenne et, plus accessoirement, à la mère que cette valeur est reconnue. Ce n'est pas à la femme comme compagne de l'homme, égale mais différente, capable d'être aimée et d'aimer.

On a beaucoup insisté sur les droits extraordinaires que posséderait la femme dans une cité régie par les *Lois* de Platon : le droit de témoigner en justice, par exemple, est contraire à tous les usages du temps²⁹.

26. *Philèbe*, 47 a : τὸ δ' αὖ τῆς ἡδονῆς πολὺ πλεον ἐγκεχυμένον συντείνει τε καὶ ἐνίοτε πηδῶν ποιῇ, καὶ παντοῖα μὲν χρώματα, παντοῖα δὲ σχήματα, παντοῖα δὲ πνεύματα ἀπεργαζόμενον πᾶσαν ἐκπληξιν καὶ βοᾶς μετὰ ἀφροσύνης ἐνεργάζεται.

27. *Philèbe*, 12 b : Πειρατέον, ἀπ' αὐτῆς δὴ τῆς θεοῦ, ἣν ὅδε Ἀφροδίτην μὲν λέγεσθαι φησι, τὸ δ' ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα ἡδονὴν εἶναι.

Lettre VII, 335 b : ... περὶ τὴν ἀνδραποδῶδη καὶ ἀχάριστον, ἀφροδίσιον λεγομένην οὐκ ὁρθῶς, ἡδονήν...

28. *Timée*, 86 c : Τὸ δὲ σπέρμα ὅτω πολὺ καὶ ῥυῖδες περὶ τὸν μυελὸν γίνεταί... ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γινόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας...

29. Cf. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, p. 453. Cf. *Lois* XI, 937 ab.

On a même fait remarquer que Platon avait conscience de la différence psychologique entre l'homme et la femme et que les *Lois* cherchent à utiliser pour le bien de la cité la tendance naturelle des femmes à l'ordre et à la tempérance³⁰. Ces efforts d'interprètes modernes tendent à disculper Platon d'une double accusation : celle d'avoir été misogyne et celle de n'avoir reconnu de valeur aux femmes que dans la mesure où, à la faveur d'une législation utopique, il croyait pouvoir les masculiniser. Or, même si elle mérite quelques atténuations, cette double accusation paraît assez bien fondée pour l'essentiel. Dans tous les textes qui ne cherchent pas à construire une société idéale, Platon présente la femme, soit sous les traits d'une courtisane dont on ne peut guère attendre qu'un plaisir sans tendresse, soit sous ceux d'une mégère acariâtre. Le premier type de femme est lié à l'attitude de Platon envers le plaisir sexuel. Le second apparaît assez souvent dans les dialogues : la femme de Socrate, Xanthippe, incapable de participer à la méditation du philosophe sur la mort, ne sait que hurler et maudire³¹ ; la mère ambitieuse excite son fils contre son mari afin de pouvoir briller parmi les comères³² ; enfin, Platon semble souvent accepter le préjugé de la supériorité masculine³³. Quant aux fameux textes de la *République* qui fondent l'égalité absolue des hommes et des femmes dans les classes supérieures de la cité platonicienne, ils révèlent aussi une extraordinaire volonté de nivellement des différences et d'uniformisation des sexes. Si plus tard, dans les *Lois*, Platon a consenti, comme l'ont remarqué certains de nos contemporains, à reconnaître quelque valeur psychologique à ces différences³⁴, le livre V de la *République* tend, au contraire, à ne retenir que les différences biologiques. Certes, c'est dans le corps des femmes et non dans celui des hommes que se forment les enfants. Le législateur est bien obligé de tenir compte de ce fait inéluctable³⁵. Mais on essaye même de réduire la différence anatomique : on voudrait que la vision du corps de la femme qui s'exerce nue dans les stades et dans les palestres n'évoque aucune pensée érotique. Quiconque trouvera ce spectacle ridicule sera ridicule lui-même, dit Platon³⁶, car leur

30. Cf. Glenn MORROW, *Plato's cretan city*, p. 331, commentant *Lois*, VII, 802 e.

31. Cf. *Phédon*, 59 e - 60 a.

32. *République* VIII, 549 cd. Le texte est analysé ci-dessus, page 76, note 19. Dans les *Lois* (VI, 774 c) on se réjouit de voir qu'une société non fondée sur la richesse évite aux femmes de se laisser entraîner à l'oubli.

33. Cette opinion est très nettement exprimée dans les *Lois*, VI, 781 b : ... ὅσῳ δὲ ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χειρότερη τῆς τῶν ἀρρένων...

Cf. également, *Rép.* V, 455 d ; *Lois*, I, 637 c, 639 b ; III 694 de, 695 ab ; V, 731 cd ; X, 909 e - 910 a ; XII, 944 de.

34. Cf. ci-dessus, p. 222, note 30.

35. D'où les problèmes posés par la maternité qu'il s'agit de rendre facile pour les femmes qui doivent participer à la direction de l'Etat (*République* V, 460 d).

36. *Rép.* V, 457 b : 'Ο δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναίᾳ γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομένης, ἀτελὴ τοῦ γελοίου δρέπων καρπὸν, οὐδὲν οἶδεν, ὥς ἔοικεν, ἐφ' ᾧ γελᾷ...

ἀρετὴ leur tiendra lieu de vêtements³⁷ : cette justification est pleine d'intérêt quand on songe au rapport étymologique et sémantique entre ἀρετὴ et le mot qui désigne le mâle³⁸. En d'autres termes : la femme trouvera sa place dans la cité lorsqu'elle sera aussi semblable à l'homme que possible ! On pourrait assez facilement, de nos jours, se méprendre sur la portée de ces conceptions platoniciennes. On pourrait être tenté de saluer en Platon un ancêtre des idées modernes sur l'égalité des hommes et des femmes devant la loi et dans la vie professionnelle. Il n'est d'ailleurs pas impossible que Platon ait joué, à cet égard, un rôle de précurseur. Mais Platon va plus loin, ou plutôt il s'oriente dans une autre direction : il s'agit visiblement, pour lui, de réduire au minimum les inconvénients de la « nature » féminine et, au fond, de la nier au maximum. On pourrait aussi penser que Platon avait compris, bien avant nos modernes anthropologues, que la « nature » féminine est, en réalité, une forme culturelle et que la notion de « femme éternelle » ressemble beaucoup à un préjugé : il aurait ainsi ouvert la voie à Margaret Mead ou à Simone de Beauvoir. L'étude des sociétés non-occidentales ne nous a-t-elle pas révélé que bien des « traits » psychologiques considérés par nous comme essentiellement féminins sont, ailleurs, vécus comme masculins et vice-versa³⁹ ? Platon n'aurait-il pas compris, soit par une intuition géniale, soit parce qu'il connaissait d'autres civilisations (égyptienne, perse ou étrusque) la très grande latitude que laissait au législateur la malléabilité de la nature humaine que redécouvrirent nos contemporains⁴⁰ ? Là encore, il n'est pas impossible que le génie de Platon ait vu très loin. Mais on ne saurait confondre la définition très « organique » du masculin et du féminin dans des cultures dont chacune forme un tout significatif avec la réduction du féminin au masculin. Si le féminin est, chez les Tchambuli, tout différent de ce qu'il est chez nous, c'est que le masculin diffère également de notre masculin. En d'autres termes, l'anthropologie contemporaine ne montre la

37. *Rép.* V, 457 a : 'Αποδυτέον δὲ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπειπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἡματιῶν ἀμφιέσονται...

Cf. *Lois*, VII, 804 d - 806 c ; VIII, 833 d.

38. Cf. ci-dessus, pp. 33.

39. C'est ce qu'a montré, par exemple, Margaret MEAD par l'étude comparée des Arapesh, des Mundugumor et des Tchambuli (*Sex and temperament in three primitive societies* (1935) ; cf. les conclusions synthétiques de ses recherches dans la IV^e partie, § 17, pp. 190-196, de l'édition de la New American Library, New-York, 1950, in-12, « A Mentor, book »).

40. Cf. par exemple Ruth BENEDICT, *Patterns of culture*, ch. II, Boston, Houghton Mifflin, 1934, pp. 21-44.

Le texte dans lequel Platon est le plus proche de ce point de vue contemporain est certainement celui du livre VI des *Lois* (781 e - 782 d). Dans ce passage vraiment très moderne Platon explique déjà que ce que nous prenons pour naturel à la femme est, en réalité, le résultat de la coutume. Il en conclut que les possibilités d'action du législateur sont beaucoup plus vastes qu'on ne l'imagine couramment. Il ne semble pourtant pas qu'il ait, dans ce texte, abordé les problèmes du masculin et du féminin dans la perspective qu'adoptera la psychologie moderne.

relativité du contenu des notions « féminin » et « masculin » que pour faire apparaître le rôle que joue, dans chaque culture, la dualité masculin-féminin : comme le totémisme chez Lévi-Strauss, la sexualité y est avant tout conçue comme différence⁴¹. Nous ne trouvons rien de tel chez Platon. Il s'agit plutôt d'une gêne devant la féminité, qui s'exprime par une certaine misogynie et se compense par des tentatives pour rendre les femmes aussi semblables aux hommes que possible dans les projets de cité idéale car c'est, pour lui, le seul moyen de leur reconnaître des prérogatives de citoyennes. Voilà donc ce qui semble ressortir des textes où Platon parle des femmes en général. Mais derrière cette attitude globale envers la féminité s'en cache une plus subtile qui permet de mieux comprendre la première.

Parmi les femmes, il y a des exceptions. Ne nous attardons pas à celles qui ne font que confirmer la règle : l'amour a conduit Alceste à mourir pour son mari, dit Phèdre dans le *Banquet* ; il faut qu'il soit bien puissant pour avoir provoqué un tel héroïsme, même chez une femme⁴². Ce que loue ici Phèdre, ce n'est pas la femme, c'est l'amour ; il n'est guère moins misogyne que ne le sera quelques instants plus tard Pausanias⁴³. Mais la remarque que fait Socrate dans le *Phèdre* à propos de Sappho est beaucoup plus intéressante⁴⁴. Il y a bien une touche de misogynie : bien des gens ont parlé de l'amour mieux que Lysias, et parmi eux il y avait même une femme. Ce n'est pas un compliment pour Lysias ! Pourtant nous voyons se manifester ici une femme singulière, singulière par son talent de poétesse, mais aussi par ses mœurs qui, pour n'être pas évoquées dans le texte, sont sans doute présentes à l'esprit des deux interlocuteurs. Or Sappho n'est ni la seule femme singulière qui soit évoquée par Platon, ni celle qui semble l'avoir le plus fasciné. Le rôle d'Aspasie est déjà plus important.

On pourrait être tenté de considérer le rôle d'Aspasie dans le *Ménexène* comme relevant à la fois de la satire et de la misogynie. La célèbre oraison funèbre de Périclès ne mériterait pas toute l'admiration qu'elle a suscitée (et que, grâce à Thucydide, nous partageons avec les anciens⁴⁵) puisqu'elle a été ou qu'elle aurait pu être composée par sa maîtresse⁴⁶. Platon aurait peut-être aussi voulu dire que le genre « oraison funèbre » est bien peu sérieux puisqu'il est tout juste digne

41. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962.

42. *Banquet*, 179 bc.

43. *Banquet*, 181 bc : l'Aphrodite Pandémienne s'adresse à la fois aux femmes et aux jeunes garçons, l'Aphrodite céleste seulement aux jeunes garçons.

44. *Phèdre*, 235 bc. Peut-être Platon pense-t-il à Sappho lorsqu'il prescrit, dans les *Lois* (VIII, 829 e) que les femmes aient les mêmes droits que les hommes pour la liberté d'expression poétique.

45. Thucydide, II, 35-46.

46. *Ménexène*, 236 b : ... ὅτε μοι δοκεῖ συνετίθει τὸν ἐπιτάφιον λόγον ὃν Περικλῆς εἶπεν...

Pour le sérieux du *Ménexène*, cf. ci-dessus, p. 50, note 18.

des femmes. Ce serait une façon de verser le *Ménexène* au dossier déjà épais des attaques de Platon contre la rhétorique. Mais une autre interprétation est possible. En effet, il n'est pas totalement faux qu'Aspasie ait formé Périclès⁴⁷. La courtisane milésienne a certainement été l'inspiratrice permanente de l'homme d'Etat athénien. Voilà donc une femme qui, faite pour l'amour et seulement pour l'amour, apprend à parler et à bien parler ! Cela évoque singulièrement une fonction de l'amour vers laquelle se dirige le *Banquet* et qu'exprime clairement le *Phèdre*⁴⁸. Il faut, de plus, se rappeler que, dans l'univers des dialogues de jeunesse, Périclès est, comme père, comme tuteur (d'Alcibiade) et comme homme d'Etat, l'incarnation la plus riche du « maître introuvable »⁴⁹, c'est-à-dire du père selon l'esprit, ou plutôt selon l'ἀρετή. Mais alors Aspasie, maîtresse et inspiratrice de Périclès, est bien une figure de la Mère, ici encore mère selon l'esprit, ou plutôt selon le λόγος. Avec Aspasie nous voyons donc se profiler, derrière le monde immédiat des œuvres de Platon, où les femmes sont réduites à des fonctions strictement sexuelles (courtisanes) et sauvées seulement dans la mesure où les fonctions qu'elles exercent sont en dehors de l'amour (mères et citoyennes), un autre univers dans lequel la Femme est bien la vérité de l'amour, mais d'une amour tout entier tourné vers la parole. Comme pour confirmer cette hypothèse, Platon va ajouter à la poétesse de Lesbos, qui trouvait dans la passion la source d'un langage auquel il ne pouvait être insensible⁵⁰, et à la courtisane de Milet qui, aimée par l'artisan de la grandeur d'Athènes, savait aussi se faire écouter de Socrate⁵¹, la figure mystérieuse de la prêtresse de Mantinée.

La question de savoir si Diotime est un personnage historique ne saurait nous préoccuper outre mesure⁵². Ce qui nous intéresse ici,

47. *Ménexène*, 235 e : ... ἥπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκε ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα τῶν Ἑλλήνων, Περικλέα τὸν Ἐξανθήπου.

Plutarque dit très clairement (*Périclès*, 24, 2-11) qu'Aspasie a formé Périclès.

48. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

49. Cf. ci-dessus, pp. 75, sqq.

50. C'est un certain Chaméléon (fin du iv^e siècle) dont nous avons perdu l'œuvre — qui a raconté que Sappho était amoureuse d'Anacréon. Cette opinion est rapportée par Athénée (599). D'autre part, rien ne prouve absolument qu'elle était homosexuelle (cf. sur toutes ces questions, l'introduction de Reinach et Puech aux *Œuvres* de Sappho dans la coll. des Univ. de France, pp. 161-162 et 169-173). FLACELIÈRE pense également qu'il était difficile de savoir si Sappho était lesbienne (cf. *L'amour en Grèce*, pp. 88-96 et 212). Ce qui est sûr, c'est que le langage de Sappho est souvent celui de la passion. Cf. en particulier les fragments 1, 2, 23, 36, 46, 74, 104.

51. PLUTARQUE (*Périclès*, 24, 5) dit que Socrate allait parfois chez Aspasie.

52. De toute l'œuvre de Platon, Diotime apparaît seulement dans le *Banquet*. L'absence de toute autre trace sérieuse du personnage dans la littérature grecque de l'époque semble permettre de penser que, tel le Calliclès du *Gorgias*, c'est une création de Platon. La stèle votive qui est censée représenter Diotime (Athènes, Musée National, AP. 226) a pu être inspirée à l'artiste par l'œuvre de Platon. Il se peut fort bien que Diotime ait été une « pythagoricienne distinguée » comme le pensait Proclus (*In Plat. Rempub.*

c'est le rôle que Platon lui fait jouer. Si Aspasia, personnage historique, souvent nommée par les écrivains grecs⁵³, est « reprise » par Platon dans sa création philosophique, il a bien pu créer Diotime de toutes pièces si l'itinéraire du *Banquet* exigeait qu'à un certain moment apparût une certaine figure féminine. Or, sans entrer encore dans le détail de ce cheminement⁵⁴, on voit sans peine un certain parallélisme entre la Diotime du *Banquet* et l'Aspasie du *Ménexène*. Toutes deux sont expertes en amour, la première par son métier de courtisane, la seconde par sa science⁵⁵. Toutes deux apprennent à parler à des hommes qui, par la suite, doivent parler aux autres hommes : la première à Périclès et à Socrate⁵⁶, la seconde à Socrate tout seul⁵⁷. Elles ont toutes deux une place auprès du père et du maître : la première auprès de Périclès, la seconde auprès du dieu (elle est prêtresse) ; le décalage de l'une à l'autre correspond à la transformation de l'idéal humain d'*ἀρετή* en une recherche tournée vers la contemplation de l'au-delà. Ce qu'enseigne Diotime n'est pas, nous allons le voir⁵⁸, le dernier mot de l'« utilisation » platonicienne de l'amour. Mais cette femme est bien une maîtresse dans l'art d'aimer au sens contemplatif comme Aspasia était, dans sa jeunesse, une maîtresse dans l'art d'aimer au sens sexuel. C'est donc bien à la femme qu'est lié l'Amour, chez Platon, mais à la femme qui a cessé de donner le plaisir et la tendresse, à celle qui forme et qui transforme, à une Mère qui n'a plus aucun des caractères habituellement reconnus à la mère, à l'amante ou à l'épouse, mais qui conserve ou acquiert ce rôle très particulier de

I, p. 248, 25 sqq., éd. W. Kroll). Cette thèse a été reprise par G. Wolff (*Porphyrii, De philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856, p. 220) et par H. WEIL (*Etudes sur l'antiquité grecque*, Paris, 1897, p. 43). Mais aucun de ces auteurs ne semble avoir apporté de preuve véritable de l'historicité du personnage (cf. également, BOYANCÉ, La doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle*, *Revue des Etudes grecques*, 1941, LIV, p. 170, n. 1, qui rappelle un article de W. KRANZ dans *Hermes*, LXI, 1926). L'opuscule de Roger GODEL (*Socrate et Diotime*, Paris, Les Belles Lettres, 1955) n'apporte que des conjectures très vagues. Aussi convient-il de penser que Diotime est plutôt une création littéraire qu'un personnage historique (cf. les remarques prudentes de DÉTIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, p. 138).

D'ailleurs, pour notre propos actuel, il revient au même que Platon ait créé le personnage de toutes pièces ou qu'il ait donné à la Diotime du *Banquet* le nom et certains attributs d'une prêtresse ayant réellement existé.

53. En particulier Eschine de Sphettos avait écrit un ouvrage intitulé *Aspasie* auquel H. DITTMAR a consacré les cinquante-neuf premières pages de son livre *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker* (Berlin, 1912). Cf. le compte rendu de l'ouvrage dans DIÈS, *Autour de Platon*, I, 127 sqq.

54. Cf. ci-dessous, pp. 233, sqq.

55. *Banquet*, 201 d : Τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἐρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναῖκας Μαντινικῆς, Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλὰ...

56. *Ménexène*, 235 e.

57. *Banquet*, 201 d, 212 b.

58. Cf. ci-dessous, pp. 247, sqq.

fécondatrice selon l'esprit ou selon le langage qui apparaît dans la mystérieuse figure de Diotime.

On aurait quelques scrupules à voir dans Diotime une « mère » si Platon lui-même n'avait pris la peine de nous renseigner sur ce point. On a pris l'habitude de considérer la fameuse « maïeutique » comme la méthode propre à Socrate. Il n'est certes pas impossible que l'interrogation socratique ait eu pour but de faire découvrir et énoncer par l'interlocuteur la solution cherchée, ni que Platon ait conçu l'image de l'accouchement dès les premières phases de son activité littéraire : le *Ménon* donne une illustration concrète et un début de théorie de cette méthode⁵⁹. C'est pourtant seulement dans le *Théétète* que Platon met dans la bouche de Socrate une théorie explicite de l'interrogation socratique comme identique à l'art de la sage-femme⁶⁰. Un texte célèbre du livre VI de la *République* (490 ab)⁶¹ avait bien comparé à la femme qui accouche le philosophe qui engendre la science après s'être élevé jusqu'à l'anhypothétique. Mais seul le *Théétète* assimile nettement le rôle de Socrate à celui d'une accoucheuse qui aiderait le philosophe à mettre au jour le fruit dont il est gros. On remarquera, d'ailleurs, avec quelle complaisance Platon s'étend sur tous les aspects érotiques et paraérotiques de ce rôle : Socrate ne se présente pas seulement comme capable d'aider à l'accouchement ; à l'instar des accoucheuses, il sait repérer les esprits capables de produire une œuvre de bon aloi⁶² ; lorsque les prémices en sont formulées, il sait les soumettre à la critique, tout comme les sages-femmes savent dire si un nouveau-né est viable⁶³ ; mais il est aussi quelque peu entremetteur, il ne sépare pas l'art d'accoucher (les hommes ou les femmes) de l'art d'enseigner le bon usage de l'amour⁶⁴. Or, tous ces talents, Socrate les met sous le signe de sa mère, Phainareté, qui n'apparaît que très rarement chez Platon⁶⁵. Tout se passe comme si cette théorie, à vrai dire un peu artificielle, que Platon exprime dans le *Théétète*, apportait la vérité et le sens d'une expérience qui s'est déroulée dans les dialogues antérieurs.

59. On peut considérer que la fameuse interrogation du petit esclave (*Ménon*, 81 e - 86 c) met déjà en pratique une sorte de maïeutique. Quant à la théorie de cette méthode, elle est esquissée en 79 e - 80 d.

60. *Théétète*, 148 e - 151 d, 160 e - 161 a, 210 bd.

61. Texte cité ci-dessus, page 180, note 3. On remarquera particulièrement les mots γεννήσας et ὠδίνος.

62. *Théétète*, 150 bc : Μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασιανίζειν δυνατόν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἰδῶλον καὶ ψεύδος ἀποτίκειν τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές.

63. *Théétète*, 160 e : Μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοπούμενους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὃν τροφῆς τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμαῖόν τε καὶ ψεύδος.

64. *Théétète*, 149 d : Ἄρ' οὐν ἐπὶ καὶ τότε αὐτῶν ἦσθηται, ὅτι καὶ προμνήστριαί εἰσι δεινόταται, ὡς πάσσοφοι οὖσαι περὶ τοῦ γυνῶνα ποῖαν χρὴ ποιεῖν ἀνδρὶ συνοῦσαν ὡς ἀρίστους παῖδας τίττειν;

65. *Théétète*, 149 a. En *Alcibiade I*, 131 e, Phainerété est simplement nommée.

De l'avis de la plupart des historiens, le *Théétète* est postérieur au *Phèdre* et, a fortiori, au *Banquet*⁶⁶. Nous pensons qu'il appartient à une époque où la grande expérience érotico-métaphysique que commence à décrire le *Ménon* est achevée, parce que Platon en a découvert le sens dans le *Banquet* et surtout dans le *Phèdre*⁶⁷. Lorsque le *Théétète* emploie le vocabulaire de l'amour, ce n'est plus que par métaphore. Mais, bien qu'appartenant à une nouvelle phase de l'activité philosophique et littéraire de Platon, il demeure encore, par sa date, assez proche de l'époque où se déroulait l'expérience inaugurée par le *Ménon*. C'est ce qui explique qu'il en développe avec complaisance certains aspects : la mère accoucheuse des corps comme prototype de Socrate accoucheur des esprits est le prolongement du rôle joué par Aspasia dans le *Ménexène* et du rôle joué par Diotime dans le *Banquet*. Dans l'amour tel que le décrit le *Banquet*, il y a une femme qui n'est plus objet d'amour ou de désir au sens courant des termes mais dont la présence est nécessaire, car c'est elle qui enseigne, ou qui cherche à enseigner, le bon usage de l'amour. Le *Théétète* nous dira que cette femme est la Mère, mais une « mère » devenue stérile et incapable de participer elle-même à l'acte d'amour : curieuse et profonde illustration de la « docte ignorance » socratique⁶⁸.

Mais ce rôle n'a rien qui doive surprendre la psychologie moderne. Dans les psychoses et dans les névroses, l'analyse révèle parfois la présence d'une figure maternelle liée à l'enfance, à la fois inhibitrice et fécondante. Mais cette figure apparaît également dans l'univers intérieur de bien des sujets « normaux ». Ce que Freud disait de Léonard de Vinci est vrai, à certains égards, pour bien des hommes qui n'ont pas son génie et pour d'autres dont le génie s'est exprimé autrement. L'absence de documents suffisants sur la vie de Platon lui-même interdit d'établir un parallélisme strict entre le personnage de Platon et celui de Léonard. On ne peut même pas dire que l'expérience décrite par Platon (qu'il l'ait vécue ou seulement imaginée) est très proche de celle de Léonard. On peut simplement noter qu'elles ont des traits communs que, de nos jours, la psychothérapie analytique découvre chez certains névropathes et, plus encore, chez les hommes souffrant d'anomalies sexuelles : attitude négative devant le plaisir sexuel, refus de l'associer à une relation de tendresse avec la femme, présence dans l'inconscient d'une figure féminine déssexualisée mais souveraine suivant l'esprit et suivant le logos. Tout cela est fréquemment lié au penchant homosexuel. Il ne s'agit pas forcément d'homosexualité au sens strict, mais d'une attitude qu'avait très bien comprise Marsile Ficin dans son livre sur le *Banquet* de Platon : « *Femine profecto viros facile*

66. Les discussions relatives à la date du *Théétète* sont résumées par DIBS (Notice du *Théétète*, Œuvres de Platon, Coll. des Univ. de France, t. VIII, 2^e partie, pp. 147-153).

67. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq.

68. *Théétète*, 149 b : 'Εννόησον δὴ τὸ περὶ τὰς μαίας ἄπαν ὡς ἔχει... οὐδεμία αὐτῶν ἐστὶ αὐτῇ κυλισκομένη τε καὶ τίκτουσα ἄλλας μαιεύεται, ἀλλ' αἱ ἥδη ἀδύνατοι τίκτειν.

capiunt, facilius autem ille que masculam quandam indolem pre se ferunt. »⁶⁹ On remarquera que Platon n'a jamais rien écrit de tel. Mais l'humaniste florentin avait un sens assez sûr de l'expérience platonicienne pour comprendre que l'attitude érotique qui transparait à travers les dialogues est celle d'un homme qui doit être séduit par les femmes qui ont quelque chose de viril, cette virilité étant, d'ailleurs, presque partout transformée en des capacités exceptionnelles dans le domaine religieux (Diotime) ou intellectuel (Aspasie, Sappho, Diotime, Socrate-Phainarète). Il resterait à se demander si le contenu des dialogues permet de caractériser l'expérience érotique qui y est décrite comme plus nettement homosexuelle.

3. Sur la pédérastie dans l'œuvre de Platon, tout, semble-t-il, a déjà dit, du moins tout ce que l'on peut tirer de la lettre des textes et tout ce que l'on peut être conduit à supposer à partir d'exigences morales et à partir d'hypothèses historiques. Deux constatations sont inéluctables. La première est le caractère presque exclusivement homosexuel des sentiments ou des expériences érotiques évoqués dans l'œuvre de Platon. En faire la liste, ce serait reprendre la suite à peu près complète des textes relatifs à l'amour déjà invoqués dans le présent travail. Certes, il est peu vraisemblable que Platon partage le point de vue du Pausanias du *Banquet* qui exalte l'Aphrodite Ouranienne, qui ne s'adresse qu'aux jeunes garçons, au détriment de l'Aphrodite Pandémienne, qui s'adresse aussi aux femmes⁷⁰. Certes, l'Aristophane du *Banquet* semble chercher à interpréter avec le même intérêt « scientifique » l'amour hétérosexuel et l'amour homosexuel⁷¹. Mais dès que prennent la parole les personnages en lesquels la tradition voit les porte-parole de Platon (Diotime et Socrate dans le *Banquet*, Socrate dans le *Phèdre*, derrière la fiction de Stésichore), il ne s'agit plus que d'amour masculin, exactement comme dans les dialogues où le problème de l'amour n'est évoqué que de manière occasionnelle⁷². Bref, pour Platon, chercher le vrai sens de l'amour, c'est seulement, semble-t-il, chercher l'ὁρθῶς παιδεραστεῖν⁷³. De cette présence universelle de la pédérastie dans l'œuvre de Platon on a quelque peine à ne pas conclure que Platon a eu lui-même les mœurs de ses personnages. L'historien considèrera cette hypothèse comme d'autant plus probable que, visiblement, le statut de l'homosexualité était loin d'être, dans la Grèce de

69. Marsile FICIN, *In Convivium Platonis sive de Amore* (1469), édit. et trad. Raymond Marcel (Le Belles Lettres, 1956) 116 v.

70. *Banquet*, 181 ad.

71. *Banquet*, 191 d - 192 b.

72. Cf. par exemple : *Charmide*, 154 a ; *Protagoras*, 309 ab ; *Euthydème*, 273 a, 276 d, 282 ab ; *Gorgias*, 481 d.

73. Cf. *Banquet*, 211 b ; mais également *République* III, 402 e - 403 c.

la fin du v^e siècle, semblable à celui qui lui est conféré dans nos sociétés occidentales chrétiennes. Aussi les interprètes les plus portés à regretter que Socrate et Platon aient eu de telles mœurs admettent-ils, malgré leurs réticences, la vraisemblance de cette hypothèse⁷⁴. Pourtant l'œuvre de Platon comporte des condamnations non équivoques de l'homosexualité. Les prescriptions des livres I et VIII des *Lois* sont présentes à tous les esprits⁷⁵ : elles semblent annoncer la morale chrétienne, tant par leur sévérité que par le caractère naturaliste des arguments invoqués contre l'homosexualité⁷⁶. Cette condamnation est déjà annoncée dans la *République*⁷⁷ qui exige la chasteté dans les relations entre l'amant et l'aimé. Enfin, les grands textes consacrés à l'amour mettent de façon non équivoque la chasteté au-dessus des relations amoureuses non continentes : Diotime enseigne le dépassement de l'amour des corps⁷⁸, Socrate résiste aux séductions d'Alcibiade⁷⁹, les amants qui ont reçu l'initiation supérieure demeurent continents⁸⁰. C'est pourquoi d'aucuns sont tentés de penser que ni Socrate, ni Platon ne se seraient livrés au vice ; Platon n'aurait mis en scène les mœurs homosexuelles que pour évoquer les mœurs de son époque, mais son intention profonde aurait toujours été de les condamner⁸¹. Comment choisir entre ces deux thèses contradictoires ? Peut-être faudrait-il distinguer, chez Platon, deux attitudes : une attitude légiférante qui condamne l'homosexualité (*République*, *Lois*) et une attitude « psychologique » qui cherche à la comprendre (premiers dialogues, *Banquet*, *Phèdre*). Peut-être encore Platon s'est-il comme converti, à un certain moment de sa vie : adonné au vice dans sa jeunesse et dans sa première

74. Robin écrit, par exemple, à propos de Socrate :

« Il se peut qu'il ressente aussi vivement qu'un autre des désirs charnels en présence d'un bel adolescent, mais ces sentiments, il les détourne, vers un autre but. » (*La théorie platonicienne de l'amour*, § 155, p. 163). D'ailleurs, le même auteur est bien obligé de reconnaître que l'hypothèse, formulée par Gomperz, d'un amour entre Platon et Dion n'est pas absolument invraisemblable (ibid. § 81, p. 50-52) ; cf. ci-dessus, p. 127. Pour Flacelière, Socrate demeura chaste, mais il n'en fut pas de même pour Platon. Il aurait été « l'amant (et amant, semble-t-il, non « platonique ») d'Alexis et de Dion » (*L'amour en Grèce*, p. 87). Il aurait eu « de nombreuses amitiés particulières » (ibid. p. 159).

75. *Lois* I, 636 be ; VIII, 836 ae.

76. *Lois* I, 636 c : ... ἐννοητέον ὅτι τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν λύσῃ τῆς γεννήσεως ἢ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδοσθαι δοκεῖ, ἀρρένων δὲ πρὸς ἀρρένας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρῶτων τὸ τὸλμημα εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς.

77. *République* III, 402 e - 403 c.

78. *Banquet*, 210 ab.

79. *Banquet*, 217 a - 218 a.

80. *Phèdre*, 254 be.

81. C'est ainsi que Diès (*Autour de Platon*, I, 171) fait de la fin du *Banquet* une apologie de la chasteté de Socrate. Cf. également, Roger GODEL, *Socrate et Diotime*, p. 59.

maturité, il aurait réussi à le « dépasser » et fini par le condamner⁸². Ces deux hypothèses sont plausibles, bien qu'invérifiables, faute de documents, pour ce qui est des mœurs de Platon lui-même. Mais, nous l'avons déjà dit, ce ne sont pas les mœurs de Platon qui nous intéressent ici. Il a bien pu s'adonner à des pratiques que notre morale condamne ou, au contraire, lutter de toute la force de sa volonté contre les tentations de la chair, il demeure que l'attitude érotique décrite dans les dialogues est, dans une large mesure, homosexuelle. Le contenu des dialogues est, sur l'homosexualité, un document d'autant plus intéressant du point de vue psychologique qu'il ne s'agit justement pas de cette homosexualité sans problèmes que le relativisme facile de l'anthropologie culturelle américaine attribue sans discussion à la Grèce classique⁸³. Il est difficile d'admettre une malléabilité infinie de la nature humaine qui ferait de la normalité sexuelle un simple produit de la culture. Sans nullement identifier les règles de la morale occidentale à des impératifs éternels de la nature humaine, on doit reconnaître, avec Freud, que les formes du comportement sexuel sont étroitement dépendantes de l'expérience infantile et que celle-ci renferme des éléments plus stables que les règles culturelles. Pour interpréter le rôle que joue l'homosexualité dans l'œuvre de Platon, on peut bien faire état de la vogue dont jouissait un certain type d'amour dans les milieux snobs d'Athènes à la fin du v^e siècle. Mais il faut également faire intervenir son attitude envers le « père », envers la « mère » et envers le plaisir sexuel. Plutôt que sociologique ou moral, le problème est psychologique.

Si Platon condamne l'incontinence sexuelle dans les rapports de l'amant et de l'aimé, ce n'est pas pour se conformer à une morale qui les autoriserait entre l'homme et la femme. C'est parce que, dans l'expérience qu'il décrit, amour et sexualité sont incompatibles : plus l'amour est authentique, moins il doit se souiller dans la pratique sexuelle. C'est ce que montre le *Phèdre* en comparant diverses expériences amoureuses⁸⁴. Quand la relation de l'amant à l'aimé est vraiment érotique, elle doit exclure la sexualité. C'est pourquoi la tradition de l'amour courtois et romantique se réclame de Platon⁸⁵. Cependant, à

82. On remarquera par exemple que la morale sexuelle très sévère des *Lois* (VIII, 838 a - 842 a) est élaborée sans aucune référence aux sentiments proprement humains. D'autre part, les condamnations que portent contre l'homosexualité la *République* et les *Lois* ne prouvent pas grand chose quant aux mœurs de Platon lui-même. Le célibat aussi est puni d'une amende (*Lois*, VI, 774 a). Or il ne semble pas que Platon lui-même se soit jamais marié.

83. Cf. par ex. Ruth BENEDICT, *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, p. 263. La vérité historique semble plutôt être que l'« amour grec » était un snobisme dont seule se glorifiait une partie très restreinte de la société athénienne de la fin du v^e siècle tandis que l'ensemble du peuple s'en moquait, comme le prouve le succès des comédies d'Aristophane (cf. sur ce point, FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, pp. 59-60 et 213-214).

84. *Phèdre*, 250 e - 256 e.

85. Cf. Denis de ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Paris, Plon, 1962, pp. 86-91 : la filiation du platonisme à l'amour courtois se fait par l'intermédiaire de la mystique arabe.

mesure que progresse la psychologie, il apparaît de plus en plus que ces amours exaltées, luttant contre la sexualité ou l'excluant complètement sont loin d'être « pures ». Ce ne sont pas des amours sublimes mais des refus de l'amour, chargés de haine inconsciente. En fait, Platon décrit de vrais sentiments homosexuels, mais aussi, en même temps, une défense contre ces sentiments. C'est cette défense (entendue au sens psychanalytique) que les interprètes moralisants de Platon prennent pour une résistance à la tentation. Elle est du même ordre que celle qu'il oppose au plaisir sexuel en général. Peut-être va-t-elle très loin. Etudiant les processus de la création métaphysique dans les dialogues de la maturité nous avons cru pouvoir rapprocher l'acte philosophique par lequel est « posé » le monde des Idées du mécanisme que la psychanalyse appelle « projection »⁸⁶. Ce mécanisme, qui joue un grand rôle dans la paranoïa, intervient également dans des comportements « normaux » comme la création poétique, la religion et les tests projectifs. Or Freud met à la base de la projection paranoïaque des sentiments homosexuels non acceptés⁸⁷. Il n'est donc pas impossible d'établir un certain rapport entre la création métaphysique de Platon et le refus partiel de l'homosexualité que laissent apparaître les dialogues. Mais cette hypothèse n'est intéressante que si elle trouve une confirmation dans son œuvre. En effet, même une fois admis que les interprétations psychanalytiques des chef-d'œuvres artistiques et philosophiques ne sont pas réductrices, elles paraissent souvent dépourvues d'intérêt parce qu'absolument invérifiables dans les œuvres mêmes.

Aussi cherchons-nous à ne formuler, à propos de Platon, que celles dont le philosophe semble avoir reconnu, au moins partiellement, le sens. La question est donc de savoir si, après avoir présenté une certaine expérience comme source de création métaphysique à partir de l'amour, Platon a interprété la même expérience comme de nature plus strictement interhumaine et, plus précisément, homosexuelle. C'est l'étude du cheminement de la pensée platonicienne dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* qui, seule, peut nous permettre de répondre à cette question. On remarquera, en outre, que si les textes ne donnent pas une réponse absolument incontestable, de sérieux arguments pourront être fournis par le changement d'attitude de l'auteur envers la création métaphysique et envers l'amour dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*.

En effet, si l'analyse interne d'une expérience ne permet pas toujours d'établir avec certitude que cette expérience est « achevée », le fait qu'elle soit, par la suite, abandonnée ajoute à la probabilité de cet achèvement. C'est donc, d'abord, le sens de l'enchaînement des différents discours à l'intérieur du *Banquet* et, ensuite, la signification du passage du *Banquet* au *Phèdre* qui doivent être l'objet de notre recherche.

86. Cf. ci-dessus, pp. 209-210.

87. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, G.W. Bd. VIII, s. 299-302 ; trad. Bonaparte-Lewenstein, *Le Président Schreber*, in *Cinq psychanalyses*, pp. 308-310.

4. Il n'est pas absolument évident, nous l'avons déjà dit, que Diotime, ni même Socrate doivent être considérés comme les porte-parole de Platon dans le *Banquet*. Si notre interprétation des premiers dialogues est justifiée et si on peut l'étendre à certains dialogues de la maturité et de la vieillesse, on admettra que, pour connaître la pensée de Platon dans un dialogue, il faut toujours tenir compte de ce qu'il fait dire à tous les personnages de ce dialogue. Mais devant une œuvre qui se présente avant tout comme une série de discours (entrecoupée, certes, de parties proprement dialoguées) on ne peut adopter la même méthode d'interprétation que devant l'*Euthyphron* ou devant le *Gorgias*⁸⁸. Il nous faudrait connaître le sens de cette succession de discours. On ne peut admettre, comme le font beaucoup de commentateurs, que tout ce que disent Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon est faux aux yeux de Platon, tandis que ce que proclament Socrate et Diotime est « la théorie platonicienne de l'amour »⁸⁹. Cette interprétation trop brutale ne permet pas de comprendre vraiment pourquoi Platon a rédigé les cinq premiers discours. De plus, que fera-t-on d'Alcibiade ? S'agit-il d'un troisième porte-parole de Platon à cause de sa place dans le dialogue ? Son discours — qui paraît peu philosophique — est-il un sixième discours erroné ? On ne peut pas, non plus, voir dans n'importe quel passage du *Banquet* une pensée propre à Platon⁹⁰, car alors on ôte toute portée à la critique générale formulée par Socrate à partir de 198 c, et on est conduit à considérer comme également platoniciennes des thèses contradictoires. Il est donc nécessaire d'avoir une clef de la succession des cinq premiers discours et, ensuite, de déterminer le rôle exact que Platon fait jouer au trio de la fin : Diotime, Socrate, Alcibiade.

Pour les cinq premiers discours, l'analyse interne du texte et les travaux des commentateurs permettent de penser qu'ils se réfèrent à des théories littéraires, philosophiques ou même médicales effectivement professées avant Platon ou à son époque. Ainsi, le discours d'Eryximaque porte la marque d'une école médicale sicilienne, elle-même tributaire de la philosophie d'Empédocle⁹¹ ; celui d'Aristophane n'est pas sans rapports avec la pensée du grand comique lui-même⁹².

88. Cf. ci-dessus, ch. I, II, III. Dans les dialogues de jeunesse les interlocuteurs de Socrate expriment l'idéal d'*ἀρετή* tandis que Socrate montre l'insuffisance des moyens mis en œuvre pour l'atteindre.

89. Dans le chapitre III de sa célèbre étude sur la théorie platonicienne de l'amour, Robin ne retient, en définitive, comme éléments constitutifs de cette théorie que ce que disent Socrate et Diotime. C'est dans le même esprit que FLACELIÈRE juge les cinq premiers discours du *Banquet* assez décevants (*L'amour en Grèce*, p. 160) et attribue à Platon la théorie de Diotime (ibid. pp. 163-165).

90. On s'étonne, par exemple, de voir Flacelière faire comme si le jugement de Phèdre sur Eschyle (*Banquet*, 180 a) était l'opinion de Platon lui-même (*L'amour en Grèce*, pp. 52-53).

91. Cf. ci-dessous, pp. 238, sqq.

92. Il faut admettre, au moins, que Platon ne déteste pas Aristophane. Il n'a voulu le dépeindre ni comme odieux, ni comme ridicule. C'est ce qu'a

On peut donc admettre que, dans les cinq premiers discours, Platon procède par approximations successives. Il part d'une pensée assez éloignée de la sienne, la fait critiquer par l'orateur suivant qui, à son tour, propose une conception de l'amour moins éloignée de la vérité, jusqu'au moment où, avec Socrate et Diotime, on est au cœur de la question telle que Platon se la pose à l'époque du *Banquet*. C'est là un artifice de rhétorique devenu, depuis lors, très banal.

On pourrait essayer de compléter cette hypothèse par une autre. Les opinions exprimées par les cinq premiers orateurs ne correspondraient pas seulement à des théories effectivement professées par d'autres penseurs mais rappelleraient aussi les attitudes adoptées par Platon avant l'époque du *Banquet* : ainsi, les discours de Phèdre et de Pausanias semblent évoquer l'époque où Platon s'intéressait à la transmission de l'ἀρετή par la fréquentation de l'amant⁹³. Mais ce point de vue ne doit être adopté qu'avec beaucoup de prudence : le *Banquet* n'est évidemment pas la récapitulation chronologique des diverses attitudes adoptées par Platon devant l'amour avant l'époque où il fut écrit. Si sa pensée a évolué, le *Banquet* ne peut donner que des échos lointains et déformés des divers moments de cette évolution. Nous venons d'en indiquer un : il y en a un autre dans la question de la φιλία, que traite Eryximaque, et dans la critique que fait Aristophane⁹⁴ de la solution proposée par Eryximaque. Ces textes rappellent le *Lysis*, comme l'a bien vu Robin⁹⁵. Mais il paraît difficile de le suivre lorsqu'il fait du *Lysis* le point de départ du *Banquet* et du *Phèdre*⁹⁶ et le considère comme beaucoup plus lié à ceux-ci que les autres dialogues de jeunesse. La φιλία est un thème beaucoup plus vaste que le problème proprement psychologique de l'amour. Bien qu'elle intéresse les personnages du *Banquet*, elle a ses vrais prolongements dans une tout autre direction⁹⁷. Aussi, bien qu'on puisse trouver dans les cinq premiers discours d'autres rappels intéressants des anciennes attitudes de Platon, convient-il de considérer leur enchaînement comme dialectique plutôt que comme autobiographique (on entend ici la dialectique simplement comme une

bien vu, contre la plupart des historiens de Platon, G. DAUX, dans la première partie (pp. 237-258) de son article sur quelques passages du *Banquet* de Platon, *Revue des Etudes Grecques*, 1942, LV, pp. 236-271.

93. Cf. ci-dessus, pp. 80-84.

94. Cf. ci-dessous, pp. 238-241.

95. « Les cinq discours qui, dans le *Banquet*, précèdent le discours de Socrate paraissent bien, en effet, suivant la juste remarque de Schleiermacher, être destinés à rappeler, en attribuant chacune d'elles à un des personnages du dialogue, les diverses thèses examinées dans le *Lysis*. » (ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, § 71, p. 40).

96. Robin écrit (ibid. § 71, p. 40) : « La doctrine exposée dans le *Banquet* dépasse celle du *Lysis*, mais, semble-t-il, en s'appuyant sur elle et même en s'y référant expressément. »

Cette filiation directe nous paraît extrêmement discutable.

97. Cf. ci-dessous, pp. 293-298.

approximation progressive par opposition de thèses). Il y a cependant, dans cette succession, quelque chose de plus qu'un simple artifice de rhétorique, d'ailleurs parfaitement légitime, et qu'une récapitulation autobiographique.

Pour l'essentiel, la structure du *Banquet* découle étroitement du sujet du dialogue : elle réside dans la nature psychologique de l'amour. C'est Aristophane qui nous livre le secret de la succession des discours. Imaginons, dit-il, qu'Héphaïstos apparaisse devant les amants lorsqu'ils sont couchés ensemble et leur demande ce qu'ils souhaitent. Ils sont embarrassés et ne savent que répondre. N'est-ce pas, dit alors le dieu, d'être unis l'un à l'autre et de ne faire qu'un ? Si c'est cela que vous désirez, je peux vous souder l'un à l'autre. Aussitôt chacun des amants « aurait l'impression d'entendre formuler ce qu'il désirait depuis longtemps »⁹⁸. On remarquera, dans ce texte, l'embarras des amants : ils couchent ensemble mais ne savent pas formuler ce qu'ils désirent. Ensuite vient la prise de conscience : Héphaïstos leur révèle le sens de ce qu'ils souhaitaient inconsciemment. Ce souhait inconscient peut être délirant, comme le montre l'anthropologie fantastique qui précède ce passage. Mais l'amour est le lieu de l'imagination délirante, ou du moins de l'illusion. Les moralistes classiques se plairont, au cours des siècles, à dénoncer les illusions de l'amour⁹⁹. Les modernes jugeront préférable de les révéler¹⁰⁰, car la condamnation des erreurs de jugement entraînées par l'amour ne nous fait rien connaître sur la nature de l'amour, tandis que la révélation des illusions du désir est un des aspects essentiels de la psychologie de l'amour. En cela, Platon est moderne, et psychologue. C'est seulement pour le biologiste que l'amour est « tendance » à l'assouvissement d'un « instinct ». Pour le psychologue, l'amour ne peut être que projet, c'est-à-dire représentation.

Mais cette représentation est, la plupart du temps, inconsciente.

La tâche du psychologue est de la révéler. C'est d'ailleurs ce qu'ont depuis longtemps compris les philosophes d'inspiration platonicienne qui, ne retenant du *Banquet* que le discours de Diotime, ont tous, plus ou moins, attribué comme « vrai » sens à l'amour le désir de la Beauté ou le désir de Dieu¹⁰¹. Mais une telle interprétation est beau-

98. *Banquet*, 192 e : Ταῦτ' ἀκούσας, ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἰς ἐξαρνηθεῖν οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανεῖν βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνάως οἴοιτο ἂν ἀκροεῖναι τοῦτο ὃ πάσαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακείς τῷ ἐρωμένῳ, ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι.

99. Cf. LUCRÈCE, *De natura rerum*, IV, 1160-1170 ; MOLIÈRE, *Le Misanthrope*, 711-730 ; BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 48^e édition, pp. 38-39. Cf. d'ailleurs aussi, PLATON, *Rép.* V, 474 de.

100. « L'amour le plus exclusif pour une personne est toujours l'amour d'autre chose », écrit PROUST (*À l'ombre des jeunes filles en fleur*, Gallimard, nrf, 1949, t. III, p. 85). L'amour d'Albertine est la nostalgie d'un certain paysage marin. Le romancier est plus près du psychologue moderne que du moraliste classique.

101. C'est en ce sens que l'on peut considérer Saint Augustin ou Maurice Blondel comme des philosophes d'inspiration platonicienne, même s'ils ne se réfèrent pas toujours de façon explicite au *Banquet*.

coup trop restrictive et Platon semble penser, au contraire, qu'il y a comme des constantes de l'imagination érotique inconsciente dont la connaissance importe autant que celle du « vrai » sens de l'amour. En d'autres termes, même si, comme nous le pensons, Platon considère comme « faux » tout ce qu'il fait dire aux cinq premiers orateurs, il semble considérer comme vraies, c'est-à-dire comme effectivement vécues, mais peut-être inconsciemment, les représentations que traduisent leurs discours. Or l'erreur et l'illusion, surtout en amour, ne sont pas absolument contingentes : il est possible, comme l'indiquera Spinoza¹⁰² et comme le prouvera la théorie psychanalytique, de faire une science vraie de l'illusion. Si l'amour est le lieu de l'illusion et de la mystification nécessaires, on peut penser que le contenu des cinq premiers discours est déjà une science raisonnée de ces illusions et que la progression qu'exprime leur succession est une analyse critique de plus en plus approfondie de ce que révélerait l'explicitation des représentations inconscientes qui accompagnent le sentiment amoureux. Cette troisième hypothèse n'est pas incompatible avec les deux premières. Si elle est exacte, elle prouve que la méthode suivie par Platon dans le *Banquet* est absolument spécifique, car, si d'autres dialogues peuvent être construits suivant une méthode de progression « dialectique » et comporter des échos de points de vue antérieurs, seuls le *Banquet* et le *Phèdre*, en raison du sujet qu'ils traitent, peuvent mettre en œuvre un tel processus de dévoilement qui tient à la fois de la critique au sens kantien et de l'analyse au sens freudien. La question qui ne manque pas de se poser est évidemment de savoir si cette critique à plusieurs étages atteint, à un certain moment, une représentation qui serait, enfin, la vérité de l'amour aux yeux de Platon. La structure du *Banquet* permet d'affirmer que ce moment n'est pas antérieur à l'intervention de Socrate (198 a). On peut donc, pour commencer, essayer de vérifier l'hypothèse ci-dessus en caractérisant la suite des cinq premiers discours.

Des discours de Phèdre et de Pausanias, il n'y a pas grand chose à dire de plus que lorsqu'on y a vu un rappel de l'époque où Platon s'interrogeait encore sur la possibilité d'une transmission de l'*ἀρετή* par *συνουσία*¹⁰³. Visiblement, ce que disent ces deux personnages est maintenant très loin de ce que Platon considère comme le vrai problème de l'amour. Le discours de Phèdre, surtout, est très conventionnel. L'orateur cède sans réserve à la loi du genre : il faut faire un éloge, il va donc recueillir dans la littérature et dans la mythologie tout le bien qui a été dit de l'amour. Contre cette attitude portera directement la critique ultérieure de Socrate : je croyais qu'il fallait dire la vérité sur le sujet proposé, mais je m'aperçois que les orateurs en ont décidé autrement et se contentent de dire de l'amour le plus de bien possible¹⁰⁴. D'ailleurs, le discours de Phèdre est assez bref ; c'est une sorte d'intro-

102. *Ethique*, II, 35, scolie.

103. Cf. ci-dessus, pp. 80-81.

104. *Banquet*, 198 c - 199 b.

duction générale qui indique quelle pourrait être, sur l'amour, l'opinion de gens sans intérêt. C'est pourquoi Platon dit qu'entre le discours de Phèdre et celui de Pausanias, il y en eut beaucoup d'autres qui ne méritent pas d'être retenus¹⁰⁵. Pourtant, ce discours, placé au début de la série, indique bien que le premier préjugé auquel succombe presque nécessairement quiconque vit l'amour ou s'interroge sur lui est d'identifier l'amour à la valeur. Sur ce point, Goldschmidt a raison¹⁰⁶. Mais il faut préciser que la valeur dont Phèdre et ses semblables croient pouvoir découvrir la présence dans l'amour est l'*ἀρετή*. L'amour serait le moyen de devenir « homme vraiment homme » comme semble le montrer l'exemple du bataillon sacré des Thébains¹⁰⁷.

Le discours de Pausanias ne traduit pas une attitude fondamentalement différente de celle de Phèdre. Il est bien de ceux dont les commentateurs ont pu dire avec quelque apparence de raison que Platon ne les a mis dans le dialogue que pour les ridiculiser : sa prolixité et la lourdeur du style (d'ailleurs parfois accentuée à dessein par les traducteurs) en témoignent. C'est pourtant avec le discours de Pausanias que s'instaure une véritable discussion : il y a, dit-il, dans l'amour, des degrés d'excellence (comme le montre d'emblée la célèbre distinction des deux Aphrodites¹⁰⁸) ; la valeur d'un amour dépend avant tout de la valeur de la personne qu'on aime. Certes, les déclarations de Pausanias ont quelque chose de comique, et d'un comique assez grossier. Pausanias est connu comme un débauché : quoi de plus drôle que de l'entendre faire la philosophie et même la morale de l'amour alors que, dans la vie quotidienne, il ne cherche que le plaisir des sens ! C'est pourquoi Aristophane est pris d'un rire féroce qui lui donne le hoquet¹⁰⁹, lui qui, dans ses comédies, se moque des débauchés d'une façon extrêmement brutale¹¹⁰. Mais, si ridicule que soit le personnage dans le rôle que lui fait jouer Platon, le contenu de son discours demeure digne d'attention. Il s'agit bien d'une théorie de l'amour que l'on retrouverait sans peine, au prix d'une légère transposition, dans des attitudes modernes : c'est l'amour enrichissant ou, comme le disait un jour de façon plaisante un psychanalyste, l'amour « bon placement »¹¹¹.

105. *Banquet*, 180 c : Φαῖδρον μὲν τοιοῦτόν τινα λόγον ἔφη εἰπεῖν, μετὰ δὲ Φαῖδρον ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πᾶν διεμνημόνευεν οὐς παρὲς, τὸν Πausανίου λόγον διηγείτο.

106. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, § 41, pp. 91-92 : les cinq premiers orateurs du *Banquet* feraient de l'amour une valeur. Mais il n'est qu'une « pseudo-valeur » destinée à être « capturée » par Socrate.

107. *Banquet*, 178 c - 179 b.

108. *Banquet*, 180 d - 182 a.

109. *Banquet*, 185 ce.

110. Cf. les attaques d'Aristophane contre Agathon : *Thesmophories*, 191-192 ; *Nuées*, 1091.

111. C'est dans ce sens qu'allait le commentaire du Dr. Lacan. D'une façon plus générale nous sommes, pour cette interprétation du *Banquet*, en partie redevable aux indications données par le Dr. Lacan dans son séminaire de 1960-1961.

C'est là une des illusions séculaires auxquelles se heurtent les recherches d'« utilisation » de l'amour, illusion bien tenace puisqu'elle reparaît parfois à l'intérieur des cercles freudiens (en dépit de la pensée authentique de Freud) sous la forme de distinctions psychologiques et morales entre, par exemple, l'amour captatif et l'amour oblatif ! C'est donc bien une « illusion de l'amour » que Platon va dénoncer en l'attribuant à Pausanias. Contre elle, Platon utilise d'abord son talent d'auteur comique : le discours de Pausanias ressemble en effet au discours de séduction que pourrait adresser un amant à un jeune homme dont il cherche à obtenir les faveurs. En cela, il ressemble au discours de Lysias dans le *Phèdre*. Pendant une partie de sa vie, Platon avait dû s'interroger sur l'intérêt que présente, pour un jeune homme, la fréquentation d'un amant en vue de l'acquisition de l'ἀρετή. Maintenant, il reprend les arguments en faveur de cette hypothèse, mais il les met dans la bouche du séducteur. Cette transposition d'une hypothèse sérieuse en un artifice de séduction érotique est évidemment la meilleure critique qu'on en puisse faire : elle est soulignée par le hoquet inextinguible d'Aristophane. Avec le ridicule sous lequel succombe Pausanias, c'est toute morale de l'amour fondée sur l'estimation de la valeur des partenaires et sur une sorte de marché qui est rejetée par Platon. Le problème cesse désormais d'être moral au sens étroit et trompeur du terme. Il devient psychologique et philosophique. C'est ce qu'indique, par le contraste même, l'intervention d'Eryximaque.

Eryximaque, en effet, va voir l'amour tout autrement que Pausanias et que les partisans de l'amour-contrat moral : pour lui, c'est une réalité biologique et cosmologique. Eryximaque, on le sait, est médecin¹¹² : pour lui, l'amour intéresse d'abord le corps. Mais il ne cherche à aucun moment à le réduire au fonctionnement de l'appareil génital. Aussi, bien que biologique, sa théorie est-elle loin d'exclure la psychologie. Bien au contraire, elle est plutôt psychosomatique. Il définit la médecine comme « dans son ensemble, la science des érotiques du corps relativement au remplissement et à l'évacuation »¹¹³. Or tel est le point de vue que les psychosomaticiens actuels ont emprunté aux théories de Freud sur l'érotisme oral et sur l'érotisme anal¹¹⁴. Certes, Eryximaque ne l'a probablement pas inventé ; il devait être familier à l'école hippocratique ou à une école médicale sicilienne. Mais on comprend mal que Robin qualifie Eryximaque d'« esprit de qualité inférieure, bien au-dessous de Pausanias »¹¹⁵. Eryximaque est, au

112. Cf. ses interventions devant le hoquet d'Aristophane (*Banquet*, 185 ce, 189 a), mais également les rappels de sa profession dans *Protagoras*, 315 c, et *Phèdre*, 268 ab (il est le fils d'Acoumène, médecin célèbre).

113. *Banquet*, 186 c : ἔστι γὰρ ἰατρική, ὥς ἐν κεφαλῇ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν.

114. FREUD, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, trad. Reverchon, pp. 83-96 ; 109, sqq. ; 168-169 ; *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G.W. Bd. V, s. 80-89 ; 98, sqq. ; 135.

115. Platon, *Œuvres complètes*, (Coll. des Univ. de France) t. IV, 2^e partie, (1951), notice du *Banquet*, p. LI.

contraire, celui qui ouvre au problème de l'amour des perspectives très profondes et très vastes : c'est lui qui montre que la physiologie humaine tout entière est libidinale. Mais il n'est pas seulement le héraut d'une métaphysique ou d'une métapsychologie qui annoncent les théories modernes, il est aussi philosophe. Pour lui, l'amour qui pousse les amants l'un vers l'autre et qui intervient dans le fonctionnement du corps dans son ensemble est identique à la φιλία. Cette affinité est évidemment ce dont, malgré eux, sont conduits à discuter les interlocuteurs du *Lysis*¹¹⁶. C'est une φιλία cosmique : contre Héraclite, Eryximaque défend une conception du monde assez proche de celle d'Empédocle¹¹⁷. Il n'y a peut-être pas lieu de chercher quelle est exactement l'école philosophique que représente Eryximaque, car, même si le personnage historique se rattachait à une école existante, Platon lui a fait jouer le rôle qu'exigeait le déroulement du *Banquet*. Or, si ce que Platon fait dire à Eryximaque n'est pas encore la vérité de l'amour, du moins est-ce, à ses yeux, une vérité de l'amour. Il n'est pas sûr qu'il ait considéré certains phénomènes physiologiques comme « libidinaux » au sens freudien, mais il n'ignorait probablement pas que certains symptômes sont liés à des représentation érotiques. Ni l'hystérie, ni l'hypochondrie n'étaient inconnues des Grecs. Quant au hoquet d'Aristophane, qui introduit une note comique entre le discours de Pausanias et celui d'Eryximaque, il illustrerait assez bien le conditionnement psychique des troubles physiologiques. D'autre part, les théories cosmologiques d'Eryximaque traduisent une des illusions permanentes de l'amour : celle de la communion avec la nature entière. On peut concéder à Robin que la langue d'Eryximaque manque de poésie. Mais ce qu'il dit sera répété par les poètes à travers les âges : aimer, c'est se sentir en harmonie avec l'univers. Certes, pour Platon, c'est là une illusion, et sa critique d'une illusion amoureuse est en même temps une critique des cosmologies fondées sur la φιλία. Ces cosmologies, semble-t-il vouloir dire, ne font que consacrer, sous forme de théorie philosophique, une impression qu'éprouvent presque fatalement tous les amants du fait de leur amour. De même que le discours de Pausanias, par la place qu'il occupe, est la dénonciation indirecte d'une manœuvre de séduction amoureuse qui essaye de se faire passer pour une théorie morale, de même, la cosmologie d'Eryximaque est, par la place que lui assigne Platon, la dénonciation indirecte d'illusions érotiques qui essaient de se faire passer pour des intuitions métaphysiques. Mais à connaître ces illusions comme telles, on avance réellement dans l'analyse de l'amour, puisque la représentation de la communion avec l'univers apparaît à la fois comme inévitable et comme illusoire. C'est ce que va montrer Aristophane.

116. Cf. *Lysis*, 212 b : les interlocuteurs du *Lysis* ont commencé une discussion sur l'amitié au sens moderne, mais ils sont conduits à s'entretenir de l'affinité.

117. *Banquet*, 186 e, sqq.

Le discours d'Aristophane est — nous l'avons dit — le plus significatif de la méthode suivie par Platon dans les cinq premiers discours du *Banquet* parce qu'il est celui qui renferme les représentations les plus fantastiques. C'est pourtant à Eryximaque qu'il s'en prend dans le mythe des êtres primitifs dont seraient nés les hommes. En effet, pour mieux montrer le caractère illusoire de la représentation cosmologique rattachée par Eryximaque à l'amour, il la précise, la morcelle et la situe dans un passé qui, s'il demeure mythique dans le texte, évoque visiblement de très près les représentations imaginaires de l'enfance.

La totalité à laquelle se réfère Eryximaque dans sa théorie de l'amour-φιλία pourrait bien être la sphère d'Empédocle. C'est du moins ainsi que semble la comprendre Aristophane. Mais à la sphère unique, représentant l'univers dans son ensemble, Aristophane va en substituer une infinité : c'est chacun des êtres primitifs qui, dans son mythe, se trouve être sphérique¹¹⁸. Pour modifier ainsi la théorie d'Eryximaque, Aristophane (ou plutôt Platon par la bouche d'Aristophane) n'avait d'ailleurs qu'à suivre Empédocle lui-même : un passage du *Περὶ φύσεως* parle d'animaux mythiques dont seraient nés, par dédoublement, les hommes actuels¹¹⁹. Désormais la présence de ces représentations dans l'imagination érotique des hommes n'a plus guère besoin d'être soulignée. Si le thème de l'amour comme recherche d'une moitié de soi perdue¹²⁰ est devenu aussi banal en littérature, c'est qu'il correspond à une des illusions les plus fréquentes de l'expérience amoureuse. Mais il y a plus : avant même de formuler, dans son discours, une théorie des tempéraments sexuels dont on a affirmé l'origine hippocratique¹²¹, Aristophane énonce la thèse de la bisexualité originaire¹²². Or, si la notion

118. *Banquet*, 189 e - 190 c.

119. Empédocle, Fr. 61 :

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενὴ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἐμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυὴ βούκρανα, μειγνύμενα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῇ δὲ γυναικοφυὴ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.

120. *Banquet*, 191 a, sqq.

121. Cf. *Banquet*, 191 d - 192 c.

« Rappelons que... ; comme l'a montré BURY (*Symposium of Plato*, p. xxxi-xxxiii), Platon s'inspire directement des théories physiologiques d'Hippocrate. Dans les écrits qui sont attribués à ce dernier, on retrouve en effet une classification des divers tempéraments sexuels analogue à celle-ci, quoique plus compliquée... » (FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, p. 197, note 3).

De fait, l'explication que donne Aristophane de l'hétérosexualité, de la pédérastie et du lesbianisme aboutit bien à une interprétation de la variété des goûts érotiques. Mais c'est une interprétation génétique et non statique. Il y a lieu de distinguer assez nettement une psychologie des tempéraments (comme celle que la tradition attribue à Hippocrate et qui s'est perpétuée sous diverses formes dans le monde moderne) et une psychologie génétique dont Aristophane semble ici très proche. Cf. ci-dessous, pp. 308, sqq.

122. Avant que Zeus n'ait transporté sur le devant les parties sexuelles des êtres primitifs (qui sont ainsi devenus hommes et femmes), les moitiés s'éteignaient jusqu'à périr d'inanition. Si l'une seule des deux mourait, l'autre se mettait à la recherche d'une autre moitié esseulée et l'éteignait à son tour, qu'elle fût une moitié d'homme ou une moitié de femme (*Banquet*, 191 ac).

de bisexualité a pu être une hypothèse biologique féconde¹²³, elle correspond avant tout à une constante de l'imagination infantile. C'est encore dans son livre sur Léonard de Vinci que Freud a montré le rôle que joue pour l'enfant, à un certain moment, la représentation, consciente ou inconsciente, de l'être bi-sexué comme objet de désir¹²⁴. Quelques années plus tard, il considérait l'unité du père et de la mère comme un des premiers objets d'identification possibles de l'enfant¹²⁵. Nous retrouvons donc, à travers le mythe aristophanesque, cette ambiguïté de l'amour signalée par Freud et que nous avons déjà évoquée à propos de Platon : l'amour est à la fois recherche du premier objet et recherche de l'image de soi¹²⁶. Mais ici l'interprétation se précise : d'après le discours d'Aristophane, aimer c'est rechercher un autre que soi, mais un autre qui, dans une certaine mesure, est le même, puisqu'il s'agit de l'autre moitié d'un tout unique, moitié qui correspond exactement à son image dans le miroir. Les différentes coupures dont parle Aristophane¹²⁷ exprimeraient alors les arrachements successifs auxquels l'enfant est soumis au cours de ses premières années (sevrage, etc.).

123. On sait que la théorie de la bisexualité était très chère à Wilhelm Fliess, cet otorhinolaryngologiste berlinois avec lequel Freud entretenait pendant plusieurs années une relation intellectuelle passionnée.

Freud ne songeait d'ailleurs nullement à nier sa dette à l'égard de Fliess pour l'utilisation qu'il faisait, dès autour de 1910, de la notion de bisexualité. Il semble cependant qu'il faille distinguer très nettement le concept biologique de bisexualité et le concept proprement psychologique qui désigne plus particulièrement un thème de l'imagination inconsciente de l'enfant. Sur cette question, cf. par ex. *Zur Psychopathologie des alltäglichen Lebens*, G.W. Bd. IV, s. 159-160 ; *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1960, p. 165.

124. Léonard raconte un souvenir d'enfance : un vautour vient lui ouvrir la bouche avec sa queue et le frapper plusieurs fois (FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, G.W. Bd. VIII, s. 150 ; trad. Bonaparte, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, pp. 65-66). D'après certains critiques, ce vautour serait dessiné en bleu dans les plis du manteau de Sainte Anne, dans le tableau du Louvre, *La Vierge, l'enfant Jésus et Sainte Anne*. Or le vautour passe, dans certaines fables égyptiennes et grecques, pour un animal asexué ou bisexué (Freud, *ibid.*, s. 156-159, trad. pp. 80-87). Léonard aurait, dans ce fantasme, traduit une forme très archaïque de l'érotisme infantile : attachement au sein maternel, mais à une mère de type masculin (phallique). La vérité de la bisexualité est donc bien, chez Freud, de l'ordre du fantasme, comme pour l'Aristophane du *Banquet*.

125. Parlant d'une première identification « avec le père de ...[la] préhistoire personnelle », Freud rectifie en note : « Il serait plus prudent de dire : avec les parents, car avant que l'individu ait acquis une connaissance certaine de la différence qui existe entre les sexes (présence ou absence d'un pénis), il se comporte de la même manière à l'égard du père et de la mère ». (*Das Ich und das Es*, G.W. Bd. XIII, s. 259 ; trad. Jankelevitch, *Le moi et le soi*, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, p. 185 et n. 2).

126. Cf. ci-dessus, p. 195, notes 66 et 67.

127. Coupure des êtres primitifs tout ronds (*Banquet*, 190 d) et menace d'une nouvelle coupure (*ibid.*) ; esseulement d'un des nouveaux êtres lorsque meurt sa moitié (*ibid.* 191 ab).

On ne peut, certes, établir une correspondance précise entre le mythe aristophanesque et les théories psychanalytiques. Il reste que, pour Platon comme pour Freud, l'imagination érotique comporte le souvenir ou le quasi-souvenir de diverses privations ou de diverses frustrations : dans la possession de ce qu'il aime, l'amoureux a toujours l'impression de pouvoir retrouver un état dont il s'est cru privé dans sa première enfance. On insistera, en particulier, sur ces curieuses opérations sur les organes génitaux que les dieux font subir aux hommes¹²⁸. La psychanalyse nous a appris, en effet, quel rôle jouent, dans l'imagination infantile, les illusions de castration. Tout mythique qu'il soit, le discours d'Aristophane joue donc, dans l'explicitation de l'attitude de Platon envers l'amour, un rôle capital : certes, ce que raconte Aristophane est « faux » aux yeux de Platon, certes les amants ont « tort » d'imaginer inconsciemment cette préhistoire fantastique de l'humanité. Mais, aussi longtemps qu'ils n'en ont pas pris conscience sous cette forme, ils sont victimes d'autres illusions, plus graves parce que plus difficiles à reconnaître comme illusions, par exemple celles que traduisent les discours d'Eryximaque et de Pausanias. Le mérite extraordinaire du discours d'Aristophane consisterait à faire éclater en un mythe caricatural ce qui, auparavant, pouvait passer, à la rigueur, pour une conception « raisonnable » de l'amour. L'importance de ce « moment » a, d'ailleurs, été sentie par la plupart des commentateurs de Platon avec, pour conséquence surprenante, l'attribution à Platon lui-même des théories qu'il met dans la bouche d'Aristophane. Dans un passage de *Au-delà du principe du plaisir* qui cite le discours d'Aristophane, Freud se réfère à des indications de Gomperz qui permettent de rapprocher ce texte de la Brihad-Aranyaka-Upanishad dont Platon aurait subi l'influence par l'intermédiaire du pythagorisme^{128 bis}. Ne cherchant pas à expliquer l'argumentation platonicienne dans le *Banquet*, Freud ne dit pas de façon explicite si, pour lui, Platon pense réellement ce qu'il fait dire à Aristophane ou s'il s'en sert comme d'une figure mythique. Il évoque, d'ailleurs, assez curieusement, ce passage de Platon pour illustrer une hypothèse biologique liée à la théorie de la pulsion de mort^{128 ter}. Mais il insiste sur le fait que, malgré son caractère hautement fantaisiste, ce mythe oriental, transmis par le pythagorisme, avait dû « illuminer »

128. *Banquet*, 191 bc : 'Ελεήσας δὲ ὁ Ζεὺς, ἄλλην μηχανὴν πορίζεται καὶ μετατίθησιν αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν... Μετέθηκε τε οὖν οὕτω αὐτῶν εἰς τὸ πρόσθεν καὶ διὰ τούτων τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοις ἐποίησεν, διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει.

De même, le petit Hans imagine diverses opérations sur ses organes génitaux (cf. par ex. le rêve du plombier, in FREUD, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, G.W. VII, s. 333-334 ; trad. Bonaparte-Lewenstein, *Le petit Hans*, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, p. 163).

128 bis. *Jenseits des Lustprinzips*, G.W., Bd. XIII, s. 62-63 ; trad. Jankelevitch, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp. 66-67.

128 ter. La substance vivante se diviserait sous l'action du principe de vie et chercherait à s'unifier de nouveau sous l'action des pulsions sexuelles (ibid. G.W., XIII, s. 63 ; trad. pp. 67-68).

Platon par sa « vérité »^{128 quater}. N'est-ce point reconnaître qu'il est à la fois étonnamment faux et étonnamment vrai ? Étonnamment faux, car, à la différence des idées exprimées par Phèdre, par Pausanias et par Eryximaque qui, bien que fausses, pouvaient paraître « raisonnables », le mythe aristophanesque apparaît tout de suite comme étant un produit de l'imagination délirante ; mais, en même temps, étonnamment vrai, car il exprime ce que tout amant est conduit malgré lui à imaginer lorsqu'il essaye d'exprimer ce qu'il ressent : croyance à la prédestination amoureuse, impression que l'amour est vraiment la rencontre d'une sorte de moitié perdue. La valeur de révélation inhérente au discours d'Aristophane tient justement à la difficulté de dépasser cette impression. Le génie de Platon est d'y être parvenu d'une manière aussi éclatante.

Mais s'il n'a mis ce mythe dans la bouche d'Aristophane qu'afin de dénoncer la plus séduisante des illusions de l'amour, on en vient à se demander si, pour Platon, aimer peut être autre chose qu'une certaine façon d'« avoir tort ». Dans cette « erreur », il y a des degrés. Elle est d'autant plus grave qu'elle paraît plus raisonnable : Pausanias, avec son pseudo-moralisme, est plus loin de la vérité qu'Eryximaque avec son érotique biocosmique ; celui-ci, à son tour, est plus aveugle qu'Aristophane avec son anthropologie fantastique, car plus évidemment absurde est une illusion, moins elle risque d'être prise pour la vérité. Avec le discours d'Aristophane on parvient à un degré très avancé de démystification : l'idée suivant laquelle l'homme est séparé de lui-même y apparaît comme un des moments de l'illusion amoureuse. Or c'était le thème de certains dialogues de jeunesse qui a pris de plus en plus d'importance à mesure que s'affirmait l'échec de l'acquisition directe de l'ἀρετή¹²⁹. Donc, la recherche qui s'esquissait avec les thèmes de l'âme, du nom et des dieux, et qui se déroulait ensuite, à partir du *Ménon*, à l'aide de l'ἀνάμνησις s'avère maintenant directement liée aux illusions nostalgiques de l'amour. Dans le *Ménon* et dans le *Phédon*, la réminiscence ne porte que sur un passé intemporel et hypothétique. Dans le discours d'Aristophane, la préhistoire érotique a des caractères suffisamment précis pour qu'on y reconnaisse quelque chose comme des productions de l'imagination infantile. Nous sommes au bord des souvenirs, ou du moins des quasi-souvenirs. Il semble que, si un pas était franchi, non seulement l'amour apparaîtrait dans sa vérité, ou peut-être dans son inanité, mais la recherche métaphysique elle-même se verrait modifiée de fond en comble. Platon paraît sur le point d'énoncer son jugement sur l'amour, que celui-ci consiste à révéler et à dissiper une dernière illusion

128 quater. Il commence par dire (ibid. G.W., XIII, p. 62, trad. p. 66) que c'est une hypothèse si fantaisiste (« so phantastischer Art ») qu'il ose à peine en faire état. Mais la note qui suit dit qu'elle a illuminé Platon par son contenu de vérité (« ...als wahrheitshältig eingeleuchtet. »). C'est la vérité d'un fantasme (« phantastisch »).

129. Cf. ci-dessus, chapitre IV. C'est pourquoi nous avons placé en exergue à ce chapitre une phrase du discours d'Aristophane (*Banquet*, 191 d) (cf. ci-dessus, p. 91 et p. 120).

en dénonçant toute prétention de l'amour à posséder quelque vérité ou que, renversant le processus suivi jusqu'à maintenant, il se traduise par une vision plus positive. Ce n'est pourtant pas ce qui se produit tout de suite. Le contenu littéral du discours d'Agathon risquerait de faire penser que l'analyse critique est interrompue ou même abandonnée. Agathon semble, en effet, reprendre et amplifier les banalités élogieuses énoncées par Phèdre à propos de l'amour : l'amour est jeune, délicat, ondoyant et langoureux ; il est beau, il n'est jamais injuste, il est courageux ; il est à la source de toutes les belles créations ; c'est lui qui met partout la facilité et le bonheur¹³⁰. Comment peut-on revenir à de telles fadaïses après l'analyse d'Aristophane ? Qu'y a-t-il de moins conforme à l'expérience que de nier les injustices de l'amour ou d'affirmer qu'il est une source d'apaisement ? Il est pourtant difficile de penser qu'à ce stade du dialogue Platon ait pu placer dans la bouche d'Agathon « une construction purement formelle..., un agencement de phrases et mots, brillant sans doute, mais pauvre de substance »¹³¹. C'est d'autant moins vraisemblable qu'Agathon est aimé de Socrate et que, de tous les orateurs du *Banquet*, il sera le seul, avec Aristophane, à rester en conversation avec Socrate lorsque tous les autres seront ivres¹³². Voilà pourtant un poète tragique qui ne semble guère avoir conscience du tragique de l'amour ! Il y a, dans ce discours, tant d'aspects choquants et inattendus que l'on a pu de demander si Agathon ne parlait pas par antiphrase : lui aussi, il décrirait sciemment une illusion, un « rêve d'amour », d'autant plus tragique qu'il efface même le sentiment de la lutte et du conflit. Aristophane, le comique, avait paru tragique ; Agathon, le tragique, évoque un monde de douceur et de facilité : ainsi se prépareraient les conclusions auxquelles aboutira Socrate dans sa dernière conversation avec les deux poètes¹³³. Il faudrait donc noter, dans le vocabulaire d'Agathon, toute une série de mots à double sens et considérer que, pour Agathon, l'amour est essentiellement l'endormeur, comme semblent le dire plus particulièrement les deux vers de 197 c¹³⁴. Nous ne savons pas si l'on peut aller aussi loin dans l'interpré-

130. *Banquet*, 195 a - 197 e.

131. ROBIN, notice du *Banquet*, p. LXIII (coll. des Univ. de France).

132. *Banquet*, 223 c : ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύδοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη ἔτι μόνους ἐρηγορῆναι, καὶ πίνειν ἐκ φιάλης μεγάλης ἐπὶ δεξιᾷ.

133. *Banquet*, 223 d : ... τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδῖαν καὶ τραγωδῖαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιῶν ὄντα καὶ κωμωδοποιῶν εἶναι.

134. Au cours de son séminaire de l'année 1960-1961 le Dr. Lacan croyait pouvoir attacher une grande importance à l'ambiguïté (presque à l'ambivalence) des mots τρυφή (mollesse, dédain), χλιδή (délicatesse, arrogance), ἔμερος, (désir, mais aussi chagrin comme dans ἔμερος γόοιο, si fréquent chez Homère) (*Banquet*, 197 d).

Quant aux deux vers de 197 c :

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην,
νηνεμίαν ἀνέμων καίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει.

tation et attribuer à Platon la création d'un personnage s'exprimant sciemment par antiphrases. Mais, même si l'on admet qu'Agathon est représenté comme croyant à ce qu'il dit, on remarquera que, du point de vue de l'ensemble du dialogue, le discours d'Agathon apporte quelque chose de plus que celui d'Aristophane. Agathon est le premier à parler de l'amour en lui-même et non de l'amour comme lien, à l'instar des quatre premiers orateurs. En un sens, il y aurait là une régression, puisque Socrate lui-même va montrer que l'amour est de l'ordre de la relation¹³⁵. Mais, en un autre sens, Agathon nous prépare directement aux théories de Diotime : le dépassement de la relation interhumaine vers des réalités éternelles, qui constituera l'apport spécifique de la prêtresse de Mantinée¹³⁶, est déjà presque présent dans le discours d'Agathon. Mais chez Diotime l'amour se dépasse vers autre chose que lui-même tandis que, chez Agathon, il ne peut se dépasser que vers lui-même ce qui, en fait, exclut tout dépassement et même tout caractère « relatif ». C'est d'ailleurs pour cela que Socrate pourra immédiatement formuler sa célèbre critique qui établit le statut de l'amour comme « intermédiaire ». Donc, avec le discours d'Agathon, l'analyse platonicienne des illusions amoureuses se complique. Aristophane était allé très loin dans la révélation des illusions nostalgiques propres à l'amour : dans son discours le lien entre l'amour et la réminiscence apparaît comme si étroit qu'on semble parvenu au seuil du souvenir et de la reconnaissance ; avec Agathon et sa théorie, sincère ou feinte, de l'amour comme source universelle de bonheur et de qualités morales, c'est tout l'« idéal » platonicien des grands dialogues de la maturité qui devient tout à coup très proche. Le bonheur, la justice, la paix tels que les présente Agathon ne peuvent être que faux aux yeux du Platon du *Phédon* et de la *République*. Ce sont pourtant bien un vrai bonheur, une vraie justice et une vraie paix que vise la philosophie platonicienne. Il suffit donc, semble-t-il, de « rectifier » le point de vue exprimé par Agathon pour retrouver les thèmes propres à Platon.

Loin d'exprimer simplement des théories contemporaines considérées par Platon comme ridicules, les cinq premiers dialogues constituent donc une analyse progressive très riche des illusions de l'amour. Dans la mesure où ces illusions sont constantes et inhérentes à la condition humaine, on peut se demander si la connaissance que nous en propose Platon n'est pas plus intéressante que la « vérité » de l'amour elle-même.

ils posent le problème de savoir quelle valeur il faut accorder, chez Platon, à la notion de γαλήνη (cf. *Phédon*, 84 a ; *Lois*, VII, 790 e - 791 b).

Il s'agit d'un repos, mais d'un repos qui est souvent celui de l'ivresse ou de l'inconscience. On notera, en tout cas, que dans le *Théétète*, 153 c, l'expression νηνεμία τε καὶ γαλήνη désigne sans équivoque possible un état dangereux et corrompu de l'âme.

135. *Banquet*, 199 e : Ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

136. *Banquet*, 211 a.

D'ailleurs, la question demeure entière de savoir s'il y a, pour Platon, une « vérité » de l'amour. Connaître l'amour, est-ce faire autre chose que dépasser successivement toutes les illusions qu'il fait naître dans le cœur des hommes ? Est-ce le ramener continuellement à son rôle d'intermédiaire ou bien, y a-t-il, au contraire, une véritable utilisation de l'amour ? A ces questions, la suite du *Banquet* et le *Phèdre* permettent peut-être de fournir des réponses sans que, pour autant, ces réponses aient la belle simplicité qu'on leur attribue souvent.

5. Sur l'amour comme « intermédiaire », comme « relatif », comme *μεταξύ*, tout a été dit¹³⁷. En effet, l'analyse que fait Socrate dans le *Banquet*, 199 c - 201 c, est le seul passage absolument dénué d'équivoque de tout le dialogue. On peut y rattacher le début du discours de Diotime qui, bien que mythique (ou plutôt allégorique) ne fait que placer dans une perspective plus vaste (intellectuelle avec l'opinion droite, 202 a ; religieuse avec le démon, 202 e) ce qui vient d'être dit de façon très conceptuelle par Socrate. Si l'on s'en tenait aux pages qui précèdent 204 c, l'allégorie de la naissance de l'amour à partir de *Πόρος* et de *Πενία* ne serait guère qu'une illustration imagée de cette théorie de l'amour comme intermédiaire. Aussi s'explique-t-on sans peine l'accord à peu près unanime des interprètes de Platon sur ce caractère de l'amour platonicien et l'effort, très visible chez Robin, pour fonder sur lui l'ensemble de la « théorie platonicienne de l'amour »¹³⁸. Ces auteurs ont en effet bien vu, ou du moins pressenti, qu'en dépit de l'influence extraordinaire qu'a exercée sur la civilisation occidentale la suite du discours de Diotime (*Banquet*, 204 c - 212 c), il n'est pas possible d'affirmer sans réserves qu'elle exprime la pensée de Platon lui-même. A la question, posée par Socrate, de savoir quelle est, pour les hommes, l'utilisation de l'amour¹³⁹, Diotime propose une réponse. Socrate semble dire qu'il l'accepte comme étant la vérité de l'amour et que, persuadé par Diotime, il essaye à son tour d'en persuader les autres¹⁴⁰. Mais le comportement de Socrate,

137. Sur les intermédiaires en général, cf. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris, 1919 ; DËS, *Autour de Platon*, II, pp. 375-384 ; 472-475.

138. Le mérite du livre de Robin est d'avoir fondé toute son interprétation des textes platoniciens relatifs à l'amour sur cette notion très précise d'intermédiaire. Il a pu, ainsi, mettre en lumière les liens très étroits qui unissent, chez Platon, la démarche amoureuse et la démarche philosophique.

Mais, à ne retenir de l'amour platonicien que cet aspect déjà très intellectuel, il s'est interdit une compréhension plus large et plus authentiquement psychologique de la pensée de Platon, se fermant ainsi l'accès à un autre rapport, plus fondamental à notre sens, de l'amour et de la philosophie dans l'expérience platonicienne.

139. *Banquet*, 204 c : Τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως, τίνα χρειαὶν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις ;

140. *Banquet*, 212 b : Ταῦτα δὲ, ὦ Φαῖδρε τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πείσασθαι δ' ἐγὼ πεισισμένους δὲ πειρᾶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἔν τις ῥάδιως λάθοι.

tel qu'il apparaît ensuite dans la conversation avec Alcibiade et dans le récit d'Alcibiade lui-même, ne correspond pas exactement à l'itinéraire proposé par Diotime. Bien plus, dans le *Phèdre*, il semble que l'attitude préconisée par Diotime soit exprimée à travers un mythe qui contient en lui-même sa propre démythification. Il n'est donc pas sûr que l'analyse critique qui s'est poursuivie à travers les cinq premiers discours soit achevée et que le discours de Diotime exprime la vérité de l'amour au sens positif du terme. Ne devrait-on pas, au contraire, chercher à travers ces textes une accentuation de l'effort vers la réminiscence et vers la reconnaissance ? Si cet effort parvient à un achèvement, quelles en seront les conséquences pour l'évolution de l'expérience platonicienne ?

Nous ne croyons pas devoir remettre en question, ici, les interprétations classiques de la réponse de Diotime à la question de Socrate. Certes, les divergences peuvent paraître considérables : l'itinéraire décrit par la prêtresse est-il plutôt esthétique, plutôt intellectualiste ou plutôt mystique ? L'immortalité dont l'amour serait le désir est-elle une survie personnelle ou la simple perpétuation de l'espèce¹⁴¹ ? Ce sont évidemment là des questions dont pourrait dépendre toute l'interprétation du platonisme si l'on considérait Diotime comme le porte-parole de Platon¹⁴². Mais, comme c'est justement cette dernière hypothèse qui nous paraît devoir être mise en question, nous ne retiendrons, pour le moment, en accord d'ailleurs avec la majorité des interprètes, que deux aspects du discours de Diotime.

Il paraît, d'abord, à peu près incontestable que l'expérience dernière promise par Diotime à celui qui pratique correctement l'amour philosophique est identique à la contemplation, ou du moins à l'accès aux Idées dont parlent le *Phédon* et la *République* : le Beau du *Banquet* est présent dans le *Phédon* et dans la *République*, tandis que le Bien de la *République* est présent, au moins implicitement, dans le *Phédon* et dans le *Banquet*¹⁴³.

141. Le passage du discours de Diotime qui introduit le désir d'immortalité dans la théorie de l'amour (*Banquet*, 207 a - 209 e) ne parle jamais explicitement d'une immortalité personnelle analogue à celle dont il semble être question dans le *Phédon*.

Aussi a-t-on pu se demander si ce texte ne va pas à l'encontre de l'interprétation classique du platonisme. Il nous semble, pour le moins, fournir des arguments en faveur d'une interprétation de l'utilisation « logique » de l'amour. Cf. ci-dessous, pp. 250, sqq. et pp. 269, sqq.

142. Faire de Diotime le porte-parole de Platon est le parti qu'adoptent la plupart des historiens : Robin, évidemment, mais aussi FLACELIÈRE (*L'amour en Grèce*, pp. 163-165).

143. Pour le Beau, cf. *Banquet*, 211 a ; *Phédon*, 100 bd ; *République* VI, 493 e - 494 a.

Pour le Bien, cf. évidemment, *République* VI, 505 a, sqq. Dans le *Phédon*, le Bien est présent comme exigence dans la critique adressée par Socrate à Anaxagore (97 b - 99 d) et nommé explicitement en 100 b. Il en est de même dans le *Banquet*. Cf. pour cela, ci-dessus, p. 206, notes 122, 123 et 124.

S'interroger sur la question de savoir si Diotime est le porte-parole de Platon, c'est donc bien s'interroger sur le sens de la création métaphysique platonicienne dans ce qu'elle a de plus « élevé » et de plus connu. Il apparaît, ensuite, que si l'on prend les textes à la lettre, c'est bien l'amour au sens le plus courant du terme qui est à l'origine de cette expérience « métaphysique ». L'amour est, peut-être, comme le dit Robin, « une dialectique ascendante empirique »¹⁴⁴ : les intellectualistes seront tentés de dire que l'amour n'est ici qu'un prétexte, un point de départ vite abandonné et « désérotisé » ; d'autres pourront aller jusqu'à voir dans la présence de l'amour dans le discours de Diotime une simple allégorie. Mais le contenu littéral du texte comporte bien le passage d'une expérience érotique à une expérience d'un autre ordre. En d'autres termes, l'idée d'un mouvement « érotique » qui se transformerait en expérience métaphysique ou sur lequel se grefferait une création métaphysique vient directement de Platon, et non de Freud. Chercher dans l'œuvre de Platon, comme nous essayons de le faire dans ce chapitre et dans les trois précédents, le lien d'une expérience érotique et de la philosophie, ce n'est pas projeter sur Platon, rétrospectivement, une vision psychologique moderne de l'homme, c'est chercher à prendre le texte de Platon à la lettre. Il s'agit donc de savoir comment Platon juge cette production métaphysique. L' amoureux tel que le décrivent Phèdre et Pausanias conçoit l'amour comme producteur de vertu, mais il se trompe ; les amants tels que les voit Eryximaque se croient en communion avec le cosmos, mais ils sont, eux aussi, victimes d'une illusion ; Aristophane nous les montre hantés par l'image d'une nature humaine primitive et, évidemment, en plein rêve ; Agathon peint l'amour comme un rêve de bonheur, et ce n'est qu'un rêve ; Diotime promet à l'amant philosophe l'accès aux réalités les plus hautes : serait-elle la seule à dépasser l'illusion ? A cette question, avouons-le, le *Banquet* ne permet pas de donner une réponse absolument positive. Le lecteur est pris entre deux hypothèses contradictoires qui trouvent toutes deux des bases dans le texte. L'interprétation classique (positive) peut se réclamer de l'accord déclaré de Socrate et de Diotime¹⁴⁵, de la convergence de cette doctrine et des doctrines du *Phédon* et de la *République*, et du caractère légèrement bouffon du discours d'Alcibiade. On est, par contre, conduit à émettre des réserves sur les théories de Diotime si l'on remarque que Socrate n'est jamais présenté dans le texte comme suivant l'itinéraire proposé : avec Alcibiade, il s'en tient toujours aux discours philosophiques qui, dans l'itinéraire décrit par Diotime, se situent avant le point ultime de l'expérience érotico-philosophique¹⁴⁶. Dira-t-on qu'Alcibiade est trop terre à terre d'une façon générale et trop ivre dans le moment

144. *Théorie platonicienne de l'amour*, § 156, p. 166.

145. *Banquet*, 212 b, cf. ci-dessus, p. 246, n. 140.

146. Dans l'itinéraire amoureux décrit par Diotime, les discours apparaissent en 210 ad (avant la contemplation du beau). Pour les discours dans les relations entre Socrate et Alcibiade, cf. *Banquet*, 215 a, sqq.

où il parle pour voir jusqu'à quelle élévation spirituelle va Socrate dans ses rapports avec les jeunes gens ? On pourrait, effectivement, penser qu'après le discours de Diotime, Platon a voulu ramener le dialogue à un niveau plus humain. On remarquera pourtant que la description que fait Alcibiade de la conduite de Socrate envers lui ne comprend pas seulement une partie de la théorie de l'amour exposée par Diotime, elle apporte aussi quelque chose de neuf : c'est la théorie de la fascination et déjà presque de la double fascination. Alcibiade se croit aimé par Socrate comme il l'est par tant d'autres hommes que séduit sa beauté. Mais voilà que, jouant le rôle du bien-aimé sûr de son charme, il est, à son tour, séduit par les charmes cachés de Socrate. Celui-ci ressemble à ces boîtes en forme de silènes qui, lorsqu'on les ouvre, laissent apparaître des figurines de dieux¹⁴⁷. Le mot qu'emploie ici Alcibiade, *ἄγαλμα*, semble bien désigner, dans l'œuvre de Platon et dans la langue grecque classique en général, beaucoup plus que le simple objet matériel qu'est une figurine ou une statue : il comporte une nuance d'admiration, de fascination et ce sont souvent des mots comme « fétiche » ou « objet magique » qui seraient la traduction correcte¹⁴⁸. D'ailleurs, l'expérience décrite par Alcibiade n'est pas sans analogie avec celle que décrit Diotime : la fascination qu'exerce sur l'amant le bien-aimé possesseur de l'*ἄγαλμα* ressemble à l'attrait qu'exerce sur le disciple de Diotime la beauté en soi. Mais ce dernier paraît se mouvoir dans les hauteurs de la contemplation métaphysique, tandis qu'Alcibiade resterait à un niveau très humain qui pourrait rappeler Pausanias si son amour n'avait pour objet Socrate, avec sa chasteté et son mystère philosophique. Cependant, Platon n'est pas le philosophe qui met toujours et inconditionnellement le monde des Idées, la contemplation et l'au-delà au-dessus de l'expérience humaine vécue. On a essayé de montrer que la métaphysique de la maturité se crée dans le mouvement qui, à l'époque du *Ménon*, prend naissance devant l'échec de l'idéal humaniste d'*ἀρετή*. De cet idéal, il doit bien rester quelque chose. En un sens les grandes thèses métaphysiques du platonisme classique ne sont qu'un détour. Donc, lorsque semble se manifester, dans un dialogue de la

147. *Banquet*, 216 e - 217 a : σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος, οὐκ οἶδα εἴ τις ἑώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσῆ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἐν βραχεὶ ὃ τι κελεύει Σωκράτης.

148. Notre attention a été attirée sur la valeur toute particulière de ce mot par le Dr. Lacan. De fait, dans un bon nombre de textes de Platon, le sens de « fascination magique » paraît incontestable : *Charmide*, 154 c ; *Phèdre*, 251 a, 252 de ; *Lois*, XI, 930 e - 931 a.

On retrouve ce sens érotico-religieux du mot *ἄγαλμα* chez d'autres auteurs grecs : *Odyssée*, VIII, 509 ; XVIII, 300 ; XIX, 257 ; Euripide, *Hippolyte*, 631 ; *Hécube*, 560.

Par contre, ce sens est douteux ou absent dans d'autres textes de Platon : *Protagoras*, 311 c ; *Ménon*, 97 d ; *République* VII, 517 d ; *Phèdre*, 230 bc ; *Philèbe*, 38 d ; *Timée*, 37 c ; *Epinomis*, 984 a ; *Lois*, V, 738 bc.

Cf. LACAN, *Écrits*, pp. 825-826 et 853.

maturité comme le *Banquet*, un retour à l'humain, ce retour ne peut être interprété comme résultant d'une intention péjorative. L'expérience décrite par Alcibiade est « vraie » comme le sont celles que décrivent Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon ; elle est vraie comme la dénonciation d'une illusion ; elle a une vérité psychologique. Mais dans sa vérité-illusion, elle entraîne peut-être celle que décrit Diotime. Il n'est pas plus faux de se laisser fasciner par la personne de Socrate que d'utiliser l'amour des jeunes gens pour parvenir à la beauté : dans les deux cas, il s'agit d'une *χρεία* et, dans les deux cas, cette utilisation est ambiguë. Certes, il est peu probable que l'auteur du *Banquet* ait eu le sentiment de décrire ainsi des processus purement imaginaires, de même qu'il est peu probable (en dépit des interprétations du début du siècle) que Platon n'ait pas cru à la « réalité » des Idées. Les textes n'autorisent ni les affirmations ni les négations brutales. Plutôt qu'il ne démontre des thèses, comme feront les philosophes classiques, Platon décrit des expériences, comme un dramaturge crée des personnages. Mais il y a des degrés dans la vérité humaine de ces expériences : le discours d'Aristophane est plus « vrai » que celui de Pausanias ; le discours d'Alcibiade est aussi « vrai » que celui de Diotime. Chacun d'eux décrit une vision : humaniste chez Alcibiade, métaphysique chez Diotime. Mais si l'on veut aller au-delà de ces visions, peut-être faudrait-il s'en tenir à Socrate. Or il semble que, pour lui, l'amour ne « serve » à rien d'autre qu'à faire des discours¹⁴⁹. Curieuse « utilisation » et, là encore, semble-t-il, bien terre à terre ! N'est-ce pas prendre les moyens pour la fin et s'arrêter en chemin ? Peut-on décemment penser que Platon ait vu dans cette rhétorique le seul usage vraiment dépourvu d'illusion d'un appel aussi profond que celui de l'amour ? Le *Banquet* ne permet pas de donner à cette question une réponse très nette, mais le *Phèdre* indique plus clairement le sens dans lequel évolue l'attitude platonicienne.

6. On a sans peine reconnu dans le *Phèdre* une conception de l'amour semblable à celle du *Banquet*. Certains, peu sensibles à l'évolution de la pensée de Platon, y voient la même chose dite autrement¹⁵⁰. Pour d'autres, la pensée de Platon s'y précise, mais sur des points liés au thème de l'amour sans lui être inhérents : par exemple, pour Robin, sur la question de l'immortalité de l'âme¹⁵¹. De fait, pour l'essentiel, le discours que Platon met dans la bouche de Stésichore (*Phèdre*, 243 e - 257 b) semble bien exprimer une conception de l'amour analogue à celle qui se dégage du discours de Diotime dans le *Banquet*. Certes, il est plus mythique et plus obscur ; d'autre part, Platon s'intéresse beaucoup

149. C'est justement ce qui déconcerte Alcibiade (*Banquet*, 217 b - 219 e)

150. Cf. par exemple, FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 163-164.

151. *La théorie platonicienne de l'amour*, § 108, p. 97.

plus au comportement concret des amants et aux difficultés de ceux qui n'accèdent que partiellement à l'expérience suprême. Mais cette phénoménologie des variétés de l'expérience amoureuse (qui constitue déjà un document intéressant pour le psychologue) semble supposer une conception de l'amour identique à celle de Diotime : dans les deux cas la vérité de l'amour semble être l'aspiration à une certaine expérience contemplative d'ordre esthétique, intellectuel ou métaphysique portant plus particulièrement sur la beauté¹⁵². Pour préciser le parallélisme des deux dialogues il faudrait même rappeler que le premier discours du *Phèdre* (celui de Lysias, 230 e - 234 c) et même la critique qu'en fait Socrate (238 d - 241 d) se rattachent, tout comme les premiers discours du *Banquet*, à la conception de l'amour comme moyen d'acquiescer la vertu¹⁵³. Mais si le caractère mythique du discours de Diotime peut être mis en doute, il n'en saurait être de même du discours de Stésichore. Au lieu d'effectuer lui-même la palinodie, Socrate fait parler un poète¹⁵⁴ : c'est dire que le discours ne doit pas être pris à la lettre. Il l'indique d'ailleurs plus clairement par la suite : ce discours comporte quelque vérité, mais c'est aussi un hymne mythologique, un badinage¹⁵⁵. En d'autres termes, il doit être interprété : l'expérience décrite par Stésichore n'est plus l'utilisation de l'amour à laquelle croit Platon au moment où il écrit le *Phèdre*. Quel en est donc le sens ?

Si, dans le *Banquet*, on avait quelque peine à admettre que la seule utilisation de l'amour retenue par Platon soit une incitation à faire des discours, dans le *Phèdre*, par contre, on ne peut guère échapper à cette conclusion. Dès la fin du discours de Stésichore se développent une théorie de la logographie, une théorie de la rhétorique et une théorie de la dialectique, c'est-à-dire une théorie de toutes les formes du λόγος. Cet abandon apparent du problème de l'amour est même une des raisons pour lesquelles on s'est longtemps demandé si le *Phèdre* est un dialogue sur l'amour ou un dialogue sur la rhétorique¹⁵⁶.

Dans la seconde hypothèse, l'amour ne serait évoqué que parce qu'il est le thème, purement accidentel, du discours de Lysias lu par Phèdre au début. Mais si l'hypothèse que nous avons formulée à propos du *Banquet* a quelques fondements, l'alternative précédente devrait être rejetée, car le sens même du dialogue serait de montrer que l'utilisation la plus authentique de l'amour est le λόγος. Ce que Diotime indique comme une étape dans l'itinéraire érotico-mystique, ce que Socrate se

152. Dans le *Phèdre*, le passage le plus explicite, sur ce point, est 250 b, sqq.

153. Cf. ci-dessus, pp. 80-82.

154. *Phèdre*, 242 d - 244 a.

155. *Phèdre*, 265 bc : καὶ, οὐκ οἶδ' ὅπη, τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν, μετρίως τε καὶ εὐφύμως, τὸν ἐμὸν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἑρώτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

156. Voir le résumé de cette discussion dans ROBIN, notice du *Phèdre* (Platon, Œuvres complètes, coll. des Univ. de France, t. IV, 3^e partie, 4^e édition, 1954, pp. xxvi-xxix).

borne à faire dans ses relations avec Alcibiade, apparaîtrait ici vraiment comme la « vérité » de l'amour. Aimer, ce serait apprendre à parler et à raisonner, car le λόγος sur lequel s'ouvre l'expérience amoureuse est à la fois rhétorique, logique et philosophie. C'est l'univers du langage, en donnant à ce mot le sens le plus vaste, l'univers du discours (et pas seulement des discours). C'est d'ailleurs dès le début du *Phèdre* que Platon a pris soin de nous avertir de ce curieux cheminement érotique : Socrate est « malade », il est en délire comme les corybantes, il est amoureux, mais l'objet de son amour est le discours¹⁵⁷. A la suite du passage bien connu sur la méthode d'unification et de division, il se déclarera amoureux (ἐραστής) de ces exercices et poursuivant de qui-conque y est apte¹⁵⁸. Et Phèdre n'est-il point salué par Socrate du titre de « père de beaux enfants ! » (καλλίπαῖδα, 261 a) alors que le contexte indique que ces enfants sont des discours ?

On objectera que ce sont là simples façons de parler, métaphores banales dont on pourrait trouver d'autres exemples dans des passages ne concernant nullement les rapports de l'amour et du langage. Et, de fait, on ne saurait attribuer à Platon une théorie de ce genre sur la seule foi des passages où il dit, par exemple, que les poètes aiment leurs poèmes comme un père ses enfants¹⁵⁹. Nous croyons cependant qu'il faut distinguer une période (avant le *Banquet*) où ces métaphores sont presque fortuites, une période (celle du *Banquet* et du *Phèdre*) où s'exprime réellement une conception des rapports de l'amour et du λόγος, et enfin une dernière période, qui débute avec le *Parménide* et avec le *Théétète*, pendant laquelle Platon continue à user avec complaisance d'expressions érotiques en traitant de questions philosophiques, mais en excluant toute signification proprement érotique, la coquetterie de l'auteur consistant justement à rappeler les méditations du *Banquet* et du *Phèdre*, mais sans désormais les prendre au sérieux¹⁶⁰. Dans ces deux dialogues, par contre, et tout spécialement dans le second, le passage de l'amour au λόγος paraît devoir être pris très au sérieux et constituer, en un certain sens, la solution platonicienne au problème de l'amour. Si cette interprétation est exacte, nous devons évidemment voir s'opérer, dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*, d'importantes modifications de

157. *Phèdre*, 228 bc : Ἀπαντήσας δὲ τῶν νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδὼν μὲν, ἥσθη ὅτι ἕξοι τὸν συγκαρουδιαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε. Δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ, ἐθρύπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν.

158. *Phèdre*, 266 b : Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν. Ἐάν τέ τινα ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατόν εἰς ἐν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄρεῖν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἔχνιον ὥστε θεοῖο.

159. *République* I, 330 c : ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὐτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσιν, ταύτῃ τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσι...

160. Cf. par exemple, *Parménide*, 135 d (ἡ ὁρμὴ ἦν ὁρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους) ; 136 e - 137 a ; *Théétète*, 169 c ; *Philèbe*, 16 b, 23 a, 57 cd, etc. Cf. ci-dessous, ch. IX, pp. 275-276.

point de vue. Renvoyons cette recherche à plus tard¹⁶¹ et demandons-nous, pour le moment, comment cette solution a été possible. La préférence de Platon pour l'utilisation « logique » de l'amour sur son utilisation contemplative est plus nettement marquée dans le *Phèdre* que dans le *Banquet*, car, plus que le discours de Diotime, celui de Stésichore se présente comme une mystification qui se démystifie elle-même.

Qu'il s'agisse d'une mystification, c'est ce que Platon dit très clairement dans sa célèbre théorie des délires. De tous les textes consacrés par Platon aux productions non rationnelles de l'homme¹⁶², le célèbre passage du *Phèdre* (244 a - 245 c) est un de ceux qui indiquent le plus nettement le double caractère (illusion et vérité) des délires (μανίαι), et tout particulièrement du délire amoureux¹⁶³. L'amant est hors de lui, il est ἐνθεος, comme le poète de l'*Ion*¹⁶⁴. On ne saurait donc prendre à la lettre ce qu'il dit. Socrate-Stésichore nous avertit donc beaucoup plus clairement que Socrate-Diotime de l'accueil que nous devons faire à ce qui va suivre. Pourtant, ce délire amoureux est beaucoup plus riche de vérité philosophique que ne le serait une vie sans amour : il comporte une vérité qu'on ne saurait trouver ailleurs¹⁶⁵. Là où le *Banquet* n'évoquait qu'une expérience possible de la Beauté éternelle, le *Phèdre* évoque deux séries d'expériences : l'ancienne, qui est la participation plus ou moins grande de l'âme à la procession des dieux (246 d - 249 b), et la nouvelle, que constituent les diverses formes de l'expérience amoureuse (249 d - 256 e). Pour bien comprendre que l'ascension décrite par Diotime vers la contemplation du Beau relève de la réminiscence, il fallait, en lisant le *Banquet*, tenir compte du *Phédon*¹⁶⁶. On comprenait ainsi que la Beauté à laquelle conduit l'ascèse érotique est identique à la Beauté que l'âme a contemplée avant la vie actuelle. Dans le *Phèdre*, tout cela est développé longuement. Seulement la Beauté dont parlent le *Banquet* et le *Phédon* est une beauté unique, impersonnelle, alors que le *Phèdre* distingue diverses divinités aux cortèges desquelles les âmes ont jadis participé. Suivant l'interprétation habituelle, la beauté est une notion philosophique authentique tandis que les divinités sont purement mythiques : le *Phèdre* dirait sous forme allégorique ce que le *Banquet* exprime d'une manière plus strictement philosophique. Mais ce point de vue n'est acceptable que si l'on persiste à voir dans le discours de Diotime la théorie platonicienne de l'amour et dans la

161. Cf. ci-dessous, III^e partie, ch. IX-XII.

162. L'attitude de Platon envers l'irrationnel est bien caractérisée dans DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, ch. VIII. Cf. également, ci-dessous, ch. XII.

163. *Phèdre*, 245 b.

164. *Banquet*, 180 b : θεϊότερον γὰρ ἐραστής παιδικῶν, ἐνθεός γάρ ἐστι.

165. ROBIN le reconnaît lui-même (*La théorie platonicienne de l'amour*, § 73, p. 43).

166. Après avoir prouvé la nécessité du recours à la réminiscence dans le cas de l'Egal (*Phédon*, 74 a - 75 c), Socrate étend l'argumentation au Beau, au Bon, au Juste et au Saint (75 c) : Οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μάλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου...

« théorie des Idées » le dogme essentiel de la pensée platonicienne. Or (nous avons essayé de le montrer) la « position » des Idées n'a guère de sens qu'à l'intérieur d'une expérience existentielle décrite à partir du *Ménon* et reposant sur la réminiscence. Dans ces conditions, le dialogue qui se contente de parler de la Beauté est moins riche, moins précis du point de vue psychologique, que celui qui fait intervenir diverses beautés, divers dieux. Certes, dans ce passage du *Phèdre*, Platon songe probablement aussi à la variété des goûts amoureux et ce point de vue n'est pas sans intérêt car il annonce les tentatives de psychologie différentielle que l'on trouvera dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*¹⁶⁷. Mais l'interprétation essentielle doit demeurer plus près du texte : tout homme a, dans son enfance, connu des « dieux », à savoir ses parents, et les autres hommes et les autres femmes adultes qui le soignaient et le dominaient. Il les a admirés et aimés ; il a cherché à devenir comme eux ; ils sont le fondement de son idéal. Certes, il serait téméraire d'affirmer que, dans quelque intuition préfreudienne, Platon a vraiment conçu l'amour comme la recherche d'un idéal de l'enfance. Mais on concèdera que, si de toute évidence le texte est mythique, il pourrait bien viser, à travers une affabulation empruntée aux mystères¹⁶⁸, une expérience humaine venue de l'enfance et presque reconnue comme telle. Avec la diversité des dieux se substituant à l'unité de la Beauté, nous sommes vraiment dans la zone des quasi-souvenirs. La question de savoir jusqu'à quel point, lorsque Platon parle de « dieux », on peut entendre « hommes » n'est pas propre au problème qui nous intéresse ici : elle concerne toute interrogation sur le sens de la mythologie et de la pensée antique.

Ou bien on s'interdit toute interprétation de cet ordre, et alors, pour des lecteurs modernes dans l'univers mental desquels il n'y a plus de place pour Zeus, pour Héra et pour Apollon, la plupart des textes antiques n'ont d'autre intérêt que d'érudition ; ou bien on cherche à comprendre, à transposer et, pourvu que l'on fasse preuve de la plus grande prudence, on arrive parfois à rendre l'Antiquité plus proche de nous.

Dire que la description platonicienne de la procession des dieux comme base de l'expérience amoureuse signifie que l'origine de l'amour est dans les sentiments éprouvés dans l'enfance à l'égard des adultes, ce serait là une affirmation bien téméraire si le texte du *Phèdre* qui décrit cette procession n'appartenait à un ensemble. Mais, outre le problème que pose la fonction de la réminiscence dans le platonisme depuis le *Ménon*, un nouvel argument semble être fourni par l'analyse platonicienne de la reconnaissance elle-même. En effet, à partir de 250 e, il ne s'agit plus seulement des dieux, de la beauté en soi, de la

167. Cf. ci-dessous, pp. 308, sqq.

168. Pour cette question des origines du mythe du *Phèdre*, cf. ci-dessus, p. 170, note 62.

tempérance en soi, mais aussi d'hommes¹⁶⁹. Cette coexistence du divin et de l'humain, du mythologique et du psychologique rend plus vraisemblable l'interprétation « humaniste ». Mais c'est devant l'analyse de l'ἀντέρως que celle-ci va s'imposer : lorsque le bien-aimé est lui-même pris par l'amour, dit Platon¹⁷⁰, il ne sait pas, au premier abord, ce qui lui arrive, il se croit malade des yeux, il ne se rend pas compte qu'il se voit lui-même dans son amant comme dans un miroir. Ce texte contient déjà bien des indications qu'exploitera la psychologie analytique moderne : l'amour comme rencontre de soi, l'amour comme nostalgie d'un idéal de l'enfance et jusqu'à cette ignorance toute particulière qu'on appellera l'inconscient (ἐαυτὸν ὁρῶν λέληθεν, *Phèdre*, 255 d). On songe à l'article de Freud, *Pour introduire le narcissisme*¹⁷¹, avec sa distinction de l'amour anaclitique et de l'amour narcissique, ainsi qu'à la notion de stade du miroir, élaborée par J. Lacan¹⁷². L'amour dont parle ici Platon, c'est visiblement cette fascination inconsciente qu'exercent sur l'adulte les grandes images de l'enfance : l'être qui donne des soins (la plupart du temps, une femme) et l'idéal de soi constitué à partir de cette première image¹⁷³. Que, dans l'analyse platonicienne, cette exigence amoureuse soit plutôt homosexuelle, c'est ce qu'indique le choix des expériences décrites dans le *Phèdre*. Mais ce qui est le plus important, c'est son caractère narcissique. Marsile Ficin l'a très bien vu dans son commentaire du *Banquet*¹⁷⁴. Nous ne pouvons certes pas dire que Platon décrive ici, de façon précise et consciente, l'expérience d'un homme qui, au terme d'une vie amoureuse, se rendrait compte tout à coup que sa recherche n'a jamais été que la nostalgie d'un autre

169. *Phèdre*, 254 b : Καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιέχου, ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἡνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν κτλ.

La même expérience amoureuse est décrite dans les *Lois*, VIII, 837 bd. C'est là la fascination de la beauté liée à la tentation charnelle. Platon y décrit, comme dans le *Phèdre*, diverses attitudes dont certaines sont plus chastes et d'autres plus incontinentes. Mais ici toute affabulation mythique et métaphysique a disparu. On peut donc penser que, dès le *Phèdre*, Platon s'exprimait en psychologue et que l'affabulation mythique était secondaire.

170. *Phèdre*, 255 d.

171. FREUD, *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), G.W. Bd. X, s. 138-170.

172. Cf. un développement assez compliqué de cette notion dans : Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, *La Psychanalyse* 6, Paris, P.U.F., 1961, pp. 135-146. Nous ne retenons ici que l'idée première rappelée ibid. p. 138. Cf. aussi, *Écrits*, pp. 184, 189, 344, 675, 808-809.

173. « Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprüngliche Sexualobjekte : sich selbst und das pflegende Weib... » (*Zur Einführung des Narzissmus*, G.W. Bd. X, s. 154).

174. Dieu, dit Ficin, ne s'abaisse pas à aimer une ombre de sa beauté en aimant une créature inférieure, par ex. un ange, mais notre âme peut s'attacher au corps : « Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum. Hinc hominum miseranda calamitas. Narcissus quidem adolescens, id est temerarii et imperiti hominis animus. Sui vultum non aspicit, propriam sui substantiam et virtutem nequaquam animadvertit. Sed ejus umbram in aqua prosequitur et amplecti conatur, etc. » (*In Convivium Platonis sive de Amore*, éd. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 97 r-v).

homme (père, frère, ami), auquel il pourrait donner un nom, qu'il aurait aimé dans son enfance et auquel il aurait voulu ressembler. La description ne va pas jusqu'à une sorte de catharsis qui serait comme le terme d'une auto-analyse réussie. Tout cela reste voilé, comme d'ailleurs demeure sans réponse la question de savoir si Platon décrit sa propre expérience ou une expérience fictive. Il n'y a pas reconnaissance, mais quasi-reconnaissance, ou plutôt schème général de reconnaissance. Mais l'indication est du plus haut intérêt pour la compréhension de toute l'expérience platonicienne et de l'œuvre de Platon. Ici un mouvement s'achève : celui-là même qui débutait avec l'apparition de la réminiscence dans le *Ménon*. Dans le *Ménon*, l'*ἀρετή* était, d'une certaine façon abandonnée comme idéal global. Ici, cet idéal est reconnu dans son sens premier : la fascination exercée sur l'adulte par l'homme ou par les hommes qu'il avait aimés dans son enfance. L'amour était à la fois recherche de soi et recherche d'autrui, mais au passé. Seulement, au moment même où Platon décrivait l'orientation de la recherche vers le passé (réminiscence), il semblait renoncer définitivement à la faire porter sur des êtres humains : il semblait la vouer à l'au-delà, aux Idées, au Bien, au Beau. Mais lorsque l'amour prend suffisamment conscience de son sens, lorsqu'il achève de dissiper les illusions successives qu'il est capable de provoquer, il revient à l'humain. A travers le mythe du *Phèdre* qui, tout comme le discours d'Aristophane, porte en lui-même sa propre critique, Platon atteint le degré d'analyse qui lui permet de ne plus retenir comme « utilisation » de l'amour que l'entrée dans l'univers du discours. Cette utilisation est, on le voit, très différente de l'idée que l'on se fait habituellement de la valeur de l'amour et même de la théorie que l'on attribue en général à Platon. Une phrase du discours d'Aristophane commentée plus haut¹⁷⁵ faisait penser à l'idée, souvent attribuée à Platon, de la séparation de l'homme d'avec lui-même. Les interprètes spiritualistes classiques admettent comme allant de soi que l'accès au monde des Idées, dominé par le Bien, est, pour Platon, la seule « réconciliation » possible et que l'usage correct de l'amour est un des moyens les plus efficaces de parvenir à cette réconciliation. D'aucuns même, désirant faire concorder cette interprétation classique de Platon avec des théories tirées du freudisme, diraient volontiers que nous avons là un exemple admirable de « sublimation »¹⁷⁶.

Et de fait, bien que la notion de sublimation soit loin d'avoir chez Freud le sens moral ou axiologique qu'on lui attribue souvent¹⁷⁷,

175. Cf. ci-dessus, p. 91 et la phrase du *Banquet*, 191 d, placée en exergue au chapitre IV.

176. Même un auteur comme Flacelière, peu soucieux pourtant, semble-t-il, d'interpréter Platon dans une perspective freudienne, parle, à l'occasion, de « sublimation » (cf. *L'amour en Grèce*, p. 160).

177. Peut-être est-ce Nietzsche, plutôt que Freud, qui, tout en la critiquant, a rendu banale une certaine façon de concevoir la sublimation. C'est lui, en tout cas, qui dit que, pour Platon, la philosophie est un instinct sexuel sublimé (*La volonté de puissance*, trad. Bianquis, t. I, p. 326 ; t. II, p. 319).

elle pourrait intervenir ici pour faire ressortir un des caractères de l'expérience érotico-philosophique décrite par Platon, à savoir son « inachèvement ». On sait en effet que, dans la conception la plus courante de la psychanalyse, la solution d'un conflit par sublimation doit être distinguée de la solution par reconnaissance de l'origine de ce conflit entraînant une véritable résolution du conflit. Or, dans l'itinéraire décrit par Diotime il n'y a évidemment pas retour à une source infantile de l'amour, ni reconnaissance de cette origine, mais quelque chose comme un dépassement. Maintenant, si l'on prend en considération l'autre « utilisation » de l'amour, celle qui conduit plus directement à l'univers du discours, il y a bien, cette fois, retour vers le passé et quasi-souvenir. Mais il n'y a pas de véritable reconnaissance : on pourrait donc encore être tenté de parler de sublimation. Ce n'est pourtant plus de cela qu'il s'agit, à moins de donner à cette notion un sens encore plus flou que le sens, déjà très vague, qu'elle a dans l'usage courant. En fait, la différence est d'un autre ordre : la première « utilisation » de l'amour, celle que l'on considère habituellement comme la théorie platonicienne de l'amour, est — nous avons essayé de le montrer¹⁷⁸ — de nature *projective*, la seconde ne l'est plus. La création, à partir de l'amour, d'un univers du discours est une certaine façon d'engendrer un équivalent de l'ancien idéal d'*ἀρετή*, c'est-à-dire de répondre à l'idéal humain de l'enfance. Si l'amour est, comme le dit Aristophane, conscience de la privation d'une autre moitié¹⁷⁹, l'univers du discours, en tant qu'univers proprement humain, est la récupération de cette moitié de soi-même. Le passage à l'ordre symbolique, diront les modernes¹⁸⁰, est la véritable issue de l'expérience érotique. Cet univers du discours est l'*ἀρετή* authentique, accessible seulement lorsque, par une analyse suffisante quoiqu'incomplète, s'est partiellement dissipé l'écran que constituaient les images humaines de l'enfance. Ces images, nous l'avons dit, sont, dans l'expérience que décrit Platon, plutôt masculines que féminines. Il faut rappeler cependant qu'en dépit de la misogynie évidente de toutes ces analyses, l'ouverture que donnent le *Banquet* et surtout le *Phèdre* sur

178. Cf. ci-dessus, pp. 208, sqq.

179. Cf. ci-dessus, pp. 240, sqq.

180. C'est chez un penseur comme Lacan que cette thèse est formulée avec une vigueur toute particulière. Il ne saurait évidemment être question d'attribuer à Platon une théorie consciente et explicite du « symbolique » au sens que revêt cette notion dans cette élaboration actuelle de la pensée de Freud. Il nous semble pourtant difficile de ne pas apercevoir, dans son œuvre, quelque chose de cet ordre. C'est pourquoi nous avons cru devoir rejeter la traduction « matérielle » du mot *σύμβολον* dans la phrase du *Banquet*, 191 d (cf. ci-dessus, pp. 120-121) : que l'homme soit à la recherche de quelque chose qui lui permettrait de se totaliser, que cette recherche soit vécue dans l'amour, qu'elle aboutisse à l'instauration du *λόγος*, ce sont bien là des idées platoniciennes. Puisque nous avons la chance de trouver le mot *σύμβολον* dans le texte même de Platon, conservons-le dans la traduction, quitte à le mettre entre guillemets. Chacun d'entre nous est « symbole » de lui-même dans la mesure où il se manifeste par un discours.

l'univers du discours exprime également la fascination exercée par un certain type de femme. De ces images maternelles que sont Sapho, Aspasia et Diotime, il ressort maintenant cet enseignement du « bien parler » qui les distinguait ni nettement des autres femmes dans l'ensemble des dialogues. La véritable utilisation de l'amour se présente ainsi comme l'accès à la vraie « langue maternelle » qui est, à la fois, rhétorique et philosophie.

Pour particulière qu'elle soit, la conception platonicienne de l'amour paraît donc bien comporter, comme l'ont pensé la plupart des interprètes, une sorte de vérité éternelle. Mais celle-ci n'est pas essentiellement, ou du moins pas uniquement, l'accès à la contemplation et à l'immortalité : c'est l'accès au langage, qui est à la fois autocréation de l'homme par lui-même à partir des idéaux masculins de l'enfance et « langue maternelle » à partir des idéaux féminins. Que cette expérience demeure particulière, il est bien difficile d'en douter. Dans une perspective psychopathologique étroite, on n'hésiterait même pas à la qualifier d'anormale. En effet la séparation de la tendresse et de la sexualité, la misogynie, l'homosexualité, la fuite dans la contemplation ou dans le discours constituent un tableau clinique suffisamment banal pour qu'on puisse être tenté de classer cette expérience parmi celles qui traduisent un trouble de la personnalité. Mais il convient de répéter ici la remarque que nous avons déjà faite plusieurs fois : ce n'est pas parce qu'on découvre dans une œuvre littéraire des traits psychologiques que l'on peut interpréter à l'aide de concepts psychiatriques que le personnage auquel ils appartiennent doit être considéré comme psychopathe. La réflexion psychologique sur Platon, tout comme la réflexion de Freud sur Léonard de Vinci a, avant tout, pour but d'enrichir notre connaissance de l'homme en général. La question de savoir si l'expérience décrite par Platon est normale ou anormale ne concerne pas l'intérêt psychologique et philosophique de cette expérience. Tout au plus peut-on mettre en garde contre la tentation de chercher dans Platon des principes de morale des sentiments ou d'hygiène mentale : mais l'absurdité d'une telle entreprise suffit probablement à la discréditer. Platon est un maître à penser sans être obligatoirement un maître à vivre. D'ailleurs, la plus belle leçon que l'on puisse tirer de son analyse de l'amour n'est-elle pas celle du courage dans la lucidité, une lucidité qui dissipe les illusions successives jusqu'au moment où elle parvient à une issue créatrice qui ne vaut, en définitive, que pour Platon lui-même ou pour le personnage dont il nous décrit l'expérience ? L'éducation par l'amour n'est donc pas, comme Platon a pu le croire dans sa jeunesse, la transmission directe de l'ἀρετή. Ce n'est pas non plus, exclusivement, suivant l'interprétation classique, l'accès à la contemplation de la Beauté et à l'immortalité de l'âme. C'est bien plutôt, comme le suggérait déjà Diotime, l'accès à l'univers du discours, à la création par le λόγος.

CONCLUSION

L'effort qui s'amorce avec la réminiscence aboutit, avec la conclusion partielle de la démystification érotique, à l'instauration d'un univers du discours.

Un nouvel intellectualisme, différent de celui du *Phédon*. Retour au *Cratyle*.

L'utilisation de l'amour que présente le *Phèdre* est l'achèvement d'une expérience qui occupe le centre de l'activité philosophique de Platon. Cette expérience commence lorsqu'est enregistré l'échec de la recherche de l'ἀρετή, au moment du voyage de Sicile de 387, avec la mise en œuvre de la réminiscence. Elle dépend étroitement de la méditation sur l'amour. Le *Ménon* l'indique déjà en faisant de l'ἀρετή l'amour des belles choses, comme le fera le *Banquet* pour l'amour lui-même¹. Le problème originaire de l'ἀρετή n'est donc pas complètement abandonné : il est traité d'une autre manière.

Dans l'intervalle qui sépare le *Ménon* du *Phèdre*, cette expérience affronte la question de la mort ; elle s'exprime successivement par l'amour de la φρόνησις et par la contemplation des Idées. Avec le *Phèdre* et son interprétation à la fois mystique et humaniste de l'amour, elle revient tout près de son origine proprement humaine : le bien-aimé se reconnaît lui-même dans l'ἀντέρως tout comme la recherche de l'ἀρετή était recherche de soi. On n'aboutit pourtant pas à une véritable reconnaissance mais à l'instauration d'un univers du discours. En ce sens, l'aboutissement de l'expérience platonicienne est intellectualiste. Mais cet intellectualisme n'est plus l'idéal de pensée pure du *Phédon* : c'est une certaine façon d'instaurer l'homme comme λόγος. Pour suivre une autre ligne de développement de la création platonicienne il faut donc remonter plus haut que le *Ménon*, jusqu'au *Cratyle*. Le *Cratyle* comportait une tentative pour instaurer l'homme par la « position » du nom. A l'époque du *Phédon* et de la *République*, la position des Idées remplace la position du nom. A partir du *Phèdre* le λόγος apparaît comme tâche proprement humaine. L'instauration du λόγος n'est possible qu'au moment où, à travers l'expérience de l'ἀντέρως narcissique, est dénoncé le mirage de l'image de soi dans le miroir qu'évoquait déjà le *Cratyle*².

1. *Ménon*, 77 b : Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Σώκρατες, ἀρετὴ εἶναι, καθάπερ ὁ ποιητὴς λέγει, χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι· καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατόν εἶναι πορίζεσθαι.

2. *Cratyle*, 432 bd, cf. ci-dessus, pp. 110-111.

C'est donc bien l'achèvement, même partiel, de l'expérience décrite à partir du *Ménon* qui permet la reprise de la tentative ébauchée dans le *Cratyle*. A ne retenir du langage que le nom, le *Cratyle* avait échoué devant le problème de l'ὀρθότης. A partir du *Phèdre*, au contraire, peut s'instaurer un langage plus « correct ». En un sens, certains commentateurs n'ont pas tort de considérer les dialogues « métaphysiques » comme le couronnement de l'œuvre philosophique de Platon. Cependant l'expérience qui aboutit à cette libération ne trouve pas son interprétation dans l'œuvre même de Platon. La théorie du mouvement érotico-créateur que décrivent le *Ménon*, le *Phédon*, la *République*, le *Banquet* et le *Phèdre* n'y est indiquée que partiellement. Les dialogues ne nous livrent pas toute la vérité psychologique de l'expérience platonicienne. Bien plus, la psychologie qui s'exprime à partir du *Théétète* semble parfois tourner le dos à celle qu'on peut lire dans les dialogues de la maturité. C'est ce virage, ce changement d'orientation et, peut-être, cette sclérose que nous devons maintenant étudier.

TROISIÈME PARTIE

LE VERBE LÉGISLATEUR

L'apparente richesse psychologique des œuvres postérieures au *Phèdre* recouvre un arrêt de la grande création platonicienne.

INTRODUCTION

La richesse de la pensée platonicienne dans la période qui s'ouvre avec le *Parménide* et le *Théétète* pour s'achever avec les *Lois* a été tout particulièrement mise en valeur dans les cent dernières années. La tradition néoplatonicienne et classique voyait l'essentiel du platonisme dans les grands textes du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République*. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, une lecture kantienne et un classement chronologique fondé sur la stylistique contribuèrent à faire naître l'idée que Platon ne devient lui-même qu'à l'époque des « dialogues métaphysiques ». Certes, les conclusions des grands travaux — déjà anciens — de Natorp, de Lutoslawski et de Ritter¹ ne sont plus guère acceptées sous leur forme littérale. Mais on continue souvent à penser que, dans les derniers dialogues, la pensée de Platon est riche à la fois de tout le contenu des œuvres de la maturité et des créations nouvelles d'un génie qui vieillit sans défaillir. Loin de nous, d'ailleurs, l'idée de refuser au lecteur le droit de chercher, dans le *Sophiste*, dans le *Philèbe* et dans les *Lois*, une doctrine ou une pensée qui, sur certains points, serait plus subtile que les analyses du *Phédon* et de la *République*². Mais d'abord, il n'est pas fatal qu'un auteur s'améliore en vieillissant. Ensuite, pour les questions qui font l'objet de ce travail, on peut se demander si le génie créateur de Platon se maintient, après le *Phèdre*, au niveau qu'il atteignait dans ce dialogue et dans le *Banquet*. Certes, si l'on voulait écrire un manuel de psychologie tiré de l'œuvre de Platon, peut-être aurait-on l'impression de trouver, entre le *Théétète* et les *Lois*, des analyses plus intéressantes que celles du *Banquet*. Ces dialogues fourniraient en tout cas des matériaux très abondants. Psychologie de la

1. LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's logic*, 1897, London, Longmans, Green & Co.

NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903.

RITTER, *Platon*, 2 vol., 1910.

2. Parmi tant de travaux qui puisent l'essentiel de leurs matériaux dans les dialogues postérieurs au *Théétète*, citons, par exemple :

— pour la logique : KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1949.

— pour la musique : E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959.

— pour les mathématiques : Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg, Zurich, 1948.

— pour la physique : Ch. MUGLER, *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960.

mémoire, psychologie de la personnalité, caractérologie, théorie du plaisir et de la douleur : autant de « chapitres » qui pourraient être amplement nourris des nombreuses remarques que comportent ces textes. Mais le résultat d'un tel travail ressemblerait plus à une compilation qu'à une théorie cohérente de la vie psychique. A exploiter ainsi l'œuvre de Platon, on arriverait à montrer que, si riche soit-elle en remarques psychologiques, elle n'est pas fondamentalement l'œuvre d'un psychologue au meilleur sens du terme. Or, si nos analyses précédentes sont correctes, l'expérience décrite dans les grands dialogues de la maturité relève de la psychologie la plus haute, celle qui se confond avec la philosophie. On est donc tenu à chercher dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* la suite et la continuation du mouvement que nous avons essayé de décrire dans la deuxième partie de ce travail. Or, lorsqu'on adopte ce point de vue, on est conduit à constater, sinon un appauvrissement, du moins un arrêt, une stabilisation et presque une sclérose.

Si riche et si diversifiée soit-elle, la psychologie des dialogues qui se succèdent du *Théétète* aux *Lois* nous semble manquer de cet élan créateur, de ce dynamisme, de cette profondeur qui caractérisent les dialogues de la maturité. Certes, dans la mesure où, même de nos jours, on peut légitimement penser que la psychologie doit être structurale et statique, on trouvera, dans les dernières œuvres de Platon, des anticipations intéressantes. Mais si, comme nous le croyons, la grandeur de la psychologie moderne réside plutôt dans les découvertes de la psychologie dynamique, on regrettera que ce point de vue, si génialement anticipé dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, soit partiellement abandonné dans le *Théétète*, dans le *Philèbe* et dans les *Lois*. Ou plutôt (car l'historien n'a pas à « regretter »), il faudra montrer pourquoi la psychologie des derniers dialogues est à la fois la continuation du mouvement commencé au *Ménon* (et que l'on peut, d'ailleurs, rattacher à la première recherche de l'ἀρετή) et, en même temps, le résultat d'un arrêt de ce mouvement, d'une transformation du dynamique en statique, de la création en mise en ordre et de l'analyse interprétative en analyse dispositive.

Nous devons donc commencer par montrer comment l'utilisation de l'amour comme accès au λόγος entraîne la transformation — bien connue depuis la fin du siècle dernier — de la métaphysique contemplative en logique classificatoire. Il nous faudra ensuite saisir le passage d'une psychologie dynamique annonçant la psychiatrie moderne à une psychologie médicale soucieuse d'équilibre et de dosage. Nous verrons alors apparaître une morale de la hiérarchie des comportements fondée sur une extension de la notion de loi. On pourra se demander, en terminant, si la psychologie de Platon ne se rapproche pas de plus en plus d'une simple « action psychologique », le souci de l'efficacité empiétant peu à peu sur le souci d'authenticité.

CHAPITRE IX

LOGOS ET IMMORTALITÉ

L'immortalité « logique » est l'aboutissement de l'« utilisation » platonicienne de l'amour.

1. L'abandon de la « théorie des Idées » comme conséquence de l'accès au logos par l'expérience érotico-métaphysique de la maturité (*Phèdre*, *Parménide*).
2. Passage de la survie individuelle à l'éternité du discours (*Banquet*, *Phèdre*) : lien avec le processus « érotique ».
3. Après le *Phèdre*, il n'y a plus de véritable psychologie de l'amour, mais seulement une physiologie, une morale et... des métaphores.
4. Le *Phèdre*, le *Théétète* et le *Sophiste* instaurent un logos discursif qui se substitue au logos « thétique » du *Cratyle* et de la *République*.
5. De l'amour au logos : répétition et reconnaissance.

Τελευταίη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις
τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων.

Sophiste, 259 e.

Nous avons essayé de montrer que la véritable « utilisation » platonicienne de l'amour est l'accès au λόγος. Il faut, maintenant, essayer de consolider cette hypothèse en examinant ce que deviennent les idées de Platon sur l'amour après le *Phèdre*. En effet, si l'utilisation platonicienne de l'amour était, comme le pensent la plupart des commentateurs, l'accès à la contemplation du Beau, ce thème devrait être repris et développé dans les dialogues postérieurs au *Banquet* et au *Phèdre*. Si, au contraire, elle débouche sur le logos, on doit voir les préoccupations de Platon se transformer dans un sens « logique ». D'autre part, il est évident que, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, le thème de l'amour est lié à celui de l'immortalité. Mais l'immortalité, surtout chez Platon, est une notion ambiguë. Pris à la lettre, certains passages du discours de Diotime semblent évoquer une immortalité assez différente de celle du *Phédon*¹. Sur ce point donc, également, l'étude des dialogues

1. Cf. ci-dessus, p. 247 et note 141. Il s'agit de *Banquet*, 207 a - 209 e.

plus tardifs peut servir de contre-épreuve à notre interprétation du *Banquet* et du *Phèdre*. En effet, cette interprétation s'avèrerait discutable si, après le *Phèdre*, Platon continuait à insister sur une immortalité personnelle et contemplative comme celle dont semble parler le *Phédon*. Par contre, si l'on voit se dessiner une sorte d'immortalité « logique », il se vérifiera que, pour Platon, l'amour conduit au logos. Il faut donc commencer par considérer dans cette perspective deux problèmes classiques des études platoniciennes : celui de l'évolution de la théorie des Idées et celui de l'immortalité. C'est seulement ensuite qu'apparaîtra le lien qui unit l'accomplissement partiel de l'expérience amoureuse à l'épanouissement de la théorie du logos.

1. Considéré sous ses aspects logique et métaphysique, le problème de la théorie des Idées n'entre pas directement dans le cadre de ce travail. D'ailleurs, qu'ajouter de neuf aux débats auxquels il a donné lieu ? Après des siècles d'interprétation réaliste, on s'est avisé que l'affirmation de réalités subsistant par elles-mêmes en dehors du sensible était non seulement discutable, comme le pensait déjà Aristote, mais choquante et absurde². On a rétorqué que les habitudes de pensée des Grecs n'étaient pas les nôtres et qu'il est bien difficile de refuser de reconnaître, chez un philosophe, une théorie que semble exprimer la lettre de ses œuvres, sous le simple prétexte qu'elle nous choque³. Pourtant, on a bien l'impression qu'après le *Parménide* Platon n'est plus aussi réaliste qu'avant ; et cependant, il ne se renie jamais de façon claire et explicite⁴. Enfin (dernière difficulté !), le vocabulaire de Platon n'a jamais la rigueur d'une langue technique ; le *Phédon* et la *République* sont écrits dans l'attique quotidien du IV^e siècle ; peut-on, dans ces conditions, parler de « réalisme », de « conceptualisme » et de « nominalisme » en donnant à ces mots le sens qu'ils auront dans la métaphysique médiévale ? Bref, bien que la conception des « idées » change assez visiblement du *Phédon* au *Sophiste*, on en vient à se demander si ce n'est pas caricaturer Platon que de l'interpréter en termes de scolastique médiévale ou de

2. C'est RITTER (*Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1910) qui a, plus que tout autre historien, jugé « fantastique » ce qu'il appelle « die sogenannte Ideenlehre ». Cf. les textes cités par DIÈS, *Autour de Platon*, II, pp. 264-265.

3. « Et de quel droit, je me le demande, refuser à un auteur antique, eût-il, si possible, plus de génie encore que Platon, la permission de s'arrêter à des théories qui, pour nous, sont fantastiques ? Que seront donc beaucoup des nôtres dans deux mille ans ? » écrit DIÈS à propos des interprétations de Ritter (*Autour de Platon*, II, p. 26).

4. C'est pourquoi un auteur comme Brochard a pu sans absurdité rejeter la thèse de l'évolution de la pensée platonicienne malgré le nombre des opinions contraires (au début du XX^e siècle) et la masse des arguments en faveur de l'évolution.

criticisme kantien. Après tout, peut-être le problème métaphysique de l'être et de l'existence tel que le conçoit la tradition ne s'est-il posé qu'un peu plus tard, c'est-à-dire avec Aristote⁵, et n'a-t-il reçu sa forme définitive que lorsqu'a été formulée la question de l'existence du Dieu monothéiste. Dans ces conditions, Platon aurait bien été « réaliste »⁶ mais son réalisme n'aurait rien d'ontologique. Si la critique contemporaine a raison sur ce point⁷, le problème de la théorie platonicienne des Idées tel qu'on le formule depuis un siècle, est simplement un faux problème, un problème anachronique.

Il reste cependant deux questions. La première, déjà longuement évoquée dans ce travail⁸, concerne le sens de l'attitude platonicienne envers les Idées. Elle n'est pas d'ordre logique ou métaphysique, mais psychologique et existentiel. Nous avons proposé d'interpréter le « réalisme » des Idées dans les dialogues de la maturité comme lié à une attitude projective dépendant elle-même du développement d'une expérience « érotique ». Il reste à déterminer ce que devient cette attitude après le *Phèdre*, lorsque l'expérience « érotique » est partiellement achevée. Mais cette première question suppose qu'on ait répondu à une seconde : en quoi consiste exactement l'évolution de la logique platonicienne à l'époque du *Parménide* si elle n'a rien à voir avec le problème du réalisme ontologique ?

Nous retiendrons, sur ce point, la réponse suggérée par les travaux de Kucharski⁹. Cet auteur, on le sait, oppose aux « idées homonymes » des dialogues de la maturité les « genres hétéronymes » de la période qui commence avec le *Phèdre*, le *Parménide* et le *Théétète*. Nous ne pouvons rappeler ici (car tel n'est pas l'objet de notre étude) les principales bases textuelles de cette interprétation. On retiendra seulement qu'elle rend parfaitement cohérente l'argumentation, sans cela fort équivoque, de Parménide dans le dialogue qui porte son nom, car elle permet de comprendre que Parménide puisse à la fois émettre les plus sérieuses réserves quant à la légitimité et à l'opportunité de la théorie (attribuée à Socrate) des Idées homonymes¹⁰ tout en l'encourageant

5. C'est la thèse de Pierre Aubenque. A l'époque d'Aristote, écrit-il, « une telle science était sans ancêtres et sans tradition. Il suffit de se reporter aux classifications du savoir en honneur avant Aristote pour s'apercevoir que nulle place n'y était réservée à ce que nous appellerions aujourd'hui l'ontologie. » (*Le problème de l'être chez Aristote*, p. 21).

6. C'est ce « réalisme » que souligne KUCHARSKI dans *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, p. 57.

7. Tout particulièrement dans les travaux cités dans les deux notes précédentes.

8. Cf. ci-dessus, pp. 209-212.

9. Cf. plus particulièrement, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, pp. 3-4.

10. Chaque fois que Parménide critique les « idées » dont Socrate est le défenseur, il prend la peine d'indiquer qu'il s'agit d'idées « homonymes » (*Parménide*, 133 d : *ὁμώνυμα*).

chaudement à définir des genres *hétéronymes*¹¹. Mais ce qui nous intéresse plus directement ici, c'est moins la nature des idées et des genres aux diverses époques de la vie de Platon (nature dont Kucharski suit minutieusement l'évolution dans chacun des « derniers dialogues »)¹² que l'acte intellectuel par lequel le sujet pensant se lie à l'instrument qu'il utilise. En effet, dans les dialogues de la maturité, les « idées » sont, nous l'avons vu¹³, posées et le mot *τιθέναι* a, pour cela, une valeur presque technique. A partir du *Parménide*, au contraire, les « genres » sont avant tout définis. L'opposition *τιθέναι* - *ὀρίζεσθαι* permet de lever complètement les équivoques de la première partie du *Parménide*¹⁴. Or cette évolution de la logique de Platon, que nous avons évoquée dès les premières pages de ce travail pour récuser une utilisation, abusive à nos yeux, d'un texte du *Phèdre* dans l'interprétation des premiers dialogues¹⁵, acquiert, dans la perspective qui est la nôtre, une signification nouvelle : on peut en effet se demander si l'idée posée comme objet de contemplation et le logos définitionnel ne correspondent pas justement à deux moments de l'expérience « érotique », la première à l'amour tel que le décrit Diotime (conformément à l'interprétation la plus courante) et le second à l'utilisation platonicienne de l'amour telle

11. En effet, lorsque Socrate hésite à étendre le nombre des « idées », Parménide semble l'encourager à surmonter ses hésitations et à admettre une idée pour chaque chose, quelle qu'elle soit : Νέος γὰρ εἴ τι... καὶ οὐπω σοὺ ἀντελήπτῃ φιλοσοφία ὥς ἐτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις (Parménide, 130 e)

« Cette déclaration, écrit Diès en note (*Parménide*, coll. des Univ. de France, p. 60) est contraire à toute limitation du monde des Formes... ».

Il nous semble, au contraire, qu'il ne s'agit plus ici des Idées à contempler, comme dans le *Phédon* et dans la *République*, mais des genres hétéronymes que l'on trouvera, par ex., dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. Sinon l'attitude que Platon prête à Parménide serait incohérente.

12. Les « chemins du savoir » ne sont pas, aux yeux de cet auteur, tout à fait les mêmes dans le *Sophiste*, dans le *Politique*, dans le *Philèbe* et dans les *Lois* (cf. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, II^e partie, ch. iv, ch. v ; III^e partie, ch. iv ; IV^e partie, ch. ii, ch. iii).

13. Cf. ci-dessus, pp. 203-205.

14. En effet, si Parménide prend la peine d'indiquer qu'il critique seulement les idées *homonymes*, il oppose encore plus clairement *τιθέναι* et *ὀρίζεσθαι*. Quand il évoque l'attitude de Socrate (entendons : de Platon dans les dialogues de la maturité), il emploie le premier verbe : cf. par ex. *Parménide*, 133 b, 133 c, 133 d. Au contraire, quand il conseille de ne pas trop se hâter et de se livrer à des exercices préparatoires avant d'en venir à l'étude du beau, du juste et du bien, il emploie *ὀρίζεσθαι* : par ex. *Parménide*, 135 cd : Πρὶν γὰρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὧς Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τε τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν.

15. Il s'agit du texte célèbre de *Phèdre*, 265 d (cf. ci-dessus, p. 39, note 25) : Εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἔχειν τὰ πολλὰ καὶ διεσπαρμένα, ἵνα, ἑκάστον ὀρίζομενος, δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν δεῖ διδάσκειν ἐθέλῃ.

Par contre l'ancienne théorie des Idées est présente dans le *Phèdre* à l'intérieur du mythe en 249 bc. Cf. sur ce point Kucharski, o.c. p. 214.

qu'elle se dégage de l'ensemble du *Banquet* et surtout du *Phèdre*. Le lien entre l'amour et la théorie des Idées, c'est-à-dire entre le registre psychologico-existential et le registre logico-métaphysique, serait donc plus étroit qu'on ne l'imagine d'habitude puisque l'évolution de la logique serait sous-tendue par l'évolution de l'expérience érotique. La tradition admet sans difficulté que l'amour tel que le conçoit Diotime est la voie vers une logique et une métaphysique contemplatives. Si, comme nous avons essayé de le montrer, l'itinéraire amoureux aboutit, pour Platon, à une quasi-reconnaissance et s'ouvre sur un certain *λόγος*, il faut s'attendre à voir la métaphysique contemplative faire place à une logique plus discursive. Le *Phèdre* serait le lieu de cette double évolution : la fin du discours de Stésichore, mythe conscient de lui-même, c'est-à-dire portant en lui-même sa propre démythification, introduit à une théorie du *λόγος* fondée essentiellement sur les genres définitionnels¹⁶.

Mais dans cette double évolution quelque chose semble s'être perdu. L'ascèse et la métaphysique du *Phédon* paraissaient fondées sur le désir et sur la certitude de l'immortalité : l'acte authentiquement philosophique consistait à s'immortaliser en entrant en contact avec des réalités éternelles¹⁷. Que reste-t-il maintenant de ce « grand espoir »¹⁸ ? La transformation de l'amour et l'instauration du *λόγος* ont-elles détruit la foi en l'immortalité ou lui ont-elles donné une autre forme ?

2. Pas plus que la théorie des Idées, le problème de l'immortalité de l'âme ne relève, en lui-même, de notre recherche entendue au sens strict. Certes, il peut paraître paradoxal qu'une étude psychologique qui se veut en même temps philosophique exclue l'un des problèmes les plus traditionnels de la « psychologie rationnelle ». Mais si la vraie psychologie doit, même aujourd'hui, demeurer philosophique, ce n'est plus tout à fait au sens où l'entendaient les philosophes médiévaux et classiques. D'ailleurs, le problème de l'immortalité de l'âme a généré bien des philosophes qui ont été tentés de le renvoyer à la religion révélée : c'est ainsi que Descartes a été conduit à modifier le sous-titre des *Méditations* entre la première et la seconde édition¹⁹. Aussi l'immortalité de l'âme n'intéresse-t-elle directement la psychologie, même

16. *Phèdre*, 265 c - 266 c. Le passage précédent, consacré au discours en général (257 b - 265 c) est déjà tout orienté vers cette « logique ».

17. Cf. par exemple, *Phédon*, 65 de.

18. *Phédon*, 114 c : καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη.

19. Titre de 1641 : *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur*. L'immortalité de l'âme n'est pas prouvée dans les *Méditations*, mais Descartes se réfère au contenu habituel de la *prima philosophia* (noter : *in qua*). Devant les remarques des premiers lecteurs, il donne pour titre à l'édition de 1642 : *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Ce nouveau titre correspond au contenu du livre. On remarquera cette fois-ci : *in quibus*.

« philosophique », que dans la mesure où elle est conçue comme l'objet d'une expérience ou d'une exigence vécue. Fruit d'un don gratuit de Dieu, comme chez Descartes²⁰, ou postulat de la raison pratique, comme chez Kant²¹, elle pose des problèmes d'une nature toute différente de ceux qui font l'objet de ce travail. Par contre dès que, comme dans une scolie célèbre de Spinoza²², elle prend place dans la vie actuelle de l'homme, elle intéresse le psychologue. Or Platon, inspirateur probable de Spinoza sur ce point, est certainement l'un des penseurs chez qui l'expérience de l'immortalité ou le désir d'immortalité tiennent le plus de place. Mais, comme pour bien d'autres questions, on peut se demander si la description de cette expérience et de ce désir n'est pas limitée aux dialogues de la maturité et même au *Phédon*. Certes, Platon ne semble jamais avoir cessé de croire à l'immortalité de l'âme ni même de la démontrer philosophiquement. Bien au contraire, à mesure qu'il vieillit, l'argumentation devient plus savante²³. Quoique certains auteurs aient cru que, dans le livre X des *Lois*, la preuve de l'existence de Dieu remplace celle de l'immortalité de l'âme²⁴, il ne semble pas que Platon ait abandonné cette thèse à la fin de sa vie. Il est, par contre, probable qu'à partir d'une certaine époque l'immortalité de l'âme relève de la métaphysique pure, voire de la cosmologie²⁵, et n'est plus cette exigence au cœur de

20. Si la distinction de l'âme et du corps rend parfaitement intelligible la survie de l'âme, laquelle n'exige, à la différence de l'union de l'âme et du corps, que l'intervention de la puissance ordinaire de Dieu, il demeure que Dieu est parfaitement libre de ne pas « continuer la création ».

21. *Critique de la Raison Pratique*, I^{ère} partie, livre II, chap. II, § IV.

22. *Ethique*, V, 23, scolie : « ...sentimus experimurque nos aeternos esse. »

23. A la preuve du *Phédon* s'ajoutent, dans le livre X de la *République* (608 d - 611 a) la preuve par le mal propre et, à partir du *Phédon*, la démonstration fondée sur le principe : ce qui se meut soi-même est immortel (*Phédon*, 245 c - 246 a, *Lois* X, 895 a - 899 d). Nous n'avons pas à nous demander ici si ces différentes démonstrations s'excluent, se complètent ou sont réductibles les unes aux autres. D'ailleurs, ces changements de démonstration ne semblent pas signifier que Platon ait totalement renoncé à l'immortalité de l'âme comme source d'un espoir. Cf. la phrase de l'*Epinomis*, 973 c : καλή δὲ ἐλπίς τελευτήσαντι τυχεῖν πάντων ὧν ἐνεκά τις προθυμοῖτο· ἂν ζῶν τε ὡς κάλλιστον ἂν ζῆν κατὰ δύναμιν καὶ τελευτήσας τελευτήτης τοιαύτης τυχεῖν.

24. Cf. VANHOUTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, p. 389. Cette opinion nous paraît très contestable puisque c'est justement à partir de la notion d'âme qu'est démontrée l'existence des dieux dans le grand développement de *Lois* X, 891 c - 899 d. On objectera qu'il s'agit d'âmes « cosmiques », de dieux sidéraux, et non d'âmes individuelles appartenant à des hommes. Mais la place que réserve Platon, dans les *Lois*, à l'immortalité individuelle (XI, 927 a) permet de penser que le raisonnement concerne aussi les âmes humaines.

25. Dans *Lois*, X, 891 c - 899 d (cf. la note précédente), l'âme humaine semble être de même nature que les âmes cosmiques. Mais c'est le *Philèbe* qui dit très clairement que l'âme qui anime notre corps est une partie de l'âme du monde. Cf. *Philèbe*, 30 a : Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἄρ' οὐ ψυχῆς φέρομεν εἶναι; — Ἀλλ' ὅτι φέρομεν. — Πόθεν, ὦ φίλε Πρωταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἐμψυχον ὃν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἐτι πάντῃ καλλίονα;

la vie qu'elle était dans le *Phédon* et peut-être aussi dans des dialogues antérieurs. Le thème banal de l'âme et de son immortalité avait été pris une première fois dans l'expérience platonicienne comme support éventuel d'une ἀρετή difficile à instaurer²⁶. Il avait ensuite trouvé place dans la grande création métaphysique que nous avons essayé de décrire comme une projection dans l'« au-delà »²⁷. A partir d'un certain moment, au contraire, il ne semble plus trouver aucune place dans l'expérience vécue. Sans que Platon cesse de croire à la survie ni même de la démontrer, on voit s'instaurer une autre forme d'immortalité : il s'agit d'une immortalité « logique » et cette instauration se fait à la faveur du développement de l'expérience « érotique ».

La transformation commence dès le *Banquet*, qui introduit le thème de l'immortalité d'une façon très subtile. Diotime fait admettre sans peine à Socrate que l'amour est le désir des bonnes choses et, plus profondément, du bien. Elle demande ensuite que l'on complète cette définition en précisant que c'est le désir de posséder le bien et de le posséder toujours²⁸. Mais elle n'interprète pas le mot αἰεῖ dans la perspective d'une existence indéfiniment continuée. Elle ne parle, du moins dans l'immédiat, ni de réalités éternelles, ni d'immortalité de l'âme, mais de fécondité. L'exigence vise, ici « l'enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme »²⁹. Or on peut laisser de côté la perpétuation de l'être humain par sa descendance charnelle, car Diotime dit qu'elle n'intéresse que ceux dont la fécondité réside exclusivement dans le corps³⁰. La fonction immortalisante de l'amour se réduit donc à l'apti-

Le texte du début du livre V des *Lois* (726 a) qui dit que de tous les biens l'âme est, après les dieux, ce qu'il y a de plus divin, nous paraît devoir être compris dans la même perspective. Cf. aussi, *Lois*, XII, 959 ab (l'âme est entièrement supérieure au corps; elle est l'essentiel, elle lui donne la vie). Ce texte retrouve certains aspects des dialogues de jeunesse (en particulier *Alcibiade* I, 130 c, cf. ci-dessus, p. 92), mais dans une tout autre perspective.

26. Cf. ci-dessus, pp. 92-99.

27. Cf. ci-dessus, pp. 192-197.

28. *Banquet*, 206 a : Ἄρ' οὖν, ἦ δ' ἦ, οὕτως ἀπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν; — Ναί, ἔφη. — Τί δέ; οὐ προσθετόν, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν; — Προσθετόν. — Ἄρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ αἰεῖ εἶναι; — Καὶ τοῦτο προσθετόν.

29. *Banquet*, 206 b : Ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ, καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.

30. *Banquet*, 208 e : Οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται, καὶ ταύτῃ ἐρωτικοὶ εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν... αὐτοῖς... πορίζομενοι.

Cette immortalité par la descendance est également celle dont parlent les *Lois* (IV, 721 bc) : c'est une survie « populaire ». Les *Lois* considèrent que c'est une façon tout à fait acceptable de « s'attacher à l'éternel » (τῆς αἰγενούσης φύσεως ἀντέχεσθαι, VI, 773 e). Cf. ci-dessus, p. 247, note 141. Un texte comme celui des *Lois*, XI, 927 a, ne fait qu'indiquer l'adhésion de Platon à une croyance courante à l'immortalité. A ce moment-là, cette thèse ne fait plus partie de la pensée vivante et originale de Platon.

tude à la création littéraire ou à d'autres créations culturelles, c'est-à-dire à un certain accès au λόγος. Certes, dans sa théorie de l'utilisation de l'amour, Diotime semble préférer à l'accès au logos la démarche qui conduit à l'extase esthétique et la considérer comme plus authentique³¹. On peut donc être tenté de minimiser l'originalité de l'immortalisation « logique », bien qu'elle soit indiquée dans le texte même. De plus, cette théorie est loin d'être, dans le *Banquet*, exprimée avec toute la richesse et toute la vigueur qu'elle aura dans le *Phèdre*. Les indications de Diotime restent assez vagues (création poétique, législation³²) alors que l'univers du discours apparaîtra, à partir du *Phèdre*, sous une forme beaucoup plus structurée (distinction de la rhétorique et de la dialectique³³, problématique générale de la science et du logos dans le *Théétète*). Mais peut-être cette « utilisation » de l'amour est-elle bien celle que, dès le *Banquet*, préconise Platon ; peut-être Platon ne prend-il pas à son compte tout ce qu'il fait dire à Diotime, ne classe-t-il pas les différentes utilisations de l'amour suivant la hiérarchie qu'il met dans la bouche de la prêtresse de Mantinée et accorde-t-il déjà plus de valeur à l'attitude « logique » qu'à l'attitude contemplative. A l'immortalité du discours, Diotime préfère l'immortalité de la contemplation³⁴, mais le simple fait que la première soit nommée dans le *Banquet* prouve que Platon a déjà l'idée d'une immortalité différente de celle du *Phédon*. Cette immortalité n'est plus l'immortalité de l'âme au sens strict. C'est plutôt l'éternité de l'esprit, celle-là même que défendra Brunschvicg contre les tenants du spiritualisme classique. C'est l'intemporalité de la vérité du logos (science, littérature, philosophie) opposée à cette immortalité personnelle de la tradition chrétienne dont Blondel se faisait l'avocat³⁵. Platon y pensait probablement dès l'époque du *Banquet*, puisqu'elle est nommée dans le discours de Diotime. Le *Phèdre* l'affirmera avec beaucoup plus de vigueur puisque, dans ce dialogue, la théorie de l'immortalité de l'âme individuelle est incluse dans le mythe³⁶. Certes, l'interprétation de ce texte et de tous les textes postérieurs au *Phèdre* concernant l'immortalité de l'âme demeure délicate. On ne saurait prétendre — nous l'avons déjà dit — qu'à partir du *Phèdre* Platon ne croit plus à l'immortalité individuelle. L'argument d'allure aristotélicienne fondé sur la considération de ce qui se meut soi-même sera repris dans le *Timée* et dans les *Lois*³⁷. Peut-être était-il déjà en germe

31. *Banquet*, 210 e - 211 c. Cf. ci-dessus, pp. 247-250.

32. *Banquet*, 209 a, 209 cd.

33. *Phèdre*, 257 b - 277 a.

34. Immortalité par le discours : *Banquet*, 208 d - 209 e ; immortalité par la contemplation : *ibid.*, 212 a.

35. Cf. Société française de philosophie, séance du 24 mars 1928, in Léon BRUNSCHVICG, *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, Paris, P.U.F., 1951, in-8°, en particulier pp. 251-252 ; la lettre de Maurice Blondel est *ibid.* pp. 211-214.

36. *Phèdre*, 245 c - 246 a.

37. *Timée*, 69 c - 70 a ; *Lois*, X, 895 a - 896 e.

dans le *Phédon*³⁸. Il est un des principaux éléments de la psychologie rationnelle de Platon. Il est donc impossible de penser qu'il l'ait « dépassé » par un processus de démystification analogue à celui par lequel il dépasse, dans le *Phèdre*, une certaine utilisation contemplative de l'amour. Mais, à partir d'une certaine époque, l'immortalité individuelle devient pour lui une vérité d'ordre essentiellement cosmologique. Elle se fonde avant tout sur la connaturalité de l'âme individuelle (ou du moins de sa partie la plus élevée) avec l'âme du Tout³⁹. C'est, d'ailleurs, en cela que le problème de l'immortalité de l'âme sort du champ de notre recherche, c'est-à-dire de l'interrogation psychologique au sens où nous l'entendons dans ce travail. Ce qui est dépassé dans le *Phèdre*, ce n'est pas la croyance à l'immortalité de l'âme individuelle, c'est tout rôle actif de cette croyance dans l'expérience vécue. La croyance en l'immortalité individuelle cesse, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'être vivante, tandis que l'immortalisation par le discours le devient. Si l'interprétation de la pensée de Spinoza ne posait elle-même autant de problèmes qu'en pose celle de Platon, on pourrait dire que Platon devient plus spinoziste qu'il ne l'était dans les grands dialogues de la maturité. Il y a bien, désormais, une expérience de l'immortalité, mais il s'agit plutôt d'une expérience de l'éternité, ou même, plus précisément, de l'éternisation par le logos.

Or, si notre analyse de l'utilisation de l'amour est exacte, l'amour, pour Platon, aboutit au logos. On peut donc penser que le processus « érotique » qui aboutit à l'instauration du logos est un processus d'éternisation. On voit donc qu'il y aurait, pour Platon, deux types d'immortalisation par l'amour : une immortalisation contemplative, qui est celle dans laquelle Diotime voit la forme la plus élevée de l'amour, et une immortalisation logique, qui serait plus justement nommée « éternisation » et qui semble correspondre de plus près à la pensée de Platon lui-même. Si cette hypothèse est exacte, nous devons voir, à partir du *Phèdre*, se développer la théorie du logos en même temps que s'amenuise la réflexion sur l'amour. Commençons par ce dernier point.

3. Nier brutalement la présence d'idées intéressantes sur l'amour dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* serait une attitude bien injuste devant certaines analyses, assurément riches et nuancées, du *Philèbe*, du *Timée* et des *Lois*. Pourtant tout se passe souvent comme si, dans cette dernière période de sa vie, Platon n'avait pas grand chose de neuf à dire sur l'amour ou même comme s'il avait oublié la profondeur philoso-

38. L'argument fondamental du *Phédon* est, en effet, que l'âme est essentiellement porteuse de vie (φέρουσα ζῶην, 105 d) et que la vie est le contraire de la mort. Mais la notion d'automouvement n'est-elle pas en germe dans l'idée d'une âme porteuse de vie ?

39. Cf. *Philèbe*, 30 a (texte cité ci-dessus, p. 270, note 25).

phique des analyses du *Banquet* et du *Phèdre*. Contentons-nous, pour le moment d'insister sur deux formes que prend le thème de l'amour dans les dialogues de la vieillesse et qui conduisent parfois à se demander si l'écrivain est bien le même que l'auteur du *Banquet* et du *Phèdre*. Comme ces dialogues cherchent à établir une médecine et une physiologie des tempéraments, une psychologie de la personnalité et une morale partant de l'analyse du plaisir et de la douleur⁴⁰, l'amour n'y joue plus qu'un rôle limité contrastant avec le rôle fondamental qu'il jouait dans la vision de l'homme du *Banquet* et du *Phèdre*. On y trouve, en particulier, une tendance à expliquer l'amour par des considérations physiologiques et surtout une tendance à employer le langage de l'amour comme simple source de métaphores.

L'aspect physiologique de l'amour n'est certes pas ignoré des dialogues de la première partie de la vie de Platon : le plaisir sexuel (τάφροδισία) y apparaît comme d'ordre somatique⁴¹. Bien plus, dès que se développe la théorie de la tripartition de l'âme⁴², l'expérience érotique fait obligatoirement intervenir cette forme inférieure de l'amour qui a son siège dans le bas-ventre : c'est ce qui apparaît très clairement dans les luttes intérieures qu'ont à affronter les amants du *Phèdre*⁴³. Mais le *Timée* va beaucoup plus loin. Platon semble d'abord vouloir dire, maintenant, que l'amour est, au même titre que la sensation (αἴσθησις), le résultat de l'implantation de l'âme dans le corps⁴⁴. Il précise, quelques pages plus loin, que le plaisir, la douleur, la témérité, la peur, le désir, la sensation et l'amour sont des fonctions de l'âme mortelle⁴⁵. Il y aurait donc dans l'homme, contrairement à la doctrine du *Banquet*, une fonction supérieure (le νοῦς) qui échappe totalement à l'amour. Enfin le texte du *Timée*, 91 b, affirme plus brutalement que l'amour est produit par le besoin qu'a le sperme (identifié avec la moelle) de respirer⁴⁶. Certes, la plus grande prudence s'impose dans l'interprétation de textes qui appartiennent à ce dialogue mythique qu'est le *Timée*, et qui ne

40. Cf. ci-dessous, chapitre X et XI.

41. Cf. ci-dessus, pp. 217-221.

42. A partir, semble-t-il, du IV^e livre de la *République* (431 a). Cf. ci-dessus, p. 95, note 14, mais surtout ci-dessous, pp. 308, sqq.

43. *Phèdre*, 253 c - 256 e.

44. *Timée*, 42 ab : 'Οπότῃ δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἰσθῆσιν ἀναγκαῖον εἶναι μίαν πᾶσιν ἐκ βιαιῶν παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα...

45. *Timée*, 69 cd : ... ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοδοῦν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν ... αἰσθῆσιν δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητόν γένος συνέθεσαν.

46. *Timée*, 91 b : ... μυελὸν ..., ὃν δὴ σπέρμα ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις εἵπομεν· ὃ δέ, ἅτ' ἐμψυχὸς ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοήν, τοῦθ' ἥπερ ἀνέπνευσεν, τῆς ἐκροῆς ζωτικῆν ἐπιθυμίαν ἐμπούσας αὐτῷ, τοῦ γενεῶν ἔρωτα ἀπετέλεσεν.

Cf. aussi *Timée*, 86 cd.

traitent de l'amour que dans de brèves allusions. On pourrait croire que, si Platon se limite ici aux aspects sensualistes et physiologiques de l'amour, il ne renie pas, pour autant, les théories psychologiques et existentielles du *Banquet* et du *Phèdre*. Mais en réalité il y a bien un changement de point de vue : c'est l'ensemble des dialogues postérieurs au *Phèdre*, et pas seulement le *Timée*, qui demeure muet sur les aspects de l'amour autres que l'aspect sensualiste et physiologique⁴⁷. Dans une lecture rapide, on a parfois l'impression que le vocabulaire et le style du *Banquet* sont toujours présents et les idées de ce dialogue sous-jacentes. Mais l'examen attentif du texte dissipe cette impression : le vocabulaire érotique y intervient de façon imagée ou métaphorique, presque jamais avec sa signification psychologique. Telle serait une seconde forme que prend le thème de l'amour après le *Phèdre*.

Nous avons déjà fait allusion à la théorie de la maïeutique dans le *Théétète*⁴⁸ : sur ce point, le contraste avec le *Phèdre* est frappant. Dans les deux cas il est question d'une production érotique de discours, mais dans le *Phèdre* l'accent est mis sur l'amour comme expérience vécue, expérience dont le logos est le fruit inattendu ; dans le *Théétète*, au contraire, il n'y a rien de vraiment érotique, sinon des analogies. La discussion est strictement philosophique et logique. Les cris d'admiration de Socrate devant l'intelligence de Théétète⁴⁹ n'ont rien de commun avec l'émotion qui s'empare de l'amant devant le bien-aimé⁵⁰. On en dirait autant des innombrables expressions « érotiques » qui peuplent les autres dialogues de la période qui commence à ce moment-là. 'Η ὄρμη ἦν ὁρμῆς ἐπὶ τοὺς λόγους, dit Parménide (*Parménide*, 135 d) pour caractériser l'ardeur philosophique du jeune Socrate, sans qu'il y ait là rien d'autre qu'une image. Le même Parménide en développera une autre du même ordre : invité à se livrer au grand exercice dialectique qui constituera la seconde partie du dialogue, il se compare à un vieux cheval de course et à un homme poussé malgré lui vers l'amour⁵¹. De toutes ces expressions purement métaphoriques, la plus significative est peut-être celle qu'emploie Socrate dans le *Philèbe* lorsque, voulant faire comprendre à Protarque les notions de γένεσις et d'οὐσία, il évoque l'amour des hommes courageux pour les jeunes gens⁵². On pourrait,

47. Le texte de *Lois*, VI, 783 a, fait de l'amour un pur instinct physiologique et ne distingue plus, ἔρως et ἐπιθυμία. Quant à *Lois*, VIII, 837 bd, c'est un rappel du *Phèdre*. Mais seul en est retenu l'aspect moral. Toute sa richesse psychologique est oubliée. C'est une caricature.

48. Cf. ci-dessus, pp. 227-228.

49. *Théétète*, 185 e : Καλὸς γὰρ εἶ, ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὥς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρὸς· ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός.

50. *Phèdre*, 251 a, 251 cd, 254 b.

51. *Parménide*, 137 a : Καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἰδουκίου ἵππου πεπονθέναι, ὃ ἐκεῖνος ἀθλητῇ ὄντι καὶ προσδυτέρῳ ὑφ' ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι.

52. *Philèbe*, 53 de : Παιδικὰ που καλὰ καὶ ἀγαθὰ τεθεωρήκαμεν ἅμα καὶ ἔραστὰς ἀνδρείους αὐτῶν. — Σφόδρα γε.

— Τούτοις τοίνυν εὐκρίτα δυοῖν οὐσι δύο ἄλλα ζῆται κατὰ πανθ' ὅσα λέγομεν εἶναι.

certaines, être tenté de voir dans une expression de ce genre et dans toutes celles qui lui ressemblent⁵³ la marque d'une conception cosmique de l'amour semblable à celle que professe Eryximaque dans le *Banquet*. Platon aurait, tout au long de sa vie, vu dans l'amour une force universelle qui pousse à la fois les pédérastes vers leurs mignons et la genèse vers l'essence. Mais cette interprétation n'est pas conforme à l'exigence critique qui se manifeste dans l'enchaînement des discours du *Banquet*⁵⁴. Elle efface le contraste entre la conception de l'amour du *Banquet* et celle qu'on peut lire dans les derniers dialogues. Bref, à aucun moment Platon ne semble avoir professé une conception métaphysico-cosmologique de l'amour, et moins que jamais dans les derniers dialogues. Mais alors si, dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*, l'amour ne relève plus que d'une psychologie sensualiste ou d'une étude physiologique, n'est-il pas, en dépit des nombreuses métaphores qu'il fournit, l'objet d'une sorte de réduction qui ressemble un peu à celle que, de nos jours, les philosophes accusent parfois psychologues et sociologues de faire subir aux notions métaphysiques classiques ? N'y a-t-il pas, à partir du *Théétète*, une sorte de perte de la notion psychologique et philosophique de l'amour dans ce qu'elle a de plus intéressant ? Pour confirmer la seconde partie de notre hypothèse, il faudrait montrer que s'épanouit en même temps une théorie du logos.

4. Si l'on donne à la notion de logos un sens très large on pourra dire que l'inventaire du logos platonicien dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* a justement été la tâche qu'ont menée à bien un grand nombre d'études qui, depuis un siècle, ont enrichi notre connaissance du Platon de la vieillesse. Aussi ne retiendrons-nous de cette seconde grande création platonicienne (la première étant celle des dialogues de la maturité) que ce qui prolonge la recherche « psychologique » que nous essayons de suivre depuis les dialogues de jeunesse.

On notera d'abord, dans une perspective préliminaire et globale, que si le logos, au sens de discours rhétorique, est généralement l'objet de la méfiance du Platon de la jeunesse, il est, dans le *Phèdre*, revalorisé et restauré. Certes, le *Gorgias* traduit déjà le désir d'une rhétorique acceptable : il n'est pas, suivant une interprétation brutale trop répandue, une simple attaque contre la rhétorique au profit de la philosophie. Mais Platon n'y parle clairement que de la rhétorique qu'il condamne⁵⁵. Le *Phèdre*, au contraire, s'efforce d'emblée de laver de tout soupçon la

53. Elles sont très nombreuses. Notons, parmi tant d'autres : *Théétète*, 169 c ; *Philèbe*, 16 c, 23 a, 57 cd, 58 d, 67 b. *Epinomis*, 973 b 4-5.

54. Cf. ci-dessus, pp. 233-250 pour l'enchaînement des cinq premiers discours du *Banquet* et, plus particulièrement, pp. 238-240 pour la critique du point de vue d'Eryximaque par la bouche d'Aristophane.

55. Cf. surtout *Gorgias*, 462 b, sqq.

rhétorique en tant que telle. On accuse Lysias d'avoir été logographe ? Qu'y a-t-il de honteux, répond Socrate ?⁵⁶ Si la rhétorique telle que la conçoit Lysias est difficilement acceptable pour le philosophe, il y a une rhétorique plus authentique, distincte de la dialectique, mais parfaitement légitime en tant que telle⁵⁷. D'ailleurs, dans la mesure où la vraie rhétorique est « psychagogie »⁵⁸, elle acquerra, à la fin de la vie de Platon, une place prépondérante⁵⁹. Mais le problème de la rhétorique n'est que l'aspect le plus global et le plus superficiel de la recherche platonicienne du logos. C'est au *Cratyle* qu'il faut revenir pour en trouver le germe vivant.

Du logos, mystérieusement assimilé à « Pan chevrier » dans une étymologie évidemment fantaisiste, le *Cratyle*, avons-nous dit⁶⁰, ne retient en fait que la question de l'ὄνομα. A la « position du nom » le *Cratyle* essaye, sans y parvenir, de faire jouer une fonction existentielle d'instauration de l'homme. Il y aura un semblable échec lorsque, au sommet de la création platonicienne de la maturité, l'εἶδος objet de contemplation aura remplacé l'ὄνομα. L'évolution de la « théorie des Idées », liée, comme nous l'avons vu, à un abandon de la contemplation et à une certaine catharsis de l'expérience « érotique », correspond à la reconnaissance de l'insuffisance d'un certain type de logos. Ce logos, on pourrait l'appeler « thétique » pour reprendre le verbe par lequel Platon désigne l'acte qui le constitue (τιθέναι). Quelle est donc la nouveauté sur laquelle débouchent les dialogues de la fin de la maturité, le *Phèdre*, le *Parménide* et peut-être déjà la *République* ? Disons, en gros, qu'à un logos thétique et élémentaire se substitue un logos « discursif ». C'est ainsi qu'il faut comprendre les textes équivoques de la fin du *Théétète*.

Le rejet par Socrate de la troisième hypothèse du *Théétète* (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου) n'a pas manqué de surprendre les commentateurs : le logos n'est-il pas, suivant la doctrine la plus constante de Platon, ce qui, ajouté à l'opinion vraie, la transforme en science ? Comment se fait-il, alors, que Socrate rejette cette définition de la science ? On a cru pouvoir interpréter ce refus comme une simple invitation à préciser la

56. *Phèdre* fait remarquer que la plupart des logographes ne sont pas fiers de leur métier : Καὶ σύνοισθ' ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοι τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν... (*Phèdre*, 257 d).

Mais Socrate (257 d - 259 d) fait, au contraire, l'éloge de l'art d'écrire.

57. *Phèdre*, 261 a, sqq. et surtout 269 d - 274 c.

58. C'est l'expression qu'emploie le *Phèdre*, 261 a : Ἄρ' οὐν οὐ, τὸ μὲν ὅλον, ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδοίς,...

59. Pour l'importance prise par cette notion dans les dernières œuvres de Platon, cf. ci-dessous, ch. XII.

60. Cf. ci-dessus, p. 103.

conception du λόγος⁶¹. Et de fait, c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais il faut préciser que le logos dont le *Théétète* montre l'insuffisance, c'est bien le logos thétique des dialogues de la maturité. Dans le *Théétète*, Platon ne critique pas seulement une interprétation erronée éventuelle de sa pensée ; il critique aussi ses conceptions antérieures. C'est l'idéal scientifique de la *République* qui est maintenant remis en question. A l'égard de l'ἐπιστήμη comme exigence de savoir absolu, le *Théétète* est vraiment aporétique, tant dans le fond que dans la forme⁶². Dans les dialogues postérieurs au *Théétète* la notion d'ἐπιστήμη retrouvera un nouveau sens, peut-être plus nuancé, plus ample et plus riche que dans les dialogues antérieurs, *République* comprise⁶³. Mais le *Théétète* est l'expression d'une crise. Sans vouloir multiplier à l'infini les points d'évolution de la théorie platonicienne de la science, on est bien obligé de remarquer que le savoir qui se cherche à partir du *Phèdre* et du *Théétète* n'est ni l'ἐπιστήμη des premiers dialogues, synonyme de τέχνη et inférieure à la vertu⁶⁴ ni le savoir absolu dérivé de l'idéal de φρόνησις et exalté dans la *République*⁶⁵. Cette nouvelle conception du savoir (qu'il ne saurait être question d'étudier en détails ici) tient des deux précédentes. Elle est absolutiste comme la science de la *République* : dans les derniers dialogues, il n'y a rien au-dessus de la science. Mais elle ressemble à l'ἐπιστήμη-τέχνη des dialogues de jeunesse dans la mesure où elle est tournée vers le concret et vers l'organisation de l'expérience. C'est tout juste, en effet, si le *Politique* distingue, d'une part, une science théorique (γνωστική) et, de l'autre, une science plutôt

61. Le *Ménon* (98 a) dit que les opinions vraies, une fois enchaînées, deviennent science : καὶ διὰ τὰυτὰ δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης.

Cet enchaînement (δεσμός) ne semble pouvoir être que le raisonnement dialectique justifiant les jugements simplement énoncés dans l'opinion vraie. Aussi a-t-on cru pouvoir y reconnaître le λόγος du *Théétète*. De façon encore plus précise, le *Banquet* voit dans la possibilité de λόγον διδόναι la marque distinctive du savoir ; cf. *Banquet* 202 a : Τὸ ὁρθὰ δοῦναι καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἐστίν (ἔλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἐπιστήμη), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνειν πῶς ἂν εἶη ἀμαθία) ;

On comprend que le *Théétète* fasse ici difficulté pour les auteurs qui y cherchent une doctrine analogue à celle du *Ménon* et du *Banquet* (cf. Diès, *Autour de Platon*, II, p. 464-468).

Si l'on admet, au contraire, que, dans le *Théétète*, Platon refuse de s'en tenir à un logos élémentaire, on comprend le sens de la critique formulée par Socrate contre la troisième hypothèse.

62. Il faut considérer comme exprimant une difficulté actuelle (à l'époque où est écrit le dialogue) la formule du début (*Théétète*, 145 e) : Τοῦτ' αὐτὸ τοῖνυν ἐστίν ὃ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἐμαυτοῦ, ἐπιστήμη δὲ τι ποτὲ τυγχάνει ὄν.

63. Ce sont ces variations et ces nuances de la nouvelle théorie du savoir que s'est attaché à décrire KUCHARSKI (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*).

64. Cf. ci-dessus, chap. II.

65. Cf. ci-dessus, p. 142.

artisanale et pratique (χειροτεχνική καὶ πρακτική)⁶⁶. Ces ressemblances entre la dernière théorie platonicienne de la science et les théories de la jeunesse et de la maturité pourraient faire croire qu'en définitive la pensée de Platon n'a guère évolué sur ce point. Mais les distinctions du *Politique* interviennent à l'intérieur d'un ensemble qui est tout entier au même niveau axiologique et existentiel. On ne retrouve plus l'abîme qui, dans les premiers dialogues, séparait l'ἐπιστήμη-τέχνη de l'ἀρετή ni même la distinction très nette qu'établissait la *République* entre ἐπιστήμη et μάθημα⁶⁷. C'est que la science telle que la concevait la *République*, liée au logos thétique et de nature contemplative, a effectivement été abandonnée au moment où, avec le *Phèdre*, s'achevait l'expérience érotico-métaphysique de la maturité. Le *Théétète* prend acte du vide laissé par la disparition de cet idéal d'ἐπιστήμη sans formuler de façon positive la nouvelle conception de la science que développeront le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'au moment où il écrivait le *Théétète* Platon en ait déjà eu les grandes lignes présentes à l'esprit, puisque les bases en sont posées dès le *Phèdre*⁶⁸ qui est probablement antérieur au *Théétète*. Mais nous nous intéressons surtout ici à la notion du logos qui sous-tend cette nouvelle idée de la science et à la signification psychologique de son avènement. Il est, avons-nous dit, essentiellement discursif. Platon l'a indiqué de bien des manières. La plus connue est la substitution d'une théorie de la classification à la « théorie des Idées » des dialogues de la maturité : nous n'y reviendrons pas. La seconde est la critique de l'entreprise du *Cratyle* que formule très explicitement le *Sophiste* : il vaut mieux, dit l'Etranger, s'entendre sur la chose à l'aide du discours que sur le nom sans discours⁶⁹. Ici, comme dans de nombreux autres textes, certains traducteurs croient devoir rendre le mot λόγος par « définition »⁷⁰. Il ne semble pas que cette traduction exprime exactement la pensée de Platon : la définition (notion d'ailleurs fort obscure et d'autant

66. *Politique*, 259 cd : Τῆς δὲ γγνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι ;

67. *République* VII, 533 d, Socrate parle des disciplines étudiées avant l'accès à la dialectique, et il précise : ... ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἑλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης ;

Un texte du livre I des *Lois* (643 de) établit bien, entre les métiers et la vertu, une différence qui rappelle celle des premiers dialogues. Il y a, dit Platon, des gens que nous considérons comme sans éducation bien qu'ils soient parfaitement compétents dans leur métier d'aubergiste ou d'armateur. C'est qu'ils n'ont pas reçu dès l'enfance cette éducation qui conduit à l'ἀρετή (τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παιδίων παιδείαν).

Mais à l'époque des *Lois*, l'ἐπιστήμη semble être au niveau de la vertu et non au niveau des métiers.

68. *Phèdre*, 265 c - 266 c.

69. *Sophiste*, 218 c : δεῖ δὲ αἰ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογῆσθαι χωρὶς λόγου.

70. Par ex., Diès, *Œuvres de Platon*, Coll. des Univ. de France, t. VIII, 3^e partie.

plus trompeuse qu'elle donne l'illusion de la clarté) suppose, à moins d'être arbitraire ou conventionnelle, un univers organisé et stable, reconnu comme tel par le savant ou par le philosophe. Elle suppose un univers de choses antérieur à l'univers du discours. Or, si l'attribution à Platon d'une perspective ontologique est un anachronisme, mieux vaut s'en tenir au sens le plus immédiat et, en même temps, le plus vivant du texte en traduisant par « explication », comme le fait Robin⁷¹. Platon veut, en effet, dire tout simplement que c'est une entreprise vaine d'orienter l'acte créateur du philosophe vers la « position des noms » ; l'échec du *Cratyle* l'a montré. Ce qu'il faut, c'est, chaque fois et en toute chose (ἀεὶ παντὸς περὶ), parvenir à un accord de fait et pas seulement verbal (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον... ἢ τοῦτομα μόνον συνωμολογήσθαι) par un discours organisé (διὰ λόγων, *Sophiste*, 218 c). D'ailleurs, le *Sophiste* rappelle le *Cratyle* par un essai d'étymologie fantaisiste (221 bc) ; il reprend les expressions du *Cratyle* (en particulier le verbe τιθέναι) pour les critiquer⁷² et pour déboucher sur des problèmes relatifs au discours en tant que tel⁷³.

Enfin, les textes où Platon montre l'insuffisance de la connaissance des lettres et des syllabes peuvent être considérés comme manifestant, eux aussi, son opposition à une conception de la vérité comme liée à l'élément. Le passage du *Philèbe* (18 bd) sur les travaux grammaticaux de Theuth n'est peut-être qu'un exemple de mise en ordre. Mais les textes de l'*Euthydème* (276 e - 277 b) et surtout du *Théétète* (206 e - 208 c) semblent bien indiquer que, pour Platon, il est absurde de considérer comme un λόγος suffisant la connaissance des lettres et même celle des syllabes⁷⁴. Dira-t-on que, certains de ces textes étant antérieurs au *Phèdre*, on ne saurait faire du λόγος discursif une découverte de la vieillesse de Platon ? Sans doute, Platon n'a pas attendu la cinquantaine pour reconnaître la valeur de l'argumentation, du discours et du dialogue en tant que tels. Peut-être a-t-il appris de Socrate la nécessité de parler, et de parler longuement, avec tous les détours et toutes les apories que cela comporte. Peut-être même faut-il prendre à la lettre ces passages si nombreux où le déroulement de l'argumentation et de la conversation semble entraîner les interlocuteurs plus loin qu'ils n'avaient

71. Platon, éd. de la Pléiade, t. II, p. 260. Il est bien entendu que, dans certains textes d'allure logique ou mathématique, la traduction de λόγος par définition s'impose : cf. par ex. *Lois*, X, 895 d. D'ailleurs dans ce cas Robin (*La Pléiade*) et Diès (coll. des Univ. de France) sont d'accord.

72. *Sophiste*, 244 d : Καὶ μὴν ἂν ταῦτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοῦνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δὲ τινος αὐτὸ φήσῃ, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν.

On remarquera l'emploi du verbe τιθέναι.

73. *Sophiste*, 260 a - 261 a.

74. Cf. également, *Théétète*, 163 bc ; *Sophiste*, 253 ac ; *Politique*, 285 cd ; *Philèbe*, 17 ab.

prévu, ou même ailleurs⁷⁵. Mais c'est seulement avec le *Phèdre* que le logos discursif devient une valeur, peut-être même la Valeur. Platon s'en sert bien avant cette époque, mais son exigence créatrice est tournée vers d'autres directions (vertu, nom, Idées à contempler, Bien). A partir du *Phèdre*, au contraire, il reconnaît que le logos discursif en tant que tel peut être l'objet du désir et du travail du philosophe. Ainsi s'expliquerait la vigueur avec laquelle il le défend contre les dangers de « dissolution » : τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις το διαλύειν ἕκαστον ἐπὶ πάντων, dit le *Sophiste* (259 e), pensant peut-être aux tentations de l'époque du *Cratyle* et du *Phédon*. Et la suite précise que le logos authentique réside dans la συμπλοκή⁷⁶.

Ainsi repris dans le mouvement évolutif, le logos des dialogues « métaphysiques » n'appartient pas seulement à la logique et à la théorie de la connaissance. Il s'inscrit dans la suite des valeurs qui commandent la méditation platonicienne. Peut-être n'est-il pas tout à fait la dernière : il semble que, vers la fin de la vie de Platon, la loi se substitue au logos comme figure de proue. Mais pour le moment, nous devons constater la singulière corrélation entre la récession de l'amour et l'épanouissement du logos comme discursivité vivante⁷⁷. Dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, l'itinéraire « érotique » débouche sur le logos : dans les dialogues qui suivent, Platon ne s'occupe plus de l'amour comme réalité philosophique. Mais s'agit-il d'une simple substitution, ou bien peut-on déceler, entre la reconnaissance (partielle) du sens de l'amour et l'affirmation du logos comme valeur, un lien plus intime permettant de mieux comprendre la continuité de l'expérience platonicienne ?

5. Comment la reconnaissance du sens d'une certaine expérience amoureuse peut-elle conduire à l'intemporalité du logos ?

75. Il est fréquent que Socrate ou l'un de ses interlocuteurs accepte les conclusions d'une argumentation avec une restriction qui, dans certains cas, n'est certainement qu'une clause de style. Cf. par exemple : *Théétète*, 205 e : ... εἴπερ τῷ λόγῳ πεισόμεθα ; *Parménide*, 141 d : ... ὥς γε ὁ λόγος αἰρεῖ ; 147 b : Κινδυνεύει φαίνεσθαι ἕκ γε τοῦ λόγου ; *Lois*, II, 663 d : Κινδυνεύει κατὰ γε τὸν νῦν λόγον...

Mais la présence de ces « façons de parler » indique, nous semble-t-il, qu'aux yeux de Platon, l'enchaînement des arguments à ses exigences et son dynamisme propres qui dépassent parfois la pensée des interlocuteurs.

76. *Sophiste*, 259 e : διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

77. Nous pensons aux passages bien connus du *Phèdre* (275 de) et de la *Lettre VII* (344 cd) où Platon montre l'impuissance du discours écrit. Aussi, sans adhérer entièrement au point de vue de Brice Parain (cf. ci-dessus, p. 119, note 95) convient-il de reconnaître une certaine valeur à la formule qu'il emploie pour caractériser l'attitude de Platon dans les derniers dialogues : « Pour fonder la science au-delà de cette méfiance, Platon sera finalement conduit à attribuer au langage certaine valeur de transcendance. » (*Essai sur le logos platonicien*, p. 104).

Le processus que l'on peut supposer ici n'est évidemment qu'une hypothèse permettant une lecture, plutôt qu'une véritable explication du texte de Platon. Mais certains enseignements de la psychologie actuelle nous autorisent à la formuler.

Nous avons, jusqu'ici, interprété l'immortalité qui intervient dans le *Banquet* avec l'âel de Diotime (en 206 a) comme pouvant désigner soit une vie indéfinie au-delà de la mort, conformément à la doctrine du *Phédon*, soit une éternité atemporelle de type logique. Sans exclure totalement le premier sens, nous avons cru devoir insister sur l'originalité du second. Mais sont-ils totalement hétérogènes ? Le mot *âel*, on le sait, lorsqu'il est pris au sens le plus strict, exprime la *répétition*. Certes, étant donné son emploi très courant et très banal dans la langue grecque classique, il n'est pas rare qu'on puisse le comprendre comme exprimant une durée continue et indéfinie. Cependant cette idée correspondrait plutôt à l'adverbe *ἐνδελεχῶς*⁷⁸. *Âel*, au contraire, exige souvent, sous peine de contre-sens, d'être traduit par « chaque fois » : c'est ainsi que, comme l'a montré Ch. Mugler, toute l'interprétation de la physique de Platon dans le mythe du *Politique* dépend du choix entre les deux traductions⁷⁹. Or, s'il est peut-être difficile de faire apparaître l'idée de répétition dans le texte du *Banquet*, 206 a, il n'est pas impossible de rattacher l'expérience libératrice décrite par le *Phèdre* à une maîtrise de la répétition.

L'aimé du *Phèdre*, nous l'avons vu⁸⁰, découvre, au moment de l'*ἀντέρω*, qu'en devenant amoureux d'un autre homme, il ne fait qu'aimer sa propre image. Mais il découvre en même temps que, jusqu'alors, il le faisait sans s'en rendre compte⁸¹. Bien plus, si notre interprétation du grand mythe du *Phèdre* (le discours attribué à Stésichore) est exacte, Platon y montre que toute énamoration n'est que l'élan nostalgique vers les « dieux » qui ont charmé notre enfance, disons les êtres humains auxquels nous fûmes attachés. Mais au moment où, à travers le mythe, nous découvrons le sens de l'énamoration présente et sommes ainsi démystifiés, il apparaît aussi que *chaque fois* que, dans le passé, nous fûmes ainsi amoureux, cet amour

78. Cf. sur ce point, Ch. MUGLER, *La physique de Platon*, p. 41. Parmi les nombreux textes platoniciens où *âel* exprime la répétition, on relèvera, par exemple : *Ménon*, 80 a (il s'agit de la torpille qui paralyse ceux qui l'approchent) : *Καὶ γὰρ αὐτὴ τὸν âel πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκῶν ποιεῖ...*

Phèdre, 265 d (il s'agit du rassemblement à effectuer devant une multitude disséminée) : *... δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν âel διδάσκειν ἐθέλῃ*.

Pour *ἐνδελεχῶς*, cf. par ex. *Lois*, X, 905 e (il s'agit sur l'univers) : *ἄρχοντας μὲν ἀναγκαῖον ποιεῖν τοὺς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐνδελεχῶς οὐρανόν*.

79. Ch. MUGLER (*La physique de Platon*, pp. 177-178) montre que, dans le texte du *Politique*, 269 e, l'expression *στρέφειν âel* ne signifie pas une rotation continue, un « mouvement de révolution uniforme indéfini », mais une suite de rebroussements qui, à intervalles réguliers, renversent le sens de la révolution.

80. Cf. ci-dessus, pp. 255-256.

81. *Phèdre*, 255 d : *... ὥσπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν*.

était aussi, sans que nous le sussions, nostalgie d'une première expérience. Cette réitération de l'expérience primitive dont le sens demeure inconscient sera rattachée par Freud à la « compulsion de répétition ». Mais l'efficacité de la thérapeutique psychanalytique repose justement sur le fait qu'au moment où est reconnu le sens de l'expérience originale, la répétition agie peut cesser et faire place à l'éternité de la connaissance⁸². En d'autres termes, la névrose réactualise sans cesse (*âel*) l'expérience primitive parce que celle-ci n'est pas reconnue comme passée. Au contraire, lorsque son vrai sens s'est manifesté, il demeure éternellement vrai qu'elle a eu lieu, mais elle n'a plus besoin de se réactualiser dans des expériences successives. On serait tenté de dire que s'instaure ainsi l'intemporalité du concept. Mais en réalité, ce qui est acquis est plus que le concept : c'est une sorte de jugement qui restructure le temps vécu, c'est déjà un logos discursif. Or, les processus que la psychanalyse a découverts à l'occasion du traitement des névroses se déroulent également en dehors de la pathologie entendue au sens étroit. Dans les pages qui précèdent nous avons essayé de comprendre certains aspects de l'expérience platonicienne à l'aide de concepts psychanalytiques tels que la projection et la reconnaissance. Il faut utiliser maintenant la notion de passage de la répétition agie à l'intemporalité pensée. Cette notion intéresse à la fois la psychologie et la philosophie. Certes, Platon ne l'a jamais formulée de façon explicite : elle nous permet de *comprendre* certains aspects de son œuvre, non de les *expliquer*. Mais cette œuvre nous présente d'abord un amour qui recherche l'éternité (dans le discours de Diotime) et, ensuite, une disparition de l'amour compensée par l'épanouissement d'un logos qui semble relever d'un autre type d'éternité : il faut bien essayer de comprendre le passage du premier moment au second.

L'instauration de ce second logos marque d'ailleurs une transfiguration de l'ensemble de la recherche platonicienne.

Il ne faut pas oublier qu'en dépit des vicissitudes et des transformations qu'elle a subies, la première exigence d'*ἀρετή* ne s'est jamais totalement effacée au cours de la grande expérience créatrice des dialogues de la maturité. Si l'« idéal » a pu être successivement (mais toujours partiellement) le nom, l'âme, la *φρόνησις*, les idées, le Bien, Platon

82. C'est ce que Lagache appelle les « opérations de dégagement du Moi ». Elles reposent, dit-il, sur le principe de l'identité des pensées que Freud a opposé à celui de l'identité des perceptions, lequel entache les opérations défensives, par exemple la projection. (*Psychanalyse et structure de la personnalité*, in *La psychanalyse*, n° 6, Paris, P.U.F., 1961, pp. 33-34). Ce principe fonde, chez Freud, la distinction des processus primaires et des processus secondaires (cf. *Die Traumdeutung* (1900), G.W. Bd. II-III, s. 607; trad. Meyerson, *La science des rêves* (1926), p. 591). Mais la question sera reprise par Freud dans le ch. IV de *Jenseits des Lustprinzips* (G.W. Bd. XIII, s. 23-34; trad. Jankelevitch, *Au-delà du principe du plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp. 26-38) qui, reprenant explicitement les problèmes kantien, semble vouloir fonder l'éternité de la connaissance sur la compulsion de répétition et sur la pulsion de mort.

n'oublie jamais complètement que cet idéal est l'homme. Cela semble même affleurer à la conscience claire dans la reconnaissance que décrit le *Phèdre*. Mais, nous l'avons dit, cette reconnaissance n'est pas complète et les souvenirs ne sont que des quasi-souvenirs. Aussi, l'exigence humaniste première ne débouche-t-elle pas sur un véritable humanisme entendu au sens strict⁸³. Nous avons vu l'expérience platonicienne s'éloigner une première fois de l'humanisme dans le grand mouvement créateur qui s'amorce avec le *Ménon* et se développe à travers le *Phédon*, le *Banquet* et la *République* : à l'homme de la première exigence d'ἀρετή se substituaient l'âme, les idées, le Bien. Nous la voyons maintenant s'en éloigner une seconde fois avec l'affirmation de la valeur du logos discursif. Il y a désormais une autonomie, une suffisance, une « divinité » du logos discursif en tant que tel. Certes, la pensée platonicienne est trop nuancée et trop peu systématique pour qu'on puisse brutalement assimiler le platonisme à certaines créations de l'idéalisme moderne. Chez Platon, il y a toujours des hommes, des dieux, des cités et des choses qui ne se réduisent pas à des modes d'une Substance ou à des moments d'une Idée. Mais, à lire les dialogues postérieurs au *Phèdre*, on comprend sans trop de peine que Platon, qui a d'ailleurs inspiré tout ce qui s'est fait en Occident depuis vingt-cinq siècles, ait pu aussi être reconnu comme un précurseur par les tenants modernes du panlogisme, que celui-ci soit conçu comme un impérialisme de la logique ou comme un impérialisme du langage. C'est, en tout cas, cette nouvelle promotion du logos qui explique que le problème de l'erreur soit de nouveau posé dans le *Sophiste*. On ne peut plus, en effet, se contenter de la solution esquissée dans le *Théétète*⁸⁴, ni, encore moins, des indications équivoques de l'*Euthydème*. Si le logos est tout, ou du moins l'essentiel, la possibilité d'un discours faux est le scandale par excellence. C'est pourquoi le *Sophiste* aborde cette question après avoir défendu le logos discursif contre les séductions « élémentaires » auxquelles avaient failli succomber les dialogues antérieurs⁸⁵. C'est une preuve nouvelle de la promotion du logos discursif au rang de valeur fondamentale. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Platon s'éloigner de plus en plus de l'humanisme de Protagoras. Le *Parménide* hésite à poser une idée de l'homme⁸⁶.

En plus de sa signification littérale dans la critique de la théorie des Idées, cette hésitation indique peut-être aussi l'incertitude dans laquelle se trouve alors Platon quant à son premier idéal humaniste. Mais le *Théétète* est plus brutal : la prétention de l'homme à être la mesure de toutes choses est rejetée comme aussi absurde que le serait celle du têtard à une telle dignité⁸⁷. Quant au *Politique*, il n'est guère plus aimable, puisque le terme de comparaison choisi n'y est autre que les grues⁸⁸ ! On concèdera qu'il y a là de quoi choquer le lecteur moderne. Si Platon part vainqueur d'avance lorsqu'il s'en prend au relativisme agnostique de Πρωταγόρας qu'il attribue à Protagoras, le débat reste encore actuel de savoir si l'homme, dans son authenticité fondamentale, est la source de toutes les valeurs ou s'il convient de le subordonner au logos.

La dernière philosophie de Platon est donc moins humaniste que celle de la jeunesse. Elle s'oriente pourtant, assez paradoxalement, vers une science et une pratique plus attentives à la vie concrète que ne l'étaient les premières exigences. C'est à partir du *Phèdre* et du *Parménide* qu'on a l'impression de voir se développer, avant même l'extraordinaire entreprise législatrice des *Lois*, une médecine et une psychologie qui étonnent le lecteur moderne par la richesse de leurs analyses. Il convient cependant de n'être pas dupe. Si la psychologie des derniers dialogues a pu inspirer une partie de ce qui a existé sous ce nom dans la tradition philosophique occidentale avant la naissance de la psychologie scientifique moderne, elle souffre cependant de cet abandon partiel de l'humanisme et de l'arrêt prématuré des méditations qui ont produit le *Banquet* et le *Phèdre*. Ce sont ces richesses et ces limites qu'il convient de mettre en lumière maintenant.

83. On pourrait appeler humanisme au sens strict une réflexion et une recherche qui, refusant de mettre l'homme en question ou de le fonder sur quoi que ce soit d'autre que lui-même, le prend comme base et comme centre de toute interrogation. Cet humanisme joue un rôle essentiel dans les premiers dialogues. C'est ce qu'ont vu, à leur manière, les historiens qui ont cru pouvoir, à partir du texte de Platon, l'attribuer à tel ou tel « sophiste », par ex. à Prodicos (cf. DUPRÉL, *Les Sophistes*, p. 144). Dans les dialogues de la maturité et de la vieillesse, Platon n'est plus humaniste au sens strict : son interrogation se déplace vers les dieux, les Idées, le logos, le monde. Et même s'il y a un certain retour vers l'humain, l'homme ne redevient jamais cet absolu qu'il était, implicitement, dans sa première interrogation et qu'il deviendra chez certains modernes. Dans la mesure où l'on peut opposer humanisme et philosophie, on peut dire que Platon glisse de l'humanisme à la philosophie et ne revient jamais complètement à l'humanisme.

84. Pour la question de l'erreur dans le *Théétète*, cf. 187 d - 201 c.

85. *Sophiste*, 260 a - 261 a. Cf. ci-dessus, pp. 280-281.

86. *Parménide*, 130 c : Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν..., αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος;

— Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα...

87. *Théétète*, 161 cd.

88. *Politique*, 263 cd : nous n'avons pas plus de raison de faire, parmi les animaux, une place toute spéciale pour les hommes, que n'en auraient les grues de faire une place spéciale pour les grues ! C'est dans le même sens que, reprenant les mots de Protagoras pour s'opposer à sa thèse, les *Lois* (IV, 716 c) diront : Ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

CHAPITRE X

MEDECINE, PSYCHIATRIE, PSYCHOLOGIE STRUCTURALE

1. *La médecine* : une technique au début, une sagesse à la fin. Entre les deux, un point de vue proprement psychosomatique (*Charmide*, discours d'Eryximaque dans le *Banquet*).
2. *La psychiatrie* : « folie » des poètes (*Ion*) ; « délires » créateurs et psychiatrie compréhensive (*Phèdre*), théorie physiologique et sociale de la folie (*Timée*, *Lois*).
3. Le point de vue structural et la tripartition de l'âme : banalité et pauvreté psychologiques de cette théorie.

L'ampleur du génie de Platon et, aussi, la chance extraordinaire qui nous a conservé la plus grande partie de son œuvre font de celle-ci une source importante de renseignements sur les aspects les plus divers de la pensée grecque : mathématiques, physique, musique, etc.¹ Elle nous renseigne également sur la médecine grecque. Si nous n'avions conservé, dans la collection hippocratique, certains traités datant de la fin du v^e siècle et du début du iv^e, c'est peut-être à Platon que nous devrions nous adresser exclusivement pour savoir ce qu'étaient, à cette époque, la science et l'art de la médecine². Mais l'attitude de Platon envers la médecine permet aussi de mieux comprendre le sens psychologique de l'expérience platonicienne dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* : tel est le point de vue qui nous intéresse ici. En effet, Platon commence bien par voir dans la médecine une technique comme les autres, mais elle devient très vite, à ses yeux, une façon d'appréhender l'homme concret dans sa totalité. A lire, par exemple, certains textes du *Charmide*³, on voit se profiler un point de vue que les modernes appelleront « psychosomatique » et même se faire jour l'idée d'une médecine qui

1. Cf. ci-dessus, page 263, note 2.

2. Pour les rapports de l'œuvre de Platon avec la médecine de son temps, cf. DIBS, *Autour de Platon*, I, pp. 12-54. Pour l'attribution à l'époque de Platon de certains traités de la collection hippocratique, cf. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953, pp. 36-41.

3. *Charmide*, 154 d, sqq. Cf. ci-dessous, pp. 292-293.

s'identifierait à la philosophie ou à la connaissance de l'homme en général. Certes, ces points de vue ne seront pas retenus par Platon, mais il en restera toujours quelque chose dans son attitude ultérieure envers la médecine. Par là, l'expérience platonicienne touche à quelque chose que, faute d'un meilleur terme, on est bien obligé d'appeler la « psychiatrie ». En effet, bien qu'il soit difficile de parler de psychiatres au sens moderne avant Pinel et Esquirol, il serait téméraire de leur refuser des précurseurs ou de n'en chercher que parmi les médecins. Des travaux récents nous ont suffisamment renseignés sur les facteurs religieux, métaphysiques, moraux, juridiques et sociologiques qui concourent à la définition du concept de maladie mentale pour que nous les cherchions aussi parmi les philosophes⁴. Et de fait, l'expérience platonicienne comporte une réflexion sur la « folie », ce mot étant compris en son sens le plus large. Cette réflexion est très directement liée à l'expérience « érotique »⁵. Mais l'achèvement (partiel) de celle-ci tend à faire naître, ou du moins à consolider, chez Platon une vision plus statique du psychisme humain qui engendrerait une psychologie de type structural. Celle-ci se constitue, d'ailleurs, à l'aide de concepts empruntés à la médecine hippocratique. Ainsi une certaine technicité médicale réussit, en définitive, à triompher, dans l'œuvre de Platon, non seulement de sa timide tentative pour élargir la médecine aux dimensions d'une conception de l'homme, mais également de ce qu'avaient de créateur et de dynamique les analyses du *Banquet* et du *Phèdre*. Il demeure, en tout cas, que le point de vue, si courant de nos jours, qui établit une certaine continuité de la médecine à la psychiatrie, de celle-ci à la psychologie, et, par conséquent, de la médecine à la philosophie, apporte sur l'expérience platonicienne une lumière indispensable.

1. Bien qu'il ne fût pas médecin lui-même, Platon semble avoir été bien informé des doctrines médicales de son temps et des thérapeutiques adoptées par les différents types de médecins. Le nombre des références médicales contenues dans son œuvre prouve que la médecine fut pour lui un objet constant de méditation. Il serait pourtant difficile de voir dans l'évolution de son attitude envers la médecine un reflet de l'évolution de la médecine grecque entre la fin du V^e siècle et le début de la seconde moitié du IV^e. Comme pour beaucoup d'autres disciplines, Platon utilise les notions médicales au moment où il en a besoin dans

4. Cf. Michel Foucault, *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1964. Mais ce point de vue est déjà présent chez Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, pp. 266-267 (à propos de la personnalité catatonique des shamans) et surtout pp. 272-273, pour la thérapeutique moderne.

5. Cf. ci-dessus, p. 253.

6. Cf. Charles Daremberg, *Histoire des sciences médicales*, Paris, J.B. Baillière, 1870, tome I, pp. 67-253 ; cf. également, Bourgey, *Observation et expérience...*, pp. 17-19.

le déroulement de son expérience philosophique et pas forcément au moment où elles sont créées ni même à celui où elles deviennent à la mode à Athènes. C'est ainsi qu'il a pu s'inspirer des méthodes hippocratiques dans le *Phèdre*⁷ tout en connaissant depuis fort longtemps Hippocrate et son œuvre⁸, mais sans avoir cru pouvoir, jusqu'alors, en rien tirer d'intéressant pour sa philosophie. Il ne semble pas, non plus, qu'on puisse conclure grand-chose des textes dans lesquels il parle d'Asclépios. On sait la vogue qu'eurent à Egine d'abord, à Epidaure et à Athènes ensuite (à partir de 420), les traitements mi-religieux, mi-médicaux pratiqués dans les fameux ensembles dont nous admirons encore les ruines. Pourtant, Platon ne se prononce jamais clairement sur l'intérêt ou sur la valeur de ces traitements. Il se contente d'évoquer le personnage légendaire d'Asclépios, comme le faisait déjà Homère⁹, d'appeler les médecins « fils d'Asclépios »¹⁰ et de donner ce titre à Hippocrate¹¹. Au moment de sa mort, Socrate rappelle à Criton qu'un coq est dû à Asclépios¹². Mais il est impossible de considérer ces expressions comme datées en fonction des transformations de la médecine grecque que nous font connaître d'autres documents¹³. Il faut donc adopter ici un point de vue tout différent. Par la simple analyse des textes, nous sommes conduits à distinguer, dans l'attitude de Platon envers la médecine, trois moments, permettant de comprendre pourquoi, après avoir commencé par y voir une technique, il la considère parfois, à la fin de sa vie, comme une sagesse.

Le caractère technique de la médecine est très accusé dans le *Gorgias*. Nous avons vu, dans le second chapitre de ce travail, que, dans les dialogues de jeunesse, l'*ἐπιστήμη*, synonyme de *τέχνη*, ne saurait, même lorsqu'elle comporte tout le sérieux et toute la précision souhaitables, prétendre répondre à l'exigence suprême qui est celle d'*ἀρετή*¹⁴. Technique supérieure, ne s'abaissant à aucune « flatterie » (à la différence de la cuisine¹⁵), la médecine est bien cet art efficace, dans lequel

7. Cf. Kucharski, La « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre*, *Revue des Etudes grecques*, t. LII, 1939, pp. 301-357. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une adhésion de Platon à la médecine hippocratique, mais d'une « transposition philosophique » (ibid. p. 323) de certains aspects de la « méthode d'Hippocrate ». En définitive, l'utilisation qu'en fait Platon est très originale.

8. Hippocrate est déjà nommé dans le *Protagoras*, 311 bc.

9. *Banquet*, 186 e ; *Rép.* III, 406 c ; X, 599 c.

10. *Rép.* III, 405 d, 406 a ; cf. *Iliade*, IV, 194, 204 ; XI, 518, 613-614 ; XIV, 2.

11. *Protagoras*, 311 bc.

12. *Phédon*, 118 a.

13. Sur les traitements à Epidaure, cf. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 68-70. Sur l'évolution de la médecine grecque, cf. ibid. pp. 68-73. Sur le culte médical d'Esculape, cf. ibid. pp. 365-366.

14. Cf. ci-dessus, chap. II, pp. 45-57.

15. *Gorgias*, 500 d - 501 b.

le jeune Platon a même une confiance un peu naïve¹⁶, mais dont il ne songe nullement à faire un des éléments de l'humanisme. La médecine s'occupe bien du corps, mais elle n'a rien à faire dans les problèmes de l'âme : dans la célèbre équation qui identifie le rapport de la cuisine à la médecine au rapport de la rhétorique à la justice, elle reste, en un certain sens, du même côté que la cuisine¹⁷. Attitude naïve, disons-nous, car Platon semble attribuer à la médecine une sûreté technique et un domaine parfaitement déterminé qu'elle ne possédait pas dans l'Antiquité et qu'elle ne possède pas, non plus, aujourd'hui. Il parle comme un homme en bonne santé qui n'a recours au médecin que pour soigner des maladies saisonnières, comme la grippe, ou des blessures corporelles, et qui a l'habitude de voir la guérison survenir assez rapidement. Il le dira, d'ailleurs, très brutalement dans le livre III de la *République* : heureux le vieux temps dont parle Homère où une femme, qui avait donné à Eurypile blessé un véritable remède de cheval, fut cependant approuvée par les médecins ; de nos jours, au contraire, par ses régimes trop doux, la médecine ne sert qu'à prolonger la vie de valétudinaires qui devraient être morts depuis longtemps ; seuls les riches peuvent s'offrir ce luxe ! Aussi exigera-t-on que les médecins de la cité idéale soignent uniquement les maladies bien caractérisées et laissent mourir les malades qui mettraient trop longtemps à guérir. D'ailleurs, Platon semble soupçonner ceux qui sont atteints de maladies chroniques d'être malades par leur faute (mauvais régime, débauche, etc.) !¹⁸ Il est bien loin, dans ce texte, de prendre en considération la maladie fonctionnelle ou psychosomatique (qui, pourtant, retient son attention) et d'attribuer au médecin une fonction psychothérapeutique qui le conduirait à dénouer les conflits existentiels du malade. Le jeune aristocrate aspirant à l'*ἀρετή* ne saurait admettre que la recherche humaniste ou la méditation philosophique soient de l'ordre de la « maladie » : s'il a recours au médecin, c'est que son corps est malade, mais son corps, ce n'est pas lui ! De cette attitude envers la maladie, très technique, très cavalière et très brutale, il restera d'ailleurs toujours quelque chose dans l'œuvre de Platon. Même à des époques où il sentira l'intérêt de points de vue différents, il pensera souvent à la médecine lorsqu'il voudra donner un exemple d'activité technique sûre d'elle-même. Le *Gorgias* parlait avec quelque complaisance des traitements douloureux que les médecins infligent aux malades contre leur gré mais pour leur bien¹⁹ ; le *Protagoras* n'hésitait pas à exalter l'efficacité technique du médecin armé du fer, du feu,

16. Comme si la médecine connaissait vraiment la nature du malade, le mode d'action de ses remèdes et les raisons de ses démarches ! Pourtant le *Gorgias* 501 a, dit :

καὶ τὴν φύσιν ἔσκειται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἢ λατρεῖν.

17. *Gorgias*, 465 c.

18. *Rép.* III, 405 e - 408 e.

19. *Gorgias*, 478 bc.

des drogues répugnantes et de la diète²⁰. Mais le *Politique* admettra encore que les médecins ont le droit de faire souffrir puisqu'ainsi ils guérissent²¹. Bref, le médecin restera, tout au long de l'œuvre de Platon, l'exemple même de l'homme qui sait, au même titre que le capitaine de vaisseau ou que l'agriculteur, exemple que l'on invoque chaque fois qu'il faut éviter de se laisser séduire par des incapables²².

Pourtant, on se tromperait lourdement si l'on faisait de cette attitude le dernier mot de la pensée de Platon sur la médecine. Il est, en effet, accessible, à des points de vue fort différents. Dès le *Charmide*, qui est, selon toute vraisemblance, antérieur au *Gorgias* et, a fortiori, au livre III de la *République*, il adopte une attitude qui est presque en contradiction avec la précédente. Dans l'affabulation de la comédie qui constitue ce dialogue intervient, on le sait, un amusant prétexte « médical ». Le jeune Charmide est là, entouré de ses admirateurs, et Socrate lui-même n'est pas insensible à ses charmes. Il s'agit de l'aborder sous un prétexte décent. Or, justement, Charmide se plaignait d'avoir mal à la tête : Critias va faire passer Socrate pour un médecin²³. A travers des scènes plaisantes qui donnent un tour badin à la discussion sur la *σωφροσύνη*, on voit alors se profiler une médecine qui n'a vraiment rien de technique. Socrate commence par parler d'un remède (*φάρμακον*) contre le mal de tête qui consiste en une plante dont l'action n'est efficace que si elle est accompagnée d'une incantation²⁴. Il semble se comporter comme le plus banal des guérisseurs. Mais n'est-ce pas un jeu, dont personne n'est dupe, et qui ne signifie rien de bien précis quant à l'attitude de Platon envers la médecine populaire ? On peut se le demander. Voici, cependant, que le point de vue se transforme : ce remède, Socrate le tient d'un médecin thrace, qui l'a lui-même appris de Zalmoxis, lequel professe toute une théorie, quasi-philosophique, de la thérapeutique. Passant des yeux à la tête, de la tête au corps et de celui-ci à l'âme, Socrate en vient à formuler une théorie holistique de la thérapeutique qui a des résonances très modernes²⁵. D'autre part, les incantations que l'on aurait pu prendre pour des formules charlatanesques, s'avèrent être des discours destinés à produire la *σωφροσύνη*²⁶. Enfin, évacuant presque toute magie, Socrate précise que, si l'on pos-

20. *Protagoras*, 354 ab. Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le préjugé selon lequel la médecine ne peut être efficace que si elle fait bien souffrir. Cf. sur ce point les remarques amusantes de DAGOGNET, *La raison et les remèdes*, Paris, P.U.F., (1964), p. 73 (utilisation du répugnant), pp. 144-145 (chirurgie).

21. *Politique*, 293 bc.

22. Ce point de vue apparaît très fréquemment. Cf. par exemple : *Protagoras*, 311 bc ; *Gorgias*, 464 a - 465 d ; *République* X, 599 bc ; *Phèdre*, 268 ac ; *Théétète*, 171 e - 172 a, 178 c ; *Timée*, 83 bc ; *Lois*, X, 903 c, 906 e ; XI, 933 bd ; XII, 961 e - 962 a ; 963 ab.

23. *Charmide*, 155 b.

24. *Charmide*, 155 e.

25. *Charmide*, 156 de.

26. *Charmide*, 157 a.

sède la σωφροσύνη, on peut se passer d'incantations²⁷. Certes, l'allusion aux Thraces et à Zalmoxis fait penser à une médecine d'inspiration pythagoricienne. Mais Platon a probablement voulu l'équivoque entre une pratique infra-médicale et populaire (plante + incantation) et une pratique supramédicale parce que morale (discours sur la tempérance) afin de suggérer l'idée d'une thérapeutique qui, ressemblant tantôt à la première, tantôt à la seconde, ne relève ni de l'une, ni de l'autre. Le choix du symptôme est, d'ailleurs, intéressant. De nos jours encore, la thérapeutique des maux de tête hésite entre le point de vue biochimique et le point de vue psychologique. La psychanalyse, qui adopte la seconde perspective, rattache les maux de tête aux conflits de l'existence²⁸. Certes, la psychothérapie moderne n'est pas, en général, une entreprise de moralisation semblable à celle que Platon semble attribuer à Zalmoxis. Mais il n'est pas sûr que les « beaux discours » dont parle le *Charmide* soient des discours moralisants au sens moderne, c'est-à-dire des exhortations s'adressant à la volonté. La σωφροσύνη n'est pas exactement une « vertu morale » ; ce n'est pas la tempérance entendue comme un dosage conscient des divers plaisirs ; elle ressemble beaucoup plus à l'équilibre psychique. L'antiquité grecque ne disposait pas de tous les concepts permettant d'indiquer que la σωφροσύνη relève beaucoup plus de la psychologie et de la psychiatrie que de la morale. Mais l'usage qu'elle en fait ne laisse guère de doute à ce sujet²⁹. C'est un trait de génie que d'avoir choisi le mal de tête comme prétexte pour un dialogue sur la σωφροσύνη. Le mal de tête est à peine une maladie ; ce n'est qu'un symptôme morbide fugitif et sans gravité. Pourtant, il indique peut-être en quoi Charmide, bien que déjà très σώφρων, manque encore de σωφροσύνη. Comme les oublis et les lapsus dont parle Freud, le mal de

27. *Charmide*, 158 b.

28. Cf. par ex. Angel GARMA, *El dolor de cabeza*, Editorial Nuova, Buenos Ayres, 1958 ; trad. française, Paris, P.U.F., 1962. Sur l'interprétation psychosomatique des maux de tête, cf. F. ALEXANDER, *La médecine psychosomatique*, Paris, Payot, 1952, pp. 138-146.

29. Bien des auteurs se sont efforcés de préciser le sens de cette notion dans la pensée grecque. Tempérance est trop restreint, sagesse trop vague, dit le P. FESTUGIÈRE (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 389, n. 2). J.P. VERNANT a essayé de suivre l'évolution de la notion depuis Homère (*Les origines de la pensée grecque*, pp. 80-85). En fait, au moins chez Platon, il s'agit de quelque chose qui se cherche entre l'hygiène la plus modeste et l'idéal philosophique le plus élevé. La collection (apocryphe) des *Définitions* platoniciennes se contente d'indiquer, au mot σωφροσύνη, une foule assez hétéroclite de sens (*Définitions*, 411 e - 412 a). Mais, tout au long de l'activité littéraire de Platon, c'est cette hésitation sur le sens de la σωφροσύνη qui fait la richesse de nombreux textes, en particulier du *Charmide* et du *Phèdre*. A cette hésitation correspond l'absence d'un point de vue psychiatrique conscient de lui-même comme tel. Assez curieusement, le texte le plus clair et le plus précis concernant la σωφροσύνη se trouve dans les *Lois* (IV, 709 e - 710 a) : on distingue deux types de σωφροσύνη dont l'un, inférieur, est qualifiée de vulgaire (τὴν δηλώδη γε, 710 a). Malheureusement si, à ce moment-là, le « niveau » psychiatrique est presque désigné, le contenu s'est considérablement appauvri. Pour cela, cf. ci-dessous, p. 326.

tête relève de la « psychopathologie de la vie quotidienne » ; il manifeste ce qu'il y a de psychopathologique chez les hommes qui ne sont ni névrosés ni psychotiques. Mais dans la mesure où c'est un symptôme somatique, neurovégétatif, à la différence des oublis et des lapsus, il renvoie au problème de l'équilibre somatopsychique (σωφροσύνη) et à une éventuelle médecine psychosomatique, plutôt qu'à une interprétation de significations bien enchaînées comme celles que Freud met au jour dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Il demeure que l'attitude de Socrate envers le mal de tête de son bel interlocuteur, dans le *Charmide*, est exactement celle qu'il interdit aux médecins dans le livre III de la *République* : il s'occupe longuement d'un de ces troubles fonctionnels difficiles à guérir qui font perdre leur temps aux médecins très occupés, et il laisse entendre que, résultant d'un défaut de σωφροσύνη, il ressemble à ces maladies dont le malade est, en quelque sorte, coupable³⁰. Pris à la lettre, le point de vue du *Charmide* et le point de vue du livre III de la *République* sont donc bien contradictoires. Or, bien que le *Charmide* soit probablement antérieur à *République* III, l'attitude médicale du premier paraît plus élaborée que celle du second. Il se peut que Platon ait écrit en même temps des œuvres dans lesquelles la médecine apparaît sous deux aspects contradictoires. Dans la *République*, il est législateur, il élimine brutalement tout ce qui pourrait créer le moindre désordre : on évite de lancer les médecins dans les thérapeutiques incertaines, tout comme on exclut les poètes et comme on condamne l'homosexualité. Au contraire, dans le *Charmide*, comme dans le *Banquet*, l'esprit nuancé et curieux qu'est Platon cherche une vérité jusque dans les pratiques les plus condamnables à première vue. D'ailleurs, la forme littéraire du dialogue et les diverses affabulations auxquelles il a recours lui permettent bien des audaces : dans le *Charmide*, la médecine holistique est mise sur le compte de Zalmoxis et du médecin thrace. Platon peut ainsi, sans y adhérer, inviter le lecteur à méditer sur ce qu'elle pourrait avoir d'intéressant. Il en est de même avec Eryximaque dans le *Banquet*.

Du point de vue de la théorie platonicienne de l'amour, le discours d'Eryximaque représente, nous l'avons vu³¹, une attitude qui doit être dépassée. L'idée que l'amour est communion avec la nature entière est une de ces illusions nécessaires qui n'achèment vers la compréhension du vrai sens de l'amour que pour autant qu'elles sont reconnues comme illusions. Mais la présence de ce discours dans le *Banquet* prouve au moins que Platon a pris la peine d'examiner cette illusion. Cela n'a rien

30. *République* III, 405 e - 408 e. Dans le même ordre d'idées on remarquera que ce texte de la *République* condamne les thérapeutiques d'Hérodicos de Sélymbrie tandis que le *Phèdre* en parlera avec faveur (*Phèdre*, 277 d). Ce passage de la *République* est brutalement comique : certains hommes, dit Platon, suivent un régime qui les rend inaptes à tout travail intellectuel, et ensuite, ils viennent dire que c'est la philosophie qui leur donne mal à la tête ! (*Rép.* III, 407 bc).

31. Cf. ci-dessus, pp. 238, sqq.

d'étonnant car la thèse d'Eryximaque sur l'amour est étroitement liée à ses théories médicales qui, à leur tour, sont proches du point de vue évoqué dans le *Charmide*. Ici, d'ailleurs, l'école médicale en question est mieux caractérisée. On suppose que les médecins thraces qui se réclament de Zalmoxis sont d'inspiration pythagoricienne³². Mais il est probable qu'Eryximaque représente une école médicale, elle aussi pythagoricienne d'origine, mais également influencée par Empédocle. Le chef de cette école était peut-être Alcmeon de Croton³³. Il n'est pourtant pas impossible, non plus, que Platon ait construit le personnage d'Eryximaque en lui attribuant également des idées hippocratiques³⁴. Ce qui compte, c'est moins l'identité historique du personnage que le progrès qu'il manifeste dans la recherche platonicienne. Or, si le *Charmide* traduit déjà l'intérêt de Platon pour la médecine holistique, le discours d'Eryximaque apporte, dans ce domaine, deux nouveautés. La première concerne l'objet qui doit être pris en considération par le médecin : dans le *Charmide*, c'était seulement la totalité somatopsychique, dans le discours d'Eryximaque, il s'agit de l'univers entier : le médecin connaît également de l'harmonie des sons, de l'astronomie, de la météorologie, des rapports des dieux et des hommes³⁵. La seconde porte sur la nature du lien qui fait l'unité de cette totalité : c'est l'ἔρως, ou plus exactement la φιλία, car Eryximaque confond ἔρως et φιλία³⁶, ignorant ainsi, comme le lui reproche Aristophane, certains caractères spécifiques de l'amour. A travers le discours d'Eryximaque, Platon semble envisager le développement de la médecine soit vers une cosmologie, soit vers une psychologie de l'amour. Il s'agit bien encore de médecine. C'est ce qu'indique d'abord le hoquet d'Aristophane, provoqué par le fou-rire qui s'est emparé de lui à l'audition du discours de Pausanias³⁷ : comme le mal de tête de Charmide, le hoquet est un de ces petits symptômes névrotiques bien faits pour solliciter l'attention d'une médecine à tendance psychosomatique. En inventant ce hoquet, Platon a probablement voulu faire allusion à certains traitements qui devaient étonner le profane. Mais l'allusion n'est pas poussée très loin puisque les traitements proposés par Eryximaque ne sont pas d'ordre psychologique³⁸. Ensuite, le discours d'Eryximaque reste médical, au moins au début : il fait intervenir l'amour dans des phénomènes dont s'occupe avant tout la médecine,

32. Cf. la note de Croiset au passage du *Charmide* (156 d) où Zalmoxis est nommé (Œuvres de Platon, coll. des Univ. de France, t. II, p. 56).

33. Dans son édition du *Banquet* (coll. des Univ. de France, p. 25, n. 1), ROBIN rapproche une phrase de 186 de du fragment 4. (Diels) d'Alcmeon de Croton.

34. Surtout si la médecine hippocratique était moins expérimentale que ne le pense Bourgey. Cf. sur ce point les remarques de R. JOLY, *Hippocrate, médecine grecque*, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1964, pp. 16-17.

35. *Banquet*, 186 b - 188 e.

36. Cf. ci-dessus, p. 239.

37. Cf. ci-dessus, p. 237 et note 109.

38. *Banquet*, 185 ce : retenir son souffle, se gargariser avec de l'eau, se chatouiller le nez pour se faire éternuer. Aristophane a dû essayer successivement tous les traitements (*Banquet*, 189 a).

le remplissement et l'évacuation³⁹. Ces phénomènes occupaient une place importante dans les travaux des médecins antiques qui y voyaient peut-être l'essentiel de la physiologie humaine⁴⁰. Mais si, avec le discours d'Eryximaque, il s'agit encore de médecine, la recherche platonicienne a, dans cette ligne, atteint son maximum : le développement des notions qui la guident va conduire Platon hors de la médecine. Ce n'est pas qu'il recule devant un éventuel charlatanisme de la pensée médicale. Si Platon s'en est souvent pris aux sorciers et aux charlatans, ce n'est peut-être pas sans quelques restrictions mentales, et bien des pratiques qui passeraient pour fantaisistes aux yeux d'un médecin positiviste moderne étaient considérées par Platon comme tout à fait dignes d'intérêt⁴¹. Il ne semble pas, en tout cas, que la médecine sicilienne, que représente peut-être Eryximaque, ait pu être considérée par Platon comme une entreprise de charlatans. Mais ce qui conduit la recherche platonicienne engagée sur cette voie hors de la médecine, c'est, d'une part, qu'à force de développer les aspects cosmologiques de la médecine on aboutit à une cosmologie qui n'a plus rien de médical et, d'autre part, qu'obligé de rectifier la conception un peu trop large que se fait Eryximaque de l'amour, on aboutit à un amour difficilement utilisable en médecine.

Du premier résultat témoignerait assez bien un texte connu du *Phèdre* qui, justement, évoque Hippocrate. L'âme, dit Platon, ne peut être conçue indépendamment de la nature du tout⁴². On voit sans peine le lien entre cette déclaration et les idées attribuées par le *Charmide* à Zalmoxis et par le *Banquet* à Eryximaque. Mais ici l'inspiration holistique des théories médicales a ouvert la voie à une cosmologie animiste. Nous sommes au seuil des théories, déjà évoquées, de la connaturalité de l'âme individuelle et de l'âme du monde⁴³. Nous dépassons le niveau de la médecine parce que, désormais, aucune autre action ne devient possible que religieuse : à l'horizon se profile la religion astrale des *Lois* et de l'*Epinomis*. Quant à la réflexion sur l'amour, si elle conduit bien, comme nous l'avons vu, à une psychologie du logos, elle n'est plus guère utile au médecin.

39. *Banquet*, 186 c : ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλῇ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν.

40. On remarquera, par exemple, l'importance de l'évacuation dans le *Traité des humeurs* (Περὶ Χυμῶν) de la collection hippocratique (Œuvres complètes d'Hippocrate, éd. Littré, Paris, J.B. Baillière, 1839-1861, t. V, pp. 476-503, et tout particulièrement dans le § 6, pp. 484-486).

41. Pour l'attitude de Platon envers les charlatans et les sorciers, cf. ci-dessus, pp. 343, sqq.

42. *Phèdre*, 270 c : Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀζήτως λόγου κατανοῆσαι οἷε δύνατον εἶναι ἀνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

Cf. sur ce point l'article de KUCHARSKI (La « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre*, *Revue des Etudes Grecques*, 1939, t. LII, pp. 301-357) qui invoque plusieurs fois ce texte (p. 315, p. 323, n. 1). Mais il est bien entendu qu'il s'agit d'une transposition et non d'une adoption par Platon de la « méthode d'Hippocrate » (cf. ci-dessus, p. 289, note 7).

43. Cf. ci-dessus, p. 273.

Il en serait, d'ailleurs, de même si l'on s'en tenait au point de vue de Diotime. On pourrait donc dire, en se plaçant du point de vue d'une médecine moderne inspirée par la psychanalyse, qu'après avoir soupçonné l'incidence de la libido sur le biologique et ouvert la voie à une médecine « érotique », Platon s'est arrêté en chemin pour avoir, d'une part, orienté sa réflexion sur le lien érotique dans le sens d'une cosmologie animiste et, d'autre part, été incapable de continuer à suivre l'action de la libido sur le corps tandis qu'il en faisait une analyse démystificatrice. En d'autres termes, le mouvement créateur de la pensée platonicienne de la maturité semble cesser d'englober la médecine après l'avoir rencontrée sous ses aspects holistique et « érotique » : il se dirige plutôt, maintenant, vers des questions psychiatriques et psychologiques. Mais cela ne signifie nullement que la médecine n'ait désormais plus de place dans l'œuvre de Platon. Il y a une troisième attitude, qui n'est ni très originale, ni vraiment créatrice, mais à laquelle le souvenir des attitudes antérieures, surtout de la seconde, confère une certaine originalité.

Comme on peut le prévoir, cette troisième attitude de Platon envers la médecine comporte un retour au premier point de vue : les aspects techniques de la médecine, qui d'ailleurs n'avaient jamais été complètement oubliés⁴⁴, tendent à revenir au premier plan. Après le *Phèdre*, certaines questions médicales qui auraient été traitées tout autrement à l'époque du *Banquet*, redeviennent des questions techniques. On peut en noter au moins trois. Dans le *Banquet*, Eryximaque identifiait la *φιλία* à l'amour et cherchait à en faire le principe explicatif du fonctionnement physiologique de l'homme. Mais Eryximaque donnait à l'amour un sens trop vague et perdait ainsi le bénéfice des renseignements que pourrait apporter au médecin une véritable psychologie de l'amour. C'est ce que veut dire Platon par la bouche d'Aristophane. En effet, outre la critique globale du discours d'Eryximaque⁴⁵, le discours d'Aristophane contient des critiques plus discrètes et plus subtiles. Décrivant l'impression qui frappe les amoureux lorsqu'ils sont en présence de celui ou de celle qu'ils aiment, Aristophane la caractérise par trois mots : *φιλία* *τε* *καὶ οἰκειότητι* *καὶ ἔρωτι*, *Banquet*, (192 c)⁴⁶. Or le second de ces mots correspond, tant pour l'étymologie que pour le sens, à cette *Heimlichkeit* dont Freud fera l'essence même de l'impression amoureuse en ajoutant que son contraire (*die Unheimlichkeit*, *das Unheimliche*, l'inquiétante, l'angoissante étrangeté) est le résultat d'une inversion de signe⁴⁷.

44. Cf. ci-dessus, p. 291.

45. Cf. ci-dessus, pp. 240, sqq.

46. Aristophane insiste : cette impression ne concerne pas seulement l'amour des jeunes garçons, on la trouve également dans l'hétérosexualité et dans le lesbianisme (*Banquet*, 192 bc) : «Ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντόχη τῷ αὐτοῦ ἦμῖσι, καὶ ὁ παιδεραστὴς καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φίλῃ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι...»

47. Cf. l'article intitulé *Das Unheimliche* (1919), G.W. Bd. XII, s. 227-268 ; trad. Bonaparte-Marty, *L'inquiétante étrangeté*, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1952, pp. 163-211. Freud y rappelle le dicton d'après

Tout se passe comme si Aristophane voulait préciser le concept vague de *φιλία* et faire apparaître, dans l'amour, quelque chose de plus spécifique : l'impression de familiarité, mais d'une familiarité bien spéciale, l'*οἰκειότης*. Or cette indication discrète du discours d'Aristophane, qui évoque peut-être la possibilité d'une médecine psychosomatique fondée sur une notion vraiment féconde des « érotiques du corps »⁴⁸, n'a aucune suite dans l'œuvre de Platon. La *φιλία* n'est pas absente des dialogues postérieurs au *Phèdre*, mais les concepts d'amitié et d'amour sont comme figés en des distinctions statiques⁴⁹.

Un second exemple est fourni par le sort de ces notions de remplissement et d'évacuation si importantes aux yeux des médecins grecs. Le mérite du discours d'Eryximaque était d'avoir indiqué le caractère « érotique » de la *πλησμονή* et de la *κένωσις*. Que sa conception de l'Erôs corporel ait été insuffisante, même aux yeux de Platon, c'est certain : nous venons de le voir. Mais si l'on considère le sort qui est fait aux mêmes processus dans le *Timée*, on ne peut qu'être frappé par l'absence désormais totale de tout effort médico-psychologique fondé sur une conception de l'amour ou de la *φιλία*. D'abord, il ne s'agit plus de *πλησμονή*, mot qui désigne plutôt l'impression vécue de rassasieusement, mais simplement de *πλήρωσις*, qui désigne le fait objectif de se remplir. Ensuite et surtout, bien que Platon cherche à établir, dans ce

lequel l'amour est « mal du pays » (« Liebe ist Heimweh », G.W. Bd. XII, s. 259 ; trad. p. 200). Il explique que ce qui est vécu comme angoissant, étrange (*unheimlich*) était, à l'origine, familier. Le double avait été créé par le psychisme infantile comme une assurance contre la mort, mais le refoulement en a fait un étrangement inquiétant avant-coureur de la mort (« ...aus einer Versicherung des Fortlebens wird er zum unheimlichen Vorboten des Todes. », G.W. Bd. XII, s. 247 ; trad. pp. 186-187).

48. ... τοῦ σώματος ἐρωτικῶν., *Banquet* 186 c.

49. Bien que la *φιλία* puisse avoir, dans la culture grecque, des résonances difficiles à rendre en français, il faut, pour éviter la confusion, distinguer quatre sens du mot dans les œuvres postérieures au *Phèdre* :

1) le sens proprement philosophique, c'est-à-dire se référant directement à des théories constituées, par ex. *Sophiste*, 242 de ;

2) le sens « social » : la *φιλία* est « l'esprit de communauté » (cf. J.P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p. 55) qui assure la cohésion de la cité. Ici les exemples sont innombrables, surtout dans les *Lois* (III, 693 b, 697 cd, etc.) ;

3) le sens biologique : par exemple, sous la forme de l'adjectif *φίλος*, dans le discours d'Eryximaque (*Banquet*, 186 d, 5-6) : Δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἐχθίστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων.

4) le sens psychologique (affinité ou sympathie, mais non amitié) particulièrement net dans *Lois*, II, 653 b, où sont énumérés les sentiments (... ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος...) qui se forment chez l'enfant avant le langage et la raison. La psychologie du *Banquet*, annonçant en cela la psychologie analytique, était sur le point d'établir un lien organique entre la *φιλία* au sens 3) et la *φιλία* au sens 4). On ne trouve plus rien de tel dans les dernières œuvres. Au contraire, le passage des *Lois*, VIII, 836 e - 837 d, est un bon exemple de distinctions figées entre l'amitié et l'amour.

texte, une théorie psychophysiologique du plaisir⁵⁰, cette théorie n'a plus rien de psychologique au sens strict, c'est-à-dire compréhensif.

Le troisième exemple concerne la notion d'harmonie, très proche, d'ailleurs, de celle de *φιλία*. Elle joue un grand rôle dans le discours d'Eryximaque⁵¹, mais elle est également présente dans le *Phédon* où elle donne lieu aux célèbres objections de Simmias⁵². Or il semble bien qu'à travers l'intéressante synthèse des notions d'amour et d'harmonie que tente Eryximaque se cherche une médecine psychologique qui fonderait la santé du corps sur l'équilibre des diverses formes d'Erôs : n'est-ce point un peu de cette manière que la médecine psychosomatique moderne utilise les concepts freudiens de libido orale, anale, phallique, narcissique, etc. ? Mais si nous considérons l'utilisation psychologique ou médicale que font les derniers dialogues de la notion d'harmonie, nous ne trouvons plus qu'une « explication » du plaisir par l'harmonie et de la douleur par la dissolution de l'harmonie. Tel est le cas, par exemple, dans un passage du *Philèbe*⁵³. On pourra, certes, apprécier la nouveauté et l'originalité de ce point de vue. Cependant, il relève plutôt d'une médecine scientifique et technique que d'une médecine psychologique et compréhensive comme celle qui semblait se chercher à l'époque du *Banquet*. On peut donc bien dire qu'un des caractères de l'attitude de Platon envers la médecine à l'époque des derniers dialogues est de considérer comme d'ordre technique certaines questions qui, dans le *Charmide*, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, semblaient devoir relever de la psychologie compréhensive. Un certain divorce semble s'être fait, dans l'esprit de Platon, entre la médecine et la psychologie.

Mais cette dernière attitude a un second caractère, assez surprenant celui-là et qui, par un autre biais, ramène la psychologie dans la pratique médicale. Il s'agit de la distinction entre une médecine servile et une médecine d'hommes libres, entraînant, pour celle-ci, l'obligation de *persuader* le malade. Le *Politique*, qui ne traite de la médecine que pour essayer de comprendre la fonction de l'homme d'Etat, se contente de dire que, si le médecin se passe du consentement de son malade pour lui faire suivre un traitement qu'il considère comme bon, le malade n'aura pas le droit de se plaindre d'avoir été l'objet de manœuvres perverses⁵⁴. Mais les *Lois*⁵⁵ précisent que ce sont seulement les médecins esclaves qui traitent ainsi leurs malades esclaves. Au contraire, les médecins libres s'adressant à des hommes libres s'efforcent de leur expliquer leur maladie, leur communiquent leurs impressions et cherchent à les

50. Cf. ci-dessous, p. 324, note 10. Le texte du *Timée*, 65 a, dit : "Ὅσα δὲ κατὰ μικρὸν τὰς ἀποχωρήσεις ἑαυτῶν καὶ κενώσεις εἴληφεν, τὰς δὲ πληρώσεις ἀθρόας καὶ κατὰ μέγαν, κενώσεως μὲν ἀναισθητὰ, πληρώσεως δὲ αἰσθητικὰ γινόμενα, λύπας μὲν οὐ παρέχει τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς, μεγίστας δὲ ἡδονὰς κτλ.

51. Cf. tout particulièrement, *Banquet*, 187 ae.

52. *Phédon*, 85 cd. Socrate réfute les objections de Simmias en 92 a - 94 e.

53. *Philèbe*, 31 d.

54. *Politique*, 296 be.

55. *Lois*, IV, 720 ae ; IX, 857 ce.

persuader de l'opportunité du traitement prescrit. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse, pour autant, de médecine psychologique au sens le plus strict du terme. Il ne semble pas que les médecins libres fassent suivre à leurs malades libres d'autres traitements que ceux que les autres imposent sans discussion aux esclaves. Pour autant que l'on puisse parler de « technicité » dans la médecine antique, la technicité est la même dans les deux cas. Mais, devant les hommes libres, le médecin prend des précautions que l'on dirait oratoires si ce mot n'avait un sens péjoratif et si Platon lui-même n'avait précisé qu'il s'agit d'arguments proches de la philosophie⁵⁶. Qu'il y ait, dans ce souci de persuasion, un caractère très général de la toute dernière philosophie de Platon, celle des *Lois*, c'est ce que nous verrons dans le dernier chapitre de ce travail. Mais il est tout particulièrement intéressant ici parce qu'il compense l'échec d'un projet de médecine psychologique. Faute d'être psychologue au sens le plus strict du terme, comme le serait par exemple un psychanalyste, le médecin devra être philosophe. Et, d'ailleurs, cela s'accorde bien avec d'autres remarques du Platon vieilli des *Lois* : d'abord un certain scepticisme à l'égard de la technique médicale (les gymnases et les bains chauds valent mieux que les soins d'un mauvais médecin⁵⁷), ensuite une grande méfiance à l'égard de ceux qui utilisent leurs connaissances techniques pour faire le mal (les médecins qui utilisent leur savoir pour se livrer à la sorcellerie seront condamnés à mort alors que les autres personnes coupables du même délit seront moins sévèrement punies⁵⁸). Bref, il semble que Platon tende à mettre en valeur les qualités humaines et morales du médecin (mais non ses connaissances psychologiques) au détriment d'une technique en laquelle il croit, certes, encore, mais qui ne saurait constituer un idéal. C'est ainsi qu'on voit Platon, par une très grande fidélité à lui-même, mais aussi à la suite d'un long détour, subordonner, dans l'*Epinomis*, la médecine à la sagesse tout comme, dans les dialogues de jeunesse, il la subordonnait à l'*ἀρετή*⁵⁹.

Etant donné l'objet du présent travail, nous sommes ainsi conduit à retenir de l'évolution de l'attitude de Platon envers la médecine, une impression assez curieuse. Tout se passe comme si, indépendamment du développement des idées médicales en Grèce au IV^e siècle, ou du moins sans qu'il y ait un lien très étroit entre l'histoire des idées en général et l'évolution propre à Platon, celui-ci avait, à un certain moment de sa vie, entrevu la possibilité d'une médecine psychologique, mais n'avait pu la développer de manière satisfaisante.

Il peut paraître futile de s'interroger sur les raisons de cet « échec ».

56. *Lois*, IX, 857 d.

57. *Lois*, VI, 761 cd.

58. *Lois*, XI, 933 bd.

59. *Epinomis*, 976 a : "Ἦν δὲ καλοῦσι μὲν ἰατρικὴν... Εὐδόκιμον δὲ οὐδὲν τούτων εἰς σοφίαν τὴν ἀληθεστάτην."

Pour la subordination de la médecine à l'*ἀρετή* dans les dialogues de jeunesse, cf. ci-dessus, chap. II.

En effet, d'abord, Platon n'était pas médecin et l'on peut se demander s'il est très raisonnable de lui attribuer un quelconque projet médical ; ensuite, et surtout, cet échec reste bien hypothétique : il repose sur une interprétation rétrospective et peut-être anachronique. Pourtant, malgré le bien fondé de ces réserves, nous ne croyons pas que l'on puisse complètement éluder le problème. Il y a bien, dans la troisième attitude, quelque chose comme un abandon des projets de la seconde. Nous avons essayé de montrer que cet abandon résulte, en partie, du divorce entre le développement de la pensée médicale de Platon à l'époque du *Banquet* et le développement de sa conception de l'amour. On pourrait ajouter que l'allure prise par sa méditation sur l'amour se répercute, de façon assez lointaine il est vrai, sur son attitude envers la médecine.

S'il y a eu glissement de l'amour vers le logos, on retrouve, dans les précautions oratoires des médecins des *Lois*, le rôle prédominant du logos discursif tel que nous avons essayé de le faire apparaître dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*. Ces précautions peuvent être rattachées à la vieille assimilation, chère à Platon, des paroles aux médicaments⁶⁰. Mais si ce rapprochement, dont il ne faut pas exagérer la portée chez Platon, est pour nous si riche de résonances, c'est que nous vivons au siècle de la psychiatrie et de la psychanalyse. Celle-ci fait, en effet, de la parole un instrument thérapeutique privilégié et souvent aussi un principe d'explication théorique. Il serait tentant de penser que, si Platon n'a pas réussi à concevoir une véritable médecine psychologique, c'est que son siècle ignorait encore la possibilité de la psychiatrie comme discipline relativement autonome à l'intérieur de la médecine. Cependant le point de vue psychiatrique n'est pas totalement absent de l'œuvre de Platon.

2. Des travaux récents pourraient faire hésiter à chercher dans Platon un véritable point de vue psychiatrique. La Grèce antique possédait-elle vraiment des malades mentaux au sens que nous donnons actuellement à cette expression⁶¹ ? Le « fou » n'était-il pas exclusivement considéré comme le jouet de quelque puissance divine, très proche en cela des autres hommes et ne relevant d'aucune discipline spéciale ? Cette hypothèse mérite d'être prise en considération. Pourtant, sous réserve d'une étude historique plus précise qui éluciderait la question, elle est, à

60. Cf. par ex. *Charmide*, 157 a ; *Cratyle*, 394 ab ; *Phédon*, 115 e ; *République*, III, 389 bd ; V, 459 cd ; *Théétète*, 166 e - 167 a.

61. Michel Foucault a bien montré que le « fou » ou le « malade mental » est en partie créé comme tel par les mesures que l'on prend à son égard : « grand renfermement » décidé par l'édit royal du 27 avril 1656 (*Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 54-96) ; création des « asiles » (ibid. pp. 557, sqq.). La question pourrait donc se poser de savoir si les cités grecques, qui ne possédaient pas de semblables institutions, possédaient bien des « malades mentaux ».

première vue, difficile à admettre. Comment penser qu'une ville comme Athènes, n'a pas traîné dans ses foules des hystériques, des obsédés, des paranoïaques, des schizophrènes, des maniaque-dépressifs semblables aux nôtres ? Comment croire que l'Athénien moyen qui les côtoyait y ait vu spontanément et toujours des messagers des dieux ou des démons ? Quand les poètes et les autres écrivains entreprennent quelque « éloge de la folie » ou nous montrent dans les « troubles mentaux » — qu'il s'agisse des fureurs d'Ajax ou de la folie d'Hermione — une forme de la destinée humaine particulièrement digne d'attention, peut-être doivent-ils, justement, s'inscrire en faux contre les préjugés de leur siècle. Car si le fou n'était déjà plus ou moins enfermé par l'opinion commune dans une espèce de banalité dégradante on voit mal pourquoi l'écrivain prendrait la peine de l'en tirer. Aussi admettons-nous jusqu'à preuve du contraire que, dans le monde grec où vivait Platon, le fou était couramment considéré comme une sorte de malade, même si la réflexion sur cette maladie conduisait souvent à des hypothèses théologiques ou métaphysiques. Autrement dit, nous admettons que l'auteur du traité hippocratique sur *Le mal sacré* n'avait pas à renverser totalement les préjugés de son temps pour imposer de l'épilepsie une conception quasi positive⁶². Aussi peut-on essayer de comprendre les diverses attitudes de Platon envers la folie sans le considérer comme d'abord attaché, en vertu de préjugés de son temps, à une conception très stricte de celle-ci, par exemple à une conception religieuse. Par plus que nos contemporains, les Grecs du V^e siècle ne devaient avoir le sentiment de savoir très exactement ce qu'était la maladie mentale et, dans les dialogues de jeunesse, Platon ne semble pas s'y intéresser beaucoup. Est-ce vraiment des fous qu'il parle lorsqu'il évoque, par exemple, dans le *Gorgias*, les hommes qui désirent la démangeaison pour avoir le plaisir de se gratter⁶³ ?

Il ne semble pas : le thème de l'homme adonné aux plaisirs, qui se dégrade au point de devenir semblable à une bête, sera exploité par toute la littérature antique sans que les auteurs aient l'impression de traiter de la « folie » autrement que par métaphore⁶⁴.

Si l'on veut trouver des textes des premiers dialogues concernant la maladie mentale il faut se tourner vers les passages où Platon s'interroge sur les expériences irrationnelles et mystérieuses. Certes, le plaisir est irrationnel, mais il n'est pas mystérieux. La poésie, par contre, est à la fois irrationnelle et mystérieuse : les « fous » intéressants, ce sont les poètes et les rhapsodes de l'*Ion*. Ils ne sont pas *εμφορες*

62. Le *Περὶ τῆς νόσου* (cf. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, J.B. Baillière, 1839-1861, t. VI, pp. 342-397) est traduit par Robert Joly dans le recueil : *Hippocrate, médecine grecque* (Paris, Gallimard, 1964, pp. 88-108). Dans sa très brève introduction, le traducteur en donne une interprétation très positiviste.

63. *Gorgias*, 494 e. Cf. ci-dessus, p. 220, n. 25.

64. Il serait d'ailleurs intéressant de se demander pourquoi la jouissance « excessive » apparaît comme une menace de folie. Il s'agit visiblement d'une rationalisation de l'angoisse.

mais ἔκφρονες⁶⁵. Certes, Platon ne les considère pas comme « fous » au sens moderne du mot. Mais son attitude envers eux a cependant une portée psychiatrique. En effet, à la même époque, il cherche à donner une grande valeur à la σωφροσύνη. L'intérêt psychiatrique de l'*Ion* apparaît bien quand on le rapproche du *Charmide*. Cherchant le moyen de faire naître l'ἀρετή, Platon hésite entre l'ἀφροσύνη des poètes et la σωφροσύνη que possède déjà en partie le jeune Charmide. Certes, les poètes ne sont pas tout à fait ἔκφρονες comme les prisonniers de la caverne⁶⁶. Mais, bien avant d'avoir clairement formulé la difficulté⁶⁷, Platon oscille déjà entre une sagesse qui se fonderait essentiellement sur la puissance de l'inspiration et une sagesse qui valoriserait avant tout la mesure et l'équilibre, dût-elle rejeter dans le domaine de la folie des choses aussi précieuses que les poètes. Notons d'ailleurs, au passage, que cette hésitation aide à comprendre pourquoi l'*Ion* qui, à notre sens⁶⁸, met la poésie au-dessus de la science et la fait porteuse d'ἀρετή, a pu être interprété comme signifiant le contraire. Mais cette présence d'un problème psychiatrique est, dans les premiers dialogues, extrêmement discrète. C'est à peine si l'on peut parler d'une « première attitude psychiatrique » de Platon.

La seconde, que nous révèle clairement le *Phèdre*, n'est pas, dans son essence, absolument distincte de la théorie platonicienne de l'amour⁶⁹. Mais le *Phèdre* traite de quatre μανίαι, et pas seulement de la μανία amoureuse : l'apparition de ce problème constitue une véritable interrogation psychiatrique malgré le sens assez large du mot dans la culture grecque classique. En effet, le *Phèdre* résout la difficulté de l'époque *Ion-Charmide* en formulant une distinction. Au lieu de choisir entre l'ἀφροσύνη et la σωφροσύνη, il sépare de la « folie » inférieure une « folie » supérieure qui, tout en demeurant une « folie », a une valeur plus grande que la σωφροσύνη⁷⁰. En stricte logique, il faudrait même admettre que le *Phèdre* distingue huit types de « folie ». En effet, dans le discours attribué à Stésichore, qui est censé ne voir, comme il convient à un poète, que le côté divin des μανίαι, on nomme successivement le délire prophétique (244 ab), le délire dionysiaque (244 bd), le délire lié aux Muses (245 a) et le délire amoureux (249 d). C'est Socrate qui, après les avoir récapitulés (265 b), suggérera qu'il faut, dans chaque cas, distinguer un délire maladif et un délire divin, ce qui donnerait bien

65. Le poète est οὐκ ἔκφρων (*Ion*, 534 a 1, 2, 5 ; *Lois*, IV, 719 c 4), il est ἔκφρων (*Ion*, 534 b 5).

66. *Rép.* VII, 515 c : Σκόπει δὲ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη...

67. Elle sera formulée et, en un sens, résolue dans le *Timée* (71 e - 72 a). Cf. ci-dessous, p. 304 et note 75.

68. Cf. ci-dessus, chap. II, pp. 61, sqq.

69. Cf. ci-dessus, chap. VIII. Sur les quatre « délires » du *Phèdre*, on lira avec profit : DOMBS, *Les Grecs et l'irrationnel*, ch. III, bien que le point de vue que nous adoptons ici soit légèrement différent.

70. *Phèdre*, 265 a : Μανίας δὲ γε εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γυγνομένην.

huit délires. En réalité, il n'est pas sûr que Platon en ait bien envisagé huit. On voit facilement quel est le délire inférieur qui correspond à l'extase dionysiaque (l'intoxication alcoolique), mais il est plus difficile de dire comment Platon divisait le genre prophétique et le genre poétique. On peut même se demander s'il le faisait. Quant au délire amoureux, il est loin d'être simplement divisé en deux : ses variétés, ses modalités et sa vie constituent, en fait, la théorie platonicienne de l'amour. Montrer que, pour Platon, l'amour est « folie », ce serait reprendre toute l'interprétation des cinq premiers discours du *Banquet* et, peut-être même, du discours de Diotime. Montrer qu'il est une expérience plus féconde que toute σωφροσύνη, ce serait revenir à notre analyse des approfondissements et des démystifications successives qui constituent le *Banquet* et le *Phèdre*. C'est bien à juste titre que le *Phèdre* dit du délire amoureux qu'il est le meilleur de tous⁷¹, car il est le seul à propos duquel Platon ait vraiment montré comment la déraison peut se transformer en raison. Un peu à la façon dont le cogito cartésien permet de sortir du doute et fournit au moins un échantillon de certitude, la démarche du *Banquet* et du *Phèdre* prouve que, dans un cas au moins, le délire inférieur de la passion amoureuse peut se transformer en délire divin de la contemplation ou du logos. Peut-être, ne saurons-nous jamais comment l'intoxication alcoolique peut devenir délire bacchique (d'ailleurs, Platon lui-même le savait-il ?). Mais il y a au moins un cas, celui du délire amoureux, dans lequel nous voyons qu'il ne saurait plus être question de choisir entre l'ἀφροσύνη et la σωφροσύνη, puisque le chemin de la seconde passe par la première. Evidemment, la question reste entière de savoir si le délire divin est encore un délire. Que l'on interprète l'itinéraire érotique de Platon comme conduisant à la contemplation (conformément à la tradition) ou qu'on l'interprète comme conduisant au logos (comme nous avons cru devoir le faire), on pourra toujours se demander si ces « activités » sont encore des « folies », mais supérieures, ou si elles sont devenues rationnelles au sens strict. Une question semblable se pose à propos de Spinoza : le dépassement de l'affectivité passionnelle entraîne-t-il la disparition de toute affectivité ?⁷² Mais comme la psychiatrie en tant que telle ne saurait avoir la prétention de supprimer toute affectivité ni de considérer, à l'instar de Kant, tout ce qui est affectif comme *pathologisch*, seule nous importe ici la valeur prototypique de cette expérience psychiatrique de Platon. Elle est d'autant plus remarquable que l'alternance de la raison et de la déraison est justement ce qui caractérise l'expérience psychanalytique⁷³. D'autre part, si les maladies mentales sont,

71. *Phèdre*, 249 d : ὥς ἄρα αὕτη [ἡ ἐρωτικὴ μανία] πασῶν τῶν ἐνθουσιασῶν ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων, τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνούντι αὐτῆς...

72. *Ethique*, V, 3 : « Affectus qui passio est desinit esse passio simulatque ejus claram et distinctam formam ideam. » Mais s'il cesse d'être une *passio*, il ne cesse pas, semble-t-il, d'être un *affectus*.

73. « ...La direction de la cure s'exerce dans les deux sens, celui de la règle fondamentale et celui de l'interprétation, comme si le psychanalyste disait tour à tour à son patient : « déraisonnez » et « raisonnons ». (LAGACHE, *Psychanalyse et structure de la personnalité*, in *La Psychanalyse* 6, Paris, P.U.F., 1961, p. 52).

comme le pense Freud, des maladies de l'amour⁷⁴, et aussi, comme le supposent certains de ses disciples, des maladies du langage, c'est un trait de génie, de la part de Platon, que d'avoir esquissé une théorie des délires dans un dialogue qui porte à la fois sur la rhétorique et sur l'amour et qui fait du logos le point d'aboutissement de l'amour ! Mais Platon pouvait-il aller plus loin ? Cette question a-t-elle même un sens ? Ce qu'il dit des maladies mentales dans les ouvrages postérieurs au *Phèdre* ne semble pas montrer qu'il ait tiré parti des indications « psychiatriques » que comporte ce dialogue. On y voit se dessiner ce que nous pourrions appeler une troisième attitude de Platon envers les maladies mentales qui, tout comme sa troisième attitude médicale, semble reposer sur l'oubli, au moins partiel, du processus analytique suivi par le *Banquet* dans l'étude de l'amour. Il y a même là quelque chose de légèrement paradoxal. En effet, d'une part, c'est pour développer une vraie psychologie de l'amour que le *Banquet* est conduit à dépasser le point de vue un peu trop vague de la médecine psychosomatique d'Eryximaque et, une fois ce point de vue abandonné, on ne retrouve jamais de véritable médecine psychologique. Mais, d'autre part, en constituant une vraie psychologie de l'amour, le *Banquet* et le *Phèdre* ouvrent la voie à quelque chose qui annonce déjà la psychiatrie moderne ; pourtant Platon s'arrête très vite sur ce chemin. Aussi peut-on dire que, d'un certain point de vue, on perd sur les deux tableaux : il n'y aura, dans les derniers dialogues, ni véritable médecine psychologique, ni véritable psychiatrie. Ce que, faute d'une meilleure expression, nous venons d'appeler la troisième attitude psychiatrique de Platon est un ensemble intéressant de remarques éparpillées, dont on ne saurait dégager une doctrine cohérente. Essayons cependant de grouper ces remarques sous un nombre limité de titres.

D'abord il serait abusif de dire que tout l'apport psychiatrique du *Banquet* et du *Phèdre* est perdu dans les derniers dialogues. C'est même, nous l'avons vu, le *Timée* qui proclame de la façon la plus nette le rôle créateur de la déraison : aussi longtemps qu'on est dans son bon sens, on ne peut avoir de révélation divine ; il faut, pour cela, le sommeil et la maladie ; par contre, le sens des paroles proférées dans les moments de déraison ne pourra être découvert que par l'homme de bon sens⁷⁵. Jamais, même dans le *Phèdre*, cela n'a été dit de façon aussi claire et aussi synthétique, bien que toute l'analyse qui constitue ce dialogue

74. Toute la théorie freudienne des névroses consiste à leur assigner une origine « érotique ». Mais Freud ajoute même, en commentant un texte dont l'auteur se disait étranger à la psychanalyse, que la guérison suppose une « récidive amoureuse » (*Der Wahn und die Träume in W. Jensens « Gradiva »*, (1907), G.W. Bd. VII, s. 118 : « In einem Liebesrezidiv vollzieht sich der Prozesz der Genesung... » ; trad. Bonaparte, *Délire et rêves dans la « Gradiva » de Jensen*, Gallimard, 1949, p. 203).

75. *Timée*, 71 e - 72 a : οὐδεις γὰρ ἔννοος ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Ἀλλὰ συνοῆσαι μὲν ἐμφρονος τὰ τε βηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, κτλ.

aboutisse à cette conclusion. Ce même passage du *Timée* (71 e - 72 a) est aussi un des très rares textes de Platon qui esquisse une véritable interprétation psychologique des rêves. Nous avons bien pu, à l'occasion, découvrir dans l'œuvre de Platon des rêves significatifs⁷⁶ et même voir parfois dans l'emploi des mots ὄναρ, ὄνειρώτω, ἐνόπνιον, la marque d'un des aspects originaux de la démarche platonicienne⁷⁷. Mais Platon ne songe que très rarement à une interprétation des rêves annonçant les théories de Freud. Un passage connu du livre IX de la *République* fait du rêve le lieu où s'expriment les « bas desirs », en particulier le désir œdipien⁷⁸. Mais il est beaucoup moins freudien qu'il ne paraît au premier abord. Il se réfère à une hiérarchie morale des composantes du psychisme humain, alors que l'interprétation freudienne des rêves vise ce qu'ont d'unique et de personnel les souhaits que le rêve réalise de façon déguisée (*verkleidete Wunscherfüllung*). Aussi ce texte du *Timée* est-il, malgré son laconisme, plus proche des intuitions psychiatriques du *Phèdre* que le texte plus connu du livre IX de la *République*. Mais il reste une exception dans les dernières œuvres de Platon.

La plupart du temps, au contraire — et ce serait là un second aspect, beaucoup plus caractéristique que le premier, de cette dernière attitude psychiatrique de Platon — les questions qui avaient fait l'objet d'un traitement psychologique à l'époque du *Banquet* et du *Phèdre* sont l'objet d'une explication physiologique, à commencer par le rêve. Nous n'avons point ici à analyser en détails la théorie physiologique du sommeil et du rêve dans le *Timée*⁷⁹. Disons seulement qu'elle a quelque chose de magique : c'est ainsi que Platon y explique la joie par l'action sur le foie d'un souffle doux venu de l'intellect⁸⁰. Dire qu'elle est magique, ce n'est pas dire qu'elle est absurde : notre moderne psychophysiologie ne fait rien de bien différent lorsqu'elle explique, par exemple, la dépression, par un certain genre d'excitation de l'hypothalamus⁸¹. Nous voulons simplement dire qu'il ne reste plus grand chose de vraiment psychologique, c'est-à-dire de compréhensif, et que nous sommes désormais très loin du *Banquet* et du *Phèdre*. On en dirait autant pour la théorie physiologique des illusions des sens (*Timée*, 43 e), pour la thèse générale suivant laquelle certaines conduites, que l'on condamne au nom de la morale, résultent de maladies infectieuses⁸², et pour l'explication, plus particulière, de la folie par un excès de sperme⁸³. Tous ces points

76. Par exemple le rêve de Socrate dans le *Criton*, 44 ab. Cf. ci-dessus, pp. 182-183.

77. Cf. ci-dessus, pp. 155-159.

78. *République* IX, 571 cd.

79. *Timée*, 45 d - 46 a.

80. *Timée*, 71 cd.

81. Cf. par exemple, DELAY, *Les dérèglements de l'humeur*, Paris, P.U.F., 1961, pp. 9-36, 87-95.

82. *Timée*, 86 d.

83. *Timée*, 86 c. A ces attitudes brutalement physiologiques envers les phénomènes psychiques on pourrait ajouter le bercement des délires corybantiqes et bachiques évoqué par *Lois*, VII, 790 d. Il est vrai que Platon

de vue, bien que traduisant un esprit scientifique proche de celui de la médecine moderne, nous éloignent de la grande théorie compréhensive des délires.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que les *Lois* édictent contre les fous des mesures dont l'esprit n'est pas très différent de celui dans lequel, si nous en croyons les historiens, le monde de la folie a été fermé, à l'âge classique, esprit qui demeure, d'ailleurs, très largement répandu de nos jours. La nécessité de prendre contre les fous des mesures sociales est un troisième caractère de l'attitude psychiatrique du Platon des derniers dialogues. Platon parle ici en réaliste, soucieux d'éviter que la vie de la cité ne soit entravée par des épaves humaines : malgré les règles assez strictes qui désignent les personnes que doivent épouser les enfants d'hommes morts sans avoir fait de testament, on évitera qu'ils ne soient conduits à épouser un fou ou une folle⁸⁴ ; on prendra des mesures respectueuses mais efficaces contre les vieillards gâteux qui voudraient continuer à administrer leurs biens⁸⁵ ; et tout en reconnaissant que la folie a bien des causes (maladie, mauvaise éducation), on évitera que les fous ne paraissent en public. Aucun asile d'aliénés n'est prévu, mais si la famille d'un fou le laisse en liberté au lieu de le confiner à la maison, elle paiera une amende⁸⁶. Comme on le voit, les trois points de vue adoptés par Platon dans les derniers dialogues ne conduisent pas à une théorie originale et cohérente de la folie. Pas plus que la psychiatrie moderne, il ne renie totalement l'espoir d'une interprétation compréhensive mais, comme elle, il semble compter sur la découverte d'une interprétation physiologique, et, semblable encore en cela à nos contemporains, il ne croit pas pouvoir éviter de prendre, contre la folie, des mesures de police.

Il convient cependant de relever un quatrième et dernier point de vue, qui n'est peut-être pas d'essence proprement psychiatrique mais qui intervient plusieurs fois à propos des maladies mentales dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* : le fou serait tel en vertu de sa *constitution*. Celle-ci est parfois entendue comme le rapport quasi-mathématique de l'âme au corps. Le *Timée* estime que l'âme peut être trop faible pour le corps ou inversement⁸⁷. Cette idée, assez suggestive, est malheureusement difficile à préciser. Ailleurs, il est question de ruptures de l'har-

établit dans ce texte une analogie intéressante entre ces délires et l'enfance : on conseille aux mères de bercer leurs enfants pour les calmer, puisqu'on calme par des bercements les délires corybantiques et bachiques. Platon a peut-être entrevu ce qu'établira la psychiatrie du XIX^e siècle, à savoir le caractère régressif des troubles psychiques. Mais combien plus franchement psychologique est le point de vue qu'adoptaient envers ces délires les dialogues de la jeunesse et de la maturité (*Ion*, 533 c, sqq. ; *Euthydème*, 277 e ; *Phèdre*, 228 bc, 234 d, 253 a) !

84. *Lois*, XI, 926 b.

85. *Lois*, XI, 929 d.

86. *Lois*, XI, 934 ce. L'attitude du législateur moderne n'est guère différente. Cf. la loi du 22 juillet 1791 (FOUCAULT, *Histoire de la folie...*, p. 511).

87. *Timée*, 87 c - 89 a.

monie, harmonie des humeurs ou harmonie des traits de caractère, suivant que Platon penche plutôt vers une sorte d'anthropologie humorale ou vers une psychologie des facultés⁸⁸. A vrai dire, tous ces textes sont équivoques. On ne sait jamais si Platon distingue la médecine, la psychiatrie, la psychologie, la morale et la physiologie ni où il met les limites entre ces diverses disciplines. Mais, bien que très éloignées des attitudes compréhensives du *Banquet* et du *Phèdre*, ces indications annoncent d'autres aspects de la psychiatrie moderne⁸⁹. Il convient de les signaler, sans cependant exagérer l'apport platonicien à la connaissance des maladies mentales qui demeure, de ce point de vue, assez limité. En réalité, il y a plus de vérité et surtout plus de fécondité, dans la deuxième attitude, celle du *Banquet* et du *Phèdre*, que dans la troisième. Certes, quand Platon parle de *μανία*, on n'est jamais tout à fait sûr qu'il s'agisse de la même chose que ce que nous nommons névroses et psychoses, alors que les fous dont il est question dans le livre XI des *Lois* sont incontestablement les malades mentaux au sens actuel du terme. Mais, justement, la psychologie, et même la psychiatrie de Platon sont plus intéressantes lorsqu'il semble ne pas vouloir distinguer le normal du pathologique que lorsqu'il adopte sans discussion une distinction populaire et superficielle. On a pu se demander si la célèbre notion d'*ὄρις*, par exemple, désigne une folie au sens moderne du mot ou une démesure d'ordre moral ou métaphysique⁹⁰. La question ne se posait certainement pas en ces termes pour un Grec du IV^e siècle et, d'ailleurs, même de nos jours, la plupart des recherches de la psychopathologie se font en dehors de cette alternative. Aussi n'est-il pas étonnant que l'œuvre de Platon nous apporte plus, du point de vue psychia-

88. Le *Timée*, 69 cd, parle de la constitution de l'âme mortelle par le mélange (*συγκερασάμενοι*) du plaisir, de la douleur, de la témérité et de la peur, du désir et de l'espérance, de la sensation et de l'amour. Peut-être n'est-ce qu'une manière d'énumérer divers aspects de l'affectivité humaine. Mais le *Sophiste* (228 b) a plus directement recours à la notion de désaccord pour interpréter les désordres mentaux : *Τί δέ; ἐν ψυχῇ δόξας ἐπιθυμίας καὶ θυμὸν ἡδοναῖς καὶ λόγον λύπαις καὶ πάντα ἀλλήλοις ταῦτα τῶν φλαύρων ἐχόντων οὐκ ἡσθίμεθα διαφερόμενα*;

Le mal dont il est ici question (*τῶν φλαύρων ἐχόντων*) est à la fois moral et psychopathologique. Platon ne les distingue pas comme nous le ferons. Quant au désaccord (*διαφερόμενα*), il ne consiste plus en un conflit dynamique, comme dans le *Phèdre*. La perspective est plus structurale et plus statique. Peut-être est-elle déjà présente dans le *Théétète*, 144 ab.

89. On pourrait penser au point de vue de Charles BLONDEL (*La conscience morbide : essai de psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1913), et à celui de Henri EY (*Etudes psychiatriques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948-1954, 3 vol.).

90. Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. iii. Il est bien entendu que, si le mot *ὄρις* prête à l'une ou à l'autre de ces deux interprétations, il a, dans l'œuvre de Platon, d'autres sens, plus précis, qui ne peuvent être passés sous silence. Pour l'aspect psychopathologique, cf. par ex. *Lois*, X, 906 b (*ὄρις μετὰ ἀφροσύνης*); pour l'aspect religieux, *Lois*, X, 885 b (*περὶ θεοῦς ὄριζει*). Mais il y a aussi une notion d'*ὄρις* proprement juridique, par ex. dans *Lois*, XI, 927 c.

trique, lorsqu'il se place dans une perspective mythique, psychologique, religieuse et littéraire, comme il le fait dans le *Phèdre*, que lorsqu'il s'interroge sur la folie d'un point de vue médical et social comme c'est le cas dans les *Lois*. Certes, une lecture superficielle des dialogues pourrait faire penser le contraire. On peut avoir quelque peine, surtout si l'on oublie l'apport freudien, à admettre qu'une méditation sur l'amour du genre de celles que nous proposent le *Banquet* et le *Phèdre* constitue une véritable contribution à la psychiatrie. Par contre, tout le souci d'équilibre qui caractérise le *Philèbe* et les *Lois* paraît très proche d'une philosophie pour laquelle la valeur suprême serait le bon sens.

On pourrait même invoquer comme argument à l'appui de ce jugement l'évolution, déjà évoquée dans ce travail, du sens du mot *φρόνησις* : si le mot qui désignait un idéal de « pensée pure » à l'époque du *Phédon* en vient à désigner la plupart du temps, dans les derniers dialogues, une sorte de bon sens pratique, n'est-ce pas que, chez le Platon de cette époque, l'idéal de mystique intellectuelle a fait place à un idéal d'équilibre préfigurant notre « santé mentale »⁹¹ ? Cette interprétation nous paraît trompeuse. Ce n'est pas en faisant de la rhétorique sur la notion d'équilibre mental que la psychiatrie moderne a progressé, mais en essayant de comprendre le dynamisme de la pensée et de la conduite pathologiques. Or, s'il y a un moment où Platon s'est révélé génial précurseur de cet effort de compréhension, c'est à l'époque où il écrivait le *Banquet* et le *Phèdre*. Quelle que soit la ressemblance apparente entre certains idéaux d'équilibre de la psychiatrie moderne et l'idéal d'équilibre du *Philèbe* et des *Lois*, il est, en définitive, bien difficile de trouver dans ces dialogues une contribution à la psychiatrie autre que superficielle. Par contre, peut-être pourrait-on y chercher une psychologie de la personnalité.

3. Nous avons cru pouvoir déceler, dans les derniers dialogues, une tentative pour expliquer les maladies mentales par la constitution. Pourtant, de tous les textes où Platon fait intervenir les notions de constitution, de caractère et de tempérament, il n'en est pas un seul dont on puisse dire qu'il traite exclusivement de conduites pathologiques. Quand Platon parle de la diversité des constitutions psychiques des hommes, il annonce peut-être certains aspects de la psychiatrie moderne, mais certainement aussi la caractérologie, la psychologie différentielle, les psychologies de la personnalité. C'est même dans ce registre que Platon présente celle de ses théories qu'on pourrait être tenté de consi-

91. Sur l'évolution de la notion de *φρόνησις* dans l'œuvre de Platon, cf. ci-dessus, pp. 140-146.

Pour les textes de la fin de la vie de Platon où *φρόνησις* désigne une sorte de prudence, de bon sens, d'intelligence organisatrice, cf. plus particulièrement p. 140, note 35.

dérer comme constituant l'essentiel de la psychologie de Platon, la théorie de la tripartition de l'âme. Qu'on nous entende bien : lire Platon en psychologue est une tâche difficile et, au premier abord, décevante. Les dialogues de jeunesse semblent ne comporter qu'une psychologie balbutiante toute imprégnée de morale ; ceux de la maturité semblent échapper continuellement à la psychologie au profit de la métaphysique et de la politique ; quant aux derniers dialogues, ils sont riches de remarques psychologiques de détails mais ne présentent pas de théorie psychologique très cohérente. Aussi pourrait-on croire, en désespoir de cause, que seules quelques indications « caractérologiques » des derniers dialogues et surtout la théorie bien connue des trois parties de l'âme (*ἐπιθυμία*, *θυμός*, *νοῦς*) constituent la pensée proprement psychologique de Platon. Nous avons essayé de montrer, au contraire, que les analyses qui ont pour sommet le *Banquet* et le *Phèdre* sont d'une très grande richesse psychologique et nous voudrions dire ici combien la réduction de la psychologie de Platon à la théorie de la tripartition de l'âme serait appauvrissante et décevante. Bien qu'elle apparaisse dès le livre IV de la *République* et se maintienne jusque dans les *Lois*, bien que son allure « structurale » lui donne un aspect de modernité, elle ne doit pas être considérée comme la forme la plus vivante et la plus authentique de la psychologie platonicienne. Le point de vue structural ne passe au premier plan que lorsque la grande expérience créatrice de Platon s'est arrêtée ou plutôt sclérosée. C'est pourquoi nous n'aborderons le thème de la tripartition de l'âme qu'après avoir caractérisé le point de vue structural des derniers dialogues.

De fait, c'est bien là un des caractères essentiels de la pensée psychologique de Platon dans ses dernières œuvres : sans jamais dérouler sous nos yeux une théorie des caractères complètement constituée ni une théorie de la personnalité humaine énumérant tous les facteurs constitutifs, il semble souvent se référer à des doctrines de cet ordre. Dans un texte du *Politique* (306 a - 308 b), c'est le vieux problème de l'*ἀρετή* et de ses parties que Platon semble vouloir résoudre à partir d'une théorie du dosage et de l'équilibre de diverses « qualités » (vivacité, promptitude, lenteur, etc.). Il cherche ici à donner un sens acceptable à la notion d'opposition des contraires qu'il n'avait acceptée ni dans le *Phédon*, ni dans le *Banquet*, où elle lui paraissait peut-être encore trop métaphysique⁹². Le même *Politique* propose, quelques pages plus loin, une organisation des mariages reposant sur les notions de différences de caractères et de comptabilité : les hommes, dit Platon, ont tendance à épouser des femmes qui ont un caractère semblable au leur ; il en résulte un agrément immédiat (nous dirions qu'ils « s'entendent bien », mais Platon ne semble pas attacher beaucoup de prix à cette entente) ;

92. *Politique*, 308 b : ... ὅτι μόρια ἀρετῆς οὐ μικρὰ ἀλλήλοις διαφέρεσθον φύσει καὶ δὴ καὶ τοὺς ἰσχυόντας δρᾶτον τὸ αὐτὸ τοῦτο ;

Le représentant de ce point de vue semble être Simmias dans le *Phédon* (85 c - 86 d) et Eryximaque dans le *Banquet* (186 e - 187 e : interprétation et critique d'Héraclite).

mais les enfants possèdent les traits de caractère communs aux deux parents à un degré trop élevé ; il faut donc éviter ces mariages entre personnes de caractères semblables⁹³.

Il ne s'agit certes pas, ici, d'une utilisation de la psychologie en vue du bonheur des individus, mais la conception du psychisme à partir de laquelle Platon établit sa législation matrimoniale pourrait servir de base à une caractérologie : les hommes sont ce qu'ils sont, il importe de les classer dans la catégorie qui leur convient. Ce point de vue, qui n'est nullement étranger à la psychologie moderne, est tout différent de la recherche du sens des conduites qui caractérise plutôt le *Banquet* et le *Phèdre*. Le mot-clé de ce moment de la psychologie platonicienne paraît être le mot *σύγκρασις* qui apparaît dans les textes du *Politique* que nous venons d'évoquer et bien des fois encore dans les dialogues de cette époque quand Platon veut décrire de façon imagée la création des âmes humaines dans leur diversité⁹⁴. Il est extrêmement probable que l'origine de cet emploi doit être recherchée dans une théorie des humeurs professée dans l'école hippocratique⁹⁵, mais il faut remarquer que la conception platonicienne n'est pas vraiment humorale (ce n'est pas une endocrinologie avant la lettre) : les composants du psychisme ne sont pas vraiment conçus comme d'ordre physiologique, sauf dans le *Timée*⁹⁶. Mais le *Timée* esquisse une sorte de psychophysiologie générale et ce n'est pas seulement le caractère qui est relié à sa base physiologique, c'est le psychisme humain sous toutes ses formes. Dans les autres dialogues de cette époque, au contraire, le point de vue du « mélange » semble remplacer le point de vue compréhensif et dynamique de l'époque du *Banquet* et du *Phèdre* et l'idée d'une diversité des aptitudes humaines, à laquelle Platon s'est toujours plus ou moins référé, tend à acquérir maintenant une valeur scientifique⁹⁷. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la théorie de la tripartition de l'âme professée par Platon depuis la *République*, continue à être acceptée jusque dans les *Lois* en dépit des nombreux changements qu'a subis la pensée platonicienne entre ces deux grandes œuvres.

93. *Politique*, 310 c - 311 a ; cf. également *Lois*, VI, 773 ad.

94. *Politique*, 308 e : dans l'éducation on évitera tout exercice qui ne s'accorde pas avec la *σύγκρασις* choisie (οὐκ ἐπιτρέψειν ἀσκεῖν ὅτι μὴ τις πρὸς τὴν αὐτῆς σύγκρασιν ἀπεργαζόμενος ἥθός τι πρέπον ἀποτελεῖ, ταῦτα δὲ μόνον παρακελεύεσθαι παιδεύειν).

95. Cf. le *Traité des humeurs* (Περὶ Χυμῶν), in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, éd. Littré, t. V, pp. 476-503.

96. *Timée*, 69 cd. D'ailleurs, même ici, l'âme mortelle ne semble pas être conçue comme un simple reflet des parties du corps. Entre l'intellect et le corps, elle conserve probablement une certaine spécificité.

97. Peut-être cette idée est-elle, chez Platon, d'origine aristocratique. Elle revient très souvent. Cf. par ex. *Phèdre*, 276 e ; *Théétète*, 144 ab, 194 c - 195 a ; *Sophiste*, 264 e - 265 a ; *Timée*, 51 e.

Sur elle se fondent, évidemment, toutes les sélections de la *République* et des *Lois*.

Cf. aussi *Lettre VII*, 341 de.

De toutes les doctrines que l'on peut lire dans l'œuvre de Platon, la théorie de la tripartition de l'âme est peut-être celle que l'on trouve affirmée avec la plus grande constance dans des dialogues de dates très diverses : longuement développée dans la *République*, elle est reprise dans le *Phèdre* et dans le *Timée*, puis rappelée dans les *Lois*⁹⁸. Aussi n'est-il pas étonnant que le lecteur soit tenté d'y voir une doctrine « sûre » (il y en a si peu chez Platon !) à partir de laquelle on pourrait comprendre le reste de la pensée platonicienne. Cette tentation, nous l'avons dit, est décevante. En tant que doctrine, la tripartition n'a rien de spécifiquement platonicien. Quant à la signification qu'il convient de lui attribuer dans l'expérience platonicienne, elle est loin d'apparaître d'emblée. C'est pourtant sur cette signification et sur elle exclusivement qu'il convient de réfléchir.

On ne saurait, en effet, s'attarder bien longtemps à chercher l'origine des trois notions de *νοῦς*, de *θυμός* et d'*ἐπιθυμία* chez les penseurs antérieurs à Platon ou chez ses contemporains : si nous les prenons séparément, nous les trouverons partout. On connaît le rôle du *νοῦς* dans la philosophie d'Anaxagore, mais il n'est même pas nécessaire de chercher à Platon un prédécesseur philosophe pour expliquer l'usage psychologique qu'il fait de la notion de *νοῦς* : il suffit de s'adresser à la langue grecque courante⁹⁹. On en dirait autant de l'*ἐπιθυμία* qui traduit l'expérience la plus banale des désirs et des tendances liés à ce qui dans l'homme est biologique. Quant au *θυμός*, sa présence continue chez Homère pour désigner le cœur, l'affectivité, le courage, la vie, la colère¹⁰⁰ nous interdit d'attribuer à Platon une théorie psychologique originale pour la seule raison que ce mot est, également, souvent utilisé dans son œuvre. Dira-t-on que l'originalité de Platon ne consiste pas dans l'utilisation de ces notions, évidemment banales, mais dans la doctrine qui leur fait désigner les trois composantes du psychisme humain, et les trois seules ? Telle est, certes, l'hypothèse qui mérite d'être examinée de plus près et qui serait seule à retenir si l'on devait accorder à la théorie de la tripartition une place centrale dans la psychologie platonicienne. On pourrait, par exemple, insister sur la résonance « technique » des notions de *θυμοειδής* et d'*ἐπιθυμητικόν* qu'il faudrait distinguer des notions plus banales de *θυμός* et d'*ἐπιθυμία*¹⁰¹. En créant ou en utilisant ces termes moins courants, Platon aurait voulu indiquer sa volonté de proposer une véritable théorie structurale du psychisme humain.

98. *République* IV, 434 e - 441 c ; IX, 580 b - 590 d ; *Phèdre*, 246 a, sqq., 253 ce ; *Timée*, 69 c - 72 d ; *Lois*, IX, 863 ac.

99. Cf. par exemple, le texte d'Isocrate cité ci-dessous, page 312, note 104.

100. Cf. *Illiade*, I, 24, 135, 196, 205, 217, 228, 243, 256, 429, 468, etc.

Très fréquent dans l'*Illiade*, le mot l'est un peu moins dans l'*Odyssée*, tout en demeurant une des notions les plus courantes de la poésie homérique.

101. Pour *θυμοειδής*, cf. par ex. *Rép.* IV, 440 e 3, pour *ἐπιθυμητικόν* *Rép.* IV, 439 d 8, 440 e 3. Mais ces mots ne sont pas propres à Platon. Xénophon (*Banquet*, II, 10) applique le qualificatif *θυμοειδής* aux chevaux.

Mais les historiens de Platon se sont bien rendu compte que cette tripartition, même si elle a une portée doctrinale, est empruntée par Platon à des doctrines très connues. Frutiger élimine l'hypothèse d'une transposition psychologique de certaines théories de la division de la cité en trois classes (« déjà préconisée par Hippodamos de Milet »), mais y reconnaît « l'idée que les Grecs se faisaient couramment de la personnalité humaine »¹⁰². Goldschmidt y voit, sur la foi d'Aristote, une doctrine d'origine pythagoricienne et cette interprétation est reprise par Detienne¹⁰³.

Il faudrait ajouter que même si cette doctrine était pythagoricienne, elle ne devait rien avoir d'ésotérique : on la lit, ou on la soupçonne (et tout cela donne raison à Frutiger sans donner tort aux autres historiens) chez des auteurs aussi différents que Parménide et Isocrate¹⁰⁴. Bref, nous avons tout lieu de penser que, loin d'y voir une grande vérité philosophique, Platon l'utilise comme un instrument d'analyse commode dont les autres auteurs ne se privaient pas non plus. On s'est beaucoup interrogé sur les rapports de la doctrine de la tripartition et de la théorie de l'immortalité. La question difficile a été, en général, de savoir comment Platon peut concevoir comme immortelle la partie « basse » de l'âme (ἐπιθυμητικόν). Les réponses, assez diverses, se caractérisent toutes par le refus de distinguer le point de vue psychologique du point de vue métaphysique (refus qui paraît légitime lorsqu'il s'agit d'un auteur ancien), mais en même temps par une certaine tendance à opérer cette distinction. Pour Lutoslawski — qui, sur ce point, donne le ton à de nombreux interprètes postérieurs — la tripartition n'est pas encore découverte dans le *Phédon* et l'âme y est immortelle toute entière ; ensuite, seul le νοῦς sera immortel car il deviendra, en fait, une partie de l'entendement divin¹⁰⁵. Frutiger pense, au contraire, que la doctrine de l'immortalité de l'âme appartient, chez Platon, aux vérités démontrables par la dialectique tandis que la tripartition est toujours mythique et « dépourvue de certitude scientifique »¹⁰⁶. Nous ne saurions revenir,

102. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 82-83.

103. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, § 1, n. 1, p. 1 (ARISTOTE, *De Caelo*, A, 1, 268 a 10).

DÉTIENNE (*La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, p. 62) évoque une tripartition un peu différente : φρένες dans le cerveau, νοῦς, intelligence inférieure, également dans le cerveau, et θυμός dans le cœur.

104. L'image de l'attelage, utilisée par Platon dans le *Phèdre*, a peut-être été suggérée par trois vers du poème de Parménide :

ἵπποι τὰ με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύτρημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄσση φέρει εἰδότα φῶτα.

On la trouve également chez Isocrate, qui dit, à propos de l'ivresse : « Ὅταν γὰρ ὁ νοῦς ὑπ' οἴνου διαφθάρῃ, ταῦτα πάσχει τοῖς ἄρμασι τοῖς τοῦς ἡνιόχους ἀποβαλοῦσιν· ἐκεῖνά τε γὰρ ἀτάκτως φέρεται διαμαρτάνοντα τῶν εὐθυνόντων ἢ τε ψυχὴ πολλὰ σφάλεται διαφθορείσης τῆς διανοίας. » (A *Démonicos*, § 32).

105. *The origin and growth of Plato's logic*, pp. 424-425. Il est bien évident que Lutoslawski interprète cette doctrine dans le sens d'un idéalisme post-kantien. Mais cette interprétation ne nous intéresse pas ici.

106. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 163-164.

dans ce travail, sur le problème proprement métaphysique de l'immortalité de l'âme, mais il nous semble qu'à moins de donner un sens très vague à la notion de mythe platonicien on peut difficilement considérer la tripartition comme mythique. Elle est plus que cela si l'on veut bien reconnaître à Platon certaines préoccupations psychologiques au sens moderne ; mais elle est moins qu'un mythe s'il est vrai, comme nous le croyons, qu'elle n'a pas une portée anthropologique aussi grande que certains autres thèmes psychologiques et qu'elle traduit un arrêl plutôt qu'une création.

Même si Platon n'établit pas, comme nos contemporains, une distinction radicale entre le « plan » psychologique et le « plan » métaphysique (on peut d'ailleurs se demander si, en cela, ce n'est pas Platon qui a raison !), nous sentons bien que la doctrine de la tripartition n'a jamais gêné Platon dans sa méditation sur l'immortalité. C'est donc qu'elle relève d'un autre point de vue.

A vrai dire, les historiens de Platon n'auraient peut-être pas posé ces problèmes si la tripartition apparaissait dans les œuvres de Platon dès le début : on ne serait contenté d'y voir, comme Frutiger, une représentation de l'homme extrêmement courante. Mais ce qui a fait problème, c'est son apparition relativement tardive, dans le livre IV de la *République*, donc très probablement après le *Ménon*, le *Phédon* et le *Banquet*. On a l'impression que, même si Platon connaissait depuis longtemps cette doctrine, il ne s'y est rallié que tardivement. Ainsi s'explique l'hypothèse d'un lien entre cette apparition et l'évolution de théories proprement métaphysiques (immortalité de l'âme, par exemple). Pour rester dans la perspective psychologique qui est la nôtre, il faudrait déterminer une différence entre la représentation platonicienne de l'âme avant le livre IV et la trilogie qui est adoptée dans ce texte, étant bien entendu que cette recherche exclut la prise en considération de doctrines proprement métaphysiques comme la théorie de l'immortalité de l'âme.

Or cette différence ne paraît pas faire difficulté : c'est l'intervention du θυμός comme élément constitutif de la structure de l'âme. Ce qui interdit souvent de s'en rendre compte, c'est qu'on admet comme allant de soi qu'il n'y a pas de théorie structurale de l'âme avant *République* IV. Et cela est vrai dans la mesure où l'opposition banale du νοῦς et de l'ἐπιθυμία, telle qu'on la trouve, par exemple, dans le *Gorgias*, peut à peine être considérée comme une théorie. D'ailleurs, si Platon y parle abondamment d'ἐπιθυμῆαι¹⁰⁷, il n'est pas encore question d'ἐπιθυμητικόν considéré comme une véritable « partie » de l'âme, d'une part, ni explicitement, du νοῦς, de l'autre. Mais toute l'argumentation de Socrate dans le dialogue avec Calliclès tend à distinguer, dans l'homme, deux « niveaux », celui des bas désirs et celui qui domine, qui régit ou qui règle ces désirs. D'ailleurs, si la doctrine de

107. Cf. par ex. *Gorgias*, 491 d, 491 e, 492 d, etc.

la tripartition de l'âme est bien d'origine pythagoricienne, on peut penser que Platon y fait implicitement allusion dans le passage où il se réfère à la sagesse pythagoricienne pour présenter à Calliclès le point de vue de l'immortalité de l'âme¹⁰⁸. Seulement, à l'époque du *Gorgias*, Platon, qui n'est pas encore vraiment converti au pythagorisme¹⁰⁹, ne songe guère à s'embarrasser d'une psychologie lourde et statique. Il n'évoque le point de vue des sages que pour rappeler à son interlocuteur qu'il y a, dans l'homme, une possibilité d'orientation vers le bas (les désirs, les passions) et une possibilité d'orientation vers le haut (la maîtrise de soi, la pensée, la vertu). Loin de figer cette opposition en une structure, il tient à lui conserver son caractère dynamique et à réserver la possibilité d'une interprétation compréhensive de la conduite humaine. Dans le texte du livre IV de la *République*, la structure de l'âme se présentera comme déjà plus figée. Mais on aurait tort de minimiser l'importance des notions structurales dans le premier cas et de l'exagérer dans le second : qu'il s'agisse de la bipartition de l'âme dans le *Gorgias*¹¹⁰ ou de la tripartition dans la *République*, nous nous trouvons en présence de notions banales, auxquelles Platon a recours pour fixer les idées ou, plus exactement, pour définir le champ de sa recherche, mais non pour en exprimer les résultats. Venons-en donc à la seule question vraiment intéressante dans l'étude de la tripartition de l'âme chez Platon : pourquoi, à partir d'un certain moment, Platon a-t-il placé entre les bas désirs et l'intelligence cette instance intermédiaire qu'il appellera *θυμός* ou plutôt *θυμοειδής* (s'il est vrai que l'adoption de ce mot distingue l'usage technique de cette notion de son usage banal) ?

La réponse semble devoir être cherchée dans la situation d'intermédiaire dans laquelle il place le *θυμός*. Platon s'est demandé comment une exigence purement intellectuelle peut agir efficacement sur les désirs et sur les passions. Avant les jansénistes, Spinoza, Bergson et tant d'autres penseurs¹¹¹, il sait l'impuissance de la simple connaissance devant la violence du déterminisme affectif. Le problème était de trouver, pour la partie supérieure de l'âme, un allié assez puissant pour

108. *Gorgias*, 492 e, sqq. Cf. en particulier (493 a) : *Καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν ὑπὲρ ἧδὴ τοῦ ἐγώ γε καὶ ἡκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, κτλ.*

109. Cf. ci-dessus, pp. 129-131. On remarquera que même la bipartition de l'âme est considérée par Rohde comme d'origine pythagoricienne (cf. *Psyché*, p. 403, n. 2 et p. 486, n. 5).

110. Quoique moins clairement exprimée, cette idée semble également présente dans le *Lachès* et dans le *Charmide*.

111. SPINOZA, *Ethique*, IV, 14 : « Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum ut affectus consideratur. » BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 48^e éd., p. 88 : « Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande ; mais quand les philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent — et nous devons les en féliciter — qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre. »

pouvoir agir efficacement sur les passions et assez « ouvert » pour être sensible à la voix de la raison. Le mythe du *Phèdre* exprime très clairement le problème et la solution : le cheval blanc est « amoureux d'une gloire qu'accompagnent modération et réserve, ...compagnon de l'opinion vraie »¹¹² ; il est docile à la voix du cocher¹¹³. A l'heure de la tentation, c'est grâce à lui que l'amour suscité par la rencontre du bel objet pourra demeurer dans les limites de la décence. Mais cette fonction du *θυμός* apparaît dès le livre IV de la *République*. L'histoire de Léontios (439 e - 440 a), qui se met en colère contre lui-même pour s'être livré à un plaisir répugnant, fait apparaître cette faculté précieuse qu'a le *θυμός* de pouvoir « partir en guerre contre les bas désirs »¹¹⁴, donc de pouvoir s'allier à la raison. D'ailleurs, Platon parle ici d'*ὀργή* et non de *θυμός* pour indiquer que le seul moyen, pour la raison, d'avoir une action efficace est de s'allier à une fonction qui paraît relever de la déraison. Il y a visiblement un rapport entre la notion platonicienne de *θυμός* et la notion freudienne de surmoi. Dans les deux cas, une instance contraignante puise sa force dans ce qu'elle a pour rôle de contraindre. De même, on sera tenté de rapprocher le ça freudien de l'*ἐπιθυμητικόν* platonicien. Mais il y a deux raisons pour éviter d'aller jusqu'à des identifications hâtives. La première, qui ne sera pas développée ici, est que la trilogie ça-moi-surmoi n'est probablement pas une théorie de la personnalité au sens courant du terme. La seconde, qui nous intéresse plus directement, c'est qu'en attribuant à Platon une vision tripartite figée de l'homme, on appauvrit et on sclérose l'apport des dialogues. Le freudisme lui-même a été victime de simplifications de ce genre¹¹⁵. S'il convient souvent de rapprocher Platon et Freud, cela ne saurait se faire dans leurs expressions les plus sclérosées. Or, visiblement, le *θυμός* n'est pas toujours, chez Platon, une entité figée. Il est ce merveilleux intermédiaire qui, assez semblable aux désirs les plus bas pour qu'il soit parfois impossible de l'en distinguer¹¹⁶, est capable de s'allier à la raison pour lui conférer une action efficace sur la totalité de la personne. Pourtant, ainsi isolé du reste de la recherche platonicienne, n'apparaît-il pas encore comme quelque *deus ex machina* ? N'est-il pas décevant pour quiconque se place dans une perspective compréhensive ? Ne peut-on lui attribuer un autre sens ?

112. *Phèdre*, 253 d, trad. Robin.

113. *Phèdre*, 253 e - 254 a.

114. *République* IV, 440 a : *Οὗτος μέντοι, ἔφη, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὃν ἄλλο.*

Cf. les réflexions de RICŒUR, *L'homme faillible*, p. 123, et *De l'interprétation, Essai sur Freud*, p. 487.

115. Cf. les célèbres protestations de Sartre contre la réification des instances psychiques (par ex., *L'être et le néant*, pp. 88-93).

116. A tel point que le mot désigne parfois un désir furieux, tout proche de la *μανία*, comme, par ex. dans le *Protagoras* (351 ab), qui essaye de distinguer le courage de la témérité : *θάρος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ τε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται.*

Parmi les « intermédiaires » (amour, âme, opinion vraie, philosophie, etc.) dont l'importance a depuis longtemps été signalée dans la pensée de Platon¹¹⁷, le θυμός et l'ἔρως ont, entre eux, une parenté beaucoup plus grande que tous les autres. Dans le mythe du *Phèdre*, le θυμός, personnifié par le cheval blanc, est le seul acteur vraiment efficace du comportement amoureux supérieur. Il est le seul dont l'action soit décisive parce que le résultat n'en est pas connu d'avance. Le désir physiologique livré à lui-même est sans surprises, mais il en est de même pour l'action du νοῦς. Au contraire, c'est avec le θυμός que s'introduisent le drame, l'incertitude, les péripéties. Il en va de même avec l'amour. On objectera que l'amour est un rapport entre êtres différents alors que le θυμός ne fait que relier deux étages de la personnalité. Mais, par la bouche d'Eryximaque, Platon laisse entendre qu'il admet une certaine analogie entre la force qui pousse les amants l'un vers l'autre et celle qui assure l'harmonie à l'intérieur des êtres. D'ailleurs, même épuré de la confusion dans laquelle le laisse Eryximaque, l'amour apparaîtra dans le *Phèdre* comme pouvant être narcissique : il peut être vécu comme un rapport du sujet à lui-même. Il y a donc un rapport entre les problèmes que résout l'intervention de la notion de θυμός et les questions qui donnent lieu à la méditation sur l'amour. La source commune en est la première exigence d'ἀρετή (ἀρετή et θυμός peuvent l'un et l'autre signifier « courage »). Mais où se situe le θυμός dans le grand détour créateur qui en dérive ? Est-il synonyme d'Erôs ou solution de remplacement après l'échec partiel de la recherche « érotique » ? Le maintien de la théorie de la tripartition dans les dialogues qui n'accordent presque plus de place à l'amour conduit à penser que le θυμός est une solution de remplacement. A l'époque du *Banquet*, de la *République* et du *Phèdre*, Platon peut choisir entre deux méthodes pour décrire la vie psychique. La première, la plus simple, consiste à en classer les différents aspects suivant une sorte de hiérarchie et à les hypostasier en un certain nombre d'instances dont l'une, conçue comme intermédiaire, est chargée d'assurer le passage entre les deux autres. La seconde consiste à chercher à comprendre de l'intérieur ce qui peut être à la fois raison et déraison, ce en quoi la déraison se transforme en raison. Sur cette seconde voie, qui est la voie « érotique », Platon est allé très loin. Mais, considérée du point de vue de la psychologie moderne, l'analyse platonicienne de l'amour comporte une sorte d'inachèvement. Aussi comprend-on que Platon revienne à une psychologie de la personnalité plus descriptive et plus statique. Le *Banquet* cherche à interpréter l'homme à partir d'Erôs ; plus prudente, la *République* s'en tient à la tripartition ; plus riche, le *Phèdre* conjugue les deux points de vue. Après le *Phèdre*, seul subsistera le point de vue de la tripartition.

117. Cf. J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris, Alcan, 1919 ; DIÈS, *Autour de Platon*, II, 375-384 ; 472-475 (textes déjà cités, ci-dessus, p. 246, note 137). Les « intermédiaires » pris en considération par ces auteurs sont la δόξα, le θυμός, la διάνοια, l'ἔρως.

non certes qu'il soit plus fécond mais, au contraire, parce que l'analyse de l'amour n'est pas poursuivie plus loin.

De cette interprétation un peu schématique nous voudrions donner une confirmation plus respectueuse de la finesse psychologique de Platon. Si la fonction du θυμός et celle de l'amour sont si étroitement liées, c'est que le premier idéal platonicien est, au fond, sous le nom d'ἀρετή, un idéal de générosité. L'idée de l'amour que Platon prend en considération dans les deux premiers discours du *Banquet* a quelque chose de cornélien. L'exigence socratique de domination des passions laissait probablement au jeune Platon le regret amer de ne pouvoir donner un statut philosophique honorable à la fougue, à la colère, à l'empolement « généreux » : la création du personnage de Calliclès est l'expression de ce regret. Il y avait deux façons de sauver la générosité du danger de n'être qu'un désir pouvant même conduire à la folie. C'était de l'hypostasier comme une partie constitutive de la personnalité ou de la canaliser vers un amour qui conduise aux sommets de l'activité philosophique. Voilà ce que Platon dira d'une tout autre manière dans le *Timée*. Bien que traduisant certaines idées scientifiques de l'époque de Platon, l'anatomo-physiologie du *Timée* doit également être interprétée comme exprimant une certaine vision de l'homme. La place assignée aux différentes fonctions psychiques dans le corps indique leur place dans une hiérarchie psychologique et morale. Les bas désirs sont logés dans le ventre pour qu'ils soient éloignés de l'intellect et que celui-ci dispose d'une certaine liberté¹¹⁸. C'est là, tout simplement, le reflet d'une certaine conception des rapports de la raison et des passions. De même, le texte curieux où la sexualité est liée à la respiration de la moelle¹¹⁹ traduit peut-être, dans une sorte de symbolique du corps, une façon de concevoir le rôle de la sexualité dans le comportement. C'est un fait d'observation courante que la colère, l'enthousiasme et l'émotion amoureuse s'accompagnent tous trois sinon de troubles respiratoires, du moins d'une amplification des fonctions respiratoires. Mais, d'autre part, bien des termes désignant la spiritualité (et, en premier lieu, les mots πνεῦμα, *spiritus*, *esprit*) sont fondés sur des métaphores respiratoires : la philosophie inhérente au langage implique presque que le « souffle » humain est « aspiration » à la rationalité et à la valeur. Or Platon cherchait, dans l'homme, une fonction qui servît de lien entre les passions et la raison. S'il choisit tantôt le θυμός (dans une perspective statique), tantôt l'Erôs (dans une perspective dynamique) n'est-ce pas en vertu de leur parenté commune avec le respiratoire-spirituel ? De la même manière, Descartes mettra la générosité au-dessus des autres passions¹²⁰. Ainsi la mythologie corporelle du *Timée* permet de saisir certains aspects de l'évolution de la pensée platonicienne. Il ne s'agit plus, maintenant, de respiration vers le haut mais d'une respiration vers le bas. Ce n'est plus l'homme

118. *Timée*, 70 e - 71 a.

119. *Timée*, 91 b ; cf. ci-dessus, p. 274, n. 46.

120. *Traité des passions*, art. 153, 156, 161.

dans sa totalité qui est emporté vers l'idéal par l'élan d'un θυμός généreux ou d'un amour philosophique ; c'est une chose (la moelle) qui, condensant en elle-même toute la fougue, doit en évacuer le trop-plein par un mécanisme purement physiologique afin d'éviter que cette fougue, comprimée et empêchée à l'intérieur de l'être, n'y engendre désordre et folie¹²¹. Ainsi voit-on Platon finir assez curieusement par certains mythes physiologiques dont Freud se fera l'adepte au début de sa carrière mais auxquels il renoncera pratiquement à mesure que se développera la psychanalyse¹²². En isolant à un niveau physiologique la fonction respiratoire de l'amour, Platon avoue l'échec partiel de la tentative dont le *Banquet* et le *Phèdre* expriment la réussite partielle : faire de l'amour l'agent la plus efficace de l'accès de l'homme à la « philosophie ».

Qu'elle distingue en l'homme deux parties ou trois parties, ou qu'elle localise dans les parties du corps les diverses fonctions de l'âme, la psychologie platonicienne de la personnalité paraît donc, dans l'ensemble, moins relever d'une recherche vraiment créatrice que d'un effort pour fixer en des notions stables ce qu'a de mouvant la vie psychologique de l'homme, après avoir partiellement échoué à comprendre ce mouvement. Ce n'est pas par hasard que les considérations structurales sont à peu près absentes du dialogue dans lequel l'effort de compréhension se développe sur le mode conquérant, à savoir le *Banquet*. Bien que traduisant un certain échec, les aspects structuraux de la psychologie platonicienne ne sont certes pas sans intérêt. Ils nous renseignent plus que les autres sur les emprunts de Platon à la science médicale et psychologique de son temps ; ils peuvent même paraître assez modernes à ceux de nos contemporains qui souhaitent voir la psychologie se développer dans le sens d'une caractérologie ou d'une psychologie structurale. Mais si l'on admet que la grande création psychologique de Platon est le mouvement qui se développe à partir du *Ménon* et qui atteint son sommet dans les dialogues de la maturité, alors, la psychologie de la personnalité que renferment les dialogues doit être considérée comme en marge de ce mouvement créateur.

Si nous avons été conduits à prendre en considération les attitudes de Platon devant la médecine, ses réflexions sur les maladies mentales et certaines esquisses de psychologie de la personnalité, c'est uniquement

121. *Timée*, 86 cd : Τὸ δὲ σπέρμα ὅτω πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται... ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας... οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἐκὼν κακῶς δοξάζεται.

122. Freud pensait pouvoir attribuer certaines névroses d'angoisse, différentes de la neurasthénie, à une sorte d'intoxication consécutive à des comportements sexuels incomplets (*Ueber die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomkomplex als « Angstneurose » abzutrennen*, 1895, G.W. Bd. I, s. 313-342). Ce point de vue sera abandonné par la suite. La mythologie corporelle a, d'ailleurs, des bases psychosomatiques : « Le désir sexuel et les tendances de dépendance paraissent avoir une influence spécifique sur les fonctions respiratoires. » (ALEXANDER, *La médecine psychosomatique*, trad. Horinson-Stern, Paris, Payot, 1952, p. 41).

parce qu'il leur arrive de recouper son expérience créatrice. Comme source de renseignements sur ces diverses disciplines, l'œuvre de Platon est, disions-nous au début de ce chapitre, d'autant plus précieuse que la plupart des textes de la même époque qui pourraient en donner d'autres ne nous sont pas parvenus. Mais son intérêt véritable réside surtout dans le fait que la création platonicienne ne sépare pas, comme nous apprenons malheureusement parfois à le faire, les diverses branches de la recherche sur l'homme. La « philosophie » de Platon est, à un certain moment, au moins par sa visée fondamentale, autant médecine, psychiatrie ou psychologie que logique ou méditation sur le monde. Ce « syncrétisme » n'est pas une marque de pensée primitive. Toute grande pensée se développe en dehors et au-dessus des cadres disciplinaires et féconde à la fois plusieurs disciplines. Il importe d'en saisir le développement à partir de son créateur plutôt qu'à partir des conséquences qu'elle entraîne dans les divers domaines que distingue la coutume. Il semble, cependant, que l'évolution des attitudes « médicales », « psychiatriques » et psychologiques de Platon permet de mieux saisir cette orientation vers une certaine vision statique de l'homme qui fait suite à l'arrêt de l'expérience « érotique ». Le logos discursif qui naît de cette expérience peut-être inachevée tend à définir l'homme comme un être qui a sa place dans un monde stable, qui se distingue des autres hommes par des caractères stables et qui se compose de parties organisées entre elles de manière stable. A l'élan vers l'éternité contemplative, qui caractérisait à un certain moment la démarche platonicienne, semble succéder une éternité réalisée dans un ordre que définit le logos. On peut donc supposer que Platon conçoit désormais d'une tout autre manière le fonctionnement même de l'existence humaine entendue sous sa forme la plus générale, depuis les sensations élémentaires de plaisir et de douleur jusqu'à la vie sociale. Et de fait, nous voyons se développer, ou du moins s'affirmer, corrélativement, dans les derniers dialogues, une psychologie fondée sur un jeu savant des impressions élémentaires et une conception de la vie sociale dosant, elle aussi, savamment la souplesse de la persuasion et la rigidité de la loi.

CHAPITRE XI

L'EDUCATION PAR LA LOI

Dans les dernières œuvres, le concept de loi ne relève pas seulement de la philosophie politique : c'est aussi un concept anthropologique.

1. L'anthropologie des œuvres de la vieillesse (*Timée, Philèbe, Lois*) : un essai de construction « sensualiste » de l'homme brusquement interrompu par l'intervention massive de réalités qui sont de l'ordre de la loi (*ψυχή, φρόνησις, νόμος*).
2. Cette anthropologie est très différente de celle que l'on pourrait dégager du *Banquet* et du *Phèdre*. Essai de démonstration par la comparaison de la place du plaisir et du sens de l'*ἀνάμνησις* dans ces deux dialogues d'une part, dans les œuvres de vieillesse de l'autre.
3. Le législateur, la législation et la loi comme héritiers des grandes fonctions rencontrées par l'expérience platonicienne :
 - a) Le législateur et ses ancêtres, les maîtres introuvables : père, poète, homme d'Etat ;
 - b) Les antécédents de la νομοθεσία : l'immortalisation ;
 - c) Les fonctions qui annoncent la loi : nom, rectitude, nombre, justice, λόγος.

Παιδείαν δὲ λέγω τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν·
ἡδονὴ δὲ καὶ φίλια καὶ λύπη καὶ μῖσος ἐν ὁρθῶς ἐν ψυχῇς
ἐγγίγνεται μήπω δυναμένων λόγον λαμβάνειν, λαβόντων
δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὁρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ
τῶν προσηγόντων ἐθῶν. αὕτη 'σθ' ἡ συμφωνία σύμπασα
μὲν ἀρετή...

(*Lois*, II, 653 b).

Depuis l'époque qui suivit le *Gorgias*, le projet politique occupe une place importante dans la vie de Platon¹. Les *Lois* peuvent donc être considérées comme l'aboutissement normal de l'activité platonicienne. Leur caractère franchement juridique, le fait que, beaucoup plus que la *République*, elles ressemblent à un code, montre que les membres de l'Académie se préoccupaient du détail de la vie sociale et se croyaient près d'avoir à organiser effectivement des Etats². Bien que les trans-

1. Cf. ci-dessus, p. 127-129.

2. Cf. par exemple, P.M. SCHUHL, Platon et l'activité politique de l'Académie, *Revue des Etudes Grecques*, LIX, 1946, pp. 46-53.

formations de la pensée métaphysique de Platon depuis l'époque du *Phédon* et de la *République* n'aient pas été sans influence sur l'évolution de sa pensée politique, celle-ci conserve une assez large autonomie. L'élaboration d'une théorie de la loi et d'une théorie du législateur est, évidemment, une exigence inhérente à ce projet politique. On ne saurait donc s'étonner que ces notions occupent dans les *Lois* une place aussi grande. Mais à leur sens politique s'ajoute un sens anthropologique. La loi et le législateur viennent s'inscrire dans la série des notions qui jalonnent l'expérience créatrice, de nature érotique et métaphysique, dont le premier moment est la nostalgie aristocratique de l'*ἀρετή*. Ce n'est pas seulement l'Etat platonicien qui a besoin de la loi et du législateur, c'est aussi l'homme de Platon (sinon l'homme Platon). Dans les derniers dialogues, la notion de loi est la clef d'une anthropologie très différente de celle que l'on pourrait dégager des dialogues de la maturité. Elle vient compenser un apparent appauvrissement résultant du fait que la nouvelle anthropologie est plus statique que la précédente et donne même parfois une impression de sclérose³. Elle ramasse, en effet, en elle-même toute une série de fonctions rencontrées par Platon au cours de son expérience créatrice. On va donc, d'abord, suivre l'édification de la personnalité humaine, telle que la conçoit maintenant Platon, jusqu'au moment où la loi vient y mettre son sceau. On fera ensuite la liste des êtres et des entités de l'univers platonicien dont la loi prend la relève.

1. Il n'est aucun dialogue de Platon qui ait exclusivement pour but de formuler une anthropologie. Qu'il s'agisse des œuvres de la vieillesse ou des œuvres antérieures, le projet anthropologique est toujours mêlé à d'autres questions. Le *Philèbe* ne renseigne sur l'homme que dans la mesure où cela est nécessaire à la solution du problème du bonheur ; le *Timée* noie l'anthropologie dans la cosmologie ; les *Lois* subordonnent la description de l'homme à la théorie des mesures à prendre pour que celui-ci tienne correctement sa place dans l'Etat. Les dernières œuvres contiennent une foule de remarques psychologiques dont certaines sont empruntées à des écoles contemporaines tandis que d'autres sont le fruit des recherches et des réflexions personnelles de Platon. Des problèmes y sont abordés sous un biais nouveau (plaisir, douleur, désir, mémoire). Mais il ne semble pas que Platon ait cherché à édifier une doctrine psychologique cohérente analogue à celles que constitueront Aristote, Descartes, Spinoza et, plus tard, les psychologues modernes. Il n'est donc pas intéressant de rassembler des indications éparses afin de reconstituer un hypothétique « système de l'homme » que Platon aurait enseigné oralement dans l'Académie. Il s'agit seulement de chercher pourquoi Platon a donné, dans les derniers dialogues, une place

3. Cf. ci-dessus, pp. 263-264.

importante à des doctrines ou à de simples analyses qui en auraient difficilement trouvé une dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*.

Jusque dans les *Lois* est conservée la vieille exigence d'*ἀρετή*. L'éducation proposée, avec toute l'hygiène de la première enfance, de la grossesse et même du choix des conjoints⁴, demeure une *παιδεία πρὸς ἀρετήν*⁵. Ce n'est plus tout à fait l'*ἀρετή* des premiers dialogues mais « quelque chose comme la vertu » (*ἀρετήν που*, *Lois*, XII, 963 a). Le soin que prend Platon de rappeler, au début du livre I (630 d - 632 d), l'unité de sa recherche⁶ autorise à penser que l'idée de l'homme qui se dessine derrière les dernières œuvres est bien, d'une certaine façon, l'aboutissement du mouvement qui, de l'idéal humaniste des premiers dialogues, a conduit à la création métaphysique du *Banquet* et de la *République*. Or cette idée, très profondément dualiste, semble reposer sur un essai de reconstitution sensualiste du psychisme humain qui est, à un certain moment, transformé par l'intervention d'une fonction supérieure qui s'appellera l'âme, la *φρόνησις* et, en définitive, la loi.

Cette reconstitution sensualiste part des notions de plaisir et de douleur. Dans les derniers dialogues, Platon semble penser qu'elles constituent des bases psychologiques solides. Alors que le Socrate du *Phédon* restait perplexe devant l'alternance du plaisir et de la douleur et se gardait bien d'en faire des notions sûres⁷, celui du *Philèbe* croit savoir en quoi ils consistent : si l'harmonie se dissout, il y a douleur, si elle se reconstitue, il y a plaisir⁸. A cette théorie psychophysiologique, qui est peut-être d'origine hippocratique, le *Timée* apporte une précision. L'harmonie en question serait d'ordre temporel : la douleur vient d'un mouvement trop rapide, le plaisir d'un mouvement qui s'accomplit au rythme voulu⁹. Le même dialogue donne un exemple important de ces mouvements sources de plaisir ou de douleur : ce sont l'évacuation et

4. Pour l'hygiène de la première enfance, cf. *Lois*, II, 653 a - 654 a ; VII, 790 b - 792 c ; 793 d - 797 a. Pour la procréation et la grossesse, cf. *Lois*, VI, 775 be ; 783 e - 785 a ; VII, 789 e - 790 a. Pour le choix des conjoints, cf. *Lois*, IV, 721 bd ; VI, 771 e - 772 a ; XI, 925 d - 926 b. Voir également *Politique*, 310 c - 311 a.

5. Comme le rappelle *Lois*, XII, 963 a : *πρὸς γὰρ ἐν ἔφαμεν δεῖν εἶναι πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που συνεχωροῦμεν πάνυ ὁρθῶς λέγεσθαι.*

6. Aussi le sous-titre « Retour au sujet » mis à *Lois* I, 632 d, dans la traduction de la Coll. des Univ. de France (t. XI, 1^{re} partie, p. 12), ne nous paraît-il nullement s'imposer.

7. *Phédon*, 60 bc. De la même manière on insistera sur l'alternance du plaisir et de la douleur dans *République*, IX, 583 b - 585 a, qui est plus proche du *Phédon* que du *Philèbe*. A cette époque Platon ne songe pas à constituer une psychologie partant de l'analyse du plaisir et de la douleur.

8. *Philèbe*, 31 d : *Ἀέγω τοίνυν τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίνεσθαι χρόνῳ... Πάλιν δὲ ἀρμολογούμενης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίνεσθαι λεκτέον...*

9. *Timée*, 64 cd : *Τὸ δὲ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι : τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἄθροον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεῖνόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄθροον ἡδύ...*

le remplissement¹⁰. De toute façon, même faux, c'est-à-dire lié à une opinion fautive, le plaisir est réel : un plaisir vécu en rêve est un plaisir, tout comme un plaisir éveillé¹¹. Etant donnée la doctrine que va développer le *Philèbe*, cette affirmation signifie qu'une anthropologie génétique qui prend pour point de départ (sinon pour principe unique) ces « états affectifs élémentaires » (comme diraient les psychologues du XIX^e siècle) est une entreprise légitime. Les *Lois* le diront d'une autre manière en indiquant que tout, pour l'enfant, commence par le plaisir et la douleur¹². Certes, Platon dit ailleurs que chez l'homme tout découle des trois appétits fondamentaux que sont la faim, la soif et le besoin sexuel¹³. On pourrait se demander si les deux points de vue sont compatibles : entre une psychologie fondée sur les sensations affectives élémentaires et une psychologie fondée sur le besoin, n'est-il pas nécessaire d'opter ? En fait, outre qu'il ne voulait certainement pas pousser ses explications psychologiques au-delà d'un certain degré de systématisation, Platon a probablement cru pouvoir combiner les deux points de vue. En effet, dans cette reconstruction du psychisme humain qu'on peut lire dans le *Philèbe* et dans les *Lois*, la genèse du désir (sinon du besoin) apparaît comme le moment qui vient immédiatement après l'analyse du plaisir et de la douleur.

Le texte bien connu du *Philèbe* (33 d - 35 d) fonde, par exemple, la soif sur le souvenir de la réplétion¹⁴. Traduite en des termes plus modernes cette analyse semble mettre en jeu quelque chose comme un automatisme de répétition et annoncer les théories du conditionnement. Certes, c'est dans un sens apparemment opposé que l'oriente Platon puisqu'il cherche à prouver l'intervention de l'âme dans les désirs les plus primitifs¹⁵. Mais il faut remarquer que l'âme n'est guère, ici, que le minimum de conscience nécessaire pour que soit liée la durée. Si l'on peut, à la rigueur, parler d'un animisme, voire d'un panpsychisme dans les dernières œuvres de Platon, ce panpsychisme n'exclut ni les distinctions, ni les degrés. La preuve c'est que, dès ce passage, il distingue la *μνήμη* de l'*ἀνάμνησις*. On sait que, dans le *Philèbe*, la *μνήμη* désigne la

10. *Timée*, 65 ab ; cf. ci-dessus, p. 298 et note 50.

11. *Philèbe*, 36 e - 37 b, et, en particulier, la phrase (37 b) : Οὐκοῦν καὶ τὸ ἡδόμενον, ἄντε ὁρθῶς ἄντε μὴ ὁρθῶς ἡδεται, τὸ γε ὅντως ἡδεσθαι δῆλον ὡς οὐδέποτε ἀπολεῖ.

Dans sa note (coll. des Univ. de France, p. 43, n. 1) Diès fait apparaître (peut-être sans le vouloir) cet aspect sensualiste de la théorie platonicienne.

12. *Lois*, II, 653 a : Λέγω τοίνυν τῶν παιδῶν παιδικὴν εἶναι πρῶτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην, ...

13. *Lois*, VI, 782 de : Ὅρῳ πάντα τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τριττῆς χρείας καὶ ἐπιθυμίας ἡρτημένα, κ.τ.λ.

14. *Philèbe*, 34 e - 35 c : Ἄρ' οὖν τὸ δίψος ἐστὶν ἐπιθυμία; — Ναί, πάματός γε. — Πάματος, ἢ πληρώσεως πάματος; — Οἶμαι μὲν πληρώσεως... — Τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι· τῷ γὰρ ἂν ἔτ' ἄλλω ἐφάψαιτο;

15. Socrate en vient à conclure brutalement qu'il n'y a pas de désir appartenant au corps : Σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησὶν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίνεσθαι. (*Philèbe*, 35 c).

« survivance » d'une sensation¹⁶ tandis que l'*ἀνάμνησις* désigne soit le souvenir d'une affection soit la redécouverte d'un souvenir perdu¹⁷. Cette distinction, que Platon lui-même semble trouver assez subtile n'a peut-être pas été créée par lui et il ne s'y réfère ici que pour résoudre le problème général du *Philèbe*¹⁸. On dirait même que le vocabulaire de la métaphysique dualiste (âme-corps) le gêne quelque peu et que Platon veut tout simplement distinguer deux degrés du psychisme. Or le degré supérieur (correspondant à l'*ἀνάμνησις*) est encore très au-dessous de la fonction supérieure de l'âme qui s'appellera *φρόνησις* et sera de l'ordre de la loi. Considérées globalement, ces analyses ont bien un accent idéaliste et peuvent bien signifier que l'on trouve l'« esprit » jusque dans le psychisme le plus primitif. Mais si on tient compte de la volonté, très visible chez le philosophe, de distinguer des niveaux, elles fondent, au contraire, la relative légitimité d'une reconstruction du psychisme humain à partir de faits infra-humains (sensation, répétition). Au fond, nous sommes encore au niveau de l'animal et du très jeune enfant. Que Platon y attache de l'importance, c'est ce que prouve la place faite dans ces dernières œuvres aux sentiments d'anticipation du plaisir et de la douleur qu'il appelle respectivement *θάρος* et *φόβος*¹⁹. Ce sont, après les besoins et les désirs immédiatement dérivés des sensations, les ressorts affectifs que pourra faire jouer l'éducation. Certes, Platon n'est pas sensualiste ; il n'y a jamais, chez lui, de réduction du supérieur à l'inférieur. Il n'est guère de texte où, soulignant l'importance du plaisir, de la douleur, de l'anticipation et de l'évitement dans la première éducation, il ne prenne la peine d'ajouter que l'homme ne peut se réaliser comme tel que par l'intervention d'une fonction supérieure (calcul, raisonnement,

16. *Philèbe*, 34 a : Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὁρθῶς ἂν τι λέγοι κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν.

17. Cf. *Philèbe*, 34 bc, et aussi *Lois*, V, 732 b : ἀνάμνησις δ' ἐστὶν ἐπιμνήσκου φρονήσεως ἀπολειπούσης.

Pour l'ensemble des questions posées par cette distinction, cf. ci-dessus, p. 171, note 63, et, surtout, ci-dessous, p. 330, avec la note 42.

18. Socrate voit bien que Protarque se demande à quoi tendent toutes ces explications : Οὐ δὲ χάριν ἅπαντ' εἴρηται ταῦτ', ἔστι τόδε.

(*Philèbe*, 34 c).

19. *Philèbe*, 32 bc : Τίθει τοίνυν αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερόν καὶ ἀλγεινόν.

Cf. *Lois*, I, 644 cd : Πρὸς δὲ τούτοις ἀμφοῖν αὐτῶν δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δὲ, φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου.

Ici, Platon ne fait que donner une valeur psychologique plus précise à des notions qui avaient depuis longtemps retenu son attention.

Cf. par exemple, le passage du *Protagoras*, 350 b, qui distingue le courage comme qualité morale de la témérité, considérée comme une folie : Οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοι εἰσιν; — Αἰσχρὸν μὲντάν, ἔφη, εἴη ἢ ἀνδρεία ἐπεὶ οὗτοι γε μαινώμενοί εἰσιν.

loi²⁰). Pourtant, il semble reconnaître à ces niveaux inférieurs une réelle spécificité et une certaine indépendance : il n'exclut pas totalement l'idée d'un équilibre fondé sur une sorte d'arithmétique des plaisirs²¹. Il a même, sans trop y insister, donné un nom à ce niveau : σωφροσύνη δημώδης.

On sait que Platon a toujours eu quelque peine à concevoir sérieusement une σωφροσύνη qui ne se confondit pas avec les valeurs supérieures (ἀρετή dans le *Charmide*, contemplation dans le *Phèdre*²²) : comment définir, c'est-à-dire borner, la tempérance ? comment postuler un équilibre libéré des exigences de la plus haute sagesse ? C'est pourtant ce que, très occasionnellement certes, vont faire les *Lois* : à propos du tyran est évoquée une σωφροσύνη populaire (δημώδης) qu'il ne faut pas surestimer en la confondant avec la φρόνησις²³. Maintenant Platon n'exclut nullement l'idée d'une sorte d'équilibre infra-humain : la toute première éducation doit régler correctement (ὀρθῶς) le plaisir, la sympathie, la douleur et l'aversion, avant même que n'interviennent le langage et la raison. Bref, les premières bases du caractère et de la personnalité pourraient être une sorte d'harmonie des tendances, antérieure à la ratification de cette harmonie par le langage²⁴. Il y a une hygiène physiologique et mentale du jeune enfant qui règle en lui tout ce qui n'est pas encore authentiquement humain²⁵. C'est seulement ensuite qu'interviennent le langage, la raison, l'intelligence organisatrice (φρόνησις).

Cette intervention, nous l'avons dit, est essentielle à l'anthropologie platonicienne. Elle n'est pas un coup de force gratuit venant maquiller une anthropologie sensualiste. Elle suppose cependant un hiatus. Dans

20. Par exemple, *Lois*, I, 644 d (suite du texte cité dans la note précédente) : ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς ὃ τί ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χειρόν, ὅς γε γινόμενος δόγμα πῶλεως κοινὸν νόμος ἐπωνάσται.

21. Le passage des *Lois*, V, 733 bc, est assez significatif à cet égard.

22. Cf. ci-dessus, pp. 35-36, pp. 136-137 et surtout, p. 292, note 29.

23. *Lois*, IV, 709 e - 710 a : ... ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν δεῖν ἔπεσθαι σύμψαινον τοῖς τῆς ἀρετῆς μέρεσι... — Σωφροσύνην μοι δοκεῖ φράζειν... — Τὴν δημώδη γε, ὃ Κλεινία, καὶ οὐχ ἥν τις σεμνύνων ἀνέλεγοι, φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν.

Il semble que cette σωφροσύνη populaire soit déjà celle que définit *Rép.* IV, 430 e (cité ci-dessus, p. 137, note 19).

24. Nous commentons ici le texte de *Lois*, II, 653 b, placé en exergue à ce chapitre. Il convient, nous semble-t-il, de faire ressortir la valeur psychologique (plutôt que morale) des notions qui y interviennent. Nous traduirions volontiers φίλια par « sympathie », μῖσος par « aversion », λόγον λαμβάνειν par « s'exprimer verbalement ». Peut-être faut-il comprendre συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ : « forment un ensemble cohérent ». Quant à l'ἀρετή du début, elle évoque les notions de « caractère » ou de « personnalité » au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il a du caractère.

25. *Lois*, VII, 790 e - 792 c. C'est toute une éducation de l'affectivité que propose Platon.

Il s'agit d'agir sur l'humeur : Καὶ μὴν τό γε μὴ δύσκολον ἐν ψυχῇ καὶ τὸ δύσκολον οὐ σμικρὸν μέριον εὐψυχίας καὶ κακοψυχίας ἐκάτερον γιγνόμενον γίγνεται ἐν (791 c).

tous les textes où la réalité proprement humaine est donnée sous la forme de l'âme²⁶, la banalité du dualisme métaphysique voile un peu, aux yeux du lecteur, l'originalité psychologique de la solution donnée par Platon au vieux problème de l'ἀρετή.

Mais d'autres textes précisent, et de façon assez brutale, que ce qui parfait la παιδεία et accomplit l'homme est de l'ordre du λόγος du λογισμός, de la φρόνησις, du νόμος²⁷. Ce sont là divers aspects d'une même fonction qui vient s'ajouter à l'équilibre du psychisme inférieur²⁸. Il n'y a ni continuité, ni transmutation de tendances inférieures en tendances supérieures. Le passage du niveau de la δημώδης σωφροσύνη à celui de la φρόνησις n'est plus une genèse. La règle proprement humaine ne se développe pas, elle ne s'épanouit pas, elle s'impose. Cependant, elle ne s'impose pas de l'extérieur, car, dans l'anthropologie platonicienne de la vieillesse, le rôle que joue la loi est plus nouveau que celui de la raison et de l'intelligence (νοῦς, φρόνησις). Dans le *Gorgias*, il y a bien un problème de la loi et de ses rapports avec la φύσις²⁹. A la différence de Calliclès, Socrate ne considère pas la loi comme totalement extérieure à l'homme ; il y voit autre chose qu'une simple contrainte aliénante ; mais il ne l'identifie pas encore à la partie supérieure de l'âme humaine ; la question reste ouverte. Certains textes de la *République* se risquent à appeler loi l'instance qui contrôle les parties inférieures de l'homme³⁰. Mais dans la *République*, il s'agit encore de métaphores fondées sur ce parallélisme de l'âme humaine et de l'Etat qui commande tout le dialogue. Les *Lois* (et peut-être déjà le *Philèbe*³¹) vont beaucoup plus loin. La loi y devient vraiment un concept anthropologique. L'éducation y est définie comme le processus par lequel les enfants sont tirés et conduits vers le logos correct que prononce la loi³². Mais il ne s'agit nullement d'adapter de l'extérieur aux prescriptions de l'Etat des personnalités déjà constituées comme adultes. Il s'agit d'instaurer la loi dans l'homme par l'acte par

26. Par exemple dans *Philèbe*, 33 d - 35 d.

27. Ce qui permet le passage de l'infrahumain à l'humain proprement dit s'appelle tantôt λόγος (*Lois*, II, 653 b, 659 d, VI, 783 a), tantôt λογισμός (*Lois*, I, 644 d), tantôt φρόνησις (*Lois*, IV, 710 a), tantôt νόμος (*Lois*, I, 644 d, II, 659 d, VI, 783 a).

28. On remarquera l'expression de *Lois*, I, 644 d : ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις...

29. Calliclès les oppose dans le célèbre développement de *Gorgias*, 482 c - 486 d. D'autre part la νομοθετική telle que la présente Socrate en 465 c annonce peut-être déjà la place qui sera faite, dans les *Lois*, à la νομοθεσία.

30. *République*, IX, 590 de : ce qui, en l'homme, doit gouverner tout le reste ressemble à la loi dans la mesure où celle-ci est l'alliée de tous les citoyens (πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει ἑυμαχος ὢν).

Cf. également X, 603 e - 604 d, et, ci-dessous, pp. 338-339.

31. Le plaisir n'a pas de limite (πέρας, *Philèbe*, 27 e) ; il faut lui en donner une. Le πέρασ joue ici le rôle que jouera le νόμος dans les *Lois*.

32. *Lois*, II, 659 d : ... ὥς ἄρα παιδεία μὲν ἐστὶ ἡ παιδῶν δόκη τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον...

lequel on instaure l'homme comme tel. C'est donc bien la loi qui joue maintenant le rôle que l'on assignait jadis à d'autres processus, par exemple, à la συνουσία à l'époque des premiers dialogues (ou plutôt avant cette époque puisque ces dialogues présentent toujours comme un échec cette façon de rechercher l'ἀρετή³³). En effet le concept de loi va apparaître comme l'héritier des notions-clés que Platon a successivement essayées au cours de la création philosophique étudiée dans les chapitres précédents de ce travail. Mais il convient auparavant de souligner le contraste entre l'anthropologie dont nous venons d'esquisser les grandes lignes et celle qu'on pourrait dégager du *Banquet* et du *Phèdre*. Il suffirait, pour cela, de souligner la différence de statut de quelques fonctions psychiques fondamentales. Nous n'en retiendrons que deux : le plaisir et l'ἀνάμνησις.

2. Dans le *Philèbe* et dans les *Lois*, le plaisir et la douleur sont étudiés en eux-mêmes, comme s'il était possible de les isoler, au moins provisoirement, de l'ensemble de la vie psychique. Habitues à voir la psychologie de la fin du XIX^e siècle procéder de cette manière, nous ne trouvons rien de contestable dans cette démarche. Nous savons même gré à Platon d'aborder ces questions dans une perspective peu fréquente dans les dialogues de la jeunesse et de la maturité : il aurait ainsi heureusement complété et précisé sa théorie de l'homme. Mais nous savons aujourd'hui que l'étude du plaisir et de la douleur pour eux-mêmes, sans référence à l'ensemble du psychisme, est une attitude très contestable³⁴. Quant à l'« enrichissement » qui résulterait, pour la psychologie platonicienne, de l'intervention de « nouvelles analyses » du plaisir et de la douleur dans le *Philèbe* et dans les *Lois*, peut-être traduit-il au contraire un changement de point de vue et même un appauvrissement. Le Socrate du *Phédon* ne savait que penser du plaisir³⁵ et l'auteur du *Banquet* semblait bien décidé à ne jamais le considérer que dans des comportements humains pourvus d'une signification globale. Même pour Pausanias, le plaisir ne saurait être jugé indépendamment de la valeur de l'amour qui l'accompagne³⁶. Dans le *Phèdre*, le plaisir est un piège auquel les amants qui ont reçu l'initiation la plus haute doivent essayer d'échapper³⁷. Ce sont là, dira-t-on, des points de vue moraux sur le plaisir et rien ne prouve que, même à l'époque du *Banquet* et du *Phèdre*, Platon ait exclu la légitimité d'une étude purement psychologique du

33. Cf. ci-dessus, ch. III.

34. Du plaisir et de la douleur, c'est encore la douleur qui pourrait être isolée le plus facilement. Il y a des points de douleur, il n'y a pas de points de plaisir (cf. sur l'ensemble de la question, Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, I, pp. 333-396).

35. Cf. ci-dessus, p. 323, note 7.

36. Cf. *Banquet*, 182 ad.

37. *Phèdre*, 250 e - 251 a.

plaisir, quand bien même nous ne la trouverions pas dans ces dialogues. D'ailleurs, même le *Philèbe*, qui esquisse cette étude purement psychologique du plaisir, est, en définitive, un livre de morale qui situe les divers plaisirs dans une hiérarchie des valeurs. Où est donc la différence ? Elle réside moins, nous semble-t-il, dans les conclusions (moindre dévalorisation du plaisir dans le *Philèbe*) que dans la démarche. Jamais le Platon du *Banquet* n'aurait pu commencer une anthropologie par l'étude du plaisir et de la douleur isolés du comportement global de l'homme. Le passage du point de vue moléculaire au point de vue molaire et, corrélativement, d'une psychologie des facultés à une psychologie de la personnalité est un des caractères les plus connus de l'évolution de la psychologie dans la première moitié du XX^e siècle. Les découvertes gestaltistes ont entraîné, par exemple, une révision de la théorie des réflexes³⁸. Mais le mouvement psychanalytique a grandement contribué lui aussi à la ruine d'une psychologie qui croyait pouvoir étudier séparément la mémoire, les émotions, les sentiments, etc. Pour ce qui est du plaisir, Freud lui-même a éprouvé des difficultés de plus en plus grandes à manier le fameux « principe du plaisir » et a dû, en définitive, lui faire subir des modifications qui équivalent presque à un abandon³⁹. Dans la mesure où le point de vue platonicien du *Banquet* et du *Phèdre* est déjà riche d'une certaine vision de l'homme qu'exploitera la psychanalyse, on peut penser que l'absence de toute étude sur le plaisir pris en lui-même est significative. A cet égard, la psychologie du *Philèbe* et des *Lois* ressemble plus à celle de la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire à une psychologie prégestaltiste et prépsychanalytique.

Le changement de point de vue est encore plus visible quand on considère les notions d'ἀνάμνησις et de μνήμη. La distinction technique que nous venons de lire dans le *Philèbe*⁴⁰ passe parfois pour avoir été ignorée par Platon à l'époque du *Phèdre* : Platon aurait non seulement changé de point de vue mais introduit de subtiles nuances psychologiques qui feraient des doctrines du *Philèbe* une pensée plus raffinée que celles du *Phèdre*⁴¹. Pourtant le *Phèdre* sait bien distinguer la μνήμη

38. Cf. par exemple, MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*.

39. Cf. Y. BRËS, *Le biologisme freudien*, *Revue Philosophique*, n° 999, juillet-septembre 1965, pp. 305-325 et, plus particulièrement, pp. 310-311.

40. Cf. ci-dessus, p. 325.

41. Cf. ci-dessus, p. 171, note 63. On pourrait penser que le *Phèdre* confond ἀνάμνησις et μνήμη quand on le voit employer μνήμη alors que nous attendrions ἀνάμνησις, par ex. en 254 b : Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνίοχου, ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἤνέχθη...

De même, le *Théétète* parle d'un τι μνημεῖον (trace) qui provoque la reconnaissance (ἀναμνησκω). Pour que je reconnaisse Théétète, il faut que les traits particuliers de son visage (par ex. sa camardise) se soient gravés dans mon esprit : Ἀλλ' οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθῆσεται, πρὶν ἢ ἡ συμότης αὐτοῦ τῶν ἄλλων σμιοτήτων ὧν ἐγὼ ἐώρακα διαφορὸν τι μνημεῖον παρ' ἐμοὶ ἐνημετημένῃ κατὰσθῃται — — — ἡ με, καὶ ἐὰν αὐρίον ἀπαντήσω, ἀναμνήσει καὶ ποιήσει ὁρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ. (Théétète, 209 c).

Tout en étant sensible au changement de point de vue entre le *Phèdre* et le *Philèbe*, Guitton semble penser que le vocabulaire du *Philèbe* est plus précis (Cf. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 67, n. 2).

de l'ἀνάμνησις. Il donne également un sens très précis aux mots ὑπομνήσκω, ὑπόμνημα, ὑπόμνησις, qui concernent toujours le rappel d'un souvenir par un signe, par exemple par les signes de l'écriture. Il lui arrive de réunir dans une même phrase les notions de μνήμη, d'ἀνάμνησις et d'ὑπόμνησις, ce qui interdit de considérer la psychologie du *Philèbe* comme plus précise que celle du *Phèdre*. Bref, si l'on s'acharne à considérer ces notions dans une perspective statique, il sera impossible de découvrir une différence fondamentale entre les deux dialogues. Il y en a pourtant une, et Robin y était sensible dès 1919. Mais il en rendait compte dans une perspective purement intellectualiste. A une théorie de la connaissance fondée sur l'ἀνάμνησις se serait substituée une théorie de la connaissance fondée sur la συναγωγή : cette évolution théorique suffirait à expliquer le changement très sensible de ton. Mais si l'ἀνάμνησις fonde beaucoup plus qu'une théorie de la connaissance, la différence tient moins au contenu des notions qu'au rôle que Platon leur fait jouer. Tandis que le *Philèbe* essaye d'interpréter les phénomènes de mémoire en se référant à une hiérarchie de fonctions qui est en même temps une hiérarchie de valeurs, le *Phèdre*, comme le *Ménon*, fait de l'ἀνάμνησις l'acte par lequel la vérité humaine se récupère et s'instaure. Dans le *Philèbe*, l'ἀνάμνησις est une des modalités de la mémoire parmi d'autres. Dans le *Phèdre*, il s'agit bien du même « fait psychique », mais elle possède une valeur exceptionnelle. Encore fidèle à l'ascèse pythagoricienne, Platon en fait l'acte philosophique fondamental. Aussi le roi d'Égypte met-il Theuth en garde contre les maux dont peuvent être victimes les hommes que l'écriture aura conduits à négliger leur mémoire (μνήμης ἀμελετησία, *Phèdre*, 275 a). Cette inquiétude aura complètement disparu dans le *Philèbe*. Ainsi s'explique le contraste si frappant entre les deux dialogues. Il est lié au changement de l'attitude existentielle de Platon et pas seulement à des modifications affectant la théorie de la connaissance⁴². Le contraste est même plus

42. Le *Phèdre* sait être très précis dans ses distinctions. La phrase qui emploie en même temps μνήμη, ἀνάμνησις et ὑπόμνησις est, en 275 a : Τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἥτε διὰ πλείων γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένων οὐκ οὐκ μνήμης, ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εὖρες.

Il est non moins vrai (cf. la note précédente) qu'il lui arrive de parler de μνήμη alors qu'il s'agit de l'ἀνάμνησις au sens philosophique (pour les mots de la famille d'ὑπόμνησις, cf. 275 d 1, 276 d 2, 278 a). Dans son article de 1919 (Sur la doctrine de la réminiscence, *Revue des Etudes Grecques*, t. XXXII, pp. 451-461), Robin signale au passage l'apparition d'une distinction plus technique dans le *Philèbe* (p. 457, note 1) et insiste sur l'abandon de l'ἀνάμνησις au sens philosophique. Dans son *Platon* (Paris, Alcan, 1937, p. 88) il se contentera de dire qu'elle passe à l'arrière-plan. Il voit bien que les changements dans la doctrine de l'ἀνάμνησις traduisent un changement d'attitude (et pas seulement un progrès dans la précision du vocabulaire). Mais il considère que c'est une conséquence de la nouvelle théorie platonicienne de la connaissance et d'une nouvelle conception du sensible et de l'intelligible. L'abandon de l'ἀνάμνησις philosophique relèguerait la réminiscence au rang d'une simple fonction psychique, relevant de la « psychologie ». Inutile de dire que ce

intéressant que dans le cas du plaisir. Pour le plaisir, en effet, la tentation demeurerait de penser que les analyses du *Banquet* et du *Phèdre* s'opposent à celles du *Philèbe* comme une étude morale à une étude psychologique. Ici, au contraire, il n'est pas question de morale. Le mouvement fondé sur l'ἀνάμνησις, qui va du *Ménon* au *Phèdre*, n'est ni de la psychologie, ni de la morale, si l'on donne à ces notions un sens étiqué. Il relève des deux à la fois et les dépasse, car il commande la création philosophique du Platon de la maturité. Ce mouvement est à la fois récupérateur et créateur, cathartique et constructeur. Il devrait être retenu comme constituant l'essentiel de la psychologie de Platon à l'époque du *Banquet* et du *Phèdre* si l'on essayait de dégager de ces dialogues une anthropologie. C'est dire que celle-ci serait plutôt une psychologie dynamique ou une spiritualité. Or, ce mouvement semble ne se retrouver nulle part dans l'homme tel que le voit le *Timée*, le *Philèbe* et les *Lois*. Aussi s'est-il probablement concentré dans le seul élément vraiment nouveau de la dernière anthropologie platonicienne, c'est-à-dire dans la loi. C'est la loi qui remplit maintenant la fonction que Platon avait tenté d'assigner successivement à divers êtres ou à diverses entités sans jamais y parvenir de façon satisfaisante et définitive.

3. Tout au long de sa dernière œuvre, Platon met en scène — et cela va de soi — la loi, la législation et le législateur. N'insistons pas sur la fréquence facilement explicable des deux dernières notions, mais remarquons la variété des expressions. Si la législation est presque toujours νομοθεσία⁴³ et le législateur νομοθέτης⁴⁴, nous trouvons également, pour ce dernier, ὁ τιθεὶς τὸν νόμον, ou encore ὁ θεὶς τὸν νόμον⁴⁵. Il est difficile de ne pas songer à la fréquence semblable du « poseur de noms » dans le *Cratyle* et à la variété des expressions qui le désignent⁴⁶. D'ailleurs le rapport entre les deux personnages nous apparaîtra plus clairement tout à l'heure. Mais ces parallélismes d'expression sont un simple indice tout extérieur de la parenté très étroite qui lie la notion de loi dans les *Lois* à l'ensemble de la recherche platonicienne. Une étude plus détaillée de cette parenté permet de comprendre pourquoi la notion de loi joue, dans l'anthropologie du dernier Platon, un rôle organique et fondamental. On peut, pour la clarté de la démonstration

que Robin appelle « psychologie » n'est, à nos yeux, qu'une psychologie mineure et que ce qu'il considère comme d'ordre métaphysique est, pour nous, la psychologie au meilleur sens du terme.

43. On trouve également νομοθέτης (*Lois*, IX, 876 d 8), ainsi que θέσις τῶν νόμων (IV, 718 c 2 ; XII, 952 b 7).

44. La fréquence du mot νομοθέτης est très grande dans les *Lois*. A titre d'échantillon, on le trouve, dans le livre IX, en 856 d 3, 857 b 7, 858 a 8, c 5-9, d 3, e 4, 861 b 4, 862 b 5, e 2, 863 a 1, c 2-3, etc.

45. Par exemple pour ὁ τιθεὶς τὸν νόμον : *Lois*, XI, 924 d 2 ; pour ὁ θεὶς τοὺς νόμους : *Lois*, I, 632 c 4, XI, 913 c 4.

46. Cf. ci-dessus, pp. 105-109.

et bien que cette distinction soit assez artificielle, rechercher séparément les « ancêtres » du législateur, les « ancêtres » de la législation et les « ancêtres » de la loi.

Nous venons de voir que, dans les dernières œuvres, les fonctions supérieures de l'âme humaine (φρόνησις) sont de l'ordre de la loi. Sans avoir encore une portée aussi nette, cette idée est déjà présente dans un passage du livre IX de la *République* qui indique l'analogie entre le rôle du νόμος dans l'individu et le rôle de la loi dans la cité⁴⁷.

Mais le même passage parle de cette fonction supérieure de l'âme comme d'un maître intérieur⁴⁸ et l'allusion à Thrasymaque nous renvoie à la perspective du livre I, si proche des premiers dialogues. N'est-ce pas là une indication précieuse qui nous permet de saisir la continuité entre ces différents « maîtres introuvables » dont nous avons cru pouvoir saisir la présence fantomatique dans les dialogues de jeunesse⁴⁹ et la fonction prépondérante de la loi dans les dernières œuvres ? Et de fait, un fil, parfois ténu certes, mais cependant visible, relie cette fonction au père, au poète et à l'homme d'Etat des premiers dialogues.

Le législateur, dit le livre II des *Lois* (662 de), qui déclarerait béni des dieux l'homme qui a mené la vie la plus agréable resterait au-dessous de son rôle au même titre qu'un père qui exprimerait la même opinion. Et l'on voit, dans ce passage, l'un des personnages du dialogue fictif qu'imagine l'Athénien se comporter envers le législateur et envers le père exactement comme les personnages des dialogues de jeunesse envers les hommes dont ils espéraient obtenir l'ἀρετή.

Les poètes, on le sait, voient leurs prérogatives sérieusement limitées par la législation des *Lois*. Mais parmi les nombreuses raisons de cette limitation, dont certaines sont déjà données dans la *République* et en germe dans *l'Ion*⁵⁰, celle qui est propre aux *Lois* est, de toutes, la plus intéressante si l'on prend le texte de Platon à la lettre.

C'est que le poète et le législateur sont rivaux ; ils feraient double emploi, ou plutôt, il faut choisir. Ou bien une certaine fonction formatrice sera remplie par le poète, et alors le législateur ne régira pas la formation des hommes dans ce qu'elle a d'essentiel ; ou bien le législateur aura bien cette fonction anthropologique fondamentale, et alors on n'a que faire du poète. Dire que la législation est le véritable poème, ce n'est pas seulement une fleur de rhétorique un peu sophistiquée, c'est aussi, pour Platon, une façon de rappeler quelle fonction fondamentale

47. *Rép.* IX, 590 e : Δηλοῖ δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, καὶ ὁ νόμος ὅτι τοιοῦτον βούλεται...

48. *Rép.* IX, 590 d : ... ἀλλ' ὥς ἀμεινον ὃν παντὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ φρονήμου ἀρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος...

49. Cf. ci-dessus, chap. III.

50. Pour les poètes dans la *République* et dans *l'Ion*, cf. ci-dessus, p. 61-67. Dans les *Lois*, voir III, 682 a ; IV, 719 a c ; VII, 801 bd ; VIII, 829 ce.

auraient dû jouer les poètes dans l'exigence de sa première philosophie et de dire que la loi a, maintenant, accaparé cette fonction⁵¹.

Quant à l'homme d'Etat des premiers dialogues, il va de soi qu'il préfigure le législateur des *Lois*. Nous avons, dans une des premiers chapitres de ce travail⁵², évoqué la curieuse fonction éducative que Platon regrette de ne pas le voir remplir. C'est maintenant le législateur qui assure la παιδεία, mais c'est le législateur en tant qu'exerçant une fonction et non en tant qu'homme. Bien plus, on peut dire que, des premiers dialogues aux *Lois*, le législateur se déshumanise de plus en plus. Dans les premiers dialogues, Platon semble regretter que les hommes d'Etat ne réussissent pas à améliorer leurs concitoyens du fait même qu'ils sont ἄνδρες ἀγαθοί et par la transmission directe de leur ἀρετή⁵³. Dans la *République*, l'homme d'Etat ne se voit plus reconnu de valeur en tant qu'être naturel, « humain trop humain », mais seulement en raison de son éducation philosophique⁵⁴. Pourtant, c'est encore de lui qu'il s'agit, plus que de sa fonction. Le *Politique* rend un son tout différent : l'idéal serait bien l'homme royal possédant la φρόνησις⁵⁵ ; toutes les illégalités lui seraient permises ; mais il est définitivement illusoire. Aussi en est-on réduit à tout soumettre, dans la cité, à l'emprise rigide des lois⁵⁶. Peut-être cette solution est-elle considérée, dans le *Politique*, comme un pis-aller auquel on ne se résigne qu'à regret, un peu comme dans ce passage de la *Lettre VII* qui traduit l'amère déception de Platon devant les prétendus despotes éclairés⁵⁷. Mais il n'en est plus tout à fait de même dans les *Lois*. En effet, d'une part, l'homme d'Etat semble y être encore rabaissé au-dessous du niveau auquel le mettait le *Politique* : s'il doit obéir aux lois⁵⁸, c'est qu'aucune nature humaine n'est apte à jouer le rôle de la loi⁵⁹. Nous voyons bien là se continuer le mouvement qui va de la *République* au *Politique* : la loi n'était qu'un

51. S'adressant aux poètes tragiques, les législateurs disent : ... ἡμεῖς ἐσμεν τραγῳδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἔμα καὶ ἀρίστης. (*Lois*, VII, 817 b).

Cf. également *Lois*, IX, 858 e, sqq.

52. Cf. ci-dessus, ch. III, pp. 84-85.

53. Cf. ci-dessus, ibid.

54. Le livre II (374 e, sqq.) feint de croire qu'on va trouver les hommes d'Etat, mais il s'avère vite qu'il faut les produire (livres V-VII).

55. *Politique*, 294 a : Τρόπον μέντοι τινὰ δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ· τὸ δ' ἀριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.

56. *Politique*, 297 de : Τὸ παρὰ τοὺς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾶν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει, τὸν τολμᾶντα δὲ θανάτῳ ζημιοῦσθαι καὶ πᾶσι τοῖς ἐσχάτοις.

57. *Lettre VII*, 334 cd : Μὴ δουλοῦσθαι Σικελίαν ὑπ' ἀνθρώποις δεσπόταις, μηδὲ ἄλλην πόλιν, ὃ γ' ἐμὸς λόγος, ἀλλ' ὑπὸ νόμοις...

58. *Lois*, IV, 715 cd : Τοὺς δ' ἀρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρετάς τοις νόμοις ἐκάλεσα οὗτι καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα, ἀλλ' ἡγοῦμαι παντὸς μᾶλλον εἶναι παρὰ τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τῷ ἀνθρώπῳ.

59. *Lois*, IX, 875 a : Ἡ δὲ αἰτία τούτων ἦδε, ὅτι φύσις, ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν.

pis-aller par rapport à l'homme d'Etat idéal ; maintenant il n'est plus question d'homme d'Etat idéal et l'homme d'Etat réel ne peut être qu'inférieur à la loi. Mais il en va tout autrement du législateur. Celui-ci n'est pas l'homme d'Etat, il est exalté, situé au niveau le plus élevé qui est celui-là même de la loi. Est-il encore conçu comme un homme ? On ne saurait le nier absolument puisque des législateurs historiques ou mythiques sont évoqués dans les *Lois* : Minos, Lycurgue, Solon⁶⁰. Mais ils ne sont pas évoqués en tant qu'hommes concrets, susceptibles d'une présence et dont la fréquentation pourrait transmettre l'ἀρετή. Le véritable « descendant » de l'homme d'Etat des premiers dialogues, c'est le législateur dans sa fonction de législation et non le législateur en tant qu'homme. Dans les premiers dialogues la distinction était nette entre l'homme et le rôle qu'on attendait de lui : Périclès pouvait bien posséder l'ἀρετή sans être capable de la transmettre aux Athéniens⁶¹. Maintenant Minos, Lycurgue, Solon et, a fortiori, le législateur anonyme dont il est question à chaque page des *Lois* ne sont plus jamais pris en considération comme hommes mais seulement dans leur fonction de législation. Cet anonymat est significatif (comme déjà celui de l'ὀνοματοθέτης dans le *Cratyle*) : dans les *Lois*, νομοθέτης et νομοθεσία sont à peu près synonymes.

On peut cependant chercher des antécédents (on ne peut plus guère parler d'ancêtres) à la νομοθεσία des *Lois* en tant que telle. Il ne s'agit évidemment pas de relever les passages des œuvres de jeunesse et de maturité où intervient la νομοθεσία comme fonction politique banale⁶² mais de chercher la ou les fonctions qui annoncent le rôle anthropologique très original qu'elle joue dans les *Lois*.

Or, il en est au moins une qui est très clairement indiquée par Platon et qui retiendra plus particulièrement notre attention car elle touche de près l'essentiel de la grande expérience créatrice de la maturité : c'est l'immortalisation. Nous avons déjà évoqué l'immortalisation par les enfants et l'immortalisation par le logos dont parle Diotime en plus de cette immortalisation par la contemplation qui semble être sa « théorie de l'amour »⁶³. Mais l'un des aspects de la seconde est la production (γέννησις) de lois : c'est ainsi que Lycurgue, Solon et tant d'autres devinrent immortels⁶⁴. La fonction nomothétique des *Lois* est donc

60. Solon : *Lois*, IX, 858 e ; Lycurgue : I, 630 d, 632 d, IX, 858 e ; Minos : I, 624 a, 630 d, 632 d, IV, 706 a.

61. Cf. ci-dessus, p. 84.

62. Par exemple, dans le *Gorgias*, 464 b 9, c 3, 465 c 4, 520 b 3 : νομοθετική. Dans la *République*, I, 338 e 1, 339 c 3 : νόμους τιθέναι ; III, 403 b 5 : νομοθετήσεις, 417 b 8-9 : νομοθετήσωμεν ; IV, 425 b 7, c 8, d 7, 9 : νομοθετεῖν 427 a 3 : νομοθέτης ; 427 b 1 : νομοθεσία ; 427 b 4 : νομοθέτημα, etc. Encore νομοθεσία : VI, 502 c 5.

63. Cf. ci-dessus, pp. 247-250 et p. 272, note 32.

64. Cf. *Banquet*, 209 a, et surtout 209 de : εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἷους Λυκοῦργος παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαιμονίᾳ, σωτῆρας τῆς Λακεδαιμονίας καὶ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῆς Ἑλλάδος· τίμιος δὲ παρ' ὁμῶν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν.

bien un des points d'aboutissement de la grande expérience « érotique » que décrivent les dialogues de la maturité. Elle est même un des seuls qui aient subsisté puisque la contemplation semble abandonnée dès le *Phèdre* et que même la fonction « logique », qui est au premier plan dans le *Phèdre*, dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*, semble ici s'effacer quelque peu devant la législation. Celle-ci a conservé, au niveau de l'expression, un des caractères de la classique « théorie des Idées » : le τιθέναι. Alors que, si nous en croyons la critique moderne, les notions logiques ont cessé, dès le *Phèdre*, d'être l'objet d'un acte de « position » (τιθέναι) pour être le résultat d'une « définition » (ὀρίζεσθαι)⁶⁵, seules les lois sont encore présentées par Platon comme « posées ». Il ne faut certes pas exagérer la portée d'une expression qui était le mot courant pour désigner la législation. Il semble cependant que Platon ait voulu souligner la valeur du verbe τίθημι : comparant la législation à l'édification d'une maison, il distingue le moment où l'on se contente d'amasser les matériaux (παρατιθέναι) de celui où l'on « pose » la loi (τιθέναι)⁶⁶. Aussi est-ce bien à toute la suite des créations platoniciennes qu'il faut rattacher la νομοθεσία des *Lois*. Cette création, nous l'avons vu jalonnée par diverses « entités » : le nom, la rectitude, le nombre, la justice, le λόγος. Il faut montrer que, de chacune de ces fonctions à travers lesquelles Platon a successivement essayé de répondre à l'exigence première qui guide sa réflexion philosophique, nous trouvons une continuation dans le rôle que joue la loi dans les dernières œuvres.

Le νομοθέτης est déjà présent dans le *Cratyle*. Certes, le terme plus rare d'ὀνοματοθέτης correspond plus exactement au moment de la recherche platonicienne qu'exprime le *Cratyle* : l'intérêt de ce dialogue vient de ce que Platon ne s'y réfère pas à une fonction législatrice déjà constituée pouvant s'exercer dans d'autres domaines que le langage, mais, au contraire, cherche dans le nom une solution au problème de l'ἀρετή⁶⁷. Mais la notion de νομοθέτης étant plus courante que celle d'ὀνοματοθέτης, le *Cratyle* s'y réfère souvent⁶⁸. Il ne s'agit pas seulement d'une question de vocabulaire (Platon n'ayant pas voulu abuser du terme d'ὀνοματοθέτης et lui ayant préféré le terme moins exact mais moins barbare de νομοθέτης) : en fait, dans le déroulement même de la recherche platonicienne, le *Cratyle* annonce bien les *Lois*, mais par delà tout le grand mouvement des dialogues de la maturité. En d'autres termes, à l'interrogation du *Cratyle* : « ce qui fait l'homme,

Le *Phèdre*, 258 bc confirme les indications du *Banquet* : ἔταν ἱκανὸς γένηται δῆτωρ ἢ βασιλεὺς ὥστε, λαβὼν τὴν Λυκοῦργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρειοῦ δύναμιν, ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἄρ' οὐκ ἰσόθουν ἡγείται αὐτὸς τε αὐτὸν...;

Ainsi se confirme une certaine équivalence du discours (λόγος) et de la loi (νόμος).

65. Cf. ci-dessus, pp. 266-269.

66. *Lois*, IX, 858 bc : ὥστε ὁρθῶς ἔχει τὰ μὲν ἤδη τῶν νόμων λέγειν ὡς τιθέναι, τὰ δὲ ὡς παρατιθέναι.

67. Cf. ci-dessus, pp. 100, sqq.

68. On rencontre νομοθέτης dans le *Cratyle*, 388 d, 390 d, 431 e.

n'est-ce pas le nom ? », les derniers dialogues répondent : « Non, c'est la loi. » Cela ne signifie nullement, d'ailleurs, que le dernier Platon conçoive l'homme exclusivement comme citoyen. La loi dont nous parlons ici n'est pas seulement la loi extérieure, loi de la société et de l'Etat, mais aussi la loi intérieure, disons ce qui, dans l'anthropologie platonicienne de cette époque, est le principe proprement humanisant. C'est pourquoi cette formule exprime la pensée des *Lois*, mais aussi celle du *Philèbe* et du *Timée*. Le problème auquel Platon nous propose ici une solution est celui de l'ὁρθότης.

Nous avons vu que la vraie question du *Cratyle* n'est pas l'origine du langage mais l'ὁρθότης ὀνομάτων et que, dans cette expression, l'ὁρθότης fait problème, tant à cause de la banalité du mot que par sa polyvalence⁶⁹. L'ὁρθότης exprime une exigence et ne peut être définie qu'à partir des réponses qui sont proposées à cette exigence. Le *Cratyle* « essaye », si l'on peut dire, l'ὀνομάτων ὁρθότης ; avec le *Ménon* apparaîtra l'ὁρθὴ δόξα. Dans la philosophie du dernier Platon, la réponse est : ὁρθὸς νόμος. C'est la loi correcte qui permet à la cité « d'atteindre la parfaite rectitude »⁷⁰ sous l'action du « législateur correct »⁷¹. C'est aussi la loi, mais conçue maintenant dans son sens anthropologique, qui assure la rectitude des fonctions inférieures de l'homme, et, en particulier du plaisir. Sur ce point, l'accord est parfait entre le *Philèbe* et les *Lois* : si le livre II compte sur la vérité pour assurer la rectitude du plaisir⁷², si le livre V cherche une façon « correcte » de goûter au plaisir⁷³, la notion d'ὁρθότης devient, avec le problème de l'ὁρθὸς βίος le thème inlassablement répété du *Philèbe*⁷⁴ qui indique la continuité de l'ὁρθὴ δόξα à ce qu'on pourrait appeler l'ὁρθὴ ἡδονή.⁷⁵

Une des difficultés du *Ménon* était de savoir pourquoi le problème de l'ἀρετή faisait intervenir un exemple mathématique⁷⁶. En tenant

69. Cf. ci-dessus, pp. 103-104.

70. *Lois*, IX, 853 b : ... ἐν τούτῳ πόλει ἣν φαμεν οὐκ ἔσσεσθαι τε εὖ καὶ τεύξεσθαι πάσης ὁρθότητος πρὸς ἐπιτήδευσιν ἀρετῆς.

71. *Lois*, II, 660 a : Ταῦτόν δὲ καὶ τὸν ποιητικὸν ὁ ὁρθὸς νομοθέτης ἐν τοῖς καλοῖς ῥήμασι καὶ ἐπαινετοῖς πείσει...

72. *Lois*, II, 667 bc.

73. *Lois*, V, 733 a : Ὡς δὲ ἔσται τοῦτο σαφές, ἂν γένηται τις ὁρθῶς, ἐτοιμῶς καὶ σφόδρα φανήσεται. Ἡ δὲ ὁρθότης τίς; τοῦτο ἥδη παρὰ τοῦ λόγου χρὴ λαμβάνοντα σκοπεῖν.

74. L'expression ὁρθὸς βίος est employée de façon ironique au livre X des *Lois* pour désigner l'idéal moral des athées qui se précipitent πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὁρθὸν βίον (890 a). Mais, prise au sérieux, elle traduit assez bien ce qui est cherché dans le *Philèbe*.

75. Cf. en particulier la discussion de *Philèbe*, 37 ab. Juste ou faux, le plaisir est réel. Mais la question se pose ensuite de savoir si l'on jouit ὁρθῶς ou μὴ ὁρθῶς (*Philèbe*, 37 b).

76. Cf. ci-dessus, pp. 148-152.

compte de l'influence pythagoricienne sur Platon, on était conduit à y voir beaucoup plus qu'un exemple et à y déceler l'hypothèse implicite d'un fondement de l'être de l'homme dans le nombre. Dans les derniers dialogues, on retrouve dans la loi quelque chose du nombre. Pour demeurer dans la perspective anthropologique, il ne faut pas regarder vers la religion astrale des *Lois* et de l'*Epinomis*⁷⁷ mais vers la « musique ». On sait que Platon a continuellement joué sur la polyvalence de la notion grecque de μουσική (acoustique, science des sons harmonieux et des instruments, culte des Muses). Or toute l'éducation des *Lois* tend à produire quelque chose comme un μουσικὸς ἀνὴρ⁷⁸. La loi qui règle sa vie participe du nombre qui règle les rythmes musicaux. Le jeu de mots célèbre νόμος-νόμος⁷⁹ exprime la continuité de la recherche platonicienne depuis l'entrée des mathématiques dans son univers philosophique avec le *Ménon* jusqu'à la conception de la vie humaine comme à la fois légale et harmonieuse que proposent les *Lois*.

Il est inutile d'insister sur les liens qui unissent la justice de la *République* et la législation des *Lois* ou sur les changements qui ont affecté la pensée politique de Platon entre les deux grandes œuvres⁸⁰. Seule est intéressante ici l'attitude de Platon envers la justice dans l'au-delà. Il n'est certes pas possible d'affirmer que, dans sa vieillesse, Platon ait cessé de croire au jugement des âmes après la mort comme il semblait bien y croire dans le *Gorgias*, dans le *Phédon* et dans la *République*⁸¹. Mais si nous avons raison de penser que cette croyance n'est plus un élément vivant de sa pensée⁸², nous devons voir la justice qu'exerçaient les juges des Enfers refluer vers une fonction plus vivante, qui sera, évidemment la loi. Cette conclusion, qui semble se dégager de la lecture des *Lois*, est assez curieusement confirmée par le rôle qu'y joue Minos. Dans l'*Apologie* et dans le *Gorgias*, Minos n'apparaît que comme fils de Zeus et comme juge des Enfers⁸³; dans les *Lois*, au contraire, il est, avant tout, le législateur historique de la Crète. Ses relations avec Zeus sont occasionnelles⁸⁴; il est mis sur le même

77. Cf. *Lois*, VII, 821 a - 822 d ; XII, 966 e - 967 e. Sur la religion astrale dans les *Lois* et dans l'*Epinomis*, cf. par ex., REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, pp. 50-52.

78. Nous ne prenons évidemment pas cette expression au sens qu'elle a dans le livre de Marrou qui porte ce titre (1937) et où il s'agit des monuments funéraires romains.

79. Cf. *Lois*, VII, 799 e : Δεδόχθω μὲν δὲ, φαμέν, τὸ ἄτοπον τοῦτο, νόμους τὰς φῦσας ἡμῖν γεγονέναι...

Cf. également 800 d - 801 a.

80. Cf. par exemple : REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 92 (pour le caractère plus utopique de la *République*) ; pp. 205-207 (pour la conception de la famille).

81. Dans les trois mythes eschatologiques qui terminent ces dialogues : *Gorgias*, 523 a - 527 e ; *Phédon*, 107 d - 116 a ; *République* X, 612 a - 621 b.

82. Cf. ci-dessus, pp. 269-273.

83. *Apologie*, 41 a ; *Gorgias*, 523 e - 524 a, 526 c.

84. *Lois* I, 624 ab : Minos va tous les neuf ans au rendez-vous de Zeus.

plan que le législateur de Sparte, Lycurgue⁸⁵, et l'on rappelle même sa domination sur Athènes⁸⁶. Certes, ce changement de statut vient probablement d'un enrichissement considérable des connaissances de Platon sur la Crète au cours de sa vie⁸⁷. D'autre part, même lorsqu'il évoque des législateurs historiques, Platon — nous l'avons vu⁸⁸ — ne s'attache guère à nous les présenter comme des hommes de chair et d'os. Il demeure que ce changement peut être significatif : une anthropologie fondée sur la loi exclut, en un certain sens, le recours à la justice dans l'au-delà. Ce mouvement annonce peut-être Kant, (qui d'ailleurs, mais en un autre sens, devra la restaurer, tandis que Platon se contente de ne pas la nier).

Le dernier des grands recours platoniciens dans le mouvement qui part de la nostalgie de l'ἀρετή est le λόγος, sous la forme qu'il prend à partir du *Phèdre*. Il y a, dans l'œuvre de Platon, un certain parallélisme de l'épanouissement du logos et de l'avènement de la loi. Dans le dialogue qui traduit le plus clairement le passage de l'amour au logos, on prodigue des conseils à Lysias, à Homère, mais aussi « à Solon et à quiconque, s'occupant de logoi politiques, a écrit des traités qu'il a appelés lois »⁸⁹. Dans une perspective apparemment fort différente, le livre X de la *République* (qui doit être, par la date, assez proche du *Phèdre*) cherche ce qui, en l'homme, peut permettre de résister au chagrin et répond : λόγος καὶ νόμος⁹⁰. « La raison et la loi », traduit-on couramment, comme si λόγος avait ici un sens tout à fait différent de celui qu'il a dans le texte du *Phèdre* (discours) et si la loi n'était ici que la loi intérieure. Mais l'indifférenciation du grec est ici plus profonde que les distinctions du français moderne. Pour saisir la continuité de la recherche platonicienne il faut voir que λόγος, c'est toujours un peu, quoiqu'à des degrés différents, à la fois discours, langage, raison (et aussi calcul)⁹¹. Quant au νόμος, c'est déjà à la fois — comme l'indique la suite de *Rép. X*, 604 a, sqq. — la coutume, la loi intérieure et la loi au sens majeur qu'elle acquerra vraiment dans les *Lois*⁹². Là il apparaîtra clairement que le moment où, au cours de la παιδεία, l'homme accède au niveau proprement humain est celui

85. *Lois* I, 630 d, 632 d.

86. *Lois*, IV, 706 ab, rappelle que Minos avait pu imposer à Athènes le paiement d'un lourd tribut parce qu'il possédait une flotte.

87. Le passage de *République*, VIII, 544 c, qui parle élogieusement des gouvernements de Crète et de Lacédémone est peut-être un témoignage de l'intérêt déjà croissant de Platon pour la Crète à ce stade intermédiaire entre le *Gorgias* et les *Lois*.

88. Cf. ci-dessus, p. 334.

89. *Phèdre*, 278 c : ... τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις, νόμους ὀνομάζων, συγγράμματα ἔγραψεν.

90. *République*, X, 604 ab : Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστίν, τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος;

91. Cf. ci-dessus, pp. 119-120.

92. *Rép. X*, 604 b : Λέγει που ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν...

où ses « tendances élémentaires » se voient imposer une expression verbale⁹³, celle-ci étant en réalité « raison » venue de la loi. La formule très dense par laquelle est définie la παιδεία condense en quelques mots une évolution qui remonte au-delà de la problématique du *Cratyle* : ... ὥς ἅρα παιδεία μὲν ἐστὶ ἡ παίδων δλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον... (*Lois*, II, 659 d).

Si nous avons insisté sur le lien qui unit, dans l'œuvre de Platon, des notions apparemment aussi diverses, c'est — comme nous l'avons déjà laissé entendre⁹⁴ — que la psychologie moderne, en dépit du positivisme dont elle cherche encore parfois à se glorifier, est conduite à faire usage, au sein même de l'activité clinique, de notions comme le nom du père, le langage, la loi. Certes, il ne semble pas que Freud ait jamais dit de façon stricte que le fameux « complexe d'Œdipe » repose exclusivement sur des notions aussi proches de celles qu'utilise la réflexion philosophique traditionnelle. En les mettant au premier plan, certains de ses disciples ne font que développer un aspect des innombrables suggestions contenues dans son œuvre⁹⁵. Mais ces développements permettent de mieux comprendre le sens de l'expérience platonicienne : celle-ci, à l'instar de celle qui est décrite dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, peut être comprise, quoique non exclusivement, comme une théorie du devenir-homme. Or, dans cette théorie, tout comme dans certaines interprétations de l'Œdipe, la loi en vient à jouer un rôle extraordinaire après les hésitations des dialogues de jeunesse et de maturité. Entre la loi-coutume et la loi authentique, Platon a longtemps balancé. L'*Hippias Majeur* suggère bien, déjà, que la loi devrait être établie pour le bien des Etats, mais Platon se garde de dire ouvertement que les Lacédémoniens ont eu raison de rejeter Hippias comme éducateur de leurs enfants⁹⁶. La célèbre prosopopée du *Criton* ne peut pas signifier que Platon considère comme inconditionnellement bonnes toutes les lois d'Athènes, puisque ces lois ont entraîné la condamnation de Socrate⁹⁷. Le *Cratyle* entretient savamment l'équivoque quant à la valeur de la loi : Hermogène invoque une loi supérieure à la simple convention, mais la nature de cette loi n'est pas révélée⁹⁸. Par contre,

93. Rappelons que, dans le texte de *Lois*, II, 653 b, mis en exergue à ce chapitre, l'expression λόγον λαμβάνειν semble devoir être comprise comme signifiant « trouver une expression verbale » (cf. ci-dessus, p. 326, note 24).

94. Cf. en particulier ci-dessus, ch. IV, à propos du *Cratyle* et de l'*Euthyphron*.

95. Le mérite en revient essentiellement à l'école du Dr. Lacan. Mais ces notions ne sont, chez cet auteur, que le point de départ de théories beaucoup plus complexes qui ne concernent pas directement notre sujet (cf. les articles cités dans la Bibliographie).

96. *Hippias Majeur*, 284 bd.

97. *Criton*, 50 a - 54 d.

98. *Cratyle*, 384 cd : Hermogène pense que les noms sont de pures conventions mais il est tout disposé à accueillir la théorie de Cratyle si celui-ci apporte des preuves. Il est bien visible que, dans le *Cratyle* ni Cratyle, ni Socrate ne révéleront cette loi supérieure. Pour Platon elle n'existe jamais comme telle au niveau des noms.

le livre XII des *Lois* affirmera sans réserve que la science des lois est la science suprême car la loi est admirable et divine : son nom l'assimile à l'esprit⁹⁹. Aussi faut-il considérer comme un chef-d'œuvre de virtuosité le passage célèbre du livre X où Platon donne la parole à ses adversaires athées : le mot νόμος y est pris tantôt dans le sens que lui donne l'adversaire (simple convention) tantôt dans le sens absolu que lui donne Platon à la fin de sa vie¹⁰⁰. Mais désormais il ne saurait plus y avoir d'équivoque car Platon a hissé la loi au niveau de valeur le plus élevé.

Pourtant, prise en elle-même, la philosophie du dernier Platon est loin d'être aussi féconde que celle du *Banquet* et du *Phèdre*. L'intérêt de cette anthropologie fondée sur la notion de loi apparaît surtout lorsqu'on y voit l'aboutissement d'une expérience. Mais la théorie de cette expérience n'est pas dans les derniers dialogues. Pour la formuler, il faut avoir lu Kant, Hegel et Freud. Et s'il y a eu, dans la vie de Platon, une époque où il était proche d'une telle formulation, ce n'est pas l'époque du *Philèbe* et des *Lois*, mais celle du *Banquet* et du *Phèdre*. C'est pourquoi on peut dire en même temps, sans contradiction, que l'avènement d'une certaine notion de loi est le couronnement de l'expérience platonicienne et que l'époque où se produit cet avènement est moins dynamique et moins créatrice que celle du *Banquet*. A propos des œuvres postérieures au *Phèdre*, nous, avons parlé de sclérose¹⁰¹. Cette sclérose est, évidemment, toute relative et ne concerne que ce qui, dans la création platonicienne, est directement lié au mouvement anamnésique, érotique et métaphysique de la maturité. On en retrouve pourtant quelque chose dans l'utilisation de la notion de loi. Nous venons d'en voir le côté philosophique positif. Il faut s'attendre à trouver des aspects négatifs et surprenants. Dans la mesure où le *Philèbe* et les *Lois* se gardent bien de formuler et ignorent peut-être la théorie de la genèse de la loi comme concept anthropologique, on peut craindre que le rôle du philosophe n'y soit conçu tout autrement que dans les dialogues de la maturité. Bien que la continuité soit toujours soigneusement préservée par Platon, il se pourrait que la « psychagogie » qui, dans le *Phèdre*, tendait encore à la découverte de la vérité se rapproche maintenant d'une simple « action psychologique ».

99. *Lois*, XII, 957 c : πάντων γὰρ μαθημάτων κυριώτατα τοῦ τὸν μανθάνοντα βελτίω γίνεσθαι τὰ περὶ τοὺς νόμους κείμενα, εἴπερ ὁρθῶς εἴη τεθέντα, γίνουτ' ἂν, ἡ μάτην τοῦνομα νῦν προσήκον κεκτῆν' ἂν ὁ θεῖος ἡμῖν καὶ θαυμαστός νόμος.

100. *Lois*, X, 889 e - 890 a. Platon fait parler les athées : Θεός, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτον φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις...

Dans toute la première partie du texte, νόμος désigne ces conventions opposées à la nature que ces émules de Calliclès tiennent pour artificielles et nuisibles. Mais à mesure que l'on avance on s'aperçoit que ces « lois » sont bien celles de l'Etat platonicien dans la mesure où celui-ci régit la religion. En d'autres termes (et c'est bien ainsi que le comprend Clinias) : ceux qui s'attaquent à une prétendue convention artificielle s'attaquent, en fait, à la loi dans ce qu'elle a de plus sacré.

101. Cf. ci-dessus, p. 264.

CHAPITRE XII

VERITE ET PERSUASION

Le rôle que jouent la « psychagogie » et les techniques de persuasion dans les dernières œuvres de Platon semble indiquer qu'il a cessé de mettre l'accent sur la recherche vécue et individuelle de la vérité.

1. L'attitude de Platon à l'égard de diverses activités non-philosophiques : sorcellerie, incantations, mystères, mensonges utiles, préludes aux lois. Une évolution se dessine entre les œuvres de la maturité et celles de la vieillesse.
2. Ce qu'on ne trouve plus dans les dernières œuvres : la soif de vérité comme aspiration à l'authenticité et au bonheur.
3. Le *Phèdre* comme témoin de ce changement d'attitude.
4. Contrainte et persuasion dans les *Lois* : recours aux forces « érotiques » qui assurent la contrainte sociale.

Ἄρ' οὖν οὐ, τὸ μὲν ὄλον, ἡ ῥητορικὴ ἔν ἐν
τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων...

Phèdre, 261 a.

Que le Platon des dernières œuvres se soit moins soucie de la vérité que de l'utilité, c'est là une hypothèse qui paraîtra malveillante et injuste à quiconque voit en lui le maître de la recherche de la vérité. On invoquera non seulement les grands textes de la *République* qui font de toutes les disciplines scientifiques de simples degrés pour tirer l'âme du philosophe vers le vrai¹, mais aussi la fameuse « méthode socratique ». Nul, plus que le Socrate des dialogues de jeunesse, n'aurait respecté la vérité vivante puisque à des conclusions dogmatiques prématurées il a toujours préféré le maintien de l'exigence critique, même lorsque celle-ci conduisait à des apories. Comment imaginer que la leçon éternellement vivante du platonisme ne soit plus, dans les dernières

1. *République*, VI, 511 b : οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς ; VII, 527 b : ... ἡ γεωμετρικὴ... ὁλοκὸν ἄρα, ὦ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν...

œuvres, qu'un souvenir sans vie ou même que ces œuvres donnent un enseignement opposé ?

Cette hypothèse ne saurait, cependant, être rejetée sans un examen plus minutieux. On sait qu'au refus pur et simple de la rhétorique existante, qui caractérise les premières œuvres et même le *Gorgias*, se substitue, à partir du *Phèdre*, une attitude plus accueillante et que Platon y reconnaît la légitimité d'un art de persuader². Nous venons de voir que la pédagogie comme technique de formation du citoyen est le seul point de vue qui permette de comprendre l'anthropologie des *Lois*³ puisque l'intervention éducative de la société y conditionne la formation de l'homme en tant que tel. On peut légitimement se demander quelles limites Platon assigne à ces « psychagogies »⁴. Dans la mesure où Platon semble maintenant se placer surtout dans la perspective de celui qui est censé savoir la vérité et agir sur autrui, on peut concevoir quelques inquiétudes quant à la place qu'il assigne à la recherche individuelle de la vérité et aux libertés que pourrait prendre, par exemple, le législateur lorsque l'adhésion de l'ensemble des citoyens à une vérité « sociale » semble exiger, dans d'autres domaines, l'ignorance ou même l'erreur. Il faut, en un premier moment, apprécier le rôle que jouent, dans les dernières œuvres, les moyens d'action psychologique ne tendant pas directement à la découverte personnelle de la vérité. On essaiera ensuite de faire apparaître ce qui, sur ce point, distingue les dernières œuvres des dialogues de la maturité. Il faudra ensuite trouver le moment où se produit l'articulation des deux attitudes. On tentera enfin de mettre au jour la nature des forces psychiques et sociales qui, dans les *Lois*, tendent à se substituer à celles qui guidaient la grande expérience créatrice de la maturité.

1. Le monde dans lequel vivait Platon ne laissait à l'activité purement rationnelle de l'esprit qu'une place fort limitée. En est-il d'ailleurs bien autrement du monde médiéval, du monde classique ou du monde contemporain ? Même les partisans de l'intellectualisme platonicien sont bien obligés d'entendre, à travers cette œuvre immense, les échos multiples d'une Grèce où la superstition, la sorcellerie, les cultes primitifs, les techniques d'illusion et de tromperie occupent une place beaucoup plus grande que cette exigence de vérité qui, vécue par un petit nombre d'hommes, a constitué le miracle grec. Les vrais philosophes restent toujours minoritaires⁵. Mais à ce destin, qui fut celui de Descartes, de Kant

2. Cf. ci-dessus, p. 276.

3. Cf. ci-dessus, chap. XI.

4. Le rapport entre la rhétorique du *Phèdre* et l'éducation des *Lois* est bien vu par Glenn MORROW, *Plato's Cretan City*, p. 301.

5. *République* VI, 494 a : Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἣν δ' ἐγὼ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. Cf. aussi, *Parménide*, 136 de.

et de Hegel, s'ajoute, pour Platon, le fait que, dans la Grèce du IV^e siècle, le statut philosophique n'était pas encore aussi nettement défini qu'il le sera plus tard, dès Aristote peut-être, et grâce à Aristote lui-même. Pour être la source de toute la philosophie occidentale, l'œuvre de Platon n'est pas, pour autant, d'ordre strictement philosophique. Les comportements non philosophiques ne sont pas forcément étrangers à l'essence du platonisme. Sous prétexte que la sorcellerie, les incantations, les mystères, les pieux mensonges et les techniques de persuasion ne sont pas dignes d'un « philosophe », au sens que nous donnons à ce mot, nous avons tendance à croire que Platon ne peut en parler que pour les condamner. Mais ce n'est là qu'un préjugé qui ne résiste pas à la lecture des textes. D'ailleurs, la critique contemporaine a suffisamment montré l'intérêt d'une étude de l'œuvre de Platon dans des perspectives qui ne sont pas strictement philosophiques⁶ pour que le lecteur soit mis en garde contre des lectures qui, trop étroitement liées aux postulats de la philosophie classique, risquent d'être appauvrissantes. Aussi convient-il de se demander seulement si l'attitude de Platon envers tous ces moyens de persuasion qui ont pour caractère commun de ne pas relever uniquement de la recherche de la vérité traduit une préoccupation effective et subit une évolution. La question qui se pose maintenant est différente de celle qui concernait les expériences irrationnelles que Platon appelle *μανίαι*⁷. Il ne s'agit plus de psychopathologie ou de psychiatrie mais de psychagogie ou d'« action psychologique ».

Les sorciers et les sortilèges sont loin d'être absents de l'œuvre de Platon. Dès le *Gorgias*, Calliclès accuse la société d'affaiblir les hommes forts en les asservissant par des sortilèges⁸. Le livre X des *Lois* prescrira encore des peines terribles contre ceux qui prétendent pouvoir évoquer les esprits des morts et séduire les dieux par des sortilèges⁹. A vrai dire, quand Platon parle de sorcellerie, c'est la plupart du temps de façon métaphorique. Aux vitupérations de Calliclès on pourrait ajouter les accusations de Socrate dans le livre III de la *République* : si l'on est privé de l'opinion vraie, c'est parfois que l'on est victime de sortilèges¹⁰. De même, les prétentions du sophiste sont plusieurs fois assimilées à de

6. Pour certains des travaux contemporains faisant apparaître l'intérêt de l'œuvre de Platon pour la connaissance d'activités qui ne sont pas strictement philosophiques, cf. ci-dessus, p. 263, n. 2, et aussi, p. 289, n. 1.

7. Cf. ci-dessus, pp. 302, sqq.

8. Ceux qui vivent selon la loi de la nature, dit Calliclès, nous les façonnons dès leur jeune âge, nous nous efforçons de les asservir par des incantations et des sortilèges (κατεπάδοντες τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα) et nous leur racontons que la vraie justice repose sur l'égalité (*Gorgias*, 483 e - 484 a). Le mot γοητεύοντες est évidemment pris ici au sens figuré.

9. *Lois*, X, 909 b : ... τοὺς δὲ τεθνεώτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὥς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες...

10. *République*, III, 413 ab : ... καὶ μοι δοκοῦσιν ἔκοντες ἀληθοῦς δόξης στέρκεσθαι. — Οὐκοῦν κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο πάσχουσιν;

la sorcellerie¹¹ et le sophiste traité de sorcier¹². Quant à ceux qui, dans les affaires publiques, usurpent la place du politique authentique, ils sont considérés comme les pires sorciers parmi les sophistes¹³. On trouve encore un semblable emploi métaphorique de la notion de sorcellerie dans les textes où Platon dépeint le plaisir tel que le voient les antihédonistes : pour ces derniers, le plaisir n'est qu'un dangereux sortilège¹⁴. Il ne semble d'ailleurs pas que cette façon de s'exprimer soit propre à Platon car, chez Euripide, Thésée traite Hippolyte de sorcier au moment où il le maudit¹⁵. Mais Boyancé fait remarquer que, dans ce passage d'Euripide, l'accusation de Thésée n'est pas simplement métaphorique. S'il traite Hippolyte d'ἐπωδός καὶ γόης, c'est qu'il le considère comme se livrant effectivement à des activités de magicien et, chez Platon lui-même, c'est parfois de sorcellerie « professionnelle » qu'il est question. Cela est tout à fait clair dans le texte des *Lois* qui exclut les sorciers de la cité idéale¹⁶.

L'allusion demeure assez nette dans les passages de la *République* qui interdisent d'attribuer aux dieux un comportement de sorciers¹⁷ : il s'agit de défendre la religion contre la magie. De même, quand Ménon dit à Socrate que, dans une ville autre qu'Athènes, il aurait été arrêté

11. Le sophiste possède une technique de la parole qui lui permet d'ensorceler par les mots qu'il fait entendre à leur oreilles (διὰ τῶν ὧτων τοῖς λόγοις γοητεύειν) les jeunes gens qui sont encore éloignés de la vérité (*Sophiste*, 234 c).

12. *Sophiste*, 235 a : ... ὅτι τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων...

241 b : ... ἐὰν αὐτὸν διερευνῶμεν ἐν τῇ τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων τέχνῃ τιθέντες...

13. *Politique*, 291 c : Τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα καὶ ταύτης τῆς τέχνης ἐμπειρότατον.

303 c : ... ὡς οὐκ ὄντας πολιτικούς, ἀλλὰ στασιαστικούς, καὶ εἰδῶλων μεγίστων προστάτας ὄντας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιοῦτους, μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας μεγίστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστὰς.

14. *République*, IX, 584 a : ... καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.

Philèbe, 44 cd : ... λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νανομικτόων οὐδὲν ὑγιὲς, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοητεύμα, οὐχ ἡδονὴν εἶναι.

15. Euripide, *Hippolyte*, v. 1038-1040 :

Ἄρ' οὐκ ἐπωδός καὶ γόης πέφυγ' ὕδης,
ὅς τὴν ἐμὴν πέποιθεν εὐοργήσας,
ψυχὴν κρατήσας, τὸν τεκόντ' ἀτιμάσας;

Cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, p. 16, note 1.

16. *Lois*, I, 649 a : Platon remarque que le vin est une sorte de drogue contre la crainte. Par contre, il n'y a pas de drogue pour produire la crainte car, ajoute-t-il incidemment, « je ne compte pas les sociers parmi les convives de notre banquet (τοὺς γὰρ γόητας οὐκ ἐν θοίνῃ λέγω) ». Il semble donc songer à des sortilèges produisant l'effroi.

17. *République* II, 381 e : Socrate demande si les dieux peuvent nous faire croire qu'ils apparaissent sous des figures diverses pour nous tromper et nous ensorceler (ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες). Il montrera ensuite que cette hypothèse est absurde : Συγχωρεῖς ... ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδειν παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ; (383 a).

comme sorcier¹⁸, il est difficile de penser que Platon ne songeait pas à des coutumes et à une législation bien vivantes.

Visiblement il essaye de défendre sa propre activité ou celle de Socrate contre une possible confusion avec une certaine sorcellerie. Car même si, d'une manière générale, Platon condamne la sorcellerie et ne tire guère de ces notions que des métaphores péjoratives il sent bien, semble-t-il, qu'il y a, au cœur même de sa recherche, quelque chose qui pourrait être confondu avec elle. Certes, c'est dans un passage dirigé contre les poètes que ceux-ci sont traités de charlatans¹⁹, mais nous savons tout ce que, dans sa jeunesse, Platon attendait des poètes et quel chemin il a dû parcourir pour trouver vers l'ἀρετή une autre voie que la fréquentation de ces maîtres²⁰. Les forces qui entrent en jeu dans l'activité philosophique authentique ne sont pas, pour lui, sans rapport, ou du moins sans ressemblance, avec celles que semblent manier les sorciers. C'est pourquoi Ménon se dit ensorcelé par Socrate²¹ tandis que, dans le *Phédon*, l'âme est ensorcelée par le corps²². Ce dernier passage est tout particulièrement intéressant. En effet, si l'interprétation que nous en avons proposée est acceptable²³, il s'agirait d'une des expressions de la grande expérience érotico-métaphysique de Platon antérieure à la reconnaissance cathartique que traduisent le *Banquet* et le *Phèdre*. Le sortilège en question serait donc bien de l'ordre de l'amour (nous ajoutons : de l'amour narcissique). Or, à la différence de tous les autres dialogues de Platon, le *Banquet* parle de sorcellerie dans un sens laudatif. L'amour, auxiliaire inégalable pour la philosophie²⁴, y est présenté comme un δεινὸς γόης²⁵ car la vertu de ce qui est démonique est à la base de la γοητεία²⁶.

Il y a donc bien, pour Platon, une sorte de γοητεία supérieure, celle-là même que, suivant le rapprochement intéressant de Boyancé, Euripide attribue à Dionysos dans les *Bacchantes*²⁷, mais cette façon de s'exprimer est très strictement limitée au discours de Diotime.

18. *Ménon*, 80 b : εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης.

19. Au livre X de la *République*, Platon s'en prend à la poésie comme imitation. Quiconque se fie aux poètes quand ils disent connaître tous les arts mieux que les spécialistes est un naïf. En réalité le poète est un charlatan et un imitateur (γόητι τινὶ καὶ μιμητῇ, 598 d).

20. Cf. ci-dessus, chap. II.

21. *Ménon*, 80 a : καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπείδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι.

22. *Phédon*, 81 b : ... ἅτε τῷ σώματι δεῖ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα, καὶ γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν...

23. Cf. ci-dessus, p. 194.

24. *Banquet*, 204 b.

25. *Banquet*, 203 d : δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

26. *Banquet*, 202 e - 203 a : Διὰ τοῦτου, καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ, καὶ ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

27. Euripide traite Dionysos de γόης ἐπωδὸς Αὐδίας ἀπὸ χθόνος (*Bacchantes*, v. 234). Cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, p. 16, n. 1.

D'une manière générale, Platon condamne la sorcellerie et, seule, une légère indication pourrait faire penser qu'il est disposé à considérer comme légitimes les moyens d'agir sur autrui analogues à ceux qu'emploient les charlatans.

Il n'en est pas tout à fait de même pour les incantations (ἐπωδαί). Certes, nous trouvons de nombreux textes où, de façon métaphorique, Platon assimile à une incantation un comportement ou une activité qu'il veut condamner. Ce sont d'ailleurs parfois les mêmes que ceux dans lesquels il les assimile à de la sorcellerie : dans le *Gorgias*, 484 a, l'expression κατεπάδοντες τε καὶ γοητεύοντες constitue un hendyadin. De même, dans le *Ménon*, 80 a, la suite des termes : γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις exprime visiblement une seule idée, nettement péjorative. A la liste des emplois péjoratifs de la notion d'ἐπωδή il faut certainement ajouter le passage de l'*Euthydème* qui fait de la rhétorique un art d'incantation à peine inférieur à l'art de charmer les serpents, les tarentules et les scorpions²⁸.

On ne saurait d'ailleurs s'étonner que les usages métaphoriques des notions d'enchantement et d'enchanteur aient, chez Platon, une valeur péjorative puisque, lorsqu'il en parle au sens propre, c'est toujours pour les condamner. Dans la cité platonicienne, que ce soit celle de la *République* ou celle des *Lois*, il ne saurait y avoir plus de place pour les « enchanteurs » professionnels que pour les sorciers. Boyancé a montré que le passage de *République* II, 364 bc, condamnant les prêtres et les devins qui proposent le salut dans l'au-delà au moyen de sacrifices et d'incantations, était dirigé contre les Orphiques²⁹. Le livre IV rappelle l'inutilité de ces pratiques³⁰ et les *Lois* prononcent contre elles des condamnations très sévères³¹. On pourrait donc être

28. *Euthydème*, 289 e - 290 a : ἔστι γὰρ [ἡ τῶν λογοποιῶν τέχνη] τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦθον, μικρὸν γε ἐκείνης ὑποδεστέρα. Ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν ἔχειν τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησις ἐστίν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ἔχλων κήλησις τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα.

29. *République*, II, 364 bc : Ἀγύεται τε καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἐστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίας τε καὶ ἐπωδαίς, κτλ.

Cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, pp. 11, sqq., 61, sqq., 81, sqq.; cf. ci-dessus, p. 115, n. 81 et 186, n. 28. O. REVERDIN (*La religion de la cité platonicienne*, pp. 224-227 et 236-237) semble vouloir modifier l'interprétation de Boyancé mais ne propose aucune conclusion très nette.

30. *République* IV, 426 ab : les malades ont tort de s'abandonner à toutes sortes d'excès et de s'irriter ensuite contre celui qui leur dit que ni remèdes, ni brûlures, ni coupures, ni incantations, ni amulettes ni rien de semblable ne leur servira à rien (οὔτε φάρμακα οὔτε καύσεις οὔτε τομαὶ οὔδ' αὖ ἐπωδαὶ αὐτὸν οὔδ' ἐπιλαπτα οὔδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὔδ' ἐνὶ νόσῳ).

31. *Lois*, X, 909 ab, cf. ci-dessus, p. 343, note 9. Cf. également au livre XI : parmi les procédés permettant de nuire à autrui il y a l'emploi de sortilèges, d'incantations et de ce qu'on appelle des ligatures (μαγανείας τε τισιν καὶ ἐπωδαίς καὶ καταδέσεις λεγόμεναις, 933 a).

Quiconque aura la réputation de s'y livrer (Ἐὰν δὲ καταδέσσειν ἢ ἐπαγωγὰς ἢ τισιν ἐπωδαίς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακείων ὄντινωνοῦν δέξῃ ὅμοιος εἶναι βλάπτοντι) sera puni de mort s'il est devin et soumis à une amende s'il est profane (933 de).

tenté de penser que, pour Platon, enchantement et sorcellerie sont à peu près synonymes et que toute son activité philosophique tend à mettre en garde contre leurs séductions. Mais ce serait faire fi d'un très grand nombre d'autres textes dans lesquels, au contraire, l'activité philosophique est assimilée à une ἐπωδή. Si c'est seulement dans le discours de Diotime qu'un certain type de sorcier (l'Amour) trouve grâce aux yeux de Platon, c'est, au contraire, dans toute son œuvre (à l'exception, peut-être, des tout premiers dialogues) qu'il proclame la nécessité d'avoir un ἐπωδός, des ἐπωδαί, et de « s'enchanter ». Rappelons d'abord les passages du *Charmide* qui évoquent avec sympathie la méthode du médecin thrace pour guérir les maux de tête et considère comme des « enchantements » les beaux discours qui font naître dans l'âme la σωφροσύνη³². Dans le *Phédon*, Socrate proclame la nécessité des « incantations » pour se délivrer de la crainte de la mort et nourrir sa foi dans l'immortalité tandis que Cébès se demande où il trouvera un « enchanteur » quand Socrate aura disparu³³. On ne s'étonnera évidemment pas que Diotime assimile la vertu démonique de l'amour à celle qui produit les enchantements³⁴. Au livre X de la *République*, la réflexion philosophique sur le peu de valeur de l'imitation est l'enchantement qui doit nous permettre d'échapper à l'amour que nous avions pour Homère³⁵.

Dans le passage du *Phédon* qui réhabilite la rhétorique, Socrate semble admirer Protagoras pour son habileté à enchanter les foules et renier les condamnations de l'*Euthydème*³⁶.

32. *Charmide*, 155 e : Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἶναι φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶναι, ἣν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρῆτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιὰ ποιῶν τὸ φάρμακον· ἀντὶ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶναι τοῦ φύλλου.

157 a : Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωδαίς τισιν· τὰς δ' ἐπωδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι...

Cf. ci-dessus, pp. 290-291.

33. *Phédon*, 77 e - 78 a : Ἀλλὰ χρὴ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπάδειν αὐτῷ ἐκείνης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπέσῃται. — Πόθεν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθῶν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σύ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις; — Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἔφη, ὦ Κέβης, ἐν ἣ ἐνείσι πον ἀγαθοὶ ἄνδρες...

On remarquera que, d'après ce texte, on cherche l'ἐπωδός parmi les ἀγαθοὶ ἄνδρες. La recherche de l'ἐπωδή doit donc être rattachée à l'axe premier de la méditation platonicienne (interrogation sur l'ἀρετή et sur la qualité de ceux qui la possèdent : ils sont ἀγαθοί, cf. ci-dessus, pp. 41-43).

Phédon, 114 d (à propos de l'immortalité) : Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἐκυτῷ.

34. *Banquet*, 202 - 203 a, cité ci-dessus, p. 345, note 26.

35. *République*, X, 608 a : ... ἀκροασόμεθ' αὐτῆς [τῆς ποιήσεως] ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπωδὴν, εὐλαβοῦμενοι πάλιν ἐμπασσέν εἰς τὸν παιδικὸν τε καὶ τῶν πολλῶν ἔρωτα.

La traduction de Chambry (coll. des Univ. de France, t. VII, 2^e partie, p. 103) laisse croire que c'est la poésie d'Homère qui est un enchantement. Platon dit exactement le contraire. Robin a rectifié la traduction (éd. de la Pléiade, t. I, p. 1223).

36. *Phédon*, 267 cd ; Protagoras ὀργίσαι τε αὐ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἄνθρωπος γέγονεν, καὶ πάλιν, ὀργισμένους ἐπάδων, κηλεῖν, ὥς ἔφη.

Cf. par contre *Euthydème*, 289 e - 290 a, cité ci-dessus, p. 346, note 28.

Dans le *Théétète*, nous assistons à une transposition philosophique des enchantements dont se servent les sages-femmes³⁷ : dans ce dialogue on présente même comme étant de l'ordre de l'ἐπὶ δὴ ce qui passe pour constituer l'aspect le plus original du platonisme, à savoir la recherche de la vérité par interrogations et réponses. Dans les *Lois*, les enchantements jouent un rôle encore plus important. Mais c'est justement le contraste avec le sens que leur donne Platon dans le *Théétète* qui conduit à se poser avec beaucoup d'acuité la question qui nous occupe dans ce chapitre. En effet, comme l'a heureusement souligné Glenn Morrow, c'est maintenant la παιδεία elle-même qui est présentée comme un « enchantement »³⁸.

Les chœurs doivent exercer leurs incantations sur les âmes des jeunes enfants³⁹ ; aussi les hommes âgés ne doivent-ils pas avoir honte d'y participer⁴⁰ ; car ces chants, qui sont en même temps des incantations, sont le seul moyen de former les jeunes à la vertu⁴¹. Comment faire que s'unissent les hommes et les femmes qui, de par la différence de leurs tempéraments, sont susceptibles d'avoir des enfants sains et équilibrés ? Par une sorte d'incantation, répond Platon⁴². Enfin, au livre X, il reprochera aux athées d'obliger le législateur à démontrer l'existence des dieux en oubliant les récits dont les enchantaient, pendant leur enfance, leurs nourrices et leurs mères⁴³ et prescrira de les amener à résipiscence non seulement par des arguments mais aussi par des incantations⁴⁴. Il est certain que Platon attribue maintenant aux incan-

37. *Théétète*, 149 cd : Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδίνους καὶ μαλθακωτέρας, ἂν βούλωνται, ποιεῖν...

157 cd : ... σὲ δὲ μαγεύομαι καὶ τούτου ἕνεκα ἐπάδω τε καὶ παρατίθημι ἐκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύεσθαι...

38. *Lois*, II, 659 de : ... ἅς ὅδ' αὖ καλοῦμεν, ὅντως μὲν ἐπὶ δαί ταῖς ψυχαῖς αὐταὶ νῦν γεγενῆσθαι...

Cf. le commentaire de Glenn MORROW, *Plato's cretan city*, p. 309-310. Cf. également ci-dessus, pp. 322, sqq.

39. *Lois*, II, 664 b : Φημί γὰρ ἅπαντας δεῖν ἐπάδειν τρεῖς ὄντας τοὺς χοροὺς ἐπὶ νέαις οὖσαις ταῖς ψυχαῖς καὶ ἀπαλαῖς τῶν παίδων...

40. *Lois*, II, 665 c : Τὸ δεῖν πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα, ἐλευθέρων καὶ δοῦλων, θῆλυν τε καὶ ἄρρενα, καὶ ὅλην τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτῇ ἐπάδουσιν μὴ παύεσθαι ποτε...

666 c : ... ἕκαστος ἄρ' οὐκ ἂν ἐθέλοι προθυμότερόν τε καὶ ἥττον ἀσχυνόμενος, οὐκ ἐν πολλοῖς ἀλλὰ ἐν μετρίοις, οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις ἀλλ' ἐν οἰκείοις, ἔδειν τε καὶ ὁ πολ-λακίς εἰρήκαμεν ἐπάδειν;

41. *Lois*, II, 670 d - 671 a : les vieillards doivent s'occuper de musique, sinon leur chœur ne sera jamais apte à enchanter les jeunes pour la vertu (ἢ μηδέποτε ἱκανὸν ἐπὶ δὸν γίγνεσθαι νέοις πρὸς ἀρετήν).

42. *Lois*, VI, 773 de : τούτων δὲ χάριν ἔαν μὲν νόμῳ τὰ τοιαῦτα ἀναγκαῖον, ἐπάδοντα δὲ πείθειν πειράσθαι τὴν τῶν παίδων ὁμαλότητα αὐτῶν αὐτοῖς τῆς τῶν γάμων ἰσότητος ἀπλήστου χρημάτων οὐσης περὶ πλείονος ἕκαστον ποιείσθαι...

43. *Lois*, X, 887 d : ... οὐ πειθόμενοι τοῖς μῦθοις οὐδ' ἐκ νέων παίδων ἐπὶ ἐν γάλαξιν τρεφόμενοι τροφῶν τε ἡκυον καὶ μητέρων, οἷον ἐν ἐπὶ δαί μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς λεγομένων καὶ μετὰ θυσιῶν ἐν εὐχαῖς αὐτοὺς ἀκούοντες...

44. *Lois*, X, 903 ab : Τῷ γε βιάζεσθαι τοῖς λόγοις ὁμολογεῖν αὐτὸν μὴ λέγειν ὁρθῶς ἐπὶ δὸν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μῦθων ἐπὶ τινῶν.

tations une valeur positive. Il ne s'agit plus, comme pour la sorcellerie dans le *Banquet*, d'une indication fugitive : nous sommes en présence d'une doctrine parfaitement consciente de sa portée. Mais ce goût pour les incantations n'exclut-il pas désormais cette recherche philosophique de la vérité que, dès le *Théétète*, mais de façon encore métaphorique, Socrate assimilait à une incantation ? Loin de nous, certes, l'idée que Platon accueille, dans les *Lois*, n'importe quelle incantation puisque les enchanteurs professionnels y sont condamnés. On peut cependant se demander si, dans son souci de mettre au point des méthodes efficaces de persuasion, Platon laisse encore une place à cette recherche individuelle et tâtonnante de la vérité dans le dialogue qui fait de ses grandes œuvres de jeunesse et de maturité une initiation à la philosophie irremplaçable.

Depuis un demi-siècle, la question s'est souvent posée des liens de Platon avec les confréries secrètes et avec les religions à mystères. On a cru pouvoir déceler dans son œuvre une hostilité assez nette contre les formes dégénérées de l'orphisme qu'il connaissait à Athènes⁴⁵. Peut-être faut-il penser que, contre cet orphisme abâtardi, il se faisait le champion d'un pythagorisme philosophiquement transposé.

Il demeure que, dans leur essence « religieuse », orphisme et pythagorisme ont en commun d'être plus tournés vers l'action psychologique que vers la recherche de la vérité telle que la concevra la philosophie occidentale post-platonicienne et telle que, d'ailleurs, Platon plus que tout autre nous a appris à la concevoir. On comprendrait alors que, conscient de la confusion possible entre l'activité de l'Académie et celle des enchanteurs professionnels, Platon ait pris grand soin d'insister sur la différence, fût-ce au prix d'attaques violentes, mais sans jamais nier l'importance des techniques de persuasion, car il y avait là, pour lui, et de plus en plus à mesure qu'il vieillissait, quelque chose d'essentiel.

Une indication supplémentaire pourrait nous être fournie par la place qu'occupent, dans son œuvre, les « mystères » et, plus particulièrement, les initiations (τελεταῖ).

On ne peut guère tirer d'enseignements des textes où Platon parle des mystères de façon accidentelle ou métaphorique : rappel de la distinction entre petits mystères et grands mystères pour traduire de façon imagée deux degrés de difficulté d'un problème⁴⁶, allusion à

45. Cf. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Cf. également, du même auteur, « Platon et les cathartes orphiques », *Revue des Etudes Grecques*, LV, 1942, pp. 217-235, où il insiste sur l'influence de l'orphisme sur Platon, en dépit des attaques de celui-ci contre les formes avilies de cette religion. SCHUHL (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 236, note 6) pense que Platon a combattu « l'orphisme caricatural et déçu du v^e siècle » en s'inspirant d'un orphisme plus traditionnel et plus authentique. DONOS (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 149) pense que, d'un certain point de vue, il n'y a pas de grandes différences entre l'orphisme et le pythagorisme. Cela rend tout à fait compréhensible l'attitude de Platon : il opte pour le pythagorisme contre l'orphisme afin de souligner l'originalité de sa propre doctrine.

46. *Gorgias*, 497 c : Εὐδαίμων εἰ, ὦ Καλλίκλει, ἐπὶ τὰ μεγάλα μεμῆσαι πρὶν χασιμικρά· ἐγὼ δ' οὐκ ἔμην θεμιτὸν εἶναι.

l'aspect solennel des purifications pour caricaturer l'initiation au vice⁴⁷, tout cela ne prouve pas grand chose d'autre que la présence des Mystères dans la culture grecque du IV^e siècle. Cette présence est, d'ailleurs, rappelée de façon plus concrète dans le texte des *Lois* qui cherche à classer dans un genre déterminé les danses qui s'exécutent dans les initiations⁴⁸. Il ne semble, d'ailleurs, pas que Platon conçoive sa cité idéale sans les Mystères qui se pratiquaient en Grèce : les seules initiations que condamnent les *Lois* sont les initiations privées⁴⁹. Mais il est beaucoup plus difficile d'interpréter les textes qui indiquent visiblement un lien plus étroit entre les Mystères et l'activité philosophique de Platon. On a parfois l'impression qu'il manifeste, à leur égard, une très grande estime parce que la connaissance qu'il en a eue lui a beaucoup appris : la *Lettre VII* y voit une source de fraternité⁵⁰. Dans d'autres cas on a même l'impression d'entendre un adepte ou un propagandiste de ces religions. Dans le *Ménon*, Socrate regrette que son interlocuteur ne puisse rester à Athènes jusqu'au moment où il aurait pu être initié⁵¹ ; le *Phédon* ne justifie l'interdiction du suicide que par la doctrine des mystères⁵², en appelle aux mystères pour étayer le principe de la purification et de la pensée pure⁵³ et fonde sur les mystères sa théorie du salut⁵⁴. Le *Phèdre* décrit encore la grandeur du délire prophétique sur un ton qui rappelle le *Phédon*⁵⁵ et les *Lois*

47. *République*, VIII, 560 d : Τούτων δὲ γὰρ που κενώσαντες καὶ καθήρναντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὅπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου ψυχὴν μεγάλοις τέλεσι...

48. *Lois*, VII, 815 c : ὅση μὲν βακχεῖα τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, αἷς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σεληνοῦς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατανωμένους, περικαθαρισμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τὸ γένος... [οὐ] ῥᾷδιον ἀφορίσασθαι.

49. *Lois*, X, 908 d : il est question d'une seconde catégorie d'incroyances ἐξ ὧν μάντις τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγγανείαν γεγεννημένοι, γίγνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες...

Platon ne condamne pas les initiations secrètes (trad. Diès, Coll. des Univ. de France), mais les initiations privées (trad. Robin, Pléiade).

50. *Lettre VII*, 333 e : Dion emmène d'Athènes, avec lui, deux amis liés par une amitié ἥν ἐκ τοῦ ξενίζειν τε καὶ μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν πραγματεύονται.

Mais Platon semble juger cette amitié inférieure à celle qui naît de la philosophie (οὐκ ἐκ φιλοσοφίας γεγονότα φίλω).

51. *Ménon*, 76 e : ... οἶμαι δὲ οὐδ' ἂν σοὶ δόξαι, εἰ μὴ, ὥσπερ γὰρ εἶλες, ἀναγκαῖόν σοι ἀπέναι πρὸ τῶν μυστηρίων, ἀλλ' εἰ περιμέναις τε καὶ μυηθεῖς.

52. *Phédon*, 62 b : 'Ο μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὥς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι...

53. *Phédon*, 69 c : Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετάς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς "Αἶδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

54. *Phédon*, 81 a : ... ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων, ὥς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα.

55. *Phèdre*, 244 e : ὅθεν δὴ καθαρώς τε καὶ τελετῶν [αὐτῇ ἡ μανία] τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν εἰναι ἔχοντα πρὸς τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὁρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη.

acceptent les théories de l'immortalité qui sont professées dans les initiations⁵⁶. A lire ces textes isolés du reste de l'œuvre, on serait tenté de croire que Platon s'est contenté de donner une forme philosophique à des croyances qui lui venaient de son adhésion aux mystères d'Eleusis. Il est d'ailleurs probable que cette adhésion a fortement marqué sa pensée à une époque qu'on peut situer entre le *Ménon* et le *Phédon*. Mais le rôle que jouent les mystères et les initiations dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* rend plus vraisemblable l'hypothèse d'une transposition. C'est comme une initiation parfaite que Diotime présente le dernier degré de l'ascension érotico-métaphysique vers l'intuition de la beauté⁵⁷, tandis qu'Alcibiade compare Socrate à Marsyas parce qu'il est capable de produire des mélodies divines analogues à celles que cherchent ceux qui ont besoin d'initiations⁵⁸. Dans le *Phèdre*, le discours que Socrate met dans la bouche de Stésichore décrit probablement en des termes empruntés aux Mystères une certaine expérience érotique et métaphysique dont nous avons tenté plus haut d'expliquer le sens⁵⁹. Cette expérience est anamnétique et, pour cette raison, équivaut à une initiation parfaite⁶⁰. Notre premier contact avec la Beauté était une « initiation »⁶¹. On distingue le cas de celui qui n'est pas fraîchement initié de celui qui vient de l'être⁶². Enfin, l'aspiration amoureuse est vraiment une initiation⁶³. Il semble donc que, sans s'identifier à des théories inhérentes aux religions à mystères, la philosophie de Platon leur emprunte au moins certains de leurs traits par un processus de transposition. Il convient donc bien de se demander jusqu'où Platon pousse le souci de mettre en œuvre des techniques de persuasion efficaces. Dans quelle mesure va-t-il, par exemple, préconiser le recours au mensonge lorsque ce dernier semblera mieux contribuer à l'obtention du résultat cherché que ne le ferait la simple expression de la vérité ?

La question qui se pose ici n'est pas le problème classique de l'erreur tel que le traitent le *Théétète* et le *Sophiste*. L'explication de

56. *Lois*, IX 870 d : Τούτων δὲ πάντων περὶ προοίμια μὲν εἰρημένα ταῦτ' ἔστω, καὶ πρὸς τοῦτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακῶτων ἀκουοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίςιν ἐν "Αἶδου γίγνεσθαι...

57. *Banquet*, 209 e - 210 a : Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σωκράτης, κἂν σὺ μυηθεῖς, τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἕαν τις ὁρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης.

58. *Banquet*, 215 c : Τὰ οὖν ἐκείνου, ἕαντε ἀγαθὸς αὐλητὴς αὐλῇ, ἕαντε φαῦλη αὐλητρίς, μόνῃ κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους...

59. Cf. ci-dessus, pp. 250-257, et p. 170, note 62.

60. *Phèdre*, 249 c : Τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις... Τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὁρθῶς χρώμενος, τέλους αἰεὶ τελετάς τελοῦμενος, τέλους ὄντως μόνος γίγνεται...

61. *Phèdre*, 250 bc : ... εἰδὼν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην.

62. *Phèdre*, 250 c : 'Ο μὲν οὖν μὴ νεοτελής... 251 a : 'Ο δὲ ἀρτιτελής...

63. *Phèdre*, 253 c : Προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων, καὶ τελετῇ ἕαν γε διαπράττωνται ὁ προθυμοῦνται ἢ λέγω, οὕτω καλῇ τε καὶ εὐδαιμονικῇ ὑπὸ τοῦ δι' Ἐρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἕαν αἰρεθῇ.

la possibilité logique et métaphysique de l'erreur⁶⁴ laisse entière la question de savoir si celui qui possède la vérité doit toujours la dire telle qu'il la connaît. Il ne s'agit pas non plus d'apprécier les indications que donnent l'*Euthydème* et le *Cratyle* sur l'essence du langage et sur la possibilité d'un « discours faux »⁶⁵. La perspective à adopter est celle, beaucoup plus banale, des textes où Platon semble admettre, au même titre que l'homme de la rue, qu'on peut savoir le vrai et dire le contraire. La tradition a surtout retenu que, pour Platon, la vérité est souverainement aimable : elle est le premier de tous les biens, pour les hommes et pour les dieux ; celui qui aime à mentir ne mérite aucune confiance, il est comme fou⁶⁶. D'ailleurs, les dieux ne sauraient mentir et Homère a tort de les représenter en train de le faire⁶⁷. Lorsque Platon condamne la fraude, commerciale ou autre, au livre XI des *Lois*, il justifie cette condamnation en disant que frauder est aussi grave que mentir⁶⁸. S'il interdit les serments en justice, c'est pour éviter de mettre au moins l'une des deux parties dans l'obligation de se parjurer⁶⁹. Il ne semble pourtant pas que le législateur et les magistrats soient soumis à une obligation de véracité aussi stricte. Dès le livre III de la *République* le principe est posé de l'usage du mensonge comme « médicament » (φάρμακον) par les magistrats : ils pourront s'en servir pour tromper l'ennemi mais aussi pour diriger leurs concitoyens dans la bonne voie, s'ils le jugent utile⁷⁰. On racontera, par exemple, aux soldats que les différences de valeur entre les hommes ne viennent pas de l'éducation, mais de la nature⁷¹. On mentira encore pour persuader les hommes et les femmes de s'accoupler selon les convenances de l'Etat⁷². Dans la cité des *Lois* on essayera même de faire oublier que les méchants trouvent parfois de l'agrément dans la vie⁷³. L'historien de la pensée, qui n'a point à juger Platon mais à le comprendre, distin-

64. Cf. *Théétète*, 187 d - 201 c ; *Sophiste*, 237 a, sqq.

65. La thèse qui apparaît dans l'*Euthydème* (283 e - 284 b) est celle d'après laquelle, puisque parler, c'est toujours dire quelque chose et que tout ce qui est est vrai, il est impossible de mentir. Il est bien certain que, même dans l'*Euthydème*, Platon ne prend pas cette thèse à son compte. Dans le *Cratyle*, c'est la thèse du caractère conventionnel des noms qui semble provisoirement entraîner l'impossibilité de tout discours faux (429 b - 430 a) et déjà 385 bc.

66. *Lois*, V, 730 c : « δὲ ἀπιστος ὃ φίλον ψεῦδος ἐκούσιον, ὅτι δὲ ἀκούσιον, ἄνους. Ὡν οὐδέτερον ζηλωτόν. »

67. *République*, II, 381 b - 383 c. Cf. par ex. des formules comme (382 e) : οὐκ ἔρα ἔστιν οὗ ἕνεκα ἂν θεὸς ψεύδοιτο.

68. *Lois*, XI, 916 d : Κιῶν δὲ χρὴ πάντα ἄνδρα διανοηθῆναι καὶ ψεῦδος καὶ ἀπάτην ὡς ἐν τι γένος ἔν,...

69. *Lois*, XII, 948 de.

70. *République*, III, 389 b : Τοῖς ἀρχουσιν δὲ τῆς πόλεως εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως...

71. *République*, III, 414 b - 415 d. Platon insiste : c'est un mensonge (414 bc, 414 d), une fiction (μυθολογούντες, 415 a).

72. *République* V, 459 ce.

73. *Lois*, II, 662 bc : ... Ζημίαν τε ὀλίγου μεγίστην ἐπιτιθεῖν ἂν, εἴ τις ἐν τῇ χώρᾳ φθέγγαιτο ὡς εἰσὶν τινες ἄνθρωποι ποτε πονηροὶ μέν, ἡδέως δὲ ζῶντες...

guera aisément une sorte de philosophie générale de la véracité, que Platon professe dans ceux de ses ouvrages qui ne traitent pas directement de questions politiques, et une philosophie de l'utilité sociale qui, dans la *République* et dans les *Lois*, est guidée par d'autres « valeurs ». Mais la question est justement de savoir si ces deux points de vue sont compatibles.

Certes, Platon affirme que le mensonge socialement utile est une « audace »⁷⁴, mais encore faut-il que cette audace ne soit pas en contradiction avec le reste de son activité philosophique. Quand on tient compte de ces textes de la *République* et des *Lois* sur le mensonge utile on en vient à se demander s'il ne convient pas de réviser l'interprétation courante de l'*Hippias Mineur* ou, du moins, de faire apparaître une certaine permanence de l'inquiétude qu'exprime ce dialogue. Dans l'*Hippias Mineur*, on l'a vu⁷⁵, Hippias est prêt à affirmer que celui qui ment sciemment est plus fort que celui qui commet une erreur involontaire : en effet, pour mentir, il faut connaître la vérité⁷⁶. Socrate réussit à lui montrer qu'en partant de ce principe on admettra que l'homme volontairement injuste est meilleur que le juste⁷⁷.

La conclusion qui semble se dégager de ce dialogue aporétique est qu'il est impossible de dissocier le fait de « dire volontairement le faux » et le fait « d'être injuste ». Une telle proposition correspond, en fait, à ce que la tradition a cru pouvoir lire dans la suite de l'œuvre de Platon, en particulier dans l'*Apologie de Socrate* et dans la *République*. Il semble cependant qu'à mesure que se développe la théorie de la justice (dans la *République*) et que celle-ci prend la forme concrète d'une cité bien organisée (dans la *République* et dans les *Lois*) un certain décalage s'établit entre la « valeur sociale » et la valeur de vérité. Les dirigeants de l'Etat sont « justes » de par leur fonction même et, pourtant ils ont parfois le droit de mentir, pour persuader.

Considérés dans cette perspective, les fameux « préludes » des *Lois* posent un problème. Simples « exposés des motifs » ou exhortations préliminaires plus pressantes, ils ne constituent certes pas une nouveauté absolue dans l'œuvre des législateurs et des philosophes politiques de l'antiquité⁷⁸. Le προοίμιον était même un des éléments classiques du

74. *Lois*, II, 663 de : ... εἴπερ τι καὶ ἄλλο ἐτόλμησεν ἂν ἐπ' ἀγαθῷ ψεύδεσθαι πρὸς τοὺς νέους, ἔστιν ὃ τι τοῦτου ψεύδος λυσιτελέστερον ἂν ἐψεύσατο ποτε...

75. Cf. ci-dessus, p. 53.

76. *Hippias Mineur*, 365 d - 369 c.

77. *Hippias Mineur*, 376 b : Ὁ ἔρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

78. Le mot προοίμιον est d'ailleurs d'un usage assez courant dans le reste de l'œuvre de Platon. Socrate dit que le livre I de la *République* n'a été qu'un προοίμιον (*Rép.* II, 357 a). Au livre VII (531 d 8-9) il est dit que les sciences (arithmétique, géométrie, etc.) ne sont que des προοίμια à la dialectique (dans ce texte l'image est amenée par le passage qui précède où il est question de musique). Plus loin (VII, 532 d 8) le mot est repris dans le même sens. Cependant les « préambules représentent un des aspects les plus originaux de la législation platonicienne, dont ils forment la partie positive » (O. REVERDIN,

discours que l'on enseignait dans les écoles de rhétorique, comme le rappelle Platon dans le *Phèdre*⁷⁹. Pourtant Platon a conscience d'une certaine originalité dans l'emploi qu'il en fait et un long passage du livre IV des *Lois* est consacré à justifier cette façon de concevoir la législation⁸⁰. Et de fait, la liste serait extrêmement longue des passages des *Lois* où le philosophe développe les considérations qui doivent servir de préludes et d'exhortations : discours aux colons qui vont constituer le nouvel Etat sur la justice comme volonté des dieux⁸¹, exhortation à éviter le négoce⁸², grandes exhortations générales relatives aux lois⁸³, préludes aux lois sur le mariage⁸⁴, éloge de certaines formes de chasse et critique des autres⁸⁵, nécessité de chanter les préludes⁸⁶, prélude des lois contre le meurtre⁸⁷, importants préludes aux lois contre l'athéisme et l'irreligion⁸⁸, préludes aux lois sur les orphelins⁸⁹ et aux lois sur les soins dus aux parents⁹⁰, etc. Or, bien que la présence des préludes donne aux *Lois* une allure très particulière dans l'ensemble de l'œuvre de Platon et les distingue, par exemple, très nettement de la *République*, on peut difficilement considérer comme satisfaisantes les indications que, dans les *Lois* mêmes, Platon nous donne quant à leurs fonctions. Celles-ci se ramènent à trois. La première, diffuse dans tous les textes auxquels nous venons de faire allusion, exprime l'utilité pratique de la persuasion dans l'administration des Etats ; elle ne pose pas de problème mais laisse entière la question de savoir pourquoi ce thème est développé dans les *Lois* plus que partout ailleurs. La seconde tient à la ressemblance, chère à Platon, entre la législation et certaines formes de chant⁹¹ ; elle renvoie au thème plus général des rapports de la philosophie et de la musique ainsi qu'à la forme plus particulière que prend, dans les *Lois*, ce que nous avons appelé

La religion de la cité platonicienne, p. 11). Cf. également, PFISTER, *Die Prooimia der platonischen Gesetze*, in *Mélanges Emile Boisacq*, p. 173-179, cité par Reverdin, p. 10, n. 2 ; et encore, L.A. POST, *Preludes to Plato's Laws*, *Transactions of the American Philological Association*, 1929, XL, pp. 5-24.

79. *Phèdre*, 266 d : Προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον, ὥς δὲ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ.

80. *Lois*, IV, 722 d - 724 a.

81. *Lois*, IV, 715 e, sqq.

82. *Lois*, V, 741 ae.

83. *Lois*, VI, 770 b, sqq.

84. *Lois*, VI, 772 e, sqq.

85. *Lois*, VII, 823 cd ; cf. 824 a 10-11.

86. *Lois*, IX, 854 ad.

87. *Lois*, IX, 870 de, 880 a.

88. *Lois*, X, 885 b, 887 a, 887 c, 899 d, 907 cd.

89. *Lois*, XI, 926 e.

90. *Lois*, XI, 930 e ; 932 a. Dans tous les passages dont les références viennent d'être données (notes 80-90), Platon dit de façon explicite que ces explications ou ces exhortations préliminaires aux lois sont des préludes (προοίμιον, παραμύθιον).

91. *Lois*, IV, 722 d : Platon réclame pour les lois des préludes aussi beaux que ceux des « nomes » du chant citharédique. Cf. également V, 734 e : ... μετὰ δὲ τὸ προοίμιον ἀναγκαῖον που νόμον ἔπασθαι...

la fonction du verbe législateur⁹². La troisième est la plus intéressante : dans certains textes Platon justifie les préludes comme un recours à la persuasion là où l'on aurait pu avoir recours à la force⁹³. C'est dans la même perspective que Platon établit une analogie entre le législateur et le médecin libre qui, à la différence du médecin esclave, prend soin de persuader son malade au lieu de le contraindre⁹⁴.

Cette indication nous paraît précieuse : si l'attitude de Platon a vraiment changé quant à la valeur respective de la recherche de la vérité et de la persuasion, ce changement s'est peut-être accompagné d'une méditation sur la valeur comparée de la force et de la persuasion dans l'administration des Etats. Mais l'enquête que nous venons d'effectuer sur l'attitude de Platon envers la sorcellerie, les incantations, les initiations, les mensonges utilitaires et les préludes nous a-t-elle vraiment révélé une modification très nette du point de vue de Platon entre les dialogues de la maturité et les textes de la vieillesse ? Il est bien difficile de répondre affirmativement sans restriction : si les incantations semblent plus en faveur dans les *Lois* que partout ailleurs, c'est seulement dans le *Banquet* qu'une certaine « sorcellerie » est acceptée ; si les *Lois* seules font un large usage des préludes, le pieux mensonge est déjà loué dans la *République*. Bref, à elle seule, cette enquête ne suffit pas à prouver que l'attitude de Platon a évolué, elle rend seulement cette évolution très vraisemblable. Pour la mettre plus nettement en lumière il faut prendre en considération des thèmes plus fondamentaux de l'œuvre de Platon.

2. Que manque-t-il vraiment aux œuvres de la vieillesse pour donner, comme celles de la jeunesse et de la maturité, une éternelle leçon de recherche de la vérité ? Pourquoi le rôle qu'y joue la persuasion ne laisse-t-il pas d'être inquiétant ? Si le livre V des *Lois* continue à proclamer que la vérité est le plus grand bien pour les dieux et pour les hommes⁹⁵ et si Platon est peu suspect d'avoir anticipé la critique de la valeur vérité que formulera Nietzsche⁹⁶, remarquons, cependant, que, dans la hiérarchie des biens qui achève le *Philèbe*, la vérité n'est jamais nommée de son nom propre d'ἀλήθεια⁹⁷. Quelque

92. Cf. le titre de la III^e partie de ce travail.

93. *Lois*, IV, 722 bc : ... ὥς ἐξὸν δυοῖν χρῆσθαι πρὸς τὰς νομοθεσίας, πειθοῖ καὶ βίᾳ... τῷ ἑτέρῳ χρῶνται μόνον· οὐ γὰρ πειθοῖ κεραννύντες ἀνάγκην νομοθετοῦσιν, ἀλλ' ἀκράτῳ μόνον τῇ βίᾳ.

94. *Lois*, IV, 720 de ; cf. ci-dessus, pp. 298-299.

95. *Lois*, V, 730 c : Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις.

96. La question est posée dès le début de *Jenseits von Gut und Böse* (Aubier, éd. Montaigne, trad. Bianquis, p. 20). On remarquera, dans ce texte, l'intéressante allusion à (Édipe et au Sphinx.

97. Transcrite schématiquement, cette hiérarchie (*Philèbe*, 66 a, sqq.) donne :

1. μέτρον, μέτριον, καίριον,

chose semble bien manquer, dans les dernières œuvres, que l'on pourrait appeler l'aspiration à la vérité, la soif de la vérité, et que la tradition a trouvé, à juste titre semble-t-il, dans la *République* et même dans certaines déclarations de l'*Apologie*⁹⁸. Une époque comme la nôtre qui, depuis Kant et sous l'influence de la réflexion sur la science, considère souvent la vérité comme devant être construite, est moins sensible que les penseurs qui lurent Platon à travers Saint Augustin à l'effacement de la vérité comme valeur vécue dans les derniers dialogues. On peut d'ailleurs considérer la « soif de vérité » comme partiellement inauthentique : les psychologues n'ont pas manqué de trouver à cette attitude un conditionnement qui n'est pas tout entier de l'ordre de la valeur⁹⁹. Il demeure qu'une attitude très facile à caractériser se manifeste dans les dialogues de jeunesse et de maturité et qu'on ne la retrouve plus après le *Phèdre*. Indiquons brièvement ses caractères afin de marquer le contraste avec ce qui suit. C'est seulement ensuite que nous pourrions chercher le mécanisme de la modification.

Le thème inlassablement repris des dialogues de la maturité est que la vérité est le but de l'activité philosophique. A tous les textes qui le disent sans ambages¹⁰⁰ on ajoutera plus particulièrement le

2. σύμμετρον, καλόν, τέλειον, ἱκανόν,
3. νοῦς, φρόνησις,
4. ἐπιστήμη, τέχνη, ὁρθὰ δόξα,
5. καθαροὶ ἡδοναί.

L'absence de l'ἀλήθεια dans cette liste ne prouve évidemment pas que Platon y ait renoncé (car on pourrait aussi bien dire qu'elle est partout), mais seulement que la recherche de la vérité comme telle n'est plus l'axe de sa philosophie.

98. Comme, par exemple, lorsque Socrate, accusé d'être δεινὸς λέγειν se défend d'être habile εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθ' λέγοντα. (*Apologie*, 17 b).

99. C'est ainsi que, pour Freud, la curiosité scientifique de Léonard de Vinci dépend étroitement d'une enfance qu'il vécut exclusivement avec sa mère et où il dut se passer de père (Cf. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, pp. 174-177 de la trad. de Marie Bonaparte, et G.W. Bd. VIII, s. 193-195). De même, Mélanie KLEIN parle continuellement de « pulsions épistémophiliques » (*La psychanalyse des enfants*, trad. Boulanger, p. 101), de « tendances épistémophiliques » (ibid. p. 145, 161, 189), de « besoins épistémophiliques » (ibid. p. 188, 193, 256, 269). Pour un essai d'analyse de cette recherche de la vérité, cf. surtout, ibid. pp. 188-190, et aussi, Mary CHADWICK, Ueber die Wurzel der Wissbegierde, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XI, 1925.

Il faut ajouter que certains textes de Platon prêtent le flanc à une interprétation réductrice : ainsi, dans *Rép.* IX, 585 b - 586 c, la vérité est présentée comme un aliment qui produit un plaisir. On songe au thème psychanalytique de l'érotisme oral.

100. La *République* tout entière pourrait être lue comme un hymne à la vérité. A la suite du texte contre les Orphiques, Glaucon fait parler le jeune homme qui déplore que l'apparence (τὸ δοκεῖν) soit plus forte que la vérité : τῶν ἀλθέων βιάται (II, 365 c). Le philosophe est défini comme φιλομαθής (V, 475 c 3) par analogie avec l'amant qui aime tout dans son bien-aimé (V, 474 de), avec celui qui aime le vin (475 a), avec celui qui aime la gloire (475 ab). Les philosophes sont τοὺς τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας (V, 475 e). Le philosophe doit chérir la vérité (τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν,

passage du *Théétète*, 201 ac, qui oppose la persuasion droite sans science¹⁰¹ à la science introuvable, car le *Théétète* traduit peut-être, nous l'avons vu¹⁰², une crise déjà avancée de cette recherche de la vérité. En effet, si les interprétations proposées dans la seconde partie de ce livre sont fondées, la recherche de la vérité comme valeur s'accompagne, chez Platon, d'une recherche de la vérité du sujet vivant, c'est-à-dire d'une marche vers la reconnaissance. Dans les dialogues de jeunesse et de maturité, la vérité est, en même temps, authenticité : tel est son second caractère. Le troisième est d'être aussi recherche du bonheur. Si l'εὐδαιμονία était une somme de satisfactions, Polos aurait raison contre Socrate ; mais s'il s'agit de la possession d'un bon δαίμων¹⁰³, la recherche du bonheur est directement liée à la recherche de l'authenticité. C'est pourquoi l'investigation platonicienne rencontre, à un certain moment, la ψυχή et les δαίμονες¹⁰⁴. Ce thème n'est d'ailleurs pas propre à Platon. Il sera repris par différents penseurs antiques et modernes sans que l'on puisse toujours affirmer une influence directe de Platon sur eux. Il y a cependant, chez lui, une certaine difficulté à conceptualiser le bonheur. L'usage assez curieux qu'il fait du mot γαλήνη donne peut-être des indications intéressantes sur la relation du bonheur et de la vérité ainsi que sur les raisons du changement d'attitude envers celle-ci comme valeur vécue. Ce mot, on le sait, désigne originellement le calme de la mer lorsque tombe le vent¹⁰⁵. Parlant des idées grecques sur le bonheur en général, le P. Festugière¹⁰⁶ rappelle que dans le traité *Du bon état de l'âme* de Démocrite (περὶ εὐθυμίας ἢ εὐεστώ) la béatitude était tout autre chose que la volupté, mais « ce sentiment de paix, de sérénité (γαλήνη, fr. 189, 191, Diels) que l'âme éprouve quand rien ne la trouble ». Epicure parle de γαληνισμός ; il dit aussi : ἐγγαληνίζον τῷ βίῳ¹⁰⁷. Or, dans l'œuvre de Platon, le mot γαλήνη est loin d'être

VI, 485 c), être φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας (VI, 487 a 45). La vraie philosophie repose sur des entretiens où l'on cherche la vérité de toutes ses forces (ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς ξυνεταμένως, VI, 499 a 5-6). Les philosophes sont épris de l'être et de la vérité : τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστάς (VI, 501 d 1). Leur plaisir est essentiellement de connaître le vrai (IX, 581 de).

101. *Théétète*, 201 bc : Οὐκοῦν ὅταν δικαίως πεισθῶσιν δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μὴ, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες, ἀληθὴ δόξαν λαβόντες, ἀνεμπίστημις ἔκριναν, ὁρθὰ πεισθέντες, εἴπερ εὖ ἐδίδαξαν ;

102. Cf. ci-dessus, pp. 277-278.

103. Socrate déclare ne pas savoir si le Grand Roi est heureux (... ὅτι οὐδὲ τὸν μέγαν βασιλέα γινώσκω φήσεις εὐδαιμόνα ὄντα, *Gorgias*, 470 e) et ajoute que les criminels sont plus heureux s'ils sont châtiés que s'ils échappent au châtiment (ibid., 473 b, sqq.). Polos trouve ces opinions inacceptables. Mais, au lieu d'y voir un paradoxe brutal, il convient d'insister sur la conception originale de l'εὐδαιμονία comme possession d'un bon δαίμων (cf. DÉTIENNE, *La notion de δαίμων dans le pythagorisme ancien*, pp. 63-64).

104. Cf. ci-dessus, pp. 91, sqq. et p. 146.

105. Cf. par exemple, *Odyssée*, V, 391-392 : ...

καὶ τότ' ἔπειτ' ἀνεμος μὲν ἐπαύσατο
ἡ δὲ γαλήνη ἐπλετο νημεύη.

106. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 280, note 6.

107. *Lettre à Hérodote*, d'après Diogène LAERCE, X, 83, lignes 13 et 37, lignes 34 (Epicuro, *Opere*, ed. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1960).

toujours pris dans la même acception. On pourrait distinguer un sens propre, un sens laudatif, un sens péjoratif et un sens équivoque. Pour calmer les jeunes enfants, dit le livre VII des *Lois*, les mères les bercent au lieu de les laisser en repos : ce mouvement produit visiblement dans l'âme le calme et la tranquillité (γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι ἀπεργασαμένη) ¹⁰⁸. Le mot est pris ici au sens propre, car, malgré la métaphore du calme de la mer au calme de l'âme, il s'agit d'un calme purement psychologique, sans résonance philosophique. Il en va tout autrement dans le *Phédon*, 84 a, où la production du calme dans l'âme est assignée comme tâche à la philosophie ¹⁰⁹. Ici, γαλήνη désigne presque ce bonheur calme dont une partie de la philosophie antique fera l'objet de sa recherche. Par contre, dans le *Théétète*, voulant présenter des arguments en faveur du mobilisme héraclitéen, Socrate dit que les calmes plats et les eaux plates sont cause de corruption et de destruction ¹¹⁰. Enfin, dans le texte déjà cité du discours d'Agathon dans le *Banquet* qui imite *Odyssée*, V, 391-392, le poète tragique loue l'Amour comme source de calme ¹¹¹. Mais, nous le savons, le discours d'Agathon est difficile à interpréter. Sans exprimer, comme on le croit parfois, des idées opposées à celles de Platon, il traduit un moment de l'expérience érotique qui doit être dépassé ¹¹². Cependant, cette présence équivoque du mot γαλήνη dans le discours d'Agathon est peut-être ce qui permet de saisir l'évolution de l'attitude de Platon envers la recherche de la vérité comme expérience vécue. Dans les dialogues de la jeunesse et de la maturité, la vérité est, disions-nous, considérée à la fois comme connaissance universelle, comme accès à l'authenticité et comme bonheur. Or cet effort vers la vérité — c'est tout particulièrement visible pour le second aspect et pour le troisième — est lié à la grande expérience « érotique ». S'il y a, comme nous avons essayé de le montrer, un certain « achèvement » de cette expérience érotique à l'époque du *Phèdre*, la transformation psychologique et philosophique qui en résulte doit, forcément, affecter l'attitude de Platon envers la vérité.

Il y a comme un éclatement, une dissociation des notions de vérité, d'authenticité et de bonheur dont un dialogue comme le *Théétète* porte la marque. On notera au passage qu'à la différence de certains courants philosophiques postérieurs, le platonisme ne comporte pas de recours direct et dogmatique à la notion de bonheur. Celui-ci n'est jamais, comme l'ἀρετή, une sorte de moteur de la recherche philosophique : dès le *Banquet*, Platon sait bien que, sous sa forme sensible vive, l'aspiration au bonheur n'est qu'un « rêve d'amour » et que

108. *Lois*, VII, 791 a.

109. *Phédon*, 84 ab : 'Ἀλλά, γαλήνην τούτων παρασκευάζουσα, [ἡ ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου] ἐπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὔσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξατον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἴεται οὕτω δεῖν ἕως ἂν ζῇ...

110. *Théétète*, 153 c : 'Ἐτι οὖν σοὶ λέγω νηπιμίας τε καὶ γαλήνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύουσι, τὰ δ' ἕτερα σφίζει;

111. *Banquet*, 197 c ; cf. ci-dessus, p. 244, note 134.

112. Cf. ci-dessus, pp. 244-245.

l'indifférenciation de la connaissance, de l'authenticité et du bonheur n'est que provisoire. Pourtant, aussi longtemps que se poursuit la grande expérience érotico-métaphysique, Erôs est une force au service de la vérité. Lorsqu'elle cesse, avec la quasi-reconnaissance dont témoigne le *Phèdre*, la vérité se trouve privée de toute force lui permettant de naître et de se manifester. On comprend que, dès lors, soit envisagé le recours à la persuasion et à la contrainte et que la question se pose du choix à effectuer entre les deux. Dans l'expérience dont témoignent les premiers discours du *Banquet* et même celui de Diotime, Erôs est à la fois le sorcier, l'enchanteur, l'initiateur aux mystères philosophiques de la vérité, de l'authenticité et du bonheur. Une fois effectuée la démythification, il faudra avoir recours à de nouveaux moyens qui vont peut-être transformer l'attitude du philosophe envers la recherche de la vérité. Dès le *Phèdre*, semble-t-il, deviennent possibles certaines tentations du recours à la contrainte et à la persuasion qui dureront jusqu'à l'époque des *Lois*.

Dans la *République*, bien qu'il ne fût nullement question de faire accéder à la vérité la masse des citoyens de l'Etat, la formation des magistrats supérieurs demeurerait une recherche, largement individuelle, de la vérité : ils étaient vraiment « philosophes » au sens qu'a pris ce mot depuis Platon et sous l'influence de Platon. Dès le *Politique*, par contre, on cesse de trouver des expressions sérieuses de cette préoccupation et, comme il n'est, d'autre part, guère question de faire participer le peuple à la vérité, les modalités de la contrainte et de la persuasion passent au premier plan ¹¹³. Ces deux attitudes sont rendues nécessaires par la fin de l'expérience érotico-métaphysique et du rôle qu'elle jouait dans la recherche de la vérité. Or c'est le *Phèdre* qui, jusqu'à maintenant, nous a donné le plus de renseignements sur l'achèvement de cette expérience. Il est donc vraisemblable que notre interprétation très générale de l'évolution de l'attitude de Platon envers la recherche de la vérité recevra une confirmation par l'analyse plus détaillée de certains passages du *Phèdre*.

3. Il n'est pas de dialogue de Platon qui chante la Vérité avec des accents plus lyriques que le *Phèdre*. Lorsque, dans le grand discours

113. Comme, par exemple, dans le *Politique*, 296 ac, à propos de l'attitude que doit adopter le médecin (cf. sur ce point, *Lois*, IV, 722 bc).

Certes, contrainte et persuasion ne sont pas absentes des œuvres de la maturité ni même des œuvres de la jeunesse. Mais au livre II de la *République* (365 d), dans un passage où Glaucon explique le point de vue de Thrasymaque, elles apparaissent comme des moyens que choisissent les gens qui refusent la justice. Si on a légitimement recours à la contrainte et à la persuasion au livre VII, c'est uniquement pour obliger les philosophes à gouverner l'Etat (cf. *Rép.* VII, 519 e 4). Cependant une phrase du *Gorgias*, 517 b 7-8, semble indiquer que l'idée de l'utilisation politique de ces moyens est assez courante. Platon ne l'a certainement pas inventée et le choix qu'il fait dans les *Lois* consiste, comme très souvent chez lui, à donner une valeur originale à un thème banal en l'intégrant à une vision globale.

que Socrate met dans la bouche de Stésichore, les âmes parviennent au lieu supracéleste, elles atteignent un endroit qu'aucun poète n'a jamais célébré ni ne célébrera jamais autant qu'il le mérite : c'est le séjour de la vérité¹¹⁴. Les âmes l'aiment, la contemplent, s'en nourrissent et s'en trouvent bien¹¹⁵. Certaines âmes ne peuvent apercevoir la « plaine de vérité » que de loin¹¹⁶, mais c'est bien le pré où se trouve la meilleure nourriture¹¹⁷. Enfin, la rencontre de cette vérité est la condition nécessaire pour que, dans leurs métamorphoses, les âmes puissent revêtir la forme humaine¹¹⁸. Tout cet hymne à la vérité use des expressions très concrètes et très vivantes que la *République* réserve plutôt à l'accès au Bien et aux Idées¹¹⁹, sans d'ailleurs exclure la vérité¹²⁰. Aussi identifie-t-on habituellement, à juste titre, l'expérience décrite par les livres VI et VII de la *République* de façon plutôt philosophique avec l'expérience que le *Phèdre* exprime de façon mythique. Mais nous avons cru pouvoir montrer que ce que le *Phèdre* présente dans le mythe a cessé d'être considéré par Platon comme une expérience vécue à l'époque où il écrit ce dialogue. Nous avons vu qu'il en était ainsi de l'amour et de la logique¹²¹.

Il en est vraisemblablement de même pour l'aspiration à la vérité conçue comme une expérience psychologiquement vivante.

Dans le discours de Stésichore, il y a identité entre la découverte de la vérité et la véritable initiation aux mystères¹²². Nous sommes encore dans l'expérience érotico-métaphysique de la maturité. Il en va tout autrement dans le dialogue entre Socrate et Phèdre qui fait suite à ce discours (*Phèdre*, 257 b, sqq.) : c'est ici que, dans un passage connu consacré à l'art oratoire, nous voyons apparaître la ψυχαγωγία¹²³. Mais on remarquera que ce texte fait suite à une discussion sur l'art

114. *Phèdre*, 247 c : Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον, οὐτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς, οὔτε ποτὲ ὕμνησεν κατ' ἀξίαν. Ἐχει δὲ ὧδε τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα.

115. *Phèdre*, 247 d : ... ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθ' ἡ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ...

116. *Phèdre*, 248 b : ... ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρωῦνται.

117. *Phèdre*, 248 b : Οὐ δὲ ἔνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λευκῶνος τυγχάνει οὔσα,...

118. *Phèdre*, 249 b : οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἔξει τὸ σχῆμα.

119. Cf. le texte célèbre de *République*, VI, 490 ab : ... ὁ γὰρ ὄντως φιλομαθὴς ... οὐκ ἀμείλυντο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι... ὃ πλησίασας καὶ μίγεις τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη...

120. La vérité est présente partout dans la *République*. Cf. l'expression du texte cité dans la note précédente (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), les textes cités ci-dessus, p. 356, note 100, et beaucoup d'autres.

121. Pour l'amour, cf. ci-dessus, pp. 250-258 ; pour la logique, pp. 266-269.

122. Cf. ci-dessus, p. 351, notes 61, 62, 63.

123. *Phèdre*, 261 a : Ἄρ' οὖν οὐ, τὸ μὲν ὅλον, ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων...

de persuader à l'aide du mensonge (259 e - 261 a) et conduit à la conclusion que, pour bien persuader, il faut connaître la vérité¹²⁴. Apparemment, il ne s'agit que d'un détour nous ramenant à l'exigence de vérité et il ne semble pas que les valeurs fondamentales du platonisme soient modifiées. C'est d'ailleurs dans les pages qui suivent que Socrate va proposer une nouvelle logique de la vérité. Pourtant, la vérité qui, dans les dialogues antérieurs et dans le discours de Stésichore, était vécue comme *fin* tend ici à devenir *moyen* d'action sur autrui, simple condition d'efficacité de la persuasion. Et ce n'est pas là une indication fugitive mais un des thèmes constants de la dernière partie du *Phèdre*. Ce n'est pas par hasard qu'on y trouve déjà un passage sur le προοίμιον qui jouera un si grand rôle dans les *Lois*¹²⁵. Socrate en parle en examinant le cas des discours qui ne visent pas forcément la vérité, dans le cadre d'une rhétorique non philosophique. Certes, dans le *Phèdre*, Socrate continue à considérer comme supérieure à l'autre la rhétorique qui suppose le rêve, la méditation, bref la recherche individuelle de la vérité : c'est pourquoi il félicite Périclès d'avoir eu pour maître Anaxagore¹²⁶. Mais Platon va-t-il continuer à la placer aussi haut dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*? Dès ce dialogue, on insiste sur les conditions psychologiques de l'efficacité de la rhétorique : il ne suffit pas de connaître la vérité, il faut aussi connaître la structure mentale de celui à qui l'on s'adresse. On voit se développer une théorie de l'action psychologique¹²⁷ et, si l'exigence de la vérité pour elle-même n'est pas abandonnée, elle est toujours liée à l'exigence d'efficacité. D'aucuns prétendent que l'orateur peut se contenter du vraisemblable¹²⁸. Platon le nie, mais pour deux raisons : d'abord parce que, conformément à la doctrine des dialogues antérieurs, la vérité mérite d'être recherchée pour elle-même¹²⁹, mais aussi parce que, pour savoir ce qui est vraisemblable, il faut savoir ce qui est vrai¹³⁰. Bref, c'est bien dans cette dernière partie du *Phèdre* que l'exigence d'une rhétorique et d'une philosophie efficaces vient s'ajouter à l'aspiration vers la vérité et à sa recherche. Il y a, certes, dans ce dialogue peu de signes permettant de penser que Platon s'oriente vers une attitude qui donnerait à l'efficacité le pas sur la vérité. Nous sommes encore trop près de la grande expérience érotico-métaphysique de la maturité. D'ailleurs nous

124. *Phèdre*, 262 c : Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἐταῖρε, ὃ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖον τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέχεται.

125. *Phèdre*, 266 d, cf. ci-dessus, p. 354, note 79.

126. *Phèdre*, 269 e - 270 a.

127. *Phèdre*, 270 b - 271 b.

128. *Phèdre*, 272 c - 273 c.

129. Cette idée s'exprime ici de la façon suivante : ce n'est pas à ses semblables que l'homme doit chercher à plaire mais à des maîtres excellents (ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν), c'est-à-dire aux dieux (*Phèdre*, 273 e - 274 a).

130. *Phèdre*, 273 d : ... τοῦτο τὸ εὐκὸς τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν εἶναι πανταχοῦ ὃ τὴν ἀλήθειαν εἰδώς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν.

savons bien que le respect de la vérité n'est jamais descendu, dans l'œuvre de Platon, en dessous d'un niveau encore très élevé.

Mais nous venons peut-être de saisir, à travers ces passages du *Phèdre*, le moment où s'opère cet infléchissement de la recherche platonicienne que la comparaison globale des œuvres de vieillesse et des œuvres antérieures nous avait révélé. C'est bien à partir de ce moment qu'à la recherche de la vérité se substitue — très partiellement, d'ailleurs — le souci d'agir sur les hommes par la contrainte et par la persuasion.

4. Il y a, en effet, mais c'est un nouveau problème, une certaine hésitation entre la contrainte et la persuasion.

Les deux méthodes sont parfois indiquées en même temps sous leur forme la plus brutale : le livre X des *Lois* prescrit de mettre en prison ceux qui professent des opinions religieuses impies ; seuls pourront leur rendre visite les membres du conseil nocturne qui chercheront à les convertir ; si les coupables ne se convertissent pas ou s'ils récidivent, ils seront punis de mort¹³¹. La contrainte employée ici est, évidemment, fort peu philosophique et l'on admettra sans peine que cette élimination des irrécupérables est, à elle seule, l'avéu d'un échec. Aussi Platon, qui s'en rend compte, insiste-t-il plus fréquemment sur l'emploi simultané des exhortations et des menaces¹³². Pourtant son idéal semble être, dans les *Lois*, de s'en tenir à la persuasion : à la différence des Etats existant qui sont gouvernés par la contrainte, le nôtre est une cité dans laquelle les citoyens sont libres les uns envers les autres, dit l'Athénien dans le livre VIII¹³³. Qu'il y ait seulement là un idéal, le reste de l'ouvrage, qui fait apparaître de nombreuses lois « contraignantes », le prouve bien. Il semble pourtant que si, dans l'intervalle qui sépare le *Phèdre* des *Lois*, Platon a souvent envisagé à la fois la persuasion et la contrainte, il a en même temps tout fait pour étendre le rôle de la première et restreindre celui de la seconde.

Or ce n'était pas tellement facile. Si seule une minorité est accessible aux arguments philosophiques authentiques (chose dont Platon ne semble jamais avoir douté), quels ressorts mettre en œuvre pour faire croire ce qui doit être cru par ceux à qui on ne peut fournir une véri-

131. *Lois*, X, 908 e - 909 a.

132. *Lois*, XI, 928 a : en ce qui concerne les soins à donner aux orphelins παραμυθούμενός τε καὶ ἀπειλῶν ὁ νόμος ἐσπούδακεν.

133. *Lois*, VIII, 832 d : les citoyens de l'Etat que l'on édifie sont ἐλεύθεροι... ἀπ' ἀλλήλων. Cette préférence pour la persuasion apparaît certes déjà, mais de façon très accidentelle, dans la *République* où il est dit que l'homme qui se livre exclusivement à la gymnastique devient grossier, n'a plus recours aux arguments pour persuader et emploie uniquement la force (*Rép.* III, 411 de). De même le livre VII, 536 d - 537 a, refuse la violence dans l'éducation.

table démonstration ? Trouvons-nous, dans ce domaine, quelque chose d'analogue à cet Erôs qui poussait le philosophe vers le vrai dans la grande expérience philosophique de la maturité ?

A cette question, les *Lois* ne nous fournissent que des éléments de réponse très sporadiques. Ils sont cependant intéressants. On sait quelle curieuse fonction est attribuée au vin par le livre II : il s'agit, par une sorte d'ivresse contrôlée ou d'entraînement à l'ivresse, de mettre les citoyens en état de résister aux émotions¹³⁴. Mais le vin n'a pas seulement cette fonction en quelque sorte homéopathique : il peut aussi assouplir et rajeunir l'âme des buveurs, la rendre plus malléable et permettre au législateur d'agir sur elle¹³⁵. On sent Platon prêt à accueillir toute drogue qui permettrait d'obtenir à coup sûr les résultats que la rhétorique n'obtient que de façon aléatoire. On ne s'attardera pas ici à évoquer les abus et les dangers des moyens modernes, chimiques ou autres, de « persuasion clandestine »¹³⁶. Il serait aussi absurde d'accuser Platon d'avoir consenti d'avance à leur emploi que de vouloir l'en disculper pour éviter de ternir son image. Il serait plus intéressant de rappeler que la psychologie contemporaine compte les situations analogues à l'hypnose parmi celles où les possibilités de suggestion sont particulièrement importantes¹³⁷. Platon ne semble pas, dira-t-on, s'être beaucoup intéressé aux phénomènes de suggestion hypnotique ni à l'hystérie, pourtant bien connue des Grecs¹³⁸. Mais des études déjà anciennes ont fait apparaître un lien entre la suggestion hypnotique et les phénomènes relevant de la psychologie des foules. Or, certains

134. C'est pourquoi Platon évite toujours de dépasser le point où l'usage du vin créerait un goût durable pour les expériences de l'ivresse. Cela ne manquerait pas d'arriver si l'on autorisait les jeunes de moins de dix-huit ans à en boire, ou si on permettait aux hommes de dix-huit à trente ans de s'enivrer. Par contre, l'ivresse est une expérience salutaire pour les plus de quarante ans (*Lois*, II, 666 ac). Cf. également, II, 672 d, 674 ac, VI, 775 bd, et Glenn MORROW, *Plato's Cretan City*, p. 442 et note 150.

135. *Lois*, II, 671 bc : Οὐκοῦν ἔφαμεν, ὅταν γίνηται ταῦτα, καθάπερ τινὰ σίδηρον τὰς ψυχὰς τῶν πινόντων διαπύρους γιγνομένης μαλθακιωτέρας γίνεσθαι καὶ νεωτέρας, ὥστε εὐαγώγους συμβαίνειν τῷ δυναμένῳ τε καὶ ἐπισταμένῳ παιδεύειν τε καὶ πλάττειν, καθάπερ ὅτ' ἦσαν νέαι;

On mesurera tout le chemin parcouru pour parvenir à ce savant usage du vin en songeant au texte de la *République* (III, 403 e) qui interdit aux gardiens de s'enivrer. Entre la *République* et les *Lois*, il y a le *Phèdre* avec sa réflexion sur l'ivresse dionysiaque.

136. La traduction française du livre de Vance PACKARD sur certaines formes de publicité (*The hidden persuaders*, New-York, David Mc Kay Company, 1957, 257 p. index) a pour titre : « La persuasion clandestine » (trad. Hélène Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1958, in-16°, 249 pp.).

137. Cf. par ex. Joseph BREUER, in Breuer, und Freud, *Studien über Hysterie* (1895), 4te unveränd. Aufl. Leipzig und Wien, Deuticke, 1922, s. 191-192 ; trad. Berman, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956, p. 175.

138. Pour l'hystérie, cf. par exemple, les passages du second traité de la collection hippocratique sur les *Maladies des femmes* (Γυναικείων τῶ δευτέρῳ) qui traitent de cette maladie (*Œuvres complètes d'Hippocrate*, éd. Littré, Paris, J.B. Baillière, 1839-1861, t. VIII, pp. 267-279, §§ 123-130).

textes de Platon rendent à cet égard un son très curieux. Dans le livre VIII, le législateur se préoccupe d'empêcher la pédérastie et même les amours hétérosexuelles illégitimes. Mais, sachant combien puissants sont les désirs et combien faibles sont les contraintes rationnelles, il cherche à élever un obstacle quasi naturel devant ces comportements en les assimilant à l'inceste¹³⁹. Si chaque homme pouvait éprouver devant tout jeune garçon et devant toute jeune fille le même sentiment de retenue que devant un fils, un frère, une fille ou une sœur, la loi morale bénéficierait de la force inhérente à cette « loi non écrite »¹⁴⁰ qui s'oppose à l'inceste. Or cette force vient d'une sorte d'unanimité : depuis notre jeune âge nous voyons la comédie et la tragédie nous représenter le comportement de Thyeste, d'Œdipe et de Macarée comme abominable ; nous les voyons se donner la mort quand ils découvrent l'immensité de leur faute. Et Mégillos d'approuver : oui, l'opinion publique (φήμη) a vraiment une puissance extraordinaire¹⁴¹. Ce texte est intéressant à plusieurs égards. D'abord c'est un des rares passages de Platon qui fassent état de la légende d'Œdipe. Si Aristophane semble avoir presque conçu d'avance la notion de « comportement œdipien » et si Aristote se réfère continuellement à la tragédie de Sophocle, Platon, au contraire, est en général assez discret sur les questions touchant à Œdipe¹⁴².

139. *Lois*, VIII, 837 e - 838 c.

140. *Lois*, VIII, 838 ab : Καὶ περὶ νόμος ἢ θυγατρὸς ὁ αὐτὸς νόμος ἄγραφος ὢν ὡς οἷον τε ἱκανώτατα φυλάττει μήτε φανερώς μήτε λάθρα συγκαθεύδοντα ἢ πως ἄλλως ἀπαρζόμενον ἔπτεσθαι τούτων· ἀλλ' οὐδ' ἐπιθυμία ταύτης τῆς συνουσίας τὸ παράπαν εἰσέρχεται τοὺς πολλούς.

141. *Lois*, VIII, 838 cd : Ὁρθότατα λέγεις τό γε τοσοῦτον, ὅτι τὸ τῆς φήμης θαυμαστὴν τινα δύναμιν εἴληχεν, ὅταν μηδεὶς μηδαμῶς ἄλλως ἀναπνεῖν ἐπιχειρήσῃ πότε παρὰ τὸν νόμον.

142. Œdipe est nommé dans un passage du chant XXIII de l'*Illiade* (v. 678-680). Mais on n'y trouve pas encore la légende célèbre qu'exploiteront Sophocle et Freud. Celle-ci se trouve, par contre, au chant IX de l'*Odyssée* (v. 271-280). Mais Victor BÉRARD (*Odyssée*, Coll. des Univ. de France, t. II, pp. 93-94, note) considère ce passage comme interpolé de façon tardive. Chez Aristote, les références à Œdipe concernent surtout la technique de la tragédie (cf. *Poétique*, 1452 a 22-26, 29-33 ; 1453 a 7-11, 17-22, b 3-7, 29-34 ; 1454 b 6-8 ; 1455 a 17-20 ; 1460 a 26-30). Aristophane oppose Eschyle et Euripide quant à la manière de faire une tragédie à partir de la légende œdipienne (*Grenouilles*, v. 1180-1195). Mais, en dehors de toute préoccupation littéraire, il considère comme « œdipienne » la conduite qu'imposeraient aux jeunes gens certaines lois burlesques de l'*Assemblée des femmes*. Une vieille femme veut obliger un jeune homme à coucher avec elle. La jeune femme l'apostrophe :

Οὐ σωφρονουῶσα γ'· οὐ γὰρ ἡλικίαν ἔχει
παρὰ σοὶ καθεύδειν τηλικούτος ὢν· ἐπεὶ
μήτηρ ἂν αὐτῷ μᾶλλον εἴης ἢ γυνή.
« ὦστ' εἰ καταστήσεσθε τοῦτον τὸν νόμον,
τὴν γῆν ἅπασαν Οἰδιπόδων ἐμπλήσετε.

(v. 1038-1042).

Sur la légende d'Œdipe, cf. Marie DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège et Paris, E. Droz, 1944. Ce travail très documenté cite bien le texte du *Cratyle*, 414 a, sur le Sphinx (p. 107) et celui de *République*, IX, 571 d, sur le rêve d'inceste maternel (pp. 201-202). Mais on s'étonne de ne pas y trouver notre texte du livre VIII des *Lois* qui est de beaucoup le plus intéressant.

Mais s'il en parle ici, c'est justement pour illustrer une sorte de loi fondamentales des sociétés, à la fois distincte des autres lois sociales et morales et suffisamment liée à celles-ci pour pouvoir leur transmettre sa force. Or ce sera bien ainsi que Freud présentera les interdictions œdipiennes dans *Totem et tabou*¹⁴³. D'autre part, Platon groupe ici comme ayant la même signification sociologique et morale divers types d'inceste, en particulier l'inceste maternel d'Œdipe et l'inceste sororal de Macarée¹⁴⁴. Cette assimilation demeure intéressante pour notre propos actuel. On sait, en effet, que, critiquant les hypothèses de *Totem et tabou*, certains ethnologues ont cru pouvoir établir que, dans des sociétés différentes de la nôtre, le « complexe nucléaire » n'est pas le complexe d'Œdipe freudien mais un complexe sororal¹⁴⁵. Enfin, il s'avère aujourd'hui que, loin d'être incompatibles entre elles, les conclusions de Freud et celles de Malinowski peuvent être conciliées à condition d'être considérablement élargies. L'interdiction de l'inceste est la loi fondamentale de toute société humaine, mais la personne avec qui l'inceste est interdit peut varier. En d'autres termes, la forme que prend la prohibition de l'inceste définit la structure de la parenté dans une société donnée¹⁴⁶. Platon aurait donc bien compris que la véritable efficacité persuasive à l'intérieur d'une société reposait avant tout sur les forces que met en jeu la prohibition de l'inceste. Or il n'est pas téméraire de penser que ces forces sont « érotiques ». Pour Platon, cela semble aller de soi : la loi qu'il veut renforcer en l'assimilant à l'interdiction de l'inceste est une loi réglementant les rapports sexuels. D'ailleurs, de la légende d'Œdipe, il retient un élément qui n'est pas toujours mentionné par les autres auteurs anciens : le père d'Œdipe, Laïos, serait l'inventeur de l'homosexualité¹⁴⁷. Si maintenant nous réunissons toutes ces indications (accent mis sur la réglementation sexuelle, renforcement de celle-ci par

143. Cf. *Totem und Tabu* (1913), G.W. Bd. IX, s. 172-173 ; trad. Jankelevitch, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951, pp. 197-198.

144. *Lois*, VIII, 838 c 5-6 : ... ἔταν ἢ Θυέστας ἢ τινὰς Οἰδίποδας εἰσάγωσιν, ἢ Μακαρέας νινὰς ἀδελφαῖς μειχθέντας λαθραίως,...

145. B. MALINOWSKI (*La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. Jankelevitch, p. 73) estime que, dans la société trobriandaise, le complexe nucléaire « comporte le désir d'épouser la sœur et de tuer l'oncle maternel. »

146. Cf. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, p. 9, p. 11, p. 30, etc. ; *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 56-62, 235-241, etc.

147. *Lois*, VIII, 836 bc : Εἰ γὰρ τις ἀκολουθῶν τῇ φύσει θήσει τὸν πρὸ τοῦ Λαίου νόμον, λέγων ὡς ὀρθῶς εἶχεν τὸ τῶν ἀρρένων καὶ νέων μὴ κοινωνεῖν καθάπερ θηλειῶν πρὸς μεῖζιν ἀφροδισίων,...

Le scholiaste d'ESCHYLE (*Les Sept devant Thèbes*, v. 81) fait également de Laïos le premier des Grecs qui se voit livré à la pédérastie, justement pour échapper au destin que l'oracle avait prédit pour son fils (cf. J. AUBONNET, édition de la *Politique* d'Aristote, Coll. des Univ. de France, t. I, p. 165, n. 3). Cf. aussi, FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, p. 49 : la passion de Laïos pour Chrysippe, fils de Pélopes, serait à l'origine du malheur des Labdacides, car Pélopes avait maudit le ravisseur de son fils.

le recours à l'interdiction de l'inceste, insistance sur le drame œdipien, force de la $\phi\eta\mu\eta$ comme agent des interdictions) nous pouvons nous demander si le « moyen »¹⁴⁸ auquel songe Platon pour donner force à la persuasion dans l'Etat n'est pas une sorte d'érotique sociale. Dans *Psychologie collective et analyse du moi*, Freud assimile certains phénomènes de psychologie des foules à la suggestion hypnotique et aux mécanismes qui entrent en jeu dans la constitution de l'hystérie : le chef, ou la société vécue par chacun de ses membres comme « idéal », possède le même pouvoir que les parents au cours de l'enfance et que l'hypnotiseur dans l'hypnose¹⁴⁹. On peut se demander si Platon n'a pas pressenti cette puissance érotique et persuasive du groupe en tant que tel et s'il n'a pas compté sur elle comme moyen d'exercer une persuasion efficace sans contrainte brutale. Seulement, chez Freud au moins (on ne saurait en dire autant de tous nos contemporains), cette suggestion collective est considérée comme aliénante ; elle est, en définitive, un mal dont l'individu doit être délivré, car le niveau intellectuel et moral de la foule est toujours inférieur à celui de l'individu¹⁵⁰. Il n'est pas sûr qu'il en soit de même chez Platon à l'époque des *Lois*. Certes, l'espoir d'acquérir l' $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ à partir de $\phi\lambda\lambda\omicron\iota$ est depuis longtemps abandonné¹⁵¹ ; certes, à l'époque de la *République*, il est impossible que la foule soit philosophe¹⁵² ; mais n'y a-t-il pas, dans les *Lois*, une exaltation du groupe en tant que tel ou, du moins un recours inquiétant à cette force « érotique » du collectif ? Nous verrions, en tout cas, apparaître ici un nouvel Eros, rendant possible la persuasion dans la société, comme l'Eros du *Banquet* rendait possible la recherche individuelle de la vérité par le philosophe-amant.

Après une grande expérience érotico-métaphysique, créatrice de philosophie, tant par les illusions qu'elle provoque que par la démystification de ces illusions, nous verrions s'esquisser ici une seconde attitude « érotique ». Elle ne se développe évidemment pas suffisamment pour atteindre sa propre démystification car son existence même demeure très conjecturale. Si nous en avons malgré tout émis l'hypothèse, c'est que les dernières œuvres de Platon sont loin de donner, de l'activité philosophique en tant que telle, une idée aussi authentique et aussi vivante que les œuvres de la jeunesse ou de la maturité. Quelque chose semblait s'être perdu et il était légitime de s'interroger sur les raisons et sur le processus de cette perte. En dépit des explications que nous avons proposées et des atténuations que nous avons dû apporter à notre première impression, le lecteur des *Lois* regrette de trouver dans cette

148. $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\gamma\delta\eta\tau\omega'$... (*Lois*, VIII, 837 e 9).

149. *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1921), G.W. Bd. XIII, s. 134-135 ; trad. Jankelevitch, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, p. 136.

150. Cf. *Zeitgemäss über Krieg und Tod* (1915), G.W. Bd. X, s. 340 ; trad. Jankelevitch, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, p. 235.

151. Cf. ci-dessus, pp. 85-86.

152. *République*, VI, 494 a ; *Parménide*, 136 de (cf. ci-dessus, p. 342, note 5).

grande œuvre comme des limitations à la réflexion et à la méditation philosophiques.

Il semble que quelque chose dans le socratisme ou dans la première ardeur platonicienne ait été trahi. Les mots sont les mêmes ; mais le ton et le contexte sont différents. Au livre II, par exemple, on propose une loi qui punirait quiconque, poète ou autre, ose affirmer qu'on peut vivre agréablement tout en étant moralement mauvais et qu'il y a une différence entre l'avantageux et le juste¹⁵³. On pourrait croire entendre le Socrate des premiers dialogues qui, dans une belle exigence spirituelle, nie qu'on puisse, en définitive, trouver un vrai bonheur dans l'injustice¹⁵⁴. Mais n'est-ce pas plutôt, dans les *Lois*, une mesure de prudence contre le trouble que pourrait jeter dans l'âme des citoyens un poète qui peindrait avec des couleurs émouvantes les souffrances du juste ? Seulement, la souffrance du juste fut, pour tout un courant de spiritualité, un thème de méditation conduisant aux idées philosophiques et religieuses les plus élevées. Que l'on songe aux postulats kantiens de la raison pratique¹⁵⁵, mais surtout, pour remonter à la source et pour rester plus près de Platon, au livre de Job. Ce n'est donc pas sans quelques raisons que l'on peut considérer l'absence de toute méditation sur la recherche individuelle de la vérité dans les dernières œuvres de Platon comme entraînant un certain appauvrissement philosophique. Disons qu'en dépit des richesses incontestables que renferment les dialogues postérieurs au *Phèdre*, Platon semble n'avoir jamais plus retrouvé l'élan créateur de la période qui va du *Ménon* au *Phèdre*. La grande création érotico-métaphysique de la maturité est vraiment le sommet de l'expérience platonicienne¹⁵⁶.

153. *Lois*, II, 662 bc (cf. ci-dessus, p. 352, note 73).

154. Cf. par exemple, l'argumentation célèbre de Socrate contre Polos (*Gorgias*, 470 c - 479 e) tendant à montrer, à propos du cas d'Archelaos, qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre et que le méchant ne peut être heureux.

155. Cf. en particulier la distinction entre la sainteté et la béatitude, ainsi que la définition kantienne de la morale comme la doctrine qui me rend digne du bonheur sans être une doctrine du bonheur (*Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, livre II, chap. II, section V, trad. Picavet, Paris, P.U.F., 1960, p. 136-140). Dans ce texte, Kant oppose assez brutalement les « écoles grecques » (épicurisme et stoïcisme) au christianisme. Peut-être n'aurait-il pas pu traiter de la même manière le Socrate du *Gorgias*.

156. Cet « utilitarisme » des dernières œuvres de Platon a gêné même les auteurs les mieux disposés à l'égard de la construction socio-religieuse des *Lois*. Cf. par exemple : O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, pp. 244-247.

CONCLUSION

Malgré l'intérêt qu'ont suscité les dernières œuvres de Platon, bien des historiens n'ont pu se défendre de l'impression d'une décadence (dont ils ont fixé le début à des dates variables : *Philèbe*, *Timée* ou seulement *Lois*). Peut-être faut-il reconnaître plus simplement que, beaucoup plus tôt, s'achève avec le *Phèdre* une certaine *expérience*.

Parler de *décadence* à propos de toutes les œuvres de Platon écrites après l'époque du *Phèdre* et du *Théétète* serait une attitude que d'aucuns jugeraient scandaleuse, d'autres absurde et que, de fait, personne n'oserait adopter sous une forme aussi brutale. Aussi bien nous sommes-nous refusés à employer ce mot dans les quatre derniers chapitres de cet ouvrage. Nous avons seulement parlé d'une certaine sclérose, d'un certain appauvrissement, tout en demeurant convaincus qu'à bien des égards, et même dans la perspective de la psychologie entendue au sens le plus large, les derniers dialogues fourmillent de richesses de *détails* que l'on ne trouve pas toujours dans ceux de la jeunesse et de la maturité. S'il y a sclérose et appauvrissement, c'est uniquement dans la perspective de cette expérience érotico-métaphysique qui est l'objet propre de nos recherches. Il reste entendu que, pour la cosmologie, pour la logique, pour la politique, voire pour certains aspects de la métaphysique, des dialogues comme le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois* demeurent une source inépuisable de renseignements et de méditation.

Pourtant, bien que de nombreux historiens contemporains aient considéré ces dialogues comme des chefs-d'œuvre de premier ordre et bien que les études proprement psychologiques sur Platon ne soient pas fréquentes, il est bien rare qu'on ne décèle pas, dans leurs appréciations, une impression analogue à la nôtre. Pour certains, c'est le *Sophiste* qui serait le sommet de la création platonicienne, tandis que le *Philèbe* traduirait « le savant refroidissement d'une incandescence intellectuelle en voie de s'éteindre »¹. Dans cette formule polie, Roland de Renéville exprime sa surprise et sa déception devant un « reflux »² qu'il place plus tard que nous, qu'il conçoit d'une toute autre manière, mais qui

1. Roland de RENÉVILLE, *L'Un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, Vrin, 1962, p. 232, note 1.

2. Ibid. p. 256 : « En opérant par rapport à la découverte fondamentale du *Sophiste* ce reflux que concrétise le *Philèbe*, Platon semble avoir renoncé à engager la philosophie antique sur le chemin de cette radicalité absolue que toute philosophie s'épuise, par essence, à rechercher... ».

n'a pu échapper à son attention. Brice Parain se demande si, « aux abords d'une vieillesse avancée », Platon n'aurait pas « cessé peu à peu de croire à l'efficacité de la discipline intellectuelle qu'il avait recueillie de Socrate » : le dernier Platon aurait fait preuve d'un « merveilleux optimisme » ; il aurait décidé de « s'en remettre au beau qui est la règle du langage » ; « insatisfait... par ses recherches dialectiques, Platon aurait fini par surmonter l'inquiétude de Socrate par [un] acte de foi logique »³. Nous ne croyons certes pas que Platon ait attendu la vieillesse pour abandonner le socratisme⁴. Notre déception est d'une autre nature que celle de Brice Parain. Mais les formules que nous venons de citer traduisent bien le sentiment d'un abandon, dans les dernières œuvres, de ce qu'il y a de plus difficile, de plus aléatoire, mais aussi de plus authentique dans la création philosophique. D'autres historiens sont plus brutaux. Dodds est moins sensible aux aspects proprement philosophiques du platonisme qu'à l'entreprise de réaction socio-religieuse que constituerait l'œuvre de Platon. Aussi émet-il, à propos des œuvres de la vieillesse, des appréciations fort désobligeantes : les *Lois* institueraient un Etat théocratique annonçant la théocratie médiévale⁵ ; ce ne serait pas tout à fait l'Inquisition mais la préfiguration des « déviationnistes intellectuels » que notre époque nous a fait connaître⁶ ; le génie de Platon n'aurait peut-être pas été altéré, mais son caractère se serait aigri avec la vieillesse et les dernières œuvres porteraient la marque de cet aigrissement⁷. Un auteur comme Reverdin semble, à la différence de Dodds, assez admiratif devant l'entreprise religieuse et morale des *Lois*. Il est pourtant obligé de reconnaître que, du point de vue juridique, les *Lois* ne tiennent pas les promesses du *Gorgias* et de la *République*. A l'époque où furent écrits ces deux dialogues « tendait à se dégager un droit nouveau, profane, qui arrachait à la famille et à la religion leurs privilèges... »⁸. Platon manifestait les aspirations les plus neuves et les plus hautes du peuple grec. Or, dans les *Lois*, « il demeure étrangement conservateur dès qu'il vient aux détails pratiques »⁹. On n'en finirait pas de noter les remarques de spécialistes traduisant de ma-

3. BRICE PARAIN, *Essai sur le logos platonicien*, pp. 168-169.

4. Cf. ci-dessus, pp. 87, sqq., pp. 186, sqq.

5. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (trad. Gibson, Paris, Aubier, 1965) p. 216.

6. Ibid.

7. « Le pessimisme des *Lois*, écrit Dodds (ibid. p. 209) n'est pas une aberration sénile : c'est le fruit de l'expérience personnelle que Platon avait faite de la vie... » Ou encore : « la *therapeia psychês* de Socrate implique assurément un respect de l'esprit humain en soi ; les techniques de suggestion et les autres contrôles recommandés dans les *Lois* me paraissent impliquer exactement le contraire. » (p. 218, n. 19). Ainsi, radicalement en désaccord dans leur interprétation, l'un faisant du dernier Platon un optimiste, l'autre un pessimiste, Parain et Dodds s'accordent pour penser que quelque chose a été abandonné.

8. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 170.

9. Ibid.

nières diverses et parfois contradictoires l'impression de ne pas trouver, dans les œuvres de la vieillesse, la continuation de la création philosophique qui caractérisait les œuvres de la maturité. Contentons-nous d'en évoquer une dernière : « Platon, écrit Rivaud dans la grande notice de son édition du *Timée*, semble avoir reculé devant l'effort de synthèse nécessaire pour élaborer une théologie dogmatique. Après tout, il n'est pas sûr que cette métaphysique l'ait intéressé particulièrement »¹⁰. Jugement bien surprenant quand il s'agit d'un ouvrage aussi didactique que le *Timée* ! Rivaud semble dire que Platon s'est toujours plus préoccupé de morale, de politique et de médecine que de théologie ; qu'il n'a jamais demandé à la métaphysique qu'« un certain esprit, une certaine disposition intellectuelle, de confiance en la raison et dans le Bien »¹¹. Mais, si ce jugement rend peut-être assez bien compte de l'allure des dernières œuvres, qui oserait prétendre qu'il vaut pour le *Phédon*, pour le *Banquet* et pour la *République* ? Une chose est certaine : c'est par le contenu psychologique et métaphysique des dialogues de la maturité que, depuis plus de deux mille ans, Platon domine et vivifie la pensée et la spiritualité occidentales. Si Platon s'intéressait surtout aux mathématiques, à la logique, à la politique ou à la médecine, cette efficacité repose sur un contre-sens monumental, car ceux qui vivent de Platon ne se préoccupent pas essentiellement de ces disciplines. Il faudrait alors expliquer comment ce contre-sens a été possible et comment toutes ces richesses ont pu sortir du néant. Plutôt que de s'atteler à cette tâche insensée et vouée à l'échec, il conviendrait, nous semble-t-il, de reconnaître qu'un certain type de création psychologique et philosophique prend fin bien avant que Platon cesse d'écrire des dialogues et qu'il y a effectivement, à partir d'un certain moment, un appauvrissement et une sclérose. Il n'est nullement question, répétons-le, de dénier toute valeur aux dialogues de la vieillesse, ni même, suivant une mode dont d'autres grands philosophes ont été victimes¹², de montrer qu'à partir d'une certaine époque Platon aurait été infidèle au platonisme ! Il nous semble seulement que le mouvement qui va du *Ménon* au *Phèdre* a une très grande originalité. Nous avons essayé de mettre en lumière une profonde différence d'inspiration entre les textes de cette période et ceux de la période postérieure qui traitent des mêmes thèmes (amour, réminiscence, médecine, vérité, etc.) et semblent dire la même chose. Dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, Platon a parlé une langue qu'il était le premier à parler et que personne ne parlera plus jamais sans devoir se référer à lui. Bien plus, la plupart de ceux qui l'ont suivi sur cette voie se sont arrêtés en chemin. Ils ont énoncé comme une vérité métaphysique ce qui n'était que le produit

10. Platon, *Œuvres complètes*, Coll. des Univ. de France, t. X, p. 38.

11. Ibid.

12. Nous songeons à la tendance qu'incarnaient des historiens de la philosophie très « philosophes » comme Léon Brunschvicg : Descartes aurait été infidèle au cartésianisme dès la *Méditation* III et Kant au kantisme dès la *Critique de la Raison pratique* ! (cf. par ex. *Les âges de l'intelligence*, p. 99 ; pp. 109, sqq.).

provisoire d'une expérience nécessaire d'auto-mystification. Dans le mouvement « érotique », Platon est bien allé jusqu'au mysticisme contemplatif, mais il a su le dépasser en prenant conscience de son caractère illusoire. La plupart des « platoniciens » s'y sont arrêtés comme au terme ultime de l'expérience humaine. Il a fallu attendre le xx^e siècle pour que fussent reconnues, à partir de recherches systématiques et avec des concepts plus élaborés, à la fois l'extraordinaire capacité créatrice d'Erôs et la possibilité, pour l'homme, de se mettre à distance de ces illusions, de les qualifier comme telles et de les intégrer comme une structure nécessaire dans l'architecture du psychisme. Le sommet atteint par Platon à l'époque du *Banquet* et du *Phèdre* n'est pas la contemplation, mais la possibilité de penser la contemplation comme une illusion créatrice à fondement érotique. C'est seulement dans le contexte de la psychanalyse freudienne que la pensée occidentale acquerra à nouveau cette possibilité.

CONCLUSION

Cette étude aboutit à montrer que l'œuvre de Platon révèle une expérience et une certaine façon de comprendre qui ne seront redécouvertes que tout récemment.

1. L'expérience platonicienne est liée à l'amour mais marquée par l'homosexualité. Peut-elle, dans ces conditions, être authentique ? Oui, car Platon n'a pas créé une *éthique* de l'amour mais procédé à une *analyse* de l'expérience érotique. Comme chez Freud, la valeur fondamentale est de l'ordre de la *vérité* psychologique.
2. Platon annonce peut-être la place de la *psychologie* dans la pensée moderne (à condition de laisser de côté la psychologie « scientifique »). Comment peut-on l'affirmer sans anachronisme ? Retour à la distinction de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des idées. Les grands philosophes dépassent toujours leur propre époque.

CONCLUSION

Ainsi les écrits platoniciens de la maturité contiennent des richesses psychologiques et philosophiques que personne n'avait découvertes avant Platon, que les siècles suivants oublieront ou méconnaîtront et dont la pensée humaine n'a repris possession que tout récemment. Quelque chose y affleure qui semble presque trop moderne pour avoir été professé ou vécu par un penseur de l'Antiquité. On peut se demander si, en découvrant chez Platon des richesses de cet ordre, on n'enfreint pas une certaine « logique » de l'histoire des idées considérée comme ayant une spécificité propre et comme devant être distinguée de l'étude de chaque philosophe pris individuellement. Bien que l'histoire des idées entendue au sens strict ait été, dès le début, exclue de ce travail¹, il convient d'expliquer comment est possible cette modernité psychologique de Platon. Mais essayons auparavant d'indiquer jusqu'à quel point l'apport platonicien répond aux exigences de la pensée contemporaine à propos des questions qui ont été le centre de notre recherche.

1. Ce que nous avons appelé « l'expérience platonicienne » au sens strict est d'ordre érotico-métaphysique. Il s'agit bien, en un certain sens, d'une *philosophie de l'amour*. Or, tant par suite des progrès de la psychologie qu'en vertu d'aspiration constantes de la pensée humaine, notre siècle recherche et crée des philosophies de l'amour. Ira-t-on jusqu'à dire que le platonisme constitue une réponse satisfaisante à cette exigence ? N'est-ce pas impossible à cause du caractère profondément homosexuel de l'expérience qui est décrite dans les dialogues² ? L'objection est de taille et ne peut être éludée facilement.

On pourrait bien dire, comme certains représentants de l'anthropologie culturelle américaine, que l'homosexualité est une variété de l'expérience sexuelle aussi authentique que l'hétérosexualité parce que la normalité est déterminée par la culture. Dans ces conditions, la philosophie platonicienne de l'amour pourrait avoir une valeur durable dans la mesure où elle se situe plus profond que la diversité des cultures. Mais le point de vue culturaliste nous a paru très contestable, tant pour des raisons historiques (méconnaissance de la situation exacte de la pédérastie à Athènes³) que pour des raisons psychologiques (l'homosexualité, comme l'a bien montré Freud, n'est pas sans parenté avec la névrose⁴). Un relativisme facile ne saurait donc suffire pour garantir qu'un homosexuel puisse dire la vérité de l'amour.

1. Cf. ci-dessus, pp. 11-13 (Introduction).

2. Cf. ci-dessus, pp. 79-84 et surtout pp. 229-232.

3. Cf. ci-dessus, p. 231 et note 83.

4. Cf. ci-dessus, p. 231.

Une seconde façon d'éluder la difficulté serait de nier qu'il y ait un lien étroit entre la pensée de Platon et l'expérience érotique à laquelle il se réfère. Une distinction de ce genre serait sage s'il s'agissait de Descartes ou de Kant. On pourrait même imaginer quelque sexologue moderne dont les découvertes, fondées sur l'enquête et sur l'investigation clinique, seraient indépendantes de sa propre façon de vivre l'amour. Mais le cas de Platon est différent : bien que sa création philosophique ne soit pas *réductible*⁵ à une expérience érotique entendue au sens banal du terme, cette création est, au moins dans les dialogues de la maturité, d'ordre érotico-métaphysique. La question continue donc à se poser de savoir si, l'expérience de base étant homosexuelle, la philosophie de l'amour qui s'en dégage peut être authentique.

En fait, si l'on peut dire que la philosophie platonicienne de l'amour est, en un certain sens, actuelle et authentique, bien que la psychologie et la psychiatrie révèlent le caractère « anormal » de la pédérastie, c'est à condition d'établir quelques distinctions à l'intérieur d'une notion dont l'unité est trompeuse. Quand on parle d'une philosophie de l'amour, on songe parfois à une simple connaissance clinique et objective des variétés de l'expérience sexuelle et amoureuse, normales ou anormales. Dans ce cas, il ne s'agit pas de philosophie, mais seulement de psychologie et encore au sens le plus plat du terme. Mais avec les notions de normal et d'anormal s'introduit déjà une exigence de valeur. On accède au niveau psychiatrique et l'on cherche à déterminer ce que doit être la vie amoureuse pour n'être ni névrotique, ni perverse⁶. Au troisième niveau apparaîtrait la norme morale : que celle-ci soit conçue comme de nature catégorique et transcendante ou qu'on y voie un simple reflet des coutumes sociales, la philosophie de l'amour fera maintenant intervenir le respect de la personne, la fidélité à la parole donnée, les devoirs conjugal et familial ou les « structures de la parenté ». Dans une quatrième perspective, que l'on rattache souvent à Platon, la philosophie de l'amour enseignerait la transformation de l'amour en philosophie : on sait combien de tentatives de sublimation ou de dépassement ont pu se prévaloir des formules célèbres du *Banquet*. Enfin, on voudrait parfois, surtout actuellement, que la philosophie de l'amour fût tout cela à la fois : l'analyse clinique devrait fonder la norme psychiatrique, celle-ci s'identifierait aux normes morales et, en obéissant à la morale, l'amour deviendrait philosophie ! Si c'est une synthèse de ce genre que l'on cherche chez Platon, il est bien évident qu'on ne l'y trouvera pas. Aux exigences de notre temps entendues en ce sens, Platon ne saurait répondre, et cela, non seulement parce que l'expérience de référence est homosexuelle, mais surtout parce qu'il n'a jamais effectué un tel amalgame. Sa grandeur est

5. Cf. ci-dessus, pp. 21-23 (Introduction).

6. Nous n'entendons pas ici perversion au sens moral, mais au sens sexologique et, plus précisément, au sens psychanalytique. « La névrose, dit Freud, est pour ainsi dire le négatif de la perversion. » (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), G.W. Bd. V, s. 65 ; trad. Reverchon : *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, 1929, p. 61).

peut-être de l'avoir évité. Il a peut-être ignoré certaines des richesses authentiques de l'amour entre l'homme et la femme, que la Grèce connaissait déjà⁷ et qui s'épanouiront plus tard. Mais il a eu le mérite de renoncer à ces plates « synthèses » du fait et de la norme, de la psychiatrie et de la morale, du social et du philosophique qui fleurissent trop facilement de nos jours. Peut-être n'a-t-il créé aucune éthique de l'amour, puisque la seule à laquelle il semble parfois se rallier (celle de Diotime dans le *Banquet*) ne serait, si nos analyses sont fondées, que l'avant-dernier moment d'un processus de démystification. Mais il nous a révélé, avant Freud, l'extraordinaire richesse des « illusions amoureuses » ; il nous a fait comprendre que ces illusions sont, en un certain sens, créatrices et qu'il est pourtant possible de les démystifier. Or, ceux de ses successeurs qui ont philosophé sur l'amour n'ont en général parcouru qu'une toute petite partie du chemin qu'il avait suivi : certains s'en tiennent à une attitude qui est celle de Phèdre et de Pausanias dans le *Banquet* ; parvenir à celle d'Aristophane et reconnaître la valeur psychologique du mythe de l'androgynie est déjà plus rare ; quant à ceux qui ont suivi Platon jusqu'à la contemplation dont parle Diotime, ils s'y sont, la plupart du temps, installés et en ont fait une métaphysique⁸. Personne, à notre connaissance, ne l'a vraiment suivi jusqu'à la *négativité* : le passage au logos, la démystification de l'illusion contemplative et la quasi-reconnaissance anamnétique ne seront pleinement retrouvés qu'au XX^e siècle. Qu'importe, dans ces conditions, que l'expérience érotique originale sur laquelle réfléchit Platon ait été homosexuelle puisque le mouvement platonicien a justement consisté à la dépasser. Mais ce dépassement est tout différent de celui que l'on croit trouver habituellement dans le *Banquet* : il ne s'agit ni de vivre cette expérience, ni de la condamner, ni même de la sublimer, mais de la reconnaître tant dans sa source passée (*ἐνδύμνησις*) que dans sa fécondité fantasmatique. Ce n'est ni une morale, ni une éthique, mais le point de départ d'une psychologie au sens le plus élevé du terme, et c'est en cela que Platon fait songer à Freud. On peut regretter, certes, que Platon n'ait pas médité sur l'amour hétérosexuel ; on peut imaginer qu'avec le génie que nous lui connaissons il aurait tiré de cette méditation des enseignements plus conformes à ce qu'exigent la morale et la spiritualité de notre époque. Mais c'est une hypothèse gratuite : d'abord, nous restons assez mal renseignés sur ce qu'était l'amour entre sexes à Athènes au IV^e siècle⁹ et plus mal encore sur ce qu'il aurait pu être ; ensuite, il est bien certain que ce que comporte d'« impossible » tout amour homosexuel

7. Cf. tout ce qu'on peut lire dans les poèmes homériques et chez Xénophon (cf. ci-dessus, pp. 219-220, notes 20 et 21). Sur cette question dans son ensemble, cf. FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*.

8. Il y a quelque chose de ce genre dans le néo-platonisme et surtout dans le platonisme de la Renaissance.

9. Les renseignements groupés par FLACELIÈRE dans *L'amour en Grèce* ne permettent pas de savoir jusqu'où aurait pu aller une spiritualité de la relation de l'homme et de la femme à cette époque. Il ne semble pas qu'elle soit, en fait, allée très loin.

(le *Phèdre* est éloquent sur ce point) est bien propre à aiguïser l'analyse psychologique et la réflexion métaphysique. Platon a découvert ainsi une psychologie de la libido, de l'imagination délirante, de la reconnaissance et de la libération. Il a également lié l'expérience érotique et la création philosophico-littéraire. Tout cela vaut avant toute distinction entre l'homosexualité et l'hétérosexualité. Libre à nous de penser que celle-ci, avec son coefficient de normalité biologique, sociale et morale recèle encore d'autres richesses que Platon n'a pas su découvrir. Mais on est bien obligé de constater que, même sur sa base homosexuelle, l'acquis platonicien est déjà considérable et surpasse de beaucoup ce que tant de penseurs plus récents ont essayé d'élaborer à partir de bases plus « normales ».

En fait, nous ne sommes revenus un peu longuement sur cette objection possible de l'homosexualité platonicienne que pour préciser, en terminant, la nature exacte de ce qui nous a paru être l'extraordinaire modernité de Platon. Les aspirations (légitimes) de nos contemporains en fait d'hygiène sexuelle et de spiritualité érotique sont si éloignées de ce que nous pouvons lire dans l'œuvre de Platon qu'il importe de répéter que ce n'est pas dans ce domaine que réside sa modernité. Cette modernité est essentiellement *psychologique*. Elle annonce vraiment Freud, car celui-ci non plus ne se préoccupait guère d'hygiène, de spiritualité, ni même de thérapeutique¹⁰. Ce sont ses successeurs qui ont cru pouvoir utiliser la psychanalyse pour ces tâches plus « positives ». Les vraies valeurs, pour Freud, étaient la connaissance et la vérité (fidèle à l'idéologie de son époque, il disait plutôt : la science¹¹). Telle est également la leçon de l'expérience platonicienne, bien que — nous l'avons dit bien des fois — il faille se garder de la considérer comme uniformément intellectualiste¹². C'est d'ailleurs ce que nous voulons faire entendre en affirmant que l'apport le plus précieux du platonisme est d'ordre psychologique, au sens le plus élevé, et non philosophique, au sens qu'a sclérosé la tradition. On entrevoit, en effet, chez Platon, la place que la psychologie pourrait prendre à notre époque.

2. Notre siècle — beaucoup l'ont dit¹³ — pourrait être celui de la psychologie. Pourtant, la psychologie expérimentale, qui a pris nais-

10. « C'est contre mon gré que je suis devenu thérapeute... », écrivait Freud à Fliess le 2 avril 1896 (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago Publ. London, 1950, p. 173 ; trad. Berman, in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956, p. 144). Trente ans plus tard, il protestera encore contre ceux qui veulent limiter la psychanalyse à des tâches thérapeutiques (cf. les textes cités ci-dessus, p. 18, note 20).

11. Cf. par ex. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. Bd. XV, s. 171-173 ; trad. Berman, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, pp. 217-219. Cf. RICEUR, *Essai sur Freud*, pp. 362-364.

12. Cf. ci-dessus, surtout pp. 140-142.

13. Nous ne songeons pas à ceux qui, dans une perspective positiviste étroite, voient dans la psychologie une science analogue aux sciences de la nature et croient qu'elle vient faire une nouvelle brèche dans le vieil édifice

sance à la fin du XIX^e siècle et qui ne cesse de se développer, ne paraît pas encore capable de marquer une époque. Dans le domaine de la psychologie littéraire, celle d'un Racine, d'un Balzac et d'un Stendhal, notre siècle a bien de la peine, depuis la mort de Proust, à rivaliser avec les trois précédents. Quant à cette « psychologie philosophique »¹⁴, qui fut cultivée par tous les grands métaphysiciens, elle ne semble pas, bien que demeurant très vivante¹⁵, constituer l'originalité du XX^e siècle. Ce qui est propre à notre temps serait donc plutôt une réflexion psychologique non réductrice sur le sens des grands thèmes philosophiques. C'est par ce biais seulement que la psychologie peut remplacer la philosophie sans la détruire. Les indications pour une « herméneutique » données par Ricoeur dans son livre sur Freud¹⁶ constituent une des voies possibles pour la réalisation de cette tâche. Cependant ce point de vue, qui réussit à peine à prendre consistance de nos jours, est déjà présent chez Platon. A cet égard, rien ne paraît plus proche de notre époque — qui se situe peut-être *après* la philosophie — que l'œuvre de Platon dont, à bien des indices, on peut penser qu'elle est *d'avant* la philosophie. Mais le fait que ce point de vue *affleure* dans l'œuvre platonicienne plutôt qu'il ne s'y manifeste clairement, le fait que — comme nous avons essayé de le montrer dans les quatre derniers chapitres — la modernité des dialogues de maturité semble se perdre ou être oubliée à mesure qu'on avance dans les dialogues de la vieillesse, conduit à se demander jusqu'à quel point un philosophe, si grand soit-il, peut être en avance sur son temps et, dans une certaine mesure, échapper à son « destin historique ».

Tout au long de ces pages nous avons évoqué et tenté de rejeter l'accusation d'anachronisme : est-il historiquement possible que l'œuvre de Platon contienne des idées ou des points de vue qui ne seront vraiment exprimés et reconnus que vingt-trois siècles plus tard ? Dans l'Introduction, nous avons essayé de justifier notre postulat d'un point de vue strictement méthodologique¹⁷. Il conviendrait maintenant de prendre parti sur le fond même de la question. Celle-ci est de l'ordre de la philosophie de l'histoire des idées ou même de la philosophie

philosophique, mais à ceux qui, conscients de son originalité, pensent qu'elle peut renouveler la philosophie sans la détruire. Bergson était certainement de leur nombre. Dans une émission à la télévision scolaire (27 février 1965, 10 h. 05) Michel Foucault exprimait, à cet égard, un point de vue audacieux et intéressant. (Cf. Dossiers pédagogiques de la Radio Télévision scolaire, Institut Pédagogique National, 29, rue d'Ulm, Paris, V).

14. L'expression « psychologie philosophique » n'est pas heureuse. Elle est utilisée, non sans amertume, par J. Piaget pour désigner une réflexion psychologique qui refuse le recours au laboratoire et à la clinique (cf. J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965).

15. On peut y rattacher une partie de l'œuvre de Sartre (par exemple, *L'être et le néant*) et, parmi les travaux récents, *L'essence de la manifestation*, de Michel HENRY, surtout le tome II.

16. Cf. ci-dessus, Introduction, p. 21.

17. Cf. ci-dessus, Introduction, pp. 15-18.

de l'histoire de la philosophie. Lorsqu'un auteur comme Dodds se demande ce que Platon aurait pensé de la psychologie des profondeurs s'il avait vécu de notre temps¹⁸, il demeure dans la perspective méthodologique que nous avons adoptée dans ce livre : on se sert de théories modernes pour *éclairer* un auteur de l'Antiquité. Par contre, sa recherche relève de l'histoire des idées ou de l'histoire des cultures lorsqu'il croit déceler dans la Grèce d'avant Platon le passage d'une *shame-culture* à une *guilt-culture*¹⁹. Il est, enfin, en pleine philosophie de l'histoire de la philosophie lorsqu'il conclut son étude sur *Les Grecs et l'irrationnel* en affirmant que les grands rationalistes grecs étaient à la fois « profondément et imaginativement conscients de la puissance, de la splendeur et du péril de l'Irrationnel » et totalement dépourvus « d'instrument pour le comprendre, encore moins pour le contrôler »²⁰. Notre thèse, dans ce livre, fut que Platon était un de ces hommes et peut-être celui qui a failli forger l'instrument pour comprendre et pour contrôler l'inconscient. Dans la mesure où il ne l'a pas fait, il demeure un homme de son temps, mais dans la mesure où il a failli le faire, il dépasse les conditions culturelles de son époque et même la prétendue logique de l'enchaînement des systèmes philosophiques. Comment se manifeste, en effet, l'inconscient lorsqu'il n'est pas reconnu comme tel ?

Probablement sous forme de mythes considérés comme vrais, de croyances théologiques affirmatives, de systèmes métaphysiques réalistes. Or il est bien difficile de nier absolument que l'on trouve tout cela chez Platon. Sinon, comment de nombreux siècles de platonisme auraient-ils pu le lire dans son œuvre avec une telle sérénité ? Mais on a, d'autre part, pu montrer que, chez Platon, le mythe n'est jamais tout à fait vérité, que l'adhésion théologique est toujours douteuse et que le réalisme métaphysique est, au moins, discutable.

Nous avons, en ce qui nous concerne, essayé de montrer que tout ce qui, dans la ligne de l'expérience érotico-métaphysique, semble, à un certain moment, être donné comme une solution (qu'il s'agisse du mythe de l'androgynie, de l'attitude contemplative ou du monde de l'au-delà) est, par la suite, reconnu comme fantasmatique. Platon a-t-il vraiment reconnu comme « mythologique et symbolique »²¹ tout ce que nous, modernes, sommes conduits à interpréter comme tel ? C'est peu probable. Mais il est certain que la dimension irréaliste, démystifiante et symbolique est présente dans son œuvre.

C'est pourquoi la légitimité d'une interprétation de Platon inspirée de Freud n'est ni plus ni moins contestable que celle d'une lecture inspirée

18. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 210 : « J'ai l'impression que si Platon avait vécu de notre temps, il aurait été profondément intéressé par la nouvelle psychologie des profondeurs... » (texte cité ci-dessus, Introduction, p. 22).

19. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 29.

20. Ibid., p. 244.

21. Ibid., p. 244.

de Kant. Or, bien que nul ne prenne plus à la lettre les interprétations de Lutoslawski, de Natorp ou de Ritter, il est indéniable que les travaux de cette école ont fait avancer considérablement notre connaissance de Platon. Dira-t-on qu'avec Freud la situation est différente, sous prétexte que Platon et Kant sont tous deux des philosophes tandis que Freud n'est « qu'un psychologue » ? On répondra, d'abord, que si Freud est bien un psychologue, il l'est au meilleur sens du terme, c'est-à-dire sans la limitation que comporte le « ne... que » dédaigneux. Ensuite, n'est-ce pas aller un peu vite que de faire de Platon un philosophe comme Kant ? N'est-ce pas projeter rétrospectivement à la fin du V^e siècle avant Jésus-Christ une idée de la philosophie qui n'a guère de sens avant Aristote, peut-être même avant Descartes²² et qui, de nos jours, perd peu à peu de sa spécificité ? Nous aurions, quant à nous, plutôt tendance à penser qu'en dépit des étiquettes, il y a beaucoup plus de différence entre Platon et Kant qu'entre Kant et Freud et que, si l'on conteste que, par dessus vingt-trois siècles d'histoire, Platon tende la main à Freud, on devra également considérer comme absurde qu'à travers vingt-deux siècles, il annonce Kant. On devra même dire qu'il est absurde de parler d'idéalisme platonicien car les conditions nécessaires à la naissance de l'idéalisme ne seront pas remplies avant Descartes. Mais il nous semble, au contraire, que c'est là une conception linéaire et, par conséquent, fautive parce qu'étriquée, de l'histoire de la philosophie. Seules les thèses univoques et plates s'ordonnent clairement comme les perles d'un collier le long du fil du temps. C'est la tâche de l'historien des idées que de mettre au jour de tels enchaînements. Mais celle de l'historien de la philosophie est plus complexe, car les grands philosophes, tout en étant éminemment de leur temps ne sont jamais seulement de leur temps. Prenons un dernier exemple qui touche à la fois à l'essentiel de la pensée platonicienne et au cœur du freudisme.

L'athéisme de Freud n'est pas seulement une attitude banale dans les milieux scientifiques et scientifiques auxquels il se rattachait. C'est peut-être aussi le moteur et le résultat des méditations de toute une vie : il y a continuité de la découverte du rôle du père dans l'Œdipe en 1897 au dernier écrit sur *Moïse et le monothéisme*²³. A partir de là on peut

22. Cf. ci-dessus, p. 267 et, en particulier, les remarques de Pierre AUBENQUE dans *Le problème de l'être chez Aristote*, citées p. 267, note 5.

23. Les principaux jalons d'une étude du problème de Dieu comme Père dans l'œuvre de Freud pourraient être :

1) L'autoanalyse de Freud, qui débute après la mort de son père (cf. sur ce point : ANZIEU, *L'autanalyse*) et, en particulier, la lettre à Fliess du 15 octobre 1897 qui fait état de la découverte de l'Œdipe (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago Publ. London, 1950, pp. 237-239 ; trad. Berman, in *La naissance de la psychanalyse*, p. 198).

2) Le passage de la *Science des Rêves* qui est le premier exposé publié de l'Œdipe (*Die Traumdeutung* (1900), G.W. Bd. II-III, s. 267-274 ; trad. Meyerson (1926), pp. 237-243).

3) L'étude sur Léonard de Vinci qui considère la question de l'absence du père chez un homme de génie (*Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da*

penser, dans une perspective qui n'est pas totalement étrangère à celle d'Auguste Comte, que le freudisme permet de comprendre comment est né l'athéisme moderne en tant que réalité culturelle et pourquoi il ne pouvait pas naître avant une certaine date²⁴. Dans cette perspective, un Grec du IV^e siècle avant Jésus-Christ ne *pouvait pas* être athée. Bien plus, il était bien difficile qu'il fût monothéiste, car le développement culturel n'avait pas encore clairement effectué la projection de l'imaginaire paternelle sous la forme d'un *seul* Dieu. Et de fait, le monothéisme platonicien reste discutable : Platon ne se gêne pas pour parler des dieux au pluriel et il n'est pas du tout sûr qu'il ait jamais subordonné ces dieux nombreux et inférieurs à un Dieu unique²⁵. Pourtant le monothéisme chrétien s'est nourri et continue à se nourrir de Platon, et cela sans contresens, car un certain monothéisme s'y trouve, dont la puissance n'égale pas celle du monothéisme juif mais qui est loin d'être inauthentique. On en dirait presque autant de l'athéisme. Non seulement le célèbre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας du livre VI de la *République*²⁶ a nourri, à partir du Pseudo-Denys, cette théologie négative qui fut, tout au long de l'ère chrétienne, cet athéisme nécessaire des grands philosophes chrétiens sur lequel insistent encore des contemporains croyants²⁷. Mais en nous révélant, avant Freud (si, du moins, notre lecture est exacte²⁸) le caractère projectif de l'Idée du Bien et son lien avec l'imaginaire paternelle, Platon annonce ce nouvel athéisme moderne, fondé sur la réflexion psychanalytique, et dont d'autres contemporains croyants affirment la nécessité

Vinci (1910), G.W. Bd. VIII ; trad. Marie Bonaparte : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard).

4) L'essai de genèse de la religion dans *Totem et tabou* (*Totem und Tabu* (1913), G.W. Bd. IV ; trad. Jankelevitch, Paris, Payot).

5) Le dernier écrit de FREUD : *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-1939), G.W. Bd. XVI, s. 101-246 ; trad. Berman, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard.

24. On trouverait sur ce point des suggestions intéressantes dans l'enseignement du Dr. Lacan. Peut-être y a-t-il une histoire de la « figure du père » dans la culture. A certaines époques, la croyance en Dieu est un élément de la culture, bien qu'il existe des athées. A d'autres, tout le monde est athée d'une certaine façon, même les croyants. Cf. la remarque de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 599 : « Pour le XIX^e siècle le modèle initial de la folie sera de se croire Dieu, alors que pour les siècles précédents il était de refuser Dieu. »

25. Tout en cherchant à tirer le platonisme vers un monothéisme de type judéo-chrétien, DRIES (*Autour de Platon*, II, pp. 523-574) reconnaît éprouver sur ce point « un certain malaise » (p. 555).

26. *République*, VI, 509 b 9.

27. Cf. par exemple le texte de la *Somme Théologique*, Ia pars, qu. IV, art. 3, où Saint-Thomas d'Aquin est très proche du pseudo-Denys : *Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo*. Parmi nos contemporains, Etienne Borne a vigoureusement souligné la profondeur de « l'athéisme purificateur » en face de toutes les sagesse qui, même lorsqu'elles se disent athées, ne sont que des formes de panthéisme (*Le problème du mal*, Paris, P.U.F., 1958, ch. IV, pp. 87-108).

28. Cf. ci-dessus, chap. VII et, en particulier, pp. 209-212.

purificatrice²⁹. On peut donc dire qu'en dépit de toute histoire des idées cherchant un enchaînement logique des systèmes indépendant des penseurs qui les ont bâtis, et même si l'on accepte une histoire de la culture directement inspirée du freudisme, Platon est, à la fois, l'expression de son temps et le créateur d'une expérience érotico-philosophique dont notre siècle seul peut apprécier la portée.

29. « La psychanalyse, dit RICŒUR, est nécessairement iconoclaste », mais « cette « destruction » de la religion peut être la contrepartie d'une foi purifiée de toute idolâtrie. » (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 226).

BIBLIOGRAPHIE

- A. Œuvres de Platon.
- B. Auteurs anciens.
- C. Etudes portant exclusivement ou essentiellement sur Platon.
- D. Travaux portant sur certains aspects de l'histoire, de la pensée et de la culture grecque.
- E. Travaux modernes, relevant de la psychologie ou d'autres sciences humaines, utilisés pour l'interprétation de Platon.
- F. Divers.

TABLE DES AUTEURS CITES

A

Œuvres de Platon

D'une façon générale nous avons suivi le texte de la Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé (Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 95, Boulevard Raspail, 13 volumes). Quand nous avons cité les traductions de cette collection, nous avons chaque fois indiqué le nom du traducteur du dialogue en question.

Nous nous sommes également assez souvent référé aux *Œuvres complètes* de Platon, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 1959-1960, 2 vol. 17 x 11, Bibliothèque de la Pléiade, 58, 64.

B

Auteurs anciens

ARISTOPHANE, *L'Assemblée des Femmes*, *Les Thesmophories*, *Les Nuées*, *Les Grenouilles*.

ARISTOTE, *Métaphysique*, *Traité du Ciel*, *Poétique*, *Politique*.

BIBLE, *La Genèse*.

DIOGENE LAERCE, *Vie d'Epicure* (voir « Epicure »).

(Anonyme), *Δισσοὶ λόγοι*.

EMPEDOCLE, *Fragments*.

EPICURE, *Lettre à Hérodote*, d'après Diogène Laërce, in : *Epicuro, Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti, Torino, Einaudi, 1960, in-8°, xxvi-670 pp.

ESCHINE DE SPHETTOS, *Aspasie*.

ESCHYLE, *Les Perses*, *Agamemnon*, *Les sept contre Thèbes*.

EURIPIDE, *Hippolyte porte-couronne*, *Les Bacchantes*, *Médée*, *Ion*, *Hécube*.

HIPPOCRATE (collection hippocratique) *Œuvres complètes*, édition Littré, Paris, J.B. Baillière, 1839-1861, 9 volumes in-8°.

Les lieux dans l'homme, *Traité des humeurs*, *La maladie sacrée*, *Des maladies des femmes*.

HOMERE, *L'Iliade*, (Poésie homérique) *L'Odyssée*.

ISOCRATE, *A Démónicos*.

JAMBLIQUE, *Vie de Plotin*.

LUCRÈCE, *De natura rerum*.

- PARMÉNIDE, *Poème*.
 PHILODÈME DE GADARA, in *Volumes d'Herculanum*.
 PLOTIN, *Ennéades*.
 PLUTARQUE, *Vie de Périclès*.
 PROCLUS, *In Platonis Rempublicam*.
 SAPPHO, *Fragments*.
 SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*.
 THÉOGNIS, *Fragments*.
 THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*.
 XÉNOPHON, *Banquet*.

C

Etudes portant exclusivement ou essentiellement sur Platon

- Joseph BIDEZ, Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 1933, pp. 273-319.
 Pierre BOYANCÉ, La « doctrine d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, *Revue des Etudes Grecques*, 1941, t. LIV, pp. 141-175.
 — Platon et les cathartes orphiques, *Revue des Etudes Grecques*, 1942, t. LV, pp. 217-235.
 — La religion astrale de Platon à Cicéron, *Revue des Etudes Grecques*, 1952, t. LXV, pp. 312-350.
 Emile BRÉHIER, Platonisme et néoplatonisme. A propos du livre récent du P. Festugière, *Revue des Etudes Grecques*, 1938, t. LI, pp. 489-498.
 R. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1909.
 Jean VAN CAMP et Paul CANART, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Louvain Publications de l'Université, 1956, in-8°, 451 pp.
 W. CHASE, *Plato's view of poetry*, *Harvard Studies*, I, 29, 1918, pp. 1-75.
 François CHATELET, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, Coll. « Idées », nrf, 250 pp.
 Georges DAUX, Sur quelques passages du *Banquet* de Platon, *Revue des Etudes Grecques*, 1942, t. LV, pp. 236-271.
 M. DENKINGER, L'énigme du nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès, *Revue des Etudes Grecques*, 1955, t. LXVIII, pp. 38-76.
 Edouard DES PLACES, Platon et Tyrtée, *Revue des Etudes Grecques*, 1942, t. LV, pp. 14-24.
 — *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, t. XIV des *Œuvres Complètes de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres, 2 vol. de 576 pp. en tout, in-8°. — 1^{ère} partie : A - Λ, 1964, xvi-317 p. ; 2^e partie : M - Ω, 1964, pp. 318-576.
 Auguste DIÈS, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1926, in-8°, 2 vol. de xvi-615 pp. en tout ; t. I : pp. i-243 ; t. II : pp. 244-615.
 Jacqueline DUCHEMIN, Platon et l'héritage de la poésie, *Revue des Etudes Grecques*, 1955, t. LXVIII, pp. 12-37.
 Eugène DUPRÉL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, Robert Sand, 1922, in-8°, 452 pp.

- A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, Gr. in-8°, 498 pp.
 Marsile FICINO, *In convivium Platonis sive de Amore*, (1469), Commentaire sur le *Banquet* de Platon, présenté et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles-Lettres, 1956, 22,5 x 14, 293 pp. 4 Fac-simile h.t. (Thèse complémentaire de Lettres, Paris, 1956).
 Perceval FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, in-8°.
 Roger GODEL, *Socrate et Diotime*, Paris, Les Belles-Lettres, 1955, in-12°, 62 pp.
 Victor GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1947, in-8°, xi-376 pp., 2^e éd. 1963, xxvii-376 pp.
 Victor GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris, P.U.F., 1949, in-12°, 159 pp. Coll. « Mythes et religions ».
 Martial GUÉROULT, La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926, pp. 469-491.
 F. HORN, *Platostudien*, Neue Folge, Wien, Lempsky, 1904, in-8°.
 Paul KUCHARSKI, La méthode d'Hippocrate dans le *Phèdre*, *Revue des Etudes Grecques*, 1939, t. LII, pp. 301-357.
 — *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1949, in-8°, viii-404 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1949).
 Rolf LAGERBORG, *Die Platonische Liebe*, Leipzig, Meiner, 1926, xi-295 pp., in-8°.
 Jean LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, Paris, P.U.F., 1958, in-8°, 355 pp. (Publications de la faculté des Lettres d'Alger).
 Vincenty LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's logic*, London, Longmans, Green & Co., 1897, in-8°, xviii-547 pp.
 Joseph MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, in-8°, 515 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1939).
 Glenn R. MORROW, *Plato's Cretan City*, a historical interpretation of the *Laws*, Princeton University Press, 1960, in-8°, xxii-623 pp.
 Evangelos MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959, in-8°, 428 pp.
 Charles MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg, Zürich, P. Heitz, 1948, in-8°, xxviii-428 p. fig.
 — *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960, in-8°, 263 pp.
 Max NACHMANSON, Freuds Libidotheorie verglichen mit der Lehre Platons, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1915, III, 65-83.
 Paul NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Dürr, 1903, in-8°, viii-474 pp., 2^e éd. 1921.
 Brice PARAIN, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, nrf, 1942, in-12, 211 pp. (Thèse complémentaire de Lettres, Paris, 1942).
 Simone PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, P.U.F., 1947, in-8°, viii-356 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1946-1947).
 Oskar PFISTER, Plato als Vorläufer der Psychoanalyse, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1921, VII, 264-269.
 PFISTER, Die Prooimia der platonischen Gesetze, in *Mélanges Emile Boisacq*, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles, Secrétariat des éditions de l'Institut, 1937, pp. 173-179.

- L.A. POST, *The Preludes to Plato's Laws*, in *Transactions of the American Philological Association*, XL, 1929, pp. 5-24.
- Olivier REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, E. de Boccard, 1945, in-8°, xii-277 pp. (Thèse de Genève).
- Constantin RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München, Beck, 1910, in-8°, viii-424 pp.
- Léon ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1933 (Thèse complémentaire de Lettres, Paris, 1908) ; 3^e édition, Paris, P.U.F., 1964, in-8°, avec préface de P.M. Schuhl, vi-190 pp.
- *Sur la doctrine de la réminiscence*, *Revue des Etudes Grecques*, 1919, t. XXXII, pp. 451-461.
- *Platon*, Paris, Alcan, 1935, in-8°, viii-364 pp.
- *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, P.U.F., 1957, in-8°, 156 pp. port. front. Cours de Sorbonne 1932-33, publié par P.M. Schuhl (Publications de la Faculté des Lettres de Paris).
- Jacques ROLLAND DE RENÉVILLE, *L'Un-multiple et l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, Vrin, 1962, in-8°, 283 pp.
- René SCHAEFER, *Ἐπιστήμη et τέχνη, étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Macon, Protat, 1930, Gr. in-8°, xii-221 pp.
- *La question platonicienne*, Neuchâtel et Paris (Secrétariat de l'Université de Neuchâtel), 1938, in-8°, 272 pp.
- Pierre-Maxime SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1934, in-8°, 125 pp. ; 2^e éd. revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1952, in-8°, xxiv-139 pp.
- Pierre-Maxime SCHUHL, *Platon et l'activité politique de l'Académie*, *Revue des Etudes Grecques*, 1946, t. LIX, pp. 46-53.
- *Etudes sur la fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947, in-8°, 128 pp.
- *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, in-12°, 228 pp.
- Joseph SOULHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919, in-8°, 276 pp.
- F. STAELIN, *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, Erlangen, 1904.
- J.A. STEWART, *Plato's doctrine of ideas*, Oxford, Clarendon Presse, 1909, in-8°, 206 pp.
- Maurice VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les « Lois »*, Louvain, Publications Universitaires, 1954, ix-466 pp.
- *La méthode ontologique de Platon*, Louvain, Publications Universitaires, 1956, 193 pp.

D

Travaux portant sur certains aspects de l'histoire,
de la pensée et de la culture grecque

- Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, in-8° (23 cm), 551 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1962).
- *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963, in-8° (23 cm), 192 pp. (Thèse complémentaire de Lettres, Paris, 1962).

- Jean AUBONNET, *Introduction à l'édition de la Politique d'Aristote*, Paris, Les Belles-Lettres, 1960, in-8° (21 cm).
- A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, (1894), 11^e édition corrigée s.d., in-8°, xxxii-2200 pp.
- Louis BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953, in-8° (25,4 cm x 16,5 cm), 304 pp.
- Pierre BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, E. de Boccard, 1936, Gr. in-8°, 375 p..
- Charles DAREMBERG, *Histoire des sciences médicales*, Paris, J.B. Baillière, 1870, 2 vol. in-8° : t. I, xxviii-580 pp. ; t. II, pp. 577-1303.
- Armand DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, Imp. Vaillant-Carmanne, Paris, Champion, 1922, in-8°, 295 pp. (Bibl. de la Faculté de philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XXIX).
- Eudore DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e et IV^e siècles*, Liège, Imp. Vaillant-Carmanne, Paris, Champion, 1930, in-8° (Bibl. de la Faculté de philosophie et Lettres de l'Université de Liège).
- M. DETIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles-Lettres, 1963, in-4° (25 cm), 214 pp. (Bibl. de la Faculté de philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CLXV).
- Heinrich DITTMAR, *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin, Weidmann, 1912, in-8° (Philosoph. Untersuchungen).
- Erich Robertson DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, in-8°, xi-327 pp. ; trad. Gibson, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965, in-8° (23 cm), 309 pp.
- Eugène DUPRÉL, *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippas*, Neuchâtel, Editions du Griffon, et Paris, P.U.F., 1948, in-8°, 407 pp.
- Robert FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, Paris, Hachette, 1960, in-16° (20 cm), 224 pp.
- Theodor GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Aug. Reymond, Paris, Alcan, 3 vol. in-8° (1904, s.d., 1940).
- Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*, Paris, Vrin, 1933, in-8°, xxiv-397 pp.
- Jean HATZFELD, *Histoire de la Grèce ancienne*, (3^e édition revue et corrigée par André Aymard), Paris, Payot, 1962 (« Petite bibliothèque Payot »), in-16° (18 cm), 382 pp.
- Robert JOLY, *Hippocrate, médecine grecque*, Paris, Gallimard, 1964, in-16° (16 cm), 225 pp. (collection « Idées », n° 65).
- Pierre LÉVÊQUE, *Agathon*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 176 pp. (Annales de l'Université de Lyon, 3^e série, fascicule 26).

- Henri-Irénée MARROU, Μουσικὸς ἀνὴρ, études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains, Grenoble, Imprimerie Allier, 1937, in-8°, 312 pp., 5 pl. h.t. (Thèse complémentaire pour le doctorat ès-Lettres).
— *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, éd. du Seuil, 1948, in-8°, 595 pp.
- Erwin ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (1893-1894)*; trad. Aug. Reymond : *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot, 1928, xx-646 pp.
- Louis ROUGIER, *L'origine astrale de la croyance pythagoricienne à l'immortalité céleste de l'âme*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1933, in-8°, viii-144 pp. (Publ. de l'Institut fr. d'archéologie orientale).
- Pierre-Maxime SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934 ; 2^e éd. revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1949, in-8°, xxiii-482 pp.
- Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, in-16° (19 cm), 131 pp. (collection « Mythes et religions », n° 45).
- Herman WANKEL, *Kalos kai agathos*, Frankfurt-am-Main, Photo-Landa, 1961, in-8°, 157 pp. multigr. (Thèse de Lettres de Wurzburg, 1961).
- H. WEIL, *Etudes sur l'Antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1900, in-12°, 328 pp.
- Gustav WOLFF, *Porphyrus, De philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856. (Edition du texte de Porphyre).
- Jean ZAFIROPOULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles-Lettres, 1953, 305 pp.

E

Travaux modernes,
relevant de la psychologie ou d'autres sciences humaines,
utilisés pour l'interprétation de Platon

- Franz ALEXANDER, *Psychosomatic medicine*, New-York, W.W. Norton & Cy, trad. Horinson-Stern : *La médecine psychosomatique*, ses principes et ses applications, suivi de *Les fonctions de l'appareil sexuel et leurs troubles*, par Thérèse Benedek, Paris, Payot, 1952, in-8°, 267 pp.
- Eliane AMADO LÉVY-VALENSI, *Le dialogue psychanalytique*, Paris, P.U.F., 1962, in-8°, 222 pp.
- Didier ANZIEU, *L'auto-analyse*, son rôle dans la découverte de la psychanalyse par Freud, sa fonction en psychanalyse. Paris, P.U.F., 1959, in-8° (22,5 cm), 350 pp., 6 pl. (Thèse de Lettres, Paris, 1957).
- Ruth BENEDICT, *Patterns of culture*, Boston & New-York, Houghton Mifflin & Cy (The Riverside Press, Cambridge, Mass.), 1934, in-8°, xiii-291 p.
— *The Chrysanthemum and the sword*, Patterns of Japanese culture, Boston, Houghton Mifflin & Cy, 1946, in-8°, 324 pp.
- Charles BLONDEL, *La conscience morbide : essai de psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1913, in-8°, ii-336 pp.

- Yvon BRÈS, Le biologisme freudien, in *Revue Philosophique*, juillet-sept. 1965, n° 999, pp. 303-325.
- Josef BREUER (en collaboration avec Freud) *Studien über Hysterie* (1895), 4^{te} unveränderte Auflage, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1922, in-8°, vi-296 pp.
- Mary CHADWICK, Ueber die Wurzel der Wissbegierde, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1925, XI.
- François DAGOGNET, *La raison et les remèdes*, Paris, P.U.F., 1964, in-8°, 347 pp.
- Jean DELAY, *Les dérèglements de l'humeur*, Paris, P.U.F., 1961, in-8°, xii-180 pp.
— *Les maladies de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1942, in-12°, 137 pp. (Nouvelle encyclopédie philosophique, 33).
- Henri EY, *Etudes psychiatriques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948-1954, 3 vol. in-8°.
- Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1964, in-16° (20 cm), xii-683 pp.
- Sigmund FREUD, *Gesammelte Werke*, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffner, E. Kris ; London, Imago publishing, 1940 (début de l'édition), 16 vol. (t. II et III réunis), in-8° (22 x 14).
— (En collaboration avec Breuer) : *Studien über Hysterie* (1895), G.W. Bd. I, trad. Berman, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956, in-8°, 255 pp.
— *Ueber die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomkomplex als « Angstneurose » abzutrennen*, G.W. Bd. I, s. 313-342.
— *Zur Aetiologie der Hysterie* (1896), G.W. Bd. I, s. 423-459.
— *Lettres à Wilhelm Fliess (1888-1902)* in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London, Imago Publishing, 1950, in-8°.
Trad. Berman : *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956, in-8°, 426 pp.
— *Die Traumdeutung* (1900), G.W. Bd. II-III ; trad. Meyerson, *La science des rêves*, Paris, Alcan, 1926, in-8°, vi-641 pp.
— *Zur Psychopathologie des alltäglichen Lebens* (1901), G.W. Bd. IV, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1960, in-8°, 321 pp.
— *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), G.W. Bd. V, 27-145 ; trad. Reverchon, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1929, in-12°, 222 pp.
— *Der Wahn und die Träume in W. Jensens « Gradiva »* (1907), G.W. Bd. VII, 29-125 ; trad. Zak, Sadoul, Bonaparte, *Délire et rêves dans la « Gradiva » de Jensen*, Paris, Gallimard, 1949, in-12°, 211 pp.
— *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909), G.W. Bd. VII, 241-377 ; trad. Bonaparte-Loewenstein : *Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (le petit Hans)*, in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, in-8°, pp. 93-198.
— *Ueber Psychoanalyse, fünf Vorlesungen*, gehalten zur zwanzigjährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass. (Sept. 1909), G.W. Bd. VIII, 1-60 ; trad. Le Lay : *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1930, in-12°, 156 pp.

- *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), G.W. Bd. VIII, 117-211 ; trad. Marie Bonaparte, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1927, in-12°, 216 pp.
- *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* (1911), G.W. Bd. VIII, 239-320 ; trad. Bonaparte-Loewenstein : Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber), in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, in-8°, pp. 263-324.
- *Totem und Tabu* (1913), G.W. Bd. IX ; trad. Jankelevitch, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951, in-8°, viii-223 pp.
- *Das Motiv der Kätschenwahl* (1913), G.W. Bd. X, 23-37 ; trad. Bonaparte-Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 86-103 : *Le thème des trois coffrets*.
- *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), G.W. Bd. X, s. 137-170.
- *Zeitgemäss über Krieg und Tod* (1915), G.W. Bd. X, 323-355 ; trad. Jankelevitch : *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, in-8°, pp. 219-250.
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. Bd. XI, (1917) ; trad. Jankelevitch : *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, in-8°, 496 pp.
- *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (1918), G.W. Bd. XII, 27-157 ; trad. Bonaparte-Loewenstein : Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups), in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, in-8°, pp. 325-420.
- *Das Unheimliche* (1919), G.W. Bd. XII, 227-268 ; trad. Bonaparte-Marty : *L'inquiétante étrangeté*, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 163-211.
- *Jenseits des Lustprinzips* (1920), G.W. Bd. XIII, 1-69 ; trad. Jankelevitch : *Au-delà du principe du plaisir*, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, in-8°, pp. 5-75.
- *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1921), G.W. Bd. XIII, 71-161 ; trad. Jankelevitch ; *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, in-8°, pp. 76-162.
- *Das Ich und das Es* (1923), G.W. Bd. XIII, 235-289 ; trad. Jankelevitch : *Le moi et le soi*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, in-8°, pp. 163-218.
- *Selbstdarstellung* (1925), G.W. Bd. XIV, 31-96 ; trad. Bonaparte in *Ma vie et la psychanalyse* suivi de *Psychanalyse et médecine*, Paris, Gallimard, 1956, in-12°, pp. 9-116.
- *Die Frage der Laienanalyse* (1926), G.W. Bd. XIV, 207-286 ; trad. Bonaparte, sous le titre *Psychanalyse et médecine*, in *Ma vie et la psychanalyse* suivi de *Psychanalyse et médecine*, Paris, Gallimard, 1956, in-12°, pp. 119-239.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), G.W. Bd. XV, trad. Berman, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1952, in-12°, 250 pp.
- *Die endliche und die unendliche Analyse* (1936), G.W. Bd. XVI, s. 57-99 ; trad. Berman, *Analyse terminée et analyse interminable*, in *Revue française de Psychanalyse*, 1939, XI, n° 1, pp. 3-38.
- *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-1939), G.W. Bd. XVI, s. 101-246 ; trad. Berman, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948, in-12°, 207 pp.

- *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, trad. Jumel, Paris, Gallimard, 1966, 209 pp., in-8°.
- Angel GARMA, *El dolor de cabeza*, Buenos-Ayres, Editorial Nova, 1958 ; trad. Elza Ribeiro Hawelka, *Les maux de tête*, Paris, P.U.F., 1962, in-8° (23 cm), vi-124 pp. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique).
- A. HESNARD, *Psychanalyse du lien interhumain*, Paris, P.U.F., 1957, in-8° (23 cm), 232 pp. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique).
- Ernest JONES, *Sigmund Freud, life and work*, London, Hogarth Press, 1953-1957, 3 vol., in-8° : I. xvi-456 pp, 1953 ; II. xiv-534 pp., 1955 ; III. xii-536 pp., 1957.
- Mélanie KLEIN, *Die Psychoanalyse des Kindes*, Wien, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1932 ; trad. anglaise par Alix Strachey : *The psychoanalysis of children*, London, Hogarth Press & Institute of Psychoanalysis, 1932, in-8°, 393 pp. ; trad. franç. par J.B. Boulanger : *La psychanalyse des enfants*, Paris, P.U.F., 1959, in-8° (22 cm), 320 pp. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique).
- Jacques LACAN (Les publications ci-dessous n'ont, en général, pas été citées dans les notes de l'ouvrage, mais nous nous en sommes souvent inspiré. Il convient également d'insister sur l'importance de l'enseignement oral du Dr Lacan qui est à l'origine de certaines idées de ce livre.)
- *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le François, 1932, 381 pp., in-8°.
- *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse* (Amplification d'une conférence prononcée à la clinique psychiatrique de Vienne le 7 nov. 1955) in *Mélanges*, Eugène Minkowski, Paris, 1956, in-8°, pp. 225-252.
- *Propos sur la causalité psychique*, in *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, par Lucien Bonnafé, Henri Ey, Sven Föllin, Jacques Lacan et Julien Rouart ; Paris, Desclée de Brouwer, 1950, in-8°, pp. 21-54.
- *De l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse*. Recueil dirigé par J. Lacan, Paris, 1956, in-8°.
- Dans ce recueil : Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung, pp. 17-28 ; Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung, pp. 41-58 ; Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport du Congrès de Rome, 1953), pp. 81-166.
- *Le mythe individuel du névrosé ou « Poésie et vérité » dans la névrose*, Paris, C.D.U., s.d. in-8°, 30 pp. (Collège philosophique).
- *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste*, Paris, P.U.F., 1957, in-8°, 15 pp. (Extrait des Etudes philosophiques, 1956, pp. 567-584).
- *Les formations de l'inconscient* (Séminaire de textes freudiens, 1957-1958), Paris, Groupe d'Etudes de psychologie de l'université de Paris, 1958, 22 pp. (compte rendu par J.B. Pontalis).
- *Le séminaire sur la « lettre volée »*, in *Mélanges cliniques*, Paris, 1956, in-8°, pp. 1-44 (*La psychanalyse*, 2).
- *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, in *La Psychanalyse* 6, Paris, P.U.F., 1961, in-8°, pp. 111-147.

- La direction de la cure et les principes de son pouvoir, *ibid.* pp. 147-206.
- Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine, in *La Psychanalyse* 7, Paris, P.U.F., 1964, in-8°, pp. 3-14.
- *Ecrits*, Paris, éd. du Seuil, 1966, 912 pp., in-8° (ce recueil groupe la plupart des articles ci-dessus).
- Daniel LAGACHE, Fascination de la conscience par le moi, in *La Psychanalyse* 3, Paris, P.U.F., 1957, in-8°, pp. 33-45.
- La psychanalyse et la structure de la personnalité, in *La Psychanalyse* 6, Paris, P.U.F., 1961, in-8°, pp. 5-54.
- Jean-Louis LAPLANCHE (en collaboration avec J.B. PONTALIS), Délimitation du concept freudien de projection, in *Bulletin de Psychologie*, numéro spécial sur la psychologie projective, nov. 1963, pp. 62-66.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, in-8°, xiv-640 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1949).
- *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, in-16°, ii-454 pp.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, in-16° (19 cm), 156 pp. (Coll. « Mythes et religions »).
- Bronislaw MALINOVSKI, *Sex and repression in savage society* (1927), London, Routledge & Kegan Paul, 1953, in-8°, xv-285 pp. ; trad. Jankelevitch, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1932, in-8°, 215 pp.
- Margaret MEAD, *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), New-York, The New American library, 1950, in-12°, 224 pp. (A Mentor book).
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942, in-8°, viii-315 pp.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, in-8°, xvi-531 pp.
- Vance PACKARD, *The hidden persuaders*, New-York, David Mac Kay & Cy, 1957, in-8°, 257 pp. ; trad. Hélène Claireau, *La persuasion clandestine*, Paris, Calmann-Lévy, 1958, in-16° (20 cm), 249 pp.
- Oskar PFISTER, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, trad. Jumel, Paris, Gallimard, 1966, 209 pp., in-8°.
- Jean PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965, in-12°, 287 pp. (Coll. « A la pensée »).
- *Etudes de la logique de l'enfant*. T. I : *Le langage et la pensée chez l'enfant*. Préf. de Ed. Claparède, 5^e éd. Neuchâtel et Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1962, in-8°, 215 pp.
- J.-B. PONTALIS (en collaboration avec J. LAPLANCHE), Délimitation du concept freudien de projection, in *Bulletin de psychologie*, numéro spécial sur la psychologie projective, Groupe d'Etudes de psychologie de l'Université de Paris, nov. 1963, pp. 62-66.
- Maurice PRADINES, *Traité de psychologie générale*, Paris, P.U.F., 1943-1946, 3 vol. in-12° (Collection « Logos »). I. Le psychisme élémentaire, 746 pp. II. Le génie humain : 1) Ses œuvres, 657 pp. ; 2) Ses instruments, 465 pp. (index général à la fin du t. II, 2).
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1965, in-8° (21 cm), 534 pp.

F

Divers

- Ferdinand ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, in-8°, 384 pp.
- *Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, C.D.U., 1959, in-4°, 135 pp. (« Les cours de Sorbonne »).
- Honoré de BALZAC, *La comédie humaine*.
- Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), 53^e éd., Paris, P.U.F., 1946, in-8°, 181 pp.
- *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 48^e éd., Paris, P.U.F., 1946, in-8°, 340 pp.
- Maurice BLONDEL, *L'action* (1893), 2^e éd. Paris, P.U.F., 1950, in-8°, xxv-496 pp.
- Lettre du 22 mars 1928 à Xavier Léon, in Léon Brunschvicg : *De la vraie et la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, Paris, P.U.F., 1951, in-8°, pp. 211-214.
- Etienne BORNE, *Le problème du mal*, Paris, P.U.F., 1958, in-12°, 120 pp. (collection « Initiation philosophique », 33).
- Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1928-1938, 6 vol. in-8°.
- Léon BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, Paris, Alcan, 1934, in-12°, 152 pp.
- *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, Paris, P.U.F., 1951, in-8°, 265 pp.
- DESCARTES, *Regulae, Méditations, Principes, Traité des passions*.
- Henri DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, I-II, Paris, P.U.F., 1957, (22,5 cm x 14 cm), 2 vol. de xii-307 pp. et 300 pp.
- Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 vol. in-8° (Coll. Philosophie de l'Esprit) ; I. L'âme et Dieu, 390 pp. II. L'âme et le corps, 336 pp.
- F.G.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, 2 vol. in-8° (358 pp. et 359 pp.).
- Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, 2 vol. in-12° (t. I : viii-475 pp. ; t. II, pp. 477-908). Coll. « Epiméthée ».
- *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, P.U.F., 1965, in-12°, 308 pp., Coll. « Epiméthée ».
- KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Dissertation de 1770). *Critique de la Raison Pure. Critique de la Raison Pratique. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1793).
- MOLIÈRE, *Le Misanthrope*.
- MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, 1.273 pp.
- Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Par delà le bien et le mal*, préface et trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1951, in-12°, 419 pp.
- *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947-48, 2 vol. de 378 et 395 pp. in-8°.
- Marcel PROUST, *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, Paris, Gallimard, 1949.

Paul RICŒUR, *L'homme faillible*, in *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, in-8° : I. *Le volontaire et l'involontaire*, 1949, 466 pp. II. *Finitude et culpabilité* (1, 2) : 1) *L'homme faillible*, 1960, 165 pp. ; 2) *La symbolique du mal*, 1960, 336 pp.

Denis de ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, 1^{ère} éd. Paris, Plon, 1939 ; Edition remaniée en 1954, collection « Le monde en 10-18 », Paris, Plon, 1962, 314 pp.

SAINT-SIMON, *Mémoires*.

Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, in-8°, 724 pp.

SPINOZA, *De Intellectus Emendatione. Ethique*.

St THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*.

Jules VUILLEMIN, *Essai sur la signification de la mort*, Paris, P.U.F., 1948, in-8°, iv-320 pp. (Thèse de Lettres, Paris, 1948).

INDEX DES TEXTES DE PLATON CITÉS

Les nombres qui suivent immédiatement le titre de chaque dialogue (ou le numéro de chaque livre de la *République* et des *Lois*) désignent les pages où ce dialogue (ou ce livre) est cité sans référence précise. Lorsqu'un dialogue (ou un livre) est cité à chacune des pages d'une série consécutive, seules sont indiquées la première et la dernière page de cette série, reliées par un trait d'union.

Nous donnons ensuite les numéros des pages et des notes où sont cités des passages précis de l'œuvre de Platon.

Alcibiade I		Apologie de Socrate	
31 ; 52, n. 24 ; 79 ; 92 ; 93, n. 6 ; 187 ; 196.		31 ; 97 ; 117-119 ; 182 ; 184 ; 189 ; 337 ; 353 ; 356.	
	Pages		Pages
105 cd	79	17 b	118 ; 356, n. 98
109 d	86, n. 64	19 b	118, n. 90
109 e - 110 a	164	20 e - 21 a	118
110 de	99	21 c - 22 e	118
110 e	85	24 bc	118, n. 90
111 a	85	29 ab	184, n. 17
114 e	99, n. 32	29 de	97
118 bc	60	31 b	87
118 d - 119 a	42, n. 36	36 c	141, n. 37
118 e - 119 a	75	40 b - 41 d	184, n. 16
120 e	33, n. 36	41 a	337, n. 83.
124 de	33, n. 36 ; 52, n. 23 ; 205, n. 118		
124 e, sqq.	52	Axiochos	
125 d	52	365 e	92
126 c	52		
130 ac	92	Banquet	
130 c	92 ; 270, n. 25	18 ; 26, n. 13 ; 26 ; 29 ; 40 ; 42, n. 35 ;	
131 e	227, n. 65	46 ; 55, n. 33 ; 80-83 ; 93 ; 96 ; 98 ;	
132 c - 133 b	111, n. 71	101, n. 35 ; 103 ; 104 ; 119 ; 121 ;	
133 c	141, n. 37	123 ; 127 ; 128 ; 131 ; 132 ; 136 ; 139 ;	
134 c	33, n. 6	140 ; 149 ; 153 ; 156 ; 160 ; 163 ; 167 ;	
135 b	33, n. 6	168 ; 169 ; 173 ; 174 ; 176 ; 179-181 ;	
135 c	33, n. 6 ; 37 ; 81, n. 36	190 ; 197-199 ; 201 ; 203 ; 206-209 ;	
		206, n. 124 ; 213 ; 216 ; 217 ; 224-226 ;	

228-230; 232-253; 255; 257; 259;
260; 263-266; 269; 271-276; 278, n.
61; 281; 282; 284; 285; 288; 293-
298; 300; 303-305; 307-310; 313;
316-318; 323; 328; 329; 331; 340;
345; 347; 349; 351; 355; 358; 359;
366; 371; 372; 376; 377.

Pages

174 b 206, n. 124
175 e 156, n. 11; 157
177 de 80, n. 35
178 c 80
178 c - 179 b 80
179 bc 237, n. 107
180 a 224, n. 42
180 b 233, n. 90
180 c 253, n. 164
180 c 237, n. 105
180 c - 185 c 190, n. 47
180 d - 182 a 237, n. 108
181 ad 229, n. 70
181 bc 224, n. 43
182 ad 328, n. 36
182 cd 81
183 a 81
183 bc 81
184 c 81, n. 39
184 c 206, n. 124
184 cd 81, n. 38;
81, n. 40
184 de 81, n. 41
185 b 81, n. 42;
206, n. 124
185 ce 237, n. 109; 238, n.
112; 294, n. 38
186 b - 188 e 294, n. 35
186 c 238, n. 113; 295, n.
39; 297, n. 48
186 d 297, n. 49
186 de 294, n. 33
186 e 289, n. 9
186 e, sqq. 239, n. 117
186 e - 187 e 309, n. 92
187 ae 298, n. 51
189 a 238, n. 112;
294, n. 38
189 e - 190 c 240, n. 118
190 d 241, n. 127
191 a, sqq. 240, n. 120
191 ab 241, n. 127
191 ac 240, n. 122
191 bc 242, n. 128
191 c 73, n. 14

191 d 91; 120;
243, n. 129;
256, n. 175;
257, n. 180
191 d - 192 b 229, n. 71
191 d - 192 c 240, n. 121
192 bc 296, n. 46
192 c 296
192 d 92, n. 3
192 e 235, n. 98
193 bc 80, n. 35
193 c 206, n. 124
193 d 168, n. 48
195 a 206, n. 124
195 a - 197 e 244, n. 130
196 be 139
197 c 244; 244, n. 134;
358, n. 111
197 d 244, n. 134
198 a 79; 236
198 c, sqq. 190, n. 47; 233
198 c - 199 a 140, n. 32
198 c - 199 b 236, n. 104
198 e, sqq. 206, n. 124
199 c - 201 c 246
199 d 77
199 e 245, n. 135
200 ac 207, n. 125
200 cd 207, n. 125
201 a 41, n. 31
201 d 226, n. 55
201 de 226, n. 55
202 a 104, n. 49; 147;
147, n. 59; 246;
278, n. 61
202 d, sqq. 146
202 e 246
202 e - 203 a 345, n. 26;
347, n. 34
203 d 143; 345, n. 25
204 b 345, n. 24
204 c 84, n. 56;
215; 217; 246;
246, n. 139
204 c - 212 c 246
205 a 207, n. 126
205 e 206, n. 124
205 e - 206 a 205, n. 120
206 a 207, n. 126;
271, n. 28; 282
206 b 271, n. 29
207 a - 209 e 247, n. 141;
265, n. 1
208 d 82; 82, n. 49;

196, n. 76
208 d - 209 e 272, n. 34
208 e 271, n. 30
209 a 145, n. 51;
209 a 145, n. 52;
272, n. 32;
334, n. 64
209 b 137, n. 20
209 cd 66, n. 65;
272, n. 32
209 de 334, n. 64
209 e 82
209 e - 210 a 351, n. 57
209 e - 212 c 169, n. 54
210 ab 230, n. 78
210 ad 248, n. 146
210 e - 211 c 272, n. 31
211 a 245, n. 136;
247, n. 143
211 b 79; 229, n. 73
212 a 82; 83, n. 50;
272, n. 34
212 b 226, n. 57;
246, n. 140;
248, n. 145
248, n. 146
215 a, sqq. 351, n. 58
215 c 249, n. 147
216 e - 217 a 73, n. 14; 82
217 a 230, n. 79
217 b 73, n. 14; 82
217 b - 219 e 250, n. 149
219 a 198, n. 85
222 a 83; 83, n. 53
223 c 244, n. 132
223 d 244, n. 133

Charmide

29-31; 35; 75; 77, n. 21; 101; 136;
138; 287; 291-295; 298; 302; 314;
326; 347.

Pages

154 a 229, n. 72
154 c 249, n. 148
154 d 198
154 d, sqq. 287, n. 3
155 a 36; 75
155 b 291, n. 23
155 e 291, n. 24;
347, n. 32
156 d 294, n. 32
156 d - 157 c 130, n. 14

156 de 36; 291, n. 25
157 a 36, n. 13;
99, n. 30;
291, n. 26;
300, n. 60;
347, n. 32
158 b 292, n. 27
158 d 75, n. 16
159 ab 35, n. 12;
39, n. 22
160 e 36
161 b 36; 37;
138, n. 26
163 bc 61, n. 51
164 d 36; 101, n. 36
166 b - 173 a 54, n. 30
166 e 54, n. 30
173 a 157, n. 14
175 b 107, n. 56
175 d 198, n. 84

Cratyle

31, n. 1; 32; 101-115; 117; 119;
120, n. 98; 123; 133; 145; 151; 196;
200; 203; 204; 259; 260; 277; 279-
281; 331; 334-336; 339; 339, n. 94;
339, n. 98; 352.

Pages

383 a 101, n. 35;
103, n. 45
383 b 108
384 cd 339, n. 98
384 d 102, n. 39
385 bc 352, n. 65
387 d - 390 d 105
388 a 105
388 c 105
388 cd 105
388 d 335, n. 68
388 e 107, n. 57
388 e - 389 a 106; 107
389 a 107; 107, n. 57
389 b 108, n. 59
390 a 107, n. 57
390 c 107, n. 57
390 d 107, n. 57;
335, n. 68
391 d - 392 b 112
392 b, sqq. 108
393 e 107, n. 57
394 ab 110, n. 66;
300, n. 60
396 a, sqq. 109

396 d	114, n. 78
397 c - 423 b	102
397 d - 398 c	146, n. 57
398 b	145, n. 52
398 d	110, n. 66
399 a	113 ; 120, n. 97
399 ab	110, n. 66
399 c	92, n. 3
399 a - 400 a	114, n. 78
400 b	110, n. 66
400 c	187, n. 30
400 d - 401 a	112, n. 73
402 cd	110, n. 66
402 e	110, n. 66
403 d	67 ; 72 ; 73, n. 14
404 a	73, n. 14
404 b	197, n. 77
404 c	107, n. 57
404 d	110, n. 66
407 b	106 ; 107, n. 57
407 d	114, n. 78
408 b	110, n. 66
408 c	107, n. 57
408 cd	103, n. 44
409 c	110, n. 66
409 d	114, n. 78
411 a	109 ; 141, n. 36
411 b	106
412 e	110, n. 66
414 a	109
414 bc	110, n. 66
414 c	110, n. 66
416 b	102
416 c	106
417 e	110, n. 66
418 a	106
420 c	109
421 a	103, n. 45
425 d	112, n. 74
426 c	109 ; 110
426 de	110
426 e - 427 c	110
427 c	107, n. 57
428 c	114, n. 78
428 e	106
429 ab	106
429 b - 430 a	108 ; 352, n. 65
430 b - 431 a	109
430 c	109, n. 61
431 e	106 ; 107 ; 335, n. 68
431 e - 432 a	110
432 ad	111

432 bc	111, n. 68
432 bd	259, n. 2
432 c	111, n. 70
436 b	105, n. 50 ; 204, n. 113
437 a, sqq.	102
438 a	105, n. 50
438 b	107, n. 57
438 c	105, n. 50 ; 107 ; 108, n. 58 ; 112, n. 75 ; 112 ; 204, n. 113
439 cd	102, n. 40 ; 112 ; 156 ; 156, n. 12 ; 157 ; 157, n. 15 ; 200, n. 93
440 c	105, n. 50 ; 106 ; 204, n. 113

Criton

31 ; 182-183 ; 189 ; 192 ; 339.

Pages :

44 a	183, n. 10
44 ab	182, n. 9 ; 305, n. 76
44 b	182
44 d	85, n. 62
47 e - 48 a	93 ; 94 ; 192, n. 53
50 a - 54 d	339, n. 97

Définitions

(Recueil apocryphe des)

Page

411 e - 412 a	292, n. 29
---------------	------------

Epinomis

113 ; 151, n. 69 ; 170, n. 62 ; 180-181 ; 295 ; 299 ; 337 ; 337, n. 77.

Pages

973 b	276, n. 53
973 c	270, n. 23
974 d - 976 b	57, n. 39
976 a	299, n. 59
977 bd	151, n. 69
978 c	151, n. 69
984 a	249, n. 148

Euthydème

32 ; 32, n. 1 ; 55-56 ; 105 ; 187 ; 188 ; 284 ; 347 ; 352.

Pages :

273 a	229, n. 72
-------	------------

273 c	32
273 d	32 ; 33
276 c - 277 b	111, n. 67
276 d	229, n. 72
276 e - 277 b	280
277 e	305, n. 83
282 a	75
282 ab	74 ; 229, n. 72
282 b	72, n. 11 ; 79, n. 31 ; 81, n. 37
282 b	79, n. 31 ; 81, n. 37
283 d	188, n. 33
283 e - 284 b	325, n. 65
284 c	99, n. 31
285 c	56, n. 36 ; 188, n. 34
288 d	55 ; 105, n. 51
289 b	56 ; 56, n. 34
289 e - 290 a	346, n. 28 ; 347, n. 36
292 a	71
292 b, sqq.	56
292 c	56, n. 35 ; 71, n. 8
298 d - 299 a	77
304 b	61, n. 50
306 e - 307 a	75

Euthyphron

31 ; 32 ; 35 ; 54 ; 77 ; 77, n. 21 ; 113-117 ; 119 ; 130 ; 176 ; 190 ; 233 ; 339, n. 94.

Pages :

2 a, sqq.	117
2 d	72, n. 13
4 ae	116
4 b	116
4 c	116, n. 83 ; 116
4 de	77, n. 23
5 d	39, n. 24
6 e, sqq.	54
7 de	114
8 ab	114, n. 80
11 d	117
12 c	35
13 a	48 ; 48, n. 9
13 a, sqq.	54
13 d, sqq.	54
14 b	54
14 c	54
14 d	54 ; 54, n. 28
14 e	54, n. 29
15 e	117

Gorgias

32 ; 36-38 ; 52 ; 55 ; 58 ; 93 ; 103 ; 123 ; 128 ; 130 ; 137 ; 137, n. 20 ; 141, n. 39 ; 153 ; 175 ; 187 ; 191, n. 51 ; 205 ; 206 ; 225 ; 233 ; 276 ; 289-291 ; 313 ; 314 ; 322 ; 327 ; 337 ; 338, n. 87 ; 342 ; 343 ; 367, n. 155 ; 370.

Pages

448 b	48
449 c - 450 c	103, n. 43
449 c - 451 c	103, n. 43
450 a	49
452 d	36 ; 36, n. 15 ; 43, n. 39 ; 59, n. 44 ; 103, n. 43
453 cd	59
454 e - 455 a	58, n. 40
455 bc	58, n. 41
455 b - 456 a	64
456 a	58, n. 42
456 c - 461 a	50
461 ab	73, n. 14
461 b	88, n. 69
461 e - 462 a	24, n. 36 ; 68
462 b, sqq.	276, n. 55
463 ab	37, n. 16
464 a	92
464 ab	92, n. 4
464 a - 465 d	291, n. 22
464 b	334, n. 62
464 c	334, n. 62
465 b	88, n. 71
465 c	290, n. 17 ; 327, n. 29 ; 334, n. 62
465 e	69, n. 1
465 e - 466 a	24, n. 36
468 e, sqq.	38 ; 128, n. 5
470 c - 479 e	367, n. 154
470 e	357, n. 103
473 b, sqq.	357, n. 103
473 e - 474 a	38
478 bc	298, n. 19
481 b - 500 e	49
481 d	229, n. 72
482 bc	34
482 c - 486 d	327, n. 29
483 e - 484 a	343, n. 8
484 a	346
484 bc	61, n. 50
485 cd	70, n. 3

487 e - 488 a	37
489 b	103, n. 45
491 d	313, n. 107
491 e	313, n. 107
492 c	37, n. 18
492 d	313, n. 107
492 e, sqq.	314, n. 108
492 e - 494 e	129; 146, n. 57
492 e - 499 b	95, n. 14
493 a	187, n. 29;
	187, n. 30;
	314, n. 108
494 e	220, n. 25;
	301, n. 63
497 c	349, n. 46
499 e	205, n. 119
500 c	37; 138, n. 24
500 d - 501 b	289, n. 15
500 e, sqq.	175, n. 74
501 a	290, n. 16
503 a - 520 a	84
506 d	34, n. 8
507 bc	36
508 a	130, n. 16
512 c	37; 51, n. 20
515 b	69; 71; 72
515 cd	43
515 d	43
515 e - 516 a	84
516 d	43; 84
516 de	84
517 b	359, n. 113
517 d - 518 a	51
518 a, sqq.	51
518 e - 519 a	64, n. 57
519 c	84
520 b	334, n. 62
521 a, sqq.	38; 128, n. 5
523 a - 527 e	95; 337, n. 81
523 e	95
523 e - 524 a	337, n. 83
524 b	95, n. 12;
	185, n. 22;
	192, n. 54
526 ab	42
526 c	337, n. 83
527 d	205, n. 118

Hippias Majeur

29; 31; 53-54; 77, n. 21; 101; 114; 339.

Pages

281 d 49

282 b	49
283 b	46, n. 3
283 de	75
284 a	32, n. 4
284 b	32
284 bd	339, n. 96
285 b, sqq.	53
285 c	48; 48, n. 10
286 d	32; 39, n. 21; 53
287 c	46, n. 3
288 d	86; 147, n. 60
290 a	59
290 ac	59
290 de	86; 147, n. 60
296 a	46, n. 3
296 b	48; 48, n. 11;
	54; 54, n. 27
296 b, sqq.	53
297 b	78, n. 24
297 c	78, n. 25
299 a	217, n. 9
	218, n. 11
304 d	86, n. 65

Hippias Mineur

31; 32; 52-53; 56; 353.

Pages:

365 d - 369 c	353, n. 76
365 e	51, n. 19
366 a	48; 48, n. 12;
	141, n. 37
366 c, sqq.	52
366 c - 368 b	48
366 e	141, n. 36
367 e	43; 48; 48, n. 13
367 e - 368 e	49
368 ab	48, n. 14
368 d	48
368 e - 369 a	50, n. 19
373 b	88, n. 70
	88; 119, n. 93
373 c, sqq.	52
374 d	53
375 c	95
375 d - 376 c	53
376 b	353, n. 77
376 c	53

Ion

31; 31, n. 1; 62-65; 62, n. 53; 66; 68; 253; 301; 302; 332.

Pages

531 a - 532 a 61, n. 49

531 b	63
532 c	63, n. 56
352 e - 533 a	63
533 ab	63
533 bc	63
533 c, sqq.	305, n. 83
533 c - 535 a	63
533 d	62
533 e	62
534 a	302, n. 65
534 b	302, n. 65
534 c	62
537 ac	63
538 bd	63
538 e - 539 d	63
540 d, sqq.	64
541 bd	64

Lachès

29; 31; 32; 35; 36; 77, n. 21; 101; 101, n. 37; 114; 314.

Pages:

179 a	75
179 cd	42, n. 36; 76
179 de	35
180 cd	60
180 d	60
181 ab	104
185 d	31; 33
185 e	93, n. 6
186 b	72, n. 10
190 d	34; 38, n. 23
192 b	101, n. 36
192 d	141, n. 37
194 b	45; 45, n. 1
194 e	46, n. 2
197 d	60
199 ab	35
199 d	35; 35, n. 10
199 e	35, n. 10;
	35, n. 11

Lettre VII

189.

Pages:

324 a	123, n. 6
325 bc	189, n. 39
326 ab	128, n. 4
326 bc	218, n. 14
327 c - 328 b	128, n. 8
328 bc	128, n. 7
331 bc	116, n. 84
333 e	350, n. 50

334 bc	127, n. 3
334 cd	333, n. 57
335 ab	217, n. 9
335 b	221, n. 27
338 cd	129, n. 9
341 c	69-70; 70, n. 2
341 de	310, n. 97
342 ab	47, n. 4
342 ad	47
342 b	47
344 c	70, n. 2
344 cd	281, n. 77

Lettre XIII

360 a 121, n. 102

Lois

Pages:

24; 113; 129; 139; 141, n. 39; 165; 170, n. 62; 173; 221; 222 230; 231, n. 82; 263; 264; 268, n. 12; 273; 285; 295; 298-300; 308-311; 310, n. 97; 321-324; 326-329; 331-342; 342, n. 4; 344; 346; 348-350; 352-355; 359; 359, n. 113; 361-363; 366; 367; 369; 370; 370, n. 7.

Lois I

Pages:

624 a	334, n. 60
624 ab	337, n. 84
629 bc	67
630 d	334, n. 60;
	338, n. 85
630 d - 632 d	323
632 c	331, n. 45
632 d	323, n. 6;
	334, n. 60;
	338, n. 85
635 e	139, n. 31
636 be	230, n. 75
636 c	230, n. 76
637 c	222, n. 33
639 b	222, n. 33
639 d	73, n. 14
640 cd	73, n. 14
643 de	51, n. 20;
	279, n. 67
644 cd	325, n. 19;
	326, n. 20
644 d	327, n. 27;
	327, n. 28
645 e - 646 a	165
649 a	344, n. 16

Lois II

336 ; 363 ; 367.

Pages :

653 a	324, n. 12
653 a - 654 a	323, n. 4
653 b	297, n. 49 ; 321 ; 326, n. 24 ; 327, n. 27 ; 339, n. 93
656 d	60, n. 46
657 b	60, n. 46
658 d	67, n. 69
659 d	327, n. 27 ; 327, n. 32 ; 339
659 de	348, n. 38
660 a	336, n. 71
662 bc	352, n. 73 ; 367, n. 153
662 de	332
663 d	281, n. 75
663 de	353, n. 74
664 b	348, n. 39
665 c	348, n. 40
666 ac	363, n. 134
666 c	348, n. 40
669 b - 670 e	60, n. 46
670 d - 671 a	348, n. 41
671 bc	363, n. 135
672 d	363, n. 134
673 a	60, n. 46
674 ac	363, n. 134

Lois III

Pages :

682 a	332, n. 50
693 b	297, n. 49
694 de	222, n. 33
695 ab	222, n. 33
697 cd	297, n. 49

Lois IV

354.

Pages :

706 a	334, n. 60
706 ab	338, n. 86
707 ac	64, n. 57
709 e - 710 a	292, n. 29 ; 326, n. 23
710 a	292, n. 29 ; 327, n. 27

710 c	139, n. 31
715 cd	333, n. 58
715 e, sqq.	354, n. 81
716 c	285, n. 88
718 c	331, n. 43
719 ac	332, n. 50
719 c	302, n. 65
720 ae	298, n. 55
720 de	355, n. 94
721 bc	271, n. 30
721 bd	323, n. 4
722 bc	355, n. 93 ; 359, n. 113
722 d	354, n. 91
722 d - 724 a	354, n. 80

Lois V

336 ; 355.

Pages :

726 a	270, n. 25
730 c	352, n. 66 ; 355, n. 95
731 cd	222, n. 33
732 b	325, n. 17
733 a	336, n. 73
733 bc	326, n. 21
734 e	354, n. 91
738 bc	249, n. 148
741 ae	354, n. 82
746 a	158, n. 16

Lois VI

Pages :

760 a	185, n. 23
760 b	185, n. 23
760 d	185, n. 23
760 e	185, n. 23
761 cd	299, n. 57
765 e	92, n. 3
770 b, sqq.	354, n. 83
771 e - 772 a	323, n. 4
772 e, sqq.	354, n. 84
773 ad	310, n. 93
773 de	348, n. 42
773 e	271, n. 30
774 a	231, n. 82
774 c	222, n. 32
775 bd	363, n. 134
775 be	323, n. 4
779 a	185, n. 23
781 b	222, n. 33

781 e - 782 d	223, n. 40
782 de	324, n. 13
783 a	217, n. 9 275, n. 47 ; 327, n. 27
783 d - 785 a	219, n. 19
783 e - 785 a	323, n. 4

Lois VII

358.

Pages :

789 e	219, n. 19
789 e - 790 a	323, n. 4
790 b - 792 c	323, n. 4
790 d	305, n. 83
790 e - 791 b	244, n. 134
790 e - 792 c	326, n. 25
791 a	358 ; 358, n. 108
792 e	219, n. 19
793 d - 797 a	323, n. 4
799 d	60, n. 46
799 e	337, n. 79
800 d - 801 a	60, n. 46 ; 337, n. 79
801 bd	332, n. 50
802 e	222, n. 30
804 d - 806 c	223, n. 37
815 c	350, n. 48
817 b	333, n. 51
821 a - 822 d	113, n. 77 ; 337, n. 77
823 cd	354, n. 85
824 a	354, n. 85

Lois VIII

362 ; 364.

Pages :

829 ce	332, n. 50
829 e	224, n. 44
832 d	362, n. 133
833 d	223, n. 37
836 ae	230, n. 75
836 bc	365, n. 147
836 e - 837 d	297, n. 49
837 bd	255, n. 169 ; 275, n. 47
837 e	366, n. 148
837 e - 838 c	364, n. 139
838 ab	73, n. 14 ; 364, n. 140 ;

838 a - 842 a	364, n. 142
838 c	231, n. 82
838 cd	365, n. 144
839 - 841 b	364, n. 141 217, n. 9

Lois IX

Pages :

853 b	336, n. 70
854 ad	354, n. 86
856 d	331, n. 44
857 b	331, n. 44
857 ce	298, n. 55
857 d	299, n. 56
858 a	331, n. 44
858 bc	335, n. 66
858 c	331, n. 44
858 d	331, n. 44
858 e	331, n. 44 ; 334, n. 60
858 e, sqq.	333, n. 51
861 b	331, n. 44
862 b	331, n. 44
862 e	331, n. 44
863 a	331, n. 44
863 ac	311, n. 98
863 c	331, n. 44
870 de	351, n. 56 ; 354, n. 87
875 a	333, n. 59
876 d	331, n. 43
880 a	354, n. 87
881 e	116, n. 84 ; 116, n. 85

Lois X

270 ; 340 ; 343 ; 348 ; 362.

Pages :

885 b	307, n. 90 ; 354, n. 88
887 a	354, n. 88
887 c	354, n. 88
887 d	348, n. 43
888 ac	115, n. 81
889 e - 890 a	340, n. 100
890 a	336, n. 74
891 c - 899 d	270, n. 24 ; 270, n. 25
895 a - 899 d	270, n. 23
895 a - 896 e	272, n. 37
895 d	280, n. 71

899 d	354, n. 88
903 ab	348, n. 44
903 c	291, n. 22
905 d, sqq.	115
905 e	282, n. 78
906 a	144, n. 50
906 b	307, n. 90
906 e	291, n. 22
907 cd	354, n. 88
908 b	115, n. 81
908 d	350, n. 49
908 e - 909 a	362, n. 131
909 ab	346, n. 31
909 b	343, n. 9
309 e - 910 a	222, n. 33
910 c	116, n. 84

Lois XI

307 ; 352.

Pages :

913 c	331, n. 45
916 d	352, n. 68
924 d	331, n. 45
925 d - 926 b	323, n. 4
926 b	306, n. 84
926 e	354, n. 89
927 a	270, n. 24 ; 270, n. 30
927 c	307, n. 90
928 a	362, n. 132
929 d	306, n. 85
930 e	116, n. 84 ; 354, n. 90
930 e - 931 a	249, n. 148
931 a	117, n. 86
932 a	354, n. 90
933 a	346, n. 31
933 bd	291, n. 22 ; 299, n. 58
933 de	346, n. 31
934 ce	306, n. 86
937 ab	221, n. 29

Lois XII

340.

Pages :

944 de	222, n. 33
948 de	352, n. 69
952 b	331, n. 43
957 c	340, n. 99

959 ab	270, n. 25
961 e - 962 a	291, n. 22
963 a	323, n. 5 ; 323
963 ab	291, n. 22
966 e - 967 e	113, n. 77 ; 337, n. 77
969 b	158, n. 16

Lysis

26, n. 43 ; 29 ; 31 ; 32 ; 33, n. 6 ;
77, n. 21 ; 101 ; 130 ; 131 ; 198 ; 234 ;
234, n. 95 ; 234, n. 96 ; 239.

Pages :

204 e	198, n. 83
212 a	101, n. 34
212 b	239, n. 116
214 a - 216 a	129
215 cd	61, n. 49
218 c	156

Ménexène

31 ; 50, n. 18 ; 224-227.

Pages :

235 e	225, n. 47 ; 226, n. 56
236 b	224, n. 46
245 bc	31-32
246 e - 247 a	45 ; 50 ; 50, n. 18

Ménon

29 ; 31 ; 31, n. 1 ; 55, n. 33 ; 57 ; 67 ;
79 ; 86 ; 87 ; 89 ; 91 ; 92 ; 95 ; 104 ; 113 ;
122-124 ; 129-142 ; 146 ; 148-154 ; 158-
160 ; 163 ; 166 ; 168 ; 171 ; 173-177 ;
179 ; 181-187 ; 182, n. 7 ; 191 ; 193 ;
196 ; 199 ; 203-206 ; 207, n. 127 ; 209 ;
212-213 ; 216 ; 217 ; 228 ; 243 ; 249 ;
254 ; 256 ; 259 ; 260 ; 264 ; 278, n. 61 ;
284 ; 313 ; 318 ; 330 ; 331 ; 336 ; 337 ; 350 ;
351 ; 367 ; 371.

Pages :

70 a	134, n. 2 ; 147, n. 58
71 b	134, n. 3 134, n. 4
71 c	134, n. 2
71 d	39, n. 25 ; 134, n. 2

71 d, sqq.	39
71 e - 72 a	135, n. 9
72 a	135, n. 7
72 a - 73 a	135
73 b	135, n. 10 ; 137, n. 20
73 e - 74 a	135
76 e	350, n. 51
77 b	259, n. 1
79 d	61, n. 50
79 e	148
79 e - 80 b	89, n. 73
79 e - 80 d	227, n. 59
80 a	282, n. 78 ; 345, n. 21 ; 346
80 b	345, n. 18
80 cd	134, n. 4
80 d	177, n. 83
80 d, sqq.	89, n. 74
80 d - 86 c	148
81 ab	115, n. 82 ; 130, n. 19 ; 176, n. 80 ; 191, n. 49 61, n. 50
81 ac	130 ; 184, n. 19
81 b	154, n. 2 ; 184
81 c	155
81 e, sqq.	162, n. 30 ; 227, n. 59
81 e - 86 c	149
82 b, sqq.	158 ; 158, n. 17 ; 175, n. 75 ; 182, n. 8
85 cd	151, n. 69
85 de	155
85 e	154, n. 2
85 e - 86 a	148
86 c - 97 a	204, n. 114
86 e	43 ; 208
87 d	142
89 a	67
89 e, sqq.	71
91 d - 92 a	72
91 e	85, n. 63
92 e	42, n. 36 ; 76
92 e - 96 c	42
92 e, sqq.	42
93 c - 94 a	147, n. 58
93 cd	42, n. 37
93 e	42, n. 34 ; 42
93 e - 96 a	

94 a	42, n. 37
95 e - 96 a	76, n. 18
97 a	140, n. 35
97 b	104, n. 49
97 bc	141, n. 36
97 d	249, n. 148
98 a	278, n. 61
98 de	140, n. 36
99 bd	67

*Parménide*32 ; 105, n. 50 ; 123 ; 142 ; 150 ; 174 ;
181 ; 203-205 ; 212, n. 142 ; 252 ; 263 ;
266 ; 267 ; 268 ; 277 ; 285.

Pages :

130 c	285, n. 86
130 e	203, n. 111 ; 268, n. 11
133 b	268, n. 14
133 c	203, n. 109 ; 204, n. 113 ; 268, n. 14
133 d	203, n. 109 ; 203, n. 111 ; 204, n. 113 ; 267, n. 10 ; 268, n. 14
135 cd	268, n. 14
135 d	252, n. 160 ; 275
136 de	70, n. 4 ; 342, n. 5 ; 366, n. 152
136 e - 137 a	252, n. 160
137 a	275, n. 51
141 d	281, n. 75
147 b	281, n. 75

*Phédon*29 ; 40 ; 46 ; 55, n. 33 ; 87 ; 91 ; 92 ;
96-98 ; 101, n. 35 ; 102 ; 108 ; 121 ; 128 ;
131 ; 132 ; 138 ; 140-149 ; 140, n. 35 ;
151 ; 153 ; 154 ; 156 ; 160 ; 163 ; 167 ;
173 ; 174 ; 176 ; 179-182 ; 184 ; 185 ;
187-190 ; 192-201 ; 203-209 ; 243 ; 245 ;
247 ; 247, n. 141 ; 248 ; 253 ; 259 ;
260 ; 263 ; 265 ; 266 ; 268, n. 11 ;
269-273 ; 270, n. 23 ; 281 ; 282 ; 284 ;

308; 309; 312; 313; 322; 328; 337;
345; 347; 350; 351; 371.

	Pages
58 e	62, n. 53
59 e - 60 a	222, n. 31
60 bc	323, n. 7
60 e - 61 a	60, n. 46; 157, n. 13
60 e - 61 b	176, n. 81
61 d	130, n. 15
61 e	130, n. 15
61 e - 62 c	185, n. 23
62 a - 67 b	185
62 b	187, n. 30; 350, n. 52
62 bc	176, n. 81
63 bc	176, n. 81
63 e - 69 e	143, n. 46
64 a	186, n. 24
64 a - 65 d	192, n. 55
64 b	186, n. 25
64 c	192, n. 54
64 d	217, n. 9
64 d - 65 a	193
65 ad	141, n. 36; 193
65 d	200, n. 92
65 de	200, n. 92; 269, n. 17
66 b - 67 a	186
66 de	193, n. 56
66 e	142-143; 141, n. 36
67 b - 69 d	196, n. 69
67 e	186, n. 24
68 a	133; 143; 186
68 c - 69 a	145
69 a	145
69 ab	141, n. 36
69 b	196, n. 69
69 c	197, n. 77; 350, n. 53
69 cd	176, n. 81
69 d	145
70 b	176, n. 81
70 c	94, n. 8; 196, n. 77
70 c - 72 e	183
71 e	197, n. 77
72 e	166, n. 42; 183
73 d	166, n. 43; 198, n. 83

74 a	203, n. 108
74 ab	200, n. 92
74 a - 75 c	253, n. 166
74 a - 77 a	162, n. 31
74 b	200, n. 92
75 b	197, n. 78
75 c	253, n. 166
76 c	198-199
77 ad	184
77 cd	193, n. 57
77 d	195, n. 68
77 e	165, n. 36; 165, n. 37
77 e - 78 a	347, n. 33
78 b - 79 e	195, n. 68
79 a, sqq.	197, n. 78
79 b	196, n. 73; 197, n. 77
79 c	194
79 d	193, n. 56
79 e	194, n. 61
79 e - 80 b	176, n. 81
80 d	176, n. 81; 193, n. 56; 197, n. 77
80 e	191; 193, n. 57
80 e - 81 a	196, n. 70
81 a	176, n. 81; 194; 350, n. 54
81 b	194; 194, n. 59; 345, n. 22
81 c	194, n. 60; 197, n. 77
81 d	197, n. 77
81 de	195, n. 63
82 c	195, n. 63
82 e	192
83 a	193, n. 56
83 b	197, n. 78
83 d	197, n. 77
84 a	197, n. 78; 202, n. 100; 245, n. 134; 358
84 ab	358, n. 109
84 b	202, n. 100
84 d - 85 b	176, n. 81
85 b	197, n. 77
85 cd	298, n. 52
85 c - 86 d	309, n. 92
85 e - 86 d	130, n. 15
92 a - 94 e	298, n. 52
92 a - 95 a	130, n. 15
93 b	98, n. 23

96 c - 97 b	130, n. 17
97 b - 99 d	247, n. 143
97 b - 101 e	190, n. 46
97 c	206, n. 122
97 d	206, n. 122
97 e	206, n. 122
98 a	206, n. 122
98 b	206, n. 122
98 b - 99 d	22, n. 31
98 c - 99 d	165, n. 35
98 e	206, n. 122
99 a	206, n. 122
99 c	206, n. 122
100 b	206, n. 123 247, n. 143
100 bd	247, n. 143
100 c	201, n. 95
100 c - 101 c	151
100 d	200, n. 92
100 e	200, n. 92
101 bc	130, n. 17
102 a - 107 a	142, n. 42
105 d	273, n. 38
107 bc	98
107 b - 108 c	176, n. 81
107 c	98
107 cd	98
107 d	98
107 d - 115 a	191, n. 51; 337, n. 81
111 bc	176, n. 81
113 d	146, n. 57
114 c	140, n. 36; 145; 269, n. 18
114 d	347, n. 33
115 e	99, n. 27; 300, n. 60
117 bc	176, n. 81
118 a	145, n. 52; 289, n. 12

Phèdre

18; 23, n. 34; 26, n. 13; 26; 37, n. 17;
39; 61; 67; 80; 81; 82; 96; 103;
104; 119; 123; 124; 127; 131; 132;
137; 141, n. 39; 141-143; 153; 166-
177; 179-181; 193; 195-197; 199;
201; 205; 211; 213; 216; 217; 219;
225; 228-232; 234; 236; 238; 246;
247; 250-257; 259; 260; 263-269;
272-282; 284; 285; 287-289; 289, n. 7;
292, n. 29; 295-298; 297, n. 49; 300;
302-311; 307, n. 88; 312, n. 104; 315;

316; 318; 323; 326; 328-331; 335;
338; 340; 342; 345; 347; 350; 351;
354; 356; 358-362; 363, n. 135; 367;
369; 371; 372; 378.

	Pages
228 bc	252, n. 157; 305, n. 83
230 bc	249, n. 148
230 e - 234 c	251
233 a	82, n. 44
234 ab	82, n. 45
234 d	305, n. 83
235 bc	224, n. 44
235 c	67
238 d - 241 d	251
239 ab	82, n. 46
239 c	82, n. 47
239 e	82, n. 47
242 d - 244 a	251, n. 154
243 e - 257 b	167; 250
244 a, sqq.	211, n. 139
244 ab	302
244 a - 245 c	253
244 b	107, n. 56
244 bd	302
244 e	350, n. 55
245 a	302
245 b	253, n. 163
245 c - 246 a	270, n. 23; 272, n. 36
246 a, sqq.	311, n. 98
246 d - 249 b	253
247 b	202, n. 100
247 c	360, n. 114
247 d	360, n. 115
248 a	169, n. 58; 193, n. 58
248 a, sqq.	170, n. 60
248 a - 249 b	193, n. 58
248 b	202, n. 100; 360, n. 116; 360, n. 117
248 c - 254 e	162, n. 32
249 b	360, n. 118
249 b, sqq.	81, n. 43
249 bc	167; 167, n. 46; 268, n. 15
249 c	161, n. 63; 351, n. 60
249 d	41, n. 31; 302
249 d, sqq.	167
249 de	303, n. 71
249 d - 256 e	253

249 e	92, n. 3
250 b	137, n. 20
250 b, sqq.	169, n. 58 ; 170, n. 62 ; 219 ; 251, n. 152
250 bc	351, n. 61
250 d	143, n. 44
250 e	351, n. 62
250 e, sqq.	254
250 e - 251 a	323, n. 37
250 e - 256 e	127, n. 3 ; 231, n. 84
251 a	249, n. 148 ; 275, n. 50 ; 351, n. 62
251 cd	275, n. 50
251 c - 256 e	195, n. 65
252 c	169, n. 52
252 c - 253 c	169, n. 55
252 de	249, n. 148
253 a	171, n. 63 ; 305, n. 83
253 ab	169, n. 52
253 c	351, n. 63
253 ce	311, n. 98
253 c - 256 e	274, n. 43
253 d - 254 b	219
253 e - 254 a	315, n. 113
254 ab	136
254 b	136, n. 15 ; 169, n. 53 ; 169, n. 54 ; 171, n. 63 ; 255, n. 169 ; 275, n. 50 ; 329, n. 41
254 be	219 ; 230, n. 80
254 d	161, n. 63
255 a - 256 e	83
255 d	111, n. 72 ; 171, n. 65 ; 196, n. 72 ; 255 ; 255, n. 170
255 d, sqq.	171 ; 282, n. 81
255 e	219
256 b	170, n. 59
256 b - 256 e	170, n. 59
256 c	170, n. 61 ; 219
257 b, sqq.	360
257 b - 265 c	269, n. 16
257 b - 277 a	272, n. 33
257 d	277, n. 56

257 d - 259 d	277, n. 56
259 e - 261 a	361
261 a	252 ; 277, n. 58 ; 341 ; 360, n. 123
261 a, sqq.	277, n. 57
261 a - 265 c	81, n. 43
262 c	361, n. 124
265, sqq.	81, n. 43
265 a	302, n. 70
265 b	302
265 bc	251, n. 155
265 c - 266 c	269, n. 16 ; 279, n. 68
266 b	252, n. 158
266 d	354, n. 79 ; 361, n. 125
266 d - 279 c	81, n. 43
267 cd	347, n. 36
268 ac	291, n. 22
269 d - 274 c	277, n. 57
269 e - 270 a	59, n. 44 ; 361, n. 126
270 b - 271 b	361, n. 127
270 c	295, n. 42
270 d - 272 b	99, n. 29
272 c - 273 c	361, n. 128
273 d	361, n. 130
273 e - 274 a	361, n. 129
274 c - 275 e	111, n. 67
275 a	330 ; 330, n. 42
275 d	330, n. 42
275 de	281, n. 77
276 d	330, n. 42
276 e	70, n. 4 ; 310, n. 97
277 d	293, n. 30
278 a	330, n. 42
278 bc	67
278 c	338, n. 89

Philèbe

47 ; 95 ; 96, n. 17 ; 96 ; 141 ; 144 ;
157 ; 171 ; 175 ; 205 ; 263 ; 264 ; 268,
n. 12 ; 273 ; 275 ; 279 ; 308 ; 322 ; 323 ;
323, n. 7 ; 324 ; 325 ; 327-331 ; 336 ;
340 ; 355 ; 369 ; 369, n. 2.

Pages :

11 b	140, n. 35
11 d	140, n. 35
12 a	140, n. 35
12 b	221, n. 27
12 d	140, n. 35

13 e	140, n. 35
14 b	140, n. 35
16 b	252, n. 160
16 c	276, n. 53
17 ab	111, n. 67 ; 280, n. 74
18 bd	111, n. 67 ; 280
18 e	140, n. 35
19 b	140, n. 35
20 b	140, n. 35 ; 157, n. 13 ; 157
20 d	205, n. 120
21 a	140, n. 35
21 d	140, n. 35
22 a	140, n. 35
23 a	252, n. 160 ; 276, n. 53
26 d	78, n. 28
27 c	140, n. 35
27 d	140, n. 35
28 a	140, n. 35
30 a	270, n. 25 ; 273, n. 39
31 d	298, n. 53 ; 323, n. 8
32 bc	325, n. 19
33 d - 35 d	324 ; 327, n. 26
34 a	325, n. 16
34 ab	171, n. 63
34 bc	325, n. 17
34 c	325, n. 18
34 e - 35 c	324, n. 14
35 c	324, n. 15
35 d	171, n. 63
36 e	159, n. 9
36 e - 37 b	324, n. 10
37 b	324, n. 10
38 bc	171, n. 63
38 d	249, n. 148
44 c	220, n. 23
44 cd	344, n. 14
45 de	136, n. 14
46 d	220, n. 25
47 a	220, n. 26
53 de	275, n. 52
55 b	139, n. 31
57 cd	252, n. 160 ; 276, n. 53
58 d	140, n. 35
59 d	276, n. 53
60 b	140, n. 35
60 c	140, n. 35

60 d	140, n. 35
60 e	140, n. 35
61 c	140, n. 35
61 d	140, n. 35
65 c	217, n. 9
65 e	156, n. 9
66 a	144, n. 48
66 a, sqq.	355, n. 97
66 c	220, n. 24
67 b	275, n. 53

Politique

39 ; 47 ; 140, n. 35 ; 141 ; 175 ; 268,
n. 11 ; 268, n. 12 ; 278 ; 279 ; 282 ;
285 ; 298 ; 309 ; 310 ; 333 ; 359 ; 369.

Pages :

258 e	
259 cd	276, n. 66
261 e	120, n. 98
263 cd	285, n. 88
269 e	282, n. 79
271 e	92, n. 3
273 b	78, n. 28
277 d	153 ; 159, n. 19
285 cd	111, n. 67 ; 280, n. 74
291 c	344, n. 13
293 bc	291, n. 21
294 a	333, n. 55
296 ac	359, n. 113
296 be	298, n. 54
297 de	333, n. 56
303 c	344, n. 13
306 a	139, n. 30
306 a - 308 b	309
308 b	309, n. 92
308 e	310, n. 94
309 e	140, n. 35
310 c - 311 a	310, n. 93 ; 323, n. 4

Protagoras

31 ; 32 ; 42 ; 86 ; 93 ; 290.

Pages :

309 ab	229, n. 72
311 bc	289, n. 8 ; 289, n. 11 ; 291, n. 22
311 c	59 ; 249, n. 148
312 b	92, n. 3

315 de	42; 42, n. 35; 198, n. 84
316 c	72
316 cd	72, n. 9
316 d	61, n. 49; 61, n. 51
316 de	60
318 a	71
318 bc	59
319 d - 320 a	42, n. 36
319 d - 320 b	75, n. 17
324 d - 329 b	32
324 e - 325 c	86; 138, n. 24
325 a	32; 32, n. 5
327 e - 328 a	85, n. 63; 99
328 bc	59
328 c	79
339 b - 347 a	61, n. 51
340 cd	61, n. 49
349 ab	139, n. 29; 139, n. 31
350 b	325, n. 19
351 ab	315, n. 116
353 c	217, n. 9
354 ab	291, n. 20

République

Pages :

24; 30; 37; 40; 44; 46-48; 52;
54-58; 55, n. 33; 60-62; 67; 70; 77;
85; 87; 91; 92; 95; 98; 102; 105,
n. 50; 108; 121; 128-131; 130, n. 16;
136, n. 12; 136; 137; 139-141; 143;
148; 150, n. 67; 153; 160; 163; 165;
167; 174; 175; 176; 179-181; 190;
197; 199; 201; 204-206; 208; 213;
231, n. 82; 245; 247; 248; 259; 260;
263; 266; 268, n. 11; 277; 278; 284;
310, n. 97; 310; 311; 316; 321-323;
332; 333; 337; 338; 341; 343; 344;
346; 353-356; 356, n. 100; 359; 360;
362, n. 133; 363, n. 134; 366; 370;
371.

République I

65; 65, n. 61; 186; 332.

Pages :

329 a	217, n. 9
329 bd	218, n. 12
329 c	218

330 c	252, n. 159
331 a	61, n. 50
331 d - 332 d	61, n. 51
331 d - 336 a	65
332 bc	65
332 b - 333 e	57
332 c	49
334 a	57, n. 39
334 b	61, n. 51
334 e	61, n. 51
335 b	34, n. 8
335 bd	34, n. 8
335 c	138
335 e	61, n. 51; 65
338 cd	88
338 d	88, n. 70; 119, n. 94
338 e	334, n. 62
339 c	334, n. 62
348 e	138, n. 27
349 d	140, n. 35
350 b	138, n. 27
353 e	138; 138, n. 23

République II

61; 65; 65, n. 61; 66; 115; 176;
190, n. 48.

Pages :

357 a	353, n. 78
360 c	73, n. 14
364 b, sqq.	186, n. 28
364 bc	115, n. 81; 346; 346, n. 29
364 cd	61, n. 49
365 b	61, n. 50
365 c	356, n. 100
365 d	359, n. 113
368 e	137, n. 22
373 a	218, n. 17
374 e, sqq.	333, n. 54
377 d	61, n. 49
377 e	61, n. 49
377 e - 378 a	61, n. 49
377 e - 378 e	176, n. 82
379 c, sqq.	61, n. 47
379 c - 380 c	176, n. 82
380 d - 381 c	176, n. 82
381 b - 383 c	352, n. 67
381 e	344, n. 17
382 c - 383 c	176, n. 82
382 e	352, n. 67
383 a	344, n. 17

République III

61; 65; 65, n. 61; 66; 115; 176;
190, n. 48; 290; 291; 293; 343; 352.

Pages :

386 b	191, n. 50
386 c - 387 b	191, n. 50
389 a	176, n. 82
389 b	352, n. 70
389 bd	300, n. 60
389 de	217, n. 10
390 bc	218, n. 18
391 ac	176, n. 82
391 cd	176, n. 82
394 d	120, n. 97
395 e	218, n. 15
400 b	60
400 c	60
402 ab	111, n. 67
402 e - 403 c	229, n. 73; 230, n. 77
403 b	334, n. 62
403 e	363, n. 135
404 d	218, n. 17
405 d	289, n. 10
405 e - 408 e	290, n. 18; 293, n. 30
406 a	289, n. 10
406 c	289, n. 9
407 bc	293, n. 30
408 bc	61, n. 50; 176, n. 82
411 de	392, n. 133
412 c, sqq.	70, n. 4
413 ab	343, n. 10
414 b - 415 d	352, n. 71
414 bc	352, n. 71
414 d	352, n. 71
415 a	352, n. 71
417 b	334, n. 62

République IV

49; 57; 138; 194; 309; 313-315.

Pages :

420 a	218, n. 17
424 c	60; 60, n. 46
425 b	334, n. 62
425 c	334, n. 62
425 d	334, n. 62
426 ab	346, n. 30
427 a	334, n. 62

427 b	334, n. 62
428 b - 429 a	49, n. 15
430 e	137, n. 19; 326, n. 23
431 a	137, n. 22; 274, n. 42
432 b	138, n. 28
433 b	138, n. 26
433 d	138
434 e - 441 c	311, n. 98
436 a	192, n. 62; 217, n. 9
438 c	49, n. 15; 57, n. 37
438 d	49, n. 15
439 d	311, n. 101
439 e - 440 a	315
440 a	315, n. 114
440 e	311, n. 101
441 ab	165, n. 39
443 b	158, n. 16
444 de	138, n. 25

République V

56, n. 36; 57; 65, n. 61; 70, n. 4;
137, n. 22; 190; 222; 333, n. 54.

Pages :

455 d	222, n. 33
457 a	223, n. 37
457 b	61, n. 50; 222, n. 36
457 d	190, n. 44
458 d	218, n. 16; 219, n. 19
459 cd	300, n. 60
459 ce	352, n. 72
460 d	222, n. 35
461 d	190, n. 44
466 c	61, n. 49
468 e - 469 a	61, n. 49
473 cd	128, n. 4
474 de	235, n. 99; 356, n. 100
475 a	356, n. 100
475 ab	356, n. 100
475 c	356, n. 100
475 e	356, n. 100
476 c	41, n. 31; 156; 156, n. 9
476 cd	156, n. 9

République VI

41, n. 29 ; 43 ; 56, n. 36 ; 65, n. 61 ;
137, n. 22 ; 149 ; 204 ; 205 ; 207 ;
208 ; 333, n. 54 ; 360 ; 382.

Pages :

485 c 356, n. 100
487 a 356, n. 100
487 cd 70, n. 3
490 ab 180 ; 180, n. 3 ;
202, n. 101 ; 227 ;
360, n. 119
493 e - 494 a 247, n. 143
494 a 70, n. 4 ; 86 ;
342, n. 5 ;
366, n. 152
498 ac 70, n. 3
499 a 73, n. 14 ;
356, n. 100
499 cd 128, n. 4
501 d 356, n. 100
501 e 128, n. 4
502 c 334, n. 62
504 e, sqq. 207
505 a 207, n. 128
505 a, sqq. 247, n. 143
505 bd 207
506 c 208, n. 129
506 e 78
507 a 78
507 bc 208, n. 129
507 c 208, n. 129
508 a 208, n. 129
508 b 78
509 b 200, n. 89 ;
212, n. 143 ;
382, n. 26
509 d - 511 e 47
509 e - 511 e 149, n. 65
510 cd 204, n. 115
511 b 204, n. 116 ;
341, n. 1

République VII

56, n. 36 ; 65, n. 61 ; 137, n. 22 ; 149 ;
167 ; 180, n. 1 ; 333, n. 54 ; 359,
n. 113 ; 360.

Pages :

515 c 302, n. 66
517 d 249, n. 148
519 c 208, n. 129

519 e 359, n. 113
520 c 156, n. 9
522 c, sqq. 61
522 c - 531 c 57, n. 39
522 e - 526 c 130, n. 18
527 b 341, n. 1
531 d 353, n. 78
532 d 353, n. 78
533 d 49 ; 49, n. 16 ;
279, n. 67
533 e - 534 a 58
534 c 156, n. 9
534 e 50, n. 17
536 d - 537 a 362, n. 133
537 c 55, n. 32
538 c 73, n. 14
540 d 128, n. 4

République VIII

76 ; 151, n. 70.

Pages :

543 a 128, n. 4
543 c 137, n. 22
543 c, sqq. 137, n. 22
544 c 338, n. 87
546 e 61, n. 49
549 cd 76, n. 19 ;
222, n. 32
549 e - 550 a 76
551 a 205, n. 118
559 c 218, n. 13
560 ab 77
560 de 350, n. 47
568 e 218, n. 17

République IX

76 ; 305 ; 332.

Pages :

571 b 364, n. 142
571 cd 305, n. 78
573 d 218, n. 17
574 bc 218, n. 17
580 b - 590 d 311, n. 98
580 c 137, n. 22
580 e 217, n. 9
581 de 356, n. 100
582 b 165, n. 39
583 b - 585 a 323, n. 7
584 a 344, n. 14
585 b - 586 c 356, n. 99

586 c 218, n. 16
587 b 218, n. 16
588 a 205, n. 118
589 ab 147
590 a 92, n. 3
590 c 51, n. 20
590 d 332, n. 47
590 de 327, n. 30
590 e 332, n. 47
591 b 137, n. 20 ; 145

République X

56, n. 36 ; 66-67 ; 67, n. 69 ; 167 ;
191, n. 51 ; 200 ; 203 ; 338 ; 347.

Pages :

595 b 200, n. 91 ;
596 a 203, n. 106 ;
204, n. 113
598 d 345, n. 19
598 e 205, n. 118
599 bc 66, n. 64 ;
291, n. 22
599 c 289, n. 9
599 cd 66, n. 65
599 d 66, n. 67
600 d 66, n. 67
600 e 66, n. 67
601, sqq. 56, n. 36
601 e 56, n. 36
602 a 56, n. 36
603 e - 604 d 147 ; 327, n. 30
604 a, sqq. 338
604 ab 338, n. 90
604 b 338, n. 92
606 d 217, n. 9
606 e - 607 a 66, n. 62 ;
71, n. 6
607 e - 608 a 66, n. 63 ;
84, n. 57
608 a 347, n. 35
608 d - 611 a 270, n. 23
612 a - 621 b 337, n. 81
621 ab 168, n. 49 ;
171, n. 66

Sophiste

30, n. 3 ; 32 ; 39 ; 47 ; 102 ; 141 ; 174 ;
181 ; 188 ; 263 ; 266 ; 268, n. 11 ; 268,
n. 12 ; 279 ; 280 ; 284 ; 335 ; 351 ;
369 ; 369, n. 2.

Pages :

218 c 279, n. 69 ; 280

221 bc 280
223 de 94, n. 8
228 b 307, n. 88
229 d 71, n. 6
234 c 344, n. 11
235 a 344, n. 12
237 a, sqq. 352, n. 64
241 b 344, n. 12
241 d 188, n. 35
242 a 188, n. 35
242 de 297, n. 49
244 d 280, n. 72
253 ac 111, n. 67 ;
280, n. 74
253 c 175, n. 76
259 e 265 ; 281 ;
281, n. 76
260 a - 261 a 280, n. 73 ;
284, n. 85
264 e - 265 a 70, n. 4 ;
310, n. 97

Théétète

32 ; 46 ; 47 ; 56, n. 36 ; 101, n. 35 ;
101 ; 117 ; 123 ; 124 ; 131 ; 141 ; 142 ;
144 ; 144, n. 50 ; 150, n. 67 ; 173 ; 176 ;
181 ; 198 ; 227 ; 228 ; 252 ; 260 ; 263 ;
263, n. 2 ; 264 ; 267 ; 272 ; 275-279 ;
278, n. 61 ; 284 ; 285 ; 335 ; 348 ; 349 ;
351 ; 357 ; 358 ; 369.

Pages :

144 ab 70, n. 4 ;
307, n. 88 ;
310, n. 97
145 e 176, n. 78 ;
278, n. 62
145 e - 146 a 47, n. 5
148 e - 151 d 188, n. 37 ;
227, n. 60
149 a 188, n. 37 ;
227, n. 65
149 b 228, n. 68
149 cd 348, n. 37
149 d 227, n. 64
150 bc 227, n. 62
151 e, sqq. 32 ; 47, n. 5
153 c 102, n. 40 ;
244, n. 134 ;
358, n. 110
158 bd 157, n. 14
160 e 227, n. 63
160 e - 161 a 188, n. 37 ;
227, n. 60

161 cd 285, n. 87
 162 b 198, n. 83
 163 bc 111, n. 67 ;
 280, n. 74
 166 e - 167 a 300, n. 60
 169 c 252, n. 160 ;
 276, n. 53
 171 e - 172 a 291, n. 22
 176 ab 144, n. 49
 176 b 144
 178 c 291, n. 22
 185 e 275, n. 49
 187 b, sqq. 47, n. 5
 187 d - 201 c 284, n. 84 ;
 352, n. 64
 194 c - 195 a 310, n. 97
 201 ac 357
 201 bc 357, n. 101
 201 e, sqq. 47, n. 5
 202 e - 208 c 111, n. 67
 205 e 281, n. 75
 206 e - 208 c 280
 208 b 156, n. 10
 209 c 329, n. 41
 210 bd 188, n. 37 ;
 227, n. 60

Timée

78 ; 108 ; 141, n. 39 ; 272-275 ; 297 ;
 304 ; 305 ; 310 ; 311 ; 317 ; 322 ; 323 ;
 331 ; 336 ; 369 ; 371.

Pages :

28 a 108, n. 59
 28 c 78, n. 28

37 c 78, n. 26 ;
 249, n. 148
 41 a 78, n. 28
 42 ab 274, n. 44
 43 e 305
 45 d - 46 a 305, n. 79
 47 ab 208, n. 129
 50 cd 78, n. 28
 51 e 310, n. 97
 64 cd 323, n. 9
 65 a 298, n. 50
 65 ab 324, n. 10
 69 cd 274, n. 45 ;
 307, n. 88 ;
 310, n. 96
 69 c - 70 a 272, n. 37
 69 c - 72 d 311, n. 98
 70 e - 71 a 317, n. 118
 71 cd 305, n. 80
 71 e 212, n. 141
 71 e - 72 a 212, n. 141 ;
 302, n. 67 ;
 304, n. 75 ;
 305
 81 de 193, n. 57
 83 bc 291, n. 22
 86 c 221, n. 28 ;
 305, n. 83
 86 cd 274, n. 46 ;
 318, n. 121
 86 d 305, n. 82
 87 c - 89 a 306, n. 87
 91 a 73, n. 14
 91 b 274 ; 274, n. 46 ;
 317, n. 119

INDEX NOMINUM

Berkeley : 25 ; 197.
 Bible : 41, n. 30 ; 109, n. 62 ; 367.
 Bidez : 170, n. 62.
 Binswanger : 158, n. 18.
 Blondel (Charles) : 307, n. 89.
 Blondel (Maurice) : 186, n. 26 ;
 235, n. 101 ; 272 ; 272, n. 35.
 Borne (Etienne) : 382, n. 27.
 Bossuet : 182.
 Bourgey : 51 ; 51, n. 21 ; 51, n. 22 ;
 287, n. 2 ; 288, n. 6 ; 294, n. 34.
 Boyancé : 25 ; 25, n. 37 ; 60, n. 46 ;
 113, n. 77 ; 114, n. 78 ; 115, n. 81 ;
 129 ; 129, n. 11 ; 157, n. 15 ; 170,
 n. 62 ; 186, n. 28 ; 225, n. 52 ;
 344 ; 344, n. 15 ; 345 ; 345, n. 27 ;
 346, n. 29 ; 349, n. 45.
 Bréhier : 16 ; 16, n. 15 ; 141, n. 39.
 Brès : 329, n. 39.
 Breuer : 161 ; 162 ; 162, n. 28 ; 172,
 n. 67 ; 194, n. 59 ; 363, n. 137.
 Brochard : 266, n. 4.
 Brunschvicg : 12 ; 150 ; 150, n. 67 ;
 272 ; 272, n. 35 ; 371, n. 12.
 Burnet : 201, n. 97.
 Bury : 169 ; 169, n. 56 ; 240, n. 121.
 Campbell : 14.
 Canart : 62, n. 53.
 Chadwick (Mary) : 356, n. 99.
 Chambry : 60, n. 46 ; 204, n. 113 ;
 347, n. 35.
 Chaméléon : 225, n. 50.
 Châtelet : 88, n. 69.
 Colin : 61, n. 52.
 Comte : 382.
 Couturat : 154.
 Croiset : 42 ; 42, n. 34 ; 43 ; 46,
 n. 3 ; 50, n. 19 ; 136, n. 13 ; 294,
 n. 32.
 Dagognet : 291, n. 20.
 Dalbiez : 21, n. 29 ; 21, n. 30.
 Damascius : 212, n. 142.
 Agathon : 206, n. 124 ; 237, n. 110.
 Alcmeon de Crotone : 294, n. 33.
 Alexander (Franz) : 292, n. 28 ; 318,
 n. 122.
 Alquié : 13, n. 9 ; 15, n. 14 ; 48,
 n. 8 ; 96, n. 15.
 Amado Lévi-Valensi (Eliane) : 88,
 n. 69 ; 161, n. 26.
 Anacréon : 67 ; 225, n. 50.
 Anaxagore : 190 ; 206 ; 311 ; 361.
 Antisthène : 23.
 Anzieu : 172, n. 68 ; 183, n. 12 ;
 189, n. 42 ; 381, n. 23.
 Aristippe : 220.
 Aristophane : 24 ; 25 ; 41, n. 35 ;
 118 ; 231, n. 83 ; 233 ; 233, n. 92 ;
 237, n. 110 ; 364 ; 364, n. 142.
 Aristote : 13 ; 13, n. 9 ; 15, n. 14 ;
 22 ; 23 ; 24 ; 34, n. 8 ; 38 ; 53,
 n. 26 ; 140 ; 154, n. 7 ; 200, n. 94 ;
 206, n. 124 ; 266 ; 267 ; 267, n. 5 ;
 272 ; 312 ; 312, n. 103 ; 322 ;
 343 ; 364 ; 364, n. 142 ; 381.
 Athénée : 225, n. 50.
 Aubenque : 13, n. 9 ; 15, n. 14 ;
 140, n. 34 ; 154, n. 7 ; 184, n. 20 ;
 267, n. 5 ; 381, n. 22.
 Aubonnet : 365, n. 147.
 Augustin (Saint) : 201 ; 235, n. 101 ;
 356.
 Bailly : 41, n. 28.
 Balzac : 24 ; 71, n. 7 ; 221 ; 379.
 Beauvoir (Simone de) : 223.
 Benedict (Ruth) : 17, n. 17 ; 223,
 n. 40 ; 231, n. 83 ; 288, n. 4 ; 375.
 Bérard (Victor) : 93, n. 7 ; 364,
 n. 142.
 Bergson : 89, n. 72 ; 111 ; 111, n. 69 ;
 116, n. 85 ; 118, n. 88 ; 148, n. 62 ;
 235, n. 99 ; 314 ; 314, n. 111 ;
 378, n. 13.

Darembert : 288, n. 6.
 Daux : 233, n. 92.
 Delatte : 129, n. 10 ; 170, n. 62.
 Delay : 121, n. 103 ; 305, n. 81.
 Delcourt (Marie) : 364, n. 142.
 Démocrite : 357.
 Denkinger : 151, n. 70.
 Denys l'Aréopagite (Pseudo-) : 382 ; 382, n. 27.
 Derenne : 118, n. 89.
 Descartes : 13 ; 13, n. 9 ; 15, n. 13 ; 15, n. 14 ; 17 ; 22 ; 23 ; 24 ; 38 ; 47 ; 48, n. 8 ; 71, n. 7 ; 93 ; 94 ; 94, n. 9 ; 154, n. 6 ; 157, n. 14 ; 165 ; 165, n. 38 ; 197, n. 79 ; 197 ; 201 ; 202, n. 99 ; 269 ; 269, n. 19 ; 270 ; 317 ; 317, n. 120 ; 322 ; 343 ; 371, n. 12 ; 376 ; 381.
 Des Places : 41, n. 31 ; 50, n. 19 ; 67, n. 70.
 Détienné : 17, n. 18 ; 146, n. 56 ; 185, n. 22 ; 191, n. 51 bis ; 192, n. 51 ter ; 193, n. 56 ; 225, n. 52 ; 312 ; 312, n. 103 ; 357, n. 103.
 Deuschle : 106, n. 54.
 Diès : 14, n. 12 ; 16 ; 47, n. 7 ; 50, n. 18 ; 65, n. 59 ; 78, n. 27 ; 101 ; 101, n. 38 ; 102, n. 40 ; 113, n. 77 ; 123, n. 6 ; 144, n. 50 ; 147, n. 59 ; 151, n. 70 ; 154, n. 3 ; 157, n. 15 ; 201, n. 97 ; 204, n. 113 ; 212, n. 142 ; 216, n. 7 ; 226, n. 53 ; 228, n. 66 ; 230, n. 81 ; 246, n. 137 ; 266, n. 2 ; 266, n. 3 ; 268, n. 11 ; 278, n. 61 ; 279 ; 280, n. 71 ; 287, n. 2 ; 316, n. 117 ; 324, n. 11 ; 350, n. 49 ; 382, n. 25.
 Diogène Laërce : 357, n. 107.
 (Dissoi logoi) : 12.
 Dittmar : 226, n. 53.
 Dodds : 11, n. 1 ; 17 ; 17, n. 17 ; 17, n. 19 ; 22 ; 93, n. 7 ; 116, n. 84 ; 116, n. 85 ; 118, n. 89 ; 146, n. 56 ; 159, n. 19 ; 161, n. 26 ; 191, n. 51 bis ; 253, n. 162 ; 302, n. 69 ; 349, n. 45 ; 370 ; 370, n. 5 ; 370, n. 6 ; 370, n. 7 ; 380 ; 380, n. 18 ; 380, n. 19 ; 380, n. 20 ; 380, n. 21.
 Duchemin : 61, n. 52 ; 170, n. 62.
 Duméry : 210, n. 134.
 Dupréel : 12 ; 12, n. 4 ; 12, n. 5 ; 23 ; 23, n. 35 ; 50, n. 18 ; 53, n. 26 ;

93, n. 6 ; 150, n. 67 ; 157, n. 15 ; 188, n. 36 ; 201, n. 97 ; 284, n. 83.
 Empédocle : 24 ; 129-130 ; 164, n. 34 ; 167 ; 191 ; 192 ; 201, n. 97 ; 233 ; 239 ; 240 ; 240, n. 119 ; 294.
 Epicure : 182 ; 184 ; 357 ; 357, n. 107.
 Eschine de Sphettos : 226, n. 53.
 Eschyle : 41, n. 31 ; 233, n. 90 ; 364, n. 142 ; 365, n. 147.
 Esquirol : 288.
 Euripide : 24 ; 120, n. 101 ; 187 ; 249, n. 148 ; 344 ; 344, n. 15 ; 345 ; 345, n. 27 ; 364, n. 142.
 Ey (Henri) : 307, n. 89.
 Festugière : 16 ; 16, n. 15 ; 33, n. 7 ; 41, n. 29 ; 157, n. 14 ; 180-181 ; 180, n. 2 ; 181, n. 4 ; 182, n. 7 ; 199, n. 86 ; 202 ; 202, n. 101 ; 207, n. 127 ; 292, n. 29 ; 357 ; 357, n. 106.
 Fichte : 210.
 Ficin (Marsile) : 212, n. 142 ; 228-229 ; 229, n. 69 ; 255 ; 255, n. 174.
 Flacelière : 12 ; 12, n. 6 ; 79, n. 29 ; 79, n. 30 ; 127, n. 1 ; 141, n. 39 ; 219, n. 20 ; 225 ; 230, n. 74 ; 231, n. 83 ; 233, n. 89 ; 233, n. 90 ; 247, n. 142 ; 256, n. 176 ; 365, n. 147 ; 377, n. 7 ; 377, n. 9.
 Fliess (Wilhelm) : 241, n. 123 ; 378, n. 10 ; 381, n. 23.
 Foucault (Michel) : 288, n. 4 ; 300, n. 61 ; 306, n. 86 ; 307, n. 90 ; 378, n. 13 ; 382, n. 24.
 Freud : 15 ; 17, n. 19 ; 17 ; 17, n. 20 ; 17-21 ; 25 ; 25, n. 39 ; 25, n. 40 ; 73, n. 15 ; 83, n. 55 ; 99, n. 32 ; 109, n. 63 ; 116, n. 85 ; 131, n. 24 ; 149, n. 66 ; 158, n. 18 ; 161 ; 161, n. 26 ; 161, n. 27 ; 162 ; 162, n. 28 ; 162, n. 29 ; 164, n. 34 ; 167 ; 172, n. 67 ; 172, n. 69 ; 182 ; 183, n. 11 ; 183, n. 12 ; 183, n. 14 ; 189 ; 194, n. 59 ; 195, n. 66 ; 195, n. 67 ; 209 ; 209, n. 132 ; 210 ; 210, n. 133 ; 211 ; 215 ; 215, n. 3 ; 216 ; 216, n. 5 ; 228 ; 231 ; 231, n. 87 ; 236 ; 238 ; 238, n. 114 ; 239 ; 241 ; 241, n. 123 ; 241, n. 124 ; 241, n. 125 ; 242 ; 242, n. 128 ; 242, n. 128 bis ; 242, n. 128 ter ; 243, n. 128 quater ; 248 ; 254 ; 255 ; 255, n. 171 ; 255, n. 173 ;

256 ; 256, n. 177 ; 257, n. 180 ; 258 ; 283 ; 283, n. 82 ; 292-293 ; 296 ; 296, n. 47 ; 298 ; 304 ; 304, n. 74 ; 305 ; 308 ; 315 ; 318 ; 318, n. 122 ; 329 ; 329, n. 39 ; 339 ; 340 ; 356 ; n. 99 ; 363, n. 137 ; 364, n. 142 ; 365 ; 365, n. 143 ; 366 ; 366, n. 149 ; 366, n. 150 ; 372 ; 375 ; 376, n. 6 ; 377 ; 378 ; 378, n. 10 ; 378, n. 11 ; 379 ; 380 ; 381, n. 23 ; 382 ; 383.
 Frutiger : 106, n. 54 ; 107, n. 57 ; 153, n. 1 ; 154 ; 154, n. 4 ; 169, n. 56 ; 240, n. 121 ; 250, n. 150 ; 312 ; 312, n. 102 ; 312, n. 106 ; 313.
 Garma (Angel) : 292, n. 28.
 Gassendi : 24.
 Godel : 225, n. 52 ; 230, n. 81.
 Goldschmidt : 13, n. 9 ; 14 ; 29, n. 1 ; 29, n. 2 ; 31, n. 1 ; 36 ; 36, n. 14 ; 39, n. 26 ; 48, n. 8 ; 61, n. 48 ; 77, n. 21 ; 79, n. 33 ; 87, n. 67 ; 94, n. 9 ; 101 ; 101, n. 37 ; 102, n. 41 ; 113, n. 76 ; 113, n. 77 ; 135, n. 8 ; 148 ; 148, n. 63 ; 149, n. 65 ; 206, n. 121 ; 237 ; 237, n. 106 ; 312 ; 312, n. 103.
 Gomperz : 55, n. 33 ; 127 ; 230, n. 74 ; 242.
 Gorgias : 12 ; 23 ; 24.
 Green (W. Chase) : 61, n. 52.
 Gueroult : 13, n. 9 ; 15, n. 13 ; 94, n. 9 ; 196, n. 74.
 Guittou : 171, n. 63 ; 329, n. 41.
 Hatzfeld : 12 ; 12, n. 3.
 Hegel : 24 ; 47 ; 88, n. 69 ; 189, n. 40 ; 210 ; 339 ; 340 ; 343.
 Heidegger : 100 ; 100, n. 3.
 Henry (Michel) : 144, n. 47 ; 379, n. 15.
 Héraclite : 102 ; 114 ; 114, n. 78 ; 122 ; 157, n. 15 ; 185 ; 239 ; 309, n. 92 ; 358.
 Hésiode : 61 ; 66 ; 66, n. 65 ; 67, n. 69 ; 176, n. 82.
 Hesnard : 73, n. 15.
 Hippias : 24 ; 53 ; 53, n. 26 ; 122 ; 157, n. 15.
 Hippocrate (collection hippocratique) : 51 ; 51, n. 21 ; 169 ; 238 ; 240 ; 240, n. 121 ; 287 ; 288 ; 289 ; 289, n. 7 ; 289, n. 8 ; 294 ; 294,

n. 34 ; 295, n. 40 ; 295 ; 301 ; 301, n. 62 ; 310 ; 310, n. 95 ; 323 ; 363, n. 138.
 Homère : 33 ; 33, n. 7 ; 41, n. 31 ; 55, n. 33 ; 61 ; 63 ; 63, n. 56 ; 64 ; 65 ; 66 ; 66, n. 65 ; 67 ; 67, n. 69 ; 68 ; 93 ; 93, n. 7 ; 94, n. 8 ; 95 ; 108 ; 112 ; 155, n. 8 ; 176, n. 82 ; 182 ; 184 ; 184, n. 18 ; 198 ; 198, n. 81 ; 218 ; 218, n. 18 ; 219 ; 219, n. 20 ; 249, n. 148 ; 289 ; 289, n. 10 ; 290 ; 292, n. 29 ; 311 ; 311, n. 100 ; 338 ; 347 ; 352 ; 357, n. 105 ; 358 ; 364, n. 142 ; 377, n. 7.
 Horn : 55, n. 33.
 Hume : 17 ; 22.
 Isocrate : 140 ; 140, n. 33 ; 311, n. 99 ; 312, n. 104.
 Jamblique : 150, n. 67.
 Janet : 100.
 Joly : 294, n. 34 ; 301, n. 62.
 Jones : 109, n. 63 ; 161, n. 26.
 Jung : 158, n. 18 ; 216 ; 216, n. 5.
 Kant : 16 ; 17 ; 20 ; 22 ; 23 ; 30, n. 3 ; 38 ; 71, n. 7 ; 154, n. 5 ; 177, n. 84 ; 189, n. 40 ; 197 ; 201 ; 201, n. 96 ; 210 ; 236 ; 263 ; 270 ; 270, n. 21 ; 283, n. 82 ; 303 ; 312 ; 338 ; 340 ; 343 ; 356 ; 367 ; 367, n. 155 ; 371, n. 12 ; 376 ; 381.
 Klein (Mélanie) : 20 ; 20, n. 25 ; 356, n. 99.
 Kranz : 225, n. 52.
 Kucharski : 143 ; 143, n. 45 ; 170, n. 62 ; 204, n. 112 ; 263, n. 2 ; 267, n. 6 ; 267 ; 267, n. 9 ; 268 ; 268, n. 15 ; 278, n. 63 ; 289, n. 7 ; 295, n. 42.
 Lacan : 18 ; 19, n. 20 bis ; 19 ; 100, n. 33 ; 121, n. 103 ; 149, n. 66 ; 189, n. 42 ; 211, n. 137 ; 237, n. 111 ; 244, n. 134 ; 249, n. 148 ; 255 ; 255, n. 172 ; 257, n. 180 ; 339, n. 95 ; 382, n. 24.
 Lagache : 196, n. 75 ; 255, n. 172 ; 283, n. 82 ; 303, n. 73.
 Lagerborg : 25 ; 25, n. 41 ; 26 ; 26, n. 42 ; 26, n. 43.
 Lamartine : 221.
 Laplanche : 210, n. 133.
 Lavelle : 29.
 Leibniz : 210.

Le Senne : 29 ; 38.
 Lévêque : 206, n. 124.
 Lévi-Strauss : 163, n. 33 ; 224 ; 224, n. 41 ; 365, n. 146.
 Lévy-Bruhl : 17 ; 17, n. 16.
 Luccioni : 64, n. 57 ; 84, n. 58.
 Lucrèce : 235, n. 99.
 Lutoslavski : 13, n. 10 ; 30, n. 3 ; 92 ; 92, n. 2 ; 157, n. 15 ; 174, n. 72 ; 199, n. 88 ; 263 ; 263, n. 1 ; 312 ; 312, n. 105 ; 381.
 Lysias : 277 ; 338.
 Malebranche : 25.
 Malinovski : 365, n. 145 ; 365.
 Marrou : 12 ; 12, n. 7 ; 79, n. 29 ; 337, n. 78.
 Marx : 22.
 Mazon : 189, n. 41.
 Mead (Margaret) : 223 ; 223, n. 39.
 Méridier : 32, n. 3 ; 55, n. 33 ; 103, n. 46 ; 204, n. 113.
 Merleau-Ponty : 100, n. 3 ; 106, n. 53 ; 109, n. 64 ; 329, n. 38.
 Molière : 24 ; 235, n. 99.
 Montaigne : 24 ; 63, n. 55 ; 157, n. 14 ; 182 ; 184, n. 20 ; 201.
 Moreau : 151, n. 70.
 Morrow (Glenn) : 222, n. 30 ; 342, n. 4 ; 348 ; 348, n. 38 ; 363, n. 134.
 Moutsopoulos : 60, n. 45 ; 263, n. 2.
 Mugler : 263, n. 2 ; 282, n. 78 ; 282 ; 282, n. 79.
 Nachmansohn : 25 ; 25, n. 38.
 Natorp : 16 ; 30, n. 4 ; 127 ; 199, n. 88 ; 207, n. 127 ; 263 ; 263, n. 1 ; 381.
 Nietzsche : 22 ; 96, n. 16 ; 256, n. 177 ; 355 ; 355, n. 96.
 Packard (Vance) : 363, n. 136.
 Parain (Brice) : 119, n. 95 ; 157, n. 15 ; 201, n. 97 ; 281, n. 77 ; 370 ; 370, n. 3 ; 370, n. 7.
 Parménide : 24 ; 102 ; 150 ; 188 ; 201 ; 201, n. 97 ; 312 ; 312, n. 104.
 Pascal : 24.
 Pèterment : 91, n. 1.
 Pfister : 353, n. 78.
 Pfister (Oskar) : 25 ; 25, n. 39.
 Philodème de Gadara : 41, n. 28.
 Philolaos : 130 ; 130, n. 15.
 Philon d'Alexandrie : 41, n. 30.
 Piaget : 21, n. 30 ; 100, n. 33 ; 379, n. 14.

Pindare : 61 ; 61, n. 52 ; 176, n. 82.
 Pinel : 288.
 Plotin : 16 ; 148, n. 62 ; 150, n. 67 ; 150 ; 216, n. 6.
 Plutarque : 225, n. 47 ; 225, n. 51.
 Pontalis : 210, n. 133.
 Post : 353, n. 78.
 Pradines : 328, n. 34.
 Proclus : 212, n. 142 ; 225, n. 52.
 Prodicos : 23 ; 122 ; 283, n. 83.
 Protagoras : 12 ; 122 ; 157, n. 15 ; 285 ; 285, n. 88 ; 347.
 Proust : 235, n. 100 ; 379.
 Puech : 225, n. 50.
 Racine : 379.
 Reinach : 225, n. 50.
 Reverdin : 118, n. 89 ; 129, n. 12 ; 146, n. 56 ; 337, n. 77 ; 337, n. 80 ; 346, n. 29 ; 353, n. 78 ; 367, n. 156 ; 370 ; 370, n. 8 ; 370, n. 9.
 Ricœur : 21 ; 21, n. 27 ; 21, n. 29 ; 21, n. 30 ; 22 ; 22, n. 33 ; 23, n. 34 ; 100, n. 33 ; 121, n. 103 ; 210, n. 133 ; 210 ; 210, n. 135 ; 315, n. 114 ; 378, n. 11 ; 379 ; 383, n. 29.
 Rilke : 182.
 Ritter : 30, n. 4 ; 154, n. 3 ; 199, n. 88 ; 263 ; 263, n. 1 ; 266, n. 2 ; 266, n. 3 ; 381.
 Rivaud : 371 ; 371, n. 10 ; 371, n. 11.
 Robin : 24, n. 36 ; 26 ; 26, n. 43 ; 40, n. 27 ; 94, n. 10 ; 99 ; 104 ; 120 ; 123, n. 6 ; 127, n. 1 ; 131 ; 136, n. 16 ; 139, n. 30 ; 141 ; 141, n. 38 ; 141, n. 39 ; 142 ; 142, n. 41 ; 143, n. 43 ; 145 ; 154, n. 2 ; 157, n. 15 ; 163 ; 164, n. 34 ; 166 ; 166, n. 44 ; 167, n. 45 ; 167 ; 167, n. 47 ; 168 ; 168, n. 50 ; 171, n. 63 ; 180, n. 1 ; 181, n. 5 ; 183, n. 13 ; 185, n. 23 ; 196, n. 69 ; 198, n. 80 ; 199, n. 88 ; 200, n. 94 ; 207, n. 125 ; 207, n. 127 ; 215 ; 215, n. 4 ; 216 ; 217 ; 230, n. 74 ; 233, n. 89 ; 234 ; 234, n. 95 ; 234, n. 96 ; 238 ; 238, n. 115 ; 239 ; 244 ; 244, n. 131 ; 246 ; 246, n. 138 ; 247, n. 142 ; 248 ; 248, n. 144 ; 250 ; 250, n. 151 ; 251, n. 156 ; 253, n. 165 ; 280 ; 280, n. 71 ; 294, n. 33 ; 330 ; 330, n. 42 ; 347, n. 35 ; 350, n. 49.

Rohde : 11, n. 1 ; 93, n. 7 ; 94, n. 8 ; 94, n. 10 ; 95, n. 13 ; 146, n. 56 ; 163 ; 164, n. 34 ; 184, n. 19 ; 185, n. 23 ; 314, n. 109.
 Rolland de Renéville : 369 ; 369, n. 1 ; 369, n. 2.
 Rougemont (Denis de) : 220, n. 22 ; 231, n. 85.
 Rougier : 113, n. 77.
 Rousseau : 24.
 Saint-Simon : 71, n. 7.
 Sappho : 67 ; 224 ; 224, n. 44 ; 225, n. 50 ; 229 ; 258.
 Sartre : 315, n. 115 ; 379, n. 15.
 Schaerer : 29, n. 1 ; 55, n. 33.
 Schleiermacher : 14 ; 234, n. 95.
 Schuhl : 11, n. 1 ; 14, n. 12 ; 17 ; 26, n. 43 ; 34 ; 34, n. 9 ; 58, n. 43 ; 84, n. 58 ; 105, n. 52 ; 116, n. 85 ; 129, n. 10 ; 150, n. 67 ; 164, n. 34 ; 170, n. 62 ; 289, n. 13 ; 321, n. 2 ; 349, n. 45.
 Shakespeare : 183, n. 14.
 Simonide : 65.
 Sophocle : 20, n. 23 ; 24 ; 25 ; 116 ; 121, n. 102 ; 189 ; 189, n. 41 ; 218, n. 12 ; 364, n. 142.
 Souilhé : 96, n. 17 ; 147, n. 59 ; 246, n. 137 ; 316, n. 117.
 Spinoza : 96 ; 144, n. 47 ; 210 ; 236 ; 236, n. 102 ; 270 ; 270, n. 22 ; 273 ; 303 ; 303, n. 72 ; 314 ; 314,

n. 111 ; 322.
 Stählin : 61, n. 52.
 Stendhal : 379.
 Stésichore : 67 ; 81 ; 167 ; 173 ; 229 ; 251 ; 282 ; 302 ; 360 ; 361.
 Stewart : 11 ; 199, n. 87.
 Susemihl : 106, n. 54.
 Taylor : 201, n. 97.
 Théodore de Cyrène : 150, n. 67.
 Théognis : 76 ; 76, n. 18.
 Thomas (Saint) : 16 ; 382, n. 27.
 Thucydide : 41, n. 31 ; 224 ; 224, n. 45.
 Tyrtée : 67 ; 67, n. 70.
 Van Camp : 62, n. 53.
 Vanhoutte : 202, n. 103 ; 221, n. 29 ; 270, n. 24.
 Vernant (J.P.) : 292, n. 29 ; 297, n. 49.
 Vinci (Léonard de) : 211 ; 228 ; 241 ; 241, n. 124 ; 258 ; 356, n. 99 ; 381, n. 23.
 Voltaire : 24.
 Vuillemin : 182, n. 6.
 Wankel : 41, n. 33.
 Weil (H.) : 225, n. 52.
 Wittgenstein : 100, n. 33.
 Wolff (G.) : 225, n. 52.
 Xénophon : 220 ; 220, n. 21 ; 311, n. 101 ; 377, n. 7.
 Zafropoulos : 58, n. 43 ; 129, n. 13.
 Zeller : 106, n. 54.

INDEX RERUM

Les principaux thèmes du livre ont été, dans la mesure du possible, indiqués à leur place alphabétique en *français*. On n'a réservé pour l'index des mots grecs (cf. ci-dessous, p. 426) que les notions dont la traduction eût été trop équivoque.

Les notions de « vertu » (ἀρετή), d'amour (ἔρως), d'humanisme et de philosophie n'ont pu trouver place dans cet index : il aurait fallu renvoyer à presque toutes les pages du livre.

- Affinité : cf. φιλία
 Amitié : cf. φιλία
 Anachronisme : 14-16 ; 50 ; 100-103 ; 149-150 ; 248 ; 267 ; 280 ; 300 ; 379-381.
 Art : 58-61.
 Beau (καλός) : 41 ; 251 ; 253-255 ; 258 ; 265 ; 271-272 ; 351.
 Bon, Bien (ἀγαθός) : 33, n. 6 ; 41-43 ; 205, sqq. ; 247.
 Contemplation (θεωρία) : 82 ; 180 ; 197-199 ; 202 ; 247-250 ; 258 ; 265 ; 268 ; 272 ; 277 ; 303 ; 335 ; 372 ; 377.
 Délire : cf. μανία
 Education : cf. παιδεία
 Enfance : 165.
 Evolution de la pensée de Platon : 14-15 ; 133-134 ; 172-173 ; 174 ; 263-264 ; 266, sqq. ; 277 ; 279 ; 369.
 Folie : cf. μανία
 Histoire de la pensée : 11-13 ; 14 ; 17-18 ; 375 ; 379-383.
 Histoire de la philosophie : 13-18 ; 21-23 ; 379-381.
 Idées (théorie des) : (cf. aussi : εἶδος) 13, n. 11 ; 102, n. 40 ; 112 ; 113 ; 151 ; 156, n. 12 ; 157 ; 157, n. 15 ; 172-173 ; 199-206 ; 249-250 ; 253-254 ; 266-269 ; 277 ; 279 ; 285.
 Identification (cf. aussi : συνουσία) 150, n. 67.
 Immortalité de l'âme : 93-94 ; 130 ; 183, sqq. ; 247, n. 141 ; 250 ; 258 ; 265-266 ; 269-273 ; 312-314 ; 334-335 ; 337-338 ; 350-351.
 Immortalité de l'âme et tripartition : 312-314 ; 347, n. 33.
 Incantation : cf. ἐπωδή
 Intellectualisme : 46 ; 50 ; 53 ; 76 ; 77 ; 89 ; 102-103 ; 133 ; 141-152 ; 163 ; 168 ; 180 ; 199 ; 259-260 ; 330 ; 342 ; 378.
 Justice (δικαιοσύνη) : 65 ; 65, n. 59 ; 137-140 ; 337-338.
 Langage : cf. λόγος
 Logos : cf. λόγος
 Loi (νόμος) : 107 ; 147 ; 211 ; 281 ; 327-328 ; 331-340.
 Jeu de mots νόμος-νόμος : 337 ; 337, n. 79.
 Pour législation, cf. νομοθεσία.

- Pour législateur, cf. νομοθέτης.
 Maïeutique : 188 ; 227-228 ; 348.
 Maître de vertu : chap. III ; 70-71.
 Mal (problème du) : 144.
 Mathématiques : 148-152 ; 158 ; 336-337.
 Médecine : 233 ; 238-239 ; 287-300 ; 318.
 Mensonge : 53 ; 88 ; 343 ; 351-353.
 Mort : 181-192.
 — mort de Socrate : 182 ; 186, sqq.
 — mort du père : 187, sqq.
 Musique : 60-61 ; 337 ; 354-355.
 Mystères : 170 ; 170, n. 62 ; 185, n. 23 ; 254 ; 343 ; 349-351.
 Nombre : 150-152.
 Œdipe (personnage d'Œdipe et conflit œdipien) : 20 ; 162 ; 183 ; 189-190 ; 339 ; 355, n. 96 ; 364-366 ; 381.
 Orphisme : 94, n. 8 ; 115, n. 81 ; 187, n. 30 ; 346 ; 349 ; 349, n. 45 ; 356, n. 100.
 Pédérastie : 12 ; 41, n. 35 ; 78-84 ; 229-232 ; 293 ; 364-366 ; 375-378.
 Pensée pure : cf. φρόνησις
 Père : 75-78 ; 151, n. 69 ; 332 ; 381-382.
 — mort du père : 187, sqq.
 Piété : cf. δεισιπνεία.
 Poésie : 61-67 ; 108 ; 293 ; 301-302 ; 332-333 ; 345.
 Politique : 43 ; 63-67.
 Préludes : cf. προοίμιον, παραμύθιον.
 Projection : 174 ; 177 ; 208-213 ; 232 ; 257 ; 382-383.
 Psychanalyse : 15 ; 17-18 ; 19-21 ; 22 ; 172 ; 232 ; 240, sqq. ; 283-284 ; 296 ; 299 ; 303 ; 318 ; 329 ; 376 ; 382.
 Psychiatrie : 288 ; 292 ; 296 ; 300-308 ; 376.
 Pythagorisme : 57, n. 39 ; 94, n. 8 ; 113, n. 77 ; 114, n. 78 ; 129 ; 130 ; 130, n. 16 ; 146 ; 146, n. 56 ; 150-151 ; 163-164 ; 164, n. 34 ; 168 ; 170, n. 62 ; 184 ; 185, n. 22 ; 185, n. 23 ; 187 ; 191-193 ; 201, n. 97 ; 225, n. 52 ; 242 ; 292 ; 294 ; 312-314 ; 330 ; 337 ; 349 ; 349, n. 45.
 Raison : cf. λόγος
 Réduction : 15 ; 21-23 ; 151 ; 159 ; 174-175 ; 190 ; 209-212 ; 232 ; 258 ; 276 ; 356, n. 99 ; 376 ; 379.
 Religion : 113, sqq. ; 129-130 ; 144 ; 190-191 ; 254-255 ; 344.
 Religion astrale : 113 ; 113, n. 77 ; 129, n. 12 ; 170, n. 62 ; 295 ; 337.
 Réminiscence : cf. ἀνάμνησις
 Rêve : 155-159 ; 182-183 ; 305.
 Révélation progressive de l'inconscient : 12 ; 380 - 383.
 Rhétorique : 52 ; 58 ; 251-252 ; 258 ; 277-278 ; 303-304 ; 342 ; 346.
 Sagesse : cf. σοφία, σοφός ; cf. aussi φρόνησις
 Science : cf. ἐπιστήμη
 Sciences humaines et philosophie : 17-18 ; 19-23.
 Série (raisonnement par série et inversion) : 52, sqq. ; 63-64.
 Sorcier, sorcellerie (γόης, γοητεία) 343-346 ; 355.
 Symbole, symbolisme : 120-121 ; 147 ; 150 ; 257 ; 257, n. 180.
 Tempérance : cf. σωφροσύνη
 Transposition : 78 ; 79 ; 150-151 ; 164 ; 191-192 ; 212 ; 216, n. 7 ; 289, n. 7 ; 295, n. 42 ; 349 ; 351.
 Tripartition de l'âme : 95 ; 95, n. 14 ; 309-319.
 — tripartition de l'âme et immortalité : 312-314.
 Unité : 150-152.
 Vérité : 349 ; 351-367 ; 378 ; 378, n. 11.

- ἀγαθός : cf. Bon, Bien.
 ἄγαλμα : 20, n. 24 ; 249.
 ἀνάμνησις (réminiscence) : 31, n. 1 ;
 40 ; 67 ; 130 ; 148-152 ; 153-
 155 ; 159-173 ; 198, n. 83 ;
 243-245 ; 254-258 ; 259 ; 351 ;
 377.
 — l'ἀνάμνησις et la mort :
 183-185.
 — ἀνάμνησις et μνήμη : 324-
 325 ; 329-331.
 ἀντέρως (« contre-amour ») : 83 ;
 171 ; 255-256 ; 259 ; 282.
 γαλήνη (calme) : 245 ; 357-358.
 γόης, γοητεία : cf. sorcier, sorcel-
 lerie.
 δαίμων : 146-148 ; 192.
 διδάσκαλος (ἀρετῆς) : 70-71.
 — διδασκαλία et παιδεία : 71,
 n. 6.
 — διδασκεῖν et μῦθοι : 76,
 n. 18.
 δικαιοσύνη : cf. justice.
 εἶδος : (cf. aussi : théorie des
 Idées) : 20, n. 24 ; 197-199 ;
 215 ; 277.
 ἐπιστήμη (science) : 46, sqq. ; 146-
 148 ; 175-176 ; 185 ; 278-279 ;
 290.
 ἐπωδή (incantation) : 20 ; 36 ; 99 ;
 165, n. 37 ; 291-292 ; 343 ; 346-
 349 ; 355.
 θεῖος (divin) : 62.
 θεωρία : cf. contemplation.
 θυμός : 165, n. 39 ; 311 ; 314-318.
 κακουργία (malveillance) : 62-63 ;
 88-89.
 καλός : cf. Beau.
 καλὸς καὶ ἀγαθός : 41-42.
 λόγος : 117-120 ; 251-252 ; 257,
 n. 180 ; 258 ; 259 ; 265-266 ;
 269 ; 271-273 ; 276-285 ; 300 ;
 303-304 ; 327, n. 27 ; 338 ;
 377.
 μανία (délire, folie) : 67 ; 211 ;
 253 ; 302-307 ; 343.
 μεταξὺ (intermédiaire) : 147, n. 59.
 μῖασμα (souillure) : 116.
 μνήμη (mémoire) : 170-171.
 μνήμη et ἀνάμνησις : 324-325 ;
 329-331.
 νομοθεσία (législation) : 327, n. 29 ;
 331 ; 334.
 νομοθετής (législateur) : 331-335.
 ὀρθότης (rectitude) : 103, sqq. ; 145-
 147 ; 260.
 — ὀρθὴ δόξα (opinion droite) :
 148-150 ; 158.
 ὁσιότης (piété) : 35 ; 54.
 παιδεία (éducation) : 60, n. 46 ;
 71, n. 6 ; 98 ; 108 ; 321, sqq. ;
 338-339 ; 348.
 πανουργία (aptitude à n'importe
 quoi) : 45 ; 50.
 πίστις (croyance) : 58.
 προοίμιον, παραμύθιον (prélude,
 préambule) : 353-355 ; 361.
 σοφός, σοφία (sage, sagesse) : 46.
 σύγκρασις (mélange) : 310.
 σύμβολον : cf. symbole, symbolis-
 me.
 συνουσία (fréquentation) (cf. aus-
 si : identification) : 68 ; 108 ;
 147, n. 58.
 σωφροσύνη (tempérance) : 35-36 ;
 54, n. 30 ; 75 ; 136-138 ; 211-
 212 ; 217 ; 291-293 ; 302-304 ;
 326 ; 347.
 τελεταῖ (initiations) : 349-351.
 τέχνη : 46, sqq. ; 278-279 ; 290.
 — τέχνη et art : 58-61.
 τιθέναι (poser) : 105-107 ; 203-
 209 ; 268 ; 277 ; 280 ; 335.
 ὕβρις (démensure) : 307-308.
 φιλία (amitié, affinité) : 33, n. 6 ;
 156 ; 234 ; 239, sqq. ; 294 ;
 296-298.
 φρόνησις, φρόνιμος (pensée pure,
 sagesse, prudence, prudent) :
 140-150 ; 175-176 ; 185-186 ;
 259 ; 278 ; 308 ; 325-328 ;
 332 ; 333.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Méthode suivie et point de vue adopté dans l'étude de Platon.

1. Malgré des dettes considérables à l'égard des historiens de la pensée grecque, ce travail ne relève pas exactement de l'histoire des idées, mais de l'histoire de la philosophie au sens strict : il s'agit avant tout d'étudier l'œuvre de Platon en elle-même 11
2. On adopte le point de vue de l'évolution, justifié par les arguments des historiens du platonisme de la fin du XIX^e siècle. Bien des conclusions d'ordre métaphysique et d'ordre logique ne sont pas remises en question 13
3. Problème de l'anachronisme : malgré des objections de principe, il semble difficile d'étudier Platon autrement qu'à la lumière d'idées plus récentes (cf. les interprétations néo-platoniciennes, chrétiennes ou kantienne, dont certaines, d'ailleurs, ne se reconnaissent pas comme telles). Il semble également légitime de l'étudier à la lumière des sciences humaines 15
4. A quelles conditions certaines idées freudiennes peuvent éclairer Platon. Des précautions à prendre pour éviter de transformer l'histoire de la philosophie en une application systématique de théories psychologiques modernes. Exigence de limitation. 18
5. Un des grands obstacles à l'application des « sciences humaines » en philosophie est le danger de « réduction ». Comment l'éviter. Interprétation, démystification et réduction 21
6. L'œuvre de Platon comme activité pré-philosophique et créatrice du genre philosophique. Son actualité. 23

PREMIÈRE PARTIE : LA NOSTALGIE DE LA VERTU 27

Les dialogues de jeunesse expriment une philosophie originale fondée sur l'exigence d'ἀρετή.

- Chapitre I. *La vertu présente* 31
1. Le thème propre à chaque dialogue de jeunesse et leur thème commun : l'ἀρετή (*Hippias Majeur*, *Protagoras*, *Euthydème*). 32
 2. L'exigence d'ἀρετή est reconnue et acceptée par tous les interlocuteurs de Socrate 33

3. L'ἀρετή comme qualité de l' « homme vraiment homme » (Lachès, Charmide, Gorgias). Non pas essai de définition mais recherche existentielle	34
4. L'ἀρετή, c'est ce qui qualifie l'ἀνὴρ ἀγαθός : les grands hommes du v ^e siècle étaient ἄνδρες ἀγαθοί	39
Chapitre II. <i>La vertu au-delà du savoir</i>	45
Dans les dialogues de jeunesse, Platon n'a pas encore de théorie de l'ἐπιστήμη comme savoir absolu.	
1. Dans les premiers dialogues, ἐπιστήμη et τέχνη sont à peu près synonymes : elles désignent des activités inférieures à la recherche de l'ἀρετή	48
2. Le raisonnement par série et inversion exprime la distinction essentielle entre les savoirs et l'exigence d'ἀρετή : Alcibiade I, Hippias Mineur, Hippias Majeur, Euthyphron, Gorgias, Euthydème, République I	52
3. Des non-savoirs qui pourraient transmettre l'ἀρετή : croyance, art en général, musique, poésie (Ion, République I, II, III, X)	57
Chapitre III. <i>Le Maître introuvable</i>	69
Présence de la vertu et transmission de la vertu. Rendre les autres meilleurs ; s'améliorer au contact d'autrui : la συνουσία	
1. Les pères et les tuteurs	75
2. Les amants comme personnages dont la fréquentation procure l'ἀρετή (Euthydème, Alcibiade I, discours de Phèdre et de Pausanias dans le Banquet, discours de Lysias dans le Phèdre)	79
3. Les hommes d'Etat, la foule, le maître inconnu	84
4. Socrate et le refus de la transmission de l'ἀρετή par simple « fréquentation »	87
Chapitre IV. <i>Authenticité et rectitude : l'âme, le nom, les dieux</i>	91
Les orientations de la recherche platonicienne devant l'échec de la transmission de l'ἀρετή par συνουσία.	
1. L'âme : avant de donner lieu à une doctrine originale, le thème de l'âme apparaît, dans l'œuvre de Platon comme une transformation de l'ancienne exigence d'ἀρετή (Alcibiade I, Gorgias, Criton). L'âme comme fonction de l'homme parlant	92
2. « Rectitude des noms » et « position des noms » dans le Cratyle ; nouvelle tentative pour fonder l'authenticité humaine	100
3. Impuissance de la religion traditionnelle pour répondre à l'exigence d'ἀρετή (Euthyphron, Apologie de Socrate) ..	113

Conclusion de la première partie	122
L'échec de la recherche du premier idéal d'ἀρετή annonce une conversion. Les événements des années 387-386 (voyage en Sicile, fondation de l'Académie) séparent le Gorgias du Ménon.	
DEUXIÈME PARTIE : <i>LES ILLUSIONS CREATRICES</i>	127
Les découvertes de Platon autour de 387 : amours syracusaines, rencontre des politiques pythagoriciens en Grande Grèce et en Sicile, conversion religieuse.	
Chapitre V. « <i>Amoureux de la pensée...</i> »	133
A partir du Ménon se développe la grande expérience platonicienne dont sortira l'intellectualisme de la maturité.	
1. Abandon définitif de la recherche directe de l'ἀρετή : le Ménon	134
2. Mais Platon ne va pas, pour autant, chercher quelque « qualité morale » fondamentale (tempérance, justice...)	135
3. La φρόνησις comme idéal se substituant à l'ἀρετή : naissance de l'intellectualisme platonicien (Ménon, Phédon)	140
4. Le déclin des maîtres humains : apparition des δαίμονες, du maître intérieur	146
5. Mathématiques et humanisme (Ménon)	148
Chapitre VI. <i>Le rêve et le savoir</i>	153
Nécessité d'interpréter le thème platonicien de la réminiscence à partir du thème du rêve.	
1. Le rêve, premier moment de la connaissance future mais aussi effort de redécouverte de l'idéal passé	155
2. Réminiscence platonicienne et reconnaissance psychanalytique : le problème du caractère événementiel et personnel de leur objet :	159
1) les retours vers l'enfance	163
2) érotisation relative de la réminiscence (Ménon, Phédon, Phèdre, Banquet, République X)	165
3) réussite quasi-événementielle de l'effort de réminiscence (Banquet, Phèdre)	168
4) le problème du sens de l'intervalle qui sépare le Ménon du Phèdre	173
Chapitre VII. <i>L'au-delà</i>	179
L'attitude contemplative : essence du platonisme ou moment d'une expérience ?	
1. La méditation de la mort comme premier moment commun aux trois lignes de recherches de l'expérience platonicienne : le rêve, la réminiscence, la φρόνησις	181

2. Mort de Socrate et mort du père : réalité historique et signification symbolique (<i>Apologie, Phédon</i>)	186
3. L'âme isolée du corps comme nouvel idéal remplaçant la fascination de l'ἄρετή (<i>Phédon</i>)	192
4. Fascination par l'âme et fascination par les Idées : racines érotiques et visuelles de la fascination (<i>Phédon, Banquet</i>)	196
5. Place de la théorie des Idées et du Bien dans l'expérience platonicienne : l'ancien idéal humain projeté et figé dans l'au-delà. Continuité du τιθέναι (<i>Phédon, Banquet, République X, Parménide</i>). Ce n'est, là encore, qu'un moment transitoire de l'expérience platonicienne	200
Chapitre VIII. <i>L'amour éducateur</i>	215
On ne peut étudier l'amour dans l'œuvre de Platon sans donner à ce mot un sens très large, mais il faut également essayer de le prendre en son sens le plus strict : sexuel et sentimental.	
1. LE PLAISIR SEXUEL est toujours dévalorisé et séparé de la tendresse	217
2. LES FEMMES : courtisanes méprisées, citoyennes masculines, mégères acariâtres, ou grandes figures maternelles inspiratrices (Sapho, Aspasia, Diotime). La maïeutique.	221
3. L'HOMOSEXUALITÉ : les contradictions apparentes dans les jugements de Platon sur la pédérastie traduisent un conflit psychologique plutôt qu'un débat moral	229
4. Sens de la succession des premiers discours du <i>Banquet</i> : démystification progressive des illusions de l'amour. <i>Phèdre</i> (236), Pausanias (237), Eryximaque (238), Aristophane (240), Agathon (244)	233
5. Le discours de Diotime exprime-t-il une théorie positive de l'amour ou une autre illusion ? N'est-il pas « démystifié » par le discours d'Alcibiade ?	246
6. L'utilisation « logique » de l'amour : le <i>Phèdre</i> comme achèvement des démystifications successives du <i>Banquet</i>	250
Conclusion de la deuxième partie	259
L'effort qui s'amorce dans la réminiscence aboutit, avec la conclusion partielle de la démystification érotique, à l'instauration d'un univers du discours. Un nouvel intellectualisme, différent de celui du <i>Phédon</i> . Retour au <i>Cratyle</i> .	
TROISIÈME PARTIE : LE VERBE LEGISLATEUR	261
L'apparente richesse psychologique des œuvres postérieures au <i>Phèdre</i> recouvre un arrêt de la grande création platonicienne.	
Chapitre IX. <i>Logos et immortalité</i>	265
L'immortalité « logique » est l'aboutissement de l'utilisation « platonicienne de l'amour ».	

1. L'abandon de la « théorie des Idées » comme conséquence de l'accès au logos par l'expérience érotico-métaphysique de la maturité (<i>Phèdre, Parménide</i>)	266
2. Passage de la survie individuelle à l'éternité du discours (<i>Banquet, Phèdre</i>) : lien avec le processus « érotique » ..	269
3. Après le <i>Phèdre</i> , il n'y a plus de véritable psychologie de l'amour, mais seulement une physiologie, une morale et... des métaphores	273
4. Le <i>Phèdre</i> , le <i>Théétète</i> et le <i>Sophiste</i> instaurent un logos discursif qui se substitue au logos « thétique » du <i>Cratyle</i> et de la <i>République</i>	276
5. De l'amour au logos : répétition et reconnaissance	281
Chapitre X. <i>Médecine, psychiatrie, psychologie structurale</i>	287
1. LA MÉDECINE : une technique au début, une sagesse à la fin. Entre les deux, un point de vue presque psychosomatique (<i>Charmide</i> , discours d'Eryximaque dans le <i>Banquet</i>)	288
2. LA PSYCHIATRIE : « folie » des poètes (<i>Ion</i>) ; « délires » créateurs et psychiatrie compréhensive (<i>Phèdre</i>), théorie physiologique et sociale de la folie (<i>Timée, Lois</i>)	300
3. Le point de vue structural et la tripartition de l'âme : banalité et pauvreté psychologique de cette théorie	308
Chapitre XI. <i>L'éducation par la loi</i>	321
Dans les dernières œuvres, le concept de loi ne relève pas seulement de la philosophie politique : c'est aussi un concept anthropologique.	
1. L'anthropologie des œuvres de la vieillesse (<i>Timée, Philèbe, Lois</i>) : un essai de construction « sensualiste » de l'homme, brusquement interrompu par l'intervention massive de réalités qui sont de l'ordre de la loi (ψυχή, φρόνησις, νόμος)	322
2. Cette anthropologie est très différente de celle que l'on pourrait dégager du <i>Banquet</i> et du <i>Phèdre</i> . Essai de démonstration par la comparaison de la place du plaisir et du sens de l'ἀνάμνησις dans ces deux dialogues, d'une part, dans les œuvres de vieillesse de l'autre	328
3. Le législateur, la législation et la loi comme héritiers de grandes fonctions rencontrées par l'expérience platonicienne :	331
a) le législateur et ses ancêtres, les maîtres introuvables : père, poète, homme d'Etat	332
b) les antécédents de la νομοθεσία : l'immortalisation	334
c) les fonctions qui annoncent la loi : nom, rectitude, nombre, justice	335

Chapitre XII. *Vérité et persuasion* 341

Le rôle que jouent la « psychagogie » et les techniques de persuasion dans les derniers dialogues semble indiquer que Platon a cessé de mettre l'accent sur la recherche vécue et individuelle de la vérité.

1. L'attitude de Platon à l'égard de diverses activités non-philosophiques : sorcellerie (343), incantations (346), mystères (349), mensonges utiles (351), préludes aux lois (353). Une évolution se dessine entre les œuvres de la maturité et celles de la vieillesse 342
2. Ce qu'on ne trouve plus dans les dernières œuvres : la soif de vérité comme aspiration à l'authenticité et au bonheur 355
3. Le *Phèdre* comme témoin de ce changement d'attitude 359
4. Contrainte et persuasion dans les *Lois* : recours aux forces « érotiques » qui assurent la contrainte sociale 362

Conclusion de la troisième partie 369

Malgré l'intérêt qu'ont suscité les dernières œuvres de Platon, bien des historiens n'ont pu se défendre de l'impression d'une décadence (dont ils ont fixé le début à des dates différentes : *Philèbe*, *Timée*, ou seulement *Lois*). Peut-être faut-il reconnaître plus simplement que, beaucoup plus tôt — avec le *Phèdre* — s'achève une certaine *expérience*.

CONCLUSION GENERALE 373

Cette étude aboutit à montrer que l'œuvre de Platon révèle une expérience et une certaine façon de comprendre qui ne seront redécouvertes que tout récemment.

1. L'expérience platonicienne est liée à l'amour, mais marquée par l'homosexualité. Peut-elle, dans ces conditions, être authentique ? Oui, car Platon n'a pas créé une *éthique* de l'amour mais procédé à une *analyse* de l'expérience érotique. Comme chez Freud, la valeur fondamentale est de l'ordre de la *vérité psychologique* 375
2. Platon annonce peut-être la place de la *psychologie* dans la pensée moderne (à condition de laisser de côté la psychologie « scientifique »). Comment peut-on l'affirmer sans anachronisme ? Retour à la distinction de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des idées. Les grands philosophes dépassent toujours leur propre époque 378

BIBLIOGRAPHIE 385

INDEX DES PASSAGES DE PLATON CITÉS 399

INDEX NOMINUM 419

INDEX RERUM 424