



Eidos et idea : étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon

<https://hdl.handle.net/1874/345168>

A. qu. 192, 1940.

ΕΙΔΟΣ ET ΙΔΕΑ

ÉTUDE SÉMANTIQUE ET CHRONOLOGIQUE
DES ŒUVRES DE PLATON

P. BROMMER

A. qu.
192

ΕΙΔΟΣ ET ΙΔΕΑ



ΕΙΔΟΣ ET ΙΔΕΑ

ÉTUDE SÉMANTIQUE ET CHRONOLOGIQUE
DES ŒUVRES DE PLATON

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBE-
GEERTE AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE
UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR
MAGNIFICUS DR. F. H. QUIX, HOOGLEERAAR
IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE,
VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER
UNIVERSITEIT TEGEN DE BEDENKINGEN
VAN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE IN HET OPENBAAR TE
VERDEDIGEN OP VRIJDAG 1 MAART 1940
DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

PETER BROMMER

GEBOREN TE DRIEBERGEN

VAN GORCUM & COMP. N.V.
ASSEN

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT

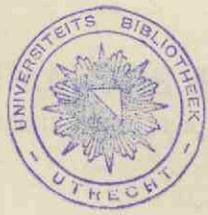


1783 3694

ETIAOI ET IAEA

FRONT SEMANTIQUE ET CHRONOLOGIQUE
DES CLASSES DE MOTS

PROMOTOR: PROF. DR J. C. FRANKEN



A MON EPOUSE

TABLE DES MATIÈRES

	Pag.
Introduction.	1
1. La Notion Socratique	3
Ordre chronologique	5
2. La Découverte de l'Eidos	11
3. Le Ménon	18
4. Charmide, Laches, Lysis	22
Le Laches	24
Le Lysis	26
L'Euthydème	27
Le Hippias Majeur	27
5. Phèdre, Protagoras, Gorgias	31
Le Protagoras.	32
Le Gorgias	33
6. Cratyle, Banquet	34
Le Cratyle	34
Le Banquet.	46
7. Le Phédon	51
8. La République	64
A. L'Éducation Scientifique.	79
B. La Dialectique	82
9. Le Phèdre	95
L'Initiation de Diotime	103
10. Le Théétète	106
11. Le Sophiste	117
12. Le Politique.	140
13. Le Parménide	152
14. Le Philèbe	181
15. Le Timée	191
16. Les Lois	217
17. L'Epinomis	229
Epilogue	236

'Επιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρῖνεσθαι.
ἀλλ' οὐ πλήθει . . .

INTRODUCTION

Ce qui nous frappe, quand nous jetons nos regards autour de nous, c'est le renouveau de sophistique qui envahit le monde de la pensée scientifique. Et la question se pose s'il ne faudra pas la force vivante de l'Idée platonicienne pour faire face à ce déclin fatal. Pour pouvoir y répondre il est nécessaire dès l'abord de savoir ce qu'est intrinsèquement la valeur de cette Idée, après l'avoir débarrassée de toutes les faiblesses, dues à la lutte de Platon lui-même avec la complexité des problèmes qui surgirent devant son esprit pénétrant. Mais ce qui importe encore davantage, c'est de dégager de la pensée platonicienne ce que lui, Platon, a vu dans son Idée et de définir nettement, s'il y a lieu, la différence entre 'Ιδέα et Εἶδος.

Or on pourrait croire, après tant de travaux sur la doctrine platonicienne, qu'il fût acquis, une fois pour toutes, quelle est la signification de l'Idée; et que, particulièrement, après l'étude complète de C. Ritter ¹⁾ point ne fût besoin de parler encore de distinction entre 'Ιδέα et Εἶδος. Eh bien, il y a lieu d'en douter. Premièrement, pour ce qui est de la valeur de l'Idée, les solutions les plus hétérogènes ont été données, depuis les entités séparées d'Aristote jusqu'au concept purement logique de Natorp. Et quant au travail de Ritter, il est plus philologique que vraiment philosophique; et, qui plus est, sa peur, sur les traces de Natorp, des „fantasteries" lui fait prendre pour des solutions ce qui n'est pas même encore le problème posé. Car on a beau traduire „espèce", „forme", „concept" — du reste il n'y aura personne pour contester la validité et la justesse de ces traductions — mais ce n'est pas là le coeur du problème. La question est de savoir ce que Platon a pensé sous cette „espèce", sous cette „forme", sous ce „concept", et si, quand même on peut traduire 'Ιδέα et Εἶδος par le même mot, voire par le même concept de „Forme", tout de même pour Platon il n'y ait pas eu distinction de représentation.

¹⁾ Neue Untersuchungen. München 1910.

Voilà donc le programme de l'étude présente nettement défini. Il s'agit de refaire d'abord l'examen de Ritter sur la distinction entre les termes ontologiques de Platon, et ensuite d'examiner leur valeur intrinsèque, et si j'ose dire, éternelle. Que ferons nous alors? Sur l'exemple de Ritter compterons-nous le nombre de fois que ces mots se présentent dans les dialogues? Evidemment le Nombre est une divinité platonicienne! Mais que ce moyen tout extérieur puisse entrer dans sa méthode, il y a lieu d'en douter. Ce n'est pas que Ritter n'ait pas essayé, à chaque occurrence, d'en fixer le sens exact; mais c'est là précisément le cercle vicieux; dès qu'on a conquis le sens exact, il n'est plus besoin de compter; et tant qu'on en est encore à compter et à interroger le témoignage de la majorité, on n'a pas encore le sens exact, dont on aurait besoin pour peser la valeur de chaque témoignage. On se sent acculé dès lors au fameux dilemme du Ménon: peut-on chercher ce qu'on ne connaît pas? Il ne sera pas absurde de croire que la réponse à pareille question doit être toujours la même que celle de Socrate dans le dialogue cité. Du reste Platon ne dit-il pas que, pour déceler la vérité, l'approbation de la masse n'a aucune valeur, mais qu'il faut l'accord seul avec soi-même? La seule méthode platonicienne est donc, après avoir comme palpé le sens de l'Idée, de l'introduire comme „hypothèse” dans les dialogues et de vérifier si dans *tous* les cas, et pour *toutes* les nuances cette hypothèse est suffisante et nécessaire. Mais n'est-ce pas là la méthode, soit consciente, soit inconsciente, de tous les commentateurs de Platon? Rien de plus certain. Et c'est précisément aussi le critère, qui nous permet de constater qu'ils ont échoué. Car d'une part les „idéalistes” ne rendent pas raison du réalisme incontestable de Platon, et de l'autre les „logistiques” comme Natorp ne savent que faire des „fantasteries”. Dans aucun des cas donc l'hypothèse ne se vérifie intégralement, ce qui pourtant était l'exigence et la condition *sine qua non*.

Deux voies se présentent. Ou bien on commencera par poser matériellement l'hypothèse, quitte à la mettre à l'épreuve. Il est pour le moins contestable que cela soit une méthode valable ou en tout cas, platonicienne. Ne serait-ce pas serrer une valeur spirituelle dans les entraves concrètes d'une définition verbale et qui de plus ne définirait rien du tout, vu le changeant de toutes les formules, suivant le biais dont nous les envisageons? L'autre voie con-

80d

81b

siste à aller courageusement de l'avant, ayant pour guide cette valeur même, et à lui permettre de se créer au fur et à mesure son expression concrète, qui certes n'aura pas la prétention d'être adéquate, mais qui, en revanche, par le fait qu'elle ne part pas d'une formulation préconçue, et qu'en outre elle ait passé par toutes les nuances de la pensée de Platon, offre la plus grande chance de toucher la vérité. Mais n'oublions pas ce que Platon fait remarquer dans sa VIIe Lettre, que ce ne sera jamais quelque procédé extérieur soit-il, qui puisse procurer la vérité, mais que c'est la compréhension intérieure seule qui vaille.

343a

1. LA NOTION SOCRATIQUE

Il est avéré que dans les dialogues, dits socratiques, Platon suit le plus près possible la méthode de son maître. Or Socrate, issu du peuple, vit de la forte moralité ¹⁾ de ce peuple et c'est notamment la conviction de l'existence des *ἄγραφοι νόμοι* qui est vivante en lui. Il est persuadé que la moralité nous est dictée par des notions intérieures, inébranlables, admises par tout le genre humain, puisque c'est les barbares eux-mêmes qui y obéissent; et c'est sa tâche à lui de pénétrer jusqu'à cette notion pure, en débarrassant l'âme de tout ce qui s'est amoncelé autour d'elle par le fait des illusions, des erreurs et de l'ignorance. C'est sa *μειντική* comme sa *λειτουργία*; car n'est-ce pas un service divin que de porter à la lumière de l'Esprit ces lois non-écrites, que les dieux eux-mêmes évidemment ont déposées dans le cœur de l'homme? Ceci explique en même temps que ces notions ne sauraient être l'objet d'enseignement, et d'autre part que pour Socrate *ἀρετή* est équivalent à *ἐπιστήμη*, puisque connaître ces notions — cela veut dire pénétrer jusqu'à leur essence pure, de sorte qu'elles se laissent exprimer dans un jugement clair et inébranlable — c'est connaître soi-même, c'est donc savoir ce que veut notre nature la plus intime et la plus vraie; et comme la volonté est à la base de toute action humaine, c'est pouvoir vivre de la volonté propre de notre âme sans qu'il y ait entrave aucune: n'est-il pas vrai qu'il n'y aura plus alors d'erreur et d'illusion, les seuls facteurs

¹⁾ Comparez pour la moralité grecque (contrairement à l'opinion reçue) la conférence du Professeur H. Bolkestein „Zedelijkheid en Godsdienst” p. 13—17.

faits pour faire avorter la volonté, en soi bonne, de l'homme?

Si nous admettons que c'est là l'enseignement que Platon jeune a dû recevoir de son maître, et si d'autre part il est vrai que cet enseignement est entré comme un élément indélébile dans la pensée de Platon (car quand même il est certain que Platon ne s'en est pas tenu à la notion purement morale de Socrate et qu'il a évolué vers sa vocation propre de penseur scientifique, toujours est-il que les principes les plus profonds de sa philosophie conservent à côté de leur fonction scientifique leur caractère foncément moral: Dieu est et restera le Bien), si donc l'influence du maître est si forte, la question se pose: n'est-il pas logique de présumer que cette Notion innée socratique entre pour une large part dans ce qui sera le centre de la philosophie platonicienne, l'Idée? Mais poser cette question c'est en poser une plus essentielle: quel est le caractère propre de cette Notion? Est-elle identique au concept tout court? Au concept logique en particulier? Ou bien est-elle d'autre nature et ne se laisse-t-elle comparer immédiatement à aucun procédé mental proprement dit? Répondre que sa recherche relève de l'induction¹⁾ et que par conséquent elle entre intégralement dans le domaine logique n'est pas propre à élucider la controverse: l'induction ne devrait-elle pas aboutir à la définition du concept? Mais il est acquis que le résultat est des plus négatifs: je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. Et ce qu'on observe, c'est précisément que la méthode, tout en étant réputée nécessaire, ne fait que suivre un plan parallèle au plan de la Notion; et tout comme dans la géométrie actuelle on a introduit la conception que les plans parallèles se coupent par la droite de l'infini, ainsi Socrate semble partir de l'axiome que ce plan logique, pourvu qu'on le suive jusqu'au bout, doit coïncider quelque part avec cet autre plan, censé réel; et, ce qui est sûr, il vit dans la conviction absolue que la rencontre de ce plan éclaircira toute la vie de l'homme et y projetera sa certitude essentielle.

Dès lors son λόγος, la fameuse définition socratique, ne sera jamais une expression adéquate de la réalité, quoique toujours d'une approximation supérieure à quelque autre manifestation matérielle qu'il soit. En tout cas c'est là la conception que Platon s'en est faite et qu'il exprime dans le Phédon, quand il dit ne pas admettre

99e

¹⁾ Aristot. Met. XIII 4, 1078b, 17 et 27.

que celui qui étudie la réalité dans les λόγοι aurait affaire à des images à plus juste titre que celui qui l'étudie dans les choses concrètes. Que ce soit là la conviction de Platon lui-même aussi et ce jusqu'aux derniers temps, cela apparaît clairement de la VIIe Lettre, où il décrit le niveau de l'image concrète et celui de la définition logique comme des représentations extérieures et qui sont loin de saisir la réalité de l'Idée.

342c

On le voit, nous sommes au cœur du problème, et l'on ne s'étonne plus d'entendre dire à Aristote ¹⁾ que c'est Socrate qui a introduit l'Idée. Au contraire, il a parfaitement raison: la vision, qui pour Platon s'attache à son Idée, s'attache nécessairement déjà à la Notion de Socrate. Peu importe que Socrate ait employé le mot ou non; c'est le sens et le contenu seul dont il s'agit ici, et Platon, dans son enseignement à l'Académie a dû relever expressément le caractère transcendant qui adhère intimement, ne fût-ce que dans la pensée de Platon, à l'objet du λόγος socratique.

Il n'est peut-être pas déplacé d'ouvrir ici une parenthèse sur l'ordre des dialogues de Platon, que nous admettrons au cours de cette étude. On sait combien la question est difficile, et, sous son aspect absolu, insoluble. En général je me rangerai de l'avis de Ritter, et, d'une façon globale, c'est d'après son schème que je décrirai l'évolution de la pensée platonicienne. J'y ajouterai toutefois une remarque, c'est que, comme il est acquis que les dialogues ont servi dans l'enseignement de l'école et que d'autre part Denys d'Halicarnasse nous apprend ²⁾ que Platon, jusqu'à sa mort, était entrain de remanier et de „friser” ses dialogues, on doit s'attendre à trouver des modifications postérieures dans les dialogues de la première période, ainsi que des parties antérieures dans certains ouvrages de la maturité. Telle remarque dans le Gorgias sur le manque de géométrie de Callias, cadrant mal avec le reste du discours; tel passage du Phédon sur la méthode, portent pour ainsi dire la marque de l'insertion postérieure. Ne serait-ce pas aussi la solution pour la transition étrange dans le discours de Diotime sur l'Amour dans le Banquet, où elle émet un doute sur la compéten-

508a

101d

209e

¹⁾ Suivant l'interprétation de Burnet, Gr. Philos. p. 157 et 313.1. Cf. Aristot. Met. 1078b, 23.

²⁾ De comp. verb. 25.

ce de Socrate, et le sens ne serait-il pas celui-ci que Platon, introduisant la vision supérieure de plus tard a pleinement conscience qu'elle tranche un peu sur le Socrate du reste du Banquet? Peut-être l'introduction même de Diotime est-elle due à ce sentiment de transcendance. Inversément d'autres dialogues, comme le Phèdre, le Théétète, le premier Livre de la République, et probablement le Parménide sont dans leur plan de la première période, tandis que sous leur forme actuelle ils appartiennent, suivant l'opinion commune, à la manière postérieure. Ce qui serait extrêmement difficile ce serait d'assigner à sa véritable période de naissance chaque partie de ces discours; aussi restera-t-il auparavant affaire de jugement subjectif ¹⁾ de les trier à ce point de vue. Toutefois je ne puis me défendre de voir dans le Théétète comme le chef de file de toute la lignée de la dernière période. Quoique le corps de ce dialogue fasse l'effet d'être d'une période antérieure, la critique supérieure des arguments d'abord approuvés révèle le Platon mûr. A partir du Théétète s'ouvrent deux voies, l'une qui continue directement la critique de la δόξα et qui va à la recherche de l'ἐπιστήμη; ce sont notamment le Sophiste, le Politique et elle devrait avoir pour couronnement le Philosophe, en qui la vraie connaissance serait épanouie dans toute sa pureté et dans toute sa splendeur. Pourquoi cette clef de voûte n'a-t-elle pas été imposée à l'édifice grandiose qu'allait dresser comme ce Platon renouvelé? C'est que le philosophe doit s'être engagé dès le Théétète dans une seconde voie, celle qui mène au Parménide. La mention répétée du sujet du Parménide dans le Sophiste comme dans le Politique semble indiquer que sa composition occupe Platon durant toute l'époque de la naissance de ces deux dialogues. N'est-il pas probable dès lors qu'après avoir fini le Politique, et avant de pouvoir dépeindre dans toute sa plénitude souveraine le Philosophe accompli, en possession de la science consommée, il lui ait paru nécessaire de résoudre d'abord les problèmes gigantesques que lui avait opposés le Parménide? Mais l'issue même de cette étude doit l'avoir plongé dans un certain doute que le philosophe accompli puisse être atteint par les piètres moyens dont dispose l'homme. Ce qui est sûr, c'est que

¹⁾ Je m'excuse auprès du lecteur de me fonder ici sur une conviction personnelle; la suggestion donnera lieu peut-être à une étude plus approfondie de la question.

le dialogue qui suit immédiatement, le Philèbe, suppose le Parménide achevé, et à ce qu'il me semble assez fraîchement achevé; en tout cas il n'y a pas de meilleur commentaire au Parménide que le résumé succinct que Platon en donne au commencement de son nouveau dialogue. Il n'y a pas jusqu'aux exemples qui suivent immédiatement qui ne forment comme un éclaircissement intuitif de la théorie formelle du Parménide. Et le but direct de cette série de dialogues critiques? C'était la reprise de la République sur un plan plus vivant, tel qu'il s'était révélé au Platon de la dernière période. Dire que ce sont à proprement parler des études préparatoires à son nouvel ouvrage direct serait peut-être trop apodictique. Mais qu'ils convergent tous vers ce but, et qu'ils ne reçoivent leur plein sens que dans la lumière de cet ouvrage ultérieur, voilà ce qui est certain. Cet ouvrage devait être une grande trilogie, comprenant le Timée, le Critias et l'Hermocrate ¹⁾, dont, on le sait, seul le Timée a reçu son plein développement. 15a-16e
17ss.

Revenons à la Notion socratique et posons une deuxième question, celle de savoir comment il faut se représenter cette Notion, et, si faire se peut, quelle était l'idée exacte que Socrate et après lui, Platon s'en est faite. Notre mémoire nous fournit des images claires et nettement modelées de telle situation de notre passé; c'est le phénomène de la *μνήμη* que Platon décrit dans une partie antérieure du Théétète ²⁾ et qu'il précise plus tard dans le Philèbe, en comparant l'âme à un livre, la mémoire à un scribe et à un peintre, qui illustre le texte du scribe. Mais il ne s'agit là encore que de choses que le corps a éprouvées, quoique ce soit dans l'âme seule que cette mémoire se produit. Platon a conscience que le même phénomène a lieu pour les choses de l'âme elle-même, phénomène qu'il appelle *ἀνάμνησις* et dont la description date dès le Ménon. Est-ce que Platon introduit ici un élément absolument nouveau? A un certain point de vue, oui: l'élément géométrique est nouveau et typique pour tout le développement du Platonisme. Mais Platon le rattache précisément à la sphère socratique, et il n'est pas hors propos, il me semble, d'identifier le but que poursuit la maieutique et celui 191d
39a
81d

¹⁾ Cf. la Notice de M. Rivaud dans son édition du Timée (Budé), p. 14ss. et Tim. 19b, 20c.

²⁾ La partie paraît être antérieure, ne fût-ce que par la critique du „troisième homme” (200b,c), due à la rédaction définitive et qui détruit tout l'argument de la première période.

de la réminiscence, telle qu'elle est posée dans le *Ménon*; c'est du reste la seule façon de lever la contradiction apparente entre la thèse de Socrate, que la vraie science est innée, et les procédés de sa méthode, qui est l'induction et qui consiste à ramener toute question à son principe. Xénophon, dans ses *Mémoires*, l'exprime en des termes connus: εἰς τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον: c'est cette hypothèse, ce fondement propre de la Notion qu'il s'agit de poursuivre, fondement qui réside dans l'âme de l'homme et que la définition tente de serrer de près. Or cette hypothèse, cette Notion fondamentale doit surgir spontanément dans l'âme, une fois que, par l'art maïeutique de Socrate, tout ce qui empêche la naissance a été enlevé. Et sous quelle forme cette Notion peut-elle apparaître si ce n'est sous celle d'une image, au même titre que le souvenir? Aussi la tâche de Socrate comme accoucheur spirituel n'est-elle nullement superflue. Qui distinguera entre ce qui n'est qu'image matérielle due à notre mémoire et produit de l'éducation, de la convention, bref de tout ce qui dès notre enfance est occupé à nous façonner au point de vue mental, et ce qui est image directe et intuitive, fleur pure de l'être intime de l'âme?

150e Platon ajoute dans le *Théétète* que beaucoup de jeunes gens quittent trop tôt Socrate, bercés par l'illusion de pouvoir reconnaître par eux-mêmes le fruit authentique de l'âme, tandis qu'en fait ils redeviennent bientôt la proie des définitions verbales ou des illusions conventionnelles. Et quel est donc ce fruit authentique? On ne sera certes pas loin de la vérité en supposant que l'*idée* que Socrate cherche dans l'*Euthyphron* coïncide avec l'image dans l'âme telle que nous avons essayé de la décrire. Deux passages surtout cadrent merveilleusement avec cette conception: 5d, 6e il s'agit de l'image unique dans l'âme à laquelle on reconnaît ce qui est pieux (et qui l'est toujours par l'image invariable qu'elle offre, ou mieux, qui lui correspond), et que l'on peut prendre pour exemple ou norme, qui nous permette de définir infailliblement ceci comme pieux et cela comme impie. Il est vrai que dans 6e il est ajouté: αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν. Et à n'y regarder que superficiellement, l'expression a l'air d'être identique à celle qui suit immédiatement: μὴ ἰδέα τὰ ὅσια ὅσια εἶναι. En fait il n'en est pas ainsi. Si l'*idée* indique l'image spirituelle à laquelle nous reconnaissons la vraie piété, et qui peut nous

servir d'étalon, l'εἶδος est la structure réelle de tout ce qui est pieux, structure qui pour Platon, et c'est là son axiome primordial, accorde parfaitement avec l'image que nous en avons dans l'âme, voire peut-être qui lui est identique. Mais nous aurons encore à revenir sur cette distinction, qui a peut-être l'air d'être subtile, mais qui, j'en suis sûr, seule donne la clef de la pensée platonicienne. Je n'y insiste pas pour le moment, parce que avec cette distinction nous sommes certainement sortis du domaine strictement socratique; et comme nous n'envisageons ici que la contribution de la pensée socratique, il suffit d'avoir montré combien l'ἰδέα de l'Euthyphron cadre parfaitement avec cette pensée. Point n'est donc besoin de mettre en doute l'authenticité de l'Euthyphron et moins encore d'essayer de l'assigner à une période ultérieure. Il ne resterait que le terme εἶδος qui fût quelque peu suspect, mais qui cesserait de l'être, si l'on pose en principe que ce dialogue, qui a tant de points d'attache avec le Ménon, ait été conçu dans le même temps que celui-ci, quitte à admettre que Platon n'y ait mis la dernière main qu'après la composition du Ménon.

Si nous avons essayé de saisir le caractère propre de la Notion socratique, ce n'est pas à dire qu'il y ait identité absolue entre Socrate et Platon. Tout d'abord cela serait impossible déjà par le fait que chaque homme possède sa nature propre qui lui défend d'entrer complètement dans celle de son prochain, quelque apparenté qu'il lui soit par l'esprit. Et dans le cas actuel, où l'élève est un homme de génie qui a évolué spontanément et suivant les lois de sa propre constellation, il convient moins encore d'identifier deux formes de pensée, dont chacune a été trop particulière et autonome pour pouvoir se confondre intégralement avec l'autre. Serait-il déjà pour cette raison peu plausible d'admettre une assimilation servile de la part de Platon, à cela s'ajoute encore que Platon, avant d'entrer dans le champ de l'aimant que fut Socrate, a appartenu à l'école d'Héraclite, par l'intermédiaire, il est vrai, de l'épigone Cratyle. Il est difficile de décider pour combien la véritable pensée du Maître d'Ephèse soit entré dans l'horizon de Platon jeune. N'est-ce que le πάντα ῥεῖ, le principe du flux éternel, qui s'est emparé de son esprit, pour, au dire d'Aristote, ne plus lâcher prise sur lui? Ou est-ce que le Λόγος puissant d'Héraclite, em-

brassant l'Univers par son Harmonie bipolaire, n'a pas manqué, lui non plus, de saisir le jeune poète par sa vision grandiose? Il faut en douter; les rares fois que, dans les dialogues de la première période, il est fait mention du principe d'Héraclite (au Banquet par exemple), Platon fait preuve de si peu de compréhension de son envergure, qu'une fois pour toutes, dans la genèse du moins de l'Idée platonicienne, l'on doit exclure toute influence directe du λόγος héraclitéen. Et d'autre part c'est très logique aussi, puisque (que l'on compare là-dessus le chapitre XLV du Phédon) c'est en fuyant les procédés extérieurs de l'école ionienne que Platon s'est réfugié dans les λόγοι de Socrate, qui, à l'encontre des forces aveugles de cette école, à l'encontre aussi du principe vide et abstrait des Eléates, contenait cet élément vivant et palpable, dont l'âme du jeune poète eut besoin, et qu'il saisit de toute la force de son désir ardent de vérité et de réalité.

On pourrait s'étonner de ne trouver ici aucun essai de définir l'apport personnel de Platon lui-même. En effet, son portrait semble être fait par les seules influences qu'il a subies. Mais celui qui y regarde de plus près observera qu'il serait difficile de saisir les traits d'un génie jeune, puisqu'il devra toujours commencer par s'assimiler une certaine partie de la matière de ses devanciers. Or c'est dans cette assimilation même que se manifeste son génie. Car, au lieu d'accepter cette matière comme quelque chose d'extérieur et d'absolu, il la sait transformer si bien qu'il en fait quelque chose de personnel et de si vrai, qu'il a l'apparence de tirer tout de son propre fonds. Aussi serait-il extrêmement difficile de vouloir faire, dans la théorie socratique que nous avons posée comme fondement du Platonisme, le partage de ce qui est proprement Socrate et ce qui est déjà la vision particulière de Platon: les deux éléments se confondent à un si haut point qu'ils forment une unité indissoluble, à laquelle on peut attacher le nom de Socrate, à condition d'ajouter que c'est le Socrate tel que Platon l'a vécu; ou bien le nom de Platon, en stipulant expressément que c'est Platon tel qu'il a été modifié sous l'influence de Socrate. Platon subira plusieurs fois des influences de la sorte; quelque fois même il a l'air de faire volte face et de changer de direction du tout au tout. Est-ce là pauvreté? Ou manque de caractère? C'est plutôt une preuve de grande souplesse d'esprit; et il s'y manifeste

surtout le désir ardent de trouver soi-même — du reste suivant le précepte de son maître Socrate. Pindare n'a-t-il pas dit : deviens qui tu es ? Platon en donne l'exemple vivant en élaborant toutes les facettes de son génie en ne laissant échapper aucune possibilité que sa nature comprend en elle. L'homme de génie n'est-il pas comme l'habile organiste qui, par le choix judicieux des fournitures, sait renforcer les harmoniques du son fondamental, de manière à produire comme par enchantement le timbre le plus noble dont son instrument soit capable, et à en étaler toute la richesse congénitale ?

Récapitulons. En héritier de Socrate, Platon cherche la définition propre de ce qui, comme Notion universelle, est présent à tous, et qui doit avoir un caractère de réalité et de divin. Cette Notion est réputée saisissable pour nous dans une *'Ιδέα*, une image qui reflète la Notion innée de notre âme ; Platon comme Socrate se sent en possession d'un art spécial, d'une méthode spéciale, la maïeutique, qui a pour but de frayer un passage à la délivrance du fruit de notre esprit.

2. LA DÉCOUVERTE DE L'*Εἶδος*.

La première période du platonisme proprement dit commence par une découverte capitale. En Italie méridionale Platon a fait la connaissance du pythagorisme, et il s'est livré à des études approfondies de géométrie. C'est alors que brusquement devant son esprit se pose la parallèle frappante entre la Notion universelle de Socrate et le concept, pour lui transcendant, de la géométrie. Ce que nous poursuivons dans nos recherches géométriques, ce n'est pas tel ou tel cercle, mais une entité qui se manifeste dans tout ce qui est cercle concret ; qui n'en est pas l'abstraction, puisque tous les cercles empruntent leur être à elle seule ; qui ne réside pas dans le concret, et qui par conséquent a son lieu véritable dans l'âme elle-même. C'est là donc qu'elle se rencontre avec la Notion universelle de Socrate qui, elle aussi, tout en se manifestant dans le monde concret, a son siège spécifique dans l'âme seule. La trouvaille est riche de conséquences ; car du coup la Notion du Juste, du Vrai rentrent dans le domaine de la science, au même titre que les entités géométriques. Et d'autre part, les entités

cf. Ep.
VII
342b,c

géométriques bénéficieront de la réminiscence spontanée tout comme les notions innées.

Il n'échappe à personne que, toute géniale que soit cette trouvaille, elle en constitue tout de même une union hybride. Car il y a une différence foncière entre les deux entités, supposées telles naturellement, et c'est que la Notion socratique étant essentiellement dynamique, l'*εἶδος* est statique. Je m'explique. À prétendre que la Notion socratique est dynamique, on a trait pourtant à un dynamisme divers de celui des Ioniens et d'Héraclite en particulier. Ce dernier, s'il n'est pas matériel, est pourtant lié à la notion de force physique. Le dynamisme de Socrate est de nature morale et religieuse. Sa Notion est une force à l'égal des Ioniens, mais une force vivante, réelle, on dirait presque: personnelle, tellement y entre de providence et de certitude religieuse.

L'*Εἶδος* par contre, tel qu'il a été conçu primitivement à l'exemple des Pythagoréens, est une forme fixe, immobile, éternellement invariable. Assurément on peut prêter ces attributs à la Notion morale aussi; mais il est clair qu'ici le caractère invariant et immuable représente autre chose que ce même caractère dans l'*Εἶδος*. Si nous pouvons définir l'*Εἶδος* une Structure invariante, la Notion est plutôt une Institution invariante, Institution qui découle d'une Puissance morale et souveraine; caractérisons-la donc par le mot Institution Souveraine. Mais pourquoi pas se servir alors du mot „Loi”, à l'exemple de Natorp? Il me semble qu'avec ce terme on verserait dans une ambiguïté des plus graves, loi indiquant et la loi morale et la loi physique, choses qui se ressemblent fort par le nom, mais qui, quant à leur nature, sont des plus diverses. Il y a d'autres inconvénients encore au mot loi, qui seront relevés plus tard; pour le moment la caractérisation d'Institution Souveraine, suffira, pourvu qu'on stipule expressément, qu'il ne s'agit nullement d'une institution concrète, mais d'une nécessité intrinsèque, dérivant de sa nécessité morale.

Je dis que cela a été une union hybride. On en sera persuadé en réfléchissant à ce que de la Notion découle un commandement, une invitation impérieuse d'agir, ou en tout cas d'être tel que la Notion nous le dicte, ou mieux, nous en montre l'exemple et l'image; que par contre l'*Εἶδος*, ne se rapportant pas essentiellement à l'action humaine, mais décrivant et stipulant la Forme de tout ce

qui se manifeste dans le monde autour de nous, entraîne fatalement le problème de la $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ et tout ce qui s'y rattache.

Il y a un autre écueil encore, sur lequel il est rare que ne sombre celui qui identifie Forme et Notion, c'est celui de tomber en proie au monstre statique lui-même. Disons tout de suite qu'en général Platon a su éviter cet écueil. Car, nous l'avons indiqué plus haut, la Notion socratique a eu une telle prise sur lui, qu'il n'a plus jamais lâché le réalisme inhérent à elle, vu que c'était d'ailleurs dans ce réalisme seul que consistait la possibilité de victoire sur le scepticisme des sophistes. Aussi Platon a-t-il eu cure de maintenir le plus étroitement possible le lien entre le nouvel $\text{E}\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ et la Notion primitive: l' $\text{E}\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ se revêtit dès lors de tous les attributs moraux de la Notion. Cependant le monstre Statique n'a pas laissé d'inquiéter la pensée de Platon. Qu'est-ce que ce monstre alors? C'est un être à double visage. D'une part le statique est le terme d'un développement, il est la forme même, en laquelle une évolution dynamique vient à se figer. Mais d'autre part il est la seule forme sous laquelle nous autres hommes nous représentons le monde. Sous ce dernier aspect il est une algèbre mentale, à l'aide de laquelle nous décrivons tels quels les phénomènes multiples autour de nous et au dedans de nous. C'est là le seul moyen pour nous de concevoir le mouvement et le dynamisme — et, ajoutons-le, un moyen génial et superbe, qui permet à l'homme, malgré l'abîme sans pont qui sépare la formule mentale et la réalité dynamique, de serrer cette réalité dans la prise de plus en plus étroite de son esprit. Mais il en résulte le danger — et nombre de philosophes sont là pour en prouver le caractère funeste — que l'homme se mette à croire que sa formule mentale soit la donnée primordiale, sous laquelle il importe de saisir tout le reste. Parménide en a été victime, et combien d'autres après lui. Mais ce n'est pas seulement les métaphysiciens qui se bercent de ce rêve malencontreux. Leurs adversaires ne sont sceptiques que grâce au même vice originaire, celui de mesurer la réalité à la formule mentale, prise comme étalon absolu, quitte à en détruire ensuite la valeur absolue. Non, je le répète, Socrate, et à son exemple Platon, a bien vu, ou mieux, ils ont instinctivement senti, que seul un réalisme direct, quoique critique, pouvait surmonter et les difficultés de l'Être et les écueils du Non-être. Mais si Socrate a peut-être

su éviter plus radicalement l'écueil, grâce à la certitude intuitive sur laquelle seule il se fondait, Platon, en introduisant le concept de l'Ἔδος, a introduit du même coup toutes les difficultés émanant de la seconde forme du statique; et s'il les a finalement surmontées victorieusement, ce n'est que grâce au réalisme intuitif, inhérent à la Notion. Ou, pour le formuler plus nettement encore: Si Socrate a su vaincre et la spéculation aride des Eléates, et le défaitisme sceptique des Sophistes par sa foi inébranlable dans une réalité immédiate, Platon a été astreint à se jeter d'abord dans les bras de l'Eléatisme, pour ne s'en détacher qu'au prix d'immenses luttes, à la fin desquelles il reviendra précisément vers le fondement même de la foi socratique. Est-ce que nous condamnerons pour cela ce biais, qui, tel un labeur d'Hercule, a tourmenté l'esprit de Platon? Au contraire, c'est précisément cette lutte âpre pour saisir adéquatement ce qui se dressait devant son esprit comme une clarté évidente, mais qui se dérobaît à tous les essais de cristallisation mentale, qui constitue la valeur principale du Platonisme et qui, salutairement, peut nous procurer un gain sans égal, pour peu que nous comprenions le sens et la leçon de ces tentatives.

Précisons. Le Pythagorisme, de par sa nature statique, avait déjà eu pour conséquence l'immobilité de l'Eléatisme. Il est vrai naturellement qu'on ne peut considérer Parménide comme élève direct de Pythagore; il en est même à beaucoup d'égards l'antagoniste le plus féroce. Toutefois cette antithèse ne porte pas sur l'esprit du système, mais plutôt sur le manque de suite de ce système statique. Car Pythagore avait dissolu son Univers, quoiqu'il dût obéir aux seules loies de la pensée mathématique, en une multitude de points discontinus, figurés dans les nombres¹⁾. Or la validité de la pensée en général, et de la pensée mathématique en particulier, exige qu'il y ait continuité absolue, où rien ne se soustrait à l'empire de l'esprit; et c'est par là que Parménide en est venu à poser comme principe l'axiome de l'homogénéité de l'Être; d'où découle fatalement comme conséquence son immobilité. Peu importe que Zénon ait essayé de prouver cette conséquence directement par ses Apories; Platon l'a bien noté dans son Parménide, cela

¹⁾ Comparez pour la géométrie grecque: Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs.

n'est que jeu d'enfants auprès de l'axiome fondamental qui contraint l'Être dans les liens d'airain d'une logique implacable. Mais le Parménide ne date dans ses parties essentielles, c'est à dire dans sa franche critique de l'Eléatisme, que de la dernière période; ce qui suffit à prouver que très tard seulement Platon a osé et pu se soustraire à cette influence. Toute l'évolution du concept de l'εἶδος du reste est là pour nous persuader de ce fait même, que Platon, tout comme Parménide, a été fasciné d'abord par l'apparence logique du statique, fascination qui est d'autant plus grande qu'elle se nourrit de la pleine harmonie des lois, soi-disant constatées, avec la nature de notre pensée; évidence absolue d'ailleurs, vu que ces lois ne sont que l'expression de la réalité telle qu'elle a passé par l'algèbre de l'extériorisation mentale. Ce n'est pas à dire que nous serions à priori incapables de nous soustraire à cette nécessité, réputée fatale. Tout à priori, de quelque nature qu'il soit, est un dogmatisme; et tout dogmatisme part du statique, c'est à dire, pose comme principe fondamental la priorité de la formule mentale. Or cela est logique pour une mentalité métaphysique. Mais pour l'esprit soi-disant critique cela mène à une absurdité, puisque c'est un cercle vicieux que de partir de la priorité des lois de notre esprit pour en détruire ensuite toute efficacité d'énoncer le réel.

Platon en tout cas ne s'est pas laissé duper par le à priori, qu'il a commencé par poser comme étalon absolu. Car s'il fut leurré par l'évidence apparente que cet à priori prête à sa concentration de l'Univers (concentration qui du reste est greffée sur une dissection arbitraire de cet Univers), il est toujours ramené vers la conception dynamiste qui semble mieux rendre raison du réel. Ce dynamisme, que nous verrons se développer de pair avec l'approfondissement logique, ne constitue pas le fin fond de la philosophie platonicienne. Il n'est pas non plus l'équivalent du dynamisme de la Notion socratique. Il s'y mêle plutôt d'une part le sens inné qui le tire vers le réalisme et de l'autre l'enseignement héraclitéen qui voit la Nature en première instance sous le symbole des Forces en lutte éternelle. Il n'est pas superflu de faire remarquer dès l'abord que l'évolution de la pensée platonicienne consiste particulièrement dans la recherche de l'équilibre harmonieux entre la Structure Immobile, fondement nécessaire de la Science, et une Force vivante que notre intuition pose spontanément comme carac-

térisation de la réalité, mais qu'il est difficile de faire rentrer sous l'espèce de l'Éternité, naturellement inhérente à l'Eidos. La part prépondérante qui échoit à la δύναμις dans les définitions platoniciennes représente donc en quelque sorte le fondement réaliste auquel toute définition doit répondre pour pouvoir prétendre à la Vérite¹⁾. Ce sera relativement tard que s'éclaircira le vrai rapport de cette δύναμις avec la Réalité suprême. Mais nous ne voulons pas anticiper sur l'ordre chronologique et ce sera à sa place dans le développement historique que nous essaierons d'établir comment, tout en retournant vers la Notion socratique, Platon subit la profondeur du dynamisme heraclitéen, si bien que le drame finit par une synthèse grandiose, ou l'Idée embrassera les contraires dans l'Harmonie qui crée l'Univers.

En conclusion de cet exposé sommaire des commencements de la philosophie platonicienne, énonçons conformément à notre programme l'hypothèse suivante:

l'ιδέα relève de la Notion socratique; elle est d'origine essentiellement morale et se figure par l'image que nous en portons dans l'âme;

l'εἶδος relève de la théorie géométrique des Pythagoriciens; il est essentiellement Structure, qui rend raison de l'existence en tant qu'ayant forme;

l'ιδέα s'unissant à l'εἶδος devient la fonction de la pensée, qui saisit dans une image adéquate, et par là comprend, la forme réelle, émanant de (causée par) l'εἶδος.

Abstraction faite de la mention incidentelle dans l'Euthyphron, dont les instances ont déjà été traitées, c'est dans le Ménon qu'entre définitivement en scène le concept de l'εἶδος. Il n'est pas fortuit, nous l'avons déjà fait remarquer, qu'il est accouplé dès son apparition à un fait géométrique; et l'on pourrait se demander pourquoi l'εἶδος ne se définit pas ici carrément comme un concept géométrique, quitte à l'identifier insensiblement au concept logique, ou, à la guise de Natorp, à la „loi“.

J'avoue qu'on peut très bien traduire εἶδος par „concept“, ou „loi“; souvent même par „espèce“, „forme“ et d'autres mots en-

¹⁾ Qu'on ne se méprenne donc pas sur l'instance avec laquelle sera relevée la signification de cette δύναμις: elle accentue le réalisme de Platon et restera entachée plus ou moins de caractères concrets jusqu'à ce que Platon réussira à la réduire adéquatément à la Réalité Idéale en lui restituant sa vraie fonction dans la Cause transcendante.

core, qui tous dérivent du sens normal que le terme εἶδος avait déjà dans la langue hellénique. Le mot désigne tout aspect extérieur, et il s'est évolué vers des significations plus abstraites comme „forme”, „sorte”, „espèce”, genre”. Dans Thucydide il peut indiquer une méthode, une manière particulière d'action; comme pour les médecins de l'école hippocratéenne il joue un certain rôle dans leur terminologie technique ¹⁾. Mais, je le répète, il ne s'agit pas de traduire, il s'agit de comprendre. Or, ce qui est certain, pour Platon les mots ne sont jamais équivalents de ce qu'ils doivent exprimer; c'est clair; mais les concepts non plus ne sont équivalents à ce qu'ils sont réputés signifier. C'est là même la cause intime pour laquelle Platon n'a pas sombré dans le rationalisme facile des concepts, mais qu'il a lutté de toutes ses forces pour se procurer une expression adéquate de la Réalité qu'il vivait dans son âme. En voulez-vous la preuve? Il suffit d'alléguer sa VIIe Lettre, où il déclare que l'αὐτόκυκλος, l'objet seul de ses recherches, ne se laisse exprimer adéquatement ni dans le nom, ni dans le concept (car c'est au fond le λόγος, quoique le mot indique aussi la définition), ni même dans la connaissance la plus consommée. Comme cette déclaration formelle est en parfait accord avec nombre de passages de ses dialogues, je me contenterai de noter des témoignages semblables au fur et à mesure que nous les rencontrerons en route. Ici nous sommes tenus à faire observer une fois de plus, combien il est dangereux de traduire les termes en question par des mots modernes. Non seulement qu'on devient aisément dupe de la fixité rigide du mot (Platon le signale dans le passage précité), mais encore on introduit inconsciemment dans l'interprétation du philosophe antique des éléments empruntés à des façons de penser qui lui sont parfaitement étrangères. Si l'Eidos doit être concept, qu'on reconnaisse que ce n'est pas le concept comme forme mentale, mais qu'il indique pour Platon un je ne sais quoi de réel que nous figurons par un mot et par un concept, mais qui en est différent de par sa nature même. Ne stipule-t-il pas expressément dans le Parmé-

VI,77;
VIII,56

342

134b

¹⁾ Pour l'emploi des mots εἶδος et ἰδέα avant Platon, comparez de Vogel, Een keerpunt in Plato's denken, p. 86 ss; pour le sens primitif de ἰδέα, comparez encore Thuc. III,81 πᾶσα ἰδέα θανάτου, omnis imago mortis, et Isocrat. DH ἰδέα τροπική, figure de style; Herodot. VI, 100 (ἑφρόνεον) διφασίας ἰδέας deux „vues” contradictoires.

nide, que les εἶδη ne sauraient résider en nous? Il en est ainsi pour tous les autres mots qui peuvent servir de traduction, et que j'ai déjà mentionnés plus haut: tous peuvent-ils, le cas échéant, faire fonction de traduction, pourvu qu'on se rende compte que jamais ils n'indiquent une pure classification formelle, mais que et „espèce”, et „forme”, et „genre” sont censés avoir leur origine dans le réel, qui seul est la cause de ce que nous sommes en état de former les concepts et les mots relatifs.

Mais n'est-ce pas donner dans le même piège fatal que de se servir d'un mot hybride et ambigu pour caractériser ce qui est réputé avoir été la pensée de Platon? C'est parfaitement vrai. Tout de même en utilisant la dénomination „Structure”, on évite des mots tellement communs qu'on omet facilement d'y réfléchir plus profondément, et l'on peut espérer que ce mot, en s'approchant davantage de l'origine, même formelle, du concept de l'Eidos, évoquera pour cela plus facilement l'idée qui lui sert de fondement.

Men. 81c 86a

Dès le Ménon par conséquent l'Eidos est la Structure réelle, et il est si loin d'être dans notre pensée seule, qu'il est dit que notre âme, „ayant vécu de plusieurs existences, a vu toutes choses, non seulement ici-bas, mais encore dans le monde de l'Invisible”. Et comme c'est dans l'Invisible que réside la Structure, c'est à dire la cause structurante de tout ce qui se manifeste comme structuré (quoique ce soit là peut-être une conception qui n'éclora que plus tard dans la pensée de Platon), c'est dans un monde extérieur à nous, et cela à notre existence concrète autant qu'à celle de notre âme, que Platon place l'essence de son Eidos; notre âme en a pris connaissance tout simplement.

3. LE MÉNON

72c ss. Toutes les vertus présentent une seule et même configuration. Cette traduction est préférable à „caractère général” ou à „critère”, parce qu'il ne faut jamais perdre de vue que ce n'est pas d'un caractère abstrait ni logique qu'il s'agit, mais d'une conformation réelle, qui, tel le monde figuratif des Pythagoréens, constitue la véritable forme dans ce que nous éprouvons comme phénomène. Voilà aussi pourquoi il faut se défier de la traduction de „qualité générale”. Car qualité n'est pour nous que fonction subjective. Or on

n'est pas „sain” par une qualité, ni même par une complexion donnée, mais par un quelque chose qui crée et produit cette complexion par le fait qu'il est essentiellement la forme réelle en laquelle doit nécessairement se manifester tout ce qui correspond au concept de „santé”. Qu'on ne se méprenne pas sur l'expression: „le terme unique qui s'applique à tous les cas”. On pourrait être tenté de la concevoir comme le concept abstrait. Mais notez que pareille unité toute extérieure, ou tout au plus subjective, n'a de sens pour Platon que si elle résulte d'une conformation intrinsèque et réelle. C'est „la vertu unique” qui „pénètre” tout ce qui se dit vertu, ainsi que la qualité du „rond” n'est qu'une manifestation spéciale de la forme en général, mais, je le répète, non de la forme comme qualité abstraite, mais comme ce qui constitue essentiellement la forme, ce pourquoi une forme en somme peut se manifester dans les choses. Platon le dit nettement: „ce que tu nommes figure, et ce dont le nom est figure”. Car, il soit dit en passant, la fonction de l'*ὄνομα* contient plus que la dénomination seule; il correspond plutôt à notre nom avec de surcroît ce que nous appellerions le concept abstrait, la représentation abstraite. D'ailleurs la dénomination la suppose nécessairement comme substrat.

Toute cette digression sur la *figure* est significative; elle décèle pour ainsi dire, par son association inconsciente, l'origine toute géométrique de l'Eidos. Notez spécialement à la fin de l'exposé, qui est devenu entièrement géométrique, la citation pleine de sens: „comprends ma parole”, qui emprunte toute sa valeur au fait que c'est Pindare qui en est l'auteur. Pour en saisir le sens il faut se reporter à la VIIe Lettre, où il est dit que point n'est nécessaire d'exposer la philosophie; celui qui est vraiment congénère saisit par un simple mot toute la théorie. Que l'on compare du reste d'autres passages équivalents des Lois et de l'Epinomis.

Il n'est pas certain, il est vrai, que cette dernière partie sur la théorie géométrique et qui introduit le concept du *πέρας* n'ait pas été ajoutée postérieurement. La transition brusque où Ménon objecte que, sans la notion de couleur, il ne sait pas encore ce que c'est que la figure, semble indiquer une reprise de Platon lui-même; opinion corroborée encore par le terme „réponse plus dialectique”, que M. Croiset ¹⁾ traduit par „conforme à l'esprit

¹⁾ Dans son édition de l'association Budé.

76a de conversation", mais qu'il vaut mieux rattacher à la distinction exacte des εἶδη, telle qu'elle s'est développée ultérieurement dans la pensée de Platon. Voilà aussi pourquoi la nouvelle définition de la figure comme ce qui constitue „la limite du solide" (littéralement „la limite où se termine un solide") me paraît ne pas appartenir à la conception primitive.

Et comme tout le terrain du platonisme fourmille de pièges à droite et à gauche, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que cette limite ne veut pas dire la surface laquelle pour nous (c'est à dire pour notre représentation) termine le solide, mais, conformément à la théorie du Timée (où du reste nous verrons d'autres confusions dans l'interprétation, dues à la représentation abstraite que les commentateurs sont enclins à mettre à la place de la génération réelle qui constitue la théorie platonicienne), il faut donc entendre par limite ce qui fait que réellement le corps termine là où cesse le rayon d'action de ce qui constitue le corps, bref nous sommes de nouveau en présence de l'Eidos dans son acception toute géométrique.

76d,e Significative peut-être aussi est l'ironie avec laquelle Platon traite sa définition de la couleur. Elle provient ou bien de l'impossibilité d'en donner pour le moment une qui soit meilleure et qui fût de nature entièrement géométrique à l'instar de celle de la figure; il se peut aussi que ce soit l'ironie de Platon déjà en possession de sa théorie plus géométrique du Timée, mais ne l'osant pas insérer ici, de peur de trahir la pensée plutôt primitive du dialogue ¹⁾. Et il se contente de railler un peu cette pensée „toute tragique", c'est à dire où il entre, à l'exemple d'Empédocle, trop d'affection subjective pour pouvoir satisfaire aux exigences rigides de la connaissance mathématique que Platon réclame. Et c'est là précisément la méthode dialectique qui ne procède que par ce que l'interlocuteur reconnaît *savoir*, donc ce qui fait appel à la Raison seule; et il s'y ajoute la conviction que notre raisonnement sérieux, puisant au fond de notre âme, va de pair avec la caractère réel de l'objet de ce raisonnement. Faute de quoi toute la philosophie serait vide et conduirait ou bien à l'éristique, ou bien à

75d

¹⁾ Evidemment cette possibilité ne s'esquisse qu'au cas qu'il s'agit véritablement d'une retouche postérieure, à l'occasion de l'enseignement scolaire.

la sophistique. La formule du raisonnement platonicien ne sera-t-elle pas „voir avec l'âme elle même l'être lui-même”?

Phéd.
66e

Notre but étant d'examiner la signification stricte de l'Eidos, nous sommes obligés de passer sous silence le reste de ce dialogue intéressant. L'union de la définition socratique avec la méthode géométrique saute aux yeux et l'on voit que la part prépondérante revient à la géométrie. Il n'est pas jusqu'à la méthode analytique qui ne soit appelée à la rescousse. C'est celle que Platon dénomme ἐξ ὑποθέσεως, et qui, de quelque façon qu'on résolve les difficultés inhérentes à l'exemple donné, revient à la question: à quelle exigence le triangle doit-il satisfaire pour qu'il puisse être inscrit dans le cercle; et de partir dès lors d'une construction anticipée, pour la comparer ensuite à la figure donnée.

86e

On pourrait croire que la Notion socratique disparaisse totalement dans cette union, où la Forme mathématique à tous les égards prédomine. Cependant il n'en est pas ainsi: la partie vivante de l'union, ne trouvant pas d'expression immédiate dans le terme nouveau, va se réfugier dans le „jugement droit”, le haut prix et l'équivalence duquel, au point de vue de l'action, avec la vraie connaissance sont mis en lumière, pourvu qu'on l'enchaîne par un raisonnement qui fasse voir la vraie cause de ce que le jugement droit juge par une intuition spontanée. C'est que Platon, en jeune homme génial, ne pouvait pas ne pas identifier, ou au moins comparer la vision devinatrice de la Notion, telle qu'elle se manifestait dans la personne captivante de Socrate (qu'on relise le portrait qu'Alcibiade fait de lui dans le Banquet, et qui reflète l'influence séductrice que Platon lui-même a subie de la part de ce Marsyas) à l'inspiration révélatrice des poètes, ou à l'action géniale des grands hommes d'Etat. Cependant il n'a jamais manqué de noter clairement la différence entre cette inspiration irraisonnée et la sagesse à laquelle aspirait Socrate: l'on connaît la critique des poètes dans l'Apologie et la concession de la *θεία μοῖρα* dans l'Ion. Mais, chose curieuse, ici, dans le Ménon ce n'est pas seulement l'inspiration poétique dont on reconnaît la valeur, mais, on dirait presque, l'inspiration scientifique elle aussi obtient droit de cité à côté de la vraie connaissance, celle qui sait enchaîner tout dans un raisonnement rigoureusement logique. Je dis „chose curieuse”, car plus tard Platon se gardera bien d'admettre le rôle si important de la pure

97b

98c

98a

215 ss.

Apol.

21c

22c

533d

intuition irraisonnée; tout au plus il la reléguera dans les arts mimétiques, qui, en se repérant sur les apparences extérieures, savent faire miroiter à nos yeux leurs fantasmagories illusoires. Platon s'est-il donc à la longue tellement noué à la rigidité de la logique, qu'il a banni de son cœur toute inspiration généreuse? Loin de là! Car d'abord, la logique platonicienne, nous le verrons, ne se résume pas tout simplement dans les préceptes de la logique telle qu'on a coutume de la définir; et ensuite, le rôle de cette inspiration scientifique est dévolue à l'Eidos lui-même, ou mieux peut-être à l'Idée, qui, de par son essence créatrice, déverse dans notre âme les visions compréhensives de l'Être.

En attendant nous n'en sommes dans le *Ménon* qu'à *l'ἑρθη δόξα*, et s'il y est insisté particulièrement, c'est que Platon évidemment ose revendiquer pour la Science, autant que pour les Arts, le haut intérêt non seulement, mais nommément la nécessité vitale de l'intuition spontanée. En effet, n'en déplaise les artisans patients de l'atelier scientifique, la Science n'avance pas par les procédés logiques ou intellectuels, mais elle s'envole, elle aussi dans les régions silencieuses de l'Inconnu, pour y occuper d'emblée un poste isolé et incompris, jusqu'à ce que ou la perspective géniale de l'auteur, ou bien le travail acharné des fourmis ouvrières ait rattaché ce point avancé au corps solide de la science avérée.

Mais je terminerai ici l'esquisse du *Ménon*, en réservant les problèmes du fondement de la logique à plus loin, non toutefois sans émettre dès à présent la constatation, tant soit peu paradoxale, que le jugement, même le plus scientifique, emprunte sa valeur intrinsèque, non pas à l'enchaînement logique, ni au lien indissoluble des concepts, mais justement à cette *θεία μοῖρα*, qui le devance, qu'on l'appelle inspiration, ou pénétration anticipée, ou invention tout court.

3. CHARMIDE, LACHES, LYSIS

157a

Dans le *Charmide* Socrate dit que les incantations pour l'âme sont les beaux discours, et que c'est eux qui font naître dans l'âme la sagesse. Nous sommes ici en plein conflit entre le Statique et le Dynamique. Platon a en vue dans ces discours apparemment l'élément statique, qui consiste dans les concepts. Mais le fait même

qu'il parle d'incantations indique qu'il se rend compte que, dans ces discours, il doit y avoir aussi un élément dynamique, qui paraît en être la partie essentielle. Précisons quel est le rapport de ces deux manifestations qui semblent être des contraires absolues. Sans vouloir entrer dans des détails qui ne conviennent ici, nous faisons toutefois observer que le dynamique, qui paraît être la donnée primaire, créée, non seulement dans la vie mentale, dont la fonction est par excellence de le transformer en statique, mais aussi dans le monde physique des états d'équilibre qui nous font l'effet du statique. Le miracle de la transformation statique semble se parfaire dans l'âme à partir du rythme; les multiples vibrations lumineuses par exemple (quoique „vibration" soit aussi déjà une formule statique!) sont saisies par nous selon une scansion rythmique qui nous permet de les comprendre d'emblée, et que nous éprouvons par les sensations des couleurs. Il n'est pas téméraire de voir dans ce phénomène le prototype de la généralisation, et de concevoir tout concret comme l'aboutissement d'un procès préalable d'abstraction ou de généralisation mentale. Bien loin donc que le formel soit une entité *sui generis*, et moins encore un à priori absolu, on doit le considérer comme le produit final et hautement compliqué d'une évolution antérieure. Si à un certain point de vue on pourrait affirmer que l'âme est le lieu des concepts, ou, dans le style kantien, que c'est nous qui créons la forme à priori, sous laquelle seule nous puissions nous représenter le monde, ce n'est pourtant pas dans un sens formel ou géométrique que cette „allégorie" doit se prendre. L'âme est le lieu où les concepts se forment, se créent; et cela non comme des entités ou des formules, mais comme des énergies qui, et c'est là le miracle, tout en ayant l'aspect du statique, et tout en nous procurant la matière même du statique, n'en conservent pas moins potentiellement tout le dynamisme qui les a fait naître. Ce dynamisme résulte évidemment de deux sources, celle du moi, et celle du non-moi; mais c'est là une isolation postérieure: au fond nous n'aurons jamais affaire qu'à un acte unique et indivisible qui est notre vie psychique même. Nous n'insistons pas. Notons pourtant que Platon évolue vers cette conception dynamiste qui, dans le Sophiste, trouve son expression complète dans la théorie du ποιεῖν et πάσχειν. Dans le Charmide il s'y trouve peut-être des pressentiments, telle la théorie de la force ou de la puissance que chaque chose est réputée posséder pour at-

168b,d

169a teindre son essence ou son objet propre. Observez la définition de 168b, où perce déjà la notion de l'Eidos: „Ainsi nous affirmons que ce qui est plus grand possède la vertu d'être plus grand qu'autre chose". J'ai rendu ici la traduction de M. Croiset ¹⁾; soyons toutefois prudents de ne pas nous méprendre sur le sens de cette „vertu"; car Platon emploie le mot δύναμις, qui indique une force, une faculté de pouvoir: cette „vertu" présente donc un certain caractère énergétique, qui semble définir l'état comme le produit d'un acte.

191e Le Laches exprime clairement que l'objet des recherches est ce qu'il y a d'identique dans toutes les formes. Cette formule semble donner raison à Natorp, qui voit l'essence de l'Idée dans la notion de la Loi. Le Laches ajoute même: ce qui est identique pour tous les temps. Eh bien, la Loi n'est-elle pas au dessus du temps ²⁾? C'est vrai partiellement. Encore faudrait-il avoir défini exactement ce que c'est qu'une loi. Est-elle la Forme unitive que nous imposons à la matière brute des données de la sensation? Mais alors elle est antiplatonique. Car si l'objet (qui, selon Natorp est créée par la loi propre de la conscience ³⁾) n'eût vraiment d'autre fondement que la conscience, il n'aurait aucune valeur de réalité. Platon le prouve lui-même en tirant la conclusion que l'âme (qui paraît contenir la connaissance à priori) doit donc nécessairement avoir eu une existence antérieure au corps.

Mais peut-être la Loi n'est-elle que la projection d'une réalité, de quelque nature qu'elle soit, et peut-on affirmer que sous certains rapports cette Réalité s'identifie à la Loi sous laquelle nous croyons pouvoir la saisir? Le terrain reste scabreux toujours. Car dans un cas comme dans l'autre la Loi reste une entité idéale, en ce sens qu'elle n'est vraie qu'approximativement, et que c'est une tâche infinie que de l'enserrer dans une formule adéquate. Il faut en convenir, cela vaut et pour le concept kantien, et, *mutatis mutandis*, pour l'Idée platonicienne. Mais pour Natorp la Réalité ne saurait être connue directement par notre âme; il devient donc une absurdité que de partir d'une Réalité en soi pour expliquer la forme de notre connaissance. Pour Platon tout le contraire, c'est la Réalité seule qui et rend raison de toute existence et est l'objet di-

¹⁾ loc. 1.

²⁾ Natorp Ideenlehre p. 23.

³⁾ Id. p. 31.

rect de notre connaissance, s'il est vrai que la faculté de connaissance, inhérente à l'âme, est contrariée par les imperfections des sens, du nom, du langage. Aussi s'ensuit-il que, pour penser platoniquement, Loi ne saurait être plus qu'un *logos* au sens de la VIIe Lettre, expression dans le concret de notre vie mentale d'un contenu réel, qui est réputé se manifester directement et dans toute sa plénitude de Réalité à notre âme. A ce titre encore la Loi ne peut être qu'un fait dérivé, un aspect nécessaire sous lequel nous comprenons „concrètement" l'Idée; elle ne saurait s'identifier aucunement avec l'Idée, qui constitue une Force par le seul fait qu'elle est Réalité. Or Loi est tout au plus forme, squelette formel; ou pas même squelette, car cela supposerait qu'elle fût support réel de l'Idée; non, elle est la projection mentale d'une Réalité transcendante, certes, mais pour Platon nullement insaisissable, ni inconnaissable, puisqu'elle continue à être le fond de toute connaissance évidente. Dès lors la Loi (ou le concept) ne se crée pas: il se projette en nous. Comme concept il est donc relatif, tandis que l'Idée ne permet aucune réduction relative: elle est contenu pur. „L'identique sous toutes les formes" ne peut donc pas être le concept tout court; car comment celui-ci serait-il un invariant, puisqu'il est né dans le relatif? Non, si le concept veut être un invariant, ce n'est que sous la condition que son *contenu* le soit. Et voilà précisément la genèse de l'Idée: elle jaillit de la reconnaissance qu'il y a un contenu invariant, identique pour tous les hommes, identique aussi sous tous les aspects variables de nos opinions, invariance aussi qui se pose impérieusement, si l'on veut sauver l'existence d'une science absolue. Nous l'avons vu, c'était là déjà l'idée socratique; elle restera le fondement même de l'Idée platonicienne, malgré le fait qu'elle a dû lutter âprement contre la serre pétrifiante de la forme géométrique.

La définition de 191e pouvait donc prêter à l'interprétation du concept comme forme de la pensée; mais cela ne cadre ni avec la position de Socrate qui s'était élevé à la fois contre la conception physique des Ioniens, et contre la théorie des Eléates qui précisément ramène tout à la pensée, qui, de subjective, est mise au trône de l'empire le plus absolu; ni avec certaines expressions de notre dialogue qui par endroits laissent percer les vues plus dynamiques de Platon. Il y a l'éloge du musicien idéal; il y a la com-

343b

Lach.
191e

188d paraison avec *ἔψις αὐτή*, qui difficilement peut indiquer un concept, mais qui représente ce pouvoir réel qui confère la faculté de voir; il y a aussi la paraphrase de la définition cherchée: „s'il faut indiquer la *nature* qui *pénètre* toutes les formes particulières”.

190a
192c
216d En passant au *Lysis* ce qui nous frappe tout d'abord c'est l'emploi du verbe *ἀπομαντεύομαι*, qui fait pleinement ressortir le caractère de l'intuition, incombant à la philosophie socratique comme à celle de Platon. Socrate se sent le *μάντις* au service d'Apollon; un peu plus loin il est le *θηρευτής* qui est sûr de tenir son gibier, mais qui aussitôt après se sent en proie à des déboires amères. Il paraît donc que le seul moyen d'approcher de la Notion soit l'intuition; mais comme elle n'est jamais pure, et qu'elle est toujours enveloppée dans les involucres de nos représentations, le philosophe se méprend à chaque instant et il prend pour de l'or ce qui n'est que reflet vain. Nous sommes, on le voit, tout près de la maïeutique; et la tradition qui veut que le *Lysis* soit un des premiers dialogues de Platon a toute l'apparence d'être dans le vrai.

220b
219e
220b Malgré la difficulté d'enserrer l'intuition dans une définition valable, il reste la conviction, qu'il doit y avoir un *πρῶτον φίλον*, en vue duquel on s'impose toute la peine, ce à quoi aboutit dans le raisonnement tout ce qui est amitié particulière. Il est vrai, bien des fois le raisonnement tient du sophisme. Mais à l'encontre du sophisme proprement dit, qui s'empêtre volontairement ou non dans la rigidité des concepts, les sophismes de Platon (et il s'en présente assez dans les dialogues) proviennent, dans la plupart des cas de son attache au réalisme: il raisonne plutôt à partir et en vue de ses conceptions réalistes, nées de son intuition, que selon les exigences rigoureuses de la logique; ou mieux vaut dire: à chaque instant il force le raisonnement logique en se référant, non plus à la formule logique mais à l'acception intuitive du concept. C'est de cette façon que pourront s'éclaircir les sophismes apparents du *Parménide* et tant d'autres. Ainsi le sophisme chez Platon provient de l'antagonisme entre le raisonnement intellectuel et la certitude immédiate, née de l'intuition. Et cet antagonisme a son origine dans le fait même que Platon ne le reconnaît pas lui-même. Il est vrai qu'il accuse à maint instant la faiblesse des instruments dont l'homme dispose pour faire la chasse du Réel, mais il continue à se cramponner à la conviction qu'en fin de compte il

doit y avoir identité absolue entre le concept mental et la Notion réelle qui en est la condition finale. Je renvoie au passage connu du Phédon sur l'écueil de la misologie, pour mettre en pleine lumière et l'antagonisme sus-dit et la foi de Platon dans la victoire finale des λόγοι. 89 sq.

Pour finir, je note encore deux passages significatifs du Lysis: le premier qui prélude au discours de Socrate sur l'amour dans le Banquet; et l'autre qui peut confirmer notre constatation du réalisme dans la théorie de la Notion comme dans celle de l'Eidos. C'est la distinction entre ce qui est blanc par quelque moyen extérieur et ce qui l'est par sa constitution intérieure et réelle, „la présence de la blancheur”. 218a,b

L'Euthydème, abstraction faite de l'opposition de la dialectique vraiment philosophique que prétend pratiquer Socrate (bien qu'il joue le profane) aux futilités éristiques d'Euthydème et de Dionysodore, ne présente qu'un seul endroit où il est fait allusion à l'εἶδος: c'est par la présence du beau en soi que la belle chose est belle. Il serait difficile de trancher la question de savoir si ce beau en soi a déjà les attributs de l'Eidos proprement dit. Le mieux vaut peut-être d'admettre avec Wilamowitz¹⁾, qu'il s'y exprime simplement une conception socratique. Toutefois et la mise en avant de la méthode dialectique et la fin du dialogue, où s'énonce la conviction intime de Platon que, quand bien même tous ceux qui pratiquent la philosophie semblent se livrer à de vaines luttes de paroles, son objet véritable, le αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, dépasse tout en valeur, permettent la conception que lors de la composition définitive du dialogue Platon ait été en possession de sa méthode personnelle²⁾. 217d

Le Hippias Majeur cherche αὐτὸ τὸ καλόν, par lequel le reste reçoit l'apparence belle. Socrate demande ironiquement si une vierge ou une lyre peuvent être considérées comme cet Eidos, cette Structure intérieure qui confère aux choses qui y participent la 279d

¹⁾ Platon II, p. 158.

²⁾ L'emploi du mot διαλεκτικός (290c), qui est pris dans le sens spécifiquement platonicien d'homme capable de remonter aux principes, semble corroborer cette affirmation. De même le renvoi à la τέχνη βρασιλική (292a), quoique n'aboutissant pas à quelque résultat précis, respire cependant tant de certitude qu'il est difficile de ne pas le rapprocher du Politique (234d). 292d

291d beauté. Cette Structure ne doit jamais ni être ni paraître laide; elle
 294b constitue la nécessité qu'une chose soit belle; elle est une force active
 294d,e qui a pour effet que la chose *est* belle, tandis que toute appa-
 295d rence lui est étrangère. Pour la trouver il faut examiner la *na-*
 296d *ture* des objets; elle constitue une puissance qui peut produire la
 296e qualité. Et n'est-ce pas de nouveau l'intuition qui se fait jour,
 297a quand Socrate la définit: ce que notre âme voulait exprimer et qui
 se résume dans la formule „la puissance vers le bien”? Le caractè-
 re dynamique est relevé encore par les attributs de cause, ce qui
 produit un effet. La conséquence, il est vrai, qui exprime que le
 beau aurait comme la fonction d'un père vis-à-vis du bien, ne satisfait
 pas; mais cela ne tient pas à la nature de l'Eidos, mais plutôt au
 saut logique, qui, né d'un désir trop ardent de Platon, a introduit
 d'emblée le bien. L'Eidos n'en conserve pas moins son caractère de
 nécessité intrinsèque, nécessité qu'on peut difficilement attribuer
 à la seule logique, puisqu'avec instance il affirme coup sur
 300a coup son caractère dynamique. Plus loin encore il le répète: „ils
 ont donc quelque chose d'identique par l'*effet* duquel ils sont
 beaux”.

De ce qui précède il résulte à ce qu'il me semble clairement que
 la nature de l'idée n'est pas simplement logique, mais essentielle-
 ment ontologique: Platon cherche une Réalité, et nullement un fon-
 dement formel de la science. Quand Natorp par conséquent ¹⁾, par-
 tant du caractère „légal” de la logique (et ce serait là la vraie fon-
 ction de l'idée) est obligé de reprocher à Platon qu'il agit en pré-
 dicateur religieux et prophète, ce reproche est la condamnation apo-
 dictique de sa propre solution unilatérale. En effet l'idée est ni
 la légalité de la logique, ni non plus un objet en soi; s'il fallait
 la caractériser, nous serions tentés de dire qu'elle est l'essai de
 cristallisation d'une expérience de la Réalité. Cette définition ré-
 clamait la possibilité d'entrer en contact avec une Réalité en soi.
 Il n'est pas question de savoir ici si cela est matériellement pos-
 sible, mais si pour Platon cette possibilité était là. Eh bien, elle
 est pour ainsi dire la clef de voûte de sa philosophie et le seul fait
 qui permette de vaincre le scepticisme des Sophistes. Il est donc
 possible non seulement, mais encore nécessaire, de saisir la Réalité
 en elle-même, ce qui ne se fait qu'avec l'âme elle-même. Il s'y ajoute

¹⁾ Id. p. 37.

un deuxième axiome (et, nous l'avons déjà fait observer, c'est lui qui a jeté Platon dans une cohue de faux problèmes, qui se seraient évanouis, une fois cet axiome enlevé) et c'est que notre vie conceptuelle est une décalque fidèle, une projection adéquate de cette Réalité suprême. Le résultat en a dû être, comme pour toutes les métaphysiques, que la projection se fait inversement: je veux dire que nos formes mentales, d'origine statique, sont projetées sur le réel, et que l'axiome se convertit en son contraire, s'est que le Réel est devenu une décalque adéquate de notre vie conceptuelle. Or ce qui distingue heureusement Platon de la lignée des métaphysiciens après lui, c'est que, je dirais presque, son bon sens ontologique l'a empêché de s'abandonner sans reste à cette fausse illusion, et que toujours son besoin ardent de Réalité lui a fait briser tous les cadres rigides de la logique conceptuelle. Aussi n'est-ce pas sans raison que toujours il a réservé sa place à cette $\delta\acute{o}\xi\alpha$, qui, au point de vue strictement logique aurait été condamnée comme de naissance illégitime, mais que Platon, quant au contenu, se sent obligé de maintenir à côté de l'Epistèmè. C'est que l'intuition, se cristallisant dans un jugement immédiat (car c'est là la $\delta\acute{o}\xi\alpha$) est toujours expérience de la réalité, quand même elle est expérience brute. Peut-être faudrait-il s'arrêter ici, et dire que Platon dans toute sa philosophie ne s'est jamais élevé au-dessus de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, et même, qu'il a été conscient de ne s'être jamais élevé au dessus d'elle, du fait de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre à la pureté immédiate de la connaissance par l'âme. Nous en trouvons des échos à toute époque de sa philosophie, et c'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter la déclaration catégorique de la VIIe Lettre, qu'il n'a jamais mis par écrit sa philosophie. Mais s'il en est ainsi, il n'en reste pas moins l'axiome fondamental qu'il doit y avoir une Epistèmè, qui rende raison de ce jugement brut, et qui exige le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, l'enchaînement accompli, la vue d'ensemble qui donne comme la perspective des termes du jugement, l'harmonie de l'Unité, le lien qui unit chaque jugement à son principe absolu et suffisant. Ceci réclame un travail constant de la Raison, Platon l'a bien compris, non pas d'une raison conceptuelle ou intellectuelle, mais d'une Raison supérieure et qui se meut intégralement dans la Réalité de l'Expérience profonde et directe de ce qui est vraiment la Cause et la Raison de toute chose. Cette vision claire

341c
344c,d

et pure du Réel est-elle possible pour l'homme? Platon en doutera de plus en plus; et de plus en plus aussi il se contentera volontairement de cette δόξα qui, pour être bâtarde, n'en contient pas moins, comme intermédiaire entre le monde des Idées et celui des sens, sa part de Réalité, qui peut-être doit suffire au pauvre homme pour désaltérer sa soif d'Eternité.

Pour bien saisir la portée du problème, attardons-nous-y un instant. La vie spirituelle de l'homme se laisse scinder, d'après ce qui précède, en deux antithèses, celle de Δόξα—'Επιστήμη, et celle d'Intuition-Analyse. Quant à la première antithèse, la Doxa ne semble avoir de clarté que par l'Epistèmè, et il y a lieu de douter si l'Epistèmè peut avoir de la valeur sans la matière de la Doxa. Mais, j'en conviens, ce n'est pas là la solution de Platon, puisque l'Epistèmè est réputée avoir une existence indépendante, et qu'elle semble pouvoir se passer de toute fonction intermédiaire ou secondaire.

L'autre antithèse, entre l'Intuition immédiate de l'Être et l'Analyse dialectique de l'enchaînement des Idées, est le fondement même de la Logique platonicienne. Or, ici comme ailleurs, il y a le danger de renverser les termes, et, en les identifiant quant à leur valeur réelle, de vouloir remonter par l'Analyse à l'Intuition. Mais l'Analyse, pas plus dans le domaine de l'esprit que dans celui des fonctions mentales, ne saurait constituer une entité primaire, ou même subsister par elle-même. Sa seule fonction est de détacher sur le continu de l'Intuition d'autres termes intuitifs, qui, de par cette juxtaposition, entrent dans une connexion logique, qui semble emprunter la nécessité de son enchaînement à ce lien logique, mais qui en somme ne l'emprunte qu'à la Force de cohérence de l'Intuition unitive.

Il y a peut-être une erreur qui est pire encore que l'inversion de l'Intuition et de l'Analyse. C'est de croire que l'analyse logique soit la seule possible, ou en tout cas, la seule valable et efficiente. En fait, l'analyse logique (et mathématique) n'est qu'un cas spécial (et fortement abstrait; ce qui lui ôte, pour ce qui a trait au Réel, toute valeur) de l'Analyse complète et intégrale, qui consiste dans un travail intuitif et analysateur. Toute pensée profonde procède de l'Intuition; sa maîtrise, son incorporation dans l'Expérience, se fait par intuitions successives, qui jouent

le rôle de l'analyse logique sur le niveau mental, et qui, sur ce même niveau se projettent comme telle, mais qui, quelque degré d'existence quasi-autonome elle puisse assumer, n'en reçoive toutefois qu'une indépendance fausse et trompeuse.

5. PHÈDRE, PROTAGORAS, GORGIAS

Il n'est pas certain que le Protagoras ne suive pas le Ménon. Pris dans son ensemble il a l'air d'être la réponse aux pages 91—94 du Ménon; et surtout la fin de ce dialogue est une annonce directe du Protagoras. Pour le Phèdre on s'étonnera fort de le voir figurer à cette place. C'est que, personnellement, je ne puis faire autrement que me ranger du côté de la tradition, qui veut que le Phèdre soit le premier ouvrage de Platon. Et le sujet, qui est la rhétorique, et surtout la manière dont il est traité, sont indices que nous avons affaire à un travail très jeune et qui peut très bien avoir été le premier. Il va sans dire qu'en disant cela, je ne parle pas du Phèdre dans sa composition actuelle. Comme tel il serait déraisonné de ne pas l'attribuer à la dernière période, celle où Platon fait ressortir à outrance l'intérêt de la *διαίρεσις*. Quant à dire quelle place lui convient dans la série de la dernière période est chose ardue. On serait tenté de supposer que le sujet du Phèdre ait séduit Platon pour une double raison: d'abord il n'était pas hors de propos de reprendre le problème rhétorique pour lui assigner sa vraie place dialectique, surtout depuis que les études du Sophiste avaient ouvert à Platon tout l'intérêt du langage, comme *συμπλοκή* des concepts; d'ailleurs la rhétorique ne s'était-elle pas, dès le Gorgias, vu décerner son vrai rôle sur le terrain moral? Il est donc naturel d'approcher le Phèdre du Sophiste notamment. L'autre raison de la reprise du dialogue primitif était certainement dans le sujet même du discours, l'amour; sujet qui, depuis le Symposion, malgré l'adjonction postérieure, réclamait un traitement supérieur et qui fût plus mûr. Aussi n'est-il pas étonnant de constater que non seulement la théorie de l'âme ressemble beaucoup à celle du Timée, mais que particulièrement l'allégorie célèbre de l'ascension de l'âme vers les régions célestes, tout en s'inspirant de la République s'explique pourtant difficilement sans la

100b

D.L.
III,38

théorie achevée du Timée ¹⁾. Si la vue que nous avons exposée plus haut présente quelque vraisemblance, et que par conséquent la série du Théétète jusqu'au Philèbe suppose la nouvelle synthèse du Timée, mais qui, avant de pouvoir être définitivement couchée par écrit, eût besoin de fortes études spéciales de détail, il n'est pas illogique de faire figurer le Phèdre dans la même série, et cela en connexion étroite avec le Sophiste. Comme ce qui nous occupe dans notre étude est l'Eidos seul, nous pouvons différer le Phèdre jusqu'au moment qui lui revient dans le développement historique; et nous nous contenterons d'examiner si le Protagoras et le Gorgias présentent des aspects qui intéressent notre recherche.

Après avoir réparti la vertu entre ses parties, la question se pose si chaque partie a sa propriété particulière, tout comme pour les parties du visage la fonction de l'oeil est différente de celle de l'oreille; et à plusieurs reprises Platon insiste sur cette notion de puissance ou de force, comme pour en relever le caractère dynamique. Un peu plus loin on demande si la sainteté aussi est une *chose*, c'est à dire comme une manifestation concrète et qui donc comme telle peut se revêtir d'une qualité, laquelle est d'être essentiellement sainte. Car si la sainteté ne fût qu'une abstraction, comment lui attribuer une qualité autonome? Lors de la reprise de la discussion dialectique, il se pose de nouveau la question si science, sagesse, courage, justice et sainteté sont cinq noms pour une manifestation unique, ou si à chacun de ces noms il correspond une réalité propre et une manifestation concrète qui révèle une puissance distincte et autonome. Qu'il s'agisse d'une puissance réelle, cela ressort de la discussion qui suit, où la puissance se distingue de la force tout court. Et après quelques détours cette puissance finit par apparaître sous les traits de la science; car celle-ci n'est pas seulement une belle chose, elle est aussi la force de commander à l'homme. D'ailleurs toute la discussion du Protagoras, qui commence par mettre en doute la thèse que la vertu peut être l'objet d'enseignement, admet à la fin positivement cette thèse, en se reportant à l'identification vertu-science.

¹⁾ M. H. Martin dans son commentaire sur le Timée (II p. 138 ss.) explique lui-aussi la vision du Phèdre par la théorie cosmogonique du Timée.

Or, cette identification n'a de sens qu'en prenant les deux termes dans leur acception dynamique; c'est alors seulement que la science engendre d'elle-même l'action bonne en laquelle consiste la vertu: la *nature* humaine ne saurait faire autrement.

258d

Le Gorgias présente par trois fois le terme εἶδος. Essais d'en définir le sens exact. D'abord il est question de deux formes de persuasion, l'une qui n'aboutit qu'à une croyance sans fondement, l'autre qui confère la science véritable. On peut se contenter de la traduction de „forme” ou d’„espèce”; mais je ne sais si pour Platon il n'est pas déjà présente l'idée de structure, puisque c'est à un résultat certain qu'elle doit aboutir dans un cas comme dans l'autre.

454e

La deuxième fois Socrate demande à Polos, si son acte de rire constitue une autre forme de réfutation. Ici encore il vaut mieux accentuer le sens du terme, et à le rendre par procédé, et particulièrement par „procédé technique”; car c'est de cela qu'il s'agit en fin de compte.

473e

La troisième fois le terme s'approche du sens spécial qu'Eidos a dans la philosophie platonicienne, sans toutefois le posséder intégralement: on dirait une phase transitoire. Les techniciens, chacun le regard fixé sur sa tâche propre, visent à réaliser un certain εἶδος dans ce qu'ils travaillent. Et quel est cet εἶδος? Il se caractérise par un certain ordre et une certaine harmonie, de sorte que le tout constitue un ensemble ordonné et harmonique. Ici de nouveau la traduction de Structure rendrait parfaitement l'idée de Platon¹⁾.

503e

Tout le contenu du dialogue se résume du reste dans cette constatation: on doit faire tout ce qu'on fait en vue de ce qui est le meilleur. Or, ce meilleur consiste dans un ordre et dans une harmonie naturelle, qui pour l'âme en particulier constitue la vraie santé, qui est la vraie justice. Et cet ordre et cette harmonie ne sauraient être l'oeuvre d'une routine, mais d'un art qui peut offrir une raison fondée pour tout ce qu'elle fait et qui peut rapporter tout à sa vraie cause.

464d

¹⁾ Signalons encore des expressions comme εἰς οὐδὲν ἀποβλέπων (474e), qui impliquent le concept logique mais sous la forme de l'image au sens socratique, propre à figurer la norme et la justification de chaque appellation.

6. CRATYLE, BANQUET

- Dans le Cratyle Hermogène s'est rangé du côté de la thèse, que le nom est parfaitement arbitraire. Le seul argument avec lequel Socrate réfute cette thèse se tire du *sens* du mot. Car Socrate pose la question si la réalité qu'on indique par le mot est arbitraire elle aussi, ou si par contre elle présente une certaine fixité d'existence. La réponse n'est pas douteuse: la réalité a sa propre existence fixe, indépendante de toute relation par rapport à nous et de toute influence de notre part: elle est par sa nature toujours identique à elle-même dans son existence. Mais si cela est vrai il s'ensuit nécessairement que les actions des choses, en ce qu'elles sont réelles, doivent participer du même caractère d'invariance, bref, qu'elles aussi présentent ἐν τι εἶδος des choses. Ce ἐν τι εἶδος ne peut pas ne pas indiquer une manifestation toujours la même et identique à elle-même, puisqu'il est le produit d'une Structure réelle et invariable. Toutes les actions que par conséquent nous voulons appliquer aux choses doivent se régler sur le caractère invariant et nécessaire de ce comportement: si l'on veut couper ou brûler, il faut le faire suivant la nature des choses; et, pour pouvoir le faire, il faut posséder une représentation juste de ce qui est leur nature. Et comme le langage est également une espèce d'action par rapport aux choses, lui aussi doit se conformer à la vraie nature des choses, faute de quoi il manquera son but. Socrate répète encore une fois avec instance que les actions ont une nature particulière qui leur est propre, pour en conclure que, si le nom veut être un instrument efficace, il doit être en état de discerner les choses et les actes tels qu'ils *sont*, et que par conséquent il doit atteindre leur réalité.

- Il me semble que cela suffit pour accuser le réalisme à outrance de Platon. Mais il y a plus encore. Chaque artisan produit son ouvrage spécial ayant les yeux sur la *nature elle-même* de l'action à accomplir. S'il doit remplacer un instrument brisé par un autre, il ne se reportera qu'à l'Eidos sur lequel le premier aussi a été fait, Eidos qui est précisé encore par l'adjonction: αὐτὸ ὃ ἔστιν cet instrument. On peut rattacher ces expressions directement à la κλίνη αὐτή de la République, ou au κύκλος αὐτὸς ou à la σφαῖρα αὐτή du Philèbe et de la VIIe Lettre; et l'on pourrait

être enclin à le faire matériellement aussi. Je veux dire que le caractère de cette première partie est si loin d'être socratique, qu'au contraire il ne contient pas la moindre trace d'une recherche commune, mais que d'un bout à l'autre elle ne fait qu'enseigner directement.

Quoiqu'il en soit, cet Eidos indique donc la Structure réelle de l'instrument, telle qu'elle est en rapport direct avec l'action à accomplir, et telle donc que l'artisan la doit copier de son mieux pour obtenir l'action la plus efficace. Sa tâche est partant de trouver l'instrument qui convienne à la nature elle-même de l'action et où il n'entre pas la moindre part de fantaisie. La conséquence immédiate est que les mots aussi, s'ils veulent être efficaces, doivent être conformés sur leur modèle réel, cela veut dire sur un nom idéal qui exprimerait adéquatement la réalité de la chose, tout comme l'instrument idéal sur lequel l'artisan a les yeux se moule exactement sur l'action réelle. C'est le *αὐτὸ ὃ ἔστιν ὄνομα* dont les noms concrets ne sont que des copies plus ou moins réussies, mais qui ont tout de même pour fonction de rendre matériellement l'idée manifestée dans le nom. Ce mot d'idée est rendu ici par *ιδέα*; elle indique la figure idéale que possède l'instrument idéal, modelée exactement sur l'acte en vue duquel elle a été formée. Formée, ou autre chose? Cela ne se demande pas ici et nous avons garde d'y insister.

389c

389d

389e

393d

Immédiatement après la même idée est rendue par le mot *εἶδος*. Pourtant il y a une légère différence. En effet, souvent on peut identifier l'Idée et l'Eidos, le second étant comme l'effet de la première, et la première se manifestant intégralement dans le second. Mais l'Idée a trait plutôt à l'idée d'unité et d'image primordiale telle qu'elle est requise pour constituer un Eidos. L'Eidos est comme la Structure concrète dans laquelle se manifeste l'unité de l'Idée. Pour traduire exactement il faut donc rendre *ἕως τὴν αὐτὴν ιδέαν ἀποδιδῶ* par: „tant qu'il impose (au fer) la même image idéale; et *ἕως ἄν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ* par: „pourvu qu'il imprime (aux syllabes) la structure du nom idéal” telle qu'elle convient à chaque objet; c'est précisément l'adjonction de *προσῆκον* qui accentue la différence.

390a

389e

Le résultat de l'enquête est que Cratyle paraît avoir raison et que effectivement il y a des noms vrais par leur nature. Notez

390d toutefois que cette vérité de nature ne se rapporte qu'aux noms idéaux, dont la structure inspirera le législateur pendant la formation des mots à lui. On serait tenté de demander en quoi consiste cette justesse naturelle. Seuls les dieux sauront donner aux noms
391a cette justesse qui soit en harmonie idéale avec l'objet à exprimer.

Relevons dans la longue digression étymologique qui suit et qui constitue comme le corps du dialogue quelques traits marquants, propres à élucider la question qui nous occupe. Il y a d'abord la
393c théorie des „fruits naturels”, c'est à dire ceux qui rendent avec fidélité la structure de leurs parents; il est logique de leur donner le même nom qu'à leur générateur. Pour les fruits qui ne rendent pas la structure du père, mais qui appartiennent à la catégorie des

394d monstres, il serait faux de leur attribuer le nom qui de droit ne convient qu'à la structure primitive, mais ils doivent porter le nom du genre dans lequel ils sont nés. L'expression ἐν τέρατος εἶδει que M. Méridier ¹⁾ rend par „sous la forme de monstres”, est l'équivalent de „ὡσπερ τέρας” de 393b; elle n'a par conséquent pas d'autre valeur que d'une paraphrase, quoique la notion de structure particulière y soit toujours inhérente. Plus importante semble la substitution de γένος à εἶδος. On peut traduire ce terme par genre ou race; mais il faut insister de nouveau à ce que pour Platon γένος figure une naissance naturelle et qui, par ce fait même, participe à un Eidos. Il ne sera donc pas étonnant de voir prendre au terme γένος la place de l'Eidos, sans que pourtant on puisse les identifier et moins encore ramener la signification de l'Eidos au niveau du γένος, et cela d'un γένος qui ait reçu le sens entièrement pâli de „genre”. Il importerait de faire la même remarque pour les mots μέρος, μόριον etc., si Platon lui-même, dans le
262,263 Politique ne nous avait pas mis en garde contre leur identification erronée. La seule conclusion qui vaille est donc que certes les termes γένος, μέρος peuvent bénéficier du sens prégnant de l'Eidos, mais que jamais ils ne peuvent être mis en avant pour déterminer sa valeur à lui.

Le caractère concret pour ainsi dire de l'Eidos est stipulé à
393d plusieurs reprises. C'est la réalité de la chose qui est éclaircie
393e dans le nom; il en rend toute la puissance et toute la nature. Comme le médecin connaît la véritable puissance de la potion, puissance
394b

¹⁾ Dans son édition de l'Association Budé.

qui se conserve inaltérée sous toutes les dissimulations extérieures, ainsi les mots peuvent différer par leurs syllabes, tout en étant identiques quant à leur sens, c'est à dire à ce qu'ils ont la puissance d'exprimer; et celui qui s'entend en étymologie examine la valeur seule des mots, sans s'en laisser imposer par leur forme extérieure et concrète. Platon ne se lasse pas de ressasser toujours la même expression: la vraie valeur, la puissance propre du nom, ce qu'il exprime idéalement, indépendamment de tout agencement concret. Ainsi le nom d'Agamemnon est un essai de fixer la structure intérieure d'un homme „capable d'aller jusqu'au bout de ses décisions avec ténacité, en accomplissant ses projets à force de vaillance”.

395a

Il est clair que pour nous il ne s'agit pas de la valeur de ces étymologies, mais seulement de la conviction inébranlable qui s'y exprime, c'est que dans tout ce qui nous entoure de concret il se manifeste une réalité une et identique, reconnaissable à sa Structure harmonieuse. Platon lui-même d'ailleurs nous avertit nettement que le procédé qu'il applique ici n'est pas de la science, mais que, de par son caractère divinatoire il tient plus de la Doxa; et que, s'il s'y abandonne aujourd'hui, il faudra l'exorciser et s'en purifier demain — anticipation de la fin du dialogue, qui exprimera la même conviction en des termes plus prosaïques, quand Platon constatera que, l'étymologie des mots étant favorable aux deux thèses contradictoires de l'écoulement et de l'immutabilité, il faut au moins un nouvel examen, quitte à planter là l'étymologie pour se vouer à l'étude seule des choses.

396a

437a

440c

440d

438e

Celui qui nomme a quelque chose de spécial dans la pensée. Qu'est-ce que veut exprimer par exemple le vocable 'Εστία? L'étymologie quelque peu surprenante semble, comme beaucoup de traits dans ce dialogue, qui est un mélange d'éléments primitifs et de remaniements postérieurs, nous ramener à l'héraclitisme matériel, pour lequel le Feu est le principe des choses: Hestia, qui toujours, à mon avis du moins, reste attachée à la fonction ignée ¹⁾, représente ici le principe impulsif et bousculateur par excellence, tel qu'il est à la base de l'existence comme de l'essence des choses. Que ce soit réellement l'ombre d'Héraclite qui hante la pensée de Platon, sa mention immédiatement après le rend presque palpable. Et quand même ce ne serait pas le Feu auquel Platon assimile l'essence

401b

401c

401d

402a

¹⁾ cf. Phèdre 247a.

cf. 413c des choses dans son étymologie de Hestia, c'est tout de même la théorie de l'écoulement universel qui l'inspire dans toutes les explications qui vont suivre.

- 404d S'agit-il pourtant ici intégralement de réminiscences héraclitéennes? On n'oserait l'affirmer. Certes, quand la sagesse est définie ce qui est capable d'atteindre, de toucher et de suivre les choses dans l'élan même de leur mouvement, on peut l'interpréter dans le sens héraclitéen comme le Λόγος au dedans de nous qui comprend le Λόγος se manifestant dans le Tout¹⁾ et s'exprimant dans un perpétuel Écoulement. Mais il est en même temps extrêmement séduisant de rapprocher cette conception de l'étymologie de l'ἐπιστήμη²⁾, rattachée au verbe „suivre” et définie à son tour par la faculté de l'âme d'„accompagner” la réalité dans sa marche. Un peu plus avant, la structure du nom d'Apollon avait déjà suggéré sa fonction essentielle dans la „rotation simultanée” de l'harmonie céleste.
- 412a Il n'est donc point inconcevable que dans cette partie déjà (comme il me semble certainement le cas pour telle étymologie ultérieure, nommément de „ὄνομα” et de „ἀλήθεια”) la „φορά” n'indique plus la même chose que l'Écoulement pur, mais qu'il s'y mêle déjà la représentation des „révolutions” célestes sur lesquelles se moule la fonction de notre Intelligence, théorie que nous trouverons exposée dans le Timée et les Lois.
- T. 90d

Nom. Après l'étymologie des noms des dieux, c'est une autre espèce d'êtres dont l'appellation nous intrigue. Cette espèce est indiquée 897d,e plus tard par le terme εἶδος, tout comme l'espèce suivante, celle 898a des noms qui se rapportent à la vertu, est dite être un γένος peu 408d

1) Est-ce ce même λόγος auquel il est fait allusion à l'occasion de l'étymologie de Pan? Pan qui fait tout connaître et qui sans cesse met tout en circulation doit, pour être fils d'Hermès, être au moins λόγος ou père du λόγος.

2) La comparaison de 412a avec 437a nous avertit qu'il faut conserver la leçon des manuscrits ἐμβάλλοντας. Seulement il ne s'agit pas de l'εἶ ψιλόν mais du „Hêta”, de sorte qu'il vient: ἐπιστήμη en rapport avec ἔπομαι. De même 437a nous dit que l'esprit dur ne doit pas être mis sur l'initiale mais sur l'îôta, ce qui établit tout naturellement le rapport étymologique avec ἵστησι réclamé par le contexte. Platon qui a connu dans sa jeunesse l'ancien alphabet attique doit avoir considéré le „Hêta” (devenu H) comme un caractère autonome au même titre que l'εἶ ψιλόν.

ordinaire. Ces termes sont employés évidemment dans le sens incolore de rubrique ou de catégorie. Ce qui nous intéresse plus c'est la remarque psychologique qui semble suggérer que l'écoulement des choses est plutôt le contenu d'une δόξα subjective qu'une qualité inhérente à la réalité elle-même. L'observation suppose, il me semble, un point de vue qui ne va plus bien ensemble avec l'ingénuité de l'étymologisme primitif, en tant qu'il oppose nettement le *αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι* au *πάθος* qui s'effectue au dedans de nous. Il est vrai que la *φορά* à laquelle les choses sont en proie ne diffère pas de la théorie héraclitéenne suivie jusqu'ici, mais la façon de l'envisager pose impérieusement la certitude de l'Eidos, telle qu'elle se déploie plus explicitement encore à la fin du dialogue. Le rapprochement de ces deux passages nous invite à interpréter les *αὐτὰ τὰ πράγματα* la Structure Réelle et fixe des choses, conformément au „Beau en soi” et à „chacun des êtres en soi” que postule cette fin.

Que penser de la justice? Est-elle la *Δίκη* héraclitéenne ¹⁾, qui elle aussi a sa fonction cosmique? Pénètre-t-elle le Tout, et est-ce pour cela qu'elle accuse une subtilité extrême, parce qu'elle est de la nature du Feu et identique au Logos qui comprend le Tout? Ou sommes-nous déjà en présence de la fonction harmonique de la Justice dans la République et dans le Timée? Il me semble que l'inspiration de cette partie n'abandonne pas le niveau héraclitéen et que nous avons affaire à une forme assez primitive de la spéculation platonicienne, forme qui pourtant se sublimera plus tard dans l'Harmonie supérieure de l'Idea. Jusqu'ici toutefois la conception reste plutôt matérielle et ne se défait pas de l'image du Feu, quitte à y mêler, essai furtif de transformation spirituelle, la notion du *Νοῦς*, empruntée à Anaxagore.

L'assimilation de la lâcheté et du vice à ce qui a mauvaise allure ou à ce qui enchaîne le mouvement, ainsi que l'explication de la vertu par ce qui coule toujours librement, cela étant l'apanage de l'âme vraiment bonne, nous ramène à la question soulevée tout à l'heure: avons-nous affaire à la théorie de l'écoulement pur et à la fonction „Logique” du Feu primordial, ou s'y dessine-t-il déjà la résonnance sympathique qu'établira le Timée? La question est peut-être oiseuse: la conception du Timée découle spontanément des

¹⁾ Diels. *Fragmente der Vorsokr.*, 94.

prémises héraclitéennes de Platon et dans la conception héraclitéenne, telle que Platon se l'est assimilée, l'évolution ultérieure du Timée doit être déjà contenue en germe. Je m'explique. Platon, dans sa vision géniale, n'a pas pu ne pas assimiler la spontanéité de son intuition au libre essor de ce qui constitue l'essence de son âme. Ce sentiment ne doit l'avoir quitté jamais. Et si au commencement de sa carrière cette spontanéité paraît rattachée à l'image du „Feu logique”, plus tard, quand elle sera fondée dans l'Harmonie sublime du Nombre, elle n'en perdra pourtant pas ce caractère d'élan libre, d'épanouissement sans entrave, de vol audacieux, qui dès l'abord doit lui avoir été propre.

416c Dans les étymologies qui suivent, en opposition avec la prépondérance de l'écoulement, il semble percer plutôt la conception de l'Eidos. Il y a d'abord la question directe: „quelle est la cause de l'appellation donnée à chaque chose?” La réponse est que ce sera certainement une *διάνοια*, une intention de la pensée, qu'elle appartienne à un dieu ou à un homme, et il doit y avoir identité entre ce contenu de la pensée et la cause de l'appellation. D'autre part nous constatons que cet „élan de l'âme vers l'essence même de chaque objet” et qui y „vise comme un coup parti de l'arc”, est lié à la fonction de la *δόξα* et de l'*οἴησις*. Il s'agit manifestement d'une sphère d'idées qui ne diffère pas de l'état d'esprit qui a créé le Ménon. Nous fierons-nous à cette ressemblance pour rapprocher la composition du Cratyle du temps de ce dialogue? J'y incline fortement, tout en stipulant que le Cratyle utilise d'une part des matériaux, provenant d'une période bien antérieure, voire qu'il contient la réminiscence de la pensée première de Platon, enfouie encore dans les langes de l'héraclitisme, et que d'autre part Platon, au cours de son enseignement y a apporté des modifications sérieuses et qu'il y a sans doute pratiqué des insertions pour le rendre plus utile à ses élèves ¹⁾. La preuve directe en est, il me semble, dans l'expression „Τέλος γὰρ ἤδη θεῶν” qui doit avoir terminé cette partie dans le dialogue primitif et qui indique que la fantaisie étymologique prend fin. Cependant dans la période ultérieure de Platon il y a un groupe de concepts qui ont pris une importance particulière dans

244c,d ¹⁾ Cette supposition est d'autant plus vraisemblable que l'étymologie a continué à occuper Platon, comme l'atteste maint passage dans ses dialogues ultérieurs, notamment le Phédre.

sa pensée et dont la mention et l'étymologie manquaient dans le Cratyle. Aussi Platon en a-t-il ajouté l'examen. Pareil concept est par exemple la „Nécessité” qui nous transporte vers le Timée et au delà, et du „volontaire” qui nous rappelle les Lois, où ce sont aussi l'erreur et l'ignorance qui entrent en scène étroitement liées au dilemme du volontaire et de l'involontaire. Et il ne doit pas être effet du hasard que les dernières étymologies, celles de *ἄνομα* et de *ἀλήθεια* nous rappellent, l'une, pas le moins par la juxtaposition du mensonge, le Sophiste, l'autre par son opposition de la „course divine” et de l'inertie qui est incapable de la suivre, les „révolutions” du Timée et les entraves corporelles qui en brisent l'harmonie. 48a
860d
861b
863c
421a
421b
43d

La fin de l'étymologie devrait être l'investigation des éléments premiers qui figureraient directement l'être de l'objet indiqué. La justesse de „représentation” de ces éléments devra se retrouver jusque dans les déformations dernières auxquelles les mots au cours de leur histoire sont sujettes, et elle devrait indiquer l'être même de chaque objet. Mais si le mot peut remplir cette fonction, il le devra au caractère absolu des éléments premiers. Eh bien, ces éléments imitent-ils tout simplement la chose? En un certain sens oui. Toutefois ce n'est pas l'imitation onomatopée, ni celle de la peinture ou de la musique. Il en est plutôt ainsi, que les qualités qu'imitent la musique et la peinture et toute autre imitation directe convergent en quelque sorte à ce point de vue qu'elles sont *réelles*, qu'elles portent donc en elles un certain *Être* qui leur donne le jour et qui leur enlève l'illusion vague du non-être, tel qu'il peut se manifester dans le rêve ou dans la pure représentation mentale. Ce concept de *ὄστιά* est donc le prototype de ce qui sera désormais la caractéristique même de l'Eidos: la Structure fondamentale qui est le support de telle Réalité dans l'objet s'imposant à nous. Or l'élément et grâce à lui le mot primitif devrait imiter ce fondement réel qui est à la base des qualités dont l'objet est le siège. 422a
422c
422d
423a
423c
423d
423e

La tournure réaliste de Platon s'accuse de plus en plus. Non seulement les objets, mais leurs qualités „en soi”, comme leur couleur et leur son, possèdent une réalité propre, et méritent l'appellation d'être. Et le langage, voilà sa vraie définition, est l'essai d'imiter cette réalité au moyen de lettres et de syllabes, de manière 423e

424a à faire voir chaque objet dans son véritable être. C'est de cet être qu'il faudrait se saisir dans notre tentative d'en imiter la réalité.

Dans l'application Platon commence par l'attribution des éléments aux „êtres”, et il examine si la distinction de ces éléments en classes déterminées, correspond à une distinction analogue dans
424c,d les objets. Faut-il assigner au terme εἶδος, qui indique ces classes ou ces catégories, un sens plus spécial? Je ne le crois pas, pourvu qu'on n'oublie pas que pour Platon la classe ou la catégorie représente quelque chose de réel, c'est à dire que la distinction logique correspond à un état réel ou à une structure réelle. Comme pour corroborer notre thèse de la composition tardive de cette partie du dialogue, il touche déjà au problème du Sophiste, à la συμπλοκή, en se demandant, si l'attribution se fait un par un, ou si, comme
424e les peintres mêlent plusieurs couleurs pour préparer un ton de chair, il y a comme une mixtion de εἶδη, qui doit se manifester par un mélange d'éléments divers. La vision devient plus vaste encore: le λόγος ne serait-il pas l'analogie de l'être vivant, reproduit par
425a la peinture; et serions-nous capables d'enserrer l'être vivant et réel dans un jugement défini? Il ne manque même pas le qualificatif de „grand et bel ensemble”, si cher aux dialogues postérieurs.

Platon toutefois ne se dissimule pas l'arduité de la tâche: les
424b mots cèderont-ils à l'examen critique qui sonde leur pouvoir d'emprise sur le réel? La méthode se dessine toute seule; nous commencerons par appliquer les éléments aux choses, pour procéder petit à
424c petit à la composition des syllabes, des noms, des verbes et finir
424e par l'exposition intégrale de la définition, qui, à l'instar d'un portrait bien fait, nous rendra l'ensemble de tous les caractères de réalité que
425a peut présenter l'objet. Ou plutôt, car ce serait là une tâche idéale ou — disons-le franchement, car on se défend difficilement de la conviction que c'est là ce qui est présent à l'esprit de Platon — ce serait là la distinctive essentielle de la dialectique; tandis qu'au contraire ici Platon de propos délibéré ne veut pas dépasser le domaine d'une philologie concrète. Cependant c'est peut-être du point de vue supérieur de la dialectique qu'il se sent obligé d'émettre
425b,c un doute réel sur la validité du procédé préconisé. Car d'abord il se
425b pourrait que la tâche dépasse nos forces, vu que, dépourvus du sa-
425c voir réel, nous sommes acculés aux opinions des hommes qui pa-

raissent s'exprimer dans les mots plutôt qu'aux réalités qui nous échappent. Certes il fallait διαρῆσθαι selon les catégories réelles. Ce qui s'y substitue en fait c'est une conjecture „suivant nos forces”.

Arrivé à ce point Platon a l'air d'insérer un lambeau de ses études juvéniles dans le domaine de l'étymologie première, tout en ayant soin de les introduire sous la forme d'une excuse: ce qu'il a élucubré alors n'est-ce pas téméraire au plus haut point et peut-être ridicule? Mais c'est toujours le souci de l'expression du caractère essentiellement réel qui le préoccupe, que ce soit le ρῆς qui imite l'écoulement ou la mobilité, l'ἰῶτα qui figure la structure de finesse capable de pénétrer et de traverser toutes choses, ou des voyelles ouvertes qui doivent leur naissance à l'inspiration de grandeur et d'ampleur ¹⁾. L'intermède est du reste très court, et après avoir répété la définition de la justesse des noms comme l'acte de rapporter à chacune des manifestations de la réalité un signe et un nom, faits de lettres et de syllabes et de modeler la vraie définition à partir de ces éléments, il revient à la critique de la méthode philologique.

Ne portons-nous pas le Sophiste au dedans de nous? Comment dès lors ne pas s'abuser soi-même? Ce qui reste inébranlable c'est que la justesse du nom fait voir la nature de la chose. Mais ne peut-on pas se tromper dans l'attribution du nom? Cratyle soutient que nommer vraiment c'est toucher ce qu'on nomme et que cette définition exclut toute possibilité d'erreur: dès qu'on a affaire à un „nom”, l'appellation renferme la nécessité de l'appellation juste; autrement on ne fait que proférer un bruit vide de sens. Cependant Socrate, par la distinction du nom et de son contenu ou de son objet, essaie de le persuader de l'analogie de tout ce qui est imitation et que le nom, qui au moyen de syllabes et d'éléments imite le réel des choses, peut manquer d'attribuer aux objets tout ce qui leur convient. Il y a plus encore. Poser l'exactitude absolue de la ressemblance des noms conduirait à une identité du nom et de l'objet qui fâcheusement dédoublerait le monde. Il n'y a qu'une seule catégorie d'êtres où règne l'identité absolue, c'est le Nombre. Or prétendre

¹⁾ La qualification de „μεγάλα” ne regarde évidemment pas la forme des lettres écrites, ni la longueur métrique, mais la prononciation ouverte, correspondant au sentiment physiologique qui l'accompagne. Il en est de même du caractère „rond” de l'O.

- que le nom malgré sa fonction idéale d'exprimer l'οὐσία y serait identique, serait la pire des extravagances et nous jetterait dans une vaine illusion: la suite ne nous prouvera-t-elle pas que cette οὐσία, à
- 436e ss. suivre la leçon des noms seuls, bénéficierait d'une contradiction insoluble dans son être même? Nous devons être contents au contraire
- 432e s'il perce dans le nom un certain caractère de la chose qui nous aide
- 433a à la distinguer parmi les autres.
- 433d Il est accordé de nouveau que le nom indique l'objet en soi,
- 433e quoique cette qualité ne convienne à proprement parler qu'aux noms primitifs. En particulier ce sont les éléments qui présentent une ressemblance accusée avec les objets. Ce qu'il faut poser par conséquent comme hypothèse certaine c'est que la nature elle-même
- 434a fournit des éléments propres à réaliser des ressemblances, tout
- 434b comme elle fournit des couleurs aptes à imiter l'apparence extérieure des objets. Il est constaté aussi que, quand même je
- 434a devrais prononcer des sons moins ressemblants, c'est toujours le
- 434e contenu de ma pensée, ce que je veux exprimer, qui reste invariable et qui est invariant à toute transformation étymologique. La
- 435c conclusion s'impose toute seule: certes les noms seront, dans la mesure du possible, semblables aux choses, mais ce qui importe et ce qui se maintient indépendamment de toutes les péripéties étymologiques c'est quelque chose apparemment indéfinissable
- 438e adéquatement au moyen du nom concret et qui seul doit être l'objet de nos recherches, comme seul il peut être l'objet adéquat de notre connaissance. Et qui plus est, dès qu'il s'agit de déterminer la valeur des noms ou même le degré de ressemblance avec le modèle, ne faut-il pas nécessairement connaître cet Invariant dans sa Réalité pour pouvoir émettre pareil jugement?
- 439a,b Il est évident que c'est l'Eidos qui est présent ici à l'esprit de Platon. Qu'il en soit ainsi en effet, le contexte le prouve en ce qu'immédiatement après — il ne manque pas l'avertissement que
- 439b la recherche de cet objet véritable puisse être au dessus de nos forces; mais tout en commençant par l'étude des noms, et, ajoutons-le, des concepts tels qu'ils se laissent représenter par des noms, il faudra de toute nécessité en venir à l'étude directe du contenu Réel de nos concepts, sans quoi la Science est illusion futile —
- 439d qu'immédiatement après Platon pose nettement ce Beau en soi et cet Être en soi, identique éternellement à lui même, immuable, ne

s'écartant pas de l'Image qui le constitue. L'invariance de cet Eidos est du reste *conditio sine qua non* de sa connaissance ¹⁾. Car si l'Eidos, objet de la connaissance, était sujet au changement et qu'il pût se transformer en un autre Eidos, la connaissance qui est essentiellement liée à son caractère d'être lui-même s'en trouverait détruite en même temps. Eh bien, cet Eidos n'est pas „imité" adéquatement dans les noms, qui ressemblent plutôt à des vases d'argile qui coulent. Aussi n'appartient-il pas à l'homme sensé de se livrer soi et son âme à des noms qui de par leur origine et de par leur matière participent au tourbillon qui entraîne et brouille les choses comme les hommes qui s'y fient.

439e
440a
440b
440c
439c

Tout ce passage, on se défend difficilement de le reconnaître, respire un esprit de supériorité qui fait l'impression de dépasser la réserve des termes dans lesquels le raisonnement est conçu. Le renvoi au nouvel examen que le problème nécessite suppose aussi une étape plus avancée, et quoique le tout soit contenu de main de maître dans les cadres d'un dialogue supposé „jeune" — ce sont les termes mêmes du commencement du Parménide — il plane au dessus de cette fin la certitude résignée de la VIIe Lettre qui définit de la même façon la valeur du nom et son rapport avec le contenu réel.

440d
130e
342b-e

Il nous reste à mentionner quelques occurrences concrètes des termes qui nous occupent. Les εἶδη de 424c ont déjà fait l'objet d'une remarque. Le εἶδος τῆς γνώσεως qui se présente à la fin du dialogue est certes une forme de la connaissance, mais le raisonnement perd tout son fondement si cette forme n'est pas prise dans son sens prégnant de Eidos: en ce cas seulement la connaissance s'évanouit avec la mutation de la Forme; puisque c'est de l'immuabilité de l'Eidos que dépend en dernière analyse l'être ou non de la connaissance: point de vue équivalent au Phédon et au Parménide.

440b

Quant au mot *ιδέα*, il conserve son acception d'image et dans l'*ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* qu'est l'obligatoire (on pourrait le remplacer par *εἰκόν*, en ce sens que le nom est supposé „imiter" l'objet et en présenter par conséquent une certaine image plus ou moins fidèle),

418e

¹⁾ Je regarde le passage e2: *εἰ γὰρ ποτε... ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας* comme une parenthèse postérieure qui brise l'unité du raisonnement. Elle doit être néanmoins de la main de Platon.

439e et dans l'exigence que ce qui est toujours le même ne saurait changer sans quitter à la fois son image propre. Il est évident que dans ce dernier cas l'„image" se rapproche singulièrement de la Figure idéale qui se réalise dans l'Eidos et qui en est la Cause et la Raison, de sorte que l'Être de l'Eidos se maintient ou s'évanouit pour ainsi dire avec l'Invariance de l'Idée. Si l'on conteste cette interprétation et qu'on veuille prêter au terme *ιδέα* le sens neutral d'apparence ou de forme extérieure, on doit faire remarquer que le raisonnement perdra toute validité, vu que les noms peuvent changer de „ιδέα" extérieure sans qu'ils cessent de désigner le même objet et sans qu'ils cessent aussi d'être propres à nous servir de symboles de l'Invariant qu'ils impliquent. En réalité l'inférence n'a rien à voir avec la théorie du nom: elle est de nature essentiellement „logique" et est justifié par son rapport avec l'Eidos seul: autre raison pour l'envisager comme une parenthèse postérieure; non seulement elle brise l'unité du raisonnement, mais elle est née du souci de renforcer la fonction cognitive et ontologique de l'Eidos, sans s'occuper du rapport direct au point de vue présent.

432a,e

378d

Phdr.
249d

L'introduction de la devineresse Diotime dans le discours de Socrate du Banquet marque sans aucun doute une allégorie. Que ce procédé ne soit pas étranger à Platon est prouvé par l'allusion à l'*ὑπόνοια* dans la République. Peut-être devrait-on affirmer que l'emploi du personnage de Socrate dans ses dialogues soit une immense allégorie d'un bout à l'autre de sa carrière. Car le Socrate ne représente-t-il pas en nous le principe qui réclame que de tout ce qu'on pense et de tout ce qu'on fait on sache rendre raison? Il est donc l'incorporation du *λόγος* dans la vie spirituelle de l'homme. Est-ce la seule fonction qui caractérise le véritable homme, ou en d'autres termes, le vrai philosophe? Non, il se manifeste dans l'homme des tendances maîtresses qui, loin d'être irraisonnables comme elles pourraient le paraître en les examinant superficiellement, se rattachent à une cause supérieure laquelle débord la fonction du Logos, puisque celui-ci n'en est qu'un dérivé. Or, cette fonction est celle de l'âme elle-même, qui dans sa partie divine aspire naturellement, *ὄρνιθος δίκην ἄνω βλέπουσα*, à son lieu d'origine, qui est le royaume des cieux. C'est donc une fonction royale, qui emprunte sa seule valeur au Roi du ciel, c'est

Διοτίμα pour l'appeler dans l'harmonie *δωριστί*, qui est la vraie musique, et née à *Mantinée*, c'est à dire douée de par sa naissance du don de la vision, propre à la transporter au-dessus des entraves de l'apparence, vers les régions de lumière pure qui l'ont vu naître. Oui, c'est l'âme seule ¹⁾ dans ses aspirations surhumaines, qui puisse enseigner l'esprit humain, dès qu'il s'agit d'éclaircir le mystère de l'Amour.

Cet Amour est l'effet d'un défaut, et l'âme ne l'éprouverait pas si elle n'était pas éloignée des choses bonnes et belles desquelles elle tient. Il est né dans la dualité fatale qui constitue l'homme, à la fois mortel et immortel. Sa fonction est de transmettre les aspirations humaines aux dieux et de révéler la vie divine aux hommes ²⁾, fonction qui est essentiellement une divination, un sacerdoce, une initiation, voire une magie. C'est cette fonction aussi qui rend possible le commerce des dieux avec les hommes, qui autrement serait exclu, vu l'abîme qui sépare l'Être réel des dieux et la basse vie de l'apparence de l'homme.

Ainsi l'Amour devient comme l'allégorie de l'homme philosophe, qui, du côté de sa mère, la nature humaine, une vraie Pauvreté, n'est qu'un être rude, va-nu-pieds, couchant par terre; mais qui de par sa procréation divine est à l'affût de tout ce qui est beau, ne se laissant décourager par rien, mais qui, avec une bravoure sans limite, sait tramer les ruses les plus audacieuses pour atteindre à son but, la compréhension du Beau. Oui, le philosophe ne s'appellerait-il pas de droit sorcier, magicien, sophiste, tant il sait mettre en oeuvre d'incantations et d'entortillements? Et notez avec combien de vérité Platon décrit les hauts et les bas de la vie du philosophe: si un moment il est en pleine fleur et bien vivant, en se sentant transporter vers les hauteurs sublimes de l'être, dans la même journée il se meurt et se traîne péniblement le long de la terre souillante. Cependant „sans cesse s'écoule entre ses doigts le profit de ses expédients”, si bien que jamais il n'est dans l'opulence parfaite, mais pas non plus dans le dernier dénûment. Quelle est donc la richesse à laquelle il aspire? C'est la sagesse qui se

¹⁾ L'allégorie est corroborée par l'expression *ταῦτα ἐδίδαξκέ με* qui est comme la démonstration directe des conversations de Platon avec son for intérieur et du *λογισμός* après les vues inspirées.

²⁾ Cf. *Epinomis* 984e.

203b rapporte aux choses les plus belles ¹⁾, ce sont les choses célestes.
c C'est à leur égard seulement qu'il convient d'employer l'épithète
d'aimable, „c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, di-
gne de toutes les félicités". L'aspiration de l'homme au contraire
ne mérite pas ce nom, elle représente l'aspect ²⁾ bien différent qui
vient d'être décrit.

Il ne peut pas être notre but de refaire ici le commentaire du
Banquet. Nous devons nous contenter de quelques observations qui
ne dépassent pas le cadre de notre étude, qui est la recherche de l'Ei-
dos. Jusqu'ici il n'y a dans le Banquet pas la moindre allusion di-
recte à la théorie des Idées. Quelques rares traits seulement font
penser que tout de même dans la forme actuelle de ce discours de
Socrate Platon n'était pas sans l'avoir à l'arrière-fonds de sa pen-
sée: toute l'allégorie qui précède n'est compréhensible que grâce
à ce fond bien déterminé. Voilà ce qui induirait à croire que ce
discours doit être le remaniement d'un discours primitif, dont la
tendance plus socratique perce par exemple dans la substitution du
bien au beau, et dans le recours à la théorie connue que chacun ne
désire que le bien. On ne s'écartera pas trop de la vérité en sup-
posant que le discours primitif se résumait dans la définition que
l'amour „c'est le désir qu'on possède éternellement le bien".

206a Il y a plus encore. Dans la partie qui suit, la tendance primordi-
ale vers la φρόνησις, qui caractérisait le philosophe comme l'A-
mour, est remplacée par une instance qui relève plus de l'Inspira-
tion en général ³⁾ (et qui par conséquent se rapproche de l'ὄρθη δόξα
du Ménon ou de la θεία μοῖρα de l'Ion), je veux dire la procréa-
tion dans le beau, qui d'ailleurs est comparée presque directement
209a à la création poétique. L'idée prédominante devient alors l'Harmo-
nie, figurée sous le nom de Καλλονή, qui a horreur de tout ce qui est
206b
205b

¹⁾ Je traduis τῶν καλλίστων en gén. object., parallèlement à ἔστι τῶν
καλῶν 204d.

²⁾ Je traduis ici le mot ἰδέα par aspect pour marquer que le sens
d'image y est toujours inhérente; mais, je le répète, une image, une
aspect extérieur doit nécessairement être l'effet et l'indice d'une con-
formation réelle, due à une unité de conception. Aussi la traduction
„comporte une autre conception" conviendrait-elle peut-être mieux.

³⁾ Les mots τί οὖν . . . ἀρετήν sont manifestement une glose; car
d'abord il ne s'agit que de l'oeuvre créatrice de l'âme; et ensuite le ὧν δὴ
qui suit ne peut se rapporter qu'à & ψυχῆ προσήκει.

laid et difforme, mais qui cherche par sa nature le divin et l'accordant. L'enfantement dans le beau reçoit donc son plein sens par la substitution „dans l'harmonie, dans ce qui est harmonieux”, et le caractère de l'inspiration est rehaussé par la description du prodigieux transport qui saisit quelqu'un à l'entour du bel objet: „un apaisement délicieux le fait s'épanouir”. Autrement il est en peine extrême, quand, ayant besoin de procréer, il ne trouve devant son esprit que des laideurs. A noter spécialement la reprise d'une définition antérieure: l'amour n'a pas pour objet le Beau, mais seule la procréation dans le Beau. „Celui en qui existe dès son jeune âge cette fécondité selon l'âme” „se met de-ci, de-là en quête” de la matière dans laquelle son envie de créer s'exercera; et cette matière différera d'un „poète” à l'autre suivant qu'il s'agit des Homères ou des Lycurges; mais l'excellence (*ἀρετή*) de leurs oeuvres est à ce prix.

206d

209b

On objectera que dans tout ceci il n'y a pas la moindre trace de la théorie des Idées. C'est vrai, elle n'y figure pas explicitement. Toutefois l'idée de l'Eidos se laisse soupçonner dans la théorie que même le *devenir* est au service de l'être immuable, et dans l'assertion que, de quelque façon que et notre corps et le contenu de notre vie psychique soit en flux perpétuel, nous sommes certains qu'il s'agit d'un seul être. Ce sont là des théories qui d'une part se rattachent au Phédon, mais qui d'autre part supposent déjà la vue libérée du Sophiste. On serait tenté dès lors d'émettre l'hypothèse que le discours, tel qu'il est présenté dans le Banquet ait subi un remaniement postérieur (les arrêts répétés dans le débit aussi contribuent à renforcer cette impression); mais il serait extrêmement difficile d'en marquer les traces précises. Il en est autrement pour la fin du discours: elle tranche, on dirait presque (n'en déplaise le paradoxe) si brutalement (car l'entrée brusque d'une vive lumière n'éblouit-elle pas?) sur le reste du discours, qu'on peut difficilement admettre qu'elle soit issue de la même inspiration. Si, en effet, tout ce qui précède peut s'entendre sans aucun recours direct à l'Idée, cette apothéose la requiert d'un bout à l'autre, et suppose et la République, et peut-être même le Timée. Pour ne pas rompre l'unité de l'exposé il vaut mieux donc en remettre l'analyse jusqu'à la synthèse grandiose qui s'accomplit à l'apogée de l'évolution du penseur.

207d

204c

207a

Pour ce qui est des endroits où le terme *εἶδος* se présente ma-

tériellement, quelques indications peuvent suffire. 189e le mot indique la forme, la figure, comme aussi 215b.

204c L'εἶδος de l'amour, qui doit être ondoyant, pour pouvoir se plier à toute occasion et se couler partout, est sa conformation corporelle, répondant à une structure déterminée; on le traduit donc convenablement par structure (du corps).

205b,d L'εἶδος de l'amour qu'on met à part et auquel on réserve le nom d'amour, a le sens de forme ou de manifestation spéciale; il constitue à la fois une partie déterminée, et en cela il est comparé analogiquement à une seule partie de la poésie, qui a l'habitude de revendiquer ce nom générique pour elle même.

Il ne reste que 210b, où il est dit que „supposé qu'on doive poursuivre le beau ἐπ' εἶδει, il serait folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps”. C. Ritter ¹⁾ traduit „apparence extérieure”; M. Robin „forme”; Ast dans le lexique: „idea, exemplar” en l'expliquant par „species quae animo complectitur”. La gradation du texte comporte l'opposition de la beauté individuelle, ou mieux de celle d'un seul individu, à celle qui est dans tous les corps, en la réputant la même; ou, si elle n'est pas la même, elle sera en tout cas une structure unique qui se manifeste concrètement dans une multitude d'individus. Le beau ἐπ' εἶδει se traduirait donc le mieux par „la beauté structurelle” c'est à dire la beauté inhérente à la structure de toute l'espèce; car dans ce cas seul il serait folie d'ériger la beauté périssable de l'individu en étalon absolu pour le genre entier. Ce serait en effet l'erreur du Hippias majeur, où il résulterait que la „vierge” serait la beauté en soi. De là à présumer que ce beau ἐπ' εἶδει, soit identique au beau „en soi” du Hippias, constitue une transition trop hâtive, puisque peu à peu, au cours même du développement, il va apparaître que non seulement la beauté corporelle, mais aussi celle des âmes, jusqu'à celle des sciences, appartient à un seul Eidos, qui pourra se définir „le beau en soi”. Je m'en tiens donc à la version proposée et j'entends: „ayant vu que la beauté de tel ou tel corps est soeur de la beauté de tel autre, si donc il faut poursuivre la beauté telle qu'elle relève de la structure (qui se manifeste dans tous les corps), il serait folie de ne pas estimer une et identique la beauté qui réside dans tous les corps”. Le tout for-

289d

¹⁾ Op. I. p. 269.

me un raisonnement qui, avec une maîtrise sans pareil, sait faire la transition du rien qu'était le Banquet primitif à la hauteur du Platon mûr.

7. LE PHÉDON

Le fait le plus marquant dans la première partie du Phédon est, on le sait, que la préexistence de l'âme est insolublement liée à la réalité du beau en soi, du juste en soi et de l'égal en soi: si ces entités possèdent une réalité en soi, et c'est acquis, l'âme qui doit sa connaissance des étalons, à l'aide desquels elle jauge pour ainsi dire les manifestations qu'elle reçoit par les sens, a elle aussi une existence antérieure qui a inculqué ces étalons dans son for intérieur, et elle peut et doit bénéficier de la même réalité que ces entités absolues. Comme nous l'avons déjà fait observer à l'occasion du Ménon, il est exclu que ces entités, pour avoir cette fonction, ne soient que des normes de prédication. Elles le sont en même temps, c'est convenu, mais en second lieu, et encore par le fait qu'elles sont des réalités qui sont à la base de toute la multitude de faits concrets qui se laissent ranger sous un concept déterminé. Toutes les choses égales, par exemple, ne sont égales que parce qu'elles participent à un principe réel qui tend à leur prêter la qualité d'égalité absolue. Beaucoup s'en faut pourtant qu'elles soient capables de l'accepter.

76e

Cependant notre âme reconnaît ces essais d'imiter l'Égalité absolue, tout en mesurant la distance qui les sépare de la réalisation effective. Nous sommes conscients aussi de la distance qui les sépare de ces essences idéales de l'existence concrète telle qu'elle nous est révélée par les sens. C'est celles-ci que nous marquons au sceau de „Réalité en soi” et à cette Réalité nous appliquons la définition de l'Être. À l'encontre des objets des sens qui, outre qu'ils sont en multitude, sont encore une multitude en eux-mêmes, cette Réalité est indivise, reste toujours identique à elle-même et ne révèle qu'une seule et même structure, rebelle à toute altération. Son existence se révèle à la pensée seule, ou mieux à la déduction seule que permet notre pensée, puisque d'aucune façon on pourrait la saisir par l'un quelconque des sens, étant donné qu'elle n'a aucune forme sensible et qu'elle est invisible dès lors.

75c

78d

78c,d

79a

L'unique solution que permet cette Equation transcendante est dans la conception géométrique que Platon a unie à la Notion primitive: comme le cercle en soi, qui est le véritable objet des recherches des géomètres, n'est identique ni à l'image concrète d'un cercle quelconque, ni même à la définition apparemment unique sous laquelle nous pourrions croire la comprendre — car l'une comme l'autre décrivent dans une extériorisation, ou bien concrète ou bien analytique, ce qui est et doit être unité absolue — ainsi l'objet de la Norme morale, le Juste ou le Bien, constituent une essence réelle, qui est à la base de toute manifestation concrète et qui seule en peut rendre raison.

Il est évident que nous sommes aussi loin d'une substance mystique que d'une abstraction logique: ce Cercle Idéal ne subsiste pas quelque part, mais il est à la fois la Cause réelle de tout ce qui manifeste la forme circulaire, et l'Image inspiratrice qui révèle à nous son être véritable et qui nous permet et de l'appliquer à nos techniques et de l'utiliser comme concept logique dans nos jugements. Il en est de même, par pure analogie, du Juste et du Beau, bref de tout ce qui unit en soi une puissance réalisatrice et le caractère d'être étalon absolu.

81a Ainsi nous refusons à ces essences quelque substantialité que ce soit. Évidemment cela n'empêche pas d'admettre avec Platon l'existence d'un monde pur, où elles puissent se manifester directement et dans toute la pureté de leur être. Que l'âme reconnaisse son affinité avec l'absolu et qu'elle sente devoir vivre adéquatement dans un monde dont tout l'Être soit pur et conforme aux exigences idéales de Beauté et de Perfection; qu'on en arrive à stipuler la nécessité d'une transition de notre âme dans un monde pareil, tout cela est autre chose que de prétendre qu'il y ait quelque part comme une exposition de Formes en soi, qui constituerait la véritable substance. Jusqu'ici du moins nous sommes loin de devoir l'admettre. A moins qu'on veuille donner à l'οὐσία le sens à priori de „substance”, tel qu'il a été comme suggéré par la philosophie d'Aristote. Mais non, mille fois non. Pour Platon, qui est essentiellement géomètre l'οὐσία n'indique, jusqu'au point où nous en sommes, ni plus ni moins que la Réalité du Cercle, telle qu'elle se pose inébranlablement à la Déduction de notre pensée; ou mieux vaut dire peut-être: la Réalité du Cercle, telle qu'elle s'est posée indubitablement à

l'Intuition de Platon, Intuition qu'il a érigée en principe central (ἀτῆ τῆ ψυχῆ ἀπὸ τὸ ὄν) et auquel convergent désormais, parce que se vérifiant toujours dans la même Intuition, tous ses raisonnements, tant déductifs qu'inductifs.

66a,e

L'épithète „essentiellement géométrique”, se rapportant à la Réalité du Cercle, n'aura pas été sans surprendre. En effet, la conception géométrique de Platon est loin d'être celle actuellement admise; au contraire, beaucoup de mathématiciens approuvent la critique qu'Aristote, homme qui a certainement l'esprit moins géométrique que Platon, a exercé sur les assertions mathématiques de son maître. Pour le moment nous laisserons là le problème: nous aurons encore l'occasion de montrer la fonction très réelle que Platon assigne à la forme géométrique idéale, et comment il relègue la fonction abstraite, qu'est la mathématique vulgaire, à un niveau intermédiaire, indigne du vrai philosophe.

Ni les objets, ni les raisonnements ne présentent rien de fixe; il n'en faut pourtant pas en venir à haïr tout ce qui est raisonnement. Au contraire, nous avons déjà trouvé un principe suffisant, c'est que notre âme „est” aussi sûrement qu'„est” la Réalité qui comporte l'appellation de „qui est ce qu'elle est”.

90c,d

92d

Dans la suite il décrit comment il a fait le tour de toute la philosophie physique du temps, sans avoir trouvé aucun principe suffisant. „Que deux naissent par l'adjonction de un à un, j'ai une grande difficulté à l'admettre”; plus encore que le fractionnement de l'unité soit cause suffisante de la production de deux. Ayant appris dans un livre d'Anaxagoras „qu'en définitive c'est l'Esprit qui a tout mis en ordre et que c'est lui qui est cause de toutes choses” il s'est jeté sur cette philosophie pour découvrir la vraie cause, selon laquelle chaque chose naît ou périt, et qui doit coïncider avec ce qui est le meilleur pour elle. Et qu'est-ce qu'il trouve? Qu'on abandonne complètement la question de la disposition la meilleure, parce qu'on ne se figure pas qu'une force divine soit en elle.

96-107

96e

97a

99c

Ce sur quoi nous devons insister dans cet exposé, c'est la conviction de Platon que dans la cause du meilleur il y ait certainement une puissance réelle et positive. Qu'il s'agisse d'une puissance effective, cela résulte clairement de la confrontation avec les

causes physiques, qui auraient pour but d'expliquer la conformation de l'Univers, et qui seraient des Atlas autrement puissants que ce principe soi-disant abstrait du meilleur. Aussi Platon abandonne-t-il carrément l'étude directe des choses, dans son impuissance d'y découvrir la réalité à laquelle il aspire passionnément, mais il s'adresse à la „seconde manière de naviguer”, qui est ici d'étudier la réalité non pas quasi directement dans les faits concrets, mais d'une façon dérivée dans les λόγοι, dans les définitions logiques. Toutefois il ne reconnaît pas que cette méthode doive être qualifiée de dérivée à plus juste titre que celle des faits concrets; car (voilà ce qu'il dit expressément dans la VIIe Lettre) les faits, qui tout au plus nous donnent un εἶδωλον, sont image secondaire de la Réalité à plus haut degré; autrement dit: la définition logique, tout en restant secondaire, est plus proche du Réel que le concret. Cette définition s'obtient grâce à une intuition: elle n'acquiert droit de cité que quand elle paraît être en accord et avec elle-même et avec les faits. Nous sommes ici encore dans la méthode socratique. Cependant le saut se fait brusquement vers celle de Platon, quand il expose qu'il a trouvé pour lui-même la solution de tout le problème dans τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, pour laquelle il s'est donné toute la peine, laquelle structure ¹⁾ causale est incorporée dans le Beau en soi, le Grand en soi etc. Ce sera la seule structure causale qui permet de prouver l'immortalité de l'âme.

S'il y a lieu de conférer le prédicat „beau” à quelque chose d'autre que le Beau en soi, on peut en tout cas affirmer que cette chose ne saurait emprunter cette dénomination qu'à ce Beau en soi. En effet d'où la tirerait-elle si ce n'est de là, puisque c'est lui qui est la cause de tout ce qu'il y a de beau? On peut alléguer, il est vrai, toutes sortes de raisons secondaires pour lesquelles la chose mérite le prédicat „belle”, mais en fin de compte elles résultent toutes de la seule cause vraie, qui est la „présence” ou la „communication” du Beau Réel, ou de quelque façon qu'on doive exprimer cette corrélation. Le seul jugement valable est donc: „les choses belles sont telles par le Beau”. Cela a l'air d'une tautolo-

¹⁾ J'ai donc traduit l'expression ci-dessus par „structure causale”. En effet elle indique „la forme spéciale de causalité que j'ai élaborée”, et qui, ajoutons-le de notre propre fonds, „constitue ma découverte spéciale depuis le Ménon”.

gie, et Platon en est conscient en ce qu'il ajoute: „voilà la formule la plus sûre et qui jamais ne pourra tomber”. Car, quand même ce Beau en soi ne serait rien, et n'eût-il aucune „force divine”, la formule restera toujours inébranlable de par sa forme strictement logique, tandis que tout autre jugement pourra être renversé par les faits. Mais pour Platon il ne s'agit nullement d'une tautologie; la formule le serait, si l'Eidos n'était que le concept logique; comme il est au contraire une force, une puissance, qui est même qualifiée de „divine”, la vérité du jugement ne résulte pas de sa forme logique, mais elle réside plutôt dans le fait qu'il constitue une image de ce qui se passe réellement dans les choses: l'Eidos comme force structurale s'imprime aux choses et leur confère par cette impression (qui, en elles, devient son expression) le caractère de beauté. L'évidence en saute aux yeux dès qu'il explique la genèse du nombre deux. Ce n'est pas l'addition de un à un, qui fait naître le deux, ni le fractionnement de l'unité en un et un: „il n'y a pas, que je sache, d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence, sinon de participer à l'essence propre de chaque réalité dont elle doit participer”. Notez bien qu'il n'y va pas de la prédication dans le jugement, mais de la naissance à l'existence. Or, chaque naissance à l'existence doit avoir une cause réelle, sans laquelle l'existence ne serait qu'une chimère. Quelle est donc cette cause réelle pour le Deux? C'est la Dualité, c'est à dire le principe réel qui par son essence est et crée la divergence absolue. Sans ce principe de divergence (qui dans le platonisme postérieur porte le nom de *διὰς ἀόριστος*) ¹⁾ jamais il ne pourra naître et en aucun lieu le moindre soupçon de dualité. Mais comme ce principe existe (car il se manifeste partout dans la pluralité de fait) la formation du nombre deux devient possible: voilà sa „vraie cause”; quant aux fractionnements et aux additions, ce sont tout au plus des *συναρτίαι* qu'on peut laisser aux savants. C'est ainsi que l'harmonie du raisonnement ressort avec une clarté parfaite. Tout comme Socrate ne reste pas en prison parce qu'il possède des muscles et des articulations, mais par le seul fait qu'il veut rester en prison, cela étant pour le meilleur, ainsi il n'y a qu'un seul principe qui rende raison du comportement des choses, c'est la Structu-

99c

101c

¹⁾ Cf. Arist. Met. 987b, 29 et *passim* et le Commentaire d'Alexandre, p. 54, 23 (Hayduck).

re réelle qui s'y manifeste; tout le reste est accessoire et secondaire.

100d

Supposons un instant que pour la grandeur ou pour la petitesse aussi il ne s'agisse que du fait de la prédication, et que ce soit la „relation” seule qui fasse participer l'objet au grand ou au petit, cela équivaut à dire qui lui fasse admettre le prédicat grand ou petit. Eh bien, ce serait, pour Platon, une concession (et combien capitale!) au sophisme. Car du coup grandeur et petitesse seront des relations et rien de plus. Non, Platon veut dire que Grandeur et Petitesse sont des réalités créatrices en soi et qui engendrent en nous, certes à l'occasion d'une relation (mais ce n'est qu'une cause secondaire, *συναίτια*), les idées (et par là les prédications, *ἐπωνυμῖαι*) de grandeur et de petitesse. De plus les idées de grandeur et de petitesse ne nous viendraient pas à l'esprit si elles n'étaient pas des réalités (*ἐν φύσει*). Du reste Platon rejette

103b
105b

lui-même la prédication pure comme *ἀμαθήσ* et cherche une *δύναμις*. En d'autres termes: la prédication tautologique est un moyen sûr pour ne pas tomber en erreur, sans toutefois faire tort à la réalité. Car c'est en effet par la participation à la chaleur que le corps se chauffe. Cependant la véritable science requiert qu'on

105c

puisse indiquer la cause réelle de cette chaleur, qui ait la puissance de répandre la chaleur dans le corps, c'est le feu; ou la cause réelle qui jette la maladie dans le corps, c'est la fièvre; ou la cause réelle qui crée le nombre impair, c'est l'Unité, qui, en enveloppant et en informant la divergence absolue, engendre le Trois comme nouvelle unité. Est-ce que nous ne prêtons pas ainsi, au nom de Platon, une réalité à des abstractions? Platon sait ce que valent les abstractions! Non, il prétend que nous ne serions pas capables de faire nos abstractions si, dans les choses et comme derrière elles il n'y avait pas une réalité, cause de l'ordre même que nous symbolisons dans nos abstractions. Ainsi la *θερμότης* est une abstraction, qui tout de même est indice qu'il existe la vraie cause, le feu, qui participe de l'Eidos du chaud. Ou prenons la Maladie. Est-elle une réalité, une forme réellement une, cause de toute maladie? Ou n'est-elle qu'une abstraction mentale, ramenant à l'unité conceptuelle une multitude de phénomènes ayant (pour nous) quelque ressemblance? Platon nomme au lieu de la Maladie, comme cause „plus scientifique” la Fièvre. Nous serions peut-être tentés de la rempla-

cer par les agents de la maladie, les virus et les microbes; mais ceux-ci ne seront jamais que des agents extérieurs et secondaires, tandis que la Maladie est essentiellement caractérisée par la Fièvre, c'est à dire par la manière dont le corps réagit contre ce qui tend à en rompre l'équilibre organique. En ce sens la Maladie (ou plus exactement la Fièvre) est certainement un Eidos: elle est la Forme même telle qu'elle est fondée dans la structure organique, sous laquelle le corps se défend: par là elle est unique et nécessaire.

Celui qui examine à fond le dialogue peut se défendre difficilement du sentiment qu'il y a une certaine opposition entre les théories que nous venons d'esquisser et celles des pages précédentes, caractérisées par Platon lui-même comme peu savantes. Il se peut naturellement qu'au cours de l'examen Platon ait changé d'opinion brusquement. Mais ce qui paraît plus plausible, c'est qu'ici encore nous sommes en présence d'une adaptation nouvelle du dialogue primitif aux vues plus avancées d'un Platon mûri. Il n'est peut-être pas sans importance que ce sont précisément ces théories, qui prédominent dans le *Timée*, comme aussi l'exemple mathématique de l'Unité qui crée le Trois est tiré comme directement de ce dialogue. Evidemment ce ne sont là que des soupçons; mais ce qui y confère quelque appui matériel, c'est le fait indubitable que l'intermède sur la méthode n'appartient certainement pas au raisonnement primitif. Non seulement qu'il détonne brusquement auprès du caractère persuasif et de la bonhomie qu'a montrée Socrate jusque là, pour prendre l'air supérieur du scolarque qui en remonte à ses disciples; mais toute la théorie nouvelle se bouscule si hâtivement qu'on s'étonnerait fort que les Cébès et les Simmias, qui à d'autres endroits ne sont pas si lestes à comprendre, puissent saisir d'emblée ces abstractions, empruntées à la théorie achevée de la République! Et de plus, la réponse d'Echécrate, qui parle d'une merveille de clarté, peut difficilement s'appliquer à cet intermède méthodique. Tout semble indiquer par conséquent que nous avons affaire à une insertion postérieure, due au fait que Platon lui-même est mécontent de la simplicité trop grande et „peu savante” de ce procédé, qui croit avoir trouvé une solution de l'énigme par la simple énonciation de la Participation; et que d'autre part, il doit avoir eu le sentiment très net que dans tout ce procédé il est tiré fort peu profit de l'Eidos, et qu'il reste au contraire entièrement dans le vague du

101d

λόγος encore trop socratique. De là la nécessité d'une mise au point, qui se fait jour d'abord dans l'énoncé de la méthode qu'il faudra suivre dorénavant et ensuite dans le remaniement (ou l'adjonction) des arguments qui viennent après.

- 102b Et quels sont ces arguments? A première vue on pourrait croire qu'ils accusent nettement que dans l'attribution de la grandeur ou de la petitesse il s'agit de leur relativité. Mais dès le commencement Socrate fait observer qu'il n'est pas question du jugement verbal, mais d'un état réel. C'est par l'effet de la Grandeur qui s'ajoute à sa nature que quelque chose est plus grand que quelque chose d'autre. Et si une personne est à la fois plus grande et plus petite par rapport à deux autres, elle se trouve réellement au milieu des deux εἶδη et elle soumet à l'une des personnes sa petitesse pour que la grandeur ait le dessus, tandis qu'à l'autre elle présente sa grandeur de sorte qu'elle dépasse la petitesse de cette autre. En fait, la Dualité qu'on peut figurer par la divergence absolue se scinde en deux tendances, dont l'une se porte vers l'infiniment grand, l'autre vers l'infiniment petit. Les εἶδη du Grand et du Petit sont précisément à la limite extrême de ces tendances, sans que jamais ces tendances puissent les atteindre. Telle semble du moins être la solution du Parménide, où il est conclu que, dès qu'on confère à l'Eidos l'Être, c'est à dire dès qu'il coïncide avec une Forme précise, par ce fait il se dépasse à la fois lui-même et reste au-dessous de lui-même, son caractère d'Eidos unifiant étant d'envelopper son être dans l'unité de la Forme, et son caractère de Forme précise postulant qu'elle soit contenue dans l'Unité enveloppante. Il ne reste qu'à conclure que l'Eidos en soi est au dessus de toute manifestation concrète, non seulement comme limite de la tendance vers l'Infini (car ce serait une abstraction conceptuelle, voire même une formule de convention), mais essentiellement comme la cause qui imprime à quoi que ce soit sa tendance vers la grandeur. Le même raisonnement vaut évidemment pour la
- 102c
- 102d
- tendance vers l'Infiniment petit. Or, l'inférence de Platon est qu'il est évident que le Grand, vu comme la limite extrême de la divergence dans la direction du Grand, ne saurait admettre en lui le moindre soupçon de son contraire, la tendance vers l'infiniment petit, mais encore que même la manifestation concrète de cette tendance en nous ne saurait être compatible avec la tendance vers le

Petit: „moi, Socrate, je puis être à la fois Socrate et petit; le Grand au contraire ne peut pas être petit. Mais aussi ce *petit* en nous ne peut jamais devenir ou être grand, et ainsi pour tous les contraires”. Un peu plus loin ces deux grandeurs sont indiquées comme la grandeur ἐν φύσει (dans la Réalité) et celle qui se manifeste en nous, mais toujours comme qualité réelle. Il est peut-être difficile de se défaire de l'idée de relativité pure que nous sommes habitués à unir spontanément à tout ce qui a trait à la grandeur et à la petitesse. Il est clair que pour Platon cette relativité existe elle aussi; mais elle ne peut pas ne pas être la conséquence d'une manifestation réelle, pour la grandeur comme pour toute autre qualité. Essayons d'éclaircir encore ce point de vue par l'argumentation suivante. Chaque objet concret se trouve par la nature de ses dimensions sur l'échelle qui s'étend virtuellement entre les deux pôles extrêmes du Grand et du Petit; on peut dire en quelque sorte que par là il participe du Grand et du Petit. Eh bien, dans la relation, il supprime ou bien sa tendance vers le Petit, son caractère de petitesse qui lui confère la dénomination de petit, pour ne conserver que sa tendance vers le Grand avec la dénomination qui s'y rattache; en tout cas c'est par là seul, c'est à dire par cette participation effective à la tendance vers le Grand, qu'il reçoit et son caractère de grandeur et son appellation de grand. Que ceci soit l'intention de Platon, cela apparaît davantage encore de la comparaison avec d'autres qualités comme le Chaud et le Froid: il y a des matières qui ne possèdent pas la possibilité d'admettre tour à tour des εἶδη contraires, telle la neige ou le feu. Il saute aux yeux qu'ici la qualité physique et réelle est la seule qui soit en cause. Mais Platon ajoute immédiatement l'exemple de la triade, qui est, comme toute la moitié des nombres, essentiellement impaire, et qui, autant que la neige ou le feu, ne saurait conserver son caractère propre, si la qualité contraire venait à l'emporter en elle. On le voit, ici encore la qualité mathématique est assimilée complètement à la qualité physique, et celle-ci comme celle-là devront collaborer tout à l'heure à l'établissement de l'existence et de la survivance de l'âme.

Il s'ensuit de tout cela que pour Platon toutes les qualités, les plus abstraites y incluses, ont une existence réelle dans l'objet et que, si elles admettent nos abstractions, ce n'est que grâce

102e

103b

102c

103b

à leur caractère de réalité, on dirait presque, concrète. Cependant de là à prétendre que ces qualités soient des substances, ou même qu'elles soient substantielles, c'est un autre extrême, dans lequel Platon n'a jamais donné. La seule chose qu'il affirme, et ce sans aucune ombre de doute, c'est que les qualités ne sont compréhensibles que comme des manifestations d'une cause, qui en *constitue* la Structure, ainsi qu'il s'exprime dans cette période-ci où il est plus ou moins sous le ban du Statique pythagoricien; qui en *détermine* la Structure ainsi qu'il dira plus tard, quand il aura évolué de plus en plus vers le dynamisme dans la métaphysique même.

Est-ce à dire que ces Structures aient une existence séparée? Il est vrai qu'on l'a déduit du Phédon en particulier. Il est donc important de retourner sur nos pas pour examiner les instances qui semblent être en faveur de cette thèse. Dans la première partie Socrate justifie son attitude de vouloir mourir de propos délibéré. Rectifions la chose: Platon lui-même plutôt essaie de démontrer combien il est logique et nécessaire que Socrate, vu son fondement philosophique, ne craint pas la mort, non seulement, mais devait la saluer comme une véritable libération. Pour ce faire Platon rattache la théorie spéciale de Socrate à la conviction des mystères, pour laquelle, dans ce dialogue, il est singulièrement porté, ou bien par une évolution spontanée de sa vie intérieure, ou encore sous l'influence de la mort de Socrate et sous celle de toute sa personnalité captivante. La théorie de Socrate n'était-elle pas que, s'il devait y avoir quelque certitude absolue vis-à-vis du défaitisme sophistique, elle ne pouvait avoir d'autre fondement que la Notion, telle qu'elle se révèle, dans sa valeur universelle, à l'âme humaine? Or, cette Notion se cache sous un monde d'illusions dues à l'éducation, aux conventions, bref à mille causes d'erreur, ayant en fin d'analyse leur source dans nos sens. D'autre part les mystères nous enseignent que, pour vivre heureux, il faut arriver chez Hadès, purifié et initié. Quoi de plus naturel que de comparer, et, jusqu'à un certain point, d'identifier les deux procès, celui de la purification mystique et celui de la libération de la pensée. Une fois admise cette identification, il n'est que trop logique (notez particulièrement cette expression *ὡς ὁ λόγος σημαίνει*) de conclure que la connaissance la plus pure, qui ne convient qu'à l'âme seule, doit nous advenir alors que l'âme sera purifiée au plus haut degré

69c

66e

du corps, et, c'est de nouveau dans la logique des choses, à la limite cela doit avoir lieu au moment où l'âme sera séparée d'une façon absolue du corps, laquelle séparation s'appelle, figurément autant qu'à la lettre, la Mort. Voilà tout le contenu de cet exorde, qui se réduit à une identification purement logique; ce que Platon du reste accentue à plusieurs reprises: „si nous devons jamais savoir purement quelque chose, il faudra nous séparer du corps”. En outre pendant la vie c'est ainsi que nous serons, *semble-t-il*, le plus près du savoir. „C'est en cela que *probablement* consiste le vrai”. En tout, c'est contre la logique même de croire „qu'il soit permis de n'être pas pur et de se saisir pourtant de ce qui est pur”. Ce qui est certain, par contre, c'est que l'âme seule peut se saisir de la Réalité; que cette Réalité ne se saisit que dans le raisonnement, et que, s'il doit y avoir connaissance, c'est avec l'âme en elle-même qu'il faudra regarder les choses en elles-mêmes. Pour ce qui est du sens de cette contemplation de l'âme en elle-même, ou de cette existence des choses en elles-mêmes, il n'en est rien dit. Et c'est clair. Car tout cela ne se trouve ici rien que comme condition, pas davantage; et le but du dialogue est d'examiner une chose capitale qui doit nécessairement être avant qu'on puisse même poser la condition: c'est l'existence en soi de l'âme et, s'y rattachant de suite, sa préexistence et sa survivance. Ce qui est important toutefois, c'est que deux instances sont réputées corroborer absolument la position de l'âme, c'est la réminiscence, et en rapport étroit avec elle, l'existence des εἶδη. Tout le reste au fond ne paraît être qu'affirmation courageuse, ou belle gageure.

66d

67a

67b

65b

66d

Examinons encore les occurrences des termes εἶδος et ἰδέα. Il est répété que toute connaissance est réminiscence et cela serait impossible, si notre âme n'était point quelque part avant de naître ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει, dans cette structure humaine. En traduisant par „forme” ou aspect” on ne rend certainement pas la pensée de Platon, pour qui la forme extérieure doit son existence à une structure réelle qui en est l'essence.

72e

87a

92b

Il en est autrement pour τὸ εἶδος τοῦ παιδός, que les amants sont en état d'avoir dans la pensée à la vue d'un objet appartenant au mignon; l'εἶδος est ici la représentation de l'extérieur.

73d

Les δύο εἶδη τῶν ὄντων sont naturellement deux „espèces” de réalités; mais que veut dire espèce si ce n'est une manifestation déterminée provenant d'une structure?

79a

Simmius craint que l'âme doive périr parce qu'elle possède „la structure d'une harmonie”, c'est à dire que dans toutes ses manifestations elle ne saurait dépasser ce que fournit une harmonie. Le mot εἶδος ne figure donc pas comme simple périphrase, mais indique la conduite concrète d'une harmonie.

97e

100b

„Si l'on m'explique pourquoi il est nécessaire que la terre soit ronde ou plate, et pourquoi il vaut mieux qu'elle soit comme elle est je n'aurai plus besoin d'autre structure causale”. Certes on peut traduire „espèce de causalité”, mais on se demande pourquoi Platon ne dit pas simplement „causalité”; non, s'il emploie le mot εἶδος, c'est qu'il a devant les yeux la configuration concrète et comme géométrique de cette causalité, qui du reste dans cette configuration géométrique porte toute sa nécessité.

100b

102a

Tout ce qui précède, il est clair, n'a pas encore de rapport direct avec la théorie des εἶδη. Il importe toutefois de souligner le sens pragmatique que pour Platon a pris le terme εἶδος, parce que par là seul il se comprend pourquoi ce concept en est arrivé à prendre la valeur prégnante qui domine toute sa philosophie. Avec l'entrée en scène du Beau en soi, du Grand en soi, nous sommes en pleine théorie des Idées, et il ne peut y avoir ombre de doute que le passage sur „l'existence réelle des Structures, sur la participation à ces Structures de tout ce qui... en reçoit la dénomination” n'indique ces configurations réelles, qui, se manifestant de quelque manière que ce soit dans les choses concrètes, leur donne leur structure, tout en nous suggérant leur similitude avec l'Être réel qui seul mériterait la dénomination que, d'une façon dérivée, nous conférons aux objets particuliers.

104c

Ce sont encore ces Structures contraires qui, en soi, sont incompatibles ensemble, et à plus forte raison la Structure en soi de la Vie, c'est à dire ce qui constitue intrinsèquement la Vie. Cette Structure doit être éternelle par la force de son être seul: car si elle est réellement, elle est Structure vitale par excellence et qui ne peut se contredire par la négation. Ou mieux encore, car il est difficile de traduire la pensée de Platon sans, par la fatalité des mots, entrer dans la vaine futilité d'une métaphysique mentale: la Vie se manifeste partout comme une puissance; elle se manifeste de plus identiquement à elle même; il est donc de nécessité d'admettre qu'elle soit la manifestation d'une Structure Réelle, qui

ne peut pas ne pas être une Structure vivifiante, puisque cela est son seul être. En niant cette Structure vivifiante et qui porte la Vie en elle, on anéantirait par là toute manifestation vitale et l'on réduirait le monde au néant. Pour l'idée cette persistance de la Structure vitale se rattache au passage connu du Banquet, où l'éternité est précisément comme extériorisée dans la continuité de la Vie dans la Naissance. Il est significatif aussi pour le réalisme de Platon qu'il s'en remet comme fondement de sa foi, à deux Formes d'Éternel, la manifestation de la Vie et le Dieu. Ces deux formes resteront jusqu'à la fin de sa vie comme les deux piliers sur lesquels s'appuie son réalisme, la Vie étant la manifestation par excellence de l'Âme, et Dieu étant le Père même du Bien qui pénètre l'Univers.

209a-d

106d

En voilà pour le terme εἶδος. Son pendant ἰδέα se présente lui-aussi dans notre dialogue. Il y a d'abord le passage où Socrate explique qu'il y a des substances qui n'admettent pas l'ἰδέα contraire à celle qui est comme incorporée en elles, tel le feu qui est comme l'extériorisation de l'image du Chaud et qui n'admettra jamais, tout en restant feu, l'image contraire du froid. Quelle est la représentation exacte qui peut avoir inspiré à Platon l'usage du terme ἰδέα? Il n'est pas l'équivalent de εἶδος; car le Feu est pour ainsi dire un εἶδος, une structure, qui se manifeste sous une forme spéciale; mais cet εἶδος est, en tant que configuration réalisée, la réalisation d'une image antérieure, et c'est en tant que cela qu'il lui sera impossible d'être à la fois la réalisation d'une image contraire, celle-ci ne pouvant se réaliser que dans une structure qui, de par sa nature, sera le contraire d'une réalisation quelconque de l'image du chaud. Disons-le encore une fois, quant à la nature de cette image, ce qu'elle est, et „où” elle est, il n'y a encore rien à dire. Une seule chose est acquise, c'est qu'apparemment cette „image” est de nature plus spirituelle et moins structurale que l'εἶδος. Contentons-nous d'énoncer ainsi l'hypothèse, et voyons si dans la suite elle se vérifiera.

104b

Un peu plus loin, c'est la même idée qui se fait jour: il y a des substances qui par le fait qu'elles ont été comme saisies par un Être doivent posséder par là l'image même de cet Être, mais qui ont, par la réception de cette image, ont reçu en même temps la qualité d'être le contraire de telle autre substance. Comme exemple il allè-

104d

104d
105d

gue tout ce qui possède l'image du trois et qui, en tant que cela étant de nécessité à la fois impair, exclut l'incorporation de l'image du pair. On pourrait rendre cette idée d'„image" un peu plus concrète en ayant recours au mot „représentation", pourvu qu'on se rende compte d'abord qu'en donnant à *ἰδέα* pour équivalent la représentation, celle-ci n'est jamais la fonction mentale et dérivée que lui prête la psychologie commune, mais qu'elle est plutôt comme la vue directe de notre âme de la qualité, telle qu'elle a été causée, à l'autre bout de l'échelle, par une Image créatrice, telle qu'elle pourrait naître dans la conception d'un Être supérieur à l'Univers et y exerçant sa Volonté créatrice. En étudiant la République nous verrons que c'est dans cette direction que s'évolue la pensée de Platon. Mais s'il doit y avoir continuité d'évolution, il est nécessaire que les germes des conceptions nouvelles soient présentes dès l'étape antérieure. Voilà pourquoi on ne peut admettre que Platon jette ses termes pêle-mêle et comme au petit bonheur, mais que, tout le contraire, quand même ce serait encore d'une manière inconsciente, dans l'emploi de ses mots commence à poindre l'idée qui s'épanouira plus tard. Par conséquent, en résumant, si l'*εἶδος* représente la structure fixe qui se révèle dans l'ordre des choses, l'*ἰδέα* est comme l'image créatrice qui se manifeste dans leur configuration même ¹⁾.

8. LA RÉPUBLIQUE

435d

L'examen de ce qu'est la justice a conduit Platon à la comparaison du microcosme qu'est l'homme au modèle agrandi qu'est l'État. Inversément le caractère de l'État semble devoir s'éclaircir par la psychologie individuelle, et c'est ainsi qu'il vient à se demander s'il n'est pas nécessaire d'admettre que dans l'individu il se trouve les mêmes manifestations déterminées et les mêmes moeurs que dans l'État. Ces manifestations déterminées et qui comme découlent d'une constitution spéciale sont indiquées par le mot *εἶδος*. Que Platon attache au terme *εἶδος* ce sens structural est prouvé directe-

108d
109b
110c

¹⁾ Quant à l'emploi du terme *ἰδέα* dans la description géographique, il est tout à fait neutre et se traduit simplement par image, ou aspect. Il en est de même du terme *χρώματος εἶδος*, sauf qu'ici il prédomine l'idée de manifestation.

ment par la suite, où il est question de la structure spéciale des désirs, ce qui est expliqué par la définition „chaque désir en lui-même ne convoite que ce dont il est naturellement le désir”. Voilà donc sa structure spéciale, qui le distingue et qui le définit, non pas logiquement, mais par le fait de sa conformation intime. Aussi Platon ajoute-t-il que toute qualité qui se superpose à cette structure fondamentale ne relève que des accidents. Un peu plus loin c'est cette structure même qui sert de critère pour la distinction entre les parties de l'âme; car si la soif en elle même ne *veut* (par le fait qu'elle est structure déterminée) que l'assouvissement direct de son désir, c'est boire, l'acte qui retient l'âme de cet assouvissement ne peut relever de la même structure, ce serait contradiction, et cela contradiction absolue, car on devrait admettre que la même structure puisse recevoir en elle son contraire structural. Or, et le Phédon, et la République ont rejeté cette possibilité, Platon a donc raison de conclure qu'il est pleinement *logique* de poser deux structures antagonistes qu'il appelle le λογιστικόν et le ἀλόγιστον.

437d

437e

439b

102

436c ss.

439d,e

440e

435b

442d

443b

Il s'avère toutefois que dans l'âme il y a non pas *deux* principes, mais *trois*, la colère ayant une fonction intermédiaire entre la raison et le désir. Mais ne serait-elle pas, par hasard, une manifestation spéciale de la raison? Des observations psychologiques prouvent, selon Platon, qu'elle constitue une structure à part dans le complexe de l'âme. Et de ce fait se trouve vérifiée la thèse que les trois genres d'esprits qui composent l'État correspondent exactement aux trois genres de manifestations psychiques dans l'individu, manifestations qui se reportent aux structures déterminées de trois parties réelles. Il se trouve vérifié en même temps que l'homme juste ne différera aucunément de l'État juste, pourvu qu'on le mesure à la Structure en elle-même de la Justice; ce qui ne pourra se faire qu'en enlevant et à l'État et à l'homme tout ce qu'ils ont d'accidentel, et en les réduisant à leur structure „formelle”: alors seulement la vertu essentielle, telle qu'elle appartient à la structure, considérée comme géométrique, se montrera toute seule dans sa conformation fixe et nécessaire: exactement comme les qualités dérivent directement et nécessairement des Formes géométriques, les vertus aussi se déduisent immédiatement et inébranlablement de la Structure même de l'Objet. Structure dynamique cependant (la Justice n'est-elle pas une puissance qui rend tels les hommes et les

Etats?); et le problème sera précisément de décider jusqu'à quel point portera l'analogie de la structure géométrique et de la structure réelle.

443c C'est avec la joie de l'inventeur que Platon a rencontré sa définition de la justice: un dieu l'a certainement guidé dans la découverte du principe et du „type” de la justice. Par rapport à ce principe tous les règlements spéciaux ne sont que des images extérieures: la réalité intrinsèque ressemble à une harmonie qui, résultant de trois termes, les unit dans une parfaite unité. On serait tenté de croire qu'ici le principe correspond à l'harmonie, qui comme puissance réelle embrasse les termes extrêmes, tandis que le „type”, étant une configuration déterminée, trouve ici son parallèle dans l'unité

443e des trois tensions qui concourent à réaliser l'harmonie unique. Ou, autre comparaison (qui du reste, plus qu'image extérieure, est un essai de décrire un état de choses réel), la justice, comme la vertu, la qualité princière de l'âme, est ce que la santé est pour le corps, l'unité idéale de tous les composants, où tout contribue à faire effectuer au corps sa fonction essentielle. Ici encore le „type” revient à une configuration réelle, où toutes les tensions et toutes les actions s'unissent dans une cause centrale et en découlent intrinsèquement.

454a Platon nous avertit expressément que pour lui la philosophie c'est la science qui a pour but de discerner la réalité, et non pas l'art d'assembler les mots de manière à présenter un Tout logique: ce qui est nécessaire, c'est de discerner le contenu de ce que nous disons, et de l'analyser selon les structures réelles qu'il implique¹⁾; voilà ce qui s'appelle véritablement raisonner, tout le reste n'est que verbiage et vaine dispute. Ainsi par exemple pour pouvoir attribuer à des natures différentes des occupations différentes, il faut avoir saisi ce qu'est dans leur manifestation réelle, telle qu'elle

454b découle de leur configuration, et la nature différente et la nature identique; et il ne faut pas qualifier de „nature” ce qui n'est

454c qu'accident. Aussi doit-on, dans l'application de la différence ou de l'identité des natures, se rendre compte s'il s'agit d'une

¹⁾ C'est là le sens de *κατ' εἶδη διαίρεισθαι*. Il ne sert de rien de traduire „diviser selon les concepts” ou „selon les genres”; car pour savoir ce que cela signifie il faut encore se détacher des „mots”, pour pénétrer jusqu'à la structure réelle qui est symbolisée dans le mot.

structure absolue, ou bien d'un cas spécial qui a sa structure spéciale et qui par là se prête à une différence ou à une identité spéciale. Ainsi on attribuera à la disposition spéciale pour la médecine l'occupation correspondante, mais le mâle et la femelle sont en tant qu'„homme" l'expression d'une structure identique, qui dans son universalité embrasse toutes les occupations spéciales.

Il y a autre chose encore que Platon a soin de stipuler: l'objet de ses recherches n'est pas une cité concrète, ni un idéal de justice pratique, mais bien la cause Réelle qui seule, en engendrant une Structure absolue, constitue la vraie Justice dans l'Harmonie parfaite de ce qui mérite le vrai nom de „République". A la fin du IXe Livre il révèle sa pensée intime, que seul l'Univers ¹⁾ est cette République parfaite, et d'autre part il indique sans ambages qu'il entend comme la réalisation humaine de cette République celle de la vie individuelle du philosophe seul. Ce qu'il cherche c'est le modèle réel qui peut servir d'exemple et de norme pour que nous nous y conformions „dans la mesure du possible". Il est vrai que le modèle réel en lui-même est inatteignible pour l'homme; tout au plus il en donnera une peinture aussi belle que possible; ce qui importe toutefois c'est la certitude que cette peinture s'inspire d'une Réalité dont nous voyons la manifestation harmonieuse „dans le ciel" et que notre esprit essaie de saisir le plus adéquatement qu'il peut: le degré d'exactitude le plus haut auquel nous puissions atteindre c'est un modèle λόγος, le modèle tel qu'il s'exprime et s'extériorise dans le raisonnement „logique". Ici comme dans le Phédon, comme dans la VIIe Lettre il accorde un plus haut degré au discours, pourvu qu'il reflète un raisonnement réel, qu'aux objets, qui „suivant la nature des choses" sont plus éloignés de la réalité.

Or, cette Réalité, le vrai philosophe aimerait à la contempler dans son Être, non pas dans les aspects multiples qu'elle prend dans le monde concret, mais dans la pureté de sa Structure; et comme elle est l'harmonie d'une infinité de structures, c'est chaque structure dans son être pur qu'il voudrait contempler et comprendre: la nature en elle-même du Juste en soi et du Beau en soi c'est elle qu'il voudrait saisir. Celui-là vit véritablement en état de veille, qui sait distinguer la Structure des objets qui l'expriment; celui-là seul

¹⁾ Le modèle est sans doute dans le ciel pour qui peut voir et, voyant, se gouverner soi-même.

- 477b possède la Science qui a trait au Réel dans sa Réalité. Et cette
 477d Science est une puissance, comme du reste elle l'a déjà été définie dans le Protagoras. Mais ici le sens réaliste est encore plus accentué par la définition expresse, que la puissance est une réalité, avec une sphère d'action bien déterminée et ayant par là le caractère d'une structure. Cette puissance qu'est la science sera
 477c décrite un peu plus loin comme une sorte d'enfantement qui engendre l'intelligence et la vérité.
 490d A 479d il se trouve la distinction entre le Beau en soi et l'Idée de la Beauté en soi, Idée qui est toujours identique à elle-même. Si le Beau en soi constitue un Eidos, une Structure dans le Réel, l'Idée lui est antérieure (est-il à dessein que Platon dit: l'Idée de la *Beauté* en soi?), et elle est comme l'Image créatrice qui nécessairement doit être à la base de toute Structure réalisée. Toutefois, nous l'avons déjà fait observer, cette Idée a un double aspect: d'une part elle est certainement l'Image primaire qui préside à la réalisation d'une Structure; mais d'autre part elle reste identique à elle-même comme contenu du Νοῦς, et doit par conséquent, nécessairement, coïncider avec l'image idéale qu'on fait correspondre à telle structure, dans l'Esprit ou dans l'âme. Si donc il est dit que le philosophe possède cette nature bien équilibrée qui se laisse spontanément guider vers l'Idée du Réel, on peut se demander si
 486c cela indique l'Image primaire, source du Réel, ou l'Image concomitante, qui représente dans l'âme la Structure du Réel. C'est cette dernière acception qui paraît la plus vraisemblable, vu la définition qui suit: „toutes ces qualités sont nécessaires pour l'âme qui doit atteindre à la pleine et parfaite connaissance du Réel”.
 486e C'est là peut-être aussi le sens du modèle (appelé plus tard „divin”)
 484c que le philosophe a dans l'âme et auquel il peut se reporter sans
 500e cesse pour regarder ce qu'il y a de plus réel. Il n'est du moins pas possible de mettre ce modèle dans l'âme au même plan que le modèle raisonné dont nous avons parlé plus haut, ce dernier n'étant que l'exteriorisation du premier. Celui-ci se rapporte à la Réalité éternelle que la génération et la corruption n'affectent pas. C'est
 486a l'Univers et l'Éternité qu'il embrasse du regard. Vivant dans la Réalité il ne peut manquer de mesure, puisque la Réalité ne se conçoit que dans la mesure. N'oserait-on pas même avancer que c'est en
 486d cela que consiste l'ἰδέα τοῦ ὄντος, l'Image essentielle de tout Ré-

el? Car n'est-ce pas la Mesure qui crée la configuration harmonieuse? Dans le Philèbe Platon l'affirmera.

64e ss.

Le vrai philosophe lutte de toutes ses forces pour atteindre le Réel; il ne se relâche point dans son amour avant d'atteindre la Cause intime de la Nature même de chaque chose avec la partie de l'âme qui seule est capable de l'atteindre, à savoir celle qui a la même origine qu'elle. Il cherchera à se rendre autant que possible semblable à cette Réalité, qui se manifeste dans l'ordonnance et l'harmonie. Il se façonnera sur ce modèle avant de pouvoir le faire passer dans les moeurs de ses prochains: l'esquisse même de la constitution politique dénote plutôt l'imitation personnelle dans le for intérieur du philosophe qu'une véritable constitution apte à fonder une République: ayant constamment le regard sur ce qui est Juste et Beau de par sa nature, ils façonnent en eux les vraies couleurs humaines qui rendent l'homme tel qu'Homère l'appelle: divin et semblable aux dieux.

500c

500d

501b

Arrivé à ce point Platon va brusquement changer de tactique. Jusqu'ici il s'était contenté d'une *ὑπογραφή*, d'une esquisse plus ou moins extérieure, imitant *λόγῳ* une Réalité transcendante. Maintenant il va attaquer le problème de face, et il se demande s'il faut s'arrêter à ce modèle extérieur ou bien qu'il soit possible de pénétrer plus avant et d'atteindre le plus parfait achèvement. Au *λόγος* est opposé l'Eidos, à la décalque la Structure Réelle. Or, la Structure Réelle dérive de l'Idée du Bien, qui par là est l'objet le plus important de toute connaissance. Et comme la possession d'aucune chose ne vaut sans qu'elle soit à la fois un bien, ainsi la connaissance scientifique ne vaut rien si nous ne savons pas discerner comment l'Image créatrice du Bien compénètre et illumine chaque structure ainsi qu'elle crée et illumine le Tout. Toutefois de contempler ce Bien en soi dans la plénitude de son essence, c'est certainement trop pour le moment. Il faut se contenter d'examiner un rejeton du Bien, qui lui ressemble d'assez près pour pouvoir en déduire les qualités du Bien lui-même. C'est donc de nouveau un modèle dérivé qui devra nous satisfaire: qu'on fasse bien attention que ce modèle raisonné (*λόγος*) ne soit pas faux, comme on pourrait nous remettre un compte erroné des intérêts.

504d

505a

506e

507a

507b

Le raisonnement nous aide à définir un tas de belles choses. Il nous permet de définir ainsi le beau réel, le bien réel et ainsi pour

toutes les choses qui, quoique se manifestant dans une multiplicité, se laissent réduire à une Image unique. Ces Images ne se voient pas, elles se déduisent par le raisonnement, elles se conçoivent dans l'âme. En tant elles sont des Notions plutôt que des Images, il est vrai; et l'affinité avec la Notion socratique n'est guère méconnaissable. Cependant le sens réaliste d'Image semble prédominer vu la comparaison du modèle concret. Car il y a une manifestation unique, se réduisant à une Image unique, qui est nécessaire pour réaliser la jouissance effective de notre vue, c'est la lumière. Or, le pouvoir effectif de l'oeil nous est dispensé par le soleil, qui le baigne dans un fluide fécondant; ne sommes-nous pas en droit d'appeler ce soleil le rejeton du Bien, créé par le Bien „d'après son image”, c'est à dire celui qui, dans le monde visible, remplit le rôle du Bien dans le Monde Intelligible? Comme le Soleil par son éclairage confère aux objets leur caractère net de réalité concrète, ainsi l'Image créatrice du Bien confère la Réalité aux objets de la Science, et à l'Esprit le pouvoir actuel de connaissance. Le Principe qui possède cette puissance inconcevable de créer la Réalité, comme il crée le pouvoir de la Science, de combien ne doit-il pas dépasser et l'Une et l'Autre! Il se mêle ici au sens spirituel une conception très littérale; conception que Platon caractérise bien en plaçant le Bien au-dessus de l'Être. Car si d'une part tout Être, en tant qu'Être, reçoit sa réalité, son caractère d'Être réel, d'un principe autre que lui-même, ce principe doit lui être supérieur. Mais d'autre part, en comparant le Phèdre et le Timée nous sommes obligés d'inférer que Platon estime que l'Être est identiquement réalisé dans le Ciel, qui se compose d'un caractère visible et de sa Structure invisible, constituant sa vraie Réalité. Qui ne pense pas ici au *ὑπερουράνιον τόπον* du Phèdre „qu'aucun poète n'a su dignement célébrer jusqu'ici”, mais qui est comme la nourriture essentielle des Dieux, tandis qu'à l'Âme humaine il n'est que piètrement donné d'en soupçonner l'Essence? Dans le Timée aussi nous verrons qu'il y a l'Un, qui, en enveloppant et en embrassant le Tout, lui est extérieur de nécessité; et nous savons par la tradition ¹⁾ que dans sa dernière période Platon en est venu à identifier tellement le Bien et l'Idée créatrice de l'Un, que le caractère austère de

¹⁾ Aristox. Elem. harmon. II, 1.

cette mathématique transcendente inspirait une horreur farouche à certains de ses auditeurs.

Qu'il y ait pour Platon une transition facile et toute naturelle de l'Image créatrice, qui trône dans l'Esprit divin, à sa représentation dans notre âme est clairement prouvé par le troisième passage où il emploie le terme *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Car là il ne s'agit nullement de cette Unité créatrice, fondement de tout Être, mais de l'idée, quoique toujours réelle, que nous concevons dans notre âme comme contenu inspirateur de notre raisonnement; et il est dit que l'homme qui n'est pas capable de définir par le raisonnement, en faisant abstraction de toutes les qualités secondaires, l'idée du Bien et de pénétrer bravement au travers de toutes les épreuves jusqu'à la conception claire de la Réalité, ne connaît ni le Bien en soi ni aucun autre bien, mais qu'il se repaît tout au plus de rêves sans fond, pour s'endormir une fois du sommeil éternel. Tout cela n'a de sens que si l'image que nous possédons du Bien dans notre âme, participe de la Réalité et qu'elle confère par ce fait même la Réalité à quiconque a su y rattacher le plus profond de soi-même.

534c

Le monde visible révèle une autre propriété encore de son prototype, c'est que le Bien étant au delà du Devenir est cependant la Cause de tout devenir, ou plutôt de toute naissance à l'être, comme de toute croissance dans l'être. Car le Devenir n'accuse-t-il pas la réalisation d'une structure déterminée; et toute structure n'emprunte-t-elle pas sa réalité, le fait qu'elle *est*, à l'Idée du Bien qui crée tout? Pour qui se rend bien compte de cet ordre d'idées, il naît des soupçons sérieux que nous nous sommes élevés considérablement au-dessus du niveau des livres précédents. Déjà le changement brusque de direction nous avait avertis qu'un ton différent se faisait entendre, et les théories récentes, qui avec leur reconnaissance du droit légitime du Devenir relèvent plutôt de la période où prend naissance le Sophiste et les dialogues qui s'y rattachent ¹⁾, nous raffermissent dans notre opinion que le plan primitif de la République se contentait de donner aux gardiens l'éducation qu'ils reçoivent en fait dans les livres précédents, mais que plus tard Platon, ayant compris que s'il doit y avoir une République vraiment

509b

504d

¹⁾ On pourrait renforcer la démonstration en rapprochant le passage 505b ss. du Philèbe, qu'il contient en germe, ou dont il est une réminiscence directe.

idéale où que ce soit (dans une société concrète ou dans notre for intérieur), elle doit répondre aux exigences les plus strictes de la Réalité, a rehaussé du coup le rôle de ses gardiens en leur inculquant les principes les plus ardues de sa philosophie consommée.

506c

Il y va de pair le démenti formel qu'il donne du Ménon. Car si dans ce dialogue il avait reconnu le droit de la personne qui, quoique ne sachant pas le chemin d'avance, le trouve par une intuition juste, bien qu'irraisonnée, quitte à l'éclaircir après par le raisonnement scientifique, ici il refuse nettement à la Doxa tout droit de cité, et en des termes qui rappellent directement le Ménon. Mais il y a plus encore. Le rôle des mathématiques qui, dès la découverte du Ménon était prépondérant et qui avait absorbé à son profit l'essence féconde de la Notion morale, commence à perdre sa prédominance et doit céder le pas à un Principe plus Réel, plus Vivant: la Forme pâlit devant la splendeur du Contenu, l'Eidos se subjugué à l'Idea.

509d

Précisons. Les deux régions, celle du visible et celle de l'invisible sont indiquées indifféremment par les termes εἶδος et γένος. Cela les caractérise comme secondaires par rapport à leur Principe créateur qui est dit „régner absolument” sur elles, et cela exprime qu'elles sont structures toutes les deux certes, mais qu'elles connaissent une naissance toutes les deux aussi. Qu'on s'en reporte au Timée pour en lire la preuve: et l'Âme, siège de l'Intelligible, et le Ciel, „dieu visible”, sont créatures du Dieu „qui a parfait le Tout selon sa Bonté suprême”. Ce Dieu est-il identique à l'Idée du Bien? Au moment où nous en sommes, certainement pas: partout Dieu et le divin retiennent leur position particulière par rapport au Monde Eidétique même, malgré le lien intime qui les rattache à eux.

29-30

Par conséquent l'Idée du Bien, quoiqu'elle ne soit aucunement comparable à une cause physique, puisque c'est en opposition expresse avec l'explication physique que la cause finale du Bien a été posée dans le Phédon, garde toujours quelque caractère de causation précise et circonscrite; et s'il fallait la définir par rapport à l'Eidos, on serait tenté de dire que l'Idée du Bien figure le Bien, vu comme la cause créatrice et inspiratrice en dehors de toute Forme réalisée; et que l'Eidos indique le Bien, vu comme la Structure Réalisée et qui est pour ainsi dire le canevas qui constitue le fondement, l'essence même de tout Réel. En cela il est de même nature que le μέτρον

99

qui est introduit dès la République, et qui, avec le *πέρας*, que nous avons déjà rencontré dans le Ménon, remplira l'office de l'Eidos dans le Philèbe. Là, comme dans le Phédon et dans la République, il est suggéré que toute Forme et toute Mesure supposent une Cause supérieure, intrinsèque, créatrice, qui est précisément l'Idée du Bien. Celle-ci présente donc une puissance, se réalisant dans une Structure, mais, nous le répétons, pas une puissance aveugle comme les forces de la nature, mais comme une puissance raisonnable et raisonnée, qui par là doit avoir son siège dans un Esprit dont elle émane spontanément comme sa manifestation „spécifique” : il me semble que cet Esprit, qui doit être la Bonté consommée, soit le seul que Platon nomme Dieu et qu'il juge digne de ce nom et de cette fonction sublime.

Ce qui pourtant rend si difficile l'interprétation de Platon c'est sa conviction manifeste (signalée déjà au cours de cette étude) que le niveau logique va de pair avec le niveau réel et que par là il doit participer sous quelque aspect à la Réalité. Mais comme ce n'est pas dans la République que la fonction logique a l'air d'empiéter sur le fond ontologique, nous pouvons différer l'examen exact de leur rapport jusqu'aux dialogues „logiques”. Ici il suffit de marquer le rôle de la Réalité dans la Philosophie platonicienne : c'est d'elle seule que relève le triomphe sur le sophisme et sur l'illusion, et non pas de l'exactitude logique. Ce qui se reproche aux Sophistes ce n'est pas le manque de raisonnement logique, mais leur inaptitude de voir les concepts logiques sous l'aspect des *εἶδη*, c'est à dire sous l'illumination d'une Réalité intrinsèque qui leur donne leur substance et leur raison d'être. Aussi n'est-il pas dans la fonction mentale que Platon cherche ses preuves et ses certitudes, mais il se reporte d'emblée à la seule preuve qu'il juge valable, c'est que nous éprouvons cette réalité directement dans notre âme ; et la seule chose qui importe est de la reconnaître telle qu'elle est, avec l'âme en elle-même. En d'autres endroits il dépeindra la nostalgie foncière de notre âme vers la Réalité, qui est comme sa patrie et vers laquelle elle regarde pleine d'anxiété *ἔρνηδος δίχην*, et sous l'inspiration fécondante de laquelle elle se sent pousser les ailes qui la reporteront vers les régions sublimes, où règne la Réalité pure dont elle est assoiffée.

Toutes ces conceptions (auxquelles il faut ajouter l'assimila-

Phdr.
249d

- 490d tion de la recherche de la Réalité aux douleurs de l'enfantement, idée qui a été élaborée dans le Banquet) nous mènent loin de la conception primitive qui voulait nous montrer dans la géométrie le modèle parfait qui fût en état de résoudre tous les problèmes épistémologiques. Certes les objets de la géométrie restent, à les considérer en soi, des intelligibles purs, qui indubitablement trouvent leur fondement comme leur être intime dans la cause suprême qui crée tout ce qu'il y a d'Ordre, de Mesure et de Beauté (c'est le sens de l'adjonction *καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς*); mais il y
- 511d a des reproches sérieux à faire à la géométrie comme méthode, ainsi qu'aux objets dont elle se contente comme principes, et peut-être aussi à son contenu. Le premier reproche donc se rapporte à la géométrie comme méthode. Celle-ci est essentiellement déductive. Il est
- 510c vrai que la dialectique elle aussi a sa marche descendante, qui est une véritable déduction. Pourtant cette déduction reste toujours secondaire par rapport à la fonction primaire de la dialectique et c'est celle de remonter jusqu'au Principe Suffisant qui permette
- 510b d'embrasser dans une Perspective intégrale toute la compréhension
- 511b de ce qui est. La géométrie pose plutôt plus ou moins arbitrairement, au moins sans en examiner le bien fondé, des principes immuables, des qualités des nombres, des formes des angles, et, partant d'eux comme si elle les connaissait dans leur être même, elle démontre déductivement le cas spécial qu'elle en a vue. Il y a davan-
- 510c tage. Bien que la géométrie n'ait pas trait essentiellement aux formes sensibles, elle se rattache cependant de trop près aux formes telles qu'elles se réalisent dans le sensible, et en somme toute la
- 510d méthode géométrique, des principes jusqu'aux conclusions, reste confinée dans le domaine concret. Platon sait bien que, dès qu'on analyse la pensée intime du géomètre (*διανοούμενοι*), son objet n'est pas la forme concrète, mais la figure idéale qui se réalise dans cette forme; mais il constate tout de même que le géomètre de race ne s'écartera pas du domaine rigoureusement circonscrit de ses formes fixes, et d'autre part que dans sa démonstration il part des formes sensibles, comme il y aboutit, et que sans des images extérieures il serait réduit au silence: pour reconnaître son objet réel, qui n'est atteignible qu'à la seule pensée, il est obligé de raisonner sur des images, sans pouvoir jamais en sortir; ou, pour formuler le
- 510e requisitoire avec Platon: la géométrie ne saurait s'élever au-des-
- 511a

sus de ses hypothèses (car par le fait même qu'elle le tâchât elle cesserait d'être géométrie), et elle emploie les figures concrètes (qui en elles-mêmes ont une certaine réalité vis à vis des ombres cf. 510a qu'elles peuvent produire dans le monde concret, ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν), et ce non comme des pis-aller, mais en les jugeant et estimant comme étant capables de donner une idée exacte (ἐναργέσι) des entités pures qu'au fond elle cherche (πρὸς ἐκεῖνα). Voilà pourquoi il faut conclure que les géomètres n'appliquent pas l'Intelligence pure (ἴσχειν νοῦν) aux objets de leur étude, et il est logique par conséquent de les placer sur un niveau intermédiaire entre la connaissance du monde concret, qui n'est qu'opinion, et celle du monde intelligible, qui constitue la Science.

Par ce jugement Platon élève carrément sa dialectique au-dessus de la géométrie, dont pourtant elle est partie et à laquelle elle doit certainement sa naissance. Quelle est donc la distinction profonde entre les deux domaines? Platon l'exprime en disant d'abord que la dialectique remonte essentiellement au Principe inconditionné dont la connaissance seule illumine tout; et ensuite que l'examen de la dialectique porte exclusivement sur les εἶδη eux-mêmes: elle en part comme hypothèse, au sens strict n'étant qu'un degré ou un point d'appui pour monter plus haut, et dès qu'elle a atteint le plus haut degré, la région pure où trône le Principe lui-même et ceux qui s'y rattachent directement, elle redescend certes pour fonder sa conclusion déductive (ἐπὶ τελευτήν), mais sans jamais faire usage d'aucune qualité sensible, sans à plus forte raison y aboutir, au contraire, en se concentrant dans le domaine de la structure pure jusqu'à la conclusion la plus précise et directe. Tout cela est clair. Et cependant c'est dénué de sens si l'on ne sait pas indiquer la différence entre le concept géométrique et le concept dialectique: en d'autres termes, la distinction ne réside pas tant dans la méthode, prise comme méthode; car d'abord, quelle serait la différence exacte entre la déduction géométrique et la déduction dialectique, puisque toutes les deux se meuvent totalement dans le domaine des concepts; et en second lieu, la géométrie connaît tout aussi bien sa marche ascendante, puisque la démonstration en ce qu'elle a de plus essentiel n'est pas tellement la déduction depuis les principes jusqu'au cas spécial, mais plutôt le rattachement du cas spécial au principe et qu'elle suppose, du moins dans

510b

511c

l'analyse préalable, l'ascension consciente du concret au principe. En tout cela la dialectique conserve son caractère géométrique. Non, ce qui distingue les deux arts, et ce dont Platon a nettement conscience, c'est le fait que la dialectique pénètre plus avant dans le fond des choses, qu'elle ne peut se contenter que du Réel, et que la fin à laquelle elle aspire est de déceler la Cause intime qui rende raison de l'Être en soi, de la Réalité en elle-même, bref le Fondement Réel et Suffisant de tout ce dont notre âme a besoin pour se reposer dans la certitude que ce qu'elle vit n'est pas illusion mais Réalité autonome. Or, la géométrie, en étant pleinement satisfaite des formes telles qu'elles se laissent imaginer par les modèles concrets, fait abstraction par là non pas du Réel: car, nous l'avons vu, toute forme ordonnée et belle doit nécessairement trouver sa cause dans une Structure Réelle; mais ce qu'elle laisse de côté sans aucun doute c'est le caractère essentiel de la réalité, qui est causatif et créateur avant d'être statique. Je crois que, si nous voulions formuler le reproche essentiel que Platon fait à la géométrie, nous le devrions formuler ainsi: le philosophe aspire à la Réalité, le géomètre s'arrête à ses manifestations ordonnées sans se préoccuper de la cause intime qui crée cet Ordre et cette Beauté. Quel est le garant qui nous répond de cette conception? C'est l'Ιδέα τοῦ Ἀγαθοῦ de la République, c'est le cri de la conscience de Platon dans le Sophiste qui lui fait demander si l'on peut refuser la Vie et l'Intelligence à ce qui Est Réellement.

249a

Et le Μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω ¹⁾? Il est clair que, si Platon continue à cultiver la géométrie comme fondement essentiel de sa philosophie, sa géométrie doit différer en caractère de celle à laquelle il adresse de si dures reproches. Nous avons déjà eu l'occasion de faire observer le caractère réaliste qui distingue la mathématique platonicienne: le Timée et l'Épinomis renforceront encore les définitions de la République, en y ajoutant cette nuance finaliste, nécessaire à statuer la Bonté et la Beauté des Formes éternelles de l'Univers.

Il suit l'allégorie de la Caverne. L'assimilation de notre monde visible à une pure apparence, accuse une fois de plus le caractère réaliste de la philosophie platonicienne: ce n'est pas le man-

¹⁾ Philoponos, comm. in Arist. 117, 26.

que de concepts valables qui marque les habitants de la Caverne; non, ce qui les rend si piètres et malheureux c'est de ne pas connaître la réalité à laquelle s'appliquent leurs concepts non seulement, mais encore la causation réelle qui relie les phénomènes qu'ils ont coutume d'observer. Qu'ils ne manquent de concepts se prouve clairement par un passage, controversé il est vrai, mais qui dans le texte des manuscrits traduit exactement la pensée de Platon. Il est dit que, si ces habitants pouvaient s'entretenir entre eux, ils croiraient donner des noms aux objets qu'ils voient. Je dirais presque que dans ces quelques mots toute la pensée platonicienne est contenue. Car donner des noms est impossible sans avoir des concepts précis; on pourrait même aller jusqu'à dire (et ce sans se départir de la formulation de Platon) que donner des noms est impossible sans la supposition tacite qu'il y a des noms absolus et vrais, correspondants à la réalité qui se cache derrière l'apparence (c'est la thèse du Cratyle). Eh bien, que faisons-nous en donnant des noms aux objets et aux phénomènes? Nous croyons précisément nommer les apparences que nous voyons, au moyen des concepts que nous nous représentons, sans avoir conscience du fait capital que, si nous avons des concepts et des noms, c'est grâce à l'existence d'une réalité structurée qui se manifeste dans le phénomène, et que, à considérer les choses de près et sous leur aspect véritable, ce n'est pas les choses que nous nommons, mais la réalité structurée dont elles sont l'image extérieure. Et les habitants de la grotte (c'est nous) sont malheureux parce qu'ils ne comprennent pas que leur vie spirituelle relève d'une autre réalité que celle qu'ils tâtent et qui est l'objet de leur sensation. Aussi la découverte capitale du prisonnier qu'on a relâché et à qui on permet de s'approcher des objets réels n'est pas des noms ou des concepts nouveaux, mais le caractère de réalité de leur cause par rapport aux apparences dont il s'était repu jusqu'alors. Platon le formule nettement: ces misérables croiront que la réalité n'est autre que les ombres qu'ils voient ¹⁾.

515b

515c

¹⁾ Il faut même préférer la leçon *παρόντα* à *παρίοντα* (Adam), qui est plus récente, ne fût-ce qu'à cause du *παρίόντων* suivant qui indique les objets réels. Mais il y a encore le fait que la première étape est la dénomination des objets présents, et la seconde leur comportement actif, qui se manifeste dans le son et le mouvement. Comparez pour la même division et la même idée Gorg. 474e. J'adopte la leçon de ADM: *νομιζειν ὀνομάζειν*.

- 515d Quand donc le prisonnier libéré doit décider lequel des deux répond à la définition $\delta\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, ou, ce qui revient au même, lequel des deux répond adéquatement au nom et au concept, le $\alpha\delta\acute{o}\tau\omicron$ qu'on lui montre maintenant, ou l'apparence à laquelle il était accoutumé, il sera embarrassé et assignera le caractère de réalité à l'apparence. Quant à la lumière directe du soleil, ce ne sera qu'après une longue expérience qu'il réussira à la regarder tout droit et à reconnaître en elle la cause réelle de tout ce qui vit ici-bas.
- 517b Il en sera de même dans le domaine spirituel: distinguer clairement et directement l'Image créatrice du Bien, c'est avec peine et à la fin de longues tribulations qu'on y arrive; mais une fois qu'on l'a contemplée, force est de conclure que c'est Elle qui est la Cause Réelle non seulement de toute la Beauté visible mais en particulier de la Réalité et de l'Intelligence qui président au Monde Intelligible. Cela veut dire que la seule Réalité étant celle du Monde Intelligible que notre âme éprouve comme la cause réelle de tout visible, cette Réalité emprunte son essence, son fait d'être Réalité, à l'Idée du Bien qui s'y infuse et qui s'y crée.
- 517c Et cette Idée du Bien doit encore se communiquer à nous comme l'Image inspiratrice qui seule nous informe à agir avec pleine conscience dans la vie privée comme dans la vie publique. Cette transition brusque au subjectif ne dénote-t-elle pas le caractère comme $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \kappa\omicron\iota\nu\omicron\upsilon$ de l'Idée, qui est à la fois antérieure au Réel et présente dans l'âme? Voilà aussi la raison pour laquelle la vraie connaissance, qui ne relève que d'elle, ne peut pas être introduite dans l'âme du dehors: comme l'oeil possède la puissance de voir, qui d'aucune façon ne peut lui être communiquée, ainsi notre âme a la puissance congénère et comme un organe, par lequel elle voit le Réel et, pour peu qu'elle soit exercée, ce qui de tout Réel est le plus brillant, le Bien.
- 519c Dès que le philosophe l'a discerné, c'est là le seul but qu'il vise dans tous ses actes, tant privés que publiques; et ayant vu les véritables représentants du Beau et du Juste, lui aussi sera en
- 520b état de reconnaître mille fois mieux que les autres les piètres images d'ici-bas qui rappellent de loin la vérité manifeste du Réel. Toutes ces descriptions vibrantes de réalisme, ne permettent pas à ce qu'il me semble d'assimiler l'Idée, si peu soit-il, au concept. Certes l'Eidos est un produit compliqué où entre et le concept lo-

gique et la Structure géométrique et le substrat de la technique. Mais ce n'est pas là l'essentiel. La grande question est de savoir s'il est mêlé à une Expérience *sui generis*; il me paraît hors de doute que c'est le cas non seulement, mais encore que c'est cette Expérience intime qui lui confère sa raison d'être comme son contenu vital.

A. L'éducation scientifique

La plus basse des sciences qui ont la propriété de „tourner l'âme du côté du réel” est l'arithmétique. Le point de vue sous lequel Platon regarde les choses dans cet essai de propédeuse philosophique ne dépasse pas le Phédon. Là aussi l'éveil de l'esprit est lié à la contradiction, inhérente à l'application simultanée des contraires. Dans la République encore c'est la perception simultanée des contraires qui contraint l'esprit à se rendre compte de ce qui se passe réellement, et de décider par la pensée ce qu'il en est de cette juxtaposition illicite. Il en viendra à se demander quelle est la réalité dans l'attribution de ces qualités, la grandeur, la petitesse, l'unité. De là il montera jusqu'aux nombres en eux-mêmes. Sont-ce les Nombres Idéaux ¹⁾, dont nous parlera Aristote? Le moins du monde. Nous ne sortons pas du domaine arithmétique pur, qui est celui des nombres abstraits, composées „d'unités parfaitement égales les unes aux autres, sans la moindre différence, et qui ne contiennent point en elles de parties”. Aussi le seul profit de cette science est-il d'exercer „l'entendement pur” et d'accroître la pénétration d'esprit.

En second lieu il faut examiner si la géométrie peut nous être utile à obtenir l'Intuition adéquate du Bien; car nous devons admettre toute science propre à forcer l'âme à se tourner vers ce domaine-là où brille ce qui de tout Réel enveloppe le plus de béatitude. On s'est étonné de voir attribuer l'Être ici à ce qui a été dit auparavant dépasser l'Être en majesté et en puissance. Mais notez bien que ni ici, ni 518c, ni un peu plus loin il est question de l'Idée du Bien, mais du Bien tout court. Or, le Bien, étant Eidos, est Être dans toute sa plénitude, puisque Être est identiquement équivalent (si j'ose dire) à „être bien”. Quant à l'expression *πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾶον τῆν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*, il est difficile de la déterminer

¹⁾ Met. 987b, 22.

532c

exactement; car ici surtout il se manifeste la confusion, ou mieux l'assimilation de l'Image créatrice du Bien, qui est avant tout Être, à l'Image inspiratrice, telle que nous la concevons dans l'âme. C'est pour cela que j'ai essayé d'en rendre le sens par l'expression „Intuition adéquate du Bien”, sens qui est confirmé et comme suggéré par l'adjonction ῥῆον, plus facilement. Mais quoi qu'il en soit, la parallélie avec 518c indique que l'objet de la recherche immédiate est l'ἄγαθόν, tel qu'il est nommé expressément à cet endroit même. Reste le terme: élever la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la vue du plus excellent des Êtres. Ici encore le plus excellent dans les Êtres (soit qu'on prend ἐν τοῖς οὐρανοῖς comme expression partitive, soit qu'on entend que, ainsi que le soleil infuse son être dans tout ce qui existe ici-bas, de même l'ἄγαθόν est ce qui est le Réel par excellence dans tout ce qui participe de la Réalité) ne saurait être que le Bien lui-même. Et la θεία de ce Bien ne serait-elle pas identique à l'ἰδέα du même, prise comme l'Intuition que nous en recevons dans l'âme? Que l'on compare du reste le même terme 525a où il est dit que la science relative à l'Un est de celles qui poussent et tournent l'âme vers la vue directe du Réel.

527b

527c

En fin de compte il est constaté que la géométrie, bien que ses adeptes la traînent dans la boue, a au fond pour objet la connaissance de ce qui est invariablement identique, et qui par conséquent a trait à la réalité. Voilà pourquoi il faut l'imposer à la „belle république” qu'est l'âme du philosophe, du moins tant qu'il est jeune. C'est la seconde science qu'on lui recommande, sans doute parce que, étant moins abstraite que le nombre, elle s'approche d'autant plus de la Réalité, qui est Structurée.

528a

527d

Dans le plan primitif la géométrie était suivie de l'astronomie. On ne peut même pas se défendre de croire que le rôle des sciences dans l'éducation du „gardien” était alors plus pratique qu'elle ne l'est à présent. Les réponses pragmatiques de Glaucon, qui accentuent l'utilité de ces sciences pour la stratégie, n'en seraient-elles pas l'écho? En tout cas il me paraît significatif que brusquement Platon laisse l'astronomie qu'il vient de poser troisième, pour donner à la stéréométrie la place qui lui revient, tant logiquement (dans l'évolution vers la Réalité qui s'effectue depuis le nombre abstrait vers la ligne et le plan, ensuite en passant par le solide vers l'élément dynamique, pour finir par la structure harmonieuse) que scien-

tivement. Il est clair en même temps que dans le plan primitif elle faisait défaut: „cette science est à peine découverte”. Mais en revanche (et est-ce peut-être pour cela que sa mention a été introduite ici?) elle trouvera la place qui lui appartient de droit dans la théorie des éléments du Timée. 528b

L'astronomie conserve donc son troisième rang. Et son rôle? Il 53ss

est de nous élever vers ce qui est vraiment „en haut” et partant invisible. Certes l'aspect du Ciel est des plus beaux, et les phénomènes 529c

qui y ont lieu s'approchent le plus de l'exactitude parfaite; mais ce qu'il faut saisir par l'intuition de l'âme c'est la vraie vitesse et la 530a

vraie lenteur, et celles-ci appliquées aux Structures réelles comme au vrai Nombre, choses qu'on peut figurer dans le raisonnement et 529d

dans la pensée discursive, mais d'aucune façon au moyen de la sensation. Je module ainsi la traduction de ce passage, parce qu'il me

semble que la qualité de pouvoir être saisi par le λόγος et la διάνοια ne peut pas être l'acte le plus haut de notre âme: d'abord il ne s'agit

que du rôle éducatif de l'astronomie, qui, pour tourner l'âme du côté des régions du Réel, ne saurait tout de même l'introduire

adéquatement dans le domaine où règne le Réel tout pur: toute la physique du Timée n'est-elle pas expressément qualifié de „vraisemblable” et rien de plus? Et en second lieu le λόγος et la διάνοια restent

toujours pour Platon des fonctions secondaires, dont, pour la dernière, on a vu se délimiter le rôle dans la République même, et pour

le premier duquel la VIIe Lettre nous donne la définition exacte. 342b

La seule chose que nous puissions faire alors c'est, en partant de l'aspect des phénomènes dans le ciel visible, et en nous les proposant

comme si c'étaient des problèmes géométriques, de tâcher d'en découvrir la Réalité, et d'étudier la cinématique céleste tout comme la géométrie devait étudier les propriétés des figures. 530b

Il en est de même de l'étude de l'harmonie, qui, tout en étant une manifestation particulière (εἶδος) du mouvement, se réduit 530c

pour le raisonnement à une relation de nombres. Il est clair que cette relation, qui d'ailleurs ne sort pas du domaine du λόγος

et de la διάνοια, ne constitue pas l'essence de l'Harmonie; mais en tant que relation fixe et immuable il ne peut pas se faire qu'elle

ne soit pas comme l'aspect extérieur d'une Réalité au même titre que les figures géométriques le sont. Si donc l'étude de l'harmonie,

qui, il faut le répéter, ne dépassera pas le niveau de la διάνοια

- (comme dans le Timée elle aussi se tient dans les limites infranchissables du vraisemblable, qu'on peut interpréter: semblable au vrai certes, mais n'atteignant jamais la qualité de la Réalité pure); si donc cette étude doit profiter, il ne faut pas la faire à la façon des Pythagoriciens, qui, alors même qu'ils sont théoriciens soit
- cf. 510 de la géométrie, soit de l'harmonie, ne se départent pas du concret,
- c.d mais il faut plutôt chercher la cause de l'harmonie dans la nature même des Nombres, qui dans leurs relations harmoniques nous révèlent la beauté de la véritable Harmonie. Et encore, comme vis-à-vis
- 530e qu'elle doit à l'autre, garder son principe propre, qui est de diriger
- cf. 534e toutes ses études vers un but précis, en vue d'un couronnement bien défini (*μη... ἀτελής*), la préparation de la compréhension de la
- 531c Réalité; et celle-ci ne se comprend que dans l'Unité créatrice du Bien et du Beau.

B. *La Dialectique*

- La Science supérieure qui devra être le couronnement des sciences préparatoires (à vrai dire elles ne méritent pas ce nom puisqu'elles ne quittent pas le domaine de la *διάνοια*) ne diffère pas,
- 533d quant à sa méthode, de l'arithmétique. Il me paraît évident que le dialecticien lui non plus ne peut se dégager de l'empire du *λόγος*,
- 518c auquel, comme à son „organe”, l'âme est fatalement astreint. C'est seul l'usage qu'on fait de cet „organe”, de cet „ocil de l'âme”, qui distingue le dialecticien de celui qui ne fait que regarder en
- 533d bas. Aussi l'intelligence elle même (*νόησις ἀύπη*) indique-t-elle moins une faculté à part, qu'un domaine où s'exerce notre faculté „logique”. Dans le domaine de la *διάνοια* l'esprit s'en tient toujours plus ou moins aux formes concrètes, et bien loin de les oser lâcher, il les utilise comme hypothèses fixes, auxquelles il suspend son jugement. Dans le domaine de la *νόησις*, le *λόγος* s'exerce librement, ne s'attachant qu'au Réel, c'est à dire, il s'est détourné délibérément de toute la région du concret, pour ne diriger ses regards que vers la Région où brille la Réalité dans toute sa pureté essentielle. Platon est conscient par trop de la faiblesse humaine pour oser affirmer que la Vision intégrale de la Réalité nous serait permise. L'allégorie du Phèdre nous dépeint avec des couleurs
- 248a

réalistes le piètre résultat de nos tentatives de contempler adéquatement la splendeur qui s'étend au-dessus des Cieux: les quelques regards furtifs que nous jetons dans sa direction doivent suffire à nous remplir de la certitude de son existence comme de sa majesté, mais ce qui nous en reste n'est qu'une pauvre décalque au moyen de notre faculté logique. Mais la République elle-même nous avertit qu'il ne s'agit pas ici d'affirmer que nous serons à même de regarder le Vrai, le Réel en soi: l'affirmation la plus hardie est déjà de soutenir que nous verrons quelque chose d'approchant. Et, Platon le ressasse coup sur coup, cette intelligence consiste à définir *par le raisonnement*, elle ne vient à bout que par une infaillible *logique*. Le dialecticien est celui qui saisit la *raison* de la Réalité de chaque chose, il sait rendre *compte* par excellence, et c'est en proportion directe avec ce *compte*, qu'il est dit posséder l'intelligence d'une chose. Ce qui le distingue des techniciens des autres sciences, c'est que ceux-ci comme en rêve s'attachent à des principes qu'ils ne connaissent pas et desquels ils ne songent même pas à se rendre compte, de sorte que tout leur raisonnement est suspendu dans les ténèbres du rêve, tandis que le dialecticien s'attaque aux principes eux-mêmes, en essayant de les ordonner dans leur filiation nécessaire comme ils découlent d'un Principe supérieur qui les embrasse et explique tous. C'est donc de la logique, sans aucun doute ¹⁾. Et tout ce raisonnement ne saurait quitter le domaine de notre faculté logique. Mais tout de même, cette logique dépasse de beaucoup le niveau auquel elle semble être liée fatalement. Car ce qui fait sa valeur, ce n'est pas en premier lieu son caractère logique, ni même sa nécessité logique; c'est plutôt la certitude qu'elle est le reflètement direct et, jusqu'à un certain degré, adéquat d'une Réalité qui est comme suspendue au dessus d'elle et vers laquelle notre âme regarde de toute la force dont elle dispose pour en saisir l'Essence et la Majesté. C'est dans cette Réalité que se dressent les Structures réelles, c'est au dessus de cette Réalité que s'étend en voûte cette Idée

533a

534b

533c

¹⁾ Le caractère nettement logique de la faculté de l'âme résulte encore de l'observation que jamais elle se perd, mais que, suivant sa direction elle est *utile* ou nuisible: la vue perçante du fripon malin relève toujours de l'âme elle-même. Toutefois c'est de cette sorte de gens peut-être en premier lieu qu'on doit dire qu'ils sont incommensurables avec le Bien.

518e

534d

suprême, qui de son sein au dessus de tout Être a engendré la perfection de l'Être. Ce n'est que dans notre faculté logique, il est vrai, que nous parvenons à comprendre et ces Structures et cette Image de splendeur transcendante; mais il est certain pourtant, indubitablement certain pour Platon, que l'image que notre faculté logique nous permet de cette Réalité, en reflète les qualités essentielles, lesquelles nous mettront en état de comprendre à partir d'elles tout le domaine de la connaissance humaine.

534b,c
537c
537d
518e
538e,
539b

Le caractère essentiel de la dialectique est la capacité de la vue d'ensemble, de la perspective qui comprend dans un seul regard et ce qui constitue l'essence de toutes les sciences et le caractère de réalité qui s'exprime dans leurs principes: c'est toujours l'ontologie qui se mêle à la logique; l'une est inexistante sans l'autre, l'autre se fait corps dans l'une. Cela veut dire que le réel ne se projette adéquatement que sur l'organe de notre âme, et que d'autre part la délimitation de notre logique n'a de valeur qu'en tant qu'elle est vue et éprouvée en contact direct avec le Réel qui s'y reflète. Ce contact seul du reste peut expliquer comment il devra être possible d'abandonner tout secours des yeux ou des autres sens pour ne se fier qu'à la force de la Réalité même. Autrement comment distinguer ces fripons malins du dialecticien? Comment réfuter le Sophiste et le contradicteur? Non, si le dialecticien abandonne l'évidence des sens, c'est qu'il éprouve dans son for intérieur une autre évidence d'une certitude bien différente, c'est celle qui dérive directement de l'illumination de la Réalité.

540a
540b
45b,c

Peut-on recevoir cette Lumière directement, sans qu'elle soit tamisée par la dialectique? Il semble que Platon l'affirme en disant qu'on peut arriver au terme même, que, en épanouissant le rayonnement propre de l'âme, on doit aller au devant de cette Essence qui répand la lumière sur toute chose et qu'on doit la contempler dans sa vraie splendeur, pour pouvoir régler sur cette harmonie, en la gardant devant les yeux de l'âme comme modèle, et sa propre vie et la Cité. Ce n'est pas seulement l'adjonction que ceux qui ont pu aboutir à cette félicité méritent le séjour des bienheureux, voire des honneurs divins, qui nous invite à croire qu'ici Platon a en vue la vision directe du Réel. C'est surtout la comparaison avec le Timée, où Platon décrit sa conception physiologique de la vue, vue qui consiste précisément dans le fait que la lumière propre de l'oeil va

au devant de la lumière extérieure, c'est surtout cette comparaison qui, il me semble, accuse catégoriquement que dans cet acte conclusif de la dialectique il ne peut être question que d'une vision directe et immédiate et qui constitue le vrai couronnement de la philosophie.

De ce qui précède il résulte donc qu'au point où nous en sommes Platon a consciemment introduit le niveau logique comme moyen nécessaire de connaissance. C'est une étape importante depuis la première partie du Phédon. Je ne dis pas : à partir du Phédon tout court, parce que nous avons cru devoir constater que dans ce dialogue il se superpose des couches diverses, dont les dernières supposent, nous l'avons fait remarquer, le rôle du λόγος comme intermédiaire entre le Réel et l'âme. Dans la première partie au contraire Platon s'est affermi dans la conviction que le Réel doit se saisir dans son Être absolu par l'âme elle-même : le corps et tout ce qui s'y rattache est un obstacle gênant auquel il faudrait pouvoir se soustraire au plus vite. Quant à cette conviction que le Réel doit être contemplé avec l'âme elle-même, Platon ne l'abandonnera jamais ; mais, l'expérience croissant, le corps perd son caractère d'obstacle pur et revendiquera ses fonctions propres. La pleine reconnaissance ne s'en fera qu'au Timée ; mais l'admission de droit du niveau logique est déjà un pas important dans cette direction. Ce n'est pas à dire que Platon eût reconnu que la fonction logique en soit une inhérente au corps. Bien loin de là : la fonction logique est pour lui un procédé organique de l'âme. Toutefois dans la distinction expresse de la contemplation directe par l'âme elle-même et l'organe, ou l'oeil, à l'aide duquel elle regarde la Réalité tout d'abord, en attendant le moment où elle ait assez de force pour soutenir l'éclat du Bien lui-même, il perçoit un certain soupçon que cette fonction logique pût être liée à l'organisation même à laquelle l'âme est indissolublement unie. Il va de pair avec la circonstance que tout un niveau *sui generis* se glisse devant l'âme, un recul du domaine des εἶδη vers l'Idéal. Cet Idéal ne sera pas inaccessible, mais son approche devient plus difficile, et il faut au moins avoir passé la cinquantaine et s'être distingué en tout, avant de pouvoir arriver au terme. Et plus Platon s'approche de la vieillesse, plus il accentue l'importance de la logique non seulement, mais l'amoncellement de problèmes des plus ardues qui insensiblement s'insinuent

et qui reculent toujours davantage le moment où la sphère de la Réalité toute pure s'épanouira devant notre âme émerveillée. Il n'est donc pas à étonner que toute la période qui suit s'épuise dans la préparation de cet organe logique et dans l'essai d'en déterminer exactement la fonction et la portée philosophique.

S'il y avait lieu de parler d'un revirement dans la pensée de Platon, il faut en chercher la cause dans la position du niveau logique, car c'est celle-ci qui a entraîné comme conséquence inévitable toutes ces recherches acharnées pour maintenir la certitude absolue de la science malgré le recul des εἰδη. Mais le terme de revirement est certainement trop fort; car d'abord ce soi-disant revirement est déjà contenu comme conséquence nécessaire dans la confusion primordiale de la fonction mentale et de l'Intuition, confusion d'où sort pour ainsi dire la pensée platonicienne. La contemplation αὐτῆ τῆ ψυχῆ devrait être une Intuition toute pure, sans l'aide d'aucun sens et d'aucune fonction corporelle. En fait elle aboutit à des concepts absolus qui, quant à leur origine et à leur forme, tiennent entièrement de la fonction mentale, tandis que pour Platon ils sont en même temps porteurs directs de valeurs suprasensibles qui leur confèrent leur caractère de fondement certain tant de la réalité hors de nous que de la vérité au dedans de nous. Un tel mariage hybride ne pouvait manquer de conduire au divorce, c'est à dire à la séparation claire de la fonction mentale et logique d'un côté, et de l'Intuition de l'autre. Et ce qui est tout aussi naturel c'est qu'il s'est imposé immédiatement le problème de la connexion réciproque des deux sources de connaissance non seulement, mais surtout des objets directs de ces deux connaissances. Il fallait donc inévitablement la délimitation précise entre ces deux régions et la détermination de leur rapport. Sont-elles indépendantes l'une de l'autre? Ou bien l'une d'elles est-elle fonction de l'autre? Et dans ce cas, laquelle d'entre elles a la primauté? Or, pour Platon il n'y a pas une ombre de doute sur leur rapport réciproque. Car renoncer à ce rapport serait refuser toute possibilité de science à l'homme; parce que fonder une science sur l'intuition, qui ne s'exerce qu'à de rares moments d'inspiration privilégiée¹⁾, serait

¹⁾ C'est là ce que Platon entend par la difficulté extrême de parvenir à contempler directement l'Idée du Bien, sur laquelle il insiste à plu-

une chimère consommée; et comme, d'autre part la seule source authentique ne pourrait être que dans l'intuition immédiate de la Réalité, il s'ensuivrait fatalement que tout ce qui s'élabore sur le niveau logique appartient à la $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Réduire par contre l'Intuition à la pure logique, serait une capitulation formelle envers le sophisme: car du coup tout espoir de Réalité devrait s'effondrer. Non, Platon a maintenu le rapport certain entre les deux régions, et, sans les faire dépendre directement l'une de l'autre, il les a suspendues toutes les deux d'une façon autonome à la Réalité suprême, celle-ci se reflétant dans les $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$, mais se laissant contempler directement dans l'Intuition. Il ne doit y avoir qu'une seule source de valeur, c'est la Réalité toute pure. Celle-ci nous donne la possibilité de la science par le fait qu'elle pénètre, par sa valeur essentielle, nos formes logiques; elle nous procure une félicité sans bornes, en nous permettant la contemplation adéquate, qui projette tant de lueur et tant d'éclat sur notre for intérieur, que tout doute sur le droit d'existence de nos concepts s'efface, et que ceux-ci mêmes se mettent à briller d'une lumière propre, presque équivalente à l'autonomie absolue.

J'ai cru devoir affirmer que le domaine des Εἶδη reste toujours virtuellement accessible. Mais il n'est pas certain que Platon dans son évolution ultérieure (en m'accaparant de l'expression de Platon lui-même dans le République, où il nous montre comment l'Idée du Bien brille à la dernière limite de l'Être), qu'il n'ait pas procédé à un véritable passage à la Limite: la digression philosophique de la VIIe Lettre, jointe à la résignation des Lois, où l'homme est rabaissé à n'être plus qu'un objet de jeu pour Dieu, nous semblent inviter à croire que pour nous autres êtres éphémères le Réel est à distance infinie, inatteignible dans son Être. Mais quand même il en fût ainsi, cela ne change en rien sa position par rapport à la certitude scientifique. Il se peut que seul Dieu ait la puissance de contempler le Réel dans sa splendeur authentique, comme il le fait au Timée dans l'acte de la Création: le Réel n'en reste pas moins et la Cause intrinsèque de tout Être et le fondement unique de la Science; car à quelque distance que le Réel

803c

28a,b

30d

28a

sieurs reprises dans la République. Il en donne l'explication allégorique dans le Phèdre: lever la face au-dessus du dos du Ciel, c'est presque impossible.

248b

51e puisse s'éloigner pour nous, l'Âme, quand même elle est chose deve-
34c nue, est prise (et cela vaut tant pour l'Âme du Monde, que pour
l'Âme individuelle) dans le Réel, et ses mouvements comme ses
pensées gardent la possibilité d'être en accord avec le Mouvement
37b,c Idéal qui crée le Tout.

Mais n'anticipons pas sur la suite et continuons à examiner l'ap-
port de la République à la conception des Idées.

582d Les deux Livres qui suivent semblent ajouter peu au résultat qui
a été obtenu jusqu'ici. Platon énonce nettement encore une fois que
l'organe de notre âme, au moyen duquel nous jugeons, est la fonc-
tion logique, et que c'est sur elle que repose et l'intelligence et
548b la véritable expérience; que l'éducation qui mérite ce nom se fait
par la vraie Muse, celle qui se sert de la logique et de la philo-
sophie; que le meilleur gardien qui conserve la valeur de l'homme
549b est la raison, unie à la musique, expression qui se répète plus loin
sous la forme que ce sont les nobles sciences et les belles occupa-
tions, jointes au raisonnement vrai qui sont les meilleurs gardes
pour maintenir droite la pensée des hommes qui ont reçu leur part
585b du côté des dieux. Dans un autre passage il oppose la Structure
spirituelle (ou mentale) du jugement vrai, avec la science et l'in-
telligence, bref tout ce qui constitue l'excellence vraiment hu-
585c maine, à la préoccupation de la nourriture. Leur critère est dans l'in-
variance et de leurs objets et de leur propre structure: c'est le
langage du Phédon; tandis que la reconnaissance directe de la $\delta\rho\theta\eta$
506c $\delta\delta\zeta\alpha$ tranche quelque peu avec la condamnation formelle aupara-
vant. La fonction logique est identifiée à la loi et l'ordre. D'autre
587a part le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ indique toute la faculté de représentation, faculté
588b qui est dite être plus malléable que la cire: c'est pourquoi on
588d peut y modeler cet assemblage hybride de configurations hétéro-
gènes de manière à s'unir dans une seule et même façon. On s'éton-
nera peut-être de voir la fonction logique assimilée en quelque sorte
à la faculté de représentation. C'est que la „pensée” pour Platon
n'est pas le véhicule abstrait que nous avons coutume d'envisager.
Au contraire elle se caractérise plutôt par l'extrême souplesse avec
laquelle elle façonne ses images en vue de la compréhension adéquate.
Cela vient de ce que l'„image” a une signification tout autre que
la décalque mentale: dans toutes ses déformations et dégradations
elle conserve son attachement à la réalité dont elle dérive.

Car, au fond, peut-il y avoir une forme, de quelque nature soit-elle, qui ne soit pas „réelle” dans son principe? C’est à dire, peut-il y avoir quelque chose de „formé” qui ne révèle pas une cause structurelle et par là, réelle? Ce qui distingue la valeur de nos images ce n’est peut-être pas tant leur origine, que l’orientation de l’âme dans l’acte de leur formation: le philosophe les forme en s’inspirant de la seule source authentique, c’est à dire de l’origine même qui crée la Forme, mieux, qui, par son essence et par sa nature, est la Structure Idéale.

Est-il étonnant que le philosophe en se tournant vers cette perfection, ne veut pas prendre part aux affaires publiques et qu’il ne s’occupera qu’à façonner la vraie république en son for intérieur en essayant de se conformer au modèle éternel qui réside dans le ciel pour qui sait voir?

592a
592b

Mais il faut revenir encore une fois sur le caractère réaliste de la représentation. Le dixième Livre ouvre par une définition de l’imitation. Suivant la méthode accoutumée les élèves posent carrément l’existence d’une Structure unique se manifestant dans une multitude d’objets semblables. Ces structures se saisissent chacune dans une représentation, dans une image unique. L’artisan parfait son ouvrage en se conformant à sa représentation intérieure, mais qui à la fois a je ne sais quoi de réel, parce que Platon ajoute qu’aucun d’eux ne saurait façonner cette image inspiratrice en elle-même. Ceci serait impossible par le seul fait que le réel ne se crée pas par un acte secondaire. Platon précise cette conception réaliste en identifiant expressément cette *ιδέα*, c.q. du lit, à sa structure réelle, à ce qu’elle est par sa nature même. Ce n’est pas qu’il dise indifféremment *ιδέα κλίνης* ou *εἶδος κλίνης*. Non, ce qu’il veut dire c’est que la vraie *ιδέα*, telle que l’artisan parfait la contemple dans son âme, ne se façonne pas, mais qu’elle est en rapport direct avec la structure essentielle qui seule constitue le réel dans tous les objets semblables. Cette structure-là est la création de Dieu, qui seul a la puissance de former le réel ainsi qu’il s’informe lui-même: l’Idée du Bien engendrant le Bien.

596a

596b

597a

597b

597b

596c

Tout en introduisant l’„idée” du lit, Platon se garde bien d’opposer l’idée que suit l’artisan et celle de Dieu. Non, en passant de l’idée de l’artisan à la Réalité, il nomme comme son pendant dans

le Réel la Structure seule; et c'est celle-ci, dont Dieu est l'Auteur. Aurait-il été impossible de poser une 'Idée du lit, telle qu'elle aurait été avant toute création réelle? Je crois que Platon aurait eu quelque scrupule à le faire: et c'est ici qu'on pourrait placer l'assertion d'Aristote¹⁾ que Platon n'admettait pas des Idées de choses artificielles. En effet il sera difficile d'affirmer que l'Idée du lit fût en Dieu avant sa réalisation dans une structure. Au contraire, pour le lit c'est cette structure qui constitue son idée: la seule Idée supérieure dont elle dérive est l'Idée du Bien, qui s'extériorise dans le lit, comme dans toute structure universelle qui crée des objets utiles. Voilà pourquoi Platon identifie apparemment l'idée du lit que l'artisan ne saurait créer en elle-même et la structure, telle qu'elle est dans le réel. C'est l'affirmation de ce qui a été avancé: la représentation de l'universel dans l'esprit humain (et qui comme image inspiratrice est apparentée à la Notion morale que prônait Socrate) n'a pas la valeur d'une abstraction ni de quelque autre procédé mental; elle se fonde directement sur le Réel, en tant qu'elle est le reflet de la structure dans notre âme. Or, celui qui saurait créer ce reflet en tant que reflet direct, devrait pouvoir créer la structure elle-même. La seule chose qu'on puisse faire, c'est faire réfléchir cette image par des procédés secondaires, comparables au miroir qui „fait" le soleil et tout ce qui est visible: mais alors on s'éloigne de la Réalité de trois degrés, en simple imitateur. Cependant, on le voit, dans l'imitation même il reste une chose inaltérablement nécessaire, c'est le Réel qu'on imite: l'apparence même repose sur la réalité.

596d
597e

601d

602e

603a

602c

Le raisonnement pourtant a besoin d'un redressement par rapport à l'artisan: au fond ce n'est pas lui qui a la vraie idée dans l'âme, mais celui qui se sert de l'instrument est la seule personne qui puisse juger de la perfection et aussi la seule capable d'en posséder la vraie science. L'artisan devra se contenter d'une représentation empruntée, qui pour être sûre doit s'inspirer constamment sur la science de celui qui se sert de l'instrument. En quoi se distingue l'imitation pure de ces deux degrés, celui de la science directe et celui de la représentation qui s'en approche le plus? Par l'absence de mesure et de calcul. Car ce sont ces deux procédés qui se rapportent le plus directement à la Réalité. Il y a là peut-être

¹⁾ Arist. Met. 990b, 10.

à nous étonner. Que l'art de mesurer, de calculer et de peser s'applique à la réalité concrète, voilà ce qui nous paraît certain; mais qu'il eût trait à la Réalité, censée spirituelle, c'est ce qui nous dérouté. La pensée de Platon est claire tout de même. On pourrait même aller jusqu'à prétendre qu'il est impossible de calculer, de mesurer, de peser quoique ce soit de concret, pas plus qu'il est possible de le diviser, ou d'y appliquer aucun autre procédé mental. Car même en divisant au moyen d'un objet tranchant un morceau de bois en deux, en trois ou en plusieurs parties, cet acte concret n'est que l'exécution d'un acte spirituel préalable et qui consiste dans une comparaison intérieure, dans un établissement de relations mentales. Ceci est plus évident encore pour les actes de mesurer, de peser et de calculer: toutes les actions concrètes que nous exécutons en vue de nos calculs, ne sont rien d'autre que des extériorisations d'un contenu de notre pensée. Eh bien, pour nous autres ces actes se réduiraient en dernière analyse à des abstractions. Pour Platon il en est autrement. Dès le Cratyle il dit expressément que l'action de l'instrument sur l'objet doit être appropriée à la nature de cet objet, de même qu'à la nature du but qu'on poursuit. Et la seule conclusion plausible dès lors est que celui qui fait l'instrument doit connaître la nature elle-même de l'objet sur lequel il veut travailler. Il en est de même de l'acte de la mesure et du calcul. Qui ne pense pas à la prescription du Phèdre: il faut savoir diviser selon les articulations, tel un habile cuisinier? Toute mesure est impossible et illusoire sans la connaissance directe et vraie de ce qui se mesure, et surtout de l'étalon par rapport auquel on mesure. Platon n'insiste pas ici sur l'intérêt philosophique de la mesure: il sera l'objet d'études spéciales. Ce qu'il ose avancer c'est que la Mesure Idéale, qui constitue en même temps l'Étalon Idéal auquel nous reportons tous nos actes, est le λόγος et le νόμος, la Raison et la Loi, dont l'une est le reflet en nous de l'Intelligence du meilleur, et dont l'autre symbolise l'Ordre inhérent à ce qui est sous l'empire du Meilleur. En suivant ces deux principes on arrivera à établir l'harmonie idéale (εὐνομεῖσθαι) dans son âme et à y réaliser la vraie république (ἰδίᾳ ἐκάστου τῆ ψυχῆ ἐμποιεῖν).

387

265e

604a-e

605b

608b

Arrivés à la fin du dialogue nous devons de nouveau constater qu'il n'y a pas eu la moindre question de séparation des deux mon-

des, celui de l'Idée et celui des choses concrètes. Certes il y a eu une
 611c,e allusion à la théorie de la réminiscence, et vers la fin Platon es-
 612a saie de nous suggérer la pureté d'une âme qui serait entièrement li-
 611c bérée des entraves du corps. Mais le fait qu'il ajoute que c'est avec
 les „yeux de l'esprit", ou peut-être mieux, avec l'organe propre
 de l'âme qu'il faut la contempler attentivement pour la voir dans
 toute sa pureté, et que de plus il se fait un reproche de l'avoir
 étudiée dans ce dialogue plutôt au point de vue psychologique, c'est
 à dire dans ses attachements aux choses du corps, donne à entendre
 qu'il ne pense pas tant à une séparation effective de l'âme d'avec
 le corps qu'à sa délimitation intégrale vis-à-vis des souillures corpo-
 relles, ne fût-ce qu'en vue de la fondation de la vraie République
 au dedans de nous. Cela apparaît plus clairement encore du passage
 611e suivant, où il dépeint la résurrection de l'âme et la façon dont
 elle s'élève de la mer où elle est à présent, en secouant les cail-
 loux et les coquillages qui se sont amassés autour d'elle, pour
 612a s'attacher à sa vraie nature en suivant son amour du vrai savoir
 qui lui est inné. Alors seulement, en la contemplant dans sa vraie
 nature, on pourrait vraiment étudier „si elle est simple ou compo-
 sée" et en quoi elle consiste. „Maintenant nous n'avons fait qu'exa-
 miner les affections et les formes qu'elle a dans la vie actuelle —
 et, je le crois, d'une façon suffisante".

Il résulte de ce passage que les εἶδη de l'âme que Platon a cru
 devoir constater au cours de son étude ne correspondent pas à une
 Structure Réelle, mais qu'ils sont la conséquence directe du fait
 de la mixtion de l'âme avec le corps. Ce sont donc plutôt des πάθη,
 comme il l'indique lui-même. La tâche du Timée sera donc de repren-
 dre cet examen de l'âme plus conformément au programme actuel-
 lement dressé.

En attendant nous prendrons congé de notre dialogue, non sans
 avoir fait observer que le résultat le plus important de notre étu-
 de est le fait que, inébranlablement, la Réalité d'une Structure
 transcendante se dresse derrière le monde concret, Structure qui est
 immanente dans l'Univers et dont relève tout ce qui participe d'or-
 dre et de mesure, jusque dans ses dernières conséquences: le nombre
 587e 729, qui sert à donner une idée de la distance qui sépare le tyran
 du vrai plaisir, indique suffisamment que, dans l'éloignement des
 pires déformations, le rattachement à la structure primordiale ne

se rompt pas: il y a une seule Réalité; c'est elle qui constitue la raison d'être de Tout; et si dans l'imitation lointaine elle semble subir les déformations les plus odieuses, en revanche elle se laisse contempler par l'organe propre de l'Âme dans ce qu'elle a de plus pur et de plus vrai, quant à sa forme; voire même elle se communique à l'Âme dans une Intuition immédiate dans l'intensité et la véracité de sa Valeur transcendante.

Nous devons faire remarquer une autre instance encore. Le fait le plus éminent de la République est l'introduction de l'Idée du Bien. Par là même l'Invariance primitive de l'Eidos a été brisée. En effet l'Eidos n'est plus un Être autonome, qui n'admet plus aucune hypothèse; il est subordonné, dans une hiérarchie transcendante, à un Principe supérieur, qui seul est censé lui infuser la Vie et la Réalité. Eh bien, qu'est-ce que cette Vie et cette Réalité par rapport à la Forme structurale, que l'Eidos continue à être, si ce n'est quelque chose de supérieur à la forme et qui explique la dynamique vivante de la Réalité, et, ce qui plus est, qui en fonde la valeur? Aussi c'est bien la Notion socratique qui l'emporte définitivement sur le concept invariant des Eléates; ou mieux, il naît ici une Réalité d'ordre supérieur, dans laquelle s'unissent indissolublement la Valeur morale et la Structure harmonieuse. Dès lors l'Eidos, comme base du Réel, ne saurait plus impliquer l'Invariance absolue: il suppose à tout le moins la *formation*, plus que la forme concrète. En se figurant que l'Eidos se crée en s'extériorisant, c'est à dire en s'élevant de formes créées, où il s'exprime, et qui se superposent depuis le simple en multitude vers le compliqué en tendance vers l'Unité (Unité qui en dernière limite serait et sera l'expression la plus adéquate de son essence, pourvu qu'elle soit exprimable en une formation quelconque, puisque son Être est précisément dans la création), en se figurant donc que l'Eidos se crée progressivement l'Invariance devient Spirituelle et Réelle, au lieu d'être Formelle. Et si nous devons admettre avec Platon que la Science requiert l'Invariance de ses concepts, nous y ajouterons tout de suite que cette Invariance n'est qu'éphémère, section instantanée dans une Évolution insaisissable. Il importe que ce caractère instantané embrasse peut-être toute la durée de l'humanité. Il me semble que ce soit là le sens le plus profond du reflet de la Réalité dans l'organe de l'Âme qu'est notre λογισμός; il reste cependant logiquement néces-

saire que ce reflet, pour être fidèle et sûr, suppose un fondement qui se soustrait à toute Relation: mais qui d'entre les Mortels, à commencer par Platon lui-même, oserait affirmer que l'homme pût pénétrer si avant dans le Mystère de l'Être? Car, et c'est là la loi même de notre entendement, nous ne pouvons pas nous empêcher de transformer cette section instantanée en des formes statiques, qui, du reste, en se prolongeant à l'infini prennent l'aspect de l'absolu. Or, la Réalité ne peut pas avoir la fixité et la rigidité du Statique; mais du moment qu'elle est créative, comment nous en faire une représentation exacte, puisque toute représentation, comme toute fonction mentale, relève du Statique? Le dilemme semble sans issue. Et pourtant nous osons affirmer avec Platon que, quand même toute intellection adéquate de la Réalité nous serait interdite, c'est cependant cette seule Réalité par laquelle nous „entendons” non seulement, mais qui, dans le Statique de l'entendement est le seul fondement de nos concepts et le seul point de repère auquel nous reportons nos jugements. C'est de la mystique? Le diapason de l'homme se mesure par la distance de ses pôles: celui qui n'unit pas comme Platon une mystique consommée et qui lui fasse élever la tête haut dans les brumes diaphanes de l'Inconnu, à la critique intellectuelle la plus sévère et qui, sans pitié, détruit en nous les préjugés les plus chers, ne connaîtra jamais le privilège de sentir, comme lui, se dissiper par moments le Mystère grandiose qui enveloppe l'Être.

Ce qui nous resterait serait de traiter les passages d'intérêt secondaire où se présente le terme εἶδος. Mais, Platon est Hellène, et il est évident qu'il emploiera sa langue maternelle comme ses compatriotes, c'est à dire qu'il se servira de beaucoup de mots sans se réaliser avec pleine conscience qu'il s'en sert. Il en sera ainsi pour le terme εἶδος. Dans beaucoup de passages on peut indifféremment traduire classe, genre, espèce, forme ou structure, sans qu'il importe aucunement d'en forcer le sens pour y découvrir quelque emploi prégnant. Mais j'oserais affirmer que si l'on pouvait demander à Platon ce qu'il entend par classe ou espèce, il soutiendrait qu'en tout cas elle dénote un principe de formation, sans lequel elle serait inexplicable à la fois et non-existante.

9. LE PHÈDRE

Nous avons déjà risqué l'hypothèse que le Phèdre soit vraiment le premier dialogue que Platon ait écrit. Il faudrait peut-être essayer de l'étayer à grande force de preuves. Mais comme pareil travail archéologique est peu intéressant au point de vue philosophique, il suffira de dire qu'il est certes peu probable que l'inspiration mûre du troisième discours s'unisse sans lacune au caractère primitif et juvénile, voire rhétorique, des premiers. L'opposition brutale s'explique au contraire si le second peut être envisagé comme la reprise du thème à un niveau bien supérieur, reprise qui sert en même temps à procurer un jour favorable à la dialectique que Platon a découverte, en la juxtaposant directement et à la rhétorique que Platon lui-même a certainement appréciée dans sa jeunesse, et à la critique plus ou moins socratique du premier dialogue, telle qu'elle perce par ci par là sous le déguisement ultérieur. Mais admettons franchement qu'il serait extrêmement ardu, sinon impossible, de faire le départ quelque peu plausible des deux courants qui s'y sont entremêlés, et contentons-nous de butiner le sens de l'Eidos dans ce dialogue tel qu'il se présente à nous dans son unité indéniable.

Au commencement du second discours Socrate constate que c'est deux représentations (*ιδέαι*) qui nous guident, l'une, innée, 237d
du plaisir, l'autre, qui, en jugement acquis, nous fait aspirer au 237e
meilleur. Ce jugement, se servant du raisonnement logique, s'appelle, s'il constitue une force en nous, la tempérance. Les aspects (*ιδέαι*) 238a
de la démesure sont multiples; mais on peut risquer la définition suivante, que le désir, prédominant d'une façon irraisonnable sur le jugement qui se porte vers la rectitude, reçoit le nom de „rut”, 238c
s'il se jette avec véhémence sur la beauté corporelle.

Tout ceci rappelle de très près l'influence socratique, et la psychologie comme la distinction philosophique me paraît bien au dessous du niveau proprement platonicien. Ni le *λόγος*, ni l'*ιδέα* n'ont leur sens spécifique; sauf que l'*ιδέα* en conservant son acception primitive d'image a emprunté quelque peu à la notion telle qu'elle s'était révélée à l'âme de Socrate.

Le second discours est tronqué; est-ce à dessein? En tout cas la transition se prépare vite. N'y a-t-il pas même un reproche spi- 242d

- 244a rituel à lui-même dans l'allusion étymologique, qui semble exprimer que le discours précédent n'était que de Platon jeune (Phèdre), âpre à la gloire (Pythoclès), adonné à la poésie (Μυρρινούσιος), mais qu'il faut planter là désormais le cothurne (Στησίχορος) pour ne parler qu'un langage vrai (Εὐφημος), issu du désir de la Réalité ('Ιμεραῖος)? ¹⁾ Non que je veuille donner tout ceci pour la vérité. Cependant il n'est pas certain que chez Platon il ne se cache pas souvent des allusions précises sous le déguisement d'une étymologie.
- 244c,d Et ne suit-il pas immédiatement deux étymologies manifestes? Quoiqu'il soit séduisant d'admettre que tout ce passage ²⁾ sur la *μανική* et l'*ὀλιωνιστική* ait été ajouté après coup, tellement il tranche, par le tour érudit, sur le reste du dialogue actuel. Il se rapproche et du Cratyle et de l'Ion, soit pour la théorie étymologique, soit pour le relief qui y est donné à la *θεία μοῖρα*.

C'est à la *μανία* qu'il y a lieu, pour Platon, de rattacher le discours allégorique qui va suivre. Le lien extérieur est assez lâche: examinons si le contenu de la démonstration est la suite logique des idées exhibées jusqu'ici.

- 245c La preuve de l'immortalité se fonde essentiellement sur l'identité absolue de ce qui se meut soi-même: il est inconcevable que le *αὐτὸ ἑαυτὸ* se délaisse soi-Même, puisque, en ce cas, en perdant son caractère d'être lui-même, il prouverait par là ne pas avoir été le le principe absolu, car comment l'absolu peut-il s'évanouir? Le fait du mouvement est donc secondaire par rapport au critère primordial de l'être absolu: du moment qu'il est absolu il s'ensuit nécessairement que ses qualités (c. q. le fait de se mouvoir tout seul) le sont aussi. C'est ce même critère d'identité que Platon exprime au sujet
- 245d du principe. Il faut en effet conserver la leçon de l'Oxyrynchos *εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο*; ce qui veut dire (et ici je m'écarte de la traduction de M. Robin ³⁾, quoiqu'il conserve le même texte): à supposer que cette *ἀρχή* dût naître de quelque principe, elle ne saurait naître d'une *ἀρχή* (sans perdre son essence d'*ἀρχή*, puisqu'elle même est *ἀρχή*); en d'autres termes: ce qui est *principe* l'est pleinement ou ne l'est pas. Pour avoir pu étayer la démonstration sur une base pareille, il faut que Platon

¹⁾ Cf. l'étymologie consciente de *ἡμερος* 251d,e; 255c.

²⁾ Depuis [τόδε μὴν ἄξιον jusqu'à τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης]

³⁾ Dans son édition de l'association Budé.

ait été en possession et du principe de contradiction, qu'il manie habilement dès le Phédon, et de la certitude de l'Eidos, en qui s'incarne en quelque sorte le *αὐτὸ ἐαυτό*. Quelle distance nous sépare du passage primitif de tout à l'heure, où tout était encore enveloppé dans les langes de la logique socratique!

104b

237d-
238c

Le principe du mouvement en est à la fois le commencement absolu (car la preuve a trait principalement à la contradiction inhérente à un commencement qui ne le serait pas), et la cause intrinsèque qui préside au mouvement continu de tout ce qui se meut: sans ce principe comme cause actuelle et éternelle le ciel s'écroulerait et tout devenir s'arrêterait. Il y a donc identification de ce principe à l'Eidos comme la Structure essentielle qui est à la base de tout ce qui possède ordre et réalité. Mais cet Eidos est déjà en avance sur son acception première de figure statique: il suppose l'évolution que nous avons vu se parfaire dans la République vers une fonction plus dynamique et qui s'approche de la théorie de la Causalité telle que Platon la professe dans sa dernière période. Voilà aussi pourquoi il peut identifier d'emblée (ce qui autrement aurait été un saut logique énorme) l'être et l'expression de l'âme à cet Eidos du mouvement. Je rends ici le terme *λόγος* par „expression”, pour accentuer la juxtaposition de la Réalité (*οὐσία*) et de son expression dans notre âme, expression qui se fait au moyen d'une notion intelligible, permettant la définition et le raisonnement. Ici encore nous retrouvons le platonisme avancé, tel que nous l'avons vu se développer dans la République: avec la définition de l'âme comme étant de par sa nature même ce qui se meut tout seul nous avons atteint le niveau du Timée. En résumé donc l'immortalité de l'âme se fonde sur deux identités: l'âme est identiquement égale au principe moteur; ce principe moteur ne peut connaître ni commencement ni fin de son mouvement, par la seule nécessité logique que pour être principe absolu il doit être éternellement identique à soi-même.

245e

245e

245e fin

Jusqu'ici on s'est entretenu sur une qualité seule de l'âme; mais quelle est l'Image adéquate, en laquelle toute sa nature et tout son Être sont compris? Il me semble que cette Image se scinde spontanément en deux, comme nous l'avons souvent fait observer. Elle est à la fois l'Image Réelle qui est à la base de son être Réel: la rendre intégralement cela requerrait une exposition divine; l'adjonction „l'exposition serait de fort longue étendue” vise plutôt

246a

à ce qu'il me semble, au λόγος qui rendrait avec le summum d'exactitude l'image qui se reflète dans notre âme. Voilà pourquoi on se contentera ici d'une ressemblance, qui à la fois dénote que ce λόγος ne sera toujours qu'une faible lueur par rapport à la Réalité (ἀνθρωπίνης), et que nous n'exprimons que juste le nécessaire pour caractériser quelque peu la nature de l'âme (ἐλάττονος). C'est la confusion que nous avons fait remarquer dès le commencement : notre connaissance se fait à l'aide d'images ; pour être vraies il est nécessaire qu'elles soient d'accord avec quelque chose d'identique qui y correspond dans la Réalité ; car faute d'admettre cela, tout le fondement de notre certitude s'écroule. C'est cette certitude aussi qui exige que l'identité, celle de notre représentation par rapport à son prototype et celle du prototype avec lui-même transcende le domaine de la logique pure, et qu'elle exprime une réalité de fait, indépendante de toute relativité.

246b Dans ce qui suit il essaie de délimiter nettement la fonction de l'Âme, prise comme un Tout (ψυχὴ πᾶσα), et le rôle plus ou moins dégénéré de l'âme individuelle. Tout ce qu'il y a d'inanimé dans l'Univers est sous le régime de l'Âme, considérée comme un Tout (ψυχὴ πᾶσα)¹⁾ ; en d'autres termes c'est Elle qui gouverne, par son mouvement circulaire tout l'univers visible ; c'est Elle encore qui est la créatrice de toutes les Structures diverses qui dans leur harmonie composent l'univers. Toutefois cette Âme dans son essence propre n'a pas de place dans le corps même de l'univers : elle est ailée, et comme l'Âme du Timée qui depuis le centre s'étend jusqu'aux limites du ciel pour l'embrasser dans l'acte créateur de l'Unité, ainsi l'Âme du Phèdre chemine elle aussi vers les hauteurs où elle a sa place légitime, vu qu'elle représente, mieux, qu'elle est la Perfection même de l'Univers (τελέα), rôle qui est identique à celui de l'Unité dans le Timée, car c'est là qu'elle administre le Monde entier. Mais l'Âme ne remplit pas seulement cette fonction totalitaire : elle se disperse aussi en „êtres vivants” qui peuplent l'univers, depuis ses hauteurs les plus sublimes jusqu'aux bas fonds où rampe l'homme. Cependant il n'y a aucune représentation raisonnée (c'est à dire aucune projection dans l'organe raisonnable de notre âme) de ce que doit Être un „Vivant Immortel” ; ce qui est certain c'est qu'il existe et

246c

¹⁾ Cf. 249c ψυχὴ πᾶσα ἀνθρώπου, tout ce qui est âme humaine ?

qu'il remplit sa fonction propre de l'Âme, celui du mouvement ordonné dans l'intérieur de l'univers. Mais l'homme lui aussi doit avoir des rattachements sûrs à l'Âme qui régit le Tout: ce n'est qu'ainsi que s'explique sa tendance vers sa région d'origine et son intelligence, si faible soit-elle, de l'Harmonie qui s'exprime dans le Tout. Et s'il vit dans un lieu si bas, cela doit venir de ce qu'il a totalement perdu la force ascendante qui caractérise toute âme.

Jusque là la représentation semble plutôt physique et géométrique. Il n'est question que de mouvement et d'ordre. Mais on sait que pour Platon il n'y a pas de distinction sérieuse entre le physique et le géométrique d'une part et la Réalité spirituelle (s'il est permis de la qualifier ainsi) de l'autre. Non seulement que ces deux domaines se compénètrent réciproquement, ils sont identiques à n'être que deux aspects d'une seule et même Réalité. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre appliquer les épithètes supérieures de la morale platonicienne à cette âme, qui jusqu'ici avait l'air de ne servir qu'à la structure formelle et cinématique de l'univers: l'appareil ailé de notre âme se nourrit et se développe par ce qui est beau, sage et bon, tandis que le laid et le mauvais nous dégrade et nous tire en bas. Est-on en droit d'identifier par là la $\psi\upsilon\chi\eta\ \pi\alpha\tilde{\nu}\sigma\alpha$, qui manifestement remplit le rôle de l'Unité du Timée, à l'Idée du Bien de la République? En ne considérant que la République, on peut l'affirmer, me semble-t-il. À mettre en ligne de compte le Timée il faut fortement en douter. C'est qu'ici Dieu, qui est comme la personnification de l'Idée du Bien, s'élève à une hauteur inconcevable au dessus de tout Être, si sublime soit-il, et que c'est lui qui crée l'Âme dans une fusion de qualités diverses. Toute la conception du Phèdre (notez spécialement l'identification de $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron$ et de l'âme) a tant d'affinité avec la manière de voir des Lois, le rôle de la $\psi\upsilon\chi\eta$, qui est agent physique au même titre que condition morale, s'incruste tellement dans l'univers, que nous pouvons difficilement rapprocher, pour la période où est conçue cette synthèse du Phèdre, la fonction de l'âme de l'Idée du Bien. Il n'est peut-être pas dépourvu de sens de placer pour cette raison le Phèdre après le Timée. Platon aurait-il interrompu le Critias, entraîné par la vision soudaine des splendeurs célestes s'ouvrant devant l'épanouissement de l'Amour Scientifique, et serait-ce par là que la conception

du Phèdre, toute poétique qu'elle soit, coïncide à merveille avec la théorie des Lois et de l'Épinomis? ¹⁾

247a Dans le cortège des dieux, dont la description vient ensuite, on a reconnu de droit une allégorie astronomique ²⁾. Ce n'est pas notre tâche de la traiter ici. Qu'on nous permette une seule observation. M. Robin dit dans sa traduction du Phèdre que Hestia représente l'immobilité de la terre. C'est peu probable, puisque d'une part il est dit que Hestia reste à la maison des dieux, toute seule; et comment cette expression serait-elle applicable à notre terre? Et d'autre part Hestia représente le Feu. Or, qui osera prétendre que la terre soit le lieu spécifique du Feu? Il me semble plutôt que Platon se range ici du côté des pythagoriciens, et qu'il entend par Hestia le Feu central, autour duquel tout l'Univers s'élançait dans son vol puissant. Serait-il trop hasardeux de croire que la terre, si elle a sa place ici, figure sous le déguisement de l'empire de l'envie, qui est en dehors du chœur divin, c'est à dire en dehors de ces régions où s'exprime la Structure pure et la Réalité non contaminée? On pourrait objecter que Platon dit: „suit celui qui veut et qui peut”. Mais qu'on n'oublie pas qu'à strictement parler il ne s'agit pas là d'âmes qui appartiennent à la terre, mais d'âmes inférieures qui, étant 252,253 nées sur l'une quelconque des planètes, se trouvaient encore dans l'immensité des Espaces dans le cortège des dieux, avant d'être tombées dans un corps de terre pour être ligotées à notre globe. Il n'y a donc rien qui empêche l'interprétation: „il suit qui veut et qui peut, car une fois attaché à la terre on n'a plus part au chœur libre des dieux”.

247d Les dieux se réjouissent dans la compréhension de l'Un, qui est comme le sommet de la voûte céleste; mais sa pleine intelligence les porte au dehors, où, au dessus de l'Être (ἐξω τοῦ οὐρανοῦ) trône la Réalité dans toute sa pureté immaculée. Ce lieu supra-céleste qu'aucun poète ne saura jamais célébrer dignement, est à la fois

¹⁾ En somme le Phèdre semble s'échafauder sur la théorie de l'Épinomis: ce que celle-ci exprime objectivement, le Phèdre en donne la paraphrase enthousiaste.

²⁾ L'explication très probable qu'en suggère M. Martin, dans son Etude sur le Timée II, pg. 138 ss., s'approche tellement de l'Épinomis qu'on pourrait l'alléguer pour renforcer la thèse de l'achèvement tardif du Phèdre définitif; comparez Reuther, De Epin. Plat., pg. 54.

ce domaine inexprimable, où dans l'Esprit divin se dressent, comme des Réalités inatteignibles, les Images créatrices qui engendreront la Justice et toutes les valeurs morales, comme elles créeront l'Entendement absolu, qui, à ce qu'il me semble ne peut consister que dans la compréhension de ces Images, en qui tient toute la Réalité; mais il est aussi la Région sereine en nous-mêmes où nous porte l'Intuition dans son acte le plus pur et qui nous élève au dessus de la contingence de notre monde relatif. Il est vrai pourtant que ce lieu n'est pas un et le même: s'il en fût ainsi, aussitôt le Réel serait réduit à n'être qu'un Idéal subjectif. Non, la plaine de la Réalité s'élève bien réellement au dessus de tout Être et c'est bien réellement aussi que cette Réalité embrasse tout Être dans l'acte de sa création unificatrice. La Vision grandiose qui permet à Platon de garantir à la réalité sa fonction transcendante, et de sauvegarder tout de même l'authenticité de notre Intuition, c'est la Réminiscence, la certitude que dans notre âme il y a un contact actuel et indéniable avec le Réel qui crée tout. Or ce contact a un je ne sais quoi de sublime qui nous transporte bien au dessus de nous mêmes. Comment exprimer dans les termes du contingent les délices et la Vérité de cette Expérience? Platon lutte toute sa vie à en saisir la genèse réelle: aussi balance-t-il constamment entre l'Intuition actuelle dans laquelle notre intellect saisit la Cause véritable de l'Être, et la Réminiscence qui doit expliquer l'aptitude de l'homme à concevoir la réalité et en même temps à éprouver le contenu de cette conception, puisque, il vient d'être dit, tout réel s'évanouirait dans le néant du subjectif, si notre intelligence humaine était vraiment une emprise directe du Réel, qui, nécessairement, ne peut être que dans la Structure seule, Structure qui évidemment est en dehors de nous. Dilemme inextricable? Platon en est-il conscient? Il n'est pas certain qu'il le soit au moment où il conçoit cette partie du Phèdre. Mais il l'a pleinement saisi dans son Parménide. Nous aurons donc à y revenir.

248b

247c

249b

133c

249c

L'aptitude de l'homme à concevoir la réalité est rattachée à sa faculté de comprendre la multitude des choses selon la structure qui s'y manifeste. Cette définition est claire. Quand par contre Platon ajoute que cette structure est le résultat d'un assemblage réfléchi qui s'exerce sur la multitude des sensations, on se serait attendu à voir figurer non pas l'Eidos, mais l'Idea. Quelle peut en être la

cause? Il me semble qu'on la doit chercher dans une étymologie voulue. Car Platon poursuit: (cette compréhension selon l'idée) est la réminiscence de ce que notre âme a vu, lorsqu'elle suivait les dieux et qu'elle s'élevait au dessus de la réalité à nous pour monter jusqu'à ce qui est réellement réel. Si ce rapprochement est vrai, l'Eidos serait pour Platon essentiellement ce qu'a vu l'âme par elle-même comme étant la figure réelle de la Réalité¹⁾, par opposition à
250b l'apparence trompeuse que nous donnent les sensations. C'est cette
249c *vision* aussi qui lui fait comparer l'Expérience de la Réalité à une initiation comme celle des mystères; mais combien la splendeur lumineuse des objets de l'Intelligence obombre-t-elle l'éclat le plus
250b,d éblouissant que la vision corporelle nous révèle!

Malgré la beauté de ce passage et malgré la psychologie profonde avec Platon décrit l'éveil de la passion amoureuse, qui ici s'assimile à l'enthousiasme de l'Expérience du Divin, nous n'avons pas intérêt à nous y attarder. La modulation expresse vers le délire et vers le Beau, comme du reste beaucoup de réminiscences directes, rattachent ce discours au Banquet. Il me semble que Platon, non content d'avoir remanié la fin du discours de Socrate dans le Banquet, de manière à lui infuser plus de mûreté philosophique, ait repris son Phèdre pour pouvoir s'étendre plus longuement sur l'amour comme la passion généreuse qui porte l'âme vers les régions où elle a pris son origine. Car en somme, l'éloge de l'amour dans le Banquet a une tournure plutôt cérébrale, qui ne doit pas avoir échappé à Platon. Les paroles finales de Diotime semblent y remédier un peu; mais malgré l'élévation dialectique elles ne réussissent pas à dépeindre toute la profondeur de l'enthousiasme et du délire qui saisit l'âme en présence de la Beauté. Le Phèdre serait alors de peu postérieur au dernier remaniement du Banquet. L'un et l'autre en tout cas nous mettent en présence d'une phase d'évolution qui tient le milieu entre la République et le Timée — si du moins il y a moyen d'établir une distinction absolue entre ces deux termes. Car la République elle aussi paraît avoir été l'objet de mainte revision postérieure, de sorte qu'il s'est produit une espèce d'échange et d'assimilation des deux périodes. Cela fait que le Phèdre reflète à la fois l'inspiration de la République et un développement ultérieur qui se

¹⁾ Cf. ἀὐτῆ τῆ ψυχῆ ἀπὸ τὸ ὄν, Phd. 65, 66.

²⁾ Pg. 37, note 1.

fait jour dans le Timée ¹⁾. L'astronomie par exemple se rapproche plutôt de celui-ci; et l'astrologie aussi, selon laquelle chaque âme est rattachée à sa planète, suppose la théorie du Timée qui attribue la création des âmes individuelles à chacun des dieux inférieurs qui, comme „dieux visibles” sont censés avoir la direction des corps célestes. 252,253
41 sq.
42d
40a

Relevons quelques passages où εἶδος a été employé comme appellatif. Il y a d'abord l'expression ἐν ἀνθρώπου εἶδει; εἶδος y a simplement son sens primitif de figure, constitution. La σώματος ιδέα indique l'aspect extérieur, la belle apparence d'un corps. Pour τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος, il est la constitution, la structure formelle de l'âme, qui, „sur toute son étendue” reçoit le plumage renaissant. L'ιδέα <τοῦ θεοῦ> peut être tout simplement l'image du dieu, telle qu'on se la représente conformément à son être. Les trois εἶδη que présente l'âme, deux de forme chevaline, le troisième une fonction de cocher, donnent toujours le mot dans son acception fondamentale d'aspect, en rapport avec une certaine structure. L'εἶδος du cheval n'a pas d'autre sens et se traduit le mieux par „le port droit”. 249a
251a
251b
253b
253d

L'Initiation suivant le discours de Diotime

Nous rattachons cette fin du discours de Socrate dans le Banquet directement à la mystique du Phèdre. Les termes eux-mêmes de l'initiation parfaite rappellent les expressions identiques du Phèdre; tandis qu'en même temps ils s'accordent avec les théories de la République. Le Beau inconditionné, vers lequel il faut monter comme à l'aide d'échelons, emprunte jusqu'aux épithètes de la République. La remontrance au sujet de l'amour des beautés visibles fait allusion sans doute à la première partie du discours de Socrate, qui n'a pas su s'élever jusqu'à la splendeur de l'Idée. D'autre part il y a des parallèles manifestes avec l'état d'esprit du Phèdre: les termes lyriques en lesquels est chanté la gloire du Beau en lui-même, pur, sans mélange, dans toute la Réalité de son Être, trouvent leur écho dans la Nature du Beau, dressée sur son socle 210 ss.
210a
211a
211c
211d
211e
212a
Phdr.
254b

¹⁾ Et, nous avons osé le formuler, dans l'Epinomis. Dans l'épilogue nous essayerons de mettre en lumière l'unité psychologique de la conception ultérieure de Platon.

- 250d sacré, comme le Forme la plus splendide, dirions-nous, en laquelle se manifeste à nous l'Idée du Bien.
- Mais comme, après le grand discours du Phèdre, cette fin du Banquet, qui y prélude, ne contribue pas particulièrement au développement de la pensée de Platon, revenons au Phèdre pour examiner, si dans ce qui suit des lumières nouvelles iront se projeter sur la direction qu'en est à prendre la théorie des Idées.
- 265c Notons d'abord que Platon traite ce discours comme un scherzo auquel il faut se hâter de donner son sens réel. A plusieurs reprises d'ailleurs Socrate, pendant le discours même, s'était excusé du ton dithyrambique auquel il se laissait aller. Est-ce pour indiquer que le Socrate historique aurait été peu capable de pareille extravagance? Ou Platon a-t-il honte de s'abandonner au délire au moment où, mettant la dernière main au dialogue, cette manière de philosopher lui est devenue étrangère? Mais rendons-nous en bien compte, ce n'est pas la critique qui va suivre qui appartienne à la dernière période! Au contraire elle respire tout à fait l'esprit du dialogue primitif et ne s'élève pas au dessus du niveau d'une logique élémentaire. Il y a plus encore. Nulle part il ne s'y fait allusion au discours mythique. Il est vrai que quelque part il semble dire qu'il va analyser le discours de Lysias et „ceux” que nous avons prononcés. Mais immédiatement après il n'indique que les deux discours, tout en attribuant le sien à la faveur des divinités locales, ou des cigales, car „lui même n'est loti d'aucun art de parole”. Et il suit du contexte qu'il s'agit toujours du premier discours de Socrate.
- 257c-
265c Dans cet ordre d'idées il serait intéressant d'examiner ce qui est la portée de la mention des apories de Zénon. En la comparant à pareille allusion dans le Parménide, on voit immédiatement la différence. Ici il n'est introduit que pour le placer sur la même ligne avec les *ἀντιλογικοί*, les disputeurs, qui possèdent l'art de faire paraître la même chose aux auditeurs tantôt comme juste, tantôt comme injuste, pour ensuite en déduire la thèse que celui qui trompe sciemment doit connaître les similitudes qui rapprochent les choses. Dans le Parménide il s'agit d'un véritable renvoi à la nécessité de faire pour le domaine des idées pures ce que Zénon a fait grossièrement pour les choses sensibles.
- 262c
- 261d
- 261c
262b
- 259d Quant à l'Eidos, il n'en est pas parlé dans cette partie. Certes le mot se présente deux ou trois fois, mais dans le sens commun d'es-

pèce ou de domaine. Le juste et le bien du reste ne sont introduits que comme concept général tel qu'il est présent auprès de la foule. 263b
263a,b

Le décor change brusquement quand, pour un moment, Platon introduit sa méthode dialectique. Elle se divise en deux branches, l'une qui consiste à réduire à une image unique ce qui est éparpillé dans une multitude d'apparences, l'autre qui est l'art de disséquer la réalité suivant ses structures naturelles, sans en briser aucune à la façon d'un méchant dépeceur. Nous voilà tout de suite en présence de nos deux termes, dont toujours l'*îδέα* accentue l'unité de vision qui comprend la multitude, tandis que l'Eidos indique la structure réelle qui est à la base de chaque manifestation concrète. Que l'art de distinguer cette réalité dans les choses s'appelle dialectique, nous le savions déjà; mais il s'introduit en même temps une instance nouvelle, c'est la dichotomie: il n'y a pas à se méprendre dans quelle période du développement platonicien nous en sommes. L'introduction est du reste passagère; Platon retourne une fois encore à l'ancien dialogue qui avait pour objet l'examen critique de la rhétorique. De là vient la transition quelque peu brusque et inattendue: „mais le genre rhétorique nous fuit encore”. L'emploi du mot *εἶδος* au sens de „genre” va de pair avec l'abandon du niveau eidétique, ce qui est attesté par le contenu, qui se tient tout près des dialogues socratiques: le souvenir de Prodicos n'y manque même pas. La modulation vers le niveau dialectique se fait ensuite par la remarque de Phèdre qu'il faut laisser de côté la rhétorique commune, et qu'il faut se demander quel est l'art du vrai rhéteur. Peut-être n'y a-t-il pas lieu d'affirmer que cette partie soit due intégralement à la dernière main. Mais il s'y trouve assez d'assertions rappelant la mûreté de la dernière période, pour supposer un fort remaniement des arguments. Toujours est-il que ce maint renvoi aux théories précédentes semble avoir pour but de sauvegarder l'unité du dialogue. 263d
265e
266a
266c
267b
271a
272d
273d
269d

Quelles sont donc les qualités requises du vrai rhéteur? D'abord un naturel heureux. Cependant sans une science consommée il ne vaut rien. Cette science est celle de l'âme. Le rhéteur ne doit-il pas connaître parfaitement et la nature des âmes diverses, et l'effet que tel discours fera sur telle âme? C'est là un argument qui en soi ne supposerait pas un niveau avancé. Mais la théorie qui s'y attache, c'est à dire qu'il faut savoir si l'âme est simple ou qu'elle présente 270b

270d une structure composée; la prescription de dénombrer toutes ses parties; la question de savoir quelle est l'action de l'une, quelle la façon dont l'action est subie par l'autre; la nécessité de connaître
 271b la vraie essence de la nature de chaque âme; la revue des causes et la relation nécessaire qui relie telle cause à tel effet — tout cela est inconcevable sans l'arrière-plan de la dernière période. Et que dire de la péroration, où il est répété que l'on doit savoir ana-
 274d lyser les choses réelles selon leurs structures, comme d'autre part il faut savoir les embrasser dans une vue d'ensemble qui fasse justice à la structure de chaque chose séparément? En appliquant aussi
 270d le critère de la signification des termes *εἶδος* et *ἰδέα*, on voit
 271d de même que dans cette partie *εἶδος* a toujours son sens de „struc-
 272d ture” et que *ἰδέα* indique de nouveau l'image sous laquelle est vue
 273e une unité réelle.

La fin du dialogue témoigne l'abnégation de la VIIe Lettre:
 275a L'écriture ne supporte que l'opinion, et n'a aucune valeur auprès du
 276c seul discours authentique, c'est celui qui s'engendre dans l'âme.
 276a Tout au plus elle peut servir d'aide-mémoire en vue de l'oublieuse
 277a vieillesse. La seule chose qui importe est d'être capable de définir
 278a chaque chose en elle-même, et de l'analyser en ses structures com-
 276d posantes, jusqu'à ce qu'on en ait énuméré tous les facteurs inté-
 276e grants. Car quelque beaux que soient les mythes et les discours
 278b fleuris sur la Justice, la dialectique l'emporte de beaucoup, et à un moment donné il faut savoir dire adieu à cette espèce de divertissement.

10. LE THÉÉTÈTE

Le Théétète me paraît au même titre que le Phèdre l'élargissement et en même temps l'approfondissement d'un thème bien antérieur à la période de l'achèvement définitif de ce dialogue. L'„essaim d'arts”, la „perplexité”, l'ignorance ironique nous transportent au voisinage du Ménon et rappellent les façons de l'Apologie. La définition elle-même s'exprime, sinon dans la terminologie, du moins dans l'esprit du Ménon: „il faut essayer de comprendre la pluralité sous l'unité d'une seule structure”. Et n'est-il pas logique de supposer que le thème du dialogue soit un des premiers qui aient tenté Platon, vu que, venant lui-même de l'école de Cratyle l'Héraclitéen,

il doit avoir été tout naturellement porté à appliquer la méthode socratique à la philosophie de sa jeunesse. Mais il y a trop d'indices de facture postérieure, pour pouvoir attribuer le Théétète au commencement de la carrière platonicienne. Quant à discerner clairement quelles sont les insertions et où nous avons affaire au fonds primitif, il sera difficile de trancher la question. La défense expresse de Protagoras, les exemplaires qui se dressent dans le Réel, les nombres irrationnels, et tant d'autres traits dénotent la main ultérieure, qui — avouons-le avec Platon — tend à ensevelir le discours initial. Il me semble d'ailleurs que l'auteur lui même indique à mots couverts que le dialogue a été remanié: car, chose curieuse, le dialogue est lu; et Euclide dit qu'à plusieurs reprises il en a remanié le contenu, pour le rendre aussi parfait que possible. Si vraiment Platon a usé de ce stratagème pour masquer à la fois et à faire disparaître l'in vraisemblance d'un Socrate qui embrasserait comme toute l'étendue de l'évolution de sa pensée à lui, il s'ensuivrait que le Théétète serait le premier dialogue primitif à qui il ait fait subir pareil traitement. Le Phèdre définitif serait donc postérieur au Théétète. Vérifions-le pour le contenu aussi.

165e

176e

177b,c

143a

Il doit nous suffire de relever ici-là quelques traits qui intéressent plus spécialement notre sujet.

Les deux εἶδη que revêt le mouvement sont des manifestations structurales, dont le sens réaliste est accentué encore par l'adjonction que l'une a le pouvoir d'agir, l'autre de pâtir. À noter aussi que les actions et les genèses sont mises du côté de l'invisible, c'est à dire qu'il se manifeste en elles des Forces invisibles qui ont leur origine dans quelque structure latente (ἐν οὐσίᾳς μέρει).

156c

155c

La théorie relativiste est appelée une théorie gratuite (μῦθος). En effet ne prête-t-elle pas à la critique quand elle introduit quelque ce soit de fixe, comme l'homme ou la pierre, ou, en général, un animal quelconque ou une force quelconque? L'animal quelconque se rapporte-t-il ici à „homme”, et la forme quelconque à „pierre”? L'Eidos serait alors assez près de son origine: la figure plus ou moins extérieure, mais qui pourtant atteste une forme spéciale et typique.

157c

L'exhortation de Socrate à Théodore de descendre dans l'arène et de faire montre de sa forme, contient le terme εἶδος au sens de forme, à moins qu'on ne préfère le prendre comme équivalent du δέμας

162b

homérique. Il serait plus près alors de „constitution” et se rapprocherait de l’acception spéciale de structure.

169d L’expression „la forme enfantine de nos arguments” (qui est peut-être une critique de Platon de son oeuvre juvénile) nous fait voir le mot εἶδος dans une acception indifférente. Par contre le vrai Eidos se montre furtivement quand Socrate agite le dilemme, si 169c c’est à Théodore d’être la mesure pour les figures de géométrie.

174b La nature humaine à qui il incombe d’avoir son activité et sa passivité propres est tout près d’avoir le sens de l’Eidos. Avec la 175c justice et l’injustice en elles-mêmes et leur essence respective, nous sommes en présence immédiate de l’Eidos, comme le portrait du philosophe dont l’esprit plane dans les cieux et qui de cette hauteur 175d vertigineuse regarde la bassesse des choses terrestres l’atteste di- 176a,c rectement. Le passage sur la nécessité du mal et sur l’assimilation à Dieu, s’avance plus encore vers la dernière période.

Immédiatement après nous retombons vers la critique primitive. 177c Πᾶν τὸ εἶδος τοῦ ὠφελίμου indique la notion de l’utile, mais au 178a sens du Ménon; il indique par conséquent la structure qui fait rentrer un objet dans la catégorie de l’utilité. M. Diès ¹⁾ prend ici εἶδος comme synonyme de γένος, et il interprète le passage au point de vue purement logique. Mais je doute que cette partie du dialogue appartienne à la période logique de Platon; et encore, ce qui importe dans la logique platonicienne, ce n’est pas l’extension formelle du concept, mais la certitude qu’au concept et au jugement il correspond une réalité fondamentale, et c’est là précisément l’Eidos.

178c Belle trouvaille est de poser le critère de la connaissance dans le futur: ne suppose-t-il pas la continuité de l’évolution à partir de la structure réelle?

179b La formule que certainement la théorie offrait prise aux arguments précédents (ἀλισκόμενος καὶ ταύτη), mais qu’il faut revenir surtout aux assertions de 171a, est indice que Platon veut insérer un point de vue plus conforme à sa position actuelle. En effet 180c la critique du mobilisme qui va suivre cadre plus directement avec la 246d sphère du Sophiste. Que l’on compare aussi l’allusion au problème du 180e Parménide, qui pourtant sera laissé de côté, parce qu’il faut d’abord 181a se mesurer avec les „fluents”.

La thèse fondamentale des fluents est le mouvement. Or, répond-

¹⁾ Dans son édition de l’Association Budé.

il à une seule structure, ou se laisse-t-il réduire à deux types structuraux? Les deux classes, répondant chacune à une structure diverse, sont les mêmes que dans le Parménide, soit que Platon était déjà occupé à ce dialogue (ce qui est peu probable parce que le Parménide prendra une tournure différente de celle qui s'annonce ici), soit qu'elles reflètent tout simplement l'état de développement de sa pensée à ce moment. 181c
138b

La critique devient plus pénétrante qu'auparavant. Après avoir rappelé la doctrine telle qu'il l'avait exposée au commencement, il la réduit à l'absurde en prouvant que ce que donne la sensation peut s'appeler science ou non-science au même titre: car ce qui manque aux choses, en admettant pareille doctrine, c'est toute fixité qui découlât d'une structure unique. La prévalence de la critique actuelle saute aux yeux, d'autant plus qu'elle prétend se rapporter à la doctrine que Platon a cru réfuter par des arguments excessivement faibles. Platon s'en est-il aperçu, et est-ce pour cela que c'est de préférence cette thèse-ci qu'il attaque de nouveau? Ce qui est certain c'est que la critique était radicalement fautive, puisque le fait reste incontestable que *chacun* se croit compétent de juger et prend son jugement à lui pour péremptoire. Une tout autre question serait de savoir si au dessus et en dehors de ces vérités particulières il existe une vérité absolue et un critère de cette vérité. Or Protagoras le nie à priori. Mais, objectera-t-on, il pose tout de même son principe du μέτρον ἀνθρώπου comme vérité absolue. Ce serait toutefois un sophisme d'en faire une réfutation. Car cette „vérité absolue” est plutôt posée comme constatation de fait (δόξα), revêtant un caractère de vraisemblance, qui va s'affirmant de plus en plus. Appliquer à cette δόξα, qui tout au plus peut être objet de persuasion (les autres reconnaissant la plus grande utilité de la δόξα de celui qu'ils réputent plus sage), mais nullement d'ἐπιστήμη (de logique et de vérité absolue), le critère de nécessité de la science, c'est pécher par la prémisse. 182a
156d
171c

L'insertion finit par un renvoi presque direct au Parménide: „l'invasion turbulente d'arguments” lui fait craindre de devoir abandonner l'examen présent. Ne dirait-on pas assister à la genèse du dialogue, dont l'objet se présente dans toute son immensité à l'esprit de Platon: impossible de le traiter comme simple intermède à l'exemple des „fluents”, qui, du reste, avaient leur place légitime 184a

- 183e dans le Théétète; sans parler encore du caractère vénérable et redoutable de Parménide ¹⁾.
- 184b Le retour au dialogue primitif se fait habilement par le rappel de l'art maieutique de Socrate. Au premier abord on pourrait s'étonner qu'on puisse attribuer la partie qui suit à une période antérieure.
- 184d Mais en réfléchissant et à la fonction de l'âme comme „lieu des normes”, et à la signification de l'οὐσία, qui ne dépasse pas le
- 185d niveau de l'existence, de sorte que cette constatation de l'existence répond plutôt à notre concept de conscience; quand on se rend compte que le λογισμός, par lequel on est réputé atteindre l'existence et la
- 185c réalité, tout en voyant se réduire ce λογισμός à l'acte du δοξάζειν,
- 186d qui n'est autre que le jugement conscient, on doit avouer que nous
- 187a sommes plutôt dans la sphère socratique, et en tout cas près du Ménon ou de la première partie du Phédon. Examinons sous ce point de
- cf. 186b vue la nécessité de faire converger toutes les sensations vers une seule configuration intérieure, qu'on l'appelle âme ou ce qu'on voudra, par laquelle nous nous rendons conscients de tout ce qui nous atteint par la voie des sensations. Il est vrai que d'une part cela nous reporte au Philèbe. Mais là la conscience et le rôle du subconscient sont introduits avec des intentions différentes. Ici il ne s'agit que du fait notoire qu'apparemment il y a quelque chose en nous qui constate et qui doit nécessairement constater l'existence de nos sensations, ainsi que leurs rapports de similitude, de nombre, d'identité et de diversité. Un peu plus loin Platon ajoute le beau, le laid, le bien et le mal: on croirait assister à la fusion même de la norme socratique, qui, au fond se limitait aux valeurs morales, mais dont elle supposait l'essence en soi être dans l'âme seule, avec la conception à la fois logique et géométrique de Platon, qui place dans l'âme la norme de toutes les valeurs, sans exception aucune. C'est d'ailleurs l'état d'esprit qui sert de fondement à la théorie de la première partie du Phédon. Quoi de plus naturel dès lors que d'at-
- 185c

184a ¹⁾ Il se peut aussi naturellement que le Parménide était déjà écrit, et qu'il faille voir dans l'allusion au caractère incompréhensible le reflet du jugement de ses élèves. La reprise du Théétète se poserait alors comme une conséquence logique de traiter les „fluents” après l'immobilité: quoi de plus naturel que de reviser ses attaques antérieures? La solution devra peut-être cherchée dans le double visage du Parménide lui même: thème antérieur, retouche ultérieure.

tribuer la genèse du „premier” Théétète à la période qui s’étend du Ménon au Phédon?

L’expression εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, il fallait s’y attendre, n’est nullement identique à celle du Phèdre (συναρᾶν); elle garde un caractère plutôt concret en ce qu’elle désigne comme la faculté de voir les sensations au point de vue de leur unité et en tant qu’elles se rapportent à cette unité, qui est l’âme, ou quelque autre nom qu’on veuille donner à ce principe qui a pour fonction essentielle „la vue unique”. Que ce soit là le sens s’ensuit de l’adjonction „par laquelle nous percevons tous les sensibles, usant des sensations comme d’instruments”.

184d

La seconde définition de la science comme „jugement vrai” donne lieu à distinguer ce jugement vrai d’un autre qui serait faux, et à supposer qu’il y ait deux aspects suivant lesquels le jugement peut être structuré, l’un vrai, l’autre faux. Toute la digression qui s’y rattache rappelle de trop près le Sophiste pour ne pas y sentir la main postérieure. Elle tranche du reste sur le développement qui viendra immédiatement après, par le fait que, dans la digression, tout le raisonnement est fondé sur la supposition que δόξα est le *jugement* tel qu’il s’établit après mûre réflexion intérieure, jugement qu’il faut, pour admettre les conclusions du raisonnement, se représenter inébranlable à tel point qu’il est conscient de ses termes. Alors seulement on doit reconnaître qu’il est impossible de juger faux, si faux indique le néant; impossible encore s’il est pris dans le sens de différent de la réalité; car dans les deux cas on en arrive à identifier la science et la non-science. Ce n’est donc pas sans raison que Platon constate qu’il faut chercher ce que c’est la science avant de pouvoir déterminer en quoi consiste la possibilité du jugement faux, tellement Platon lui-même a identifié ici la science et le jugement. Quand au contraire, dans le court passage où la définition est reprise, on se rapporte à la δόξα telle que l’orateur sait la produire dans le juge, il est clair qu’elle n’est plus que la représentation, qu’on se fait à la suite d’un récit ou d’une persuasion.

187c

187-200

201 ss.

190a

196c

189b

199a

201a

201b

Mais l’intermède est très court, et nous passons immédiatement à la nouvelle définition que la science est équivalente au jugement correct, accompagné de raison. La critique part de l’assertion que les éléments sont inconnaisables et que seule l’unité supérieure qui les comprend a part à la science. Au cours de la critique c’est

201c

- 203a d'abord le terme λόγος qui change parfois de sens. Si d'abord il
203b est pris dans son acception primitive d'énumération, il s'y ajoute en-
suite, pour constater que les éléments n'ont pas de *raison*, tant soit
peu la nuance de signification, de sens, de représentation raisonnable,
bref la possibilité de rattacher les éléments à quelque complexe
supérieur, qui, en les englobant, leur confère leur raison d'être. Ce
complexe supérieur se trouve être naturellement la syllabe, qui est
dite être *devenue* une image (représentation) unique, née de la com-
position des éléments. La position même de cette genèse faussera la
203c critique: au fond ce ne sont pas les éléments qui aient formé la syllabe,
mais c'est la syllabe qui par analyse mentale a été disséquée en
éléments tellement hétérogènes qu'aucun d'eux n'a plus rien à voir,
directement du moins, avec la syllabe, pourvu qu'elle ait un sens.
Pour prendre l'exemple de Platon, et le *s* et le *o* sont des fixations
arbitraires (quoique se retrouvant dans la totalité du langage parlé)
dans le mouvement de la langue, des lèvres, de la gorge, bref de l'or-
gane vocal; tandis que la syllabe (c'est à dire le mot dans sa forme la
plus succincte et telle qu'elle peut entrer dans la composition d'au-
tres mots qui ont le sens d'un jugement raccourci) n'emprunte pas sa
raison d'être à la forme de l'organe vocal, moins encore aux phases
plus ou moins multiples que l'analyse réussit à y distinguer, mais
uniquement à l'affection qui, mettant en branle l'âme, lui fait cher-
cher une expression spontanée au moyen de l'organe vocal. Et encore
ceci ne sera vrai qu'en considérant un état extrêmement primitif et
simple; dans l'état actuel du langage il y a tant de facteurs psy-
chiques qui contribuent à la sémantique du mot, que la seule chose
que nous puissions dire c'est que la syllabe est un complexe extrême-
ment compliqué que nous ramassons sous l'image unique que figure
la syllabe. Dès lors il faut convenir que le raisonnement de Platon
sur la différence entre le tout et la somme doit aboutir fatalement à
la négation de cette différence, vu que le mot est à priori assimilé
à son expression analytique, à l'exemple du nombre qui est le type
205a consommé de l'abstraction mentale. Aussi la définition: „ne sera-ce
204d pas un tout, ce à quoi absolument rien ne manque” n'est-elle vraie
qu'en se plaçant sur le niveau mental où l'essence de la chose se
réduit à sa projection intellectuelle. On se serait attendu à ce
que Platon, en vertu de sa conception de l'Eidos, se serait élevé
à une acception plus réaliste du Tout, et qu'il aurait identifié au

moins ce Tout à l'Eidos. Mais qu'est-ce que nous voyons se produire en effet? L'Eidos, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le faire observer, n'a pas su se dégager de l'étreinte fatale de l'intelligence mentale, et au lieu d'être la Structure suffisante qui crée le sens de la syllabe comme sa forme et sa raison finale, il coïncide du tout au tout avec le concept mental, ou, pis encore, avec le produit de l'analyse mentale, et cela à tel point qu'il est avoué que le fait de ne présenter qu'une structure simple et non composée suffit à le rendre inconnaissable. Heureusement le bon sens de Platon ne s'incline pas devant cette nécessité formelle: il recourt plutôt au rejet de la conclusion, en constatant qu'en tout cas nous ne devons pas accepter l'affirmation que la syllabe fût connaissable et exprimable et que l'élément ne le fût pas.

Examinons encore l'emploi formel de εἶδος et de ἰδέα au cours de ce passage. Nous avons déjà appelé l'attention sur l'assertion que la syllabe serait une *image unique*, née de la composition de certains éléments. Un peu plus loin il met en avant la possibilité que la syllabe ne soit pas identique à ses éléments, mais qu'elle constitue une *structure* unique et qui soit différente des éléments, tout en se laissant comprendre sous une image unique. Il est insisté sur ce même caractère d'image unique, née de l'ajustage des éléments; et il se pose la question si le Tout peut être une *Structure unique*, indépendante ou différente de l'ensemble des parties. Et finalement la critique est obligée de constater que la syllabe, du fait qu'elle est image unique et qui ne connaisse pas de parties, vient par là se ranger dans la classe des éléments. Je traduis ici εἶδος par classe, parce qu'il me semble qu'il n'y est fait aucunement allusion au caractère de structure, et point n'est besoin d'en forcer le sens.

Au sujet de l'ἰδέα γιγνομένη ἐκ τῶν συναρμοσθέντων στοιχείων on pourrait se demander si ce n'est pas trop rabaisser la fonction de l'ἰδέα que de la juger plus ou moins subjective comme résultat de l'ajustement. Il n'est du moins pas certain qu'il ne faille pas traduire: „une seule Idée créatrice, qui se crée (scil. en εἶδος) à l'aide des éléments qui concourent à l'harmonie, . . . comme cela se produit pareillement. . . dans tous les autres cas". Il y répondrait alors comme conclusion que, selon le présent raisonnement, la syllabe est bien réellement une seule Idée indivisible. Toutefois, il semble plus vraisemblable d'admettre pour ce passage la conception plus

205d subjective d'image résultante, vu la suite qui assimile cette *ιδέα*
 à la catégorie des éléments. Mais, il faut l'avouer, il n'y a rien de pro-
 bant dans cette assimilation intellectuelle, puisque toute la période,
 dont le Théétète est comme le prélude, est caractérisée précisément
 par le souci excessivement logique de Platon, et qu'elle constitue
 comme une crise intellectuelle par laquelle son esprit a dû passer
 avant de retrouver la certitude de l'Idée transcendante. Et, d'autre
 part, immédiatement après Platon revient à la conception de l'Idée
 unificatrice en stipulant que ce qui est constitué en élément est plus
 accessible à notre compréhension que ce qui a part à l'unité d'ordre
 206b supérieur, dans laquelle entrent les éléments. La compréhension
 consiste donc essentiellement dans l'analyse des éléments constitu-
 tifs, qui se prêtent plus aisément à être saisis directement par l'esprit,
 et dans la reconstitution logique de l'image unique qui doit avoir
 présidé à l'ajustement harmonieux des éléments. Mais en admettant
 que c'est ceci qu'énonce Platon, et dont il annonce d'autres preuves
 206c décisives, par là même nous serions en dehors du brouillard logique
 qui a plus ou moins envahi sa pensée dans la période qui nous occupe ;
 et il nous faudrait nous demander si le reste du dialogue retombe
 vers la logique cérébrale, ou s'il se maintient sur le niveau plus lim-
 pide de celui qui a victorieusement passé le marais. Avant d'aborder
 la question, posons-en une autre, celle de savoir ce qui a amené
 Platon à s'engager dans cette fausse route. Ce qui nous frappe ce sont
 les points nombreux où la philosophie aristotélicienne et surtout sa
 conception logique a des ressemblances remarquables avec les dé-
 finitions que Platon admet dans cette période. Serait-ce l'influence
 de ce jeune esprit logique qui ait contraint Platon de reviser sa phi-
 losophie et d'en remuer jusqu'aux fondements mêmes, pour les met-
 tre à l'épreuve de la critique cérébrale même ? Ou, ce qui est pis, qui
 l'ait induit à croire que le procédé de la *διαίρεσις* et la poursuite de
 la classification jusqu'à l'élément „inconnaisable" pût éclaircir
 vraiment l'intelligence profonde du réel ? S'il en fût vraiment ainsi et
 que ce fût en effet Aristote qui soit l'instigateur de cette déviation,
 on comprendrait du coup qui est le personnage que Platon vise sous
 le déguisement *ὡς φασί τινες*, quand il attaque la thèse que le
 208d *λόγος* est la différence caractéristique qui donne la définition de
 Met. l'objet. Ce qui est certain c'est que c'est bien là la théorie d'Aristote.
 1038b28 Toutefois il serait tâche ardue de prouver péremptoirement pareille

coïncidence. Mais ce qu'on peut affirmer franchement, c'est que vraiment la fin du dialogue s'élève magistralement au dessus du banc de nuages et qu'elle atteste par là d'être l'adjonction de la pensée mûre de Platon. Car on s'empêche difficilement de croire que cette partie respire le même esprit que la VIIe Lettre, où au λόγος est impartie pareil rôle secondaire, ne conduisant aucunement à la Science. Qu'on prenne le λόγος comme pure image vocale (notez cf. la parallélie avec la Lettre), ou comme essai d'arriver au tout au moyen d'une énumération (qui aussi serait une thèse aristotélicienne), voire comme définition de la différence caractéristique, en aucun sens il ajouterait quoi que ce soit au jugement direct qui englobe tout cela dans le résultat immédiat de son intuition. Mais si ce λόγος était le fait de prendre conscience de ce que l'ὁρθὴ δόξα a saisi d'une façon plus ou moins inconsciente? Dans ce cas même l'ἐπιστήμη qui est par excellence le fait d'être conscient de ce qu'on sait, serait le jugement direct avec . . . la conscience, qui constitue la science. Mais qu'a-t-on encore besoin alors du jugement inconscient? Ainsi le dialogue se termine dans la certitude sereine et souriante de celui qui, quand même il saura reconnaître sa propre valeur à la fonction logique, sait pourtant que la vraie science s'élève à des hauteurs vertigineuses au dessus de ces tentatives terrestres: „l'effet de la maïeutique sera que ou bien tu concevras de meilleures conceptions, ou bien tu ne t'imagineras point savoir de que tu ne sais pas." Qu'on ne dise pas que ces derniers mots rappellent de trop près l'Apologie pour provenir de la dernière période. Car quand même ce seraient les termes du dialogue primitif, dont Platon se serait servi pour terminer, on voit le sourire supérieur avec lequel Platon vieux rejoint Platon jeune dans le renoncement à toute science dérivée.

28

343b

Polit.

268c

209c

210a

206c

Nous avons déjà appelé l'attention sur le doute ironique qui plane sur l'expression que la science dans sa dernière perfection devrait être le jugement direct accompagné de réflexion. On pourrait en dire autant de la prétention d'atteindre l'essence d'un objet en énumérant la série de ses facteurs: si cela était vrai, l'intelligence directe de l'Être, ou même la compréhension par ses composants d'ordre supérieur, ne se réduiraient-elles pas à l'absence de savoir?

206c

207c

Mais il y a une troisième forme (εἶδος, manifestation structu-

208c

rée) qui peut être rendu par le mot *λόγος*, c'est la définition par la différence caractéristique. Nous avons déjà vu quel est le sort qui échoit à cette possibilité; et comme c'est par cette critique que se termine le dialogue, il ne nous reste qu'à jeter un dernier coup d'oeil en arrière. Car n'avons-nous pas négligé d'examiner la valeur qu'il faut attribuer aux arguments fameux de la cire et du colombier?

187d

Ces arguments appartiennent-ils en fait au dialogue primitif, et Platon, après avoir passé outre (car le raisonnement qui passe avant, celui sur l'opinion fausse, suppose un stade d'évolution plus mûr) se saisit-il tout de même de cet argument primitif parce qu'il semble qu'il y perçoive quelque chose d'important et qui offre une valeur durable? Ce qui est sûr c'est qu'il est astreint à rejeter et la trouvaille de la cire et celle du colombier; et, chose importante, ce sera par l'argument célèbre du troisième homme: pour rendre possible la science il faudrait admettre d'autres cires et d'autres colombiers, et puis d'autres encore à l'infini. La teneur de cette critique assigne donc la rédaction définitive de cette partie à la même période que le Parménide, où cet argument se trouve aussi; il y a donc toute probabilité pour que cette partie doive être attribuée à la période d'affinement logique qui caractérise le Parménide et les dialogues qui s'y rattachent.

200b

Quant aux termes *εἶδος* et *ἰδέα*, nous avons pu soutenir avec beaucoup de vraisemblance la différence que nous avons cru devoir constater dès le début et que nous déduisons comme hypothèse à travers l'oeuvre entière de Platon. Cette différence impliquait que *ἰδέα* indique un seul contenu qu'on a devant l'esprit, le contenu unique qu'on comprend dans une image précise qui est censée être identique ou semblable à l'Image qui a présidé à la création du contenu; l'Eidos par contre serait la structure, formée ou non à l'aide d'éléments ou peut-être mieux, dans laquelle entrent les éléments qui rendront possible l'analyse logique, et par là la compréhension intellectuelle. Si l'Idée est la *σύνοψις*, la configuration unique qui restera comme l'âme dans toute la complication des structures, et qui pour cela figure l'unité absolue d'où émane la création même du genre comme du Tout, l'Eidos indique la structure quasi-concrète, telle qu'elle se laisse étudier dans sa propre forme et dans ses entrelacements mutuels; mais ces entrelacements comme ces formes ne sont intelligibles qu'en les rapportant à l'Idée qui les comprend

dans son unité: par là la parallélie entre la fonction intellectuelle qui se produit dans notre âme et qui consiste à ramener la pluralité à l'unité de la compréhension „suivant les structures composantes”, et l'Idée inspiratrice en Dieu, qui a été créatrice de l'Eidos dans le Réel.

11. LE SOPHISTE

Dès le début le souci logique est mis en avant. Ce qu'on cherche dans le cas du Sophiste, ce n'est pas le nom seul, mais encore sa justification, qui consistera dans sa définition logique. Mais, notez-le dès l'abord, ce qu'il s'agit de trouver réellement c'est l'ἔργον, le contenu de fait, que „nous avons peut-être en nous-mêmes chacun pour soi”; et c'est la chose elle-même que nous devons envelopper dans nos définitions plutôt que le nom. Donc si tant est que la définition logique prend une importance excessive, le fondement réaliste, le but réel auquel la méthode en fin d'analyse doit aboutir, n'est jamais perdu de vue: c'est toujours le contenu réel, qui figure ici par les termes ἔργον et τὸ πρᾶγμα αὐτό.

218c

Le procédé logique est d'abord appliqué aux arts, qui se divisent en deux groupes répondant à une structure spéciale (εἶδη δύο), l'une ayant pour fonction propre l'action, l'autre l'acquisition. La complication des structures implique que chaque structure comprend des substructures jusqu'à ce qu'on en arrive aux éléments qui sont des structures simples et indivisibles: il n'est donc pas étonnant de voir alterner les dénominations de εἶδος et de μέρος, qui, suivant la définition de Platon lui-même dans le Politique, sont identiques tant que μέρος indique une division naturelle. La conclusion est que maintenant on possède non seulement le nom, mais encore la justification logique de la chose, parce qu'on peut énumérer l'enchaînement des coordinations successives qui relient la chose à la structure générale dont elle dépend. Tout porte à croire que Platon, dans ce stade, se contente pleinement de ce résultat (ικανῶς): en tout cas pas une ombre de critique ne se manifeste ici à propos de la légitimité de ce procédé. Il me paraît donc que nous sommes en droit de croire notre affirmation confirmée, à savoir que la dernière partie du Théétète, dans sa critique du λόγος est postérieure à la période du Sophiste, et que, à plus forte raison, c'est le cas pour le passage déjà souvent cité de la VIIe Lettre.

219a

220b ss.

263a,b

221b

- 342,343 En appliquant la méthode au Sophiste, il se présente là encore
 222c des unités d'ordre supérieur, qui, à l'analyse, se désagrègent natu-
 222d rellement (c'est ce qu'indique le mot γένος) dans leurs facteurs
 223b constituants. L'enchaînement logique qui en résulte aboutit sponta-
 nément à la définition recherchée. Mais ce n'est pas là pour nous
 l'essentiel. Ce qui nous intéresse plutôt c'est la constatation que,
 malgré le souci du procédé logique, le fondement de cette logique
 reste invariablement la conviction qu'elle va de pair avec la division
 du réel que nos concepts enveloppent. Cela résulte clairement surtout
 225b de l'observation que „la contradiction (qui a pour objet les contrats)
 doit nécessairement correspondre à une structure réelle „puisque notre
 méthode logique a réussi à en établir nettement la diversité”. Or
 la diversité est la marque imméconnaissable d'une structure diverse.
 C'est là aussi le but direct de cette logique que d'augmenter la
 227b capacité de l'esprit: rien de plus profitable que d'apprendre à dis-
 cerner les affinités naturelles et les dissemblances naturelles (car
 c'est ainsi qu'il faut concevoir le συγγενές τε καὶ μὴ), qui dis-
 tinguent les sciences en apparence les plus infimes. Ce sont en-
 core les structures naturelles qui font l'objet de l'analyse logique
 quand il s'agit de définir la purification spécifique qui a pour ob-
 jet l'âme. Car si cette purification correspond à une réalité (et
 c'est ce qu'il faut, si elle constitue vraiment un εἶδος couvrant
 un concept logique de son autorité), il est de nécessité qu'elle ait
 une activité bien circonscrite non seulement, mais que cette activi-
 té se dirige sur un domaine nettement délimité, qui est celui de la
 227d méchanceté. La méchanceté elle-même est une rupture, on serait
 228a tenté de dire concrète, de la symétrie naturelle qui constitue la
 structure de l'âme. Mais pourquoi amonceler des preuves, quand une
 seule suffit: le fait même que εἶδος alterne avec μέρος et γένος,
 loin d'affaiblir son éclat, fait ressortir puissamment son caractère
 263a,b Polit. réel: pour μέρος nous avons le témoignage personnel de Platon; et
 γένος n'indique-t-il pas ce qui est né sous l'action d'une structure
 spécifique de sorte que tout ce qui y participe fait voir une affinité de
 nature, qui, pour Platon, peut difficilement être purement extérieu-
 re, et qui plutôt est signe manifeste d'un lien autrement réel? Aussi
 229b la τομή dont il est question pour désagréger un complexe la faut-il
 entendre au sens littéral, comme l'acte de fendre une concrescence
 naturelle: fendage qui aboutira, dans le Timée, à l'isolement des élé-

ments. La vision est si réaliste que Platon distingue un complexe de l'ignorance qui à lui seul contrebalance tout le reste et que l'on pourrait intituler l'incapacité suffisante. Le terme même de fendage se présente à Platon quand il faut effectuer les derniers sectionnements avant d'arriver à l'indivisible, qui n'offre plus aucune jointure permettant une décomposition ultérieure (*διαίρεσις*). 229c
229d

Plus on avance et plus le caractère réaliste de cette logique va s'affirmant. Pour fameuse que soit la logique sophistique, Platon est certain qu'elle est du tout au tout diverse de la logique réelle, qui seule sera capable de rendre compte de la réalité. Il est vrai qu'il y a de grandes ressemblances entre les deux logiques: mais ce sont les ressemblances qui précisément constituent un genre des plus glissants. Platon le prouvera par l'art de la mimétique. Pour le moment il veut bien concéder au sophiste d'être en possession d'une logique qui pourra accomplir la fonction de la purification nécessaire pour ouvrir l'âme à la véritable science: on verra bientôt que, dès qu'on observe bien les ressemblances, il ne s'agira pas de distinctions imperceptibles; au contraire la différence paraîtra être opposition diamétrale ¹⁾, comme celle de l'imitation à la création, de l'apparence à la réalité. Celui qui prétendrait pouvoir créer toutes choses, au lieu de les nommer seulement, serait qualifié de mystificateur. Eh bien, celui qui possède l'art facile de faire connaître en peu de temps l'être des choses doit être un mystificateur lui aussi. Pourquoi ce rappel de la République? Car là il s'agissait d'établir la Réalité de l'Eidos et de la puissance créatrice de l'Idée. C'est qu'ici encore il est question de l'Eidos. Il a d'ailleurs déjà été rappelé, quoiqu'indirectement, dans l'exigence que, pour définir un art, il faut avoir en vue cette partie d'elle en qui se concentre tout son Être. Et le sophiste que fait-il si ce n'est de fabriquer des homonymes de la réalité, pour faire illusion aux enfants et à tous ceux „qu'une longue distance sépare de la réalité des choses”; aussi n'y a-t-il qu'un seul remède, c'est le „clair contact des réalités”, et n'est-ce pas là l'injonction de la „logique Royale”, celle qui nous est inspirée par le Dieu dont nous relevons? 231a
233b
230c,d
231a
235a
234b ss.
234a
596 ss.
232a
234d

La poursuite s'engage de nouveau en suivant les catégories structurales qui articulent la mimétique; le but est de trouver en

¹⁾ Tel me paraît être le sens exact de 231a: οὐ γὰρ περὶ μικρῶν ὄρων τὴν ἀμφοσβήτησιν οἶομαι γενήσεσθαι (cf. Xen. Anb. V, 6, 15).

laquelle de ces subdivisions se cache la „notion” que nous cherchons. Car l'ιδέα est ici encore la représentation exacte, l'image précise correspondant au genre cherché; c'est comme la notion adéquate qui nous permettra sa définition exacte. Ici une grande difficulté s'élève: comment peut-on réellement dire ou penser le faux? Nous connaissons le problème depuis le Théétète, et nous ne nous étonnons pas de reconnaître les rappels directs de ce dialogue. Il y avait d'abord la maïeutique qui, sinon par son nom, s'était évoquée du moins par l'idée. C'est maintenant le ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ qui introduit l'acquiescement de la promesse, faite dans le Théétète, de traiter plus à fond le problème du jugement faux; à moins qu'il ne s'agisse dans ce dialogue d'un simple renvoi au Sophiste, où le problème qui aurait dû se poser au sujet de la science, avait déjà été l'objet d'une ample discussion. Car il n'est pas illogique d'admettre que ces dialogues derniers comme du reste certaines parties de la République, se soient développés à mesure; aussi sera-t-il difficile d'attribuer la priorité absolue à quiconque d'entre eux. Ainsi par exemple pour la discussion qui va suivre. Nous l'avons déjà rencontrée dans la République. Laquelle des deux est la répétition de l'autre? Il est dans l'ordre des choses de réputer l'examen du Sophiste antérieur; la République au contraire qui devait être la synthèse grandiose de la philosophie de Platon a rassemblé tous les problèmes et s'est accaparé de tous les résultats définitivement acquis.

Mais revenons au problème du jugement faux. La raison pour laquelle il paraît inévitable de concevoir la ψευδῆς δόξα comme le jugement faux, se trouve dans la nécessité logique du raisonnement en question. La suite précise du reste par elle-même qu'il en est ainsi; car ce couple de dire et de penser le faux est distingué à plusieurs reprises par la définition: énoncer de bouche et concevoir par la pensée (διάνοια); ou: dire et penser (διανοηθῆναι). Et c'est dans ce cas seul que le problème est angoissant: tout jugement ne suppose-t-il pas un fondement réel? Or le fondement nécessaire du jugement en question devrait être que le *non-étant* est *réel*. Autrement le jugement se réduirait à un simple agencement de mots, ou à une illusion comme Platon en admet en quantité. Mais appliquer un nom à quelque objet constitue un acte de la pensée qui par là même reconnaît la réalité de l'idée figurée dans le nom: c'est peut-être la seule définition juste qu'on puisse donner du jugement au sens platonien. Il s'ensuit

que jamais on ne pourra effectuer l'identification du non-étant avec quelque que ce soit des choses réelles, mais pas même avec „quelque chose”¹⁾, car ce pronom ne saurait s'employer sans un jugement qui l'attribue à quelque être. Evitons d'emblée tout malentendu: ce jugement n'est pas un acte subjectif qui s'accomplit dans ma conscience seule, avec ou sans validité universelle. Non, il suppose la présence²⁾ effective et réelle de l'Eidos dans l'objet: de là vient que Platon dit qu'au réel peut s'ajouter quelqu'autre réel, mais comment se pourrait-t-il qu'au non-étant s'accôle quelque qualité réelle?

237c

Or, qu'y a-t-il de plus réel que le nombre? Car qui est-ce qui donne en fin d'analyse à chaque être sa physionomie propre, son caractère individuel, si ce n'est l'unité? Nous avons déjà parlé de cette fonction transcendante de l'unité à propos du Phédon, et nous aurons à en parler encore; il suffit donc de stipuler que le raisonnement s'effondrerait sans aucune consistance, si le nombre n'avait ici que sa fonction abstraite de dénombrement. Au contraire, en formulant le „jugement”: „des non-étants”, aussi bien qu'en énonçant simplement: „le non-étant”, on y applique l'individuation réelle et qui par conséquent ne saurait s'appliquer qu'au réel. C'est ainsi que la conclusion est correcte, que le non-étant ne peut être ni pensé, ni exprimé, ni prononcé, ni conçu dans une définition valable. Cependant cette conclusion est paradoxale en ce qu'elle énonce quelque chose sur ce qui, par définition, est inexprimable: Platon s'en aperçoit et précise qu'à parler correctement il ne faudrait même pas le définir de „le”; car de cette façon aussi il prendrait part à la Structure réalisante de l'Unité, ce qui, du coup, le rangerait sous l'être. Voilà pourquoi il a dit auparavant que le plus grand embarras du non-étant résidait dans son principe même. Quel est ce principe? Évidemment Platon a eu horreur de prononcer le terme Eidos, qui l'aurait élevé au rang de l'Être. Tout de même, si le non-étant était un concept valable, il prendrait part par là au principe essentiel qui contribue à constituer l'être, c'est l'unité: si le non-étant n'est vraiment pas, il faut lui refuser le principe même qui caractérise tout être, c'est le nombre.

238a

238c

239a

Sommes-nous avec tous ces raisonnements dans le domaine de la

¹⁾ Je lis: οὐκοῦν ἐπέπερ οὐκ ἐπὶ τι ὄν, οὐδ' ἐπὶ τὸ τί φέρων ὁρθῶς ἄν τις φέροι; car la seule chose dont il est question c'est d'un être *individuel*.

²⁾ Cf. Phédon etc. παρουσία.

logique pure? Beaucoup s'en faut! Platon ne perd jamais de vue le centre essentiel de sa philosophie, qui est le rattachement direct de l'âme au réel. Ce qui le hante pourtant c'est la façon dont le réel est réfléchi dans notre raisonnement, et surtout de savoir jusqu'à quel point s'élève pour nous la validité de notre jugement logique, rapporté à la réalité qu'il est censé refléter. Car ce qui distingue Platon comme penseur, c'est l'unité grandiose de l'Intuition et du raisonnement discursif: il ne saurait admettre qu'il y ait aucune discrédance entre le jugement logique et l'Intuition immédiate, mais non plus entre ce jugement, pourvu qu'il soit correct, et le réel qui s'y projette. Aussi après avoir cédé à l'Intuition, qui semblait le transporter d'emblée dans le Réel, et après avoir chanté l'hymne exubérant de la Réalité telle qu'elle se manifeste souverainement à notre âme, il se ressaisit pour diriger toute son attention sur le corollaire de toute Intuition, qui est sa projection mentale dans notre conscience, et qui semble être la seule chose qui nous reste du grand festin auquel nous avons assisté à la suite des dieux. Or il s'avère que, sauf dans les moments d'enthousiasme manifeste, nous devons nous contenter, tant que nous sommes des hommes, du système compliqué de projections mentales qui, en quelque sorte, imaginent la Réalité, sans l'être en soi. Est-ce donc d'abord la résignation, qui, après le Phédon et la République, le repousse vers le domaine logique, il y perce toutefois peu à peu la conscience que la logique, pour n'être pas le plus haut point que l'homme puisse atteindre et pour être moins encore la seule chose à laquelle il puisse atteindre, n'en constitue pas moins la base nécessaire de notre pensée, mieux, qu'elle forme avec l'Intuition une unité irruptible à tel point que, loin de pouvoir être isolées, l'évanouissement de l'une entraîne fatalement la disparition de l'autre: la logique, c'est l'Intuition dans ses bases mentales, l'Intuition c'est la logique dans son fondement réel.

Un mot sur le sens que nous donnons à l'Intuition. Elle indique pour nous cette Compréhension immédiate, qui paraît nous élever au dessus de l'enchaînement discursif et qui, dans une perspective qu'on éprouve au lieu de la „voir", semble nous pénétrer de la cause intime d'un ordre de fait. Il est vrai que, dès que nous voulons prendre conscience de cette cause, il est de toute nécessité qu'elle se réfléchisse à travers notre organisme mental, pour s'extérioriser

dans une projection spatio-temporelle; mais ce qui distingue cette compréhension d'une façon qu'on ne puisse méconnaître de tout raisonnement suivi, c'est la certitude de l'expérience directe qui a éclairé soudainement notre conscience.

Cette Compréhension immédiate, il semble que Platon l'identifie à la vision directe que subit l'âme en présence de la Réalité. Cependant il y a le curieux passage du Théétète sur la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, qui, en l'élevant au rang du jugement valable, distingue deux voies pour y parvenir, l'une lente de l'enchaînement discursif, l'autre immédiate, $\delta\acute{\xi}\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\xi\acute{\alpha}\sigma\alpha$. Cette dernière équivaut-elle, dans le Théétète, à la vision $\alpha\upsilon\tau\grave{\eta}\ \tau\grave{\eta}\ \psi\upsilon\chi\grave{\eta}$ de $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$? Certainement pas. Quelle en est donc la fonction? En l'éclaircissant nous jetterons en même temps une plus vive lumière, me semble-t-il, sur l'état d'esprit qui a fait naître le Sophiste. Car en nous demandant ce que c'est donc ce qui distingue la période du Sophiste du reste de l'activité de Platon, et si c'est vraiment une dépression logique, où l'Eidos a failli sombrer, comme d'aucuns tentent à le suggérer, il nous faut répondre que jusqu'ici nous n'avons rencontré aucun affaiblissement de la fonction eidétique et qu'au contraire la compréhension du problème platonicien implique le rattachement irruptible à l'Eidos. Serait-ce par hasard qu'il surgisse dès maintenant un souci logique, que Platon n'avait pas connu auparavant? Mais toute la philosophie de Platon d'un bout à l'autre est pétrie de logique, à tel point qu'on pourrait à la rigueur, quoique dans un sens divers de la solution natorpienne, la caractériser comme une logique tout court. Non, ce qu'il faut dire c'est qu'ici Platon renonce volontairement au caractère intuitif que revêtait sa philosophie, pour essayer de l'étayer solidement et irréfutablement d'une construction logique à toute épreuve. Si jusqu'alors il s'était laissé aller par trop à l'intuition du moment (la $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \delta\acute{\xi}\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\xi\acute{\alpha}\sigma\alpha$), pour éprouver après la nécessité de la modifier foncièrement ou bien de la renier entièrement, maintenant cette fougue de la jeunesse, voire cette incontinence de son caractère d'artiste, qui, malgré son amour de la science, était tout de même rebelle à la discipline scientifique, doit avoir pris fin (l'étymologie allégorique du Phèdre l'avait déjà exprimé) et il s'inaugurera une période d'investigation scientifique rigoureuse s'abstenant autant que possible de toute fuite dans le transport poétique, pour se maintenir de propos délibéré dans le domaine de la science stricte.

190a

244a

Faut-il chercher des causes pour ce revirement apparent? Il n'est pas absurde en soi, nous l'avons déjà fait observer, que la présence à son école d'un Aristote, qualifié par Platon lui-même d'ἀναγνώστης¹⁾ et qui, dès sa jeunesse, doit avoir porté en lui le besoin de logique formelle qui a fait sa grandeur, ait contribué à pousser Platon dans cette direction. Pourtant il se peut tout aussi bien que ce soit sa seule évolution intérieure, qui, à l'approche de la maturité, l'ait affermi et comme retrempé.

239c Retournons au Sophiste. Qu'il ne s'agisse pas de logique formelle — tant y est manifeste sa base réelle qui seule constitue sa validité — nous espérons de l'avoir suffisamment fait sentir. Mais il faut statuer plus positivement encore: dans ces examens quasi-formels Platon poursuit un but positif, qui est l'établissement définitif de sa métaphysique. Car si vraiment le μὴ ὄν était inexistant d'une façon absolue, toute pensée, toute énonciation serait impossible, et il n'y aurait rien de pensable, d'exprimable, d'énonçable et de définissable. On en serait vraiment arrivé au plus grand des embarras, et c'est le cas de dire que le sophiste est allé se réfugier dans un ἄπορον τόπον. Il serait téméraire certes de soutenir que ce τόπος soit identique à celui du Timée; mais qu'il y prélude et que la malice particulière du „sophiste” ait des attaches plus profondes que la simple définition du personnage historique, même avec tous les problèmes de logique qu'il comporte, voilà ce dont on se défend difficilement: il est comme le génie de l'antithèse de l'Idée, le détenteur par excellence de la φανταστική qui s'incorporera dans l'ἄπειρον du Philèbe et dans le τόπος du Timée. Ou le mot „ἄπορος” évoque-t-il déjà cet ἄπειρον par une étymologie intentionnelle, surtout qu'il surgit immédiatement après l'invitation à Théétète d'énoncer cette espèce sans y accoler ni l'être, ni l'unité, ni la pluralité (dénombrable)?

239b Le grand problème qui est lié au „τόπος” est celui de la naissance de l'εἶδωλον. Il n'est pas nécessaire que Platon ait déjà en vue ici la solution qui a l'air de surgir soudainement dans le Timée, celle du τρίτον εἶδος. Mais la question brûlante, celle de savoir comment il est possible qu'à côté de la réalité et à partir du réel il puisse naître un monde de pure apparence, comment donc l'art du sophiste peut subsister à côté du dialecticien qui scrute le réel, ne cesse de

¹⁾ Cf. Westermann Biographi p. 399, 24.

tenailler Platon. Dès la République il avait établi l'analogie du rapport d'ombre ou reflet à objet avec celui d'objet à Eidos. Mais cette analogie, qui là s'était présentée comme une intuition plausible, devient ici l'objet d'une critique profonde au point de vue de sa possibilité logique, qui, pour Platon, coïncide avec sa constitution réelle. Il ne s'agit plus d'une belle comparaison extérieure: ce qu'il faut dénicher c'est le mécanisme en soi (τὸ διὰ πάντων), apte à produire partout le phénomène de l'εἶδωλον. Et alors, de quelque manière qu'on s'y prenne, il faut convenir que d'une certaine façon le Réel se perd dans le Non-étant, comme d'autre part le Non-étant prend part au Réel: il n'y a point d'autre issue. L'importance du problème et en même temps la vraie pensée de Platon ressortiront mieux en comparant un passage des Lois, où il est dit: tu crois reconnaître l'action de Dieu dans le comportement des hommes *comme dans des miroirs*, mais ne connaissant pas la συντέλεια, de quelle nature est son rapport avec le Tout. Cela veut dire que tu ne connais pas le *lien* qui rattache ces hommes et ces conduites, et en général, les εἶδωλα, au Tout. Or, il faut connaître ce lien pour voir le τύπος (c'est à dire l'Eidos, ce qui se passe réellement dans l'Univers), cf. Lett. et même pour en avoir un λόγος, une définition qui couvre tant soit VII 342 peu la réalité. b. d.

C'est donc effectivement du problème de la μέθεξις qu'il est question ici. Mais s'il y a μέθεξις, il faut abandonner la thèse parménidienne, pour se ranger en quelque sorte du côté de Démocrite, qui hardiment avait postulé l'être du non-être. Non que Platon adopte la solution démocratéenne de la réalité des atomes et du vide. Quand même, dans le Timée, il aura l'air d'embrasser la théorie des atomes, ce sera toujours un abîme qui le sépare de Démocrite: les atomes de Démocrite sont matériels, tandis que ceux de Platon sont structure, rien de plus: la matérialité leur sera conférée par un autre principe, qui certes relèvera du κενόν, mais qui en diffère en même temps radicalement par le fait que malgré son „non-être”, il est pourtant tension pure, et que de par cette tension intrinsèque il produit, sous l'impression de la Structure, l'extension dynamique.

Mais n'anticipons pas sur le Timée: dans le Sophiste il ne se demande pas tant la manière physique en laquelle se réalise la μέθεξις, que sa seule possibilité logique: Platon le formule nettement quand il dit qu'il ne peut y avoir question de jugement 241e

faux, d'images, d'imitation, bref de tout ce qui rend l'être dans l'imperfection de l'apparence, si l'on n'établit pas d'abord la nécessité logique de l'existence du non-être.

- 243c Mais l'Être lui-même est-il solidement assis, et ne subit-il pas le contrecoup de l'existence du non-être, à tel point de ne plus être concevable lui non plus? Telle est du moins la question qui se pose au sujet des théories antiques qui toutes posent hardiment que le réel *est* un, ou deux, ou trois, et qui, en prétendant être des philosophies, ne dépassent pas la mythologie, tant elles admettent des mariages et des liaisons entre les êtres, dont elles négligent d'établir l'identité logique. Car qu'est-ce que l'être d'une dualité? La question n'a de sens (à moins qu'on ne soit satisfait de la fonction purement mentale) que si l'on entend par *ὄν* le Eidos, qui est la seule réalité et qui confère la réalité. Si donc 242 243e l'un des deux membres de la dualité *est*, cela suffit, car on possède par là tout l'être; de plus, en l'affirmant de chacun des deux, ils ne seront qu'*un* au point de vue de l'être, car c'est lui seul qui, par sa structure, suffit à leur communiquer la Réalité: l'Être sera *Un*.

Il ne reste plus que de conférer l'être aux deux à la fois. Mais cela revient à les unir dans une seule Unité, qui à plus forte raison donne la primauté à l'être qui seul les fait naître à l'existence.

- Adressons-nous à ceux qui disent que le Tout est *un*, et demandons leur quelle est la définition de l'être. Leur Unité, qui, étant réelle, 244b,c est l'unité organisatrice, cause de l'unité structurale, confère-t-elle l'être, ou s'exerce-t-elle sur un être coexistant? Dans le premier cas *Un* et *Être* sont identiques et ne diffèrent que de nom; dans l'autre il y a dualité manifeste. Car si un Tout subit la coordination structurale de la part d'un principe supérieur, cause de l'unité, 245a il suppose non seulement dualité avec le principe ordonnateur, mais encore une pluralité intrinsèque, dans laquelle s'effectue l'unité. Supposons donc que l'être, qui est le Tout, soit ce Tout, non 245b pas par l'effet de l'infusion de l'Unité, mais qu'il soit ce Tout par lui-même ¹⁾, du même coup il serait affublé d'une autre fonction, c'est à dire, il constituerait un Eidos différent, celui du Tout, et il ne saurait cumuler et la fonction de l'Être et celle du Tout, de sorte

¹⁾ Je rapporte *αὐτὸ* prédicativement au sujet *τὸ ὄν*, tandis que *τὸ ἔλρον* est attribut.

qu'il perdrait, du moment qu'il veut être le Tout, l'Être dont il aurait besoin pour être. On le voit, le raisonnement, s'il ne veut s'égarer dans le vide d'un verbiage creux, suppose un réalisme à outrance, et spécialement la Réalité absolument Une de l'Eidos: l'Eidos en question doit être ou bien le *ὅν* (c'est à dire qui confère l'Être), ou bien le *ἅλον* (c'est à dire qui confère la Totalité); et la conclusion s'impose que le *ὅν*, accaparant la fonction du Tout se constituerait en *ὄκ ὅν*.

Il faudrait donc, pour sauvegarder et l'Unité et l'Être, planter là le Tout: immédiatement l'Être lui aussi disparaîtrait, car comment l'Être peut-il subsister sans être une Totalité, la totalité de sa forme? Mais le devenir aussi s'évanouirait, car devenir, c'est devenir un *Tout*, une *forme*; et ce qui s'évanouirait encore ce serait la possibilité d'avoir quelque grandeur ou quelque dimension, par laquelle la forme se fasse connaître. Est-ce qu'il se mêle ici une qualité phénoménale à la pensée, qui jusqu'ici était purement structurale? Qu'elle en ait été influencée, cela n'est pas impossible; mieux vaut pourtant admettre qu'ici encore la forme, qui doit nécessairement s'extérioriser dans les dimensions phénoménales, les porte en elle comme un qualité éminemment structurale, celle qui se rendrait par le Grand lui-même et la Figure elle-même, qualité qui est inimaginable sans la conception d'un Tout qu'elle constitue.

Jusqu'ici Platon a conduit le raisonnement en partant de sa propre conception structurale de l'Être et de l'Unité. Il a conscience pourtant qu'il existe une grande catégorie de penseurs qui n'agréeraient pas ce point de départ, mais pour qui *être et exister matériellement* est parfaitement identique. Si donc il dit qu'une lutte de Géants s'est engagée au sujet de l'être, il n'identifie pas l'être à l'existence, comme d'aucuns ¹⁾ sont enclins à le croire, mais il ne fait que constater que l'*être* a une signification diverse, selon qu'on appartient à telle ou telle école: ce qui donc s'impose c'est précisément d'examiner si la matière seule *est* (et en ce cas *être* serait identiquement égal à *exister*), ou si *ψυχή, δικαιοσύνη* et bref, la vertu, sont aussi des *réalités*, irréductibles à l'existence matérielle, et qui par là supposeraient un être autonome d'une autre nature: du reste n'y a-t-il pas des matérialistes prêts à reconnaître une autre possibilité d'être que celle de l'existence concrète? Le problème

246a

246e

247c

¹⁾ Cf. M. Diès dans son édition du Sophiste *ad locum*, p. 352.

sera donc de savoir si l'existence matérielle épuise tout l'Être, ou bien si à côté d'elle il se manifeste un Être d'un ordre différent; et à supposer qu'il faille reconnaître positivement cet Être autonome, auquel d'entre eux revient la primauté, de l'Être ou de l'Existence matérielle. Et finalement, ne faut-il pas reconnaître inévitablement que l'existence matérielle se réduirait au néant sans le fondement nécessaire de l'Être structural? Tel est le point de départ; la solution dépassera de loin la position du problème en ce qu'elle croira devoir statuer aussi sur la nature de l'Être, au lieu de s'en tenir à sa seule justification logique.

- 247a D'abord une âme est évidemment juste à cause d'une constitution juste et qui suppose une présence réelle de la „justice” en elle: on peut difficilement prétendre que cette structure, qui donne à l'âme sa forme juste, appartienne aux réalités visibles; et de nier sa réalité, comment le pourrait-on vu sa faculté de s'ajouter à l'âme, ou de cesser d'y être présente? Une entente paraît possible entre les physiciens et Platon: il y a une définition de l'être que les mobilistes acceptent sans réserve, et qui pour Platon a été longtemps, peut-être inconsciemment, le fond même de sa pensée: c'est le caractère dynamique de tout Être. Depuis le commencement de sa carrière philosophique c'est ce caractère qu'il avait admis pour critère du réel, sans se douter parfois qu'il se supportait souvent mal avec le postulat statique de la science. C'est à ce moment-ci de sa vie que la tendance latente au dynamisme ¹⁾ se fraie un passage au dehors et qu'elle réclame la

¹⁾ La confession franche de 247e (ne participe au Réel que ce qui a une puissance naturelle quelconque, ne fût-ce qu'il l'eût exercé une seule fois dans la mesure la plus minime, „car j'ose définir l'être par rien d'autre que par la puissance”) met suffisamment à nu ce dynamisme. La netteté même avec laquelle la définition est exprimée ne permet pas de n'y voir qu'une concession temporaire aux matérialistes (Campbell) ni de lui enlever toute valeur platonicienne (Apelt, Beiträge p. 71—77). Mais il n'y a pas lieu d'autre part d'y fonder la thèse de l'immanence causale des Idées (Zeller, II⁴, I p. 689), moins encore de préconiser en Platon le „premier des énergétiques modernes” (Gomperz II, p. 593). L'évolution de la pensée platonicienne telle qu'elle se déroule dans la présente étude essaie de faire ressortir comment la conception dynamique est congénère à l'esprit de Platon. Toutefois je tiens à répéter (cf. note ¹⁾ p. 16) qu'il s'agit moins d'une conception concrète que d'un réalisme à outrance, qui réclame la Vérité absolue de l'objet de notre vue spirituelle, Vérité se confondant avec Réalité (ἀλήθεια). Aussi cette

place qui lui est due dans la pensée de Platon. Celui-ci reconnaît d'emblée comment il avait subi la fascination des „amis des Formes”, ce sont les Eléates et les Pythagoriciens ¹⁾, qui par l'effet de leur adoration du Statique avaient atrophié l'Être non seulement, mais, comme Platon le reconnaît clairement à présent, avaient rendue contradictoire et impossible la Science même. C'est avec une telle force que cette conscience se fait jour en lui, qu'il lui échappe le cri du coeur: „comment sera-t-il possible de refuser à ce qui est dans le plein sens du mot (*παντελῶς ὄν*) les attributs mêmes qui marquent l'Être, ce sont mouvement, vie, âme et intelligence?!” Et il n'hésite plus à admettre pleinement la thèse, que d'abord il n'avait osé poser qu'avec réserve „vis-à-vis des mobilistes seuls”, à savoir que *être* coïncide avec la puissance d'agir et de pâtir.

248c

248e

248c

247e

Non qu'il quitte le camp des idéalistes, pour se ranger du côté des physiciens: la science réclamera toujours l'élément durable dans le flux des choses, et l'Eidos se maintiendra victorieusement contre les adeptes du devenir. Mais il importera dès maintenant d'examiner à fond l'essence de cet Eidos, et d'en définir la fonction précise qui lui permette d'être à la fois l'objet de toute science véritable, et la cause de tout Être Réel ²⁾.

249c,d

Il est vrai que Platon semble éviter de faire allusion à l'Eidos en des termes explicites. La formule même de la division „selon les structures naturelles” emploie le mot *γένος* au lieu de *εἶδος*. Mais il n'y a aucune différence de sens. Immédiatement du reste Platon se sert du terme *εἶδος* dans l'explication de la méthode de cette analyse. Et tout ce passage atteste que nous sommes en pays de „puissance”, quand bien même elle commence par être plus ou moins matériellement éprouvée, se sublimera-t-elle dans la conviction de la Cause transcendante, qui seule sera garante tant de la Réalité dans les objets que de la vigueur de l'Être.

253b

253d

¹⁾ Cela n'empêche pas d'identifier en même temps ces Amis des Formes à Platon lui-même (cf. Gomperz II, 596, Raeder, p. 328 s.) ou à certains de ses élèves (Natorp I.I., p. 294). Proclus in Parm. p. 149 (suivi par Burnet, Gr. Phil. I, p. 91) dénonce les derniers Pythagoriciens, tandis que Ritter (Kerngedanken der Plat. Phil., p. 141; cf. Neue Unters. p. 33) y voit un avertissement de Platon contre certains malentendus provenant de sa terminologie antérieure. Il sera difficile de trancher la question. L'essentiel cependant est que le point de vue purement statique, qui que ce soit qui y adhère, est désormais condamné.

of. Pol.

596a

²⁾ Comparez la note p. 128.

connaissance : l'Image unique qui, malgré l'individualité distincte de chaque structure, les pénètre toutes ; des catégories, dont chacune présente une Image unique, et qui sont différentes les unes des autres, mais qui tout de même sont enveloppées (ἔξωθεν) dans l'Unité organisatrice d'une Idée supérieure ; ces ensembles de nouveau concentrés dans une Unité d'ordre supérieur ; d'autres Idées qui s'excluent absolument. Décider si une structure ou une Idée appartient au genre ¹⁾ qui permet l'association, ou à celui qui l'exclut sera alors la tâche du dialecticien. Il ne manque même pas

254a

Par quel bond audacieux s'est-il élevé jusque là, alors que, il y a peu de temps, il était encore en proie au pire des embarras ? C'est la nécessité de la communauté des structures pour rendre possible non seulement l'Univers, mais encore tout jugement humain qui a fait Platon si hardiment avancer et l'existence du Réel et l'enveloppement structural des Formes. Reste à chercher le lien qui, en circulant à travers toutes, effectue leur unité, sans toutefois rompre „les nécessités redoutables” qui divisent les contraires.

253a

252d

Si donc le philosophe s'est montré identique toujours à la conception une fois acquise, le Sophiste reste revêché et se réfugie dans l'obscurité du non-être, et grâce aux ténèbres du lieu il sait encore se soustraire à notre emprise. En d'autres termes, la certitude de l'Être est tellement enracinée dans l'âme de Platon que tout essai de doute y échoue et que, après chaque tentative de critique, son âme s'écrie : „et pourtant l'Être *est*”. C'est ce non-être, cet ἀμυδρον εἶδος du Timée qui le hante et qu'il voudrait soumettre à la vision claire de l'esprit. Aussi il ne relâchera pas avant de l'avoir bel et bien examiné.

254a

254b

Il y a trois structures suprêmes, le mouvement et le repos, qui, tout en étant contraires absolus, paraissent se fondre ensemble, telle l'harmonie d'Héraclite, dans l'unité suprême de l'Être, sans lequel ils ne seraient pas. Du fait que mouvement et repos s'excluent mutuellement chacun d'eux est à la fois identique à lui-même et divers de

254d

¹⁾ Je crois que l'expression διακρίνειν κατὰ γένος n'indique pas la même chose que τὸ κατὰ γένη διαπεῖσθαι : il s'agit du triage suivant le principe de l'association.

l'autre. Sont-ce là de pures prédications? Ou faut-il ranger le Même et l'Autre parmi les Structures essentielles: c'est à dire faut-il les considérer comme une puissance organisatrice autonome qui, s'introduisant dans une autre Structure, la fait être ce qu'elle est spécifiquement? Ni mouvement, ni repos, quoique participant à la nécessité intrinsèque d'être identiques à eux-mêmes et distincts de tout autre, ne possèdent cette nécessité par le seul fait d'être *mouvement* ou d'être *repos*: car mouvement en soi n'est autre que *mouvement* et il en est autant pour le repos; tandis que le Même est ce qui confère à quelque chose le caractère de rester ou d'être identique à soi-même. Mais pour l'Autre la situation n'est peut-être pas aussi évidente. Pourtant, du point de vue de Platon, s'il n'y avait pas un principe diversificateur, une tension diversifique, qui maintient la distinction absolue entre tout ce qui participe au même Être, comment ne pas reconnaître que tout se confondrait dans une seule identité immobile? L'Autre (qui dans le Philèbe reparaitra sous la forme de l'ἄπειρον) est donc la puissance absolue de la divergence, telle que nous l'avons déjà rencontré dans le Phédon, où il caractérisait la dualité.

Cependant si Mouvement et Repos ne sauraient être identiques au Même ou à l'Autre, il se pourrait que l'Être conférât, de par son Être, à la fois l'identité et la diversité à la Structure à laquelle elle s'applique. Eh bien, définir l'Être identique au Même conduirait à l'identité de tout ce que peut contenir le ὄν: d'ailleurs, pour que chaque structure ait son identité propre, il faut qu'elle participe auparavant au principe diversificateur qui l'a faite structure distincte. On peut donc affirmer que certainement le Même est à côté des trois εἶδη, créateurs de manifestations de l'Être, une quatrième Structure, nécessaire pour constituer leur Réalité. Mais Être ne serait-il pas par définition ce qui confère l'individualité qui différencie et qui crée quelque chose comme un Réel autonome? Platon ne saurait l'admettre, et il maintient l'Autre comme une cinquième Structure, la θατέρου φύσις, celle qui crée la diversité, de sorte que chaque individu est distinct et différent de chaque autre, par le fait qu'il participe à l'ἰδέα de l'Autre, c'est à dire parce que la structure créatrice de la diversification se manifeste activement en lui: si par hasard cette puissance cessait d'agir en lui, cela signifierait sa mort comme individu et cela le ferait rentrer dans la masse indistincte du non-formé.

255b

255c

Jusqu'ici il n'y a rien qui nous astreigne à admettre qu'il ne s'agisse que du problème de la prédication: au contraire tout nous invite à croire que Platon n'abandonne nulle part son point de vue nettement réaliste. Mais que fera-t-on du passage suivant où il conclut qu'à propos du mouvement on peut prétendre à la fois qu'il est identique, et qu'il ne l'est pas, sans aucun danger de contradiction?

256b

Et encore: que le mouvement, étant distingué de l'Être, en quelque sorte *n'est pas*, et qu'ainsi la nature de l'Autre fait un non-étant de chaque chose; de sorte que, si le domaine de l'Être est étendu, celui du non-être est infini? N'est-ce pas là l'effet manifeste de la prédication?

256d

256e

On peut y opposer qu'au cours même du raisonnement Platon constate que, si le mouvement lui-même prenait part au repos, il n'y aurait aucune absurdité à l'appeler „mouvement stationnaire”. Évidemment il n'y a plus ici question de pure prédication, puisque pour pouvoir participer au repos, il faut que le mouvement *lui-même* subisse sous quelque rapport la structure du repos: notre jugement du mouvement stationnaire n'aura de sens que s'il repose, pour Platon, sur une constatation de fait. Et Platon ajoute que cette conclusion est logique, du fait que nous avons admis que les *genres* eux-mêmes ont la faculté de se mélanger mutuellement, ou qu'ils s'y opposent par leur nature. Le mouvement donc, étant distinct de l'Être, et pourtant y participant parce qu'autrement il ne serait pas, est à la fois réellement *étant*, ou mieux réellement manifestation de l'Être, et réellement *non-étant*, au sens de non identique à l'Être, ou n'étant pas l'Être tout pur. Tout d'abord cela sent la sophistique; mais le sens paraît être: si le mouvement n'est pas l'Être intégral, il doit être *autre*, distinct de l'Être (ou un non-Être), dans lequel l'Être manifeste son Être et qu'il appelle à l'existence. Par là l'adjonction: et ainsi „dans toute la suite des genres”. Car le fait qu'ils empruntent leur être à l'Être les timbre en même temps du *non-être* (comme des structures distinctes de l'Être) et des *êtres* (comme participant à la réalité). Aussi loin d'admettre que la formule finale: par rapport à chacune des structures la puissance de l'Être y est immense, mais l'extension du non-étant est infini, n'implique que la simple prédication, du reste tautologique: le mouvement est mouvement, il n'est pas et puis une infinité d'attributs dont on nie l'identité avec le mouvement, nous l'expli-

256b

256c

256d

quons: pour qu'on puisse dire qu'une structure participe à l'Être, il faut qu'elle soit par sa nature (donc entièrement) $\mu\eta\ \delta\nu$, tandis que l'Être ne s'y applique que partiellement. Car si par hasard le $\delta\nu$ venait à l'envahir intégralement, elle coïnciderait avec l'Être et ne serait plus elle même. Or, du fait du mélange des Structures, chaque structure participe à une multitude de structures, qui, quoique diverses, se fondent pourtant avec elle en une unité réelle qui permet notre jugement qu'elle est réellement les attributs qu'elle emprunte à cette participation, mais qui nous oblige de constater en même temps que les jugements qui contiennent la négation de la participation avec tout le reste des structures doivent être en nombre infini. C'est une prédication, si l'on veut, mais le point de départ du raisonnement et son seul fondement logique est que ces structures ne sont pas que des concepts, ne dépassant pas le monde de notre conscience, mais des principes créateurs et déterminateurs „dressés dans le Réel”.

T. 176e

Prenons pour exemple ces modèles mêmes dont parle le Théétète. L'homme juste, tel qu'il est dressé comme modèle dans le Réel, est une Structure d'une complication extrême, réunissant en elle tous les attributs qui créent l'homme, et possédant par surcroît cette harmonie parfaite en laquelle consiste la Justice. Ce que cette Structure est, c'est à vrai dire une multiplicité (le Timée essaiera d'en analyser quelque peu la complication); mais ce qu'elle „n'est pas” c'est toute l'infinité d'Être dont elle se distingue. Certes, dira-t-on, mais ce non-être est tout dans la relation négative de ce modèle vis-à-vis de l'océan de l'Être. Platon au contraire dit: cette infinité est réellement non-étant par rapport au modèle; c'est là ce qui constitue précisément sa distinction et son individualité, l'Être réfractaire à tout autre Être que celui dont il admet le mélange: tout le reste de l'Être est un non-étant pour lui, non pas grâce à la prédication négative, qui ne serait qu'une assertion subjective, mais grâce à son Être spécifique, auquel aucun Être „autre” ne saurait s'ajouter sans défigurer sa nature propre. En somme, il en serait de lui comme du *mouvement*: celui-ci aussi rejette comme incompatible tout ce qui détruirait ou dénaturerait sa structure spécifique et qui, pour lui, est tout l'Être. Si donc le non-être se révèle sous quelque rapport être une *relation*, ce n'est pas une relation prédicative, mais une relation réelle, intrinsèque, naturelle et comme

257a organique. Aussi le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ absolu sera-t-il dans la polarité des contraires: à l' $\delta\upsilon\nu$ s'opposent les *autres* comme un non-étant, à son *unité* s'oppose l'infinité des autres. C'est cette *infinité* même qui est le *non-étant* dans laquelle s'établira l'Unité pour l'appeler à l'Être; unité tant individuelle que totale, mais cette Unité „postérieure” restera toujours polaire en ce qu'elle est l'harmonie de deux pôles contrastants: l'Être de l'Un, le non-être de l'Autre.

257b Nous disions que le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ absolu serait la polarité absolue; mais ce n'est pas là la signification immédiate de la négation; elle indique au préalable ce qui est autre, et ce, toute l'extension du domaine de l'Autre. On pourrait croire de nouveau qu'il s'agisse de la seule prédication; mais Platon se hâte d'ajouter qu'il est question plutôt des choses auxquelles s'appliquent les noms dont on les accompagne ¹⁾, que des noms seuls. Et ces choses, il ne les entend à présent qu'appartenant au domaine de l'Être. Une analogie soudaine s'ouvre et ne laisse pas d'entraîner Platon: si, en restant dans

257e le domaine de l'Être ²⁾, nous appliquons hardiment la négation à des Structures quelconques, comme au Grand et au Beau, pour indiquer toute l'étendue des choses ne participant pas à ces structures, soit comme des contraires qui l'excluent, soit comme espèce indifférente, ne comportant pas positivement la Structure en question, comment ne pas concevoir la possibilité d'étendre ce jugement à tout le domaine de ce qui s'offre à notre Pensée, à savoir et ce qui y rentre comme intelligible, et ce qui s'y oppose et reste rebelle à tout essai d'intellection, et de postuler qu'ainsi le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ n'indique pas en soi la négation totale de l'Être, mais seulement une distinction d'Être.

258b Le doute se lève aussitôt: ce $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ serait-il inférieur à rien d'autre, et, tout en conservant sa nature intrinsèque, *est-il* positivement? Et que Platon ne méconnaît pas toute l'étendue de cette concession, il le prouve par la définition nette et précise, qui en même temps confirme singulièrement notre hypothèse concernant la na-

¹⁾ ὅσπερον τῆς ἀποφάσεως est-ce une glose pour essayer d'expliquer ἐπιφθεγγόμενα?

²⁾ τινὸς ἔνος γένους doit s'entendre plutôt avec Apelt comme „ab uno quopiam genere” qu'avec Diès comme d'un genre déterminé, à savoir du genre autre. On détache un être du genre auquel il appartient naturellement pour l'opposer à une structure spéciale comme le Beau. Cette séparation ne se fait que par la pensée; toutefois l'opposition est réelle.

ture même de l'Eidos: peut-on prétendre que le $\mu\lambda\ \delta\upsilon\nu$ soit donc, au même titre que l'Être, une *Structure une*, s'exerçant sur la multitude des choses réelles, pour les transformer, soit individuellement, soit comme totalité, en „non-être”? Cette Structure une doit, le raisonnement l'a indiqué, être identiquement égal à l'Autre, c'est à dire à un principe diversificateur. Il s'ensuit que le $\mu\lambda\ \delta\upsilon\nu$ serait ce principe au sens absolu du mot, principe qui, en ne s'écartant pas de l'Être, en fût pourtant l'antipode contrastant. Est-ce soutenable? En jetant un regard sur l'évolution ultérieure de Platon on serait plutôt tenté de dire que, après avoir cherché l'Être du non-être dans l'ἄπειρον, il en vient, dans le Timée, à limiter la fonction de l'Autre au domaine de l'Être proprement dit, quoiqu'il l'oppose à l'Être pur qui s'exprime dans l'Âme, pour confiner le $\mu\lambda\ \delta\upsilon\nu$ dans un Eidos nouveau, le troisième Eidos, dont la fonction sera bien encore celle de la diversification absolue, mais en y ajoutant un caractère obscur qui le fait apte à être porteur des qualités concrètes. Il nous incombera donc d'examiner l'évolution précise qui, depuis l'Autre comme identique au non-étant, conduit au non-étant comme Eidos à part, dans le Timée.

258c

Ce qui est acquis en tout cas c'est que Platon, une fois pour toutes a dit adieu à un présumé contraire de l' $\delta\upsilon\nu$. Pour que la pluralité, même dans le domaine des structures absolues, puisse exister (et c'est une existence de fait pour Platon!), il faut nécessairement qu'il y ait un principe diversificateur qui, d'une part, en s'opposant à l'Être crée la Matière dans laquelle celui-ci puisse exercer sa fonction propre, et qui, d'autre part, diversifie cette Matière à l'infini, de façon à créer la pluralité qui est à la base de notre Univers. Mais, répétons-le, nous ne saurions nous éloigner de si peu soit-il du domaine de la Réalité pure: il ne pourra s'agir que de Structures, qui dans leur diversité, comme dans leur particularité ne coïncident pas avec l'Être, et réclament donc un principe qui les ait créées comme telles. Mais de là à expliquer la réalité concrète, il y a un grand pas. C'est d'ailleurs déjà beaucoup d'avoir posé, comme nécessité logique tout autant que réelle, un principe du non-être, qui de par sa participation à l'Être, et tant qu'il y participe, mérite la qualification d'Être au même titre que toutes les autres Structures. Il semble que Platon ajoute que, dans sa qualité d'„Autre” aussi, le non-être est réel: sans lui la diversité des structures serait une

258e

259a

illusion, et tout jugement, reposant sur leur connexion naturelle, la pire des erreurs. Pour qu'il y ait Science et Réalité, il faut que le non-être, en recevant en lui l'Être, le différencie d'abord de tout le reste, de sorte qu'il conserve son être à lui, distinct de tous ensemble, comme de chacun à part, n'étant rien excepté lui-même; et ensuite, qu'il diversifie, ou peut-être mieux qu'il maintienne l'individualité inaliénable de chaque structure, malgré sa participation à l'Être. Vu de ce biais il doit bien nécessairement être réel ce principe sans lequel l'Univers se fondrait dans une unité amorphe: c'est lui qui rend possible que l'Être, en s'éparpillant dans des milliers de structures diverses, rend la pluralité réelle sans s'y confondre, et que, tout en se faisant οὐκ ὄν du fait qu'il y descend, ne se perd pourtant pas, mais se conserve distinct de toutes ensemble comme de chacune à part, étant lui-même malgré sa participation infinie.

259b

Sont-ce là des arguties éristiques? La question est en quelque sorte posée par Platon lui-même. Il y répond qu'il ne peut s'agir que de la définition de la Réalité, à la fois des plus difficiles, comme elle est d'une beauté consommée.

259c

C'est à la recherche du sophiste que le problème du non-être avait été posé: ce lieu-là lui avait servi d'abri. Or, le non-être s'est révélé Être; bien plus, la possibilité même de la diversité et, à sa suite, de la connexion des structures dépendait de la vérité du $\mu\lambda\ \delta\nu$. Mais est-ce que cela établit également la possibilité du jugement faux? Platon saisit d'emblée le problème dans toute sa profondeur: pour qu'il y ait jugement faux, il faut que le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, le raisonnement, soit intérieur, soit extériorisé par la parole, appartenant au domaine du Réel; en d'autres termes, que le contenu de notre discours soit identique à la connexion réelle des $\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta$; que le „raisonnement soit né pour nous du fait de la connexion des structures”. Alors seulement le jugement pourra être faux: le $\mu\lambda\ \delta\nu$, qui a paru être une structure parmi les autres, éparpillée à toutes, devra s'étendre par là nécessairement au raisonnement aussi. Le sophiste, pour se sauver, le niera et prétendra que le $\mu\lambda\ \delta\nu$ ne s'applique pas au raisonnement et au jugement: „il est absolument impossible de concevoir ni d'exprimer le non-étant”.

260d

260a

259c

260b

260d

La démonstration se fait au moyen de la connexion: le discours est un „enchaînement de noms et de verbes” qui, parallèlement à

l'accord des choses, en exprime „l'action ou la non-action, l'être ou le non-être". Le contenu du raisonnement est réel, sans cela il n'est pas raisonnement. Le discours „Théétète vole", quoique ne se servant que d'éléments réels, n'en constitue pas moins une affirmation fausse; car il établit une connexion fausse. Or, à propos de chaque être il y a beaucoup de possibilités réelles, mais une infinité de possibilités non réalisables. Par exemple, l'acte de voler est une réalité à laquelle a part toute une classe d'individus: mais cet $\epsilon\upsilon\nu$ ne s'est pas réalisé dans d'autres groupes d'individus, beaucoup plus nombreux que les êtres volants. Si dans chaque classe (correspondant à une structure spécifique) il s'est réalisé beaucoup de $\epsilon\iota\delta\eta$ (qui par rapport à elle et en elle sont des $\delta\nu\tau\alpha$), plus nombreux encore sont les $\epsilon\iota\delta\eta$ qui ne se sont pas réalisés en elle. La connexion donc d'une classe avec des $\epsilon\iota\delta\eta$ qui en elle ne se sont pas réalisés, constitue un raisonnement faux, auquel on peut appliquer le qualificatif de „réellement", parce que le raisonnement, étant du réel, a une multitude de connexions possibles, mais une infinité de connexions impossibles. Et comme un raisonnement qui s'achève dans une affirmation ou dans une négation s'appelle un jugement ($\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\ \mu\omicron\iota$) celui-ci aussi se trouve être vrai ou faux suivant la connexion vraie ou fausse des structures.

262d
262c
262d

263b

263d

264a

La qualification du raisonnement comme comportant une multitude de connexions possibles et une infinité de connexions non possibles, tout en ayant l'air d'être rigoureusement parallèle à la définition des structures, n'en forme pas moins un enchevêtrement inconscient avec le procédé purement logique de l'affirmation et de la négation. Mais n'oublions pas que pour Platon l'affirmation et la négation, si elles veulent être valables et avoir un sens, doivent être enracinées dans le réel. La négation par là devient une constatation positive, à savoir celle du $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\nu$; et ce $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\nu$, pour être réel, doit pouvoir se déduire nécessairement de l'être de chaque structure: le $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\nu$ de chaque structure devient dès lors qualité aussi positive d'elle que sa connexion positive: le $\mu\eta\ \delta\nu$, étant „Structure", crée à lui-même les limites suivant lesquelles les structures se différencient, et c'est lui qui préside à tout l'agencement compliqué des relations mutuelles, obéissant à une harmonie supérieure. Non que ce $\mu\eta\ \delta\nu$ soit une harmonie; c'est pourtant lui qui, par la force de son emprise nécessaire, maintient rigoureusement comme la

tension réciproque dont l'harmonie a besoin pour se réaliser: prélude grandiose au Timée, et en même temps fécondation inconsciente par la vision géniale d'Héraclite.

La fin du dialogue reprend la recherche du sophiste suivant le système de la dichotomie. De ce que le jugement faux a été démontré possible il est inféré directement qu'il y a des imitations du réel et par conséquent un art de tromperie. Si cette déduction était valable, nous n'aurions affaire qu'à une construction purement mentale: l'attribution subjective de certaines qualités à un sujet auquel elles ne conviennent pas. Dès que cette solution se montre, Platon se transporte d'un bond dans le réalisme: pour que ce simulacre soit réel et pour qu'il puisse donc apparaître dans un jugement de manière à le rendre faux, il est de toute nécessité que ce simulacre lui aussi ait son fondement intrinsèque dans la structure du réel. Or, le réel présente à côté des formes vraies, des images qui en dépendent et qui y sont associées suivant une loi structurale: c'est par exemple une relation structurale spécifique ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$) qui nous fait paraître l'image renversée en des surfaces lisses. Il n'est donc pas étonnant de voir que Platon range ces deux parties de l'art créateur, celle qui fait naître les formes vraies, et celle qui engendre les images, dans la catégorie de la production divine, qui seule fera l'objet de la science. L'homme lui aussi possède son art créateur, divisé en deux espèces, celle qui produit des choses réelles, et celle qui ne produit que des imitations. Le sophiste devra se trouver naturellement dans cette dernière division; ce n'est pas à nous intéresser, surtout que sa fonction se dégrade à celle du sophiste historique. Notons seulement que son art d'imitation s'occupe principalement de la contrefaçon de la vertu en général, et spécialement de la „configuration” de la justice ¹⁾.

Ni au point de vue logique, ni au point de vue ontologique cette fin n'est satisfaisante. Dans le domaine logique la critique de la dernière partie du Théétète garde toute sa force vis-à-vis de la possibilité du jugement. Aussi est-il tout naturel, comme nous l'avons fait pour des raisons différentes, de dater la dernière main du Thé-

¹⁾ Il n'est pas absurde de croire qu'ici même on ait affaire à une allusion cosmogonique: le monde concret, condition du „sophiste”, n'est-il pas une contrefaçon de la Vertu qui constitue la vraie République, à savoir la Justice suprême qui s'étale dans l'univers visible?

étète après le Sophiste. Dans le domaine ontologique la victoire a été temporaire. Le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ qui, incorporé dans l'Être, semblait avoir perdu son mystère déconcertant, ne se laissera pas dompter si facilement. Certes son incorporation dans l'Être sera définitive; mais après avoir fait figure de l'Infini ($\xi\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$), il finira par être et rester l'Autre du Timée. Le monde de l'apparence et de l'imitation réclamera une autre structure, la troisième Forme, obscure entre toutes, que Platon essaiera de saisir dans le Timée; le Sophiste, si victorieusement ligoté dans le dialogue qui porte son nom, aura trouvé un nouvel abri: réussira-t-on jamais à le chasser de là et à le comprendre dans toute la complication infinie de son non-être? Ou serait-ce que nous qui, par notre statique mentale, aurions évoqué le monstre, sans pouvoir le faire rentrer dans la bouteille? Il se pourrait que seule sa négation absolue apportât la solution de l'énigme. Je veux dire sa négation comme problème chimérique; ce qui impliquera sa position comme Réalité primaire: le dynamique créant l'Univers comme il crée la projection mentale par laquelle nous le comprenons. Mais n'est-ce pas dans sa conception de Structure que Platon s'approche de cette vision libératrice? Il y a dans les Lois un texte curieux qui attribue le Mal, c'est la négation du Bien, à l'Âme au même titre que le Bien positif. C'est bien là l'Harmonie des contraires, résolue dans la Structure dynamique de l'Âme, qui, dans son Être bipolaire, mais cette fois un Être dynamique, enveloppera l'Univers entier, sans laisser hors de son emprise quoique ce soit, voire en y englobant jusqu'à sa négation même.

896c,d
897c
904a

Il y aura lieu d'examiner à quel point Platon a été conscient de cette solution, et si l'Eidos qui s'est développé petit à petit vers une conception plus dynamique, sera purifié de façon à pouvoir porter sans contradiction la responsabilité de la Réalité. Pour le moment disons adieu au Sophiste ¹⁾ et adressons-nous au Politique.

¹⁾ Je dois ajouter une seule remarque. Le terme $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$, qui a été couramment employé pour indiquer „les genres supérieurs”, semble être supérieur aux $\epsilon\lambda\delta\eta$, en lesquels ils doivent être analysés. Nous avons déjà fait observer qu'il n'en est rien. L' $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$ indiquant et l'unité de structure qui englobe une multitude de structures, et l'unité structurale qui caractérise chaque forme, il est tout naturel qu'il est à la fois subordonné à lui même et qu'il se comprend lui même. Pour éviter des contresens ou des malentendus Platon emploie des termes différents.

12. LE POLITIQUE

- 263a,b Une des données les plus importantes de ce dialogue est la distinction expresse entre partie et structure spécifique. Comme c'est la structure spécifique qui crée l'espèce, Platon ne fait pas de différence entre le terme γένος et εἶδος ¹⁾. Le terme „partie” ne convient que si la partie correspond à une division naturelle, celle qui suit les caractères des structures composantes d'un tout. Pas plus que les Hellènes représentent une structure spécifique, se détachant de l'humanité entière, ou que la série des nombres jusqu'à dix-mille, du fait qu'ils se prêtent plus facilement à la représentation, forme une classe à part par rapport à l'infinité suivante, la division des êtres vivants en hommes et animaux correspond à la nature des choses. En suivant le principe naturel de formation (εἶδος) on partagera le genre humain en mâles et femelles, et les nombres en pairs et impairs. C'est ainsi qu'il faut faire toujours en essayant d'atteindre l'image elle-même en laquelle se résume le principe (ιδέα) et en évitant de mettre à part une petite portion en face de plusieurs grandes et surtout de négliger la structure naturelle.
- 262d
- 262b
- 262a
- 258c
- 267a
- 267c
- 267b
- 265e
- 266b ²⁾
- Pour le moment on a pour tâche de définir la science royale et de lui apposer un cachet qui le qualifie d'image unique, la distinguant de toutes les autres du même niveau, que nous marquerons du sceau d'une autre structure unique, se détachant nettement de la science que nous cherchons. Il est vrai que le résultat de la définition n'aura atteint au premier abord que le *nom* de l'art du Politique, nom qui, l'expression „si nous voulons le ramasser dans un nom unique” l'atteste, répond seulement à une représentation du niveau mental. Aussi la critique qui suit tâche-t-elle de creuser en profondeur pour pousser ses racines dans le sol vivifiant du Réel. Que Platon ait pourtant toujours eu en vue le réel, c'est ce que prouve d'abord l'équivalence réitérée du terme φύσις avec εἶδος ou γένος, et

¹⁾ Il est tout naturel que tout d'abord, dès l'attribution de la fonction dynamique à l'Eidos, celui-ci a risqué être supplanté par le γένος qui, de par sa nature, semble plus apte à figurer le caractère dynamique de la structure. La sortie contre „les Amis des Formes” date de cette période. Peu à peu l'Eidos se redresse et maintient sa nécessité eidétique à côté et au dessus du devenir dynamique.

²⁾ L'homme a puissance de deux pieds comme la diagonale du carré d'un pied de côté, la puissance de cette diagonale étant le carré de $\sqrt{2}$;

ensuite l'emploi des termes *καταθραύσαντες* et *κατακεκερμάτισται*, qui préudent au Timée en ce qu'ils indiquent la méthode physique qui conduira à l'isolation des *εἶδη* élémentaires. 265d
266a

La représentation du niveau mental à laquelle nous allusions n'est pas fausse, ni même irréelle: elle pêche surtout par manque d'exactitude. La distinction nette n'est possible qu'à l'âme au moment où elle voit directement l'essence de la structure. La définition logique, tant qu'elle est comprise dans l'enchaînement des concepts, et le nom, tant qu'il ne couvre qu'une représentation, ne sauraient répondre du Réel ni l'une ni l'autre. Nous retrouvons ici la constatation de la VIIe Lettre. 268c
342d
343b

Dans le mythe suivant il y a peu de chose qui intéresse directement notre sujet. Le *πάθος* qui est dit être la cause de toutes les merveilles que conte la légende, est un phénomène, un état de choses qui découle directement de la constitution de l'Univers comme mélange de Réel et d'Irréel, ainsi que de la Loi qui préside par là à son évolution: tantôt il est révolu par la volonté divine, tantôt il est abandonné à sa *σύμφυτος ἐπιθυμία*. La comparaison de ces mouvements alternatifs a été emprunté à la suspension du modèle à un fil tordu, comme déjà M. Schuhl l'a ingénieusement expliqué ¹⁾. Mais Platon ne va pas jusqu'à transporter cette cause mécanique à la réalité: l'Univers constitue „une masse énorme en parfait équilibre sur un pivot extrêmement petit”; et si c'est la cause divine qui lui imprime son mouvement primitif, le mouvement rétrograde résulte de la *σύμφυτος ἐπιθυμία*, que l'on peut certes comparer à la tension du fil tordu, mais qui, si nous serrons de près l'analogie, représente en réalité la réaction accumulée de la nature du dissemblable, auquel la partie divine de l'Univers a été unie dès sa création. C'est ainsi qu'on doit peut-être expliquer l'âme mauvaise des Lois, à laquelle nous avons déjà fait allusion, comme la négation polaire de la tendance positive du Bien, négation, qui, au lieu d'être rattachée au „corporel”, a été intégrée dans la Réalité de l'Être. Mais dans le Politique c'est déjà cette solution qui se dessine: que veut dire autrement 269b
269d,e
270a
272e

le quadrupède a puissance de quatre pieds, comme la diagonale du carré de côté $\sqrt{2}$, cette diagonale ayant la puissance du carré de $\sqrt{4}$. La note de M. Diès est donc erronée (ed. Budé pg. 16).

¹⁾ Sur le mythe du Politique (Revue de Métaphysique et de Morale, XXXIX (1932), pg. 47—58).

l'appréhension que l'Univers, abandonné à lui même, ne sombre dans l'Océan infini de la dissemblance? Car cette dissemblance n'est autre chose que la divergence absolue dont nous avons parlé à propos de la genèse des nombres, et qui sera symbolisée dans le Philèbe par l'ἄπειρον, le principe auquel manque toute forme et toute détermination et qui, par son essence, est diversification absolue. Certes, ce principe semble ici dériver encore du fait que l'Univers, par sa composition originale, a eu part à quelque force ténébreuse du Mal, mais tout-de-même il porte la cause de sa destruction, tel un catalyseur congénère, en lui-même, et, puisqu'il est essentiellement Âme, Platon est tout près d'admettre le monisme absolu de l'être.

La définition récusée a péché surtout par un défaut de nomenclature; mais elle est erronée encore parce qu'elle s'est attachée à un modèle de „belle grandeur”, au lieu de s'en tenir à une analogie plus simple et entièrement compréhensible; car c'est là le vrai rôle de l'exemple, de permettre à l'esprit de comprendre dans une seule image intelligible, créant un seul jugement vrai, le fait mal compris, à l'aide de la perspicuité de l'exemple: notre âme ne saurait s'y prendre autrement pour reconnaître les syllabes complexes et difficiles de la Réalité. Car si l'analogie dont nous partons se trouve être un faux jugement, comment gagner l'intelligence exacte de la vérité? Non, si nous voulons nous attaquer à la Structure grandiose du Roi, il faut chercher une structure moins étendue et moins sublime, et qui rappelle pourtant sa fonction, pour essayer d'obtenir une idée nette et claire de son essence ¹⁾. Il s'entend que Platon applique ici, où il s'agit d'une intelligence profonde, le terme εἶδος, là où il s'est servi de σχῆμα, quand il voulait indiquer plutôt l'esquisse ou l'ébauche extérieure de notre représentation: la comparaison du sculpteur est pour quelque chose dans cette image concrète.

Le nouvel exemple introduit la distinction entre cause essentielle et causes secondaires, mais surtout la notion de mesure absolue, c'est à dire celle qui compare l'objet à sa norme intrinsèque, ou à la structure qui a présidé à sa naissance à l'être: tout ce qui s'accorde avec cette structure est beau et bon; tout ce qui admet le plus ou le moins de cette structure est imperfection fâcheuse. Aus-

¹⁾ Quant à l'origine de cet exemple, elle est dans une δόξα soudaine, une vue poétique qui lui a fait comparer l'Univers à un beau et parfait tissu.

si est-il nécessaire, si l'on veut sauver les arts, qui par définition consistent dans la perfection des proportions, d'admettre (ὑποτίθεσθαι) non seulement l'existence de ce qui confère la mesure, mais encore la possibilité de la mesure par rapport à cet étalon absolu. Il est clair que cet étalon n'est pas un objet arbitraire auquel on reporte conventionnellement toutes les mesures, mais qu'il est l'Eidos lui-même, qui par l'Idée que nous en avons dans notre âme est accessible au repérage effectif. Il est important de noter le progrès accompli sur le Phédon: là c'était l'existence des Structures qui devait assurer la réalité de l'âme et en conséquence sa permanence; ici c'est l'existence des arts eux-mêmes qui est garante et de la Réalité et de son accessibilité à la Science: tout art serait une vaine illusion si elle ne pouvait se fonder sur la certitude que l'artiste dans sa création parfaite s'élève au dessus du contingent pour se conformer à la configuration absolue de l'Être. Le Beau qui dans le Phédon était un „αὐτό" inaccessible, hypothèse nécessaire pour la certitude du raisonnement, descend ici dans la réalité concrète autour de nous et il s'avère qu'aucune production artistique ou professionnelle n'est possible sans la collaboration actuelle de la Norme et de la Structure absolues.

284c
284d

La juste mesure est appelée la vraie proportion, le moment décisif, ce qu'il faut, bref tout ce qui tient le juste milieu entre les deux branches infinies dont l'une s'étend vers ce qui est plus grand et l'autre s'écarte dans la direction du plus petit. Il est vrai que c'est une phrase commune dans la bouche des gens cultivés que de dire que la mesure est tout; mais la vraie portée de cette assertion leur échappe, faute de s'être habitués à analyser la réalité dans ses structures essentielles: car si les arts consistent dans la mesure, il ne faut pas confondre la mesure relative au cours de l'exécution avec la mesure idéale qui discerne l'inégalité avec la Norme: le vrai philosophe, s'inspirant du procédé qui est à la base de tout art, ne repose pas avant d'avoir discerné dans les complexes souvent déconcertants qui nous entourent les distinctions naturelles provenant des structures composantes, ni avant d'avoir reconnu dans la pluralité, discontinue en apparence, les traits de famille qui les marquent comme appartenant à une seule communauté de structure, auteur de leur ressemblance une. Car l'unique but de nos pénibles recherches est de créer la méthode qui nous mette en état d'analyser la réalité

284e

285a

285b

286d

- 286b suivant ses structures: chaque problème spécial ne vise en effet que la maîtrise du Tout et l'habileté de trouver le raisonnement exact
 287a qui rende compte du Réel. Certes il y a quelques cas faciles où
 285e une simple image suffit à nous faire comprendre certaines réalités; mais les réalités les plus grandes et les plus importantes n'ont aucune ressemblance concrète qui soit capable d'en donner une idée exacte; elles exigent une intelligence raisonnable que l'on doit développer en commençant par des exemples pas trop ardu.

- L'analyse de la constitution de la société nous met dès l'abord en présence d'une série de structures subalternes qu'il est nécessaire de dépecer comme une bête de boucherie, en s'astreignant à découvrir les articulations maîtresses qui correspondent au nombre aussi petit que possible de divisions essentielles. Chacune de ces divisions structurales a sa fonction (*δύναμις*) bien délimitée: l'instrument a celle de contribuer à la production d'une chose; le vase, division qui présente une foule de structures diverses, a fonction de contenir: elle correspond donc effectivement à une seule *ιδέα*: et ainsi de suite. Relevons spécialement la cinquième et la sixième division; la première, parce qu'elle projette un jour spécial sur l'expression des Lois où l'homme est dit être le divertissement de Dieu: serait-ce à dire que pour Dieu l'Univers est une musique, une harmonie sublime dans laquelle l'homme aussi entre pour sa part infime? Lui même il ne connaît pas sa destination, mais comme chaque ornement bien fait a sa fonction précise et nécessaire dans l'oeuvre d'art conçue par le génie de l'artiste, ainsi l'homme aussi contribue à parfaire l'harmonie telle qu'elle est issue de la Vision grandiose du Créateur.
- 287e
 288c Et la Matière, caractérisée de groupe primordial, produite par tant d'arts différents et présentant par là des structures diverses, comme les métaux, les bois, les peaux, mais qui n'en constitue pas moins une unité de fonction qui permet de la réunir et de la comprendre dans une seule idée, celle d'être des espèces simples au moyen desquelles on peut fabriquer la structure composée de toutes les autres classes d'objets (*σύνθετα εἶδη γενῶν*): son caractère spécial est donc surtout d'être exempt de toute composition et en conséquence d'être matière première (*πρωτογενές*) dans toute la force du terme.
- 288e
 289b Ces sept divisions suffisent à constituer tout l'appareil de la société humaine. Certes il y a encore des genres de moindre importance comme par exemple tout ce qui se laisse embrasser sous l'image re-

présentative (*ιδέα*, la représentation) de la monnaie, du sceau, de l'empreinte; mais on pourra, la bonne volonté aidant, le faire entrer dans une des divisions sus-dites. L'expression *ιδέα τοῦ νομίσματος* tient le milieu entre la représentation et la notion, toutes les deux relevant de l'image intérieure, qui pour Platon, quelque subjective qu'elle puisse être, garde toujours son affinité avec l'Image créatrice qui a présidé à sa structure. Or, la monnaie, le sceau, l'empreinte en signe de contrat, pour être de moindre importance, n'en dérivent pas moins d'une convention voulue et doivent répondre pour cela à une idée créatrice qui a précédé l'usage et à l'application concrète.

Dans la qualification des sophistes, qu'il faut en premier lieu séparer d'avec les vrais politiques, il est dit à leur égard qu'ils ressemblent tantôt à de grosses bêtes féroces comme des lions et des Centaures, tantôt à des êtres insaisissables et rusés: en un clin d'oeil même ils échangent ces aspects comme ces fonctions. 'Ιδέα est prise ici, il faut l'avouer, dans un sens très voisin de son origine, c'est l'aspect, l'apparence extérieure, l'image concrète. Il ne faut pas perdre de vue pourtant que l'Étranger dit qu'ils *ressemblent* à ces monstres, c'est à dire que c'est l'image qui s'impose à notre représentation dès que nous voulons nous faire une idée de leur signification; en prétendant, par conséquent, qu'ici encore le mot s'emploie au sens d'image représentative, jointe à la fonction assortissante, on est, je crois, plus près de la vérité qu'en la définissant tout simplement d'apparence extérieure, dont il n'est aucunement question.

291b

Pour pouvoir effectuer la séparation il est besoin de passer la revue des diverses formes de la constitution. La monarchie présente deux structures, la tyrannie et la royauté. Il est avéré que la royauté est une science, et ce une science critique et directive. Laquelle? Nous ne le savons pas encore. Et pourtant il faut le *voir clairement* avant de pouvoir procéder à l'écartement des prétendants. Vu l'inclinaison de Platon à l'étymologie, il n'est pas improbable que ce terme *ιδεῖν* contienne une allusion à l'Eidos, ou mieux à l'*ιδέα* qu'il s'agit de dépister; et nous nous rappelons d'avoir rencontré pareille allusion au cours de notre étude.

291e
292b,c

Le seul critère de la science est la compétence absolue qui, loin d'avoir besoin de règles écrites pour guider ses prévisions, puise

297a

directement dans sa propre vision de ce qui est meilleur. Dans le cas du politique la Norme qu'utilisent les vrais détenteurs de la science est le Juste. Le Juste est un Eidos, une Structure réelle, qui à la fois est le fondement de toute connaissance: sans doute pour Platon il y a une union étroite de termes et d'idées entre εἶδος, εἰδώς et ἐπιστήμων. Car si ἰδέα se rapporte plutôt à la vision, à la représentation immédiate, à la Notion, l'Eidos, comme fondement de la Réalité structurée, sera par là par excellence l'objet de la science. Pour le politique aussi donc les vraies lois seront données par ceux qui connaissent l'Eidos; ceux qui ne le connaissent pas (ἀνεπιστήμονες) tâcheront, il est vrai, d'imiter le vrai, à savoir l'Eidos, la structure du Réel, mais il n'en résultera qu'une imitation mauvaise; le technicien, en s'inspirant du Réel, ne produira pas une imitation, mais c'est du réel qu'il créera: sa constitution à lui, toute vivante et immédiate qu'elle est, méritera le nom de structure au même titre que l'exemple dans le réel. Il est probable que nulle part sur notre Terre pareille constitution n'ait été réalisée ni le doive être jamais; toutefois c'est elle qui est la vraie norme où visent toutes les constitutions terrestres et dont elles ne sont que des imitations imparfaites. Mais ce n'est pas là le résultat qui importe ou qui intéresse même Platon outre mesure. Rappelons-nous le rôle que Platon assigne à l'exemple, celui de nous aider à comprendre les choses plus élevées, voire qu'il dit expressément que le vrai but de nos pénibles recherches n'est pas le politique, ni le sophiste mais le Réel lui-même qu'il faudra comprendre à l'aide de ces exemples accessibles, et il sera évident que la relation structure-imitation qui se présente tout naturellement et qui peut être comprise directement dans l'exemple analysé, doit servir d'interprétation pour la Réalité autrement complexe de l'Univers. Les cinq constitutions possibles, représentées par cinq noms, n'en font pourtant qu'une: ἐν μόνον γέγονεν¹⁾. Ce ἐν, c'est l'équivalent de l'Eidos; sa

301b ¹⁾ Il n'y a aucune raison de changer le texte des manuscrits: „c'est par là que les cinq noms des constitutions, que l'on distingue actuellement, n'en font réellement qu'un". Qu'il y ait cinq constitutions dérivées et non pas quatre (Badham), cela résulte du texte et encore de l'énumération expresse 301c. Quant au texte fantaisiste de M. Diès, il ne présente aucune cohérence dans le raisonnement et ne dit exactement rien.

structure serait la constitution telle qu'elle naîtrait directement du génie du chef compétent; les formes qui se présentent à notre expérience ne se laissent comprendre que pour celui qui se reporte à leur structure idéale; c'est elle aussi qui en constitue l'unité comme la raison d'être et même l'origine concrète. Il n'y a pas jusqu'à sa défiguration la plus radicale, celle où l'ignorance complète de l'objet à imiter guide l'imitateur qu'est le tyran, qui ne reçoive sa signification vraie et compréhensible par la comparaison de l'Idée lointaine dont elle dérive: c'est du reste la théorie de la République.

301c

587e

En quoi consiste donc cet Eidos de la vraie constitution? Il semble que Platon laisse transparaître sa pensée dans la conclusion qui suit: le seul fondement de l'Eidos est dans le fait qu'il dérive de ce monarque unique, le seul qui puisse engendrer la constitution parfaite. Les termes de cette conclusion rappellent de si près le raisonnement du Phédon qu'il est difficile de ne pas les rapprocher directement. Là aussi il est dit que la vraie cause, celle du meilleur, trouve peu de confiance chez les hommes: ils ne se figurent pas qu'il peut y avoir dans une pareille cause abstraite une force réelle et d'une telle puissance qu'elle régit l'Univers. Au sujet de la vraie constitution Platon répète le raisonnement: les hommes ne croient pas qu'il puisse naître jamais quelqu'un qui veuille et qui ait la puissance de gouverner par la force seule de sa science et de sa perfection, en départant à tous, dans la juste mesure, la justice et l'équité. Et pourtant, si par hasard un tel monarque se lèverait, il serait acclamé et tous reconnaîtraient que là se serait réalisée la seule constitution dont la rectitude soit absolue.

301c,d

99

99c

301d

Si la comparaison est quelque peu correcte, il s'ensuit que la vraie cause de la constitution est dans le fait qu'elle est créée par le monarque unique suivant la structure Réelle dont il possède la connaissance immédiate: c'est donc le parallèle exact du Demiurge dans le Timée, qui lui aussi crée la constitution parfaite telle que nous l'admirons dans le ciel, en s'inspirant de la Vision directe des structures. Et ces structures, d'où tirent-elles leur Être si ce n'est de l'Idée suprême qui, elle encore, comme un monarque unique, trônant au dessus de l'Être, imprime l'Être et la Vie à toute la Réalité, appelée à son tour de mouvoir et de modeler l'Univers?

Le vrai monarque donc exerce sa fonction suprême en ne s'appuyant sur rien d'autre que sur sa science. Aussi le distinguer d'avec

305d ses subalternes comme les rhéteurs, les juges, les généraux devient-il possible quand on réfléchit à ce que c'est lui qui décide si ces subalternes doivent mettre en jeu leur activité ou non. Cette dernière séparation avait été des plus difficiles parce que ces fonctions semblaient s'approcher le plus de l'art royal. Tout ce qui avait trait aux imitations avait été rejeté auparavant; ce qu'il importe maintenant c'est de procéder à la purification de l'or lui-même, pour nous permettre de *voir* l'or, sans aucun mélange, dans toute la splendeur de sa pureté. Ce n'est pas dire trop peu que de nommer cette fonction
 303c comme un dieu parmi les hommes, la plus réelle et la plus véritable
 303b des constitutions. Car le sens caché de toutes ces métaphores n'est-
 301e il pas que séparer le Réel directif d'avec la „Matière”, c'est à dire d'avec le monde des apparences qui ne présente que des imitations plus ou moins lointaines du Réel, c'est encore peu de chose; mais le
 303d noyau réel lui-même contient encore une partie très proche de la race royale et par là très malaisée à distinguer. Et il faut pourtant à
 305e tout prix procéder à cette distinction pour bien saisir la fonction ¹⁾ transcendante de ce principe de qui émanent toutes les lois de la Cité idéale et „qui unit toutes choses en un tissu parfait”, étant le
 306a vrai lien qui réalise l'entrecroisement harmonieux de toutes les fonctions de l'Univers.

Au premier abord il peut paraître étrange que nous osions mêler pareille allégorie mystique à un texte qui a l'air d'être tout bonnement pratique. Nous pouvons alléguer à titre de preuve premièrement la déclaration de Platon dans le présent dialogue, que le but réel des recherches n'est aucunement le Sophiste, ni le Politique, mais la méthode qui nous conduise aux objets les plus sublimes. Ensuite c'est la République qui nous enseigne que la vraie Constitution ne réside pas ici sur la Terre mais qu'elle se voit dans les cieux. Mais le parallèle le plus frappant est offert peut-être par les Lois, 592b où de la même manière la réalisation de l'Idéal sur la Terre est mise
 711c ss. en doute et où ensuite on passe au commandement de Cronos et aux
 713c génies divins. Et comment ne pas mentionner le Timée qui, en voulant être une mise en mouvement de la République trop statique,
 19b

¹⁾ Pour indiquer cette fonction Platon se sert indifféremment du terme *δύναμις* (304d, 305c, 305e) ou de *εἶδος* (304e). Il est clair qu'il doit en être ainsi, vu le caractère créatif de toute structure, tant transcendante que concrète.

devient une cosmologie complète? La partie finale du reste de notre dialogue entremêle de la même façon l'application terrestre à l'inspiration céleste. On pourrait même prétendre qu'au lieu de nous offrir la méthode d'entamer les sujets difficiles et transcendants nos modèles terrestres comme le Sophiste ou le Politique ne sont que le résultat d'une idée préconçue ¹⁾. Cette idée est née spontanément dans l'esprit de Platon: c'est sa conception personnelle de la constitution de l'Univers. Or, si une constitution terrestre veut être parfaite, elle devra rendre l'image de la constitution transcendante qui se déploie dans le Cosmos. D'autre part, comment déceler la nature vraie de cette constitution transcendante si ce n'est au moyen de l'analyse pénétrante d'un modèle ressemblant? C'est là, me semble-t-il un cercle vicieux dont beaucoup d'idéalistes sont la victime: leur analyse du modèle rend exactement l'idée préconçue qu'ils y introduisent en partant de leur conception idéaliste de l'Univers. Pour trouver la solution de l'énigme il faudrait donc examiner d'où leur vient leur conception idéaliste. Eh bien, en faisant cet examen, nous éventerions le secret même de la philosophie platonicienne: ce n'est qu'en scrutant nous mêmes que nous trouverons le secret de l'Univers. Il est vrai que notre conception aura toute l'allure d'un anthropomorphisme consommé; c'est notre for intérieur tel qu'il apparaît à notre réflexion que nous transposons au dehors et auquel nous assimilons l'ordre même du Cosmos. Mais qui nous dira qu'il ne s'agisse pas là d'une vision réelle, et que ce n'est pas réellement l'âme qui voit dans toute sa pureté la Réalité dans toute sa pureté? Platon en tout cas est convaincu que, quelque vicieuse que puisse être la représentation concrète que nous nous faisons de cette Réalité, l'inspiration même et le sentiment de Vérite qui s'y rattache irréfutablement ne peuvent émaner que précisément du contact immédiat avec le Réel. En disant par là que la tâche du véritable roi est d'unir d'abord la partie éternelle de l'âme à ce qui lui est apparenté au moyen d'un lien divin, et ensuite la partie animale avec des liens humains, et que le jugement vrai, fondé sur un raisonnement ferme, constitue un élément divin dans l'être mélangé

309c

¹⁾ Telle idée préconçue est d'ailleurs le prototype du *εις μίαν ἰδέαν συναρῶν*; c'est la fonction poétique qui guide Platon dans ses intuitions. Ce qu'il a appris pourtant c'est que toutes nos *ἰδέαι*, si convaincantes soient-elles, ne parviennent qu'à servir de *παραδείγματα*.

- (δαμονίφ) que nous sommes, il transpose sa vision de la réalité (et c'est dans le Timée qu'il essaiera d'en donner une peinture adéquate) à la société. Aussi est-il exact d'ajouter que seule l'inspiration royale (μοῦσα βασιλική) rend le vrai législateur et le vrai politique capable de cette tâche et que, par conséquent, ces noms ne conviennent qu'à ceux qui possèdent cette inspiration. Leur rôle est donc en somme celui d'imiter le vrai roi dans les cieux et de réaliser dans leur matière à eux le mélange souple qui donne le tissu parfait qu'est la constitution parfaite. Cette matière elle-même imite en quelque sorte la matière du Démiurge. Il est évident qu'elle ne peut pas être de nature hétérogène, de manière à mêler le bien et le mal; moins encore doit-elle consister dans le mal tout seul. Pourtant il est de toute nécessité pour un tissu parfait (à noter de nouveau le retour à l'Héraclitisme) de présenter deux pôles antipodes, dans l'union desquels se formera l'harmonie parfaite du Tout. Dans le Timée ce seront l'Identique et l'Autre qui se fuseront ensemble pour engendrer l'Âme. Ici c'est le caractère tempéré et sage uni à celui du courage et de l'énergie qui par leur concorde et leur amitié, tout en conservant pleinement leurs tendances antagonistes, créent le tissu parfait: on dirait l'harmonie de la lyre et de l'arc. L'harmonie n'est possible que si les constituants antithétiques sont animés par un seul jugement concernant le réel: l'union dans une seule *ιδέα* est le lien divin qui seul confère l'Unité parfaite; c'est elle qui fond tous les éléments ensemble dans une manifestation unique, présentant une fonction homogène et une image unitive — osons-le dire à l'instar de la lyre et de l'arc? — non, dit Platon, à l'instar de la trame et de la chaîne dans le tissu. Mais la comparaison héraclitéenne n'a-t-elle pas guidé Platon dans sa caractérisation de l'entrecroisement, et n'est-ce pas le terme héraclitéen (διαφέρεσθον, διαφορά) qui lui échappe au beau milieu de son raisonnement?
- 310e
- 309e
- 309d
- 310d
- 308c
- 308b
- 307d

Ce qui est certain, c'est que désormais l'union des contraires entre comme un élément positif dans le platonisme. Il est vrai que déjà le *μη ὄν* du Sophiste avait été l'admission d'un principe hétérogène au sein même de l'Être. Mais cela avait été une contrainte fâcheuse, à la nécessité logique de laquelle il était impossible de se soustraire. À présent la situation est du tout changée: l'opposition dans le tissu même de la chaîne et de la trame dénote une opposition organi-

que et structurale dont il faudra reconnaître l'essence réelle non seulement, mais qui devra aussi avoir son pendant dans la structure du Réel. Il va de soi qu'au point où nous en sommes cette opposition sera celle de l'Être et du non-être, ou celle de l'Identique et de l'Autre. Le Timée commencera par brosser cette fusion polaire à larges touches, jusqu'à ce que, à un moment donné, Platon se fait conscient qu'une polarité qui s'en tient au domaine strict de l'Être ne saurait rendre compte de toute la complication déconcertante de l'Univers concret. On sait que c'est alors que s'introduit la troisième structure, fondement de l'étendue et de la matière — mais nous en parlerons à son heure. Pour le moment revenons au Politique et jetons un dernier regard sur le problème final.

L'unité des contraires est amené à propos d'une discussion sur le caractère paradoxal de certaines vertus. Il se demande s'il doit être possible qu'une partie de la vertu soit en opposition avec... oui, avec quoi? Car la question se lève quel est le sens précis de ἀπερῆς εἶδει. La traduction la plus facile serait évidemment: „avec une autre espèce de la vertu”; et comme il paraît s'agir surtout de deux caractères qui communément s'opposent, la complexion placide et sage, et la complexion énergique et audacieuse; que, de plus, il est dit qu'on s'attendrait à ce que toutes les parties de la vertu soient naturellement amies, mais que pourtant tout porte à croire qu'entre ces congénères il y en a qui soient en différend avec les autres, on serait en droit d'être satisfait de cette interprétation. Toutefois on peut se demander pourquoi Platon se sert d'un mot différent dans l'opposition même; et pourquoi c'est cette opposition de parties qui offre si belle matière de dispute aux chicanes. Du reste la matière de dispute naîtrait surtout du fait que les deux parties, étant parties de la vertu réputée unique, attestent par leur opposition qu'elles ne sauraient faire partie d'une structure unique et que par là la partie est en contradiction avec l'unité de structure dans laquelle elle est supposée d'entrer. Il n'est donc nullement illogique d'interpréter le passage ainsi: „il semble être contradiction *in adiecto* que de prétendre qu'une partie de la vertu puisse être en quelque sorte (ou sous quelque rapport) en opposition avec l'unité structurale de cette Vertu Même”, cette opposition ne pouvant se manifester que par son antithèse par rapport à d'autres parties. Cela n'empêche pas d'envisager toutes ces parties indifférem-

306a

306c

307a

- 307d ment comme des parties ou bien comme des structures; car par l'effet de la combinaison naturelle (*συμπλοκή*) les parties de toute structure sont des structures composantes. Nous sommes même en présence d'un élargissement notoire de la fonction de la combinaison telle qu'elle a été développée dans le Sophiste. Là il n'était question que de la pure possibilité, tant logique que matérielle, de la combinaison; ici la vue s'élève et les contraires aussi se fondent dans l'unité de la combinaison. Rien d'étonnant alors d'entendre dire à Platon qu'il
- 310a y a lieu de parler ici d'un lien vraiment divin, qui est capable d'unir dans une seule harmonie des parties non seulement dissemblables,
- 307c mais qui sont encore de tendances diamétralement opposées, tant elles sont des manifestations auxquelles il est échue un état de guerre permanent. Est-ce que nous n'entendons pas, à travers cette image, l'écho du *πόλεμος πάντων πατήρ* du grand Éphésien?

13. LE PARMÉNIDE

- 15,16 Le commencement du Philèbe évoque de si près le Parménide, qu'on a ample raison de ne pas mettre le traitement de ce dialogue à une trop grande distance de celui du Philèbe. Le coryphée du dialogue est Parménide. S'agit-il du Parménide historique? Ou est-ce Platon mûr qui se cache derrière ce masque ¹⁾? L'interlocuteur est Socrate jeune. En supposant que Platon jeune figure dans ce personnage, et que de cette façon le philosophe jette un regard d'ensemble sur le développement de la partie centrale de sa philosophie, on voit le dialogue sous un jour intéressant non seulement mais certaines questions s'éclairent comme d'embrée. Le point de vue par lequel débute Socrate est en effet celui du Phédon: il y a des structures fixes comme celle de l'égalité et celle de l'inégalité, du grand et du petit, du beau, du juste, etc. Ces structures n'admettent pas de contradiction intérieure. Que, au contraire, les choses concrètes en participant à plusieurs structures puissent réunir en elles des contradictions, cela n'a rien qui soit à nous étonner. C'est toujours le niveau du Phédon. Mais immédiatement après Platon sort de
- 129b,c
- 129a

¹⁾ Pourquoi alors Platon peut-il avoir choisi Parménide comme le type parfait du „Philosophe”? Ne serait-ce pas parce qu'il a évolué vers l'Un comme conception centrale de tout Être, et n'est-ce pas précisément l'Un dont il se débat ici la Raison profonde?

son rôle et laisse voir son point de vue actuel: j'aurais une grande admiration pour celui qui saurait nous faire voir comment, dans les structures elles-mêmes, les mêmes oppositions s'entrelacent de mille manières.

129e

Platon n'insiste pas. Au contraire il revient à son intention d'exposer le platonisme primitif et il dépeint ses tribulations pour identifier les structures. Est-ce qu'il se manifeste dans tout ce qui nous entoure une structure organique que nous devons supposer d'être née de l'Idée supérieure du Bien? Pour les relations d'ordre comme l'égal et la grandeur c'est acquis. Pour les normes morales comme le juste et le beau il n'est pas moins certain. Mais pour les agglomérations contingentes comme l'homme, et pour les choses manifestement matérielles tel le feu et l'eau c'est autre chose. Platon y inclinait pourtant. Quant aux mélanges tout à fait secondaires et vils comme le cheveu, la boue, Platon jeune a éprouvé une horreur de l'admettre, tellement la sphère des Idées avait été pour lui l'antithèse de toute attache matérielle. Platon mûr par contre, par la bouche de Parménide, lui reproche cette pruderie, en lui montrant que dans l'immensité de l'Univers il n'y a rien de vil, rien qui ne participe sous quelque rapport à l'emprise de la structure. C'est là une perspective passagère sur le Timée, qui en effet essayera de comprendre tout, si infime soit-il, dans l'unité de la structure.

130b

130d

Platon passe outre et reprend la critique de l'Eidos statique du commencement qui devait être à la fois tout en soi, séparé du monde matériel, et tout dans l'objet qui, en participant à lui, lui empruntait sa dénomination.

130e

L'Eidos étant au sein de la pluralité le principe de l'unité de chaque objet et devant avoir lui même, comme objet suprême de la science, le caractère d'une structure unique, comment se fait-il que cette unité subsiste malgré l'éparpillement infini dans le plusieurs? On pourrait s'imaginer que chaque objet reçoit sa forme d'une structure distincte et que c'est ces structures qui sont enveloppées dans l'Unité de la structure une, comme chacune en rend et l'unité et la forme. Mais c'est là précisément le problème: d'où vient-il qu'on peut embrasser la pluralité sous la forme de l'unité, de sorte que la science ne porte que sur l'Eidos Un sans se préoccuper de la pluralité dans laquelle apparemment il s'éparpille, et d'où vient-il que chaque structure se laisse légitimement subsumer à la fois dans le con-

cept et sous la dénomination de la structure primaire? Il s'agit là d'un problème logique, sans aucun doute. Mais le point de vue logique y est tout à fait secondaire, la logique n'étant que la conséquence d'un état de fait, celui de la participation réelle de chaque structure individuelle, telle qu'elle est supposée se manifester dans l'objet, à la Structure unique, cause tant de la forme que de l'existence.

- 131b Au premier abord la solution paraît impossible et contradictoire: la structure, étant une et identique dans chaque membre à part d'une pluralité et y étant tout entière, ne peut plus subsister comme Unité transcendante sans être en même temps séparée d'elle-même. Aristote, réaliste lui aussi, mais de tout autre aloi, a choisi
- De An. III,8 l'alternative: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστίν. Pour Platon du coup la science aurait été détruite: pour être réelle la science requiert un objet unique, que l'on ne pose pas seulement d'une façon abstraite comme concept unique dans la prédication, mais qui couvre la science en étant la cause réelle du phénomène ou de l'objet. Ne serait-il pas possible que l'Eidos, dont la fonction est essentiellement celle d'Unité enveloppante, enveloppe la pluralité et
- 131b chaque membre de la pluralité à la fois, comme le fait le jour par rapport aux choses de la Terre? La réfutation n'en est peut-être pas trop satisfaisante. Malgré la dispersion de la pluralité c'est toujours le rapport de chaque membre au jour un, et même au „voile un" qui importe; chaque individu est sous le jour ou sous le voile, pris comme entier; le prétendu morcellement est seulement l'effet d'une abstraction mentale. Mais ce qui reste vrai dans l'objection c'est qu'on ne voit pas trop bien comment ce voile puisse être la cause de l'unité de chaque individu, à moins qu'on n'accepte la solution de
- 508 la République qui attribue au soleil le rôle non seulement d'éclairer les objets et de les faire connaître, mais encore de leur donner la vie et l'existence. Peut-être était-ce là une analogie trop facile, et la logique rigoureuse à laquelle Platon aspire dans cette période ne se contente-t-elle pas de ces à peu près vagues de l'intuition superficielle. Aussi le problème se pose-t-il ici dans
- 131c toute son acuité: comment se fait-il que la structure qui, en étant une, crée essentiellement l'unité, soit encore une, quand on admet qu'elle s'éparpille *réellement* dans la pluralité? La postuler une ou consentir à ce qu'elle soit divisible conduit à des absurdités, de

sorte qu'il paraît difficile de croire à ces entités absolues que le jeune Platon avait posées comme l'explication dernière de la réalité: ce „grand" absolu auquel les choses prennent part, cet égal en soi, ce petit en soi n'expliquent en somme rien, source qu'ils sont des plus angoissantes absurdités. La leçon est dure pour les „amis des Εἰδη"!

131d

Mais il y avait cette autre solution platonicienne qu'au fond ce serait l'image unique à laquelle répondent tous les phénomènes, qui soit le fondement et de l'unité conceptuelle (ἐπι πάντα ἰδόντι) et de l'unité réelle (ἐν τὸ μέγα). Cette ἰδέα nous l'avons assimilée à la Norme, en admettant qu'elle est née du commerce de Socrate. Cette image étant à la fois la représentation subjective qu'elle suscite en nous, et la Norme idéale à laquelle elle est censée répondre, il s'ensuit que certes nous nommons les choses grandes en les comparant à l'image normative au dedans de nous, mais que pour en constater le bien fondé il faudrait pouvoir confronter et notre image normative et les choses grandes et la structure absolue de laquelle dérive la grandeur des choses aussi bien que l'image normative au dedans de nous. En d'autres termes, pour établir la participation des choses grandes à une structure absolue il serait nécessaire de pouvoir les comparer toutes les deux à une Norme supérieure qui rendît possible le jugement de ressemblance: l'appel au jugement purement logique sera toujours un *regressus ad infinitum*, puisque pour fonder le jugement il faut recourir au postulat que l'attribution du prédicat au sujet constitue un acte valable et définitif. Or, pour vérifier cette attribution il serait nécessaire de se déplacer au dessus du niveau logique pour constater comme dans une dimension supérieure le lien qui relie les concepts dans le jugement.

132a

Laissons donc là une Norme absolue, mais réduisons l'ἰδέα à sa fonction intellectuelle d'embrasser dans un seul regard la pluralité diffuse. Elle constitue alors un acte de notre pensée, essentiellement lié à l'âme; l'homme possède en son for intérieur la Norme de l'Être, comme d'ailleurs la pensée socratique semblait le réclamer. Le juste et le vrai sont des réalités normatives qui ont leur siège essentiellement dans l'âme. On le voit, l'introduction de l'ἰδέα nous ramène spontanément vers la norme socratique et nous détourne quelque peu des formes mathématiques qui s'y étaient superposées dans le platonisme. Cependant la distinction est pour

132c

Platon impossible. Si ces normes doivent avoir force obligatoire, elles doivent correspondre à des réalités; c'est dire qu'elles doivent être les images de quelque chose de *réel*, qui soit à la fois la structure formative dans les choses et la source de l'image normative au dedans de nous. Dès lors le contenu réel de notre pensée sera précisément cette structure une. Si donc cette unité n'existe nulle part que dans l'âme, elle ne peut être autre chose que *pensée*; mais, comme elle est en même temps la cause réelle de la structure des choses (car autrement nos jugements n'auraient plus aucune valeur réelle), il s'ensuit que ou bien tout ce qui existe est fait de „matière pensante” et que par conséquent „tout pense”, ou bien on est acculé à l'absurdité d'admettre que ce qui est matière pensante ne pense tout de même pas.

129e

129c

184a

Cette critique porte-t-elle aussi sur l'*idéα* de la République? Ou devons-nous poser que cette Idée suprême est plutôt la réponse aux objections du Parménide, en ce sens que l'*idéα*-notion, sortie de l'école socratique, au lieu d'être dans l'âme seule, a reçu sa fonction transcendante pour faire face précisément au *regressus ad infinitum* d'une part et à l'idéalisme subjectif de l'autre? Et proviendrait de là son rôle de source suprême de l'Être qui est elle-même au dessus de l'Être? Ce point de vue corroborerait notre suggestion que la République soit une oeuvre qui porte les marques évidentes d'un long façonnage. Il y a du reste certains indices que le Parménide lui aussi est une oeuvre à laquelle Platon a été occupé durant de longues années à côté d'autres dialogues. Ainsi le commencement qui nous occupe est, à ce qu'il me semble, antérieur au Sophiste, si l'on excepte quelques remaniements, comme par exemple l'exhortation de suivre les multiples entrelacements au sein des Formes elles-mêmes, qui tranche quelque peu avec le défi à l'adresse de Zénon de montrer que les Formes elles-mêmes puissent recevoir des affections contraires. Mais en concédant même que l'opposition ne soit pas réelle et que l'expression est une fois plus décidément pour la combinaison que l'autre, on ne peut pourtant pas se défendre de la conviction que l'esprit dans lequel la critique est conduite dans cette première partie est plus étroit et moins souple que la vision libérée du Sophiste et du Politique. D'autre part „l'introduction turbulante des arguments” dont il est question dans le Théétète nous a fait assister comme à la genèse du Parménide, l'expression indiquant la

foule de problèmes et l'extraordinaire difficulté de solution de ces problèmes qui se sont jetés à la rencontre de Platon lorsqu'il attaqua la redoutable forteresse de l'Un. Le Sophiste a contribué à en éclaircir quelques-uns et ce sera de pair avec le Politique que Platon élaborera le Parménide. De là vient le fait étonnant qu'au bout du compte et le Politique, et le Parménide sont les prédécesseurs immédiats du Philèbe, et peut-être est-ce là aussi la raison pour laquelle le „Philosophe” qu'il s'était proposé de mettre à la trame a dû faire place aux difficultés plus inextricables inhérentes à l'Un ¹⁾).

Parmi les problèmes que le Sophiste a éclairci entretemps il y a aussi le suivant, de savoir si peut-être les structures sont dressées dans la réalité comme des modèles auxquels ressemble tout ce qui y participe. La réfutation repose de nouveau sur le *regressus ad infinitum*, la ressemblance requérant une Structure à part, qui permet la ressemblance de la Forme avec sa copie. Cette réfutation n'est valable qu'en attribuant aux structures le caractère rigide, moitié logique, moitié réaliste qu'elles possèdent dans le Phédon, et en même temps en stipulant que toutes ces Formes se trouvent sur le même niveau, d'une autonomie équivalente l'une à côté de l'autre. Le Sophiste nous décèlera des genres qui, en traversant toute la Région des Formes, en constituent le lien et la trame intrinsèque. Comment faut-il traduire dès lors la conclusion? „Vous voyez quel est l'embarras si l'on définit que les Formes sont des réalités en soi”, ou bien „si l'on définit que les Formes ont une existence autonome l'une à côté de l'autre”? La première est pour le moment celle qui l'emporte: c'est la nature statique de l'Eidos qui est surtout en cause.

254b
133a

Les difficultés s'aggravent toujours à prétendre qu'on peut détacher chaque structure à part comme explication suffisante d'une partie de la réalité. Si les structures sont réellement ce qu'elles doivent être selon la théorie, elles ne sont pas en *nous*. Les relations entre les structures qui, comme des vues d'ensemble, réunissent dans l'unité d'une *ιδέα* un certain nombre de structures, ces relations qui sont comme matérialisées ou concrétisées dans une Idée ne peuvent exister elles aussi que dans la même sphère transcendante dans laquelle sont reléguées les structures. Or, nous aussi nous

133b
133c

¹⁾ Comparez la note p. 152.

- 133d avons en nous ces idées de relation, comme nous avons des concepts qui sont censés être les copies, ou quoi que ce soit, des structures réelles. Il faut conclure nécessairement que l'ordre concept-relation qui chez nous porte les mêmes noms que l'ordre structure-Idee en est en réalité complètement séparé, ne fût-ce que par la seule raison que pour les unir on retomberait dans le *regressus ad infinitum*. Il
- 134a s'ensuit aussi que la connaissance des structures devra s'effectuer dans le niveau de ces structures elles-mêmes et qu'elle sera par conséquent de l'ordre de ces structures elle aussi. Notre science à nous, étant toute relative et n'ayant trait qu'aux concepts qui tout au plus portent les mêmes noms que les structures, n'atteindra donc jamais les structures en soi comme le Beau et le Bien, bref rien de ce que nous supposons être des Images créatrices ¹⁾ en soi: son seul objet seront les images représentatives au niveau même des copies. L'inverse est encore vraie: Dieu lui même à son niveau supérieur ne saurait connaître rien à notre sphère relative, par le seul fait que les
- 134b structures qui font l'objet de sa science, n'ont aucune fonction (*δύναμις*) par rapport à notre monde de l'apparence. On est donc acculé à un embarras extrême si l'on admet des structures possédant une Réalité en soi vis-à-vis d'un monde qui par définition en est exempt. Ces structures se présentent à nous surtout comme des vues d'ensemble;
- 134d le passage *εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖται τις αὐτὸ τι ἕκαστον εἶδος* se traduira donc: si ces vues d'ensemble des êtres sont réelles et que par conséquent on définisse à leur suite une structure spéciale en soi ²⁾.
- 135a

Le caractère inconnaissable des structures n'a pourtant pu jeter aucun doute sur l'âme de Platon: la certitude qu'il y a une structure naturelle (*γένος*) de chaque manifestation et une Réalité absolue prédomine; la seule chose qu'il admette c'est qu'il faut être exceptionnellement doué pour avoir dépisté leur existence. Mais leur existence est nécessaire pour sauver la pensée, voire pour ne pas détruire la fonction même du raisonnement: celle-ci réclame de toute

¹⁾ Le Beau et le Bien sont ici plutôt des Images que des Structures, parce qu'il est appuyé sur leur fonction unitive dans un supposé „*συνολῶν*”.

²⁾ La correction *ἕκαστον*, due à Heindorff, changerait le sens en rapportant ces vues d'ensemble aux Relations et il faudrait traduire: „si ces Relations des êtres sont réelles et si la structure de chaque être à part doit être définie”.

nécessité que l'image représentative sous laquelle nous résumons les objets en soit une invariable et fixe, que par conséquent elle soit une avec l'Image réelle qui comprend les êtres. Si donc l'existence des Structures est logiquement établie, Platon se reproche pourtant d'avoir prématurément admis cette existence et d'en avoir tiré des conclusions sans en avoir étudié à fond et la nature et la fonction. C'est à cet entraînement dialectique qu'il se vouera désormais.

135c

Avant de nous hasarder sur l'Océan d'arguments que nous trouvons devant nous, essayons de définir la distinction εἶδος-ἰδέα telle que le Parménide l'admet. L'Eidos est apparemment une ἰδέα τῶν ὄντων, une compréhension, une vue d'ensemble, un aspect unique des choses, dès que nous le voulons concevoir devant l'esprit; il est structure spécifique en ne regardant que sa fonction formative dans le Réel. Mais même en ce sens l'Eidos est subordonné à une ἰδέα supérieure qui figure la relation (cette fois absolue) des εἶδη, comme d'autre part il doit sa naissance (et sous ce point de vue il est γένος) à une Image créatrice dont il est comme la réalisation dynamique ou formelle. Ainsi l'essence de l'Eidos paraît être assez fixe: il est Structure et étant cela il est à la fois la cause formelle des phénomènes spécifiques et l'objet véritable de la science qui a pour but essentiel de connaître la structure des faits spécifiques. L'ἰδέα au contraire, qui est de nature plus spirituelle et subjective, est plus sujette par là à se soustraire à une seule conception fixe. En la définissant pourtant „l'aspect" ou „l'image", on arrive toujours à en saisir la fonction qui est en même temps essentiellement subjective et nettement Réelle.

137a

Et maintenant devons-nous suivre Platon sur l'Océan d'arguments? Il est difficile de se faire une idée claire de la véritable intention du philosophe. À y regarder de près la critique fait l'effet d'une lutte réelle de la certitude intuitive avec l'expression discursive: voilà pourquoi il importerait avant tout de faire le départ exact entre notre fonction intuitive et la nécessité de la désagrégation discursive. Prenons par exemple l'Un et posons-le, sur les traces de Platon, comme le principe suprême de l'Univers: l'Univers est Un. Mais tout de suite nous le dissociions dans ses fonctions spatiale et temporelle, géométrique et dynamique. Or il est évident que ces dissociations sont l'effet de notre organisation discursive, sans qu'il soit nécessaire qu'il y corresponde quoi que ce soit „dans la

Réalité". Maint faux problème de la Philosophie et de la Science découle du fait que nous voulons à tout prix comprendre la Réalité Une sous l'aspect de l'une quelconque de nos désagréations, soit l'espace géométrique, soit le temps cinématique, soit l'énergie dynamique, soit dans une combinaison des trois. Ce qui est plus déplorable encore c'est que ces trois fonctions n'en font qu'une au point de vue du système de repère dont nous devons nous servir nécessairement pour la représentation ou la description de chacune d'elles. Ce système de repère est l'intuition spatiale qui, sous l'influence du rythme temporel a créé en nous toute la trame de représentations fondamentales sans lesquelles nulle chose ne peut faire partie de notre pensée discursive: et la cinématique, et la dynamique doivent se servir des éléments statiques dont se compose notre représentation spatiale. Mais même sans cette nécessité inéluctable, la décomposition de l'Univers dans ses réputées fonctions ne conduira jamais à une connaissance de cet Univers, puisque cette connaissance ne pourra consister qu'en une recombinaison fictive non pas d'éléments (car la Réalité est transcendante aux éléments, qui sont plutôt le produit d'une analyse discursive), mais d'aspects statiques qui sont tout au plus au niveau de notre pensée mentale, mais qui n'ont rien à voir avec la Réalité Une et Vivante; sans faire entrer en ligne de compte encore que cette recombinaison devrait se faire à partir des quelques éléments disparates que nous procure notre investigation analytique. La Réalité dès lors ne saurait être identifiée à aucun des aspects mentaux, ni à la somme de tous les aspects possibles: elle est, par définition, *sui generis*, cause de tous les aspects qui sont comme des réflexions stationnaires, des projections figées grâce au rythme généralisateur de notre âme, mais aucunement s'identifiant à eux, ni se laissant comprendre dans une connaissance adéquate.

Ce point de vue, en apparence agnostique, ne conduit d'autre part pas non plus au scepticisme, soit subjectif, soit idéaliste, soit critique. Il se demande au contraire si le contact de la Réalité s'épuise dans l'apparat discursif, à l'aide duquel nous essayons de l'emprisonner, et si ce n'est pas plutôt ce Contact réel et profond qui reste toujours comme résidu dans l'abstraction la plus abstraite même, tant qu'elle conserve un certain sens. La compréhension, dans son acception la plus vulgaire, requiert un facteur irréduc-

tible à tout raisonnement, hétérogène même au raisonnement, mais qui est l'agent seul de la certitude et du sens que nous attachons à quelque acte discursif soit-il. Et le jugement se fonde plutôt sur ce contenu nécessaire que sur l'agencement extérieur des concepts. Nous sommes loin de déprécier la valeur du raisonnement discursif: ce sur quoi nous voulons insister c'est que le raisonnement discursif n'a pas de valeur autonome, puisqu'il est la synthèse d'une désagrégation mentale. Il n'y a en nous qu'une seule source de connaissance, la Raison, que nous pouvons discursivement analyser dans ses fonctions polaires, le raisonnement discursif et l'entendement intuitif, mais qui, pour être vivante et vraie, constitue une entité intégrale et indivisible, harmonie suprême de tout ce dont l'âme humaine est capable, unité indivisible dont l'influence fécondante se fait sentir dans tous les aspects sous lesquels l'homme essaie de se représenter le Réel ¹⁾).

Mais retournons au Parménide. Platon le qualifie de jeu. Il est vrai que c'est un jeu laborieux; mais l'homme lui-même n'est-il pas un jouet sorti des mains de Dieu, et n'est-il pas le meilleur que celui-ci ait créé? L'homme peut-il atteindre à une liberté plus rayonnante que celle du jeu? Eh bien, croisons les armes comme Platon et attaquons de nos arguments éphémères la Réalité impassible. Ou jouerions-nous par hasard le jeu par lequel Dieu lui-même a tiré de l'Un l'Univers et toutes les déterminations multiples qu'il contient?

137b

Nom.
803c

Ce qui nous frappe dès l'abord c'est l'application rigoureuse du Statique discursif à ce qui est réputé structure transcendante. Que l'Un conserve partout sa fonction structurale s'ensuit de plusieurs passages. „La nature de l'Un n'est pas celle de l'Identique” ²⁾. Nous avons déjà rencontré cette distinction qui indique que la structure qui crée l'Unité ne saurait créer en même temps l'Identité. En postulant par conséquent que l'Un soit identique à soi, on le contraint à assumer un non-Un, ce qui le dédoublerait et par là le nie-

139d

cf. Soph
245b

¹⁾ Quoique partant d'un point de vue différent M. Abel Rey dans son étude sur la pensée humaine comme outil scientifique (Encyclopédie française I, 10—20) en vient à distinguer de la même façon l'intuition immédiate et la fonction discursive.

²⁾ Notons en passant que si Platon avait appliqué intégralement sa méthode discursive, il n'aurait pas pu maintenir cette négation non plus. Ne vaut-elle pas: „l'Un est *autre* que l'Identique”?

rait. Quant au reste du raisonnement il sera difficile de décider péremptoirement si Platon a appliqué les concepts qui ne sont valables que pour le monde spatio-temporal, produit statique de notre organisation mentale, à des êtres qui, par définition même, doivent être transcendants à ce monde, puisqu'ils créent à la fois les Formes et les phénomènes comme des structures hétérogènes et les projections de notre λόγος, ou bien qu'il veuille stipuler expressément, ce qu'il fait en effet dans la VII^e Lettre, qu'aucune détermination due à notre fonction logique peut être valable pour l'Idée, et que l'application rigoureuse en doit conduire à des contradictions insolubles. Si la dernière alternative est vraie, la seule conclusion peut être que l'Un, en tant que Un, n'est rien d'autre que sa fonction structurale, une causation réelle et transcendante, qui elle-même ne peut avoir part à aucune détermination extérieure, soit de forme, soit de lieu, soit de mouvement ou de repos; car toutes ces déterminations consistent dans une relation où entre pour le moins la dualité. La forme est ou droite ou ronde. La droite requiert au moins trois points dont celui du milieu est couvert par les deux extrêmes ¹⁾; le cercle en suppose une infinité. Espace et temps, enveloppement et développement, mouvement et repos sont des relations et entièrement dans la relation.

Mais en maintenant l'Un dans cette position transcendante on lui enlève non seulement toute détermination, mais encore toute possibilité d'action sur le monde concret. Car, notez-le bien, le problème n'a pas été pour Platon de savoir s'il n'est dans l'Univers qu'une seule entité Réelle, l'Un (ceci aurait été la véritable théorie de Parménide), mais si, vu l'unité foncière de l'Eidos, il peut exercer sa fonction dans le monde de la pluralité (qui est réel lui aussi) tout en restant impassible et transcendant. La conclusion est que de cette manière on le prive de l'existence comme de l'Être, et même de la qualité d'être Un, puisque pour être Un, l'Unité doit s'être comme infusée dans l'Être. Il n'est pas nécessaire d'insister sur cette

¹⁾ Notez que la définition de la droite pour Platon part du rayon visuel: le technicien a le compas dans l'oeil. C'est du reste la seule définition valable de la droite, et en tout cas est-ce celle qui en a engendré en nous la notion même. En comparant la définition euclidienne, qui au fond suppose déjà le plan, on voit combien celle de Platon est plus primitive et plus vraie.

manière de voir, puisque nous l'avons déjà rencontré plus haut. Si donc il doit y avoir possibilité de le nommer, de l'enserrer dans un concept logique, de le connaître, d'en avoir l'expérience et même de s'en faire un certain jugement, il faut admettre pour le moins qu'il y ait *συμπλοκή* de l'Un avec l'Être.

142a

Nous voilà donc arrivés à la seconde hypothèse, l'union intrinsèque de l'Unité qui Est. En attribuant l'Être à l'Un on réunit la Réalité (mais qui ne saurait être Réalité sans avoir affecté une certaine individualité par l'application d'une Structure Une) et l'Un, qui à son tour ne peut exercer sa fonction que s'il est uni à l'Être qui lui confère sa Réalité. Certes on peut mentalement séparer ces deux facteurs; mais leur Unité est telle que chaque facteur, pris à part, doit, pour être réel, jouir des mêmes propriétés que le Tout dans lequel ils s'intègrent. Ainsi s'engendre pour Platon à partir de l'union indissoluble de la Structure Réelle toute l'infinité des nombres pairs, qui du reste, chacun pris à part, constituent eux aussi l'union étroite de l'Unité et de l'Être à qui elle donne sa forme. Cependant la distinction, même mentale, de l'Un et de l'Être et à plus forte raison la séparation de leurs fonctions „réelles" n'a de sens sans un troisième principe, celui qui empêche l'identification radicale de tout, et qui au contraire maintient l'individualité diverse de chaque membre de l'union. Ce principe est l'Autre qui s'ajoute donc comme troisième nécessairement à la Dualité. Du coup le nombre impair est né, avec toutes les combinaisons imaginables entre eux-mêmes comme avec la série des pairs. Mais, notez-le bien, le nombre a été engendré ainsi dans l'Être, dans ce qu'il y a de plus Réel. Tout nombre participe donc de par sa genèse à l'Être. Il s'ensuit que chaque nombre séparément y participe lui aussi, et que lui aussi bénéficie de l'union étroite de l'Un et de l'Être.

142e

143a

144b

La pluralité des réels ne possède cette réalité d'ailleurs qu'à condition que chaque membre de cette pluralité soit une union particulière d'Être et d'Unité. Le problème de la participation soulevé au commencement du dialogue trouve donc ici sa solution définitive: ce n'est pas la structure unitive comme Tout qui soit présente à chaque partie de l'Être, mais tout comme le Nombre (et nous pouvons délibérément le prendre pour modèle adéquat, puisque lui éminemment prend sa naissance dans l'union intime de l'Unité et de l'Être!) est une infinité d'unités qui, chacune prise à part, participe à l'Unité

foncière; et tout comme il est inimaginable qu'au delà de la série infinie de toutes les unités possibles il s'étende un domaine d'autres unités, participant elles aussi de l'Unité primitive, mais ne rentrant pas dans le domaine du Nombre; au contraire comme il est de toute nécessité que la pluralité des réels coïncide avec la série des unités du nombre, il s'ensuit avec la plus stricte rigueur qu'il y a

144e équipartition absolue entre Être, Unité et Nombre.

Mais ce n'est pas seulement le Nombre qui naît ainsi de l'Union transcendante du Réel et de l'Être. La géométrie avec ses formes multiples se trouve fondée dans la Réalité de la Structure. La pluralité, comprise dans l'Unité, et étant elle-même formée d'une infinité d'unités, engendre, parallèlement à la théorie pythagoricienne, chaque unité étant un „réel” et par conséquent un point structural,

145a une configuration totale, comme elle comprend des configurations partielles: les deux éléments de la forme géométrique, la droite et le cercle se fondent tous les deux dans le Réel de la configuration transcendante. Qui dit configuration, dit composition d'éléments. La configuration est-elle identique à la somme et à la distribution des

145e éléments? Platon le nie expressément: la Structure, comme configuration totale, comme Tout, comme Unité créatrice enveloppe les éléments comme un principe divers: l'unité de la configuration comprend tous les éléments et par là soi-même, mais comme tout, comme manifestation Une elle est comprise de la Structure transcendante qui s'informe en elle.

Comme Structure absolue l'Un est immuablement identique à soi

146a et par conséquent immobile; comme principe formateur il glisse et se transporte en quelque sorte le long de toute la série infinie des

144e unités et cette dispersion (*κεκερματισμένον*) ne saurait s'effectuer sans mouvement. De ce fait aussi il est à la fois identique à soi,

146c restant toujours stable en soi, mais aussi, en se dispersant hors de

147b soi, autre que soi; identique aux autres nécessairement parce qu'il constitue l'Unité réelle des autres; autre nécessairement du fait

146d que les éléments qui font les autres sont étrangers à l'idée de l'Un. Une difficulté des plus graves se présente ici. En admettant l'Autre au rang de l'Eidos on lui unit son contraire, l'Identique; car le caractère essentiel de l'Eidos n'est-il pas d'être toujours identique à soi et d'être par là l'objet immuable du concept, autant que la cause structurale qui rend possible la science en rendant

raison des γένη? L'être „autre" est qualité réciproque. Peut-elle être produite par un principe immanent, qui par là serait identique à soi, tout en étant essentiellement Autre? On pourrait alléguer que ce qui confère à l'objet son caractère individuel et autonome c'est le principe qui le maintient identique à soi. Comment donc de l'identique à soi peut naître la différence? D'autre part le non-Un absolu étant la négation de l'Un ne peut pas le contenir en soi: comme vrai ἄπειρον il refuse le nombre.

146e

147a

Et la conclusion? Devons-nous admettre que Platon tourne la question en sophiste, ou qu'il a une foi ferme dans la certitude du raisonnement logique? L'ἄπειρον ne pouvant pas être partie de l'Un, ni l'Un partie de l'ἄπειρον; aucun lien de tout à parti ni de partie à tout n'étant possible réciproquement; ayant dû exclure aussi la diversité comme effet d'un principe immanent, Platon accepte l'unique conclusion qui s'impose: l'Un est identique au non-Un. Le sens en est-il que, cette identité n'existant pas, aucune union de l'Un avec le non-Un ne serait possible, et que, en maintenant rigoureusement l'opposition des deux domaines, le Nombre lui-même s'évanouirait dans l'Identité immuable de l'Un? D'ailleurs, ne sommes-nous pas partis de l'union absolue de l'Un et de l'Être, union dont sortit toute la série infinie de l'ἄπειρον? Il est vrai que pour justifier les nombres impairs Platon a dû introduire le principe de l'Autre. Mais ce principe lui inspire de l'horreur autant qu'il le séduit. Dans le Timée il y substituera comme lien de la dualité l'Unité elle-même; nous avons du reste rencontré cette manière de voir dès le Phédon, où nous l'avons attribuée à un remaniement ultérieur. Ici le raisonnement prend en effet une tournure sophistique; mais il y a lieu de douter pourtant que pour Platon il ne le fasse réellement. En tant que non-Un celui-ci est contraire à l'Un, au Nombre (qui suppose l'ordre né de l'Unité dans les unités), à la possibilité d'être partie de l'Un (car de cette façon il participerait de l'Un), à la relation tout-partie, partie-tout; il ne reste qu'une seule possibilité logique, celle d'être identique, celle de coïncider dans toute son étendue avec l'Un. C'est la même idée, vue d'un autre biais, que Platon a déjà exprimée, celle que la dispersion de l'Un va de pair avec le morcellement de l'Être, ou, pour nous servir de la terminologie de Platon: il faut que toute partie de l'Être soit ἐν γέ τι, elle ne peut pas être μηδέν. Ce raisonnement se fonde sur la nécessité que

97a

101c

144b,c

144c

tout le domaine du Nombre, même pris comme ἀπειρον ¹⁾, ne saurait dépasser l'emprise de l'Un-Êtant, et qu'il est rigoureusement identique avec lui.

Platon continue dans cette voie de justifier l'entrecroisement infini de toutes les déterminations possibles en partant de la seule Réalité de l'Être unitif. L'examen approfondi du problème fera surgir dans le Timée le spectre du τρίτον εἶδος, qui brisera temporairement le monisme spirituel, caractéristique de la période du Sophiste et du Parménide. Mais pour le moment il croit encore pouvoir expliquer sans lacune tout le jeu des relations, jusqu'au monde des apparences mêmes: l'introduction du Μῆ ὄν dans le Sophiste semblait avoir rendu raison des images et des apparences trompeuses, sans sortir du domaine strict de l'Être. Il est vrai que dans le Parménide le souci est moins directement réaliste que dans le Sophiste; on définirait son but peut-être le mieux en admettant que Platon s'en tient ici à la justification logique et dialectique de ce qu'il avait découvert par la voie de l'intuition. Car si l'intuition est vraie, il faut qu'elle se laisse vérifier par une image adéquate au niveau du λόγος. Or, il est à présumer que la fameuse dialectique de Platon n'a jamais constitué sa philosophie dernière; au contraire qu'elle ne veut être que précisément le contrôle logique de ce qui se passe lui-même à un niveau autonome supérieur. De cette manière seulement la déclaration et du Phèdre et de la VIIe Lettre a un sens: sa vraie philosophie, Platon ne l'a jamais écrite; il n'a fait connaître que sa méthode d'investigation et de fondement logique ²⁾.

275c,
276c
344b,c
341b

La démonstration du fait que les déterminations du semblable et du dissemblable découlent elles aussi de la Réalité même de l'Un est naturellement déficiente par la confusion du concept et de l'Eidos, ainsi que par le faux caractère d'absolu qui est attribué à ces concepts de manière à permettre une déduction mathématique, rien qu'en se référant à eux. Cependant elle a sa valeur réelle comme essai de justification dialectique de la vérité intuitive que l'Un, se communiquant à tous les Autres, en tant que constituant des unités en nombre infini, doit être la cause de leur diversité et de leur iné-

¹⁾ L'ἀπειρον dans ce cas étant l'extension du Grand et du Petit, chacun à partir du milieu vers l'Infini.

²⁾ Ceci est dit sans préjudice de la foi intime de Platon qu'une dialectique Idéale s'exercerait sur le Réel en soi.

galité; et en même temps que, l'Un s'unissant à chacun des Autres, l'union ne reste plausible que par leur inégalité même: sans elle ils se confondraient et ou bien l'Un serait les Autres, ou bien les Autres seraient l'Un. Ce caractère d'Autre est donc une passion réciproque, suite d'une nature structurale précise. Or, toute nature structurale doit être qualité intrinsèque: l'Un et les Autres se ressemblent par cette qualité même de se maintenir réciproquement à distance, de ne jamais se confondre dans une unité homogène: la discontinuité même est leur ressemblance intime. D'autre part la discontinuité est la preuve la plus forte de leur dissemblance. D'où vient-elle autrement que du fait que chaque membre de la discontinuité est une Unité identique, qui de par cette ressemblance même ne se confondra jamais avec aucun autre membre de la discontinuité? L'Un est à la fois la cause de la ressemblance et de la dissemblance, et pour soi et pour les Autres. La dissemblance réside d'ailleurs dans l'Être même de l'Unité: Unité structurante de l'Un, par rapport aux unités structurées de la discontinuité.

147e

148c,d

Le même raisonnement vaut pour le problème du contact. La géométrie ayant trait au *réel*, la série des points-unités doit avoir elle aussi son fondement dans le Réel. Le contact présente donc ici moins un caractère de spatialité que plutôt un sens structural, celui de la composition des Figures ¹⁾. La composition à partir des points, unités de *ἄπειρον* du Nombre, suppose la possibilité du contact. En prenant l'Un dans son sens absolu, toute Figure est impossible, contact supposant l'individualisation extérieure d'une dualité au moins: l'Un comme Unité structurante au contraire connaît ce contact et le permet aux Autres, puisque'ils reçoivent leur caractère ponctuel de l'Unité qui les informe. Notons dès à présent que nous devons en appeler à cette conception figurée de la géométrie, dès que nous aurons à expliquer la composition des éléments infiniment petits qui, dans le Timée, entrent dans la construction de l'Univers ²⁾;

149b, ss.

148d

¹⁾ Composition non pas concrète, mais intrinsèque, idéale, causative: comment peut-on exprimer mentalement la fonction propre de l'Eidos structural, qui est la Condition Réelle intrinsèque de la réalisation de la Figure?

²⁾ Platon insiste spécialement sur le fait que le nombre des unités dépasse toujours le nombre des contacts. Évidemment ce raisonnement n'est valable que pour la droite. Dès que la courbe est fermée, le nombre des contacts est rigoureusement égal à celui des unités constitu-

- le Parménide ne fait entrer en ligne de compte que la suite des nombres, sans se préoccuper encore de leurs fonctions constructives: aussi la seule qualité qu'on examine ici c'est la capacité de former une suite (*ἐφεξῆς*), suite d'unités absolues, qui empruntent leur unité à l'Un absolu. Quel est le rapport de ces unités à l'Un? Est-il un rapport de plus grand à plus petit ou inversement? Évidemment c'est impossible, car cela réclamerait la participation à deux structures qui ne sont pas impliquées dans le fait d'être des unités ou d'être autres, celle du Grand et du Petit. Que ces structures correspondent à une réalité, Platon n'en doute pas: ne sont-elles pas contraires et ne viennent-elles pas se produire réellement en ce qui est? Mais l'Un ne saurait être avec les Autres dans un rapport de plus grand à plus petit; autrement l'Un ne constituerait plus la structure unique de l'unité dans les Autres. Ces Autres peuvent être mutuellement dans une relation de grand à petit; cela n'empêche pas que, comme *unités* elles conservent leur qualité d'être Un intégralement, sans aucune mixtion. Et l'Un, d'autre part, participe aux Autres juste dans la mesure de constituer leur unité: de là vient leur rapport d'égalité réciproque; de là vient aussi le caractère essentiel du Nombre: celui de pouvoir compter avec des unités rigoureusement égales. Quand même il est imaginable que les Autres, de par leur participation aux Structures du Grand et du Petit, assument des qualités de grandeur et de petitesse, leur caractère d'unité n'en est pas affecté; c'est un rapport invariable et essentiel, le fondement même de l'Arithmétique et de la géométrie. De même l'Un est intégralement soi-même, et comme tel il est de pair avec soi, et par là égal à soi.
- 149a
- 149e
- 150c
- 150e

Il paraît de tout ce raisonnement que l'intention de Platon est de trouver l'axiome central qui justifie la Forme géométrique, qui est aussi la Forme Eidétique. La *συμπλοκή* des *εἶδη* est un fait, mais logiquement il faut que les éléments soient réellement des éléments; autrement la *συμπλοκή* conduirait à un cercle vicieux: elle constituerait l'entrelacement d'éléments, qui eux-mêmes ne seraient possibles qu'à force de la *συμπλοκή*! Cela conduirait au Néant, puisque, l'élément étant impossible en soi, leur *συμπλοκή* le sera

antes. Mais ceci n'importe: car l'essentiel est que, pour qu'il y ait contact, il faut au moins *deux* termes. Platon s'occupe ici plus de la série des points-nombres que des figures élémentaires qu'ils permettent de construire. Ce sera l'objet du Timée.

aussi. Voilà aussi pourquoi Platon n'a pu se contenter de la position purement parménidienne de l'Un sans plus; si l'on veut disposer d'éléments réels, on a besoin, pour le moins du concours de deux facteurs, l'Un et l'Être. La recherche présente, qu'on pourrait qualifier d'axiomatique, a pour but de vérifier si le niveau *eidétique* peut se contenter de ces deux facteurs. Que l'Univers ne puisse se constituer à l'aide de ces deux seuls facteurs, voilà ce qui est certain: la suite du dialogue s'occupera précisément des axiomes nécessaires à justifier l'indétermination du niveau mental, liée à l'indétermination foncière du concret.

Mais l'Un n'est pas que l'Un absolu, il est aussi Unité structurante; sa fonction est alors essentiellement de comprendre et d'envelopper dans la Forme de l'Unité et il y aura nécessairement le rapport de contenu à contenant. De plus nous avons vu que la suite des nombres et celle des êtres se correspondent exactement. En dehors de ces suites, qui se comprennent mutuellement, il ne peut être rien: il s'ensuit qu'et les Autres sont dans l'Un et l'Un dans les Autres; ce qui, pour nous, n'est concevable que dans un rapport de grand à petit, voire dans un rapport de mesure et de nombres qui indiquent cette mesure. Ne doit-on pas conclure qu'au sein même de l'Un, dans son rapport avec les Autres, toutes les contradictions s'unissent non seulement mais se déduisent nécessairement de la Nature de leur Structure réelle? Et ne s'ensuit-il pas que la géométrie, qui d'une part a besoin de l'égalité absolue des unités, mais qui d'autre part ne saurait exister sans les rapports nécessaires de grandeur et de petitesse, trouve sa justification adéquate dans la configuration du Réel? Ce n'était qu'un jeu d'enfants que les apories de Zénon; c'est au sein de la Réalité qu'elles se révèlent. Mais loin de mettre en danger l'existence de la pluralité, toutes les contradictions s'unissent dans une vaste harmonie, juxtaposition de toutes les déterminations, de l'entrelacement desquelles sortira l'Univers.

L'analyse du Temps découvre plus clairement encore la pensée de Platon. Si d'une part il subit l'influence de Zénon en appliquant l'aporie de la flèche à la série discontinue des moments indivisibles (aporie qui du reste n'est pas pour effrayer Platon; car la discontinuité ponctuelle, qui pour Zénon prouve l'absurdité du mouvement, est la clef de voûte de la mathématique platonicienne qui s'est placée à priori au point de vue pythagoricien, diamétrale-

144e

151a

151b

151c

152c,d

ment opposé à celui des Eléates de l'homogénéité absolue de l'Être. Pour Parménide la géométrie conduirait à l'absurdité, si l'Espace géométrique, et par conséquent réel, n'était pas d'une homogénéité parfaite, ne présentant nulle part des lacunes ou des anomalies de quelque nature qu'il soit. Platon, qui part de la Réalité du Nombre, ne peut pas manquer de poser l'à priori des Autres à côté de l'Unité. On le voit du reste dans son Parménide: il n'a pas le moindre doute sur l'existence réelle des Autres; au contraire leur domaine constitue toute l'étendue de l'Être!); si donc il applique la discontinuité ponctuelle à sa théorie du Temps, son souci principal est l'union de l'Unité structurale à la suite entière du Nombre, pris unité par unité, pris aussi comme Unité finale qui comprend tout nombre dans son Unité de structure, pris encore comme Structure formatrice qui est au commencement et à la base de toute possibilité du Nombre. La conclusion est donc naturellement que toutes les déterminations du Temps aussi, loin d'être des contradictions insolubles, trouvent leur origine comme leur fondement dans l'Être même de l'Un.

144c

153c

153d,e

153b

155b

510c

527b

Platon fait même un effort de dériver le Devenir de l'invariabilité de l'Être: étant donnée une série de fractions, dont le dénominateur diffère du numérateur par un nombre fixe, on peut dire que d'une part la relation entre les deux séries, celle des numérateurs et celle des dénominateurs, ne change pas, puisque la différence reste constamment égale. D'autre part il est évident que la même série donne naissance à un devenir insensible, le rapport terme par terme convergeant vers l'Unité. Analyse plus fine pour fonder le Devenir dans l'Être invariable est à peine imaginable. Ne sommes-nous pas en droit d'appliquer au Parménide le titre de „Traité de Mathématiques supérieures”? Dans la République Platon avait adressé aux mathématiciens purs l'amer reproche de se perdre dans la contingence des formes concrètes, au lieu de pénétrer dans la Structure même de l'Être. Eh bien, le Parménide veut leur donner l'exemple d'une pareille mathématique transcendante. Peut-être mériterait-elle plutôt le nom de logistique axiomatique, si ce n'est que la logistique platonicienne est toute ontologique, ce qu'on n'oserait avancer de la logistique moderne! Autre question est de savoir si Platon a réussi et s'il ne s'est pas glissé inconsciemment maint sophisme dans ses raisonnements subtils: l'essentiel est que la ten-

tative a été sérieuse et sincère. D'ailleurs, beaucoup de passages qui sentent la sophistique reçoivent leur valeur propre en y associant l'intuition primitive qui, plus que le raisonnement, pour Platon est garante de leur validité réelle.

Avec la participation de l'Un au Temps il entre dans l'histoire; en y ajoutant la possibilité de toutes les déterminations imaginables il devient l'objet de toutes les formes de connaissance qui, n'est-il pas vrai, sont étroitement liées à la susceptibilité de détermination. Science, représentation et sensation d'une part, dénomination et définition de l'autre appartiendront à tout ce qui est du domaine de l'Un. Appliquons-le pour préciser au Cercle en soi, dont parle la VIIe Lettre, et l'on comprendra immédiatement le sens réel et géométrique du raisonnement. Le Cercle, qui est essentiellement Structure Une et transcendante, entre pourtant, de par son union intime à l'Être, dans le monde de la relation et se prête par là à l'investigation intellectuelle qui, pour nous, ne peut se faire qu'au moyen de ses déterminations relatives. Mais, et c'est là la leçon du Parménide, loin d'être arbitraires ou illusoire, ces déterminations sont fondées dans l'Être même: c'est ce qui constitue la certitude de la Science, comme il constitue aussi la certitude de la sensation.

Nous disions que Platon a opté nettement en faveur de la discontinuité foncière de l'Être contre l'apparence du continu. C'est pour ainsi dire la conséquence nécessaire de la théorie des Idées. Car l'essentiel de l'Idée n'est pas tant de fonder l'espèce et le genre et d'expliquer ainsi l'individuel par les traits spécifiques qui le lient au groupe qui le comprend, et grâce auquel on le comprend. Elle est plutôt l'expression de l'individualité à outrance qui caractérise l'Être et tout Être, l'Unité se dispersant jusque dans les articulations les plus infimes et y conférant la Structure, la Vie et la Réalité. Il n'y a pas jusqu'au „maintenant" qui échappe à l'individualisation formative de l'Un, en contradiction flagrante avec l'intuition, pour laquelle le Temps dans son écoulement irréversible est le modèle absolu du continuum. Ne serait-il pas absurde de prétendre que ce continuum puisse être le produit d'une suite infinie de moments discontinus? Zénon l'avait nié. Platon, après l'examen de la thèse de Zénon, ose dire qu'à chaque instant l'Un est arrêté dans le moment indivisible du maintenant. Il ose même en conclure que, le „maintenant" étant sans cesse présent à l'Un et étant pour

155d

342b

152d

152e

ainsi dire coextensif à son Être (l'Un étant soi-même dans chaque unité séparée de la série infinie de l'Être), l'Un est „maintenant”, chaque fois qu'il „est”: le Temps Réel est un arrêt dans le moment présent, le temps apparent est un écoulement fictif, produit de notre organisation mentale qui, grâce au rythme généralisateur, transforme le discontinu en continuum tant temporel que spatial. Imaginons une suite de boules parfaitement élastiques, et éliminons le frottement: le choc, communiqué à la première boule se propagera à travers toute la suite: à chaque moment chaque boule s'arrête brusquement pour transmettre sa quantité de mouvement à la boule suivante: la transmission se fait par „arrêts” successifs non seulement, mais l'essence du mouvement est concentrée dans chaque „arrêt” successif; le mouvement „est” seulement au moment même où il se transmet; sa trajectoire n'est qu'une reconstitution qui relie les traces des moments successifs pour l'embrasser dans la continuité d'une conception.

156d

156c

156d

Que nous ayons le droit de traduire ainsi la pensée de Platon, est confirmé de suite par les développements de Platon sur la nature de l'instantané: tout changement supposant la présence simultanée des contraires par rapport au même, si on le fait s'effectuer dans le temps, la seule conclusion logique est d'éliminer le temps et d'introduire le discontinu de l'instantané, „nature étrange qui, sise dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité, hors de tout temps, est justement et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos comme pour celui de l'immobile qui passe au mouvement” ¹⁾. On n'aurait pu définir plus exactement le procès mécanique de la transmission du mouvement! Par un effort puissant de vision analogique Platon étend le raisonnement à la Structure de l'Être en son entier: le passage de l'Un au multiple et du multiple à l'Un serait absurdité inexplicable tant que nous restons dans la fiction du continu: si l'Un est réellement, il se perd entièrement comme il „se” devient entièrement, la transmission de sa fonction ayant lieu dans la suspension mystérieuse de l'Instant.

157b

157a

157d

Les Autres, dont l'ensemble forme l'Univers, „unité achevée issue de tous ensemble” et pouvant être embrassée sous une vision unique, celle du Tout qui, dans son unité, comprend les parties, ces Autres

¹⁾ Traduction Diès.

doivent, malgré leur unité organique, être divers de l'Un absolu et structural, celui qui confère l'Unité au Tout, autant qu'il informe chaque partie du Tout. Ce Tout est appelé, nous l'avons vu, une „vision unitive” et l'on pourrait inférer de là que son caractère totalitaire résulte surtout d'un acte représentatif ou peut-être d'un acte logique. Rien n'est moins vrai. Platon essaie de prouver expressément que, dès que nous parlons de parties (et il part de l'axiome intuitif que chaque membre de l'Autre est nécessairement partie de cet ensemble des Autres, sans quoi ces Autres seraient identiquement l'Un), il prouve donc que partie suppose une unité organique; car une pluralité sans unité, étant une juxtaposition anonyme et confuse, ou mieux encore, une espèce de nébuleuse irrésoluble, ne permet aucun rapport de partie au tout. Ce rapport au contraire requiert le caractère unitif du Tout, permettant une image unique qui, il est vrai, est un acte représentatif, mais qui n'en serait pas possible si le Tout ne fût pas vraiment une unité parfaite et achevée, créée par une Structure unique.

157b
157c
157e

157b
157d
157e

La fonction de l'Un est de structurer une matière qui par elle-même ne permet aucune définition, ni de nombre ni de quoi que ce soit; elle est „masse” tout au plus, et, fractionnée à l'extrême, elle conservera ce caractère (ou ce manque de caractérisation) tant qu'elle ne reçoive pas sa détermination et comme unité et comme nombre de constituants de la part de la Structure qui l'informe. Par le fait d'être contraire à toute Structure, *ἐτέραν τοῦ εἶδους*, la matière restera toujours indéfinie; sous le rapport de la Structure qu'elle reçoit elle participe à l'être déterminé ¹⁾. Chaque partie des Autres, comme leur ensemble, présentera donc l'étrange mixtion de deux contraires polaires, la forme et l'informe, source de toutes sortes de déterminations relatives, comme ressemblance, dissemblance, identité, différence, mouvement, immobilité, bref de toutes les affections contraires. Cette juxtaposition des contraires éclaircit sans doute pour Platon la célèbre aporie de Zénon, qui consiste dans l'impossibilité logique de parcourir l'infinité des points qui forment la droite dans un temps fini, bref de construire le fini à partir, de l'infini. Pour Platon l'infinité des points sur la ligne, ou

158b
158d
158c
158d
158e

¹⁾ Le *πέρας*, qui indique à la fois le nombre rationnel et le nombre limite, vaut pour chaque nombre, qui détermine une position connaissable dans l'*ἄπειρον* des unités et de la division.

158c des moments dans le temps, qui, en elle-même, n'arriverait jamais, ni prise entièrement, ni sur une portion si infime soit-elle, à constituer une unité bien définie, chaque portion détachée étant déjà un ensemble indénombrable non seulement, mais ne permettant
158d aucune détermination de commencement ni de fin; cependant en acceptant la structure de l'Un cet ensemble reçoit sa détermination exacte qui le rend apte à figurer dans les mesures précises de la géométrie ¹⁾; chaque portion devient commensurable avec le Tout et inversément, et le miracle se fait qu'au dessus d'un indéfini irréductible se dresse l'édifice rigoureusement structuré des mathématiques. Zénon a été complètement battu: non seulement qu'au sein même des Autres le commensurable et l'incommensurable s'unissent intimement, mais ils se révèlent être qualité de l'Être lui même, tel qu'il se reflète dans le Nombre. Or qu'y a-t-il de plus intimement lié à l'Être idéal que le Nombre? Mais la thèse de Zénon n'a-t-elle pas précisément été de nier l'essence du nombre, celui-ci conduisant à l'absurdité, et de vaincre le discontinu pythagoricien par l'homogénéité logique de l'Être? Non, dit Platon, l'absurdité est dans le principe même: dès qu'on admet l'Un (et c'est là le fondement de l'Éléatisme), il faut admettre l'Un *Étant*. Eh bien, en faisant cela on accueille le Nombre, et avec lui toutes les déterminations infinies qui s'unissent harmonieusement en son sein: les Εἴδη comprennent la trame merveilleuse qui enveloppe toutes les contradictions.

Arrivé à ce point Platon semble se raviser. Il prend conscience que pour avoir stipulé l'union de la structure et de la matière, il a tacitement introduit l'hypothèse que, ou bien ces deux domaines
159b sont de même nature (ce qui s'exclut de soi du fait de leur séparation foncière), ou qu'il doit y avoir un troisième principe, de nature à permettre leur union. Si nous n'introduisons pas délibérément cette hypothèse, toute détermination résultant de l'information de la Structure dans la matière s'annule et l'Univers se réduit au Néant, comme aussi la mathématique doit disparaître. Conclusion fatale: l'Un-Étant sera la cause de Tout ou ne sera rien, suivant
160a que nous poserons un troisième principe ou non.

Ce troisième principe est-il le Μῆ ὄν du Sophiste? Le Sophiste

¹⁾ Par exemple: le διάμετρος irrationnel du carré; le rayon qui engendre le lieu du cercle; le diamètre qui le soustend, etc. La remarque de la VIIe Lettre y allude-t-elle aussi?
343a

avait affirmé à son sujet qu'il est Structure et que comme Structure il est Un, mais le Un non-Étant. Ou est-il l'Âme que le Timée pose comme troisième principe, intermédiaire nécessaire entre l'Être et le Devenir? Dans ce cas aussi le troisième principe sousentend que l'Un quitte son Être absolu et qu'en quelque sorte il se fait non-Étant. Nous voilà donc amenés insensiblement à l'hypothèse contraire: si l'Un n'est pas. La seule chose qui incombe est d'essayer de rattacher le Non-Étant „réel" à l'hypothèse négative. Ce rattachement ne s'effectue, c'est évident, que grâce à la conception préconçue du $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, qu'on sousentend dès l'introduction de l'hypothèse négative. Il y a une infinité de „ $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha$ " réels, comme le Sophiste nous l'avait déjà annoncé, les négations de la grandeur, de la petitesse et de toutes les structures participant indubitablement au Réel. Pas moyen par conséquent de ne pas affirmer la même chose au sujet de l'Un. Il doit donc y avoir connaissance et science de cet Un non-étant; mais toutes les autres déterminations aussi se laissent dériver logiquement de sa nature. Pour le prouver Platon part de l'Un, en tant que $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, mais en accentuant sa fonction de l'Un. Ce n'est que peu à peu qu'il y substitue $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu\omicron$ de qui il est dit qu'il est le non-être. Cet „Un" aura de la ressemblance et de l'égalité avec lui même. Un pareil Un aura de la grandeur et de la petitesse avec leur intermédiaire, l'égalité. Finalement la formule précise s'est constituée: la Structure du Non-Étant ($\tau\acute{\omega}\ \epsilon\upsilon\nu\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha$) possèdera et égalité et grandeur et petitesse.

Ce Non-Étant doit participer à l'Être. Pour être réellement Non-Étant (que l'on compare ici pour l'intelligence de ce que Platon veut dire les développements du Sophiste), c'est à dire pour l'empêcher de rentrer dans le pur Néant, il faut un lien qui le fixe à cette fonction de ne pas être. Or ce lien ne peut être autre que le „être non-étant". Mais comme Être et Non-être sont des domaines complémentaires, l'Être, pour conserver pleinement sa fonction d'Être et ne pas se confondre avec le non-être qui, avec lui, remplit la possibilité intégrale de l'Existence, a besoin lui aussi d'un lien fixe, celui de ne pas être non-étant. C'est cette tendance antagoniste qui maintient l'Harmonie de cette Pluralité absolue qui constitue l'Univers et qui l'empêche de s'affaïsser dans le Néant: chacun des deux termes doit avoir à côté de sa fonction positive qui les fait être ce qu'ils sont (pour l'Être la $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\lambda\upsilon\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu$;

160c

160e

161a

161b

161d

161e

257 ss.

162a

162b

pour le Non-Êtant la οὐσία τοῦ εἶναι μὴ ὄν) une fonction négative, ou mieux distinctive qui, en maintenant la tension entre eux, crée l'unité supérieure en laquelle ils fondent ensemble, c'est pour l'Être la μὴ οὐσία τοῦ εἶναι μὴ ὄν, qui le retient de s'affaïsser sur le Non-Être, et pour le Non-Êtant la μὴ οὐσία τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν, qui lui interdit de quitter jamais son non-Être, faute de quoi il s'identifierait avec l'Être, en faisant évanouir la Réalité qui naît de leur tension réciproque ¹⁾.

- 162b Union étrange de contraires que cet Un non-étant! Cette coexi-
 162c stence suppose la transition d'un état dans l'autre, et par consé-
 163a quent le mouvement et le changement. Mais comme d'autre part l'Espace pour Platon est intimement lié à la géométrie et que celle-ci ne peut avoir pour objet que les êtres réels, c'est à dire ceux qui participent au nombre, le Non-Êtant s'en trouve principalement exclu de toute manifestation spatiale ²⁾. A ce point de vue il faut lui refuser toute possibilité de détermination spatiale et par conséquent toute possibilité de mouvement. Ce qui lui est interdit aussi c'est
- 162d

¹⁾ Ou, la même chose exprimée intuitivement, le nombre „réel” a besoin indispensablement de l'infini „réel” qui se comprend dans son unité (par exemple les trois unités appartenant à la série infinie dans le *trois* comme image unitive de l'Eidos trois; d'autre part ce *trois* doit avoir un lien irruptible qui l'empêche de se confondre avec l'„indéfini” qu'il comprend). Pour éviter tout malentendu stipulons expressément que cet Indéfini n'est pas la série des unités comme telle (qui participerait déjà du géométrique et partant du ὄν), mais qu'il est essentiellement le caractère indéfinissable de ce qui permet la détermination dans la direction du plus grand et dans celle du plus petit, la série des unités étant déjà une réalisation „eidétique” dans l'ἄπειρον qui les supporte. Il va de soi que cet Eidos Trois n'est pas le nombre abstrait, mais la causation réelle qui crée une triplicité unitive dans la Possibilité indéfinie de l'ἄπειρον. En général, si l'on veut comprendre intuitivement le Parménide, il faut le faire sous l'image du nombre.

²⁾ Évidemment l'union de la „spatialité” à l'ἄπειρον lui conférerait déjà le caractère d'ensemble d'unités-points, ensemble qui, logiquement, n'est pas possible sans le concours actuel de l'Un-Êtant. L'ἄπειρον en soi reste par conséquent possibilité absolue, qui, comme telle, exclut tout mouvement et toute détermination actuelle, puisqu'il est, par son être, principe causatif, pas davantage. La suite, décevante d'abord, de positions et de négations que présente le Parménide est la conséquence de l'effort pénible d'enserrer la fonction Eidétique du Nombre dans les limites de plus en plus convergentes d'une définition logique.

le „même”, le „même” étant de l'être. Or, s'il est vrai que le Non-Être participe sous quelque rapport à l'Être, il est impossible que lui même s'intruse dans quoi que ce soit de l'Être. Il paraît donc que les déterminations principales auxquelles se réduit sa fonction soient le Grand et le Petit, avec leur intermédiaire nécessaire l'Égal. Ceci est d'accord avec ce que nous avons dû constater dans le Sophiste, la fonction du Non-Êtant étant surtout celle de l'Autre et se rapprochant du principe de la divergence absolue, la Dyade indéfinie, apparentée à l' "Ἀπειρον tel que le Philèbe le développera.

161d
258c

En définissant l'hypothèse de l'Un non-étant Platon, sous l'influence du troisième principe, requis pour le raccord de l'Un et des Autres (principe que l'on peut maintenant identifier peut-être à l'Autre qui, sous l'action de l'Un, effectue le morcellement à l'infini des Autres), s'était jeté d'emblée sur l'interprétation réelle de l'Un non-étant et qui par là s'énoncera: l'Un en tant que le Non-Êtant. L'hypothèse peut s'entendre au contraire aussi comme: l'Un n'étant pas; ce qui indique l'absence totale de toute Unité Réelle dans la Pluralité de l'Être. Il est évident que, vu de ce biais, l'Un et à plus forte raison tout Eidos, puisque ce qui le rend Eidos c'est en premier lieu le fait qu'il participe à l'Unité qui le rend Structure unique, ne peut plus recevoir aucune détermination, ou, en d'autres termes, qu'aucune combinaison de structures dans l'Un ou dans l'Eidos n'est plus possible. Et comme la connaissance dans toutes ses manifestations dépend essentiellement de cette possibilité de combinaison, aucune forme de science, ni de sensation, ni de définition, ni de dénomination pourra se rapporter à l'Un, s'il n'est pas.

163c

163c-
164a

L'Un disparaîtra donc de l'Être et avec lui toute Science exacte avec ce qui s'y rapporte. Car la Science ne peut avoir pour objet que ce qui est réellement Un, ce qui est réellement structure. Il subsiste tout de même beaucoup: nous gardons toujours autour de nous le monde de l'apparence, où règne la pluralité absolue. Tout y restera „autre”, mais seulement dans ses rapports mutuels. La pluralité de fait, que nous constatons, ne saurait être constituée que d'unités. Mais l'Un n'étant pas et la structure réelle n'étant pas, chaque soi-disant unité est une masse qui, pour pouvoir paraître infiniment petite relativement à la pluralité, doit être une pluralité infiniment grande elle-même par rapport au morcellement qu'on peut lui faire subir. Le nombre existera pour décrire le rapport

164b

164c

164e

164d de ces masses, comme il naîtra les déterminations d'égalité et de forme. En réalité ces déterminations ne seront jamais possibles, puisque ce qui ne connaît pas la structure absolue de l'Un ne permet pas la délimitation exacte, ni à son commencement ni à sa fin.

165a,b Son unité apparente n'est qu'une limite, que grossièrement on peut assimiler à un nombre précis ou à une forme circonscrite tant qu'on

165c regarde de loin, mais qui pour l'analyse fine et pénétrante se dissout

165b en un indéfini, où manque la prise de l'Unité: „pour la pensée” il n'y aura aucun arrêt du morcellement. Il y aura ressemblance et dissemblance, mais non pas celles qui ont leur fondement dans l'Être: vaines illusions pour qui prend des masses pour des unités bien délimitées ¹⁾. Bref toutes les déterminations sembleront exister dans ce monde de la pluralité: ce qui manque c'est une Cause qui les fasse réelles et qui nous permette d'établir une Science exacte et certaine à propos d'elles.

Que dirons-nous: „il n'y aura pas de science exacte”? L'illusion elle-même, qui a l'air d'être si évidente, d'où tire-t-elle ses pré-

166a somptions de pluralité, d'égalité, de ressemblance si ce n'est de l'Unité que nous appliquons à la masse informe autour de nous? Or, si l'Unité n'existe pas, ces déterminations toutes subjectives s'évanouissent aussi: l'illusion elle-même est complètement illusoire, voire impossible et inexistante: si l'Un, et avec lui la Structure

166b de l'Eidos, n'est pas, tout s'effondre dans le Néant.

La conclusion? Suivant que ²⁾ l'Un est ou n'est pas, toutes les déterminations sont réelles et, le Non-Êtant ressortissant de l'Être, apparentes, ou non-existantes, tandis que l'illusion même n'en pourrait naître.

Poignant réquisitoire que ce dialogue du Parménide contre toute science présument pouvoir se passer d'un principe transcendant qui réponde de la Réalité de son objet! Que pareille science se réduise

¹⁾ La définition du „milieu” rappelle de très près la notion de coupure, comme elle a été introduite par Dedekind et la notion du continu, développée par Cantor. Cf. la définition platonicienne: „le commencement apparaît toujours précédé d'un autre commencement, la fin prolongée par une autre fin, le milieu occupé par quelque chose de plus médian que le milieu même et plus petit. . . .”

165a/b

²⁾ Pour cet emploi de la conjonction εἴτε cf. Demosth. I, 18 „si d'une part . . . si au contraire”. L'expression 137b εἴτε ἐν ἐστὶν εἴτε μὴ ἐν se traduit aussi par: „suivant que l'Un est ou non”.

à une vaine illusion, cela ne laisse pas une ombre de doute pour Platon. D'où cette vanité illusoire prend-elle donc la prétention de dicter ses formules: ne se dissipent-elles pas dans les ténèbres irréelles du Non-Êtant, ces formules sans Forme Réelle qu'elles puissent figurer? La science moderne a pris conscience de son impuissance vis-à-vis de la réalité indéfinissable: la limite extrême à laquelle elle ose prétendre c'est la description d'une probabilité statistique, avec la conscience nette que toute détermination exacte nous est interdite. Tout absolu a disparu. Comparez par exemple comment L. de Broglie signale dans son livre sur la physique moderne et les Quanta ¹⁾ que „l'onde monochromatique est une abstraction qui n'est jamais réalisée dans l'expérience; ce sont toujours des groupes d'ondes occupant un petit intervalle spatial”. C'est exactement le contenu de la dernière critique du Parménide. Cependant il n'est pas certain que Platon concède que „la lumière monochromatique” soit une pure abstraction: comme toute manifestation que notre esprit s'acharne obstinément à *συναρᾶν εἰς μίαν ἰδέαν* accuse nécessairement un Eidos Réel qui en soit la Cause, ainsi il soutiendrait que les composants de la lumière, quoique se confondant dans son Unité, et nonobstant aussi le fait que, dans l'expérience, ils ne se laissent pas réaliser intégralement, n'en sont pas moins des déterminations autonomes, révélant une Figure Causative précise, assimilable à un Nombre qui en constitue l'Eidos. 164,165

L'Eidos est-il donc identique au Nombre? Nous avons déjà fait observer que pour la compréhension intuitive des raisonnements du Parménide il est presque nécessaire de les saisir sous l'image du nombre dans toutes ses complications inattendues ²⁾. Aristote, dans sa Métaphysique, affirme que pour Platon il y a en effet identité de l'Eidos et du Nombre. Met. 987b 13 id. 20-

De décider si cette assertion est intégralement exacte, il n'en est pas encore question; cependant il est acquis que l'Eidos, quant à la projection logique, se laisse caractériser adéquatement par les qualités du Nombre. C'est aussi comme tel que s'exerce sa fonction intermédiaire entre l'Eidos et le concret. Or, le Nombre s'établit dans l'infini des unités. Cet infini est l'*ἄπειρον* du Non-étant, qui 23 pass.

¹⁾ Pg. 177.

²⁾ Comparez la note ¹⁾ p. 176.

tout de même a part à l'Être, sans quoi la détermination du Nombre réel serait impossible. Car il est de toute évidence que l'Unité de l'Eidos, s'exerçant sur le Néant, ne saurait conduire à un Nombre, quel qu'il soit. D'autre part la série infinie des unités, prise comme telle, quoiqu'elle soit Une, tant qu'on l'envisage comme domaine spécial et circonscrit, n'est pas l'Être ni l'Eidos proprement dit parce qu'elle est indéterminée par sa nature. Bref on peut, à partir de cette intuition précise, appliquer tous les raisonnements précédents, pourvu qu'on ne prétende pas que ce Nombre soit l'essence de l'Eidos: il est son λόγος, intermédiaire nécessaire certes, mais nullement identique au Réel. Ce qui est certain c'est qu'en refusant l'Être à cet ἀπειρον, on réduit au Néant le Nombre et avec lui toute détermination scientifique; abstraction faite encore de ce que, logiquement, tout s'effondrerait dans l'identité informe de l'Un... non-Êtant! Car cet Un, n'ayant rien à y exercer sa fonction unitive, que deviendra-t-il? Mais ce sera encore le Néant, si l'on ne reconnaît pas, une fois admise l'existence de l' ἀπειρον, que chaque détermination pour être réelle, ou simplement pour avoir un sens, doit avoir une cause réelle qui lui donne son unité comme sa forme: science et Être requièrent également l'Eidos.

Mais le Nombre n'est pas que moyen d'intuition concrète de la Réalité invisible, ni même que projection rationnelle dans le λόγος. Si le Nombre paraît si intimement lié à la Nature de l'Être, qu'aucune manifestation réelle n'est concevable sans le concours du Nombre; si d'autre part la Nature du Nombre paraît être si semblable à l'Être que seule l'étude exacte de ses qualités nous permet de scruter le secret insondable de la Réalité, il est évident que le Nombre est plus que Relation seule, plus que projection pure. C'est alors que nous voyons surgir la splendeur mystérieuse du Nombre Idéal. Car en effet la Réalité est Nombre, comme et puisque toute création ne s'effectue et ne se conçoit que dans le Nombre. Le Parménide nous révèle quelques côtés transcendants qui s'unissent dans le Nombre. Ce sont l'Un, la Dyade et l'Infini. Suffisent-ils à rendre compte de l'Univers et de sa Réalité fondamentale? Le Philèbe essayera d'essuyer une réponse à cette question brûlante.

14. PHILÈBE

Le Philèbe commencera par reprendre le thème du Parménide. À l'Un eidétique, qui dans sa généralité se laissait assimiler au traitement géométrique, le Philèbe substitue dès l'abord des „Uns” précis, comme l'homme Un, le Beau Un, le Bien Un. Après avoir posé des questions identiques à celles du Parménide, Platon conclut directement que les objets réels sont formés de l'Un et de la pluralité, et qu'ils constituent l'union naturelle de structure précise (*πέρας*) et d'une matière indéfinie (*ἀπειρίαν*). Il est notre tâche de chercher l'image qui reflète cette structure Une; nous pouvons la trouver d'ailleurs, car elle est immanente dans les objets. Mais si le Parménide ne faisait qu'étudier le fait embarrassant de l'union intime de la Structure (que nous saisissons dans une image adéquate, *ιδέα*) avec la pluralité, le Philèbe postule que la Science ne doit pas être contente de la juxtaposition théorique et facile de l'Un et de l'Infini dans l'Un primitif, mais qu'il faut déceler le Nombre naturel tel qu'il entre dans la composition de chaque unité réelle. Qu'on se garde surtout d'appliquer trop vite l'image caractéristique de l'Indéfini à une multitude, avant d'avoir minutieusement examiné la loi de la composition ou de la combinaison. Ici s'applique ce que Platon fait observer au sujet des problèmes du Parménide: si l'on pose mal le problème, il est plein d'embarras, mais dès qu'on le pose correctement, il s'aplanit tout seul.

La science donc requiert la connaissance précise de la Structure et des proportions selon lesquelles elle est construite, comme le musicien connaît l'ordonnance des tons dans chaque harmonie et les rythmes des mouvements. Bref ce qui importe ce n'est pas la constatation, désormais banale, que chaque domaine structuré participe de la Nature de l'Indéfini, que c'est elle qui forme pour ainsi dire la matière dans laquelle la Structure se fait, mais l'investigation du Nombre qui exprime la proportion exacte selon laquelle l'Harmonie se crée.

Cette analyse de la proportion exacte des „plusieurs” dans l'Un, il faut la pratiquer sur tout Eidos. L'exemple que Platon choisit est celui du langage, phénomène extrêmement compliqué, mais dont la complexité a été pourtant réduite (est-ce l'effort du génie humain ou est-ce oeuvre divine?) à un nombre précis de sous-structures qui,

- 18c elles, sont composées d'éléments derniers. La découverte de cet Eidos qui comme un lien enserre la pluralité décevante du phénomène linguistique et qui en constitue l'Unité structurale, puisqu' aucune chose ne saurait être exprimée sans ces éléments et que chaque élément n'a aucun sens en soi sans l'ensemble qui lui attribue sa fonction spéciale, cette découverte a créé une seule science grammaticale, dont l'objet est l'idée qui figure cette structure „concrète”.
- 18d
- 19b Il faudrait appliquer cela au Plaisir et à l'Intelligence, comme étant des manifestations qui nous font l'impression d'être Une et de conserver une certaine identité et comme un air de ressemblance.
- 20c On recule cependant devant la difficulté du problème. Mieux vaut trouver une autre issue: il pourrait s'avérer que ni le Plaisir ni
- 20b l'Intelligence fussent le vrai Bien, mais que ce fût un troisième être. C'est bien pourtant le Bien qui reste l'objet de nos recherches, ou, comme l'exprime Platon: le rôle que nous attribuons au Bien, la part
- 20d qui lui échoit, c'est bien d'être l'objet absolu et suffisant de tout notre être? La réponse est catégorique: ce n'est que le Bien qui donne la valeur à tout ce à quoi aspire l'homme ¹⁾.
- 22c Ce Bien absolu ne peut être, pour l'homme du moins (car pour Dieu Bien et Intelligence coïncident dans l'indépendance de son Être), ni le Plaisir pur, ni l'Intelligence pure. La question est de savoir si dans le mélange nécessaire qu'est notre Bien à nous, ce par quoi
- 22d (ὁ τι λαβών) ce mélange est le Bien, la cause de ce que sa structure composée mérite le nom d'un Bien, est le Plaisir ou l'Intelligence. Pourquoi cette structure n'est-elle pas le Bien en soi? C'est que — et c'est là aussi la leçon du Timée — toute créature participe du genre mixte. L'homme n'étant pas être pur comme Dieu, il vit dans l'Univers qui est un Être créé et par là un Être mixte. Il n'y a rien dans cet Univers qui n'ait besoin d'un substrat composé pour héberger l'Être. L'Intelligence humaine souffre de cette imperfection; mais aussi le soi-disant souverain Bien vers lequel il tend y est sujet. Il s'impose donc de chercher la nature de ce substrat composé qui pour nous est et restera un seuil infranchissable devant le Règne de l'Être pur.
- 22c

Que Platon sépare en effet ces deux domaines, résulte clairement

¹⁾ Τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν (la part qui échoit au Bien) s'explique le mieux par la définition suivante: l'homme ne se soucie que de ce qui s'effectue ἅμα ἀγαθοῖς.

de l'affirmation que l'analyse de la réalité en ses structures du Défini et de l'Indéfini ne vaut que pour les objets réels qui *existent actuellement* dans l'Univers visible. Ce mélange est l'oeuvre de Dieu, comme la faculté de discerner ces deux structures est un don des dieux. Platon se hâte du reste d'ajouter à ces deux structures fondamentales une troisième structure, celle de la mixtion des deux, pour en poser ensuite une quatrième, la cause de leur mixtion. Notez en outre la légère auto-critique que Platon applique à lui-même: comment est-il possible qu'après l'attaque du Sophiste le philosophe retourne à ses structures décriées? Il peut paraître ridicule, mais l'analyse en structures et le dénombrement des proportions lui est dans le sang et il ne peut plus s'en défaire.

Tout ce qui suit est un commentaire direct, ou mieux, concret, du Parménide. Dans le monde physique il ne règne que le πάντα ῥεῖ, tout „procède” et la nature même consiste dans ce procès, créant le monde de la relation. D'une façon quelque peu paradoxale Platon applique à cette absence de structure la dénomination de structure, corrigée plus loin par celle de genre naturel ou celle de „nature” tout court. On pourrait dire que tous ces phénomènes, qui apparemment obéissent à un seul principe et qui, nous le savons, trouvent leur explication dernière dans leur attachement au Réel, se caractérisent par le fait que le Structure y tend vers la limite zéro; ne serait-ce pas là la définition plausible du phénomène de l'apparence? ¹⁾ Aussi tout essai d'y établir la quantité et la délimitation précise échoue-t-il fatalement et il paraît même impossible à priori d'admettre une correspondance naturelle de ce domaine avec cet autre qui est caractérisé justement par l'inverse des qualités de l'Indéfini, le domaine du Nombre, qui est le Fini par excellence. La correspondance paraît se faire néanmoins — nous l'avons déjà vu dans le Parménide —; c'est là même le caractère, l'aspect spécifique de l'Univers visible, celui de la genèse du Fini dans un substrat essentiellement Indéfini: l'aspect général de ce monde est donc qu'il présente des structures, dont chacune est caractérisée par une proportion spéciale, se traduisant par un nombre spécifique et s'exerçant dans une matière qui, en elle-même, est indéfinie. L'exemple que Platon a donné lui-même

¹⁾ Comparez le nombre qui symbolise la distance qui sépare l'imitation de l'Eidos dans la République. Le Sophiste avait déjà proclamé le caractère réel de l'apparence.

587e
266b,c



26a est celui de la musique et du langage. Cette proportion définie fait
25e que les contraires fondent ensemble dans l'Unité de la Structure.
Autres exemples, la constitution du corps, la météorologie et mille
26b autres: l'Indéfini se prêterait à la méchanceté de la violence exces-
sive; c'est la Justice qui, introduisant la loi et l'ordre, sauve le
tout par l'emprise du Fini. En écoutant bien, on entend la dominante
de ce raisonnement: l'Harmonie des contraires d'Héraclite, et la Jus-
tice ¹⁾ qui maintient le Tout dans les orbites rigoureuses du Fini ²⁾).

Nous assistons ici à un progrès par rapport au Parménide. Tandis
que celui-ci était encore orienté vers le Sophiste et que la distinc-
tion entre l'Autre et l'Indéfini n'y était pas assez nette: le résul-
tat en devait être que l'Autre, tout en créant au fond l'Indéfini,
servait en même temps de troisième principe pour faire le raccord
entre les deux domaines irréductibles; ici la vue s'est dégagée et
l'orientation vers la vision géniale d'Héraclite a éclairci la pen-
sée de Platon. Ce n'est pas à dire qu'il accepte servilement la so-
lution de l'Éphésien; mais elle a fécondé l'esprit platonien de ma-
nière à élever un principe intermédiaire, dont il sentait la néces-
sité logique, à la hauteur d'une cause vivante et, platoniquement
parlant, réelle, puisque spirituelle et divine. Et ensuite, ce qui
le distingue d'Héraclite c'est l'introduction du Nombre dans l'Har-
monie, et la prescription de ne pas se contenter de constater „l'Har-
monie dans l'Indéfini” et de passer ainsi de l'Infini à l'Unité,
18a mais d'examiner la proportion exacte, en mettant en compte tout
le monde intermédiaire: la critique d'Héraclite du commencement
sert à cacher l'emprunt positif que Platon lui fait de sa pensée maî-
tresse.

26d L'Indéfini, qui de par sa nature semblait se soustraire à toute
possibilité de le ramener à l'unité de conception, a pourtant dû
céder à nos instances par le fait qu'on lui a pu imposer le sceau
de la délimitation réciproque. Car s'il est vrai qu'en soi l'Indé-
fini ne souffre aucune détermination, il se scinde spontanément en
deux domaines qui, pour ne pas être rigoureusement délimités et
pour avoir au contraire la ligne de démarcation essentiellement glis-

¹⁾ Fragm. ap. Plut. de exil. II pg. 604A, Diels 94.

²⁾ La réminiscence héraclitéenne perce déjà dans l'expression πάντες
τάναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἀπεργάζεται. Platon
se trahit du reste 31c: οἶμαι δὲ καὶ ἄρμονίαν.

sante, permettent pourtant une fixation temporaire de leur extension réciproque et qui se laissent enserrer dans une unité de concept, celle du plus et du moins: c'est là l'ἰδέα, l'unité de pensée qui s'impose à l'Indéfini et que, grâce au don des dieux, nous pouvons lui extorquer. L'Indéfini, nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'y insister, est le domaine où s'exerce le grand et le petit, divergeant à l'infini dans les deux directions. On peut le diviser par le milieu, ce que Platon a déjà fait plus d'une fois; mais l'idée géniale qui du coup soumet l'Indéfini à la discipline de la Mesure, c'est de lui appliquer l'intégration cas par cas d'une relation flottante, celle du plus et du moins: „par lui-même il n'a ni commencement ni fin, ni l'aura-t-il jamais”, expression avec laquelle on peut comparer les développements du Parménide.

31a

Cependant le but du Philèbe n'est pas l'examen de l'Indéfini; c'est plutôt l'identification de la Cause de l'Harmonie dans tout mixtion avec l'Intelligence qui, à l'aide des mesures proportionnelles dérivant du Nombre, effectue une naissance à l'Être ordonné dans l'Indéfini même. C'est une création par conséquent: qui dit cause dit création; qui dit effet dit ce qui est créé ou ce qui est devenu. En quelque sorte tout notre Univers est devenu; qui osera prétendre qu'il l'est sous l'influence de forces aveugles et déréglées? Il y règne plutôt un ordre parfait: l'Indéfini s'y étend en masse, mais l'ordre l'emporte. Quoi de plus logique que de conclure qu'il doit y avoir une cause puissante qu'on intitule le mieux de Sagesse ou d'Intelligence? Voilà la force royale de la Cause, objet de nos recherches dans le Politique, postulat logique du Philèbe.

26d

26e

28d

30c

Chaque structure animée est une harmonie, faite suivant une proportion naturelle dans un substrat indéfini; douleur, c'est la rupture de l'harmonie, plaisir c'est le retour à l'harmonie. Cette genèse de la douleur et du plaisir constitue une catégorie, une forme à part. Il y en a une autre qui consiste dans l'attente de ce que va éprouver l'âme. Il semble que le mot εἶδος a ici sa signification incolore d'espèce ou de sorte. Cela n'empêche pas pourtant que, dès que nous en forçons le sens, il apparaîtra que ce caractère d'être une espèce ou une catégorie spéciale découle d'une structure spéciale ou d'une organisation déterminée. Mais peut-être le mot n'a-t-il pas fonction ici de l'accentuer, et tranche-t-il sur l'expression ἐμψυχον γεγονός εἶδος, que nous avons dû traduire par structure

32a

31c,d

32b

32c

animée et qui indique une structure qui s'est développée par l'effet d'une âme intelligente qui l'informe.

32c Cependant immédiatement après Platon rehausse les deux catégories à être des domaines spécifiques qui, à les prendre dans leur structure pure, pourraient nous mettre à même de décider la question si le plaisir doit être accueilli en bloc ou non. Platon se prépare
33c à déceler cette structure. Celle de l'attente est toute faite de mémoire et de conscience. Ces états se définissent, la conscience le
34a mouvement simultanément de l'âme et du corps, la mémoire la conservation de la conscience. On doit du reste attribuer à l'âme tout un domaine qu'à première vue on assignerait au corps, celui des désirs. Car
34e non seulement ils se laissent comprendre sous une même dénomination, mais on peut en mettre à découvert la structure réelle, en portant le regard sur un comportement identique qui les caractérise, c'est celui de tendre toujours vers une passion contraire à ce que pâtit le corps actuellement. Cela implique que le désir n'est que dans l'âme, et qu'elle est fonction de la mémoire. Ainsi il s'avère que le plaisir
35c,d est une structure de notre vie qui est essentiellement liée à l'âme
40c et qui est fonction de la conservation et de la dissolution du corps.

Il n'est peut-être pas hors de propos de rappeler ici combien le concept de structure à évolué dans la pensée de Platon. Nous sommes loin des modèles absolus dans l'Être pour, ne connaissant que la forme géométrique. Au contraire le concept de structure s'approche singulièrement du point de vue moderne, à cette différence près que, sous la nécessité du compromis de la mixtion, Platon s'attache toujours à la Réalité du moins de la Cause qui fait que telle ou telle structure se manifeste dans un phénomène ou dans un groupe naturel. Cela fait que par moments il revient à des vues que l'on croirait dépassées. Quand il dit par exemple que quelque chose est mauvais parce qu'il s'y ajoute la qualité d'être mauvais, ou qu'il est juste du fait qu'il s'y produit en outre la qualité de la justesse, on se dirait reporté vers l'état d'esprit du Phédon. Et en effet, cet état d'esprit n'a pas changé. Malgré toute la critique de cette dernière période la foi de Platon dans la Réalité des structures n'a pas été ébranlée: la Sophiste et le Parménide nous l'ont suffisamment prouvé. S'il a évolué, c'est qu'il a vu la nécessité d'insérer un domaine intermédiaire entre la transcendance absolue de la Structure et le monde de l'apparence auquel nous participons: la Structure s'est faite

„chair”, en d’autres termes elle s’est fait „γένοϛ” avant de descendre jusqu’à notre niveau à nous. Et si nous voulons expliquer la complexité qui nous entoure, il est inévitable d’en chercher la cause dans la sphère du mixte qui nous sépare de celle de l’Être pur. C’est là seulement que la structure a l’air d’être simple constellation concrète; la vraie cause, et c’est celle que la véritable Science ne se lassera jamais de chercher, ne pourra être que dans une Structure transcendante, non troublée d’aucune attache matérielle.

Pour le moment nous devons examiner la structure du plaisir. Platon l’appelle γένοϛ. Mieux que tout commentaire cette appellation indique qu’il s’agit de la fonction de la structure dans le monde du Devenir. Aussi le précepte à suivre diffère-t-il totalement de la méthode du Phédon. Que fait-on pour découvrir la vraie nature d’une structure quelconque? Comme au fond cette structure se réduit pour nous à un état de mouvement, il faut la saisir au moment où ce mouvement a le plus de violence. Le résultat paradoxal en est que pour étudier la nature d’une structure comme celle du plaisir, il faut s’en rapporter à un état maladif de l’âme. C’est la conséquence directe du fait que nous vivons dans le monde de l’Indéfini, et que notre tâche essentielle est de trouver une méthode d’appliquer la mesure à cette matière éminemment fugitive: que l’on observe le phénomène de trop loin ou de trop près et du coup notre jugement s’en trouve faussé. De plus c’est un domaine où tous les contraires se manifestent à la fois, fondant ensemble dans un mélange qui se présente comme une unité, l’harmonie des contraires, comme par exemple la mixtion de la douleur et du plaisir en établit une, quand il y a désaccord entre l’âme et le corps; ou bien comme la contemplation du drame en fait naître une dans l’âme de celui qui pleure tout en se réjouissant. Pour établir le caractère hybride du ridicule Platon part de la définition de la structure de la méchanceté (ἡ πᾶσα πονηρία): elle est l’état inverse de celui qui satisfait au précepte de Delphes. Cette structure elle-même se scinde en trois: l’ignorance par rapport aux objets, celle par rapport au corps et celle par rapport à l’âme, trois idiosyncrasies que Platon nomme expressément structures. Ce qui caractérise toutes ces structures c’est d’être la réunion intime de deux contraires qui ne constituent qu’un seul effet sous l’influence de la nécessité; car une telle union ne paraît-elle pas paradoxale et ne faut-il pas un lien

44e

44d,e

43a

44e 45a

45c

45e

41e

42a

41d 46c

47c

48a

48c

48e

50e

49a

irrésoluble pour faire converger deux tensions contraires dans leur divergence même?

- Si donc Platon semble se rallier intégralement à la thèse héraclitienne, il s'en éloigne aussitôt en affirmant qu'il n'y a pas que des harmonies antagonistes: il y a une autre catégorie de plaisirs
- 51e par exemple qui ne requièrent pas l'union nécessaire avec la douleur mais qui constituent un genre pur et sans mélange, parce qu'ils se
- 51c rapportent à des structures pures et belles, comme les formes géométriques, les sons purs, les odeurs (embaumées), les connaissances.
- 51d,e Il est vrai que peu d'hommes savent les goûter; mais le fait
- 52a qu'ils existent suffit à s'élever au dessus du πάντα βεῖ: ne prouvent-ils pas qu'à côté du domaine large où incontestablement règne
- 52b l'Indéfini avec ses relations toujours glissantes, domaine qui du
- 52c reste résulte principalement de l'union de l'âme et du corps, il y a le domaine de la forme pure où tout obéit à l'ordre et à une harmonie, non pas née de la contrariété même des tensions, mais de la proportion et de la mesure qui est son être essentiel? Prenons par exemple le blanc, qui est blanc par sa structure et ne l'est véritablement que tant que sa structure se conserve à l'état le plus pur possible. Il en sera de même du plaisir pur: peu importe qu'il s'y ajoute les qualités de l'Indéfini: il ne conservera son caractère de plaisir véritable que tant qu'il reste pur, sans se mélanger
- 53a à aucune tension contraire. Cependant le plaisir ne saurait être comparé à aucune Structure véritable, puisqu'il est tout dans le Devenir. Or le domaine du Devenir ne peut qu'être secondaire par rapport à celui de l'Être qui seul est ce qu'il est, tandis que l'autre tend
- 53c continuellement à être ce qu'il n'est pas, mais ce qui est dans l'autre. Il est évident pour Platon que le Règne de l'Être vers lequel tend, comme vers une Limite, tout Devenir doit être identifié au Bien, ou, plus exactement, que le Bien lui est naturellement échu en partage. Il s'ensuit inévitablement qu'en aucun Devenir le Bien ne peut se manifester intégralement et que quiconque voudrait définir le plaisir le Bien s'empêtré dans la pire des absurdités. Car d'abord il refuserait à ce qui seul appartient au domaine du Bien la possibilité d'y participer, et d'autre part il prétendrait qu'on est mauvais ou bon suivant la mesure de sa douleur ou de sa joie. Pour Platon cette conclusion, si absurde soit-elle, est nécessaire, puisque le Bien, c'est ce qui confère à ce qui y participe la qualité essen-

tielle d'être bon. Eh bien, dès que le plaisir doit être le Bien, le fait d'y participer nous rendra bons, le fait d'en être privé nous rendra méchants.

Dans la suite Platon se retire de plus en plus sur ses positions idéales. Certes il a cédé devant l'évidence des faits et il a vu la nécessité d'un domaine mixte pour trouver la raison immédiate des choses de l'Univers. Mais cela étant accordé une fois, il réclame avec d'autant plus de force les droits absolus de l'Eidos qui, en dernière analyse sera la vraie cause et la raison unique de ce mixte comme de l'Univers. Car ce qui dans tout mixte est réel, c'est ce qui se laisse exprimer dans le Nombre ou dans la Mesure. Au domaine de la conjecture s'oppose naturellement celui de la règle, de l'exactitude, de la Réalité immuable, c'est à dire des structures invariables et fixes, qui seules ont en partage la clarté absolue, la pureté et comme la netteté des contours qui les rend aptes à faire l'objet de l'étude vraiment philosophique. Ce n'est pas les choses usuelles qui suffisent à cette condition. Certes on peut les énumérer et créer ainsi l'apparence extérieure, ou plutôt la copie grossière d'une arithmétique. Toutefois ce que cherche la véritable Arithmétique c'est l'Unité absolue telle qu'elle est dans sa force idéale, sans mélange concret, et le Nombre absolu tel qu'il résulte de la liaison essentielle de ces Unités, pour autant qu'elle se laissent comprendre dans des Structures supérieures, dont l'harmonie fait les délices du philosophe qui sait les contempler. C'est là la vraie Nature, nullement comparable à celle, toujours variable, qu'étudient les physiciens.

Pour pouvoir retourner à la maison (fine allusion à notre demeure terrestre), Platon le répète, on est obligé de mélanger à cette pureté primordiale, à laquelle appartient le Cercle et la Sphère absolue, la règle relative et toutes les sciences empiriques. Comment pourront-elles nuire, pourvu qu'on possède les sciences primordiales? Comment du reste s'orienter dans ce réceptacle matériel où se sont réunies les eaux de tous les torrents et qui, dans toute la force du terme, peut s'appeler le lieu de la création? On s'en aperçoit, nous sommes en plein Timée. La reprise d'ailleurs du thème nous avait averti que nous avons affaire à un achèvement ultérieur du dialogue. Il sera difficile par conséquent de déterminer si ce réceptacle participe déjà pleinement de ses qualités „timéennes”, ou qu'il est, tout

62b en évoquant l'évolution matérielle, l'équivalent du domaine de l'Indéfini tel que nous l'avons vu se déployer dans le Parménide et dans le Philèbe lui-même. En tout cas il est le lieu de notre vie, et si nous voulons connaître notre demeure, force est de nous occuper aussi des sciences dérivées, nécessaires à connaître sa configuration spéciale comme à nous y retrouver.

60d En passant Platon a constaté que toute la série spirituelle, mémoire, intelligence, science, jugement, correspondent à une seule et même image, évoquant une seule et même idée, et qu'il faut les séparer pour cela de la nature différente du plaisir. Cette unité d'idée provient du fait qu'ils ont le même objet, quoique la façon dont ils le comprennent soit différente. Cet objet est la Justice en soi et toute la série de Structures essentielles, jusqu'aux formes géométriques y comprises. L'intelligence les saisit directement, notre raison est capable de suivre cette appréhension immédiate. L'intelligence saisit-elle aussi directement le souverain Bien? À l'instar de la République il s'avère que le Bien est difficile à voir dans sa splendeur pure. Ce n'est que dans une empreinte, c'est à dire dans une copie matérielle qui conserve tant bien que mal la qualité de l'image primitive, que nous pouvons contempler ce Bien.

61a C'est sur cette nécessité du mélange et pour l'homme et pour l'Univers que Platon insiste. Si nous voulons pourtant comme deviner quelle est l'Image véritable du Bien, et quel est le Bien tel qu'il peut se réaliser dans le macrocosme ou dans un microcosme, il faut chercher la mixtion la plus belle et la plus stable. Mais pour ne pas être en proie à la pure fantaisie et pour ne pas s'adonner à une construction misérablement mentale, il faut qu'à la mixtion s'ajoute l'élément indispensable de la Réalité. Mais la cause d'une mixtion stable doit posséder la proportion et la mesure. Quelle sera donc l'Image du Bien? Sa fonction essentielle semble s'être réfugiée dans ce qui constitue la nature du Beau. Cependant sans la Réalité comme fonction *sui generis*, irréductible à quoi que ce soit, cette Beauté s'évanouirait dans le Néant. Que nous reste-t-il, faute de pouvoir comprendre le Bien sous une Image unique, que de le saisir sous celle d'une triade, Beauté, Harmonie, Réalité? Et dans l'homme, et dans 65b l'Univers, qui est le règne des dieux, ce sera là la définition la plus parfaite à laquelle nous puissions nous élever.

L'Intelligence ne se rapporte qu'au Réel. Par là elle atteint ce

caractère de Vérité qui ne peut s'unir qu'au Réel. N'est-on pas tenté de dire que Vérité et Intelligence sont parfaitement identiques? 65c
En tout cas la condition de l'Intelligence est la Vérité, comme celle du Bien est la Réalité. Cette Réalité se présente pour nous comme un Ensemble articulé. En essayant de reconnaître l'hierarchie de sa composition et comme la loi de sa genèse, c'est à la Mesure et à ce qui détermine la proportion qu'il faut attribuer la primauté. Tout le reste est la lignée directe de ce couple primordial: la Mesure se faisant corps dans le Réel, ou le Réel s'incorporant dans la Mesure. 65d
66a
66b

Une fois de plus la Muse philosophique nous a inspirés et nous a montré le chemin vers la Cause inconditionnée et parfaite dont notre Esprit ne peut se passer, s'il veut avec sérénité acquiescer à la vie d'ici-bas. Ce calme résulte de la certitude que notre Esprit lui-même est apparenté au Bien et qu'il est ce qu'il y a de plus semblable à son Image. Avec cette confession nous sommes revenus au point de vue de la République. Le souci excessivement logique de la période du Sophiste est passé: Platon ne le confesse-t-il pas lui-même quand il dit que c'était de nouveau la *Muse* philosophique qui l'a transporté d'emblée dans ces régions sereines où règne la Réalité, harmoniquement s'épanouissant dans la Beauté du Nombre pur? Il n'y a plus rien qui fasse penser à la gêne que Platon avouait malgré lui vis-à-vis de l'Eidos, durant cette même période. Au contraire il réclame avec plus de force et plus de certitude encore le fondement nécessaire de l'Eidos pour l'intelligence, aussi bien que pour la causation de l'Univers, quitte à avoir puisé dans la philosophie héraclitéenne l'idée de l'harmonie du mixte et par là la théorie de l'intermédiaire indispensable entre la Structure pure de la Réalité et les formes du Devenir auxquelles nous autres sommes sujets. Nous voilà donc mûrs pour l'essai de refondre la République et d'adapter sa Réalité transcendante au monde du Devenir et du Mouvement, qui est le seul que nous vivions directement. 67b
67a

15. LE TIMÉE

L'Univers qui, quoiqu' étant le plus beau et le meilleur, est *devenu*, l'est pourtant par l'effet de la plus belle des Causes qui, tel un artisan, l'a façonné d'après un modèle éternel, en en reproduisant et l'Image et la Puissance. L'Univers est par conséquent une 29a
28b
28a

29d copie, un simulacre. Et malheureusement c'est tout ce qui est à
 29b notre service quand nous voulons définir l'essence des choses et l'es-
 29c sence de la Cause. Tout notre raisonnement se rapportant à ce simu-
 29d lacre, pour beau qu'il soit, ne sera donc qu'un simulacre lui aussi
 par rapport au raisonnement idéal qui définirait directement le mo-
 dèle impérissable. Ce dernier raisonnement nous révélerait la Vérité,
 le nôtre nous apporte une foi; ne cherchons pas au delà. D'après
 notre étude du platonisme on ne peut se soustraire à l'induction in-
 évitable qu'il faut entendre: dans notre Univers s'étale l'Harmonie
 transcendante du Nombre pur; c'est lui qui en est l'essence comme la
 Cause. La configuration concrète néanmoins ne nous permet pas de
 voir et de comprendre intégralement cette Cause dans la Raison né-
 cessaire et belle de sa création, émanant de son Être „au dessus de
 l'Être" et nous contraint de deviner péniblement son Essence
 d'après les constellations extérieures dans lesquelles elle se déploie.

29e Aux termes donc d'un raisonnement analogique ¹⁾ l'Univers rap-
 28c pelle de près le Bien qui en fut le Père; il ne peut manquer d'être un
 30b être vivant, pourvu véritablement d'une Âme et d'un Intellect. Et
 31a puisqu'il est la copie fidèle du modèle, et que le modèle est, par
 définition, unique (n'est-ce pas là le caractère spécifique de l'Ei-
 dos?), l'Univers, pris comme Tout, ne saurait participer de l'Indé-
 fini ni même de la Dualité, ni être partie ²⁾: comme l'Eidos du Bien,
 à qui depuis le Sophiste la Vie échoit en partage, comprend toutes
 31b les structures vivantes, telles qu'elles se révèlent à l'intelligence
 scientifique, ainsi l'Univers visible comprend tous les êtres vi-
 vants, représentants de ces structures. D'ailleurs, si l'Univers doit
 être beau, il doit en premier lieu satisfaire à l'essence du Beau,
 c'est d'être parfait en soi.

31b Assez naïvement (Platon s'en apercevra bientôt; mais tout de
 même le raisonnement est compréhensible: car qu'est-ce qui rend
 visible le Nombre, la proportion idéale qui s'étale dans une structure
 animée, si ce n'est des qualités matérielles?) assez naïvement donc
 la qualité d'être visible et palpable est attribuée au fait d'être
 composé de feu et de terre. Mais Platon se reprend en faisant obser-
 ver que jamais un mélange de deux matières inertes ne peut s'effec-
 31c tuer sans une cause efficiente, un lien qui confère l'unité et à lui-

¹⁾ C'est ainsi qu'on traduit le mieux le terme *κατὰ λόγον τὸν εἰκότα* 30b, *passim*; cf. 29c.

²⁾ *Ἐν μέρους εἶδει* indique la fonction structurale d'être partie.

même et aux choses qu'il réunit. Ce lien est tout naturellement une proportion, s'exprimant par une formule arithmétique, mais n'étant d'aucune façon identique à la relation entre les nombres abstraits. Il est plutôt la structure créative qui ordonne et assujettit la matière dans laquelle elle se réalise de manière à procurer cette proportion au savant qui en mesure la composition. Cette Structure harmonique (qui, dans le cas de l'Univers solide se compose de deux médiétés, c'est à dire $\pi\tilde{\upsilon}\rho : \acute{\alpha}\eta\rho = \acute{\alpha}\eta\rho : \upsilon\delta\omega\rho = \upsilon\delta\omega\rho : \gamma\tilde{\eta}$) fait que le Tout qui fut construit sous son action créatrice doit présenter une Unité intégrale et achevée, insoluble tant que la Cause qui la crée est agissante. Cette relation „inversible” symbolise peut-être la *πύκνωσις* et l' *ἀραίωσις* d'Anaximène, à cette différence près que Platon essaie d'en faire une théorie mathématique et qu'en outre cette harmonie de la proportion indissoluble qui constitue l'Unité de l'Univers concret en est en même temps la structure réelle qui en cimente l'édifice entier. Il s'agit du reste, pour commencer, de la relation fixe qui existe entre les portions respectives des ingrédients qui, chacun pour soi dans sa totalité, entrent dans le Tout de l'Univers. Mais le mouvement qui est inhérent à cet Univers ne peut pas manquer de transformer la proportion idéale en une relation glissante et passagère, celle qui caractérise l'Indéfini. D'autre part l'Univers étant un Tout parfait, c'est une Âme qui le contient et qui le dirige, et il doit être possible de déterminer toutes ses qualités comme se déduisant rigoureusement de sa Structure, *casu quo* de l'Âme qui le régit. Voilà la raison pourquoi cette Âme doit contenir en elle tous les éléments qui caractérisent notre Univers. Si d'un côté il s'y réalise l'Être absolu, la Structure indestructible de ce qui est toujours identique à soi et qui par conséquent ne saurait se briser en une pluralité, de l'autre côté on constate que l'Univers est aussi le lieu de la pluralité sans limite, de l'existence qui est caractérisée par le devenir et par une divisibilité à l'extrême. L'Univers devant former l'Unité des deux êtres hétérogènes (dont l'un est l'Être par excellence, l'autre l'existence concrète), il est de toute nécessité que cette Unité se fasse dans l'Âme et que l'Âme soit une troisième forme d'être, structure composée, mais présentant pourtant une image unique, où l'harmonie se fait du Même et de l'Autre, du Fini et de l'Indéfini. Toute la théorie du Parménide se présente ici à notre esprit, dépeignant la nécessité su-

32c

34b

35a

périeure avec laquelle la forme s'impose à l'Indéfini toujours mouvant, établissant de vive force l'harmonie de la mesure dans ce qui par sa nature se soustrait à toute détermination. Il est évident que, dans ce passage, l'être indivisible est l'équivalent de la nature du Même, comme l'être divisible, ou mieux l'existence divisible des corps, sujette au devenir l'est de la nature de l'Autre, en rapport étroit du reste avec la distinction de 27d. Cependant Xénocrate, d'après le compte rendu de Plutarque ¹⁾, dit expressément que l'être indivisible est l'Un, le divisible la pluralité et que l'Âme est le Nombre qui naît quand l'Un délimite la pluralité. L'étude du Parménide nous a donné amplement l'occasion de montrer que les deux explications sont identiques: le Nombre est pour Platon une Réalité aussi vivante que l'Eidos est Structure, voire que les deux pourraient être identiques, aucune manifestation structurelle ne se faisant sans le Nombre et le Nombre s'exprimant naturellement dans une structure. Car le Nombre n'est pas cet instrument abstrait à l'aide duquel on peut énumérer des grandeurs différentes, mais plutôt ce ferment puissant qui crée la proportion réelle que nous définissons extérieurement par nos nombres abstraits. Il est vrai que Xénocrate ajoute que la ψυχή naît dans un second mélange du ἓν avec le ταῦτόν et le ἕτερον. En effet les spéculations du Parménide nous montrent les difficultés avec lesquelles Platon est aux prises quand il veut élucider les problèmes ardu de la μέθεξις. L'Eidos, c'est bien l'Un par excellence et qui par sa puissance ordonnatrice impose la structure à l'Indéfini. Mais il n'a pas osé l'identifier au Même, parce que, logiquement (et par là pour Platon „physiquement”) la fonction unitive ne coïncide pas avec celle de l'identité. Platon a-t-il renoncé pour toujours à la solution adéquate du problème? Le Timée nous induit à le croire: la μέθεξις dépasse les forces humaines: nous ne pouvons que la constater d'après les inférences de l'Univers qui nous entoure. Ce qui est certain c'est que la μέθεξις, de quelque manière qu'elle se produise d'ailleurs, est une Réalité qui se manifeste dans l'ordonnance des choses visibles et dont nous devons assumer l'être indubitable, si nous ne voulons pas devenir la proie de la pire des absurdités.

Phil.
56d

29c,d
cf. 50c

Que l'Âme soit en effet de la Nature du Nombre est suffisamment attesté par l'identification de l'Âme avec la suite des intervalles.

¹⁾ Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας c. 21, pg. 1012e.

musicaux, telle qu'elle est dominée par la progression primitive de la dyade et de la triade. L'Âme peut paraître dès lors une harmonie. 35b, 36
 Toutefois elle n'est pas une harmonie résultante (dont le Phédon a 86a; 93,
 mis en lumière les conséquences absurdes), mais une harmonie structurale 94
 qui par sa puissance ordonnatrice crée l'harmonie dans l'Indéfini, comme l'aimant impose ses lignes de force à la limaille inerte. Cette harmonie de l'Âme, qui est en même temps celle du Nombre est bien réellement la mixtion étrange de l'Unité de la Structure avec la divergence indéfinie que suppose la série infinie des nombres entiers comme celle des fractions, pour ne pas parler encore du domaine insaisissable de l'incommensurable. Ce qui nous surprend cependant dans la description de Platon c'est l'emploi différent du mot *οὐσία*. D'abord il est question de deux êtres et du mélange de ces deux, dont résultera un troisième être, intermédiaire entre le Même et l'Autre, évidemment la Nature de l'Indéfini, qui doit participer aux deux êtres pour pouvoir permettre à la Structure de se réaliser dans l'Autre. Cet Indéfini, on peut le symboliser par la suite des nombres et des fractions, sans en mettre en avant les articulations harmoniques et périodiques. Ensuite l'Artisan de la Création, après 35b
 avoir fait l'unité des trois composants par le mélange avec l'*οὐσία*, procède à la division spécifique qui caractérisera l'Âme du Monde, comme elle définira les sphères dont se compose l'Univers, chacune des sphères représentant un terme dans la progression géométrique mélangée. Chacun de ces termes en soi est de nouveau un mélange du Même, de l'Autre et de l'*οὐσία*. Il est clair que l'*οὐσία* n'indique pas la même chose que les deux êtres sus-dits. Il me semble qu'elle signifie l'existence réelle dans laquelle s'exerce le Nombre pour constituer l'élément de l'Univers visible. Cet emploi différent du mot a amené Natorp à traduire l'expression *τρίτον ... οὐσίας εἶδος* par: 35a
 une troisième espèce, celle de l'être. Le contexte n'est pas favorable à cette interprétation. J'incline donc à croire que Platon de la genèse du nombre a voulu passer à la réalisation concrète de l'Univers et que par là il pose la nécessité de l'*οὐσία* pour ce qu'il aime à appeler les *ὄντα*. La réalité concrète d'ailleurs ne sousentend-elle pas la Réalité transcendante qui s'y exprime?

Ces termes de la progression, unis à l'existence et devenus nos planètes, se trouvent tous sur le Cercle de l'Autre, au dedans de l'Unité absolue qui comprend tout l'Univers, tout en étant elle-

36

36e même „au dessus de l'Être" (République). L'Âme elle même toute-fois est la Structure invisible, accessible au calcul et participant à l'harmonie, parce que, création immédiate de l'Idée du Bien, elle est, plus encore que Structure, Idée elle-même, c'est à dire ce contenu indéfinissable de la Pensée qui se manifeste par l'Image créatrice et l'Intuition organisatrice, et qui doit participer par là à la Vie et à l'Intelligence, mieux encore, qui, dans la Pensée, constitue l'Intelligence et la Vie par excellence.

Soph.
248e L'Âme étant ainsi une harmonie, une tension spéciale dans l'infinité des possibilités que présente l'Indéfini, il va de soi que la connaissance s'assimile à une résonance: l'Âme proclame par son mouvement, c'est à dire par sa vibration sympathique, si elle est en contact avec quelque chose d'identique ou de différent. Seulement la résonance se fait ici sans son et sans retentissement, une espèce de compte-rendu vrai sur ce qui est identique ou autre, soit dans le domaine du sensible, ce qui donne lieu à des jugements fondés, soit dans celui du calculable, ce qui crée l'intellection et la science. Nul doute que ce phénomène de résonance idéale ne concerne que l'âme.

37a
37b

37b,c L'Être étant essentiellement Un, dans son éternité actuelle, devient, en se déroulant suivant l'infini du Nombre, le Temps avec ses aspects dérivés (puisque ces structures n'empruntent leur être qu'au devenir), le passé et l'avenir. Les εἶδη du Temps sont ici manifestation des aspects, engendrés par le fait du déroulement. S'il fallait déterminer l'Eidos du Temps, on devrait l'identifier précisément à cet αἶών, l'entrée duquel dans l'Indéfini engendre le phénomène que „nous avons appelé le Temps". Mais il est à savoir si Platon consentirait à admettre un Eidos du Temps, puisque celui-ci est essentiellement Devenir. Il se contente donc de préciser qu'aucune des déterminations temporelles ne conviennent à l'Être éternel, qui conserve immuablement son identité primordiale, voire que l'application de l'Être à quelque état passager du Devenir qu'il soit, est peu correcte.

37d

37e
38a
38b

38e S'il est donc vraisemblable que Platon fasse ici allusion à la nature de l'Eidos (notez par exemple que la Notion du Temps est étroitement liée à la genèse du Nombre), il en est de même des liens animés qui, en dominant des corps, engendrent les Vivants. Car les corps dont il est question empruntent leur être à la Structure im-

47a

manente du Nombre „harmonique” qui détermine et leurs révolutions et leurs distances respectives. Toutes ces révolutions se trouvent comprises dans le Nombre parfait du Temps qui mesure la Grande Année, rentrant en elle même et imitant ainsi l'Être immuable du Modèle parfait et intelligible qu'est l'Eidos de notre Univers. 39a

L'Univers comme le Tout reproduit le type du Modèle. Or ce Modèle comprend quatre Images structurales d'êtres vivants. Dans l'Univers visible on les reconnaîtra comme des structures distinctes, celle des dieux célestes, et celles qui peuplent l'air, l'eau et la Terre. Il y a ici différence de termes pour les composants de l'Être idéal et pour les subdivisions des êtres vivants dans l'Univers créé. C'est conforme à notre prévision. Quand Platon ajoute que la configuration des dieux est façonnée presque entièrement de feu, il ne s'agit plus de l'Image créatrice, mais de la substance créée des dieux: *ιδέα* par conséquent doit être prise dans le sens d'image, de configuration, comme j'ai traduit le mot. Les trois structures terrestres sont appelées plus loin des genres, ce qui n'est pas à nous étonner, pourvu qu'on fasse ressortir l'idée de genèse. En outre ces genres ne dérivent pas directement de l'Idée du Bien, ce qui les aurait divinisés, mais par l'intermédiaire des dieux inférieurs, quoique ceux-ci reçoivent l'ordre d'imiter, chacun suivant sa nature, le procès qui a réalisé le Bien dans leur propre naissance. Les dieux en font autant et, imitant le principe qui les avait créés, ils unissent le mélange immortel, de la même composition qu'eux-mêmes, quoique de qualité moins pure, aux éléments corporels. Cette disposition fait que l'homme peut et comprendre ce qui appartient à la nature divine, ses révolutions harmoniques correspondant à celles de l'Univers, et dominer la masse tumultueuse et déraisonnable à laquelle il est lié. S'il réussit à le faire, le retour à la Structure de son état primitif et excellent lui sera permis. 39e
40a
Epin. 981d
41b
41c
41d
34a
40b
42c
42d

Le problème du faux reçoit dès maintenant une solution inattendue. Comme en général le vieux Platon a évolué vers des conceptions plus ou moins physiologiques — que l'on compare par exemple l'interprétation purement organique du Mal — le faux aussi s'explique par le fait de la résonance, au même titre que la connaissance parfaite. Car dans le cas de l'homme l'organe qui devrait résonner sympathiquement avec les harmonies du Même et de l'Autre, souffre 86d
37b

des entravements et des distorsions de toute sorte et qui font que l'identification devient menteuse et dénuée de sens. Heureusement leur redressement est possible, et l'accord de nos révolutions intérieures avec celles qui se produisent dans le Ciel, et pour l'observation desquelles les dieux nous ont fait don du précieux instrument qu'est notre oeil, peut se faire et se fait effectivement dans l'âme du vrai philosophe: c'est lui qui a inventé le nombre et l'idée du Temps en se servant de l'alternation du jour et de la nuit, ainsi que de l'observation de tous les phénomènes périodiques de l'Univers. Cette affinité avec la Providence divine lui a enseigné aussi la distinction des causes réelles, ce sont celles qui portent en elles la raison des choses et un sens, d'avec la foule des causes secondaires; et surtout elle l'induit à chercher la Cause véritable du Tout, l'Image du Bien se réalisant dans l'Univers, ou comme Platon l'exprime plus précisément, Dieu réalisant l'Image du Bien dans la mesure du possible, en se servant de la multitude des causes secondaires.

Arrivé à ce point Platon semble se raviser. Il a brusquement conscience de la naïveté avec laquelle il a admis, conformément du reste à tous les philosophes avant lui, l'existence du corporel et nommément des éléments. Si l'on veut expliquer l'Univers concret, point ne suffit d'avoir éclairci le rôle de l'Intelligence, et de s'être résolu à la concession pénible du mixte dans le Règne même de l'Esprit; non, il faut encore s'incliner devant la Nécessité inéluctable qui, en soi, contrecarre l'action bienfaisante de l'Esprit. Dans le Sophiste le Non-Êtant avait reçu droit de cité par la reconnaissance de son caractère d'Eidos. Le lien du concret aussi présente un caractère si nettement causal et spécifique qu'il n'ose refuser à lui non plus cet attribut d'Eidos, qui indique la Structure typique de ce qui accepte momentanément la Structure formante, sans pourtant en être affecté profondément, au contraire qui la laisse errer le long de son Non-Être en prêtant l'apparence de la Forme sans pouvoir jamais l'être. Deux structures avaient semblé suffire jusqu'ici, celle qui présente la Forme immuable de l'Image transcendante, et celle qui préside à la genèse et au mouvement. Platon précise ensuite le caractère glissant et comme chatoyant de la troisième structure: tous les éléments semblent passer insensiblement l'un dans l'autre, et dans ce cycle le feu par exemple passe par l'idée de l'air.

Quel est le sens exact du mot? On le traduira le mieux par image ou aspect, sans y attacher de sens plus profond. Platon stipulera expressément qu'il doit être impossible que la structure du feu devienne celle de l'air. Ce qui se passe ici est donc, que le „lieu” prend tour à tour l'aspect et les allures des diverses structures. Aussi ce Lieu doit-il être exempt lui-même de toute formation propre qui puisse gêner la naissance en lui de ces aspects empruntés ¹⁾. La pensée de Platon en cette matière est d'ailleurs assez flottante. Il s'explique que ce Lieu est comme un porte-empreinte, ou comme une nourrice qui donne de la substance à ce qui est en soi structure idéale. Il est clair aussi que cette substance se compare à l'or, dans lequel on modèle toutes les figures possibles, sans cesser de transformer chacune d'elles en toutes les autres: peut-être l'image inverse de la gerbe d'eau, conservant sa forme malgré l'écoulement constant, conviendrait-elle à ce sujet. Mais l'identification de ce qui naît dans ce réceptacle à „l'enfant” de deux parents, dont l'un est le modèle, l'autre le réceptacle, et l'établissement de trois genres, „ce qui naît, ce en quoi cela naît, et ce, à la ressemblance de quoi se développe ce qui naît”, peut difficilement être mis en accord avec la prémisse des trois structures fondamentales: Idée, Devenir et Lieu. Au contraire, Idée et Devenir ensemble constituent le modèle, et ce qui naît ou devient indique par conséquent ce qui résulte de l'action du mixte spirituel dans le Réceptacle. Ainsi il s'explique que ce genre qu'il faudrait qualifier de quatrième, n'obtient aucun droit de cité: on ne saurait l'appeler ceci ou cela; on doit se contenter de dire qu'il a l'air d'être ceci ou cela, et qu'il présente l'apparence de telle ou telle forme. Le caractère de réalité ne convient qu'à ce en quoi se produit cette ressemblance. Il va de soi que réalité s'entend ici au sens de réalité concrète et individuelle, ce qui est impliqué dans l'attribution du ceci ou du cela.

La Réalité au vrai sens du mot provient des Structures qui, en entrant dans le Lieu „d'une certaine façon, difficile à exprimer et merveilleuse”, lui impriment le mouvement et le découpent en figures. En nous orientant sur la première partie du dialogue, en accord avec le Sophiste et les dialogues congénères, nous devrions ad-

¹⁾ Que le mot *ιδέα* signifie ici aspect est prouvé par le synonyme *ὄψις* qui suit immédiatement, et par la périphrase *παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεται*.

mettre une différence profonde entre le Devenir comme cause de mouvement et de la genèse des structures (ce non-étant n'avait-il pas reçu droit de cité dans l'Être? et ne présente-t-il pas d'ailleurs maint trait de famille avec la fonction de l'Âme telle qu'elle s'esquisse dans le Timée?), et le devenir qui se manifeste dans le πάντα ῥεῖ du monde concret et qui paraît être un glissement sans trêve dans une matière amorphe, bref, entre le Devenir-Eidos et le devenir concret. La présente partie du dialogue, qui est manifestement un développement ultérieur de la pensée platonicienne, nous induit à croire que Platon tend à attribuer le rôle du Non-étant à ce

52b Lieu mystérieux, insaisissable et nécessaire à la fois: ce qui naît en lui a part, d'une certaine façon, à l'Être; et la δόξα ἀληθῆς qui, auparavant, se rapportait elle-même aussi au monde de la réalité

52c psychique est rejetée maintenant au rang du πάντα ῥεῖ, de ce qui „se découle éternellement comme un fantôme dans une matière

51c,d hétérogène” et que nous percevons seulement au travers du corps.

51d Les Structures éternelles qui sont la cause réelle de tous ces phénomènes et qui sont accessibles à la seule intelligence, sans aucune aide de la sensation, faut-il les interpréter comme n'appartenant qu'à la classe de ce qui est immuable, ou bien l'intelligence a-t-elle pour objet aussi le Règne du Mixte, où le Devenir s'est marié à l'Être? Le texte semble nous acculer à la première hypothèse: la

52a vraie Structure est Une, toujours identique à soi, ne naissant point

52c ni périssant, le fondement absolu de l'identification qui est à la base de la contradiction: étant Structure réelle et vraiment celle-ci, elle ne saurait être à la fois autre et celle-là. Nous devons donc prendre

47e le nouveau commencement à la lettre, et les affirmations réitérées qu'on entame le raisonnement à nouveau attesterait le retour de Platon à son point de départ: la Réalité n'est constituée que par les Structures immuables. En face d'elle il y a une cause nécessaire,

52b quoique insaisissable, du Devenir, le Lieu indéstructible. En troisième

52a lieu il faut compter le rejeton de ces deux principes: ce qui reçoit les noms des Structures par suite de sa ressemblance, mais qui en soi tombe sous les sens et qui, toujours en mouvement, naît et devient. Tous les développements du Sophiste et du Parménide, qui avaient incorporé le Devenir de l'Indéfini dans l'Être même, et de la première partie du Timée, qui l'avait attribué à l'Âme, faut-il les appliquer tels quels au Lieu? Ne précisons pas. Pour le moment

le Lieu n'est encore qu'une idée subite, née de l'absurdité de considérer la corporalité comme une qualité évidente, et qui se substitue aux théories précédentes sans aucune critique profonde. En nous reportant aux formules par lesquelles la Structure de la Nécessité a été introduite, on peut conclure que la genèse de l'Univers, que Platon avait essayé de délinéer à l'aide de l'intelligence seule, ne se laisse pas expliquer sans le mélange de l'intelligence avec un principe hétérogène, celui de la Nécessité. Il est vrai que, quant aux termes, ceci avait déjà été concédé dès le Sophiste. Il est pourtant évident que le principe de l'Autre et de l'Indéfini ne sont pas identiques sans plus à celui de la Nécessité. Peut-on même les rapprocher tout court? D'une part certes le Lieu est l'Indéfini à outrance; mais c'est un Indéfini matériel, puisque sa fonction essentielle est de servir de support à l'Espace concret et à la Matérialité. D'autre part le principe de l'Autre, qui était primitivement celui de la Divergence à l'extrême, trouve lui aussi son support dans le Lieu. Mais il s'y ajoute ce devenir glissant et insaisissable qui est inhérent à la corporalité. Cela revient donc à dire que Platon a renoncé à l'origine purement spirituelle du Devenir au sein de l'Être, mais qu'il s'est orienté de propos délibéré vers le dualisme, en admettant que l'Univers ne se serait jamais engendré sans la mixtion du Règne de l'immuable avec celui de la Nécessité, mixtion dans laquelle l'intelligence prédomine en ce qu'elle persuade la Nécessité de s'orienter vers le meilleur. Ainsi l'Autre et l'Indéfini perdent en même temps leur caractère abstrait et leur fonction nettement psychique: la vraie cause est intégralement réduite à la Structure immuable, et l'Univers s'explique par l'introduction de la Structure dans le Lieu, qui reçoit toutes les attributions de l'Autre et de l'Indéfini en y ajoutant le caractère spatial et matériel, le caractère matériel se mouvant exactement sur celui de l'Espace, qui est précisément d'être amorphe et de permettre toutes les découpures imaginables, sans en être affecté directement. C'est d'ailleurs la spatialité qui avait suggéré l'Indéfini primitif. Ce qui est nouveau c'est l'accouplement inséparable de la Matière à l'Espace. Or la Matière ne se laisse pas incorporer dans le Spirituel. Comme d'autre part elle est éminemment liée à l'Espace, il ne restait qu'une solution, c'était de défaire l'union de l'Indéfini à l'Être et de poser le mélange de l'Être d'un côté avec le Non-Être de l'autre, Non-Être qui portât en

47e, 48a

51d

48a

50c

lui et l'Indéfini spatial et la Divergence structurale et la Matérialité amorphe.

50d Avant de continuer nous devons examiner l'emploi presque simultané des termes *ιδέα* et *εἶδος*, qui pourraient paraître indiquer la même chose. Je ne le crois pas pourtant. Le terme *ιδέαι* s'applique aux aspects différents et passagers que peut prendre la matière, tout en ne présentant elle-même aucun des aspects qu'elle peut recevoir sous l'influence de quelque structure. Quand immédiatement après Platon se sert du terme *εἶδος*, c'est qu'ici il insiste sur la cause de ce comportement: si le Lieu peut indifféremment prendre tous ces aspects c'est qu'il peut recevoir réellement toutes ces structures; mais qu'il puisse recevoir celles-ci, cela vient de ce que lui, en soi, ne contient pas de structures qui en entraveraient la réception adéquate.

69a L'admission du principe de la nécessité physique aurait été faite sans critique. La preuve en est qu'au moment où la digression sur le Lieu prend fin, Platon lui-même se sent obligé d'essayer de l'accorder avec le début en résumant ce qui précède, en vue de la continuation de l'exposé primitif. Celui-ci se rattache directement à la création des Âmes individuelles par les autres dieux. Pour faire le raccord il reprend l'hypothèse de la formation mixte de l'Âme, qui constitue donc une réalité à part, où la Structure immobile est déjà entrée dans un Indéfini spécial de caractère structural lui aussi, et il réserve l'Indéfini matériel au substrat qui reçoit les apparences des éléments physiques. Il se peut très bien que dès l'introduction du Lieu telle a été la conception de Platon. Mais elle ne ressort pas clairement de son exposé par suite de son affirmation expresse qu'il n'y a que trois genres d'existence: l'Être immuable des Structures, l'être amorphe du Lieu, l'existence passagère du Devenir. Ce Devenir se scinde-t-il en deux, le Devenir causatif de l'Âme et le devenir matériel du Lieu?

50c Il y a de même la question du mouvement. Tantôt il est suggéré que le Lieu, entité absolument amorphe, reçoit son mouvement, comme aussi ses formes apparentes, des Structures qui s'y font corps. 30a Tantôt il est dit qu'il est en proie à des forces désordonnées et sans 52e équilibre ni harmonie, qui ne reçoivent l'harmonie que grâce aux 53b structures que le Dieu y introduit. Ces forces sont-elles inhérentes au Lieu qui se transformerait en un champ de forces, primitivement in-

déterminées? Il faut dire „primitivement”, car Platon est assez physicien pour comprendre qu’une espèce d’équilibre doit s’être produit dans ce système. Aussi constate-t-il qu’une disposition naturelle des „éléments” doit s’être établie avant même la création de l’Univers. Il est évident que cet état de choses suppose que les „éléments” se soient introduits dans le Lieu. S’ensuit-il de là, puisque les éléments par rapport à leur être appartiennent à la nature de la structure, que ceux-ci, ayant imprimé leur mouvement et leur forme au Lieu, aient vu s’évanouir leur formes en des traces fugitives, et leur mouvement, qui par leur origine intelligible était parfait, se briser dans le désordre convulsif du Lieu? Ici il y a encore deux possibilités. Ou bien ce désordre convulsif est-il un caractère essentiel du Lieu — mais comment le qualifier alors d’amorphe? Ou bien le caractère essentiel du Lieu étant l’Indéfini, c’est à dire la Structure de ce qui ôte toute définition à ce qui y entre, et qui le diversifie à l’extrême, le mouvement parfait et défini de l’élément-structure perd en lui son identification essentielle ainsi que la détermination de son mouvement: il prend part à l’Indéfini sous tous les rapports. Cette dernière conception est plus conforme à la pensée platonicienne, et on pourrait la déduire directement de la thèse que la nourrice du devenir, du fait d’être humectée et embrasée et de recevoir en elle la terre et l’air, reçoit à la fois des aspects diversifiés comme elle se remplit de forces de toute sorte, et que c’est par le fait de la variation infinie de ces forces, variation dépourvue de toute harmonie, qu’elles produisent des secousses désordonnées et qui doivent causer dans le Lieu (car à l’encontre de l’Indéfini psychique il est entaché de matérialité) des mouvements de réaction, ressemblant à ceux du crible ou du van. Tout cela fait que les éléments, tout en étant présents dans le Lieu, et tout en obéissant à un certain équilibre de forces, ne présentent pourtant aucune disposition logique et harmonique: le dieu de l’ordre étant absent, ils doivent avoir sombré dans l’Océan de l’Indéfini. L’Univers dès lors est l’inauguration de la Mesure et de l’Ordre, c’est à dire du Nombre et de la Structure, au sein de l’Indéfini.

53a

53b

52d,e

53a

53b

De ce qui suit on pourrait inférer que les Structures sont essentiellement de nature géométrique. Si, sous un certain rapport, cela est vrai, vu que toute Structure déploie le Nombre et que le Nombre est figuratif (c’est là le sens de L’Eidos), il faut pourtant être

prudent de tirer des conclusions trop absolues. Rappelons-nous d'abord qu'au dire de Platon lui-même le géométrique n'occupe qu'une place *μεταξύ*, et réfléchissons ensuite qu'il ne s'agit pas ici de la formation spirituelle de l'Univers (qui relevait plutôt de la Notion morale du Bien et du Beau) mais de la constitution concrète du corporel. Certes le substrat „matériel" est un principe; mais, pour avoir la nature causative d'une Structure, il n'en est pas moins insaisissable pour la pensée humaine. (Et pour cause, serait-on porté à dire; car, ayant d'abord réduit le dynamique au statique de notre abstraction, nous voulons à tout prix lui insuffler la vie que nous avons commencé par lui ôter. En prolongeant les relations d'indétermination d'Heisenberg on pourrait affirmer que, la pensée étant l'antipode même de la Vie, ou bien on détermine les données de la pensée, et la Vie aura disparu, ou bien on s'abandonnera à l'élan de la Vie, et toute pensée s'évanouira). Le substrat participe donc de l'Indéfini. Toutes les manifestations au contraire dans ce substrat admettant et supposant la mesure et l'ordre, il faut inévitablement leur donner pour cause des Structures. Il sera sans doute impossible de déceler ces Structures jusqu'à leur Être absolu: Dieu seul en sera capable. Ce que l'homme peut faire c'est de chercher l'hypothèse la plus vraisemblable, étant celle qui unit un jeu de formes belles à la nécessité physique du fait. N'est-ce pas là aussi la tâche de toute théorie physique moderne? Nous constatons une genèse de fait: quelle est la théorie mathématique qui en rend le mieux compte? On le voit, loin d'avoir trait à une essence géométrique de la Structure moins encore à l'épanouissement de l'Harmonie du Nombre créateur, il est question plutôt ici de la nécessité logique que dans le comportement du concret une géométrie se fait jour, géométrie qui, dûment étudiée, peut guider le vrai philosophe vers l'intelligence de l'Être.

Pol. 511d

53d

53e

Pol. 511d

Évidemment nous n'avons pas pour tâche d'étudier toutes les difficultés inhérentes à la solution platonicienne. Cependant il y en a quelques-unes qui se rapportent directement à la nature de la Structure, et qui à ce qu'il me semble en reçoivent leur éclaircissement immédiat.

Notons en premier lieu l'exemple concret et relativement simple d'une combinaison de structures, les triangles élémentaires se groupant ensemble de manière à constituer une nouvelle structure d'ordre supérieur, tant dans le genre plan que dans le genre solide. La

54e
55

première structure solide par exemple s'obtient par la composition univoque des éléments triangulaires, et ainsi de suite pour tous les corps réguliers. Le terme „corps” y est appliqué par Platon lui-même au sens de structure, comme pour indiquer qu'il est question ici de structures dont la fonction est essentiellement de construire les corps dans l'espace matériel. Stipulons encore une fois: ces corps ne sont pas pris dans le sens matériel, ni même dans leur sens purement „stéréométrique”, mais essentiellement et uniquement dans leur fonction structurale, de quelque façon qu'on se représente cette structure. Le mieux peut-être sera de nous la figurer comme la disposition ordonnée des points qui sont donnés dans le Lieu indéfini et par lui, points qui en soi n'ont aucun caractère de position, d'ordre ou de dénombrement, ces distinctions ne lui incombant que par la fonction de la Structure.

55a

Parm.
144

Peut-être devrions-nous relever une légère dissemblance avec la théorie précédente du Lieu. Le changement des éléments les uns dans les autres était attribué alors à la pure apparence; ici c'est bien le passage réel d'une structure dans une autre qui cause la transformation des éléments. Platon dit que l'exposé plus haut manquait de clarté et que maintenant il peut préciser davantage. Alors les quatre éléments avaient pu naître tout simplement les uns des autres: c'était là une apparence toute fautive. Platon ose affirmer à présent que la transformation est tout de même une transformation structurale, s'effectuant géométriquement dans le Lieu. Quant à cette transformation on lui a reproché d'être rien moins que géométrique. Car tout le monde peut savoir que l'octaèdre ne se laisse pas diviser en deux tétraèdres, ni l'icosaèdre en deux octaèdres et un tétraèdre. On oublie une chose et c'est que Platon ne donne ici ni une théorie géométrique, ni une théorie matérialiste; en d'autres termes, il n'est question ni de géométrie, ni de matière. Platon dit expressément que la dissolution et la recombinaison se font sous l'effet de la violence des mouvements, par lesquels les *structures* sont décomposées, morcelées et brisées en leurs particules composantes, qui sont les triangles élémentaires; et c'est encore sous l'impulsion irrésistible de la structure la plus forte que le réordonnement, conformément à la structure dominante, se fait. Alors seulement il est clair que les 120 triangles élémentaires de l'icosaèdre admettent le nouvel arrangement en deux octaèdres (2×48) et un tétraèdre (24 élé-

48ss

54b

56d

57b

54d

56e
57a
56c

ments) et ainsi pour toutes les autres transformations. C'est faute d'avoir reconnu toute la force des termes *καταθραυσθῆ, κερματισθέντος, διαθραυόμενα* qu'on a pu imputer de l'obscurité ou même de l'ignorance à Platon¹⁾. Celui-ci du reste nous révèle toute sa pensée en disant que Dieu a réalisé tous les mouvements et toutes les puissances inhérentes aux structures, dans la mesure où la Nécessité physique, faite de spatialité et d'inertie, l'a permis.

55d
56e
57b

Dans tout ce passage le terme *εἶδος* revient continuellement pour indiquer les structures spéciales du feu et des autres éléments: la structure cubique de la terre qui ne se transforme pas; les structures plus mobiles des trois autres, dont l'une peut, après avoir été morcelée, comme se coaguler en une autre. Une seule fois Platon se sert du terme *ιδέα*: si les corpuscules petits et entourés de corpuscules plus grands et plus nombreux consentent, après avoir été brisés, à s'unir dans la forme de l'élément plus fort, au lieu d'être éteints ils deviennent air ou eau suivant la configuration de l'élément qui les domine. Il est évident que l'*ιδέα* n'est pas différente de la structure; c'est ce qu'elle n'est jamais du reste. Seulement, le point de vue est différent. L'*εἶδος* indique la structure au sens absolu et telle qu'elle est l'objet de la science absolue et parfaite; l'*ιδέα* indique plutôt l'aspect, ou l'image, sous laquelle elle se présente à nous, objet de la représentation ou contenu de la pensée. On peut en dire autant du mot *φύσις* qui lui aussi est synonyme de structure, en insistant sur l'idée de fonction naturelle.

57a
57c

Après avoir exposé la théorie de la transformation des structures, Platon traite de la place que la matière transformée va occuper naturellement. C'est un fait d'observation courante que l'eau descend et que le feu monte. Ces éléments ont-ils donc un lieu propre où ils se rendent dès qu'ils sont mis en liberté? À l'opposé de la doctrine aristotélicienne Platon ne paraît pas reconnaître des lieux naturels. Le lieu propre auquel il fait allusion est effet de l'agitation du réceptacle qui, tout comme cela se produit quand on vanne, sépare et distribue les matières de manière à établir un certain état d'équilibre, quand même cet équilibre est instable et en fluctuation constante. En outre, cette distribution étant l'effet de leur pesanteur, cette qualité aussi doit trouver son origine dans la structure des éléments.

¹⁾ Cf. Enriques. *Storia del pensiero scientifico*, p. 218. A comparer aussi M. Rivaud. *Timée* (éd. Budé), Notice, p. 78.

Non que la structure en elle même puisse donner la pesanteur aux éléments. Il me semble que dans la pensée platonicienne le poids doit trouver son origine dans la structure du réceptacle. Si donc nous avons eu raison en définissant ce réceptacle une infinité ponctuelle, il s'ensuivra premièrement que ces points ne sont pas les points abstraits de la géométrie, ni les points comme structuraux du Nombre Idéal, mais les points physiques et inertes, dont la qualité est précisément d'être matérielle; et deuxièmement, que le poids total dépendra du nombre des points dans chaque structure. Il est vrai qu'Aristote a essayé d'inférer cette conception pour réduire à l'absurde la théorie de la pesanteur telle que Platon doit l'avoir conçue. C'est que pour Aristote la géométrie a trait à l'espace abstrait, et que par conséquent le point géométrique est par définition le point abstrait. Reste à savoir si telle a été la pensée de Platon. J'ose en douter, comme j'aurai l'occasion de l'exposer plus longuement. Pour le moment il suffit de nous en tenir aux paroles formelles de Platon lui-même, qui dit que le feu est le plus léger parce qu'il contient le moins de parties composantes et qui affirme que la distribution des éléments libres est l'effet de l'agitation du Lieu, qui sépare les éléments suivant leur poids, tout comme le vanneur sépare la balle d'avec le blé. Il est vrai qu'un peu plus loin Platon laisse remonter l'air vers son lieu propre, sans autre indication. Par contre 58b il précise que c'est le changement de grandeur qui détermine la position des lieux et cela sous l'effet de la compression produite par le mouvement général.

Parm.
144

56b

De Cael,
299a, s

60b

58a

Par ailleurs les quatre structures fondamentales ont une multitude infinie d'espèces qui s'y rattachent. Platon en cherche la cause dans le fait que le triangle fondamental, s'extériorisant dans le Lieu, subit par là la possibilité de se produire dans toutes les grandeurs possibles, bien que cette grandeur reste toujours trop petite pour être perçue de nous.

57c

57d

56c

Nous avons déjà fait remarquer qu'il s'établit une espèce d'équilibre qui détermine le lieu propre de chaque élément. Toutefois cet équilibre ne s'établit jamais définitivement. Cela tient évidemment à la nature intrinsèquement indéfinie du Lieu. On serait pourtant enclin à demander s'il n'est pas logiquement nécessaire que l'équilibre se fasse, surtout quand on réfléchit que dans le Phédon il est dit que, si la création était assimilable à une droite, elle se serait

72b

58a

épuisée dans un si long laps de temps. Platon peut avoir pensé à cette nécessité quand il ajoute une cause spéciale pour la conservation de l'agitation générale, à savoir la rotation périodique du Tout qui, enveloppant tous les éléments, les presse les uns contre les autres et fait qu'ils continuent à se compénétrer les uns les autres, tout en conservant la tendance au lieu propre. Cette nouvelle thèse du moins est une réponse à la réflexion précédente, pourquoi, une fois que tout fut séparé suivant ses caractères naturels, il ne s'est pas produit une cessation du mouvement et de la circulation des uns à travers les autres: le lieu propre est donc éminemment relatif et dépend de l'état du mouvement respectif des éléments.

165a,b

À noter en outre la négation expresse du Vide, ce qui revient à stipuler encore une fois le caractère structural du Lieu. Car si le Lieu est structure, il est homogène. Mais ne retombe-t-on pas ainsi sur l'immobilité éléatique? Chose curieuse, Platon croit pouvoir unir l'Espace homogène des Éléates à l'infinité ponctuelle des pythagoriciens, sans s'exposer à la contradiction. Sans doute devrons-nous appliquer ici le théorème de la continuité tel que le Parménide l'a établi et qui ressemble à la théorie moderne en ce qu'il pose la nécessité de trouver au moins un point entre deux points consécutifs: c'est la conséquence immédiate de la structure Indéfinie, à laquelle s'ajoute, nous l'avons vu, le caractère physique de ces points.

56c

L'emploi du mot εἶδος est courant dans cette partie. On peut le traduire tantôt par espèce, tantôt par configuration. Au fond cela ne fait aucune différence, puisque chaque espèce doit son existence à une configuration spéciale, causée par une structure déterminée. Le mot γένος alterne avec lui; on peut le traduire indifféremment par espèce ou par caractère naturel, en considérant que le genre lui aussi est impossible sans sa cause naturelle, la structure spécifique. Quant au terme ἰδέα, il conserve son acception d'aspect ou de configuration présentant un certain aspect. Par exemple la partie

58d

liquide de l'eau est extrêmement mobile par cause de la conformation de sa structure. Évidemment c'est une paraphrase pour la structure elle-même, mais qui fait ressortir l'aspect spécial, uni à toutes les associations spéciales qui pour nous définissent la représentation de l'eau. Il en est de même pour l'expression: quand on recherche la seule allure des récits vraisemblables; ou pour: l'eau qui se transforme en prenant l'aspect de l'air. L'accent principal tombe

59c

60b

toujours sur l'impression plus ou moins subjective que présente telle ou telle manifestation.

Après avoir décrit toute la série des structures composites résultant des figures élémentaires, Platon y oppose les impressions subjectives dont nous sommes affectés à leur égard. Il préfère traiter les sensations immédiatement après les espèces naturelles, parce que c'est la nature de leur structure qui rend le mieux compte de la sensation, qui en est comme la fonction directe. La reprise du thème de la pesanteur nous ramène au problème des lieux propres. Ici encore il s'avère que le lourd et le léger sont l'effet immédiat de la recherche de l'équilibre dans le mouvement du Tout, qui a assigné à chaque élément sa place propre: arracher quelque chose à la masse à laquelle il appartient par sa nature nous oppose une résistance que nous appelons *poids* et à laquelle nous attribuons la direction vers le bas. Par là ce phénomène n'a rien d'absolu: il se produirait pour la masse du Feu autant que pour la masse de la Terre sur laquelle nous vivons. Et si l'on comparait toutes ces directions, dont les unes convergent vers la masse terrestre, les autres vers la masse du feu, et ainsi de suite, il en résulterait un entrecroisement de directions opposées ou obliques, que toutes il faudrait au même titre qualifier de direction vers le bas. Bref on est toujours reporté vers une seule explication de la pesanteur, celle qui l'attribue à la configuration de l'élément et qui par conséquent en fait une fonction des points qui le composent. Cette pesanteur structurale porte l'élément, sous l'effet du mouvement du réceptacle et qui paraît être entretenu par la rotation de l'Univers, vers un lieu propre en ce qu'il s'y produit l'équilibre de tous les éléments discordants. C'est là la cause réelle de la pesanteur. On en dérive directement la qualité subjective que nous appelons le poids, et qui consiste dans le rapport relatif de la parcelle d'une masse à la masse, ou plus exactement, dans la résistance que nous éprouvons en voulant transporter une parcelle de la masse en équilibre dans une direction opposée au mouvement qui l'accôle à la masse. Il me semble qu'il ne puisse y avoir question d'une théorie des lieux naturels, et qu'ici comme partout la seule cause des phénomènes se trouve dans leur structure.

On peut du reste en dire autant de la théorie des perceptions, et en particulier du plaisir et de la douleur. À première vue on la dirait toute physiologique; mais en y regardant de près on observe que la

61c

61d

62a

62c-63e

63b

63d,e

cf. 58a

79d,e

cf. 80c

81a,b

64

- 64a cause véritable de tous ces phénomènes est en dernière analyse dans la structure et des corps extérieurs et du corps sensible. Certes, il est question surtout de structures physiques et il n'y a pas jusqu'à l'âme qui ne prenne une allure nettement concrète. De là à prétendre que le phénomène fondamental en fût un tout matériel, c'est dans le cas de Platon évidemment faux. Car ce qu'il y a de vraiment matériel dans les phénomènes reste toujours quantité secondaire par rapport à la structure qui en détermine l'action réelle, quelque déformation que la structure puisse avoir subie de la part du concours matériel. Il est vrai aussi que le plaisir et la douleur sont essentiellement inhérents à notre constitution somatique; mais cela n'empêche pas que la vraie cause du plaisir et de la douleur sont dans la
- 64c,d *nature* de notre corps, en ce que tout ce qui est conforme à cette nature nous cause du plaisir et que tout ce qui y est contraire nous procure de la douleur. Or cette nature est une structure, qui s'est réalisée dans l'Indéfini spatio-temporel, qu'il s'agisse du corps proprement dit ou de l'âme spécifiquement humaine.
- 64e
- 66c
- 66d Dans cet ordre d'idées Platon fait une distinction nette pour les odeurs: il n'y a pas en elles de structure au vrai sens du mot, pas de configuration nettement déterminée. Aucune odeur ne correspond à une structure précise, dont la fonction par conséquent soit de répandre exactement telle ou telle odeur; car c'est là le sens de la structure: sa mesure, sa commensurabilité serait le fait de déterminer l'odeur. Un peu plus loin Platon parle des εἶδη de ces odeurs, ou plutôt des deux variétés anonymes auxquelles on peut les réduire. Ces εἶδη ne sont pas nombreux, quoique très complexes. Il est clair qu'εἶδη désigne les espèces que l'on doit classifier sous l'une ou l'autre variété, et c'est précisément leur manque de structure qui leur confère cette complexité incriminée. L'explication naturelle de cette thèse de Platon se trouve dans le fait psychologique que, plus nos sensations manquent de délinéation spatio-temporelle et moins nous réussissons à nous en faire une idée précise et claire. Dans le cas de Platon il s'explique tout seul qu'il doit être impossible de réduire les odeurs à quelque représentation qu'il soit qui évoque la fonction du Nombre.
- 67a
- 68b Une chose semblable se produit pour les couleurs, avec cette différence qu'ici Platon a le sentiment très net qu'il doit y avoir une structure nécessaire qui en soit la cause. Seulement personne ne

serait capable de nous dire avec quelque justesse cette cause nécessaire, ni même un raisonnement vraisemblable qui en présente une image. Et à la fin il se plaint que la nature humaine soit incapable de démêler la complexité de la structure et qu'elle le doive être à jamais. Dieu seul sait les unir dans une Unité supérieure, comme lui seul aussi est capable de dissocier cette Unité dans tous ses éléments constitutifs. C'est avec un profond soupir encore qu'il est obligé de reconnaître que notre Univers est un mélange de la Nécessité physique et de la Structure parfaite, telle qu'elle sort du Bien, et que pour nous il n'y a d'autre possibilité de poursuivre la Structure parfaite qu'au travers des mille causes secondaires qui enveloppent son Être.

Nous avons déjà fait remarquer que toute la partie sur le Lieu et les éléments présente un aspect plus avancé que le commencement. Qu'elle constitue une digression ultérieure est attesté encore par le renvoi que Platon fait à ce qui va suivre. Non qu'il s'agisse ici d'une insertion tout court. Au contraire le reste du dialogue a été remanié quelque peu pour le mettre en harmonie avec les notions nouvelles; c'est ce que Platon indique en manifestant son intention de faire un tissu unique de cette partie avec le reste du dialogue.

Les dieux avaient donc pour tâche de créer les âmes individuelles. Ils ne se contentent pas d'unir au corps l'âme qu'ils avaient reçue du Dieu créateur. Non, ils fabriquent à présent comme une âme intermédiaire ¹⁾ entre le corps et l'âme proprement dite, une nouvelle structure, liée étroitement à la Nécessité physique, structure qu'il appelle aussi γένος, parce qu'elle est le résultat d'une création. Ils imaginent d'autres organes, comme les poumons et le foie. Il faut mettre l'accent sur le mot „imaginer”; voilà pourquoi Platon emploie la périphrase l'idée du poumon et l'idée du foie. En effet il est question moins ici du poumon et du foie concrets que de leur fonction telle qu'elle a été imaginée par les dieux; autrement dit l'homme a été créé par ces dieux, non pas concrètement, mais par l'idée ou l'Image créatrice, qui, dans toute production géniale, devance la réalisation. On peut comparer l'expression τῆν τῶν ἐντέρων γένεσιν qui elle aussi indique l'origine de tous ces organes en vue de leur fonction dans l'ensemble du corps. Aussi l'enroule-

¹⁾ Doit-on rapporter à cette représentation l'assertion de Xénocrate? Cf. p. 194.

- 73b ment des boyaux désigne plus la formation structurale que l'effet concret. De même c'est la création de la moelle qui a prélué à la formation du corps entier. Car sa fonction est précisément d'enraciner le genre mortel dans la matière. C'est là sa *fonction*. Sa formation concrète par contre il faut la rattacher directement aux triangles élémentaires. Il paraît qu'ici seulement Platon introduit sa nouvelle théorie psychique. Dans ce qui précède il n'en avait pas encore été question. Le „corps” était posé tout naturellement comme l'antithèse et l'habitation de l'âme. Maintenant il est précisé que tout ce qui est corporel participe de la nature des triangles, tandis que sa partie centrale et son commencement se trouve dans la moelle. Et l'âme mortelle elle-même? Elle continue à être, il me semble, une structure *sui generis* qui s'est infiltrée dans le corporel et qui en détermine les fonctions, sans pouvoir lui être identifiée. D'autre part, à la fin de la vieillesse, quand les liens qui joignent ensemble les triangles de la moelle ne peuvent plus résister, l'âme se libère joyeusement du corps. Il est évident que ce n'est le cas que pour l'âme immortelle, dont la Structure a été réalisée dans le Spirituel. Il s'ensuit donc nécessairement que l'âme mortelle, étant elle aussi structure, périt avec le corps par le fait que cette structure n'a servi qu'à déterminer la masse corporelle dans ses rapports avec l'âme véritable, qui est fonction du Meilleur.
- 81d La moelle est définie la matière apte à recevoir tous les germes des êtres mortels (*πανσπερμία*); sa fonction spéciale est d'être le support des différentes espèces d'âmes, et comme l'âme détermine le caractère du corps, dès le commencement la conformation spéciale appartenant à chaque animal comme à chaque fonction organique a été mise comme structure déterminante dans la moelle. Il faut donc
- 69c traduire τοῦ μυελοῦ τὰ τὴν τὴν μοῖραν par: la partie de la moelle à laquelle cette fonction est échue. Vers la fin du dialogue Platon précise encore cette fonction spermatique de la moelle, en l'assimilant
- 70b presque au germe lui-même: les parties spermatiques de la moelle, pour être excessivement petites et invisibles, portent néanmoins la
- 73c structure de l'être futur, et ce sont elles qui en déterminent la naissance comme le développement (*γένεσιν*). L'expression καθ' ἕκαστα τὰ εἶδη paraît désigner les espèces d'animaux qui naîtront en raison du développement spécifique de l'âme. On n'a qu'à comparer la description plus détaillée de l'évolution inverse, qui se
- cf. 76e
- 77a
- 73c
- 91b
- 91d
- 73c

trouve à la fin du dialogue, pour être persuadé que Platon a en vue une réelle μεταπλασία de la structure humaine en celle des animaux. 90e-92c
92b,c

Cette moelle elle-même, support du germe de l'animal et par conséquent de sa structure absolue, a été comme encaissée dans une armature osseuse. Celle-ci l'aurait condamnée à l'immobilité. Puisque par contre l'animal participe essentiellement de la nature de l'Autre, c'est à dire de la possibilité des déterminations indéfinies, il lui faut l'indétermination du mouvement: c'est là la cause profonde du fait que le corps possède ses articulations. Il s'ajoute à cela de la part des dieux, c'est donc de la part de la cause du Meilleur, l'invention des tendons et de la chair pour assurer la mobilité du corps et pour en protéger l'extérieur. Voici donc la réponse à l'appel du Phédon. 74a
74b
75b,c
98c-99c

Tout le corps a ainsi été formé en vue d'une fin, telle la structure de la langue. On peut traduire „la structure de la langue”, parce que, dans toute cette partie et même dans tout ce dialogue, il ne s'agit pas d'une description de fait mais de la construction même suivant une idée. Voilà aussi pourquoi Platon dit: la puissance ou la fonction de la bouche, qui doit être en rapport à la fois avec la Nécessité physique du corps et avec la réalisation idéale du meilleur. Un peu plus loin il est question de la structure des sutures du crâne, celle-ci encore conséquence de la collaboration des deux causes, celle du meilleur, se faisant jour dans les mouvements périodiques de l'âme, celle de la Nécessité physique, due à la nourriture. C'est que nous sommes dans le règne du mixte, où certainement la Structure garde sa valeur et sa force déterminante, mais où il s'y mêle force de causes déviantes qui font que la Structure ne se montre jamais à nous dans sa pureté essentielle, mais toujours comme une copie composite, accessible seulement à un raisonnement vraisemblable. Dieu utilise tout ce qui se rapporte à la matière comme des causes accessoires, la cause principale étant éternellement l'intention du Bien, la Structure essentielle. 75d,
cf. 71a
76a
76c
76d,e

Nous avons déjà cité le passage de l'évolution inverse pour en inférer que Platon préforme les animaux dans la structure de l'âme. Qu'il en soit réellement ainsi semble suivre encore de 77a, où les plantes mêmes sont apparentes à la nature humaine, sauf que, pour la formation des plantes, celle-ci a été mélangée à d'autres apparences structurales et à d'autres qualités. Qu'on ne s'étonne pas de la 76e
91, 92,
cf. 73c
77a

traduction du mot *ιδέαις* par apparences structurales; c'est qu'il fait manifestement pendant à 73c: les animaux, pris en gros, ont une structure que l'on peut comparer à celle de l'homme; les plantes au contraire, pour appartenir à la même lignée par le fait d'être des Vivants, en diffèrent pourtant par leur qualités et par leur extérieur, qui dénote une intention et une fonction distinctes.

Les accords tels qu'ils se produisent dans l'Indéfini matériel sont une imitation mécanique, réalisée à l'aide de mouvements mortels, de l'harmonie divine qui est structure pure. Le corps en son entier imite l'Univers et, conformément à lui, il se produit dans son intérieur un équilibre des masses qui assigne à chacune d'elles sa place naturelle: tout mouvement dans le microcosme, comme dans le macrocosme, s'explique par le mouvement du Tout, aucune partie possédant une vertu propre qui lui assignât un mouvement autonome. La chute de la foudre, comme l'attraction de l'ambre et de l'aimant, sont les effets d'un déplacement universel, produisant la recherche de l'équilibre de toutes les masses constituantes. Il n'y a pas jusqu'à notre corps même qui ne se décompose extérieurement sous l'influence de ce mouvement universel: des parcelles se détachent continuellement pour, entraînées dans le tourbillon du flux éternel, se porter vers la place où elles trouvent un équilibre relatif, c'est à dire où les masses de même nature obéissent à la distribution rationnelle des forces.

Cette distribution naturelle des masses a lieu pour le microcosme autant que pour le macrocosme: la rupture de cet équilibre naturel produit les maladies. Le fait que par ces masses Platon veut dire les quatre éléments indique suffisamment que leur place naturelle n'est pas un amassement global, mais une distribution organique. Les éléments sont nommés ici: les quatre genres. Que ce soit sans intention précise est attesté par l'emploi du même terme pour désigner les sous-espèces de chaque élément. Un peu plus loin le mot *γένος* exprime l'origine Une d'une foule de faits, en apparence dissemblables et qu'un homme sagace a compris sous une même dénomination.

Dans le même passage il est question des diverses structures de la bile, qui en déterminent les espèces. Ou encore d'une structure de la maladie, structure qui en détermine le tableau. Dans l'âme même il se produit de tels tableaux ou syndromes, comme le chagrin,

a lâcheté: bref toute manifestation de méchanceté est l'effet d'une certaine structure malade: structure qui ressemble même de très près à celle des êtres vivants. Dégradation de la Structure? Il me semble que ce soit plutôt l'ambition d'englober jusqu'à la théorie médicale dans son système universel, qui a conduit Platon à assimiler l'εἶδος des médecins ioniens à sa structure causative à lui. 87b
89b

Platon a d'ailleurs conscience lui-même de s'être abaissé à poursuivre les traces minuscules de structures sans importance, et que la tâche de l'homme est ailleurs: le Beau est dans ce qui est bien et qui par conséquent reflète l'harmonie du Tout. Par là il incombe à l'homme de diriger le regard d'abord vers les rapports de l'âme et du corps et de veiller à ce que ces rapports soient le plus possible de nature à nous permettre l'exercice de nos facultés supérieures. Cependant Platon est loin maintenant d'enseigner l'ascèse du corps au profit de la cultivation de l'âme seule; le corps lui aussi doit être éduqué à être un support valide et sûr de notre âme à l'instar du Lieu qui porte la Structure du Tout. Et comme pour détruire finalement la théorie des lieux propres, Platon précise encore une fois que c'est le mouvement incessant qui fait chercher aux éléments l'équilibre suivant leurs masses naturelles: ainsi dans notre corps c'est le mouvement approprié qui établira l'ordre harmonique de toutes les parties, de manière à en assurer sa fonction maxima. 87c
88c
87d-88e
88d
cf 80c
88c

S'il est donc nécessaire d'exercer les trois structures d'âme qui nous sont échues, la part prépondérante de nos soins doit pourtant être donnée à cette structure qui est le plus semblable au divin et qui par ses mouvements parfaits rappelle le plus l'harmonie de l'Univers: la mesure dans laquelle elle touche à la Vérité, c'est à dire dans laquelle elle restitue la Réalité des mouvements célestes (car ce n'est que le semblable qui sait rendre ce qui est semblable; autre définition de la résonance sympathique, qui n'est possible qu'à ce qui est parfaitement accordé) déterminera le degré de son immortalité: ne sortira de la matière pour retrouver la pureté du Bien que ce qui est vraiment pur et ce qui s'est purifié de la souillure matérielle dans la mesure du possible: le Timée a retrouvé le Phédon. N'oublions pas pourtant que la vue s'est dégagée, ou en tout cas que l'intention du philosophe est exprimée plus explicitement ici, en ce que la Nature de l'Harmonie, telle qu'elle est symbolisée dans le Nombre, semble permettre la détermination scientifique de l'affinité. 89e
90a
90c
90d, cf.
37b
Phd.67b
Theait
176b

C'est certainement en ce sens que se développera de plus en plus la conception du vieux Platon.

Il y a d'autres points encore sur lesquels le Timée est en accord parfait avec le Phédon. Malgré la reconnaissance de la genèse des Structures dans l'Indéfini, la foi de Platon dans l'Être transcendant des Structures primordiales n'est pas ébranlée. Aussi n'y a-t-il qu'un seul moyen de les connaître: c'est par l'intelligence seule. Et s'il est vrai qu'il semble ravalier la fonction de l'Intelligence au niveau des mouvements, en l'assimilant à la Rotation, comme au plus parfait des mouvements, il fait entendre, et dans le Timée et dans les Lois, que ce n'est pas ce mouvement en soi qui soit l'essence de l'Intelligence, mais que, si nous voulons essayer d'exprimer l'essence précise de l'Intelligence (qu'elle soit un mouvement, le Sophiste avait dû l'avouer), il nous est seulement possible de la faire par une image extérieure, celle du mouvement qui se meut invariablement de la même manière, dans le même rythme, autour du même axe, dans un rapport invariable, obéissant à un seul ordre et à une seule harmonie. On a affaire à une paraphrase mathématique de l'assertion fondamentale du Phédon, que la philosophie n'a traité qu'à ce qui est immuablement identique à soi. Mais l'image se précise encore. À maint endroit Platon fait allusion à la toupie comme exemple typique et symbolique à la fois de la rotation parfaite. D'abord elle présente l'unité harmonieuse des mouvements les plus dissemblables, depuis la limite zéro du mouvement au centre, jusqu'au mouvement le plus accéléré au bord, „unité qu'on aurait crue impossible". Ensuite Platon se fonde sur le théorème de la conservation de l'axe dans la rotation pour suggérer la similitude de la rotation avec la *βεβαιότης* de la Structure ainsi que de la Volonté raisonnée. Ce que Platon essaie donc — et ce serait lui imposer une tâche surhumaine que d'exiger de sa part une égalité adéquate qui exprime intégralement la Réalité dans son véritable Être — c'est d'éclaircir la fonction transcendente du Nombre, cause de toute harmonie, qui est Unité sublime de tous les éléments dans une Création éternellement Belle, et de faire entendre comment et l'Ordre parfaitement agencé des astres dans leur cours majestueux dans le Ciel, obéissant à une Cause transcendante dont la Beauté éclate dans leur splendeur solitaire, et la merveille de l'Intelligence humaine, capable de saisir, pour vague-

ment qu'il soit, le mystère de ces Formes Idéales, et, ce qui n'est pas le moins, le miracle de la Volonté humaine qui, dans ses moments les plus sereinement dégagés, se sent transportée dans une sphère de beauté morale où le coeur suit le rythme surhumain d'une musique céleste, transfigurant les faiblesses de notre chair dans la conscience du Bien, comment tout cela, s'il veut avoir un sens et ne pas être la vaine fantasmagorie d'une imagination exaltée, pose nécessairement une Source unique, l'Idée du Bien, dont l'Être se répande dans les révolutions innombrablement diversifiées du Nombre.

16. LES LOIS

Le dialogue s'ouvre par la distinction de deux structures de la guerre, celle de la guerre intestine et celle de la guerre extérieure. On peut s'étonner que nous ne traduisions pas tout bonnement par „espèce”. La raison en est que, suivant le précepte de Platon, il ne suffit pas d'énoncer un nom, mais que le nom doit être de quelque chose, et que par conséquent la définition de ce quelque chose doit correspondre au nom. Eh bien, pour Platon „l'espèce” est nécessairement une manifestation structurale, accessible à l'étude scientifique par le fait qu'une structure réelle en est la cause unitive et créatrice. Apparemment nous sommes loin de la Structure absolue, le point de départ de la spéculation platonicienne. Et pourtant la distance n'est pas si immense qu'on pourrait être tenté de la croire. Car s'il est vrai que nous nous trouvons en présence de toutes les déformations possibles que la Structure de l'Autre et celle du Lieu ont fait subir à la Figure absolue, l'objet véritable de la Science reste non pas ces manifestations déformées, mais la Cause dans toute la pureté de son Être. 629d 895d,e

La guerre peut-elle donc être une structure? Nous pourrions alléguer le *πόλεμος πάντων πατήρ*, que Platon ne désapprouve pas, ainsi qu'on l'a vu lors de l'étude du Philèbe. Et il ne peut pas être l'effet du hasard que les Lois s'ouvrent par la considération de la guerre. Elles sont comme la contrepartie de la République. Celle-ci partait du Règne absolu de l'Idée, planant au dessus de tout Être. Le développement ultérieur du Platonisme avait dû s'engager dans les entrailles mêmes du Monde matériel, et reconnaître 26b

la nécessité du point de départ du Mixte pour l'explication de l'Univers tel que nous l'éprouvons. Or ce Mixte est le règne de la divergence structurale de l'Autre; et c'est bien essentiellement dans la guerre que naît toute Harmonie et toute Structure qui se réalise dans l'Univers.

630c Toutefois quand Cleinias veut faire de la vertu guerrière le critère de toute législation, l'Athénien s'y oppose et bien qu'il ne refuse pas à la guerre sa place éminente et dans la constitution de l'État, et dans la nôtre, et dans celle de l'Univers, il s'élève pourtant au niveau de la méthode strictement philosophique en stipulant que, pour pouvoir assigner sa place naturelle à une structure subalterne comme celle de la vertu guerrière, il faut prendre d'abord la vertu entière, la Vertu comme Structure adéquate, pour critère: qu'on n'imite surtout pas les gens qui voudraient délimiter les espèces d'après leurs besoins particuliers. On trouve ici le terme εἶδος deux fois de suite, une fois dans le sens de structure réelle, objet de la science, l'autre comme la fausse espèce que les légistes du temps mettent à la base de leurs spéculations.

817b Ce qui me paraît certain c'est que les Lois sont la Politique annoncée dans le Timée, la Politique en mouvement, c'est à dire une Politique qui part du mixte concret au lieu de se fonder sur la pureté seule de l'Idée. C'est pour cela aussi que Platon peut avoir omis son Critias, qui allait se perdre dans les nuées d'antan, pour revenir au plan même de la République qui, elle aussi, était une construction mentale, les Lois devant appliquer cette construction à la matière concrète du Règne de l'Autre.

703e À titre de méthode l'Athénien commencera par l'étude d'une subdivision structurale de la vertu, celle du courage, et après avoir parcouru les autres subdivisions il essayera de définir la structure intégrale de la Vertu, en se servant des subdivisions comme modèle.

645a Pour déceler la nature de la vertu il compare les hommes à des marionnettes, mues par des ficelles, et le raisonnement à une ficelle d'or de traction douce et tendre, celle-ci devant tenir tête aux structures dures de toute espèce des autres. Notre tâche est de porter secours à la traction d'or pour garantir la victoire de la structure d'or sur toutes les autres. En définissant la vertu la nécessité de reconnaître en soi la vraie nature de ces tractions et de suivre

- celle de l'or, on a par là peut-être mis à nu l'articulation précise qui sépare la vertu et la méchanceté. 654b
- Le sens structural ressort ensuite de l'expression: „en ajoutant à cette marionnette l'ivresse”. Car à l'exemple de la République nous construisons un modèle, auquel nous ajoutons petit à petit toutes les qualités, afin de parvenir à une définition exacte, définition qui comprendra alors toutes les qualités requises. Or chaque qualité est l'effet d'une structure spéciale qui s'est infiltrée dans l'être en question. 654d Pol.369a 858a
- Il y a deux sortes de crainte, la peur et la honte. Mais que l'une au moins d'elles ait un caractère structural et qu'elle entre heureusement dans le caractère du citoyen, tel que le législateur le désire, apparaît clairement de la description qui suit. Ce qui importe, c'est que le législateur puisse connaître exactement le caractère des citoyens. Aussi le premier Livre clôt-il sur la recherche d'une méthode sûre (relevant de l'art politique) pour examiner la nature et la conformation des âmes. 646e 647b 650b
- Le second Livre commence par définir la Vertu intégrale une harmonie. Toute la discussion se développe dans le sens de la musique et l'on hasarde l'assertion que la justesse de la musique, c'est à dire la fonction juste de la musique, est la puissance de procurer du plaisir à l'âme. Le même terme de la justesse est employé plus loin pour indiquer également ce qui est en rapport avec la vraie nature; et il est introduit spécialement pour combattre l'illusion que le seul plaisir puisse discerner ce qui appartient à la structure ou non; pour juger de la justesse d'une fonction il faut connaître d'abord l'être de la structure; il faut ensuite en constater l'utilité, c'est vérifier qu'elle se fait en vue du Bien. 655d 667b 668b 668c 669b 667b 681d
- Platon se plaît à décrire l'évolution de la cité depuis le cataclysme du déluge: plusieurs formes de la cité se succèdent. La troisième figure que prend la cité est celle qui descend dans la plaine en oubliant l'effroi du cataclysme. C'est en elle que naissent toutes les structures possibles et que se produit en conséquence tout ce qui peut survenir à elles. Toutes ces structures, quelque bariolées qu'elles puissent être, dérivent pourtant de deux structures principales, qui en sont comme la mère: la monarchie et la démocratie, deux manifestations polaires dont la vraie législation doit faire un mélange harmonique. Cette harmonie fera d'ailleurs sa vertu: pas la

- 689d moindre manifestation structurale ¹⁾ ne saurait naître sans l'harmonie intrinsèque. La vertu ne se conçoit pas sans la modération harmonieuse qui est le vrai signe de la justice.
- 696b
- 696c
- 700a,b C'est dans l'harmonie musicale même qu'il voit le prototype des „lois”. N'appelle-t-on pas νόμοι ces structures rythmiques que sont les hymnes, les complaintes, les péans et les dithyrambes? N'ont-elles pas une certain pouvoir déterminé auquel il faut obéir pour ne pas encourir le blâme?
- 700c
- 705d,e Revenant à la législation l'Athénien répète que c'est une chose unique que les lois doivent avoir en vue et que ce n'est pas la guerre ni quelque autre subdivision de la vertu, mais la Vertu intégrale, c'est à dire cette constitution intérieure de l'homme qui lui confère l'exercice plénier de sa Structure.
- 714b,c Il est vrai qu'il est des gens qui nient cette fonction absolue de la Structure et qui prétendent que le but de chaque forme d'État est relatif, à savoir sa propre conservation. Aussi y aurait-il autant de structures naturelles des lois qu'il y a formes de cité. Il n'existerait pas non plus le Juste absolu ni l'Injuste absolu; il ne pourrait être question que de ce qui est naturellement juste pour telle ou telle constitution particulière.
- 716c L'Athénien oppose à cette mesure relative, qui prend l'homme pour étalon, la mesure absolue qu'est Dieu, et la nécessité qui en découle de s'assimiler le plus possible à Lui. La tâche du législateur
- 718c doit être dès lors, quoiqu'il soit difficile de la comprendre dans une idée unique qui la figure comme le ferait un moule, d'engager les gens à se laisser docilement persuader en vue de la vertu.
- 720b La persuasion doit être le principe de la législation, comme le médecin né convainc les malades et leur donne, dans la mesure du possible, la raison de son traitement. Ainsi par exemple la considération de l'éternité, la vie de l'homme glissant pour ainsi dire le
- 720c,d long du temps infini s'il réussit à transmettre son individualité
- Symp. 206e Une à ses enfants, c'est cette idée d'éternité qui doit induire les
- 721b,c citoyens à obéir aux lois matrimoniales que le législateur se sent
- 773e obligé de donner en vue du meilleur. Alors seulement que la persuasion est en défaut, il faut appliquer la force: le texte des lois en
- 776b

¹⁾ Interprétation différente de celle de Ritter, Neue Untersuchungen, pg. 248, qui entend „la plus petite subdivision” ou „sousespèce”, et qui prend le mot au sens de „partie”.

sera peut-être assez long ; mais, en se reportant aux deux espèces de médecins, aux routiniers et aux clairvoyants, ce n'est pas la longueur qui importe, il ne s'agit que du meilleur. 722d
722b

Ce que le législateur doit avoir en vue c'est l'Égalité et le Même, en rapport avec le Nombre et la Fonction de tout ce qui est Beau. 741a
Or l'Égalité n'est pas la même du point de vue humain et du point de vue réel : la vraie Égalité est une inégalité apparente, mais qui en fait est en proportion directe avec la vraie distribution des valeurs. 757
La forme même de notre État ne sera pas cérébralement homogène : elle présentera un équilibre heureux entre la monarchie et la démocratie. 756e

L'organisation de l'État réclame deux catégories de lois (correspondant aux deux structures de citoyens, ceux qui seront capables de gouverner, et ceux qui doivent être guidés), celle concernant l'institution des magistrats, et celle comportant les lois qu'ils auront à appliquer et à surveiller. Il y aura trois catégories de magistrats conformément aux trois fonctions qu'ils sont tenus d'exercer. À la manière des artistes le législateur ne doit jamais cesser de porter son oeuvre au plus haut degré de perfection. Cela implique que l'oeuvre humaine n'atteindra jamais sa forme définitive. Comment sauvegarder l'évolution adéquate vers la perfection désirée ? 770e
Le seul critère pour que la constitution devienne toujours meilleure est que les continuateurs, s'inspirant sur l'esquisse qui leur est donnée, aient en vue la même structure idéale qui a engendré les contours de l'esquisse, structure dont le point capital est la question de savoir quelles actions et quelles sciences procurent à l'homme la qualité de l'âme qui le rend bon. Or le caractère structural ne se conçoit pas sans forme géométrique. Voilà pourquoi l'Athénien insinue aux continuateurs de ne changer sous aucune condition le nombre parfait que lui a mis à la base de sa constitution, nombre qui permet toutes les divisions jusqu'à dix inclus, et qui en outre présente la possibilité de répartition en douze, ce qui est nécessaire pour établir les tribus, et de nouveau en douze pour caractériser les divisions naturelles des tribus, tandis que le résultat de cette division par 144 nous donne exactement l'âge légal de la mûreté, à savoir 35 ans. L'injonction peut nous paraître puérile. Ce qui importe pourtant c'est le caractère arithmétique, inhérent à tout ce qui a part à la Structure, et la manière réelle dont Platon entend l'empire du Nombre dans la constitution humaine comme dans l'organisation de l'Univers. 770b
770c
771a

782e Tout dans la législation doit converger vers la domination du Νοῦς :
 783a les besoins naturels et les concupiscences doivent obéir à la rai-
 791a son qui nous dicte la Vérité; les craintes doivent être vaincues
 797a par une gymnastique rationnelle; jusqu'au jeu même des enfants
 doit contribuer à fixer dans leurs âmes le sens de ce qui reste immua-
 blement identique à soi. Mais la poésie et la musique elles non plus
 n'échappent à la nécessité de servir au seul but rationnel de la
 cité. Voilà pourquoi l'Athénien étale trois ébauches de prescrip-
 799b- tions légales concernant leur fonction officielle: d'abord les poètes
 801d ne nous offriront que le genre vraiment saint du chant; ensuite
 que ces chants soient des prières envers les dieux; troisièmement
 qu'ils demandent ce qui est vraiment bien.

802e C'est la Beauté de l'Harmonie parfaite qui est la fin réelle de
 chaque structure; c'est elle donc qu'on imitera dans la législation.
 Or comme il est inconcevable que „la” harmonie serait fausse, ou
 que „le” rythme serait disproportionné, ainsi le législateur doit
 803a poursuivre cette harmonie jusque dans les moindres détails de la
 pratique. Il se sent comme le constructeur d'un navire, qui dessine
 d'avance la ligne du bâtiment entier dans la pose de la quille — et
 803c pourtant que l'homme est de peu de valeur quand on le compare à
 cette Harmonie immense et transcendante qu'est le Bien!

813d ss. Poursuivons néanmoins l'étude de l'harmonie telle qu'elle doit
 se manifester dans la vie humaine, si l'on veut se divertir à la fa-
 çon de Dieu. La guerre prend évidemment une grande place dans la
 société des humains: toutes sortes d'exercices doivent contribuer à
 rendre et l'homme et la femme de taille à soutenir la guerre de dé-
 fense. La plupart de ces exercices, on peut les comprendre sous la
 814e dénomination unique de la danse. Celle-ci présente une variété de
 formes qui se laissent subsumer sous deux points de vue organiques:
 la danse des beaux corps dans un style beau et celle des corps
 laids, dépourvue de style. La première comme la deuxième se scin-
 dent en deux. Les deux styles de la première sont la danse guerrière
 816b et la danse mesurée de la paix. C'est le législateur qui doit enseigner
 816c et préciser ces danses en en fixant le type; le gardien des lois les
 utilisera et les mélangera aux autres manifestations musicales.

816d,e Quant à la danse des corps laids en vue du ridicule, elle est né-
 cessaire comme contraste et pour éviter le ridicule, mais elle n'est
 pas pratiquée par les citoyens de la cité vertueuse. Et la tragédie?

Comment, étant une imitation de la vie, peut-elle être comparée à notre législation qui, elle aussi, est une imitation de la vie, mais alors de la Vie la plus belle et la meilleure? La Loi idéale est l'esquisse directe de la Structure présidant à l'Univers.

817b

Quand même il n'est pas possible de faire participer tous les citoyens aux sciences qui nous révèlent cette Structure, c'est à dire au calcul, à la science de la mesure et à l'astronomie, il n'est pourtant pas permis au citoyen quel qu'il soit d'être dépourvu de toute connaissance relative à ces matières. On lui apprendra donc, ne fût-ce que par le jeu, les éléments de ces sciences, et surtout on lui enseignera la vérité concernant le Dieu suprême et l'Univers entier, ainsi que celle concernant l'orbite réelle et immuable des astres.

819b

820c

821a

822a

Une question grave se pose au sujet de l'amour. Platon condamne et la pédérastie et l'amour charnel; la pédérastie, parce que ni dans l'âme de celui qui se laisse persuader naîtra le caractère vraiment viril du courage — au contraire tous le taxeront d'efféminé, en lui reprochant la ressemblance avec l'être dont il se plaît à imiter l'image. Mais dans celui qui subjugue l'autre non plus il ne se produira les qualités qui naissent spontanément de l'Image de la Tempérance. D'ailleurs il est impossible que chez celui qui a dans son coeur la vraie Loi, à savoir celle qui imite directement l'Être suprême du Bien (notez l'assonance à la Notion socratique, mais *sub specie* du Nombre), il puisse naître des concupiscences contraires à sa nature. L'*idéα* dont il est question est donc la Notion ou l'Image de la Tempérance, telle qu'elle doit inspirer chacun de nous et qui est la Norme intérieure à laquelle nous reportons notre action morale. L'adjonction τὸ γένοϛ indique, me semble-t-il, tout le complexe de pensées et de représentations qui remplacent naturellement en nous l'unité inatteignible de l'Idée en soi.

836b

837b

836e

836d

836e

Il est en même temps nécessaire d'examiner un phénomène social, compris sous un seul nom, mais qui en effet se compose de deux manifestations opposées, et d'une troisième structure, formée à partir d'elles. Il y a l'amitié d'êtres semblables de facture, l'amitié proprement dite, et celle d'êtres contrastants, qui n'est que passion. La structure mixte sera celle que le législateur favorisera, à condition que l'élément, qui contemple plutôt qu'il ne désire, maîtrise la passion corporelle et qu'il naisse ce sentiment saint et pur qui inspire à l'homme la tempérance, le courage et la compréhen-

837a,b

837c

839c sion. Pour réaliser la victoire de cet amour dans la cité le législateur aura soin de le consacrer. Et puis, si les athlètes consentent à se priver de tous les plaisirs en vue de la victoire, comment les citoyens, formés à la beauté de la loi idéale, ne seraient-ils pas capables de résister à toutes les séductions en vue de la plus belle des victoires, celle sur les voluptés? Quant à la lignée des faibles, 840a-c qui, quoique constituant une classe naturelle unique, se désagrègent 841c en trois groupes, il faut forcer leurs natures dégénérées à ne pas enfreindre la loi.

858a Parfois une légère perspective s'ouvre. Puisqu'il ne s'agit pas d'établir une constitution effective, mais qu'on examine la constitution en soi, on est libre de n'avoir en vue que le meilleur, sans s'occuper des transactions avec la Nécessité. Le meilleur est sans doute 859a que les lois tiennent lieu de père ou de mère et qu'elles dictent les obligations en se basant sur la persuasion intelligente. Ainsi l'Athénien a conscience de s'écarter de la masse dans son appréciation du beau et du juste: la participation de la Justice en soi confère la beauté; quand même un homme serait laid de corps, par rapport 859c à son naturel juste il est beau. Il en est de même de toute manifestation: en tant qu'elle participe de la justice et qu'elle est l'expression adéquate de la structure, elle est belle.

860d Pour l'Athénien tous les méchants le sont involontairement. Cependant toutes les constitutions divisent les actes d'injustice en 861b deux classes, les actes volontaires et les actes involontaires. Si le mot εἶδος est traduit par classe, c'est qu'il n'est pas certain que Platon y attribue ici quelque sens spécial. Toutefois il reste avéré que, s'il fallait spécifier en quoi consiste une „classe”, Platon répondrait qu'elle est l'effet d'une structure spécifique, causant l'unité d'un groupe de phénomènes. Quoi qu'il en soit, l'oeuvre de la loi 862d la plus belle est de faire haïr l'injustice et de faire aimer la nature du Juste.

863c L'injustice est donc une ignorance, simple si elle n'est pas davantage, double si elle y ajoute la présomption de la sagesse. Elle 863e est l'empire de la partie irascible (est-ce une partie, ou une maladie?) et de la volupté sur l'âme. Il s'y ajoute comme troisième 864a l'illusion du bien. En rapport avec ces trois structures (car la 84c, maladie elle aussi est une structure, comme le Timée nous l'a enseigné) il y a aussi trois formes de méfaits; ou plutôt il y en a cinq. 87a,b

On peut les ranger dans deux catégories, ceux qui se perpètrent par la violence et ouvertement, et ceux qui s'accomplissent dans l'obscurité. 89b
864b

Au reste, la loi concrète n'est qu'un pis-aller: l'Esprit ne saurait être dompté par quoi que ce soit. Son apanage est la Science, qui n'a besoin ni de loi ni de prescription pour viser le bien. Cependant peu d'hommes, et encore pour peu de temps, sont capables de discerner le Bien, et quand même ils l'ont discerné, ils n'ont pas la force de le suivre à bout. 875c
875a,b

Mais les dieux sont-ils réellement? Beaucoup d'hommes d'esprit le contestent. Néanmoins, l'Athénien ose l'affirmer, peu de gens ont persévéré jusqu'à leur vieillesse dans l'athéisme. Deux attitudes cependant peuvent s'implanter d'une façon indélébile, celle que les dieux existent, mais ne veillent pas aux choses humaines; et celle qu'ils s'en occupent, mais que l'encens et la prière déterminent leur conseil. La preuve que va fournir l'Athénien et qui prétend à la certitude n'intéresse pas directement notre étude. Ce qui est essentiel c'est que le Juste, le Beau et tout ce qui s'y rattache sont des produits de l'Intelligence, ainsi qu'un raisonnement sûr nous le dicte; ensuite qu'il est absurde que les éléments et toute la nature n'aient pas leur pouvoir de mouvement de la seule force qui soit capable et de se mouvoir elle-même, et de mouvoir autre chose. Il est manifeste dès lors que les attributs de l'âme — car c'est elle la force auto-motrice — sont antérieurs à tout ce qui dépend des éléments. Tous ces attributs sont des mouvements (le Sophiste nous l'avait déjà dit), mais tandis que tous les mouvements sont accessibles à la cinématique, c'est à dire qu'ils se laissent comprendre dans des figures ¹⁾, soumises à l'empire du nombre, le mouvement primordial de l'âme se soustrait à cette nécessité. C'est que ce mouvement est un principe dont les effets ne deviennent sensibles que parce qu'il se diffuse pour ainsi dire dans les dimensions: la force elle-même, celle qui donne le branle et celle qui le transmet à d'autres ne saurait être l'objet de l'intelligence concrète, et moins encore de l'expérience matérielle; la géométrie ne reste-t-elle pas toujours, malgré toute allure abstraite, une science μεταξύ? En somme, le raisonnement se rapproche sensiblement du Phédon. 888d,e
888c
890d
892a
896a,b
cf. Phdr.
245
892b
894a

¹⁾ Il est manifeste que les εἶδη indiquent ici essentiellement des figures géométriques.

- Là aussi le Beau, le Juste et toutes les autres Structures sont si intimement liées à l'existence de l'âme, qu'on a pu inférer la préexistence de l'âme de l'existence des Structures. Ici c'est en apparence l'inverse: la priorité des Structures est dérivée de celle de l'âme. Cependant les deux thèses se confondent nécessairement en une seule, sans laquelle aucune des deux déductions ne serait valable: la coïncidence de l'Intelligence et de l'Âme; ou, pour utiliser la terminologie du Timée: Dieu a su que l'Intelligence était impossible sans l'Âme.
- 30b
- 896e La fonction de l'Âme est définie essentiellement: cause de tout
 897a mouvement; en premier lieu du mouvement spirituel, mais ensuite
 899b du mouvement matériel. Il est évident que par cette théorie celle du Timée doit s'anéantir en partie. Et en effet Platon embrasse un monisme spirituel, en affirmant que tout se déduit du mouvement de l'Âme, le Mal inclus. Et avec la dernière logique il atteste que c'est la Science ou l'Ignorance de l'Âme qui détermine la nature du mouvement, celui de la Science ressemblant à la rotation de la sphère,
 897b celui de l'Ignorance rebelle à tout ordre et à toute détermination
 898b fixe. Mais ce ne sont là que des images, destinées à rendre intuitif ce
 898e qui est essentiellement invisible: cette race est imperceptible à chacun de nos sens; elle ne se révèle qu'à l'Intelligence.
- 899c Ainsi en effet l'Âme est l'origine de tout (Thalès ne disait-il
 899b pas: tout est plein de dieux?). Est-il encore besoin dès lors de la
 904a théorie compliquée du Timée? Il semble que Dieu ait trouvé une facilité extrême pour l'accommodation du Tout: par sa propre concupis-
 904b,c cence et suivant sa propre affinité chaque partie est attirée vers le
 cf. Tm. lieu qui lui convient dans l'arrangement du Tout. Voici de nouveau
 56b, 62- la cause à la merveilleuse puissance, alléguée dès le Phédon.
 63e 80c, Les âmes elles-mêmes obéissent à cette loi suprême; et si d'au-
 81a,b cunes peuvent rester comme à la surface de la matière, d'autres des-
 88c-d cendent jusqu'aux profondeurs abyssales du Non-Être. Mais c'est
 Phd. 99c toujours le meilleur arrangement du Tout qui détermine le sort de
 904c l'âme individuelle; il ne suffit pas d'analyser les faits et d'y lire la
 905b réalité comme s'ils reflétaient adéquatement l'Être; non, celui qui
 905c veut comprendre les faits, les voir comme sous une image ou un type unique, et qui veut les rassembler dans une définition valable, doit reconnaître l'achèvement parfait du Tout, seule cause et raison d'être de chaque fait individuel. Car ces faits semblent, il est vrai, attes-

ter une guerre effrénée de tous les éléments, l'Univers étant plein de choses bonnes, mais regorgeant plus encore de choses contraires. Cependant une harmonie y règne, l'Athénien la nomme la garde des dieux; elle se fait par la merveilleuse puissance de la justice et de la tempérance demeurant dans ce qui est animé, puissances qui tiennent tête à la tension contraire de l'injustice et de la violence, agents de la destruction. 906a
cf. Polt. 307c

La Mesure et le souci du Tout, voilà donc les deux critères que suivra le vrai législateur, ainsi que le peu d'hommes qui par un heureux naturel sont capables de persévérer dans la juste mesure et de la préférer à tout. Aussi le législateur ne permettra pas, par exemple, que chacun dispose de ses possessions à sa guise, mais il en réglera la distribution ayant en vue ce qui est le meilleur pour la cité et pour les hommes. 918d
923a,b

La théorie plus ou moins physiologique de la distribution spontanée des tensions dans le cadre de l'action du Meilleur, régissant le Tout, aurait dû lui suggérer, à ce qu'il semble, la distribution structurale du Bien et du Mal. D'un côté Platon n'est pas loin de l'admettre: le Bien n'est pas possible sans le Mal; le Mal s'évanouit dès que nous cessons de tendre vers un bien individuel. Mais d'autre part il retombe sur une appréciation plus sentimentale du Mal: il y a une infinité de beautés dans la vie humaine; cependant il y naît comme des génies funestes, qui les souillent et les salissent. Ou Platon veut-il dire que certes la distribution est structurale et nécessaire, à l'instar du Lieu lui-même; que pourtant il reste le choix libre à l'homme de se rendre à la beauté ou de céder au vice, et que par conséquent, quand même la distribution structurale est fixe et inexorable, c'est l'homme en dernière instance qui détermine son propre sort? Il y a alors un glissement subjectif dans le cadre rigide du déterminisme, ou, pour utiliser une image moderne, la liberté incontrôlable des parties n'empêche pas la statique inaltérable du système total. 903c
937d

Le dialogue termine par un retour sur la méthode. Aucune oeuvre n'est vraiment achevée si elle ne porte en soi les conditions de sa conservation. Il ne suffit pas qu'une structure se réalise passagèrement, il faut à la créature spécifique une Atropos, force démoniaque qui l'empêche de déchoir. Dans l'être humain c'est le concours de l'âme et de la tête qui en assurent la conservation. Dans la cité 960b
960d
961d

- 961a ce sera une assemblée spéciale à qui incombe la garde de la constitu-
 962c tion. Mais pour pouvoir accomplir cette tâche, chaque membre doit
 962a connaître le but vers lequel il faut voir et que seul il vise tou-
 962d jours. Ce but unique est la Vertu. Celle-ci se manifeste en quatre
 963a structures, qui tout de même sont une seule structure. Déceler cette
 963b-d structure unique, qui seule confère aux vertus la qualité et la fonc-
 963d tion d'être vertu, n'est pas facile. Il semble plus facile aupara-
 vant de définir en quoi elles sont des structures différentes. Le
 963e courage par exemple peut être une manifestation dépourvue de rai-
 son; la Raison ne saurait en être exempte. Il ne se peut pas que cette
 964a structure ne soit qu'un nom, sans qu'il lui corresponde une défini-
 tion ou une raison de réalité; et en savoir le nom sans en savoir
 la raison, on devra le taxer de laideur. Au contraire le gardien des
 lois devra et savoir et enseigner la puissance qu'a la vertu, comme
 964c celle qu'a le vice, et si nous voulons serrer la comparaison de la
 cité avec l'organisation intellectuelle des gens de bien, elle doit
 connaître sa vertu. Or, entendre, c'est aspirer à la connaissance
 965b de cette structure Une et voir ensemble toute chose sous ce point de
 vue. En effet la vue la plus exacte et la plus perçante est celle
 965c qui est à même d'embrasser la multitude de ce qui paraît dissembla-
 ble sous l'image unique qui la comprend et l'explique. Ainsi les
 gardiens devront être obligés de discerner ce qui s'étend à travers
 les quatre structures vertueuses et qui, étant toujours identique
 965d à soi, nous astreint à les désigner par le même nom de Vertu.
- Cette Structure fondamentale est-elle Une, et les quatre vertus
 965d sont-elles des différenciations d'une Unité foncière? Ou est-elle
 fonction totalitaire, en tant qu'elle rassemble sous l'unité du tout
 une diversité hétérogène? A-t-on affaire peut-être à l'union de ces
 deux fonctions? On ne pourra se soustraire à la nécessité d'un exam-
 966a en profond de ces questions. N'en est-t-il pas de même par rapport
 au Beau et au Bien? Le gardien des lois ne doit-il pas en connaître
 la Réalité, c'est à dire la définition exacte, correspondant à leur
 966b puissance Réelle, s'il veut juger ce qui est beau par nature et ce
 qui ne l'est pas? Eh bien, *conditio sine qua non* pour l'appréciation
 de la Vertu et du Beau est la connaissance de ce qui a trait à l'ex-
 966e istence des dieux. Deux choses conduisent l'homme à la foi dans leur
 existence, la certitude que l'Âme est la cause de toute vie, et la
 conviction que c'est l'Esprit seul qui a créé l'ordre de tout mouve-

ment. Voici donc la réponse à la question quelle est la „Vertu” à laquelle le gardien des lois doit s’inspirer: elle coïncide avec l’Intelligence suprême qui ordonne et régit l’Univers. Au fond astronomie ¹⁾ et législation se confondent: jamais la première ne peut mener à l’athéisme, jamais l’autre ne peut se passer de l’assimilation aussi stricte que possible de la société humaine à l’ordre et à l’harmonie qui s’étalent dans l’expansion divine qu’est l’Univers. Aussi ne seront les vrais gardiens de la loi que ceux qui ont la capacité innée des sciences: cette capacité seule les guidera; aucun livre ne pourrait conférer l’entendement à qui que ce soit.

On s’étonnera peut-être d’avoir vu se dérouler cette solution positive de la question de savoir ce que c’est que la „Vertu”. Le contexte le suggère amplement, me semble-t-il, pour qui entend. Cependant, il faut en convenir, la réponse n’a pas été directe; il peut même paraître qu’elle ne soit pas donné du tout. Platon s’en est aperçu. Ou est-ce à dessein? En tout cas il a jugé nécessaire de donner un supplément aux Lois, qui précise le sens de cette Vertu et de cette sagesse uniquement requise, et qui en même temps apporte un peu plus d’esprit scientifique à l’argumentation des Lois. La transition un peu brusque à la fin des Lois sert à nous faire prévoir une continuation; et la continuation, qui est l’Epinomis si injustement décriée, ouvre précisément sur le problème formellement inachevé des Lois.

17. L’EPINOMIS

Comme on vient de le voir, je conçois l’Epinomis une oeuvre authentique ²⁾ de Platon; oeuvre en quelque sorte nécessaire, sinon pour porter le dialogue des Lois à la hauteur de la République, du moins pour le mettre en harmonie avec l’esprit universel qui avait créé ce monument sublime. Certes, on ne peut pas comparer la maîtrise géniale de la République avec l’allure plus dogmatique et plus prudente à la fois de l’Epinomis. Mais cette allure, l’Epinomis l’a de commun avec les Lois: les deux oeuvres se ressentent

¹⁾ Le conseil „nocturne” n’indique-t-il pas aussi les „astronomes”, qui puisent dans la contemplation de „la plus belle des constitutions” l’inspiration pour la réalisation de la constitution humaine?

²⁾ L’authenticité de l’Epinomis a trouvé un fervent défenseur aussi dans M. Reuther (De Epinomide Platonis, Leipzig 1907).

992b également de la vieillesse de Platon qui, quoiqu'il n'ait perdu rien de sa grandeur d'âme, ni de l'ampleur de ses intentions, s'est tout de même singulièrement rétréci et se repaît plus facilement d'une religiosité qui se rapproche parfois de la dévotion. D'autre part la vraie verve platonicienne ne l'abandonne pas jusqu'au dernier moment. Quel badinage shakespearien que cette liberté d'esprit qui lui fait dire qu'il est à moitié sérieux et qu'à moitié il plaisante au sujet du moment le plus grave de la vie humaine: l'homme pieux vivra-t-il dans des îles bienheureuses ou seront-ce plutôt des continents?

Au reste les philologues, en présence de l'Epinomis, doivent avoir éprouvé à peu près ce que les disciples de Platon ont éprouvé, d'après l'anecdote bien connue ¹⁾, à l'occasion de la leçon que Platon allait donner sur le Bien: ce n'était que de la mathématique aride sur l'Un. Point n'est étonnant que force d'eux se soient éclipsés tout dépités.

974b L'Epinomis ouvre par l'allusion à la difficulté éternelle de l'Esprit humain de saisir la Réalité. Cette Réalité existe; il existe aussi une faculté qui nous permette de la saisir. Mais comment? Ceux qui sont capables d'examiner suivant une méthode conséquente n'ont-ils pas la conscience nette que la tâche dépasse leurs forces?

975c,e
976a Aucun des arts que l'homme pendant son évolution a inventés n'a été de nature à lui communiquer la vraie sagesse; ne se fondant que sur des opinions ces arts sont portés par de seules conjectures où manque la mesure stricte.

976e Une seule science fait exception; c'est celle qui nous a donné le nombre. Ou plutôt ce nombre nous a été donné par un dieu. Ce dispensateur de tous les biens, incarné dans le ciel visible, nous engage, 977a par la juste contemplation de sa constitution, d'acquérir la sagesse et 977b la véritable vertu humaine. On le prouve aisément par un expériment mental. Enlevez le nombre, et la nature humaine sera incapable de la 977c,d suprême vertu qui, il faut l'avouer, ne saurait s'imaginer sans la raison logique. Plus encore, elle perdra la possibilité de tous les 977e arts et de toutes les sciences, dès qu'elle sera privée du nombre. Et ici il ne s'agit encore que du nombre concret, tel qu'il se présente dans les calculs. Si l'on pouvait voir le Nombre tel qu'il 978a

¹⁾ Aristox. Elem. harm. II § 1.

est dans sa puissance créatrice et divine, on comprendrait mieux encore qu'il est la source de l'adoration profonde de Dieu, vu qu'il nous confère ce qui est bien et harmonieux. Le Vrai et le Bien et le Beau et toutes ces Structures essentielles qui entrent dans la constitution de l'Univers, qui les mesurera et qui les comprendra dans leur fonction véritable, s'il ne s'est pas inspiré à la nature intime du Nombre? 978b

La Dyade, Dieu l'a en quelque sorte incorporée dans l'union du jour et de la nuit. Sa répétition indéfinie engendre le multiple. La lune avec ses périodes alternantes nous enseigne le rythme au sein de l'Indéfini: il n'y a pas jusqu'aux phénomènes météorologiques qui ne soient constitués, dans leur forme propre, d'ordre et de mesure. Certes, le Mal existe; mais il n'y a que la nature humaine qui en soit redevable, par son ignorance foncière du Bien. 978c,d
978e
979a
969b

Quel privilège serait-ce dès lors de léguer son testament à l'humanité, en lui montrant une beauté supérieure à celle de ses devanciers, et de pouvoir, en lui dépeignant une image plus parfaite des dieux, terminer sa vie dans le culte pur des dieux, véritable achèvement des „Lois"! cf. Nom
903c
980a
980b

La vraie cosmogonie doit reconnaître la priorité de l'Âme. L'être vivant, étant l'union étroite de l'âme et du corps de façon à présenter une seule forme inséparable, est la seconde étape dans l'évolution de l'Univers. Or l'Âme a formé les corps à partir de cinq figures géométriques qui sont les plus belles entre toutes — répétons que la nature de l'Âme est essentiellement mathématique en ce qu'elle crée et conçoit tout suivant les complexes harmonieux du nombre —; les diverses espèces d'êtres qui en résultent présentent chacune une unité caractéristique. 980d,e
981a
981b
981c

D'où vient cette unité? S'agit-il de l'unité supérieure qui „est" l'Être? Il est manifeste qu'il n'en est pas ainsi, puisque cette unité-ci n'est conférée que par l'activité créatrice de l'Âme. Non, l'unité de caractère dont il est question est la même que, dans le Timée, Platon a qualifiée de „ιδέα", l'aspect unitif, la configuration typique, l'image caractéristique que présente tel ou tel être. Ici il est stipulé que c'est la nature de l'élément dominant dans la composition du tout qui en détermine la configuration tant extérieure que qualitative. Ainsi la première espèce emprunte ses qualités à l'élément terre, qui forme comme sa dominante. Il en est de même 40a
981d

des quatre espèces suivantes, la nature de chacune desquelles est déterminée par la nature de l'élément dominant. Il est vrai que le Timée n'avait utilisé que quatre de ces structures solides. Mais Platon avait dit expressément que la cinquième aurait elle aussi sa fonction spéciale, qu'il devait indiquer plus tard. Or il ne l'avait jamais fait. Ce n'est que dans l'Epinomis qu'il remplit sa promesse ¹⁾. Peut-on considérer l'observation du Timée comme un renvoi direct à l'Epinomis? Et l'expression διαζωγραφῶν, qui en première instance signifie la peinture complète, le dessin achevé du Tout, Platon l'a-t-il choisie en rapport avec la fonction qu'elle doit remplir dans la communication des êtres vivants au sein de l'Univers?

55c
984b,e
982b
Tim.
34a,40b
42c,43a-
d,47b
N.897b-
d,898a
982d,e
983c
988d
983d
35a

L'espèce qui a pour dominante le feu a échoué en partage en même temps l'intelligence suprême. On retrouve les attributs de l'intelligence, tels que le Timée et les Lois les avaient fixés: la marche inaltérable dans l'orbite du Meilleur. Loin d'annoncer une nature aveuglément inanimée, cette allure invariable suffit à prouver le caractère hautement divin des astres. Leur exactitude aussi atteste qu'une Âme divine préside à leurs révolutions souveraines ²⁾. En effet quel sens attribuer à l'assertion que les „mouvements” ou les „natures” sont les seuls causes des corps? Pour l'Athénien la seule solution raisonnable est que l'Âme est l'être primordial, cause directrice de tout, déployant son activité dans une matière inerte et inintelligente, nommée le corps, et ce par l'intermédiaire d'un troisième principe dont la nature est que rien n'a rien de commun avec rien, renvoi manifeste au principe équivalent du Timée, et qui est l'Indéfini.

Entre les deux espèces visibles, dont l'une est immortelle et sa-

¹⁾ La tradition attribue opiniâtrément à Platon l'hypothèse des cinq éléments; cf. Aetii plac. II 7 (D. pg. 336a8): Πλάτων πῦρ πρῶτον, εἶτα αἰθέρα, μεθ' ὃν ἀέρα, ἐφ' ᾧ ὕδωρ, τελευταῖον δὲ γῆν; et Xenocrat. fr. 53 (Heinze) πέντε σχήματα καὶ σώματα ἀνόμαζεν. Comme cela est contraire à la théorie du Timée, qui nomme l'éther la partie la plus pure de l'air, il ne reste qu'à supposer que Platon a changé d'avis; il en indique d'ailleurs lui-même la possibilité, cf. 54a.

58d

²⁾ Les trois Parques font penser à la Δίκη d'Héraclite, cf. note ¹⁾ p. 184. Ap. Plut. de Iside 48 pg. 370D il est précisé: κλωθᾶς μιν δίκης ἐπιχοῦρους ἐξευρήσειν.

ge, l'autre mortelle et déraisonnable (l'Âme „mauvaise, devenue cause de la „corporalité”), il s'insère „suivant l'opinion probable” (à noter la réminiscence du Timée), trois classes d'êtres invisibles qui servent ou bien d'intermédiaires, ou bien de lien entre les deux extrêmes. Dieu, exempt de toute jalousie, inspire à l'homme d'abord l'admiration de sa belle oeuvre, et ensuite l'amour du Savoir. Les deux piliers du savoir sont d'abord la certitude que l'Âme seule est la cause de tout mouvement. Si donc il y a deux mouvements contraires, l'un vers le Bien et l'autre vers le Mal, il faut admettre deux causes contraires, l'Âme bonne et l'Âme mauvaise. Cependant le Bien est victorieux de sorte que de la tension contraire il résulte l'harmonie parfaite de Tout: voici donc, en parfait accord avec les Lois, le monisme spirituel achevé; la théorie physique du grand Éphésien trouve sa contre-partie dans la vision spirituelle de l'Unité du Tout dans l'Harmonie des Inspirations contraires au sein du seul principe de tout ce qui „existe”, l'Âme, créée par la Bonté du Dieu souverain.

984b

984c

986c

988b

cf. Nm.

899b

cf. Tm.

30b

988e

988b

990a

Le second pilier est la science du Nombre par lequel cette Harmonie s'extériorise et par lequel elle est comprise. Il ne sera nullement absurde dès lors d'avancer que seule l'astronomie figure la sagesse suprême. Toutefois ce n'est pas l'astronomie à la façon d'Hésiode, ni celle des mathématiciens ordinaires, mais celle qui pénètre le vrai sens de l'Harmonie divine qui se déploie dans l'Univers, Harmonie qui seule nous pourra enseigner la vraie constitution de l'État, ainsi que la Norme de la vie humaine. Ici Platon rejoint sa République, et son Timée, et ses Lois.

Pl.592b

Tm,28a,

passim

Nom.

967a-d

990c

990d

Quel est donc le Nombre qui soit la clef de la vraie sagesse? Ce n'est pas le nombre des praticiens, ni celui des mathématiciens. C'est le nombre créatif et réel, contenant en soi la genèse de tout ce qui a part au nombre, c'est à dire tel qu'il se manifeste dans la production des êtres. Quelle merveille par exemple que ce nombre incommensurable qui, en engendrant une figure plane, se transforme en nombre fini et commensurable aux autres; ou celui qui, élevé au cube, se range du coup dans l'ordre des nombres rationnels! Et que dire de la progression divine des doubles et de son pendant harmonique, dont la Structure et la production servent de type à toute la Nature? En y ajoutant l'autre raison, dont le rapport avec la première contient la relation sesquialtère et l'épitríte, on dispose des

990d

990e

deux raisons qui sont le fondement de l'accord et de la symmétrie de la Musique céleste ¹⁾).

35b-36b Il n'est pas de notre tâche de retracer la théorie harmonique ²⁾ que Platon suit ici comme dans le Timée. Il nous suffit de faire observer comment, conformément à l'école pythagoricienne, il résout, par la juxtaposition des progressions sus-dites, l'octave en deux tétracordes, formés par la quinte et la quarte, les seuls intervalles parfaits et les seuls par conséquent aussi qu'il est permis d'utiliser dans le calcul numérique de la gamme musicale, et à plus forte raison dans l'interprétation de la Gamme des astres.

991b Tout comme dans le Timée cette science des harmonies servira d'introduction à la théorie de la création de l'Univers divin, le vrai couronnement des investigations humaines. La méthode elle aussi
991c est invariablement la dialectique, celle qui applique la recherche de l'unité à la division en structures ³⁾; en d'autres termes qui, dans

¹⁾ Cela trouve son expression entre autres dans le texte difficile
ὡς περὶ τὸ διπλάσιον αἰεὶ στρεφομένης τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἐξ ἐναντίας ταύτης καθ' ἑκάστην ἀναλογίαν εἶδος καὶ γένος ἀποτυποῦται πᾶσα ἢ φύσις, que j'interprète ainsi: „que toute la Nature et toute Création exprime et imite, dans sa Forme réelle et dans son Devenir, deux progressions, celle géométrique à raison deux, et celle harmonique”. Je prends donc le verbe ἀποτυποῦσθαι médialement; εἶδος indique la Forme fixe, telle qu'elle est la Cause intrinsèque de la progression et l'objet de la Science; γένος me semble se rapporter à la genèse de cette Forme dans les phénomènes de l'Univers; il y a donc lieu de qualifier chaque cas de Forme ou de Devenir suivant l'analogie qu'elle présente (καθ' ἑκάστην ἀναλογίαν). On peut comparer le Timée qui exprime la même idée: τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν.

39e

²⁾ Pour le sens exact de la terminologie en question je renvoie à M. Reuther, op. l. p. 78 ss.

³⁾ Le texte donne: τὸ καθ' ἓν τῶν κατ' εἶδη προσακτέον. Stallbaum traduit: singula generibus; et il explique que c'est la dialectique qui nous enseigne de discerner les genres et les formes des choses et qui nous montre comment les choses individuelles „cum generalibus contineantur”, Mais il n'est pas question de subsumer „τὸ καθ' ἓν” sous les „εἶδη”, mais d'adjoindre „le procédé καθ' ἓν” au „procédé κατ' εἶδη” (τὸ καθ' ἓν à τὸ κατ' εἶδη). Ne sont-ce pas en somme les deux branches de la dialectique, le συνορᾶν et le διαρεῖσθαι? Platon précise que cette méthode constitue καλλίστη καὶ πρώτη βία. Cependant elle ne suffit pas: l'Univers ne se conçoit pas sans le Mouvement (τὴν ἀκρίβειαν τοῦ χρόνου), et celui-ci est nécessairement l'effet de l'Âme: dans l'Univers (réalisé) le Dynamique est inséparablement uni au Statique!

991d

la division suivant les structures ne néglige pas la vue d'ensemble sous l'unité qui les comprend. Le principe de toute sagesse reste toutefois Dieu. On sait ce que cela veut dire pour Platon. En outre il en précise lui-même le sens. „Tout est plein de dieux”. Eh bien c'est cette manifestation divine qui paraîtra l'unité dans toute figure, comme dans toute combinaison de nombres, comme dans tout ensemble musical et astronomique ; c'est elle qui est le dieu souverain qui confère à Tout sa Réalité et sa Vérité ; l'éprouvera quiconque fait ses recherches en s'inspirant justement de l'Un qui est le Bien suprême. Cet homme méritera le nom de vraiment sage : son âme, se rassemblant dans la mort de la multitude des sensations, deviendra Une et se verra au comble de la sagesse et de la félicité.

Platon finit ainsi dans la sérénité du Phédon : le vrai philosophe aspire à la mort. „Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut . . . isolée et par elle-même . . . n'est-ce pas là le sens précis du mot „mort” ? Et l'objet propre de l'exercice du philosophe n'est-il pas de détacher l'âme et de la mettre à part du corps ? Au reste nulle part ailleurs il ne rencontrera purement la pensée sinon là-bas”.

991d

991e

992a

992b

67c

68b

EPILOGUE

Nous avons déjà posé la question: l'Eidos est-il identique au Nombre? Et la réponse, de moins en moins douteuse, a convergé inéluctablement vers l'affirmative. Aristote l'avait prétendu lui aussi; mais pour y attacher sa critique destructive de l'Idée. C'est qu'Aristote n'a pas compris la fonction transcendante du Nombre tel que Platon l'a conçu. Pour Aristote les objets mathématiques „n'existent" pas, ils sont des abstractions. Ces objets mathématiques sont tout au plus des „limites", sans Être propre: comment pourraient-ils être des „substances"? Au reste c'est absurdité flagrante que de séparer l'Idée de la Réalité. Par exemple l'Un comme principe serait isolé de ce dont il devrait être le principe. Et puis, les Idées sont-elles des universaux? Mais la conséquence en sera qu'elles ne seront des substances. Sont-elles des êtres individuels? Elles seront par là inconnaissables.

Mais à quoi bon multiplier ces critiques que tout le monde connaît ¹⁾? Avouons qu'elles seraient sérieuses, si vraiment pour Platon les Idées étaient des Nombres, même Idéaux, ou si vraiment elles étaient des concepts généraux. Toutefois il n'en est rien. L'Un, par exemple, est, comme principe, organique et „réel". Chaque existence individuelle, chaque unité organique atteste sa réalité comme Être. C'est dire qu'aucune existence individuelle nettement délimitée, concentrée autour d'une unité organique ou formative ne serait possible, si le monde n'était qu'un amas chaotique d'atomes, et s'il ne se manifestait, d'abord dans l'Univers, ensuite dans chacune de ses parties intégrantes et jusque dans ses divisions les plus infimes cette Force mystérieuse, identique dans toutes, qui ramasse les éléments, qui en soi devraient être incohérents, et en constitue non pas des amas informes, mais des Touts organiques qui parais-

¹⁾ Comparez Natorp *op. l.* p. 442—456.

sent obéir à un plan intelligent et raisonnable, tant est „logique” l’agencement de leurs parties. Le fait que cette „Relation” est identique dans tout l’Univers atteste que nous avons affaire à un Principe, à une ἀρχή véritable: l’Univers avec tout ce qui y participe est inconcevable et réellement impossible sans cette Forme: c’est là son Eidos, sans lequel il est inexistant, et avec lui toutes ses parties, si tant est qu’il y aurait lieu de parler de „parties”, ce principe n’étant pas!

Ce Principe est-il isolé? Je crois que la question ne se pose pas, parce qu’elle n’a aucun sens. Si Platon résume ce Principe (et il s’agit seulement de son être „formel”, c’est à dire du Principe en ce qu’il se manifeste dans une Forme) dans le Nombre, c’est qu’aucune Unité n’est concevable pour nous, sans que dans son organisation il se déploie une harmonie numérique. Ce Nombre est-il abstrait? L’Unité „Réelle”, quoique symbolisée dans l’unité arithmétique, ne saurait être abstraite. La représentation raisonnable que nous nous faisons de la relation numérique entre le Tout et ses parties, la formule de sa composition, la loi de son évolution génétique, tout cela est du domaine de l’abstraction, de quelque manière qu’on s’imagine le rapport entre cette abstraction et l’objet que nous censons y comprendre. Mais la Causation intrinsèque qui fait que cette relation s’épanouit et que cette formule se constitue, est-elle abstraite aussi? On peut se cacher derrière un scepticisme huméen et poser tout son être dans l’illusion analogique de l’homme, ou bien se retrancher dans un agnosticisme criticiste, tout en lui reconnaissant le rang de postulat fondamental. Cela n’empêche pas que, si l’objet de nos jugements veut avoir un sens et ne doit pas s’évanouir dans le néant de l’illusion subjective, il faut reconnaître au moins que la relation ou la formule reflète un quelque chose, qui nous échappe, il est vrai (Platon est le premier à y acquiescer), mais dont l’essence consiste pour le moins dans le Principe transcendant de nous forcer à former à son égard ces jugements constant la relation ou la formule. Eh bien c’est ce Principe de nouveau qui constitue l’Eidos. On peut être sûr que Platon concéderait de grand coeur à Aristote que seuls les αἰσθητά sont (concrètement) existants, et que par conséquent l’objet de la Science doit se trouver là en quelque sorte: la fonction de l’Eidos n’est-elle pas précisément de créer le πέρας dans l’ἄπειρον de l’existence? Cependant

ce n'est pas l'existence concrète, quand même ce serait en elle seule que l'Eidos fût Être, qui constitue la réalité des *αἰσθητά*. S'ils sont réels, c'est qu'ils participent (mystérieusement, comme Tim.50c se reconnaît Platon) à une Réalité transcendante, inexprimable, inconcevable, comme qui dirait qu'ils *vivent et fonctionnent* dans un Tout qui les *enveloppe*, de la même manière que l'organisme enveloppe et détermine les cellules. Mais ce n'est là encore qu'une image trop concrète et enveloppée elle-même d'existence palpable. Mieux vaut constater, comme pour l'Un, que tout l'Univers, nous mêmes y compris, s'effondrerait dans le Néant, si en Tout il ne se faisait jour un je ne sais quoi indéterminable, qui nous astreint, malgré tout scepticisme, à nous fier aveuglément et sans réserve à ce jugement intime qui déclare, mieux encore, qui *vit* la réalité de l'objet de notre conscience. Eh bien cette certitude indestructible relève de l'Eidos.

Que de statuer si cet Eidos est ou peut être isolé de l'Univers, c'est une question qui dépasse toute possibilité de réponse non seulement, mais aussi d'imagination et de conception. Ce qui est sûr c'est que cet Eidos, tout en étant et devant être la cause de la Structure réelle des objets ne saurait s'identifier intégralement avec ces objets; en second lieu que, tout en se laissant symboliser dans des abstractions numériques qui en figurent la Structure, il n'est pas identique à ce *λόγος* projectif; et finalement que ce qui est en dernière analyse l'objet de notre connaissance et de notre Entendement, ce n'est pas l'existence éphémère des objets qui reflète cette Structure, mais que, ce que nous voulons saisir dans la décalque même de notre concept, c'est la cause véritable qui fait que ces objets sont ce qu'ils sont, bref que l'unique objet de notre Science est l'Eidos dans son Être absolu. En d'autres termes, Platon reprocherait à Aristote de reconnaître à ce qui n'est que „*λόγος*” une valeur absolue qui puisse répondre de la Réalité: il n'y a qu'une seule chose qui puisse rendre raison de la Réalité, et c'est la Réalité elle-même! Peut-être vaut-il mieux rectifier tout de suite le dernier point en faisant observer que pour Platon, si l'on osait dire, l'Être véritable qui se manifeste dans l'Eidos n'est pas épuisé en lui, mais qu'il est „au-dessus de tout Être”. En premier lieu il est au-dessus de tout être pensé concrètement, ceci étant la concrétisation de notre abstraction analytique, qui attribue à la Réalité des qualités mentales. En second lieu au dessus de l'être

pensé, comme identification intuitive avec l'objet en soi. Non, si l'Être de l'Eidos est Réel et n'en est pas moins connaissable, voire s'il est l'unique objet réel qui confère sa valeur à notre connaissance, c'est que l'Eidos se révèle à notre âme de la même façon mystérieuse qu'il se répand dans l'Être: et Être *pensé*, et être *réel* dérivent de cette seule et même source: l'Idée se répandant dans l'Eidos comme elle se crée dans l'Âme. Platon en a donné la formule précise. „Dieu dans sa Bonté souveraine. . . . plaça l'Intelligence dans une Âme et l'Âme dans un corps. . . . de sorte que cet Univers devint un Être pourvu d'Âme et d'Intelligence par la providence divine”. En considérant que l'Âme seule est la cause de tout mouvement et de tout Être dans l'Univers, on voit qu'en Elle les deux fonctions se superposent: création suivant l'Eidos, Intelligence dans l'Eidos. Mais les deux fonctions dérivent de la Bonté divine qui dans sa *πρόνοια* les a fait naître — d'où? N'est-ce pas de l'Idée du Bien qui l'inspire, non, qui *est* Lui, s'il n'était que tout essai humain de figurer ce qui le dépasse est d'avance voué à la stérilité?

Tim
29d,e

Cette Idée, qui se montre vaguement à l'horizon lointain de nos regards impatients, tient-elle aussi du Nombre? Sans doute. La conclusion est péremptoire: si la Nature de tout ce qui *Est* est comprise dans le Nombre, point n'est concevable que la Cause suprême n'enveloppât pas en Elle le Principe qui ne peut pas ne pas s'exprimer en Harmonie et en Nombre. Mais ne tâchons pas encore de saisir la pensée de Platon; et portons-nous plutôt vers les instances qui renforcent la Réalité du Nombre.

Pol
VII

Aristote affirme que, suivant la tradition orale, le Réceptacle du Timée est le Grand-Petit; quoiqu'il convienne qu'il y a de l'incertitude sur ce point et que d'aucuns l'identifient au beaucoup-peu, d'autres au Rare et au Dense, ce qui pour Aristote revient à une espèce d'Excès et de Défaut. Natorp ¹⁾ fait remarquer que le Réceptacle a plus de fonctions encore: il embrasse, à la façon de Kant, la grandeur extensive et intensive. Il est douteux, me semble-t-il, que Platon l'admette: ne lie-t-il pas la fonction intensive essentiellement à l'Âme? Non, je crois que c'est uniquement l'Extension qui soit l'apport du Réceptacle, autrement il s'explique mal pourquoi Platon le caractérise par la qualité d'être le *Lieu*. Cette Extension n'est pourtant pas équivalente à sa pure fonction spatiale. En adoptant la vue d'Aristote qui définit l'*Apeiron* le Grand-Petit,

Phys.
209 b
13
M. 1087
b 13
992 b 6

¹⁾ l.c. pg. 435.

nous affirmons que ce Grand-Petit n'est nullement contenu dans son acception géométrique. Quand même on assimile cette possibilité infinie du Grand-Petit aux deux progressions ¹⁾ géométriques 2.4.8. . . $\rightarrow \infty$ et $1/2, 1/4, 1/8 \dots \rightarrow 0$, ces deux progressions sont une image arithmétique, pas davantage. Il n'est pas admissible dès lors de confondre la fonction „structurale” de l'*Apeiron* avec sa projection géométrique et arithmétique et de dire avec Aristote que le Grand-Petit est *matière* pour les nombres Idéaux et en même temps base des nombres arithmétiques. Ce qu'on peut hardiment avancer c'est que le Grand-Petit est matière pour les nombres Idéaux, pourvu qu'on entende que toute Structure n'est Existante (ce qui revient à dire: constatable pour nous) qu'en tant qu'elle est la Figure Intelligible d'une multitude et cela d'une multitude qui se distingue par les qualités spécifiques de tension et d'inertie, qualités qui, sous l'action intrinsèque de la Structure, déterminent le *πέρας*, les limites matérielles, des corps. Nous avons vu au cours de notre étude que cette Divergence structurale n'est pas simplement identique au Lieu. La propriété du Lieu, nous avons dû le constater, est essentiellement Tension ²⁾ et Inertie: la Divergence est qualité structurale que Platon a élevé au rang de la Structure dès le Sophiste et le Parménide. Quant aux nombres mathématiques, il faut les taxer de *μεταξύ*: ils n'ont rien à voir avec le Lieu; ils n'appartiennent pas non plus au niveau de l'Eidos, puisque leur être est dans l'abstraction et l'égalité incolore. Ils ne font que refléter ce qui est Réel en tant que Structure, et ce qui se réalise concrètement dans le Lieu dans une projection neutrale qui reproduit la Logique structurale et qui nous permet par là l'intelligence de la „structuration” dans la Nécessité physique.

981
b 27

987
b 20 Il n'est pas vrai non plus que „du Grand-Petit procèdent, par la participation à l'Un, les idées comme nombres” ³⁾: l'énoncé est ab-

¹⁾ cf. aussi: Arist. Phys. 203a 15. Plat. Polit. 284e.

²⁾ Il ne faut pas confondre Tension et Intension. C'est cette Tension unie à l'Inertie, qui constituent ensemble l'Extension. Car celle-ci est un *εἶδος*, Tim. 49a tout *ἄμυδρον* qu'il est. Elle ne saurait par conséquent se réduire à une simple qualité abstraite: elle est par contre une Réalité, et cela cette Réalité spécifique qui crée et maintient la „distension” spatiale, comme qui dirait le substrat du Tenseur d'Univers.

³⁾ τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς codd. et Alex.; [τὰ εἶδη] Zeller, [τοὺς ἀριθμούς] Christ, alii alias.

surdité flagrante. Mais même en enlevant avec Zeller „τὰ εἶδη” l’assertion n’est vraie qu’à condition d’entendre les nombres comme entité purement arithmétique (et géométrique), participant de la Pluralité. Le Nombre lui-même, comme cause aussi „des nombres”, est eidétique et en conséquence non-devenu et à plus forte raison irréductible à une genèse a posteriori dans l’*Apeiron*. Quel est donc ce Nombre eidétique? L’information d’Aristote que le Nombre eidétique ne dépasse pas la décade semble indiquer, si elle est de source authentique, que c’est le système décimal qui a suggéré à Platon cette conception apodictique. En effet tout nombre au-dessus de dix se laisse dériver logiquement de la décade primordiale. Il ne faut pas qu’il y ait malentendu à ce propos. Je ne prétends aucunement que Platon identifie le système décimal, qui est fonction abstraite, au comportement Structural du Nombre Essentiel. Mais pour ne pas se perdre dans le vide de l’illusion subjective force est d’admettre que l’agencement du nombre abstrait doit refléter les qualités essentielles du Nombre Réel. Si par conséquent l’homme a eu la génialité (ou est-ce don des dieux?) de se retrouver dans l’Infini des nombres en les ordonnant en groupes d’ordre supérieur, cela dénote que la possibilité en doit être dans la Nature propre du Nombre. Platon eût été Babylonien qu’il aurait sans doute posé la douzaine comme limite probable du Nombre Structural. Ce qui est vrai en tout cas c’est que la Décade impose sa structure à tout nombre concevable.

La seconde caractéristique du Nombre eidétique est, d’après Aristote, qu’il ne procède pas par addition : ses unités sont ἀσύμβλητοι. Aristote en infère que le Nombre ne saurait être „Idéal”, puisque, toutes les unités étant semblables, leur addition produit le nombre, qui est essentiellement mathématique. Nous n’avons pas à nous occuper de la critique d’Aristote : elle est absurde par ses prémisses. En effet, une fois qu’on assimile à priori le Nombre au nombre mathématique, le Nombre eidétique est absurde. Et puis, Platon n’a-t-il pas lui-même requis ce caractère additionnable des unités dans le nombre mathématique, se fondant précisément sur leur égalité foncière? Non, si Platon, au dire d’Aristote, stipule que les éléments du Nombre Idéal ne sont pas ὁμοῖα, mais qu’ils diffèrent „τῶ εἶδει”, c’est à dire par le fait qu’ils ne sauraient être envisagés que comme structures autonomes, il doit avoir ses raisons profondes. Écoutons. La Dyade figure la Longueur, la Trade le plan, la Tétrade le

Epin.
976e

1081
a 1-7

cf. Phil.
56d-e

1090

b 20 corps. Platon aurait en outre nié l'Essence autonome du Point,
1036 celui-ci étant un „postulat” géométrique: en poursuivant la di-
b 12 vision de la droite on arrivera au „principe” de la droite; tout au
992 a19 plus on peut parler de *ἄτομοι γραμμαί*. Ceci semble indiquer
que Droite et Point, au point de vue structural, sont incommen-
surables: si le Point est vraiment unité essentielle, il n'y a aucu-
ne transition *réelle* qui fasse passer de lui à la Droite. On peut, il est
vrai, admettre sur une droite donnée autant de positions que l'on
voudra, et ces positions, on peut les définir „des points”; en réalité il
n'y aura aucune affinité réelle, et à plus forte raison aucune identité
essentielle entre le Point comme Structure, c'est à dire ce qui dé-
termine une unité ponctuelle réelle dans le Lieu, et la Droite-Struc-
ture, à savoir celle qui crée, dans l'*Apeiron* spatial, cette Entité
spécifique qui nous oblige au concept de la Droite mathématique.

Phys.
20 b 3

Cependant nous avons assisté à la genèse du Fini à partir du dis-
continu infini: le Parménide nous a dépeint un Devenir Structural
qui accomplit le miracle de la transformation du discontinu en conti-
nu. C'est le Temps. À l'encontre de Zénon Platon semble admettre la
possibilité de la genèse du Fini à partir de l'Infini discontinu. Aris-
tote ne dit-il pas expressément que le résultat de l'addition doit
couvrir adéquatement celui de la division, ou, en termes modernes,
que l'intégration est le pendant équivalent de la différenciation:
après avoir divisé la droite en cinq parties, j'obtiens la même droite
en additionnant ces cinq parties; eh bien, il s'ensuit logiquement
qu'en divisant la droite en une infinité de parties, je dois obtenir
la même droite par addition. Simplicius¹⁾ donne comme exemple une
aune que nous divisons en deux, et à l'une des moitiés de laquelle
nous ajoutons la moitié du reste, et ainsi de suite. Il est clair que nous
obtenons la série infinie $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n}$, qui pour n
 $\rightarrow \infty$ équivaut à l'unité. Qu'on ne s'y méprenne pourtant pas. Pour
que ce théorème soit vrai au point de vue platonicien, il faut dis-
tinguer deux fonctions. Premièrement la division en parties est un
procédé mental et abstrait; il est évident qu'en ce cas la synthèse est
tout simplement l'inversion de l'analyse: dès qu'on admet celle-ci, il
s'ensuit nécessairement la validité de l'autre. Le corollaire immédiat
est que le procédé ne nous instruit en rien sur la Réalité du rap-
port continu-discontinu et que par conséquent il n'a aucune valeur

¹⁾ 453, 36 (Diels).

„eidétique”. En second lieu au contraire la véritable division en parties correspond au $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tilde{\iota}\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau'\ \epsilon\tilde{\iota}\delta\eta$; en d'autres termes les „parties” infinies seront les $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ réelles de la droite. Dans ce cas elles ne seront „infinies” que par rapport à nos mesures grossières. En réalité, puisqu'elles correspondent à la Structure même de la Droite, elles devront être „insécables”, c'est aux „éléments” réels qu'on a affaire et non pas à une abstraction, extérieure à l'Être. Il est évident qu'en ce cas encore la „recomposition” doit donner la droite, puisque la „division” en ses éléments reflète exactement la combinaison structurale de ses éléments réels. Stenzel croit ¹⁾ que Platon doit considérer la $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ comme finie pour échapper à l'aporie Zénonienne: „jamais une chose finie comme un segment de droite ne saurait provenir d'une somme infinie”. Pareille assertion méconnaît à la fois la nature de la $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ et la force de l'argument Zénonien. Non, quand même la diérèse, comme fonction abstraite, fût infinie, le théorème de Platon reste vrai: la diérèse n'étant alors qu'un procédé mental, elle peut s'arrêter à la limite que l'on voudra, et refaisant le même chemin en sens inverse ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\rho\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$) on doit revenir au point de départ. Et la solution de l'aporie Zénonienne est dans le fait seul que cette aporie part de l'identification inconsciente de deux procédés mentaux équivalents, je veux dire l'assimilation de la ligne à une trajectoire continue et à la fois à l'ensemble de toutes les positions qu'analytiquement on peut prendre sur elle. Ces deux images résultantes n'étant pas équivalentes, bienque les procédés générateurs le soient, la conséquence en est inévitablement que, dès qu'on „poursuit” la ligne analytiquement, le continu est absurde: „entre deux points consécutifs il devra toujours être possible d'admettre au moins un point intermédiaire”. Si l'on voulait donc parcourir toute la continuité, sans omettre aucun de ces points, jamais on n'arriverait à sa fin: voilà l'aporie de la flèche. La théorie moderne des Ensembles dit la même chose quand elle prétend que l'ensemble des nombres réels dans l'intervalle (0—1) par exemple ne se laisse pas représenter univoquement par la série des nombres naturels ²⁾. De là il n'y a qu'un pas à

Phys.
302 b5

¹⁾ Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, pg. 78, 79.

²⁾ Malgré l'effort des mathématiciens les plus illustres on n'a pas réussi jusqu'ici à résoudre le problème du continu. Je crains qu'on ne doive y réussir jamais. Car le résoudre veut dire réduire le continu à la

substituer la division en portions infinies (qui sont l'amalgame des points position et du concept de la continuité) à la juxtaposition des points: c'est l'aporie de la diérèse infinie. Platon, en réaliste qu'il est, se porte d'instinct vers la seule vue qui contienne la solution, c'est celle de la vraie diérèse, celle *κατ' εἶδη*, qui elle aussi détruit la thèse de Zénon.

La genèse du Mouvement à partir du discontinu semblait en contradiction avec l'affirmation que la droite est incommensurable avec le point. Essayons d'établir le contraire en nous appuyant d'abord sur la réalité du fait que les unités du Nombre eidétique doivent être *ἀσύμβλητοι*. Prenons pour exemple le système périodique des atomes suivant Mendelejew. Chaque atome a son nombre spécifique. Peut-on dire que l'atome suivant procède du précédent par simple addition? Et que, par exemple, il y ait parallélie absolue entre le fait d'occuper le rang 1 et 2, et d'être obtenu par l'addition d'une unité à l'unité? En d'autres termes l'atome d'hydrogène serait-il „partie” de l'atome d'hélium? Et l'atome d'hélium se réaliserait-il en additionnant une unité? On pourrait alléguer qu'en effet la physique moderne a obtenu la transformation des éléments en leur ôtant des électrons. Quand même cela serait vrai dans la forme simpliste de l'énoncé, abstraction faite encore de la complication extrême que la théorie moderne a révélée au sein de l'atome, on négligerait le fait capital qui importe: la transformation ne s'effectue que grâce à la destruction d'une structure et à la recomposition d'une autre: voilà la raison pourquoi des forces inouïes sont nécessaires pour accomplir cette „addition” ou cette soustraction. En conséquence, quoique les atomes se laissent classer suivant nos nombres abstraits et que „dans la réalité” il y corresponde un certain état de chose qui permette la description numérique, ces atomes ne sont nullement des additions arithmétiques, mais ils présentent des conglomerations autonomes, dont le Nombre est une unité naturelle qui les constitue, voire, à la mode de Platon, qui *est* l'atome. On pourrait dire: *2 est* définition au moyen du discontinu; et comme ces deux points de vue sont l'expression de deux abstractions diamétralement opposées, il doit être logiquement impossible de les faire coïncider adéquatement: supposez qu'on eût établi l'équivalence du continu avec tel Ensemble discontinu, et du coup il aurait perdu son caractère essentiel de „continu”. À ce qu'il me semble il s'agit donc moins d'un problème que d'un paralogisme.

l'hélium; cependant ses unités seraient ἀσύβλητοι, quoique, prises sous la représentation électronique, elles soient dénombrables. Ce que nous dénombrons pourtant n'est pas les parties constituantes (notez au surplus qu'il est déjà abstraction outrée que de concevoir des „parties"), mais la représentation abstractive sous laquelle nous comprenons l'atome.

L'exemple est peut-être un peu alambiqué. Limitons-nous donc à l'horizon de Platon et demandons-nous si l'on peut passer du tétraèdre à l'octaèdre par simple addition d'unités. Ici Platon lui-même a montré une possibilité d'addition; c'est en résolvant ces corps en triangles élémentaires. Nous avons déjà fait observer que ce procédé n'en est pas un de matériel, mais un qui n'a sa raison d'être qu'au niveau structural. Nous voilà du coup reportés à l'exemple précédant: pour pouvoir passer, même matériellement, d'une Forme à l'autre, il faudra commencer par détruire une structure pour ensuite permettre à une autre structure de se construire une Forme nouvelle. La grande question est de savoir si cela sera possible avec les seuls éléments de la structure détruite: ce qu'on observe au contraire dans la Nature c'est que la nouvelle structure ne bâtit pas moins ses éléments propres qu'elle ne se constitue en Forme autonome: Destruction et Création sont nécessités polaires.

Tim.
54d,56d

Autre exemple. Peut-on passer du pentagone régulier à l'hexagone par simple addition d'une unité? Certes on peut, en s'imaginant un pentagone fait de fils métalliques aboutés au moyen de petites charnières, par l'addition d'un fil, réaliser un hexagone, qu'on pourrait se figurer d'avoir réalisé par la simple addition d'un côté. Ce qu'on a fait en réalité (et ne considérons seulement pas que l'addition d'un fil n'est aucunément équivalent à l'addition d'une unité!) c'est de nouveau de détruire l'agencement spécifique qui faisait le pentagone (angles spéciaux, relation spéciale au diamètre) pour reconstruire un agencement tout à fait autre, dont on peut mentalement dénombrer les éléments au nombre de six, que l'on compare ensuite au nombre cinq du pentagone, mais qui est au fond incommensurable avec le pentagone en ce qu'il est structure autonome, qui doit son être précisément à la combinaison spécifique qui constitue sa Forme.

Telle fleur est à cinq pétales, telle autre à six. Peut-on passer de l'une à l'autre par simple addition? On le voit déjà, la po-

sition du Nombre eidétique comme caractéristique d'une structure, loin d'être absurde, semble se rapprocher plus de la réalité et par là être plus scientifique que l'assimilation simpliste de la fonction du nombre à l'abstraction arithmétique. Il s'ensuit que dès qu'on admet le Nombre eidétique, ce qui équivaut à dire structural, il a ses unités *ἀσύμβλητοι*, non seulement par rapport à la transformation en un autre Nombre, mais encore par rapport aux unités dont il est censé d'être composé. En réalité il n'est pas composé du tout, ses unités n'étant pas des égalités juxtaposées, moins encore il est formé par l'addition de ces unités. Il peut sans doute, analytiquement, être figuré par la rapport du Tout à ses parties (*κατὰ μερίδας*) ce qui revient à dire que par exemple dans le cinq les unités ont la valeur de $\frac{1}{5}$, dans le six de $\frac{1}{6}$, et ainsi de suite. Mais tout cela est d'une part symbole abstrait, *λόγος* arithmétique, pas davantage, et d'autre part celui-ci est encore défectif en ce qu'il pourrait suggérer que dans chaque nombre les unités soient additionnables tout de même. Ce que j'avance c'est que la relation du Tout aux parties, dans le Réel, est un rapport *κατ' εἶδη*, et que le Tout, vu sous l'espèce du Nombre, est lui-même, autonome, *sui generis*, cause et raison d'être à la fois de la structure, structure qui, tout en présentant l'apparence de la combinaison, et tout en permettant l'analyse en substructures, n'en est pas pourtant une synthèse, mais qui — et c'est la seule chose qu'on puisse dire, encore que ce soit la chose qu'il faut reconnaître nécessairement pour être dans le vrai — qui donc est l'effet d'une *ιδέα* homogène, une, indivise, *ιδέα*, le *συνορᾶν* de laquelle est justement la Science à laquelle nous aspirons. Force est donc de reconnaître la vérité de la thèse qu'il n'y a aucune transition „logique” du point à la droite, c'est à dire de l'absence de dimension à la dimension, ni de la droite au plan, ni du plan au solide. Chacun de ces êtres est *sui generis* et n'admet pas la genèse intégrale de l'un à partir de l'autre. Quand néanmoins on laisse naître la droite du mouvement d'un point, ce qui est déjà une méthode antique ¹⁾, c'est une façon de parler qui procède, nous l'avons vu, de l'assimilation de deux manières mentales d'envisager la droite, comme orbite ou comme lieu qui permet une infini-

¹⁾ Cf. Philoponos pg. 77, 27 Hayduck; nous y relevons: *ἐπειδὴ τὸ σημείον ὄν ἐγέννησε τὴν γραμμὴν, ἥτις ὑπὸ δύο σημείων περατοῦται, καὶ ἔστι μῆκος ἀπλατές.*

té de positions. Dans la nature pourtant, dira-t-on, la genèse de la ligne à partir du point se produit, et on invoquera l'exemple des étoiles filantes ou du sillage d'un navire. Dans les deux cas la réputée ligne engendrée est l'effet d'une inertie, une fois de notre organisation physiologique, l'autre de la matière physique. Aussi pour l'étoile filante la ligne est subjective; dans l'autre cas elle est l'agencement discontinu de la matière que, mentalement nous assimilons à la ligne. Et nous voilà à même de répondre à l'objection du mouvement se réalisant dans le discontinu: le prétendu flux du Temps, la prétendue trajectoire du Mouvement, l'unité linéaire du rayon lumineux sont des constructions mentales et subjectives sous lesquelles nous essayons de comprendre le fait surprenant de la Structure réalisant son Unité transcendante dans le discontinu des éléments qui jusque dans l'infiniment petit de leur division extrême conservent tous cette même structure unitive qui leur confère leur Être: c'est le problème du Parménide dans toute son acuité, la Réalité ne se laissant envelopper dans aucun concept humain et qui tout de même pose impérieusement sa nécessité sous l'égide de l'Eidos.

Revenons à l'incommensurabilité des dimensions. Au premier 992a 20
 abord le renseignement d'Aristote que Platon refuse au point le caractère de réalité et qu'il définit le point ἀρχὴ γραμμῆς ou ἄτομος γραμμῆ, semble peu favorable à notre interprétation. Il en est pourtant l'affirmation directe. Platon a compris premièrement qu'en divisant la droite on n'arrivera jamais au zéro absolu et que, ou bien nous devons admettre une division à l'infini qui anéantirait la réalité, puisque celle-ci se fonderait sur le vide; et deuxièmement que, partant du zéro absolu on ne réussirait pas à créer la dimension et que, vu de ce biais, la réalité s'évanouirait aussi. Le point de vue de Platon, pour réaliste qu'il est, contient plutôt en germe la méthode d'exhaustion d'Archimède et le calcul intégral moderne. Ces deux méthodes supposent en effet qu'on puisse diviser la ligne, la surface ou le volume en parties infiniment petites qui, malgré la nécessité qu'elles „tendent vers zéro”, restent asymptotiques par rapport à ce zéro, vu que l'intégration pose l'exigence de leur sommation ¹⁾. Certes, comme façon de parler, on assimile l'élément de la droite au point; l'élément de la surface au point ou, vue comme longueur, à la droite; l'élément du volume au point ou, vu comme longueur, à

¹⁾ Il y aurait même lieu d'énoncer l'équivalence entre l' ἄτομος γραμμῆ et l'élément d'accroissement de la variable indépendante dx.

la droite ou, vu comme étendue, à la surface. Mais dans le calcul intégral le retour possible est sousentendu et, si l'on veut s'exprimer correctement, on doit embrasser la définition de Platon et c'est que l'élément de la ligne conservera toujours son caractère d'être ligne, et par conséquent que sa qualité d'être direction et dimension ne se perd jamais; que l'élément de la surface conserve dans l'indivisibilité de son infiniment petit sa qualité d'être surface, c'est de posséder la nécessité qui se laisse analyser dans ses deux dimensions et qu'elle ne peut jamais la perdre sans perdre à la fois non seulement la possibilité de retour à la surface, mais aussi sans cesser d'y appartenir; que le volume, tout en tendant vers zéro, doit satisfaire à la condition d'être volume et que, pour pouvoir rester attaché au volume auquel on l'incorpore, il retient indispensablement sa caractéristique d'envelopper les trois dimensions. En d'autres termes les dimensions ne se laissent pas construire mentalement; elles sont des entités autonomes qu'on peut approcher dans le calcul en assimilant leurs parties à des unités abstraites, mais qui ne permettent pas le passage sans lacune de l'une à l'autre. Ne serait-ce pas de là que soit provenue pour Platon la nécessité du Lieu? Bien que la corporalité soit souple et malléable au calcul et qu'elle se plie docilement au nombre, elle n'en conserve pas moins sa distinction infranchissable, inaccessible au calcul, structure apparemment, mais revêche à l'intelligence numérique: ἀμυδρον εἶδος. Car n'est-il pas certain que malgré le fait qu'on peut assimiler le passage de la droite au plan par la multiplication (notez du reste que ce passage suppose déjà un mécanisme différenciel de l'addition pure et simple), il faut toujours prendre en considération que ce qui est essentiel dans le passage et qui ne s'exprime pas dans le calcul c'est qu'on remplace tacitement la qualité de l'objet du nombre par une autre, cela veut dire qu'on remplace les „portions de la droite" après la multiplication par des „portions du plan": voilà ce qui est indéfinissable et insaisissable au seul calcul numérique. D'autre part, si l'examen approfondi du Lieu a approché Platon de Démocrite, ce n'est pourtant pas la fonction matérielle des éléments qui soit pour Platon le point de départ de sa théorie. Certes pour que ces éléments puissent servir à fonder la réalité physique il est nécessaire, Platon le reconnaît, qu'ils possèdent inamoviblement cette „réalité" concrète jusque dans la division poussée jusqu'à sa dernière

limite, exigence qui implique logiquement le caractère *ἄτομος* du terme auquel tend la division. Mais Platon tâche de s'élever au Principe Réel qui détermine le pourquoi de cette Nécessité. Or impossible que celui-ci ne soit pas de nature structurale: s'il doit y avoir réalité, tant concrète qu'Idéale, il est fatal d'admettre qu'elle obéisse jusque dans ses moindres manifestations à l'Un qui lui dispense la seule possibilité d'Être. Et quand même le Lieu apporte à la Vision idéale sa nécessité incomprise, le fondement réel de ses structures dyadiques, triadiques, tétradiques, et ce que notre investigation structurale peut y découvrir encore, n'est pas dans le Lieu en soi, mais dans la Nature Même du Nombre, qui renferme l'intransitivité de ses termes et qui la défère ensuite au Lieu qui les „étend" en qualités concrètes. N'est-ce pas une intransitivité absolue que celle de l'Un à l'Être? Cependant c'est leur Unité qui est à la base de la Réalité. Et l'Être de cette Dyade est la raison immédiate et dernière en même temps de ce que dans le Lieu se manifestent les structures dyadiques. Comment cela se produit et de quelle manière ce principe se diffuse dans la multitude concrète, c'est difficile à poursuivre et il faudra se contenter d'un raisonnement plausible là dessus. Cependant l'*εἰκὼς λόγος* du Timée n'aurait aucune raison d'être sans ce fondement eidétique du Parménide.

Aristote croit pouvoir critiquer le Nombre Structural par l'objection quelque peu naive: „si la tétrade est l'Idée de quelque chose, p. ex. du cheval ou du blanc, l'homme est partie du cheval, si l'homme est dyade". Il est clair, de ce qui précède, que pareille assertion est dépourvue de sens. Autant vaudrait dire, l'intervalle de quinte valant un et demi, et Théodore mesurant une longueur et demie de Socrate, que Théodore sera identique à une quinte. Autrement dit, Aristote pêche en comparant des nombres concrets; abstraction faite encore de ce que Platon enlève au Nombre Structural toute possibilité d'addition et à fortiori la relation réciproque de partie. Il limite au contraire rigoureusement le domaine de la mathématique pure qui s'applique dès qu'on enlève aux unités tout caractère concret et qu'on leur laisse cette égalité parfaite qui convient à l'abstraction seule (c'est le caractère *μεταξύ*; dans ce cas seul elles permettent la numération infinie) et le Nombre Structural, intrinséquement déterminé, lié à certains entrelacements de Structures et en constituant l'organisation, l'harmonie et l'Être, Nombre

1084
a 23

qui n'est pas additif mais strictement isolé, et qui est individuel et unique pour la structuration en question.

1086 a5 Il me semble qu'il n'y ait aucune absurdité dans ce raisonnement et qu'il n'y a pas lieu d'approuver cette autre critique d'Aristote qui suggère l'impossibilité qu'il y ait un autre nombre à côté du nombre mathématique, voire que la conception du nombre structural „mine la mathématique”, et que nous n'aurions aucun moyen de nous imaginer un autre que le nombre mathématique ¹⁾. On se serait attendu plutôt qu'Aristote, observateur de la nature sans égal, eût soutenu, plus encore que Platon, la différence diamétrale entre le réel, de quelque façon qu'on le prenne, et la description mentale. Si la dernière a pour caractéristique essentielle le continu et l'homogénéité, homogénéité qui se maintient dans la discontinuité même (par exemple la série des nombres, pour être discontinus n'en permettent pas moins le calcul indéfini de par leur homogénéité systématique), la nature ne connaît ni le continu, ni l'homogénéité, ni la prolongation indéfinie dans toute direction voulue. L'homogénéité, qui est création mentale, est symbolisée dans l'arithmétique et la géométrie. Tranche sur elle le rythme naturel, soit irrégulier, soit incommensurable, soit défini, que notre fonction intellectuelle essaie de saisir dans quelque cadre de l'homogénéité régulière et simple. Eh bien, Aristote a tendance d'identifier le „réel” à ces cadres mentaux. Platon, toutes les fois que, très humainement, il s'est laissé entraîner par cette pente fatale qui nous pousse vers le rationalisme, se redresse fougueusement et proclame l'autonomie de la Réalité par rapport à toutes nos élucubrations intellectuelles, sans se perdre cependant dans un agnosticisme impotent, mais, en se faisant fort de son Intuition réaliste, il ose maintenir le caractère hétérogène et nécessaire de la Structure, tout en essayant de trouver la méthode essentielle qui nous permette de représenter quand même cette Réalité avec les moyens piètrement mentaux qui sont seuls à notre service.

404 b22 Parmi la multitude d'instances se rapportant à l'identification d'Idée et de Nombre dans le dernier état de la philosophie platonicienne et qu'il ne peut pas être notre tâche d'examiner toutes, je recueille encore la notice d'Aristote dans son traité sur l'Âme que Platon se serait exprimé comme suit: „l'Intelligence est l'Un, et la Science le Deux (car elle s'avance d'une direction unique vers un

¹⁾ *περί φιλοσοφίας* (ap. Syrianum ad Met. 169 Kroll).

seul point); le nombre de la surface est l'opinion, et celui du solide la sensation". En nous reportant aux commentateurs antiques nous devrions entendre par le Νοῦς l'intellection intuitive des Idées; par l'ἐπιστήμη la voie déterminée qui mène directement des prémisses à la conclusion (ἀφ' ἐνός γὰρ ἐφ' ἓν) ¹⁾, tout comme la droite est définie par le Deux. La δόξα serait assimilée au Trois, le Nombre de la surface, parce que, partant d'un même principe, elle n'avance pas μοναχῶς, mais se dirige tantôt vers le vrai et tantôt vers le faux. L'ἀσθησις est le Quatre, vu qu'elle est à même de percevoir les corps. Et toute cette théorie serait l'application concrète du principe posé dans le Timée, que seul le semblable connaît le semblable. On ne saurait en disconvenir. Mais nous aurions affaire alors à des comparaisons allégoriques plutôt qu'à une philosophie sérieuse de l'Eidos. Au contraire, s'il faut réputer la notice exacte, et c'est bien possible, mieux vaut la rattacher au Parménide, où la genèse de l'ἐπιστήμη est constatée du moment qu'on admet la Dualité réelle de l'Un qui Est. „S'il doit y avoir possibilité de le nommer, de l'enserrer dans un concept logique, de le connaître, d'en avoir l'expérience et même de s'en faire un certain jugement, force est d'accorder pour le moins qu'il y ait συμπλοκή de l'Un avec l'Être" Là il est clairement postulé que toutes nos fonctions requièrent la Dualité comme raison suffisante et nécessaire de leur possibilité. On pourrait le formuler autrement encore. L'ἐπιστήμη a pour objet l'Eidos. Or l'Eidos doit être entaché de Réalité s'il veut être Eidos dans toute la force de son Être: car l'Eidos n'est concevable que comme Structure Réelle. Deuxièmement „la Pluralité des Réels possède cette Réalité à condition que chaque membre de cette Pluralité soit union particulière d'Être et d'Unité". Et comme l'Eidos dans sa Réalité et les εἶδη dans leur pluralité réelle sont l'objet de l'ἐπιστήμη, c'est de nouveau dans la Dualité qu'elle a sa naissance. Il y a pourtant une Structure Irréelle, ou mieux supra-réelle, telle qu'elle est dans son Essence la plus intime „avant la constitution dans l'Être", bref „au dessus de l'Être", et c'est la Structure telle qu'elle est comprise dans l'Idée du Bien, seule source et Raison de tout Être. Le Phédon avait adressé un amer reproche à Anaxagoras de ne pas avoir utilisé le Νοῦς, qui devait être le principe de Meilleur, et d'y avoir substitué des causes secondaires. Le Timée a élevé le Νοῦς au dessus de toute existence et de tout

45b ss.

142a

Phd.
98b

30b,

¹⁾ Themistius 11, 33H.

34c,28a Être. Quoi de plus naturel que d'identifier le Νοῦς et l'Idée du
29a Bien, étant bien entendu que le Νοῦς est comme le „lieu” de l'Idée.
Eh bien, force a été de constater au cours de cette étude que la fonction de l'Idée se scinde en deux, la faculté créatrice et la faculté intuitive. En tout cas ce qui se passe dans notre Âme quand nous voyons dans la lueur soudaine de l'Intuition géniale quelque lambeau de la Réalité mystérieuse, Platon l'assimile facilement à la fonction proprement dite du Νοῦς. Et si notre νοῦς à nous n'est qu'une piètre image du Νοῦς divin, le mythe du Phèdre et tant d'autres passages nous ont enseignés qu'au fond tout de même sa fonction est identique à celle du Νοῦς divin. Or la fonction du Νοῦς est d'embrasser dans l'Unité de l'Idée non pas une multitude d'Idées qu'on saisit objectivement, mais de vivre l'Essence de l'Idée dans toute l'Envergure de son développement, je veux dire de la vivre telle qu'elle inclut souverainement la Réalité à qui elle donnera naissance. C'est cette Unité foncière, cet Un absolu que „figure” non seulement le Νοῦς mais qu'il *Est*.

Quant aux autres formes de connaissance, la δόξα et l'αἴσθησις, la constatation était exacte que chacune d'elles requiert le concours actuel d'un nouvel élément qui ne soit pas simplement réductible aux précédents (ἀσύμβλητος; autrement δόξα et αἴσθησις se laisseraient directement dériver de la Réalité et y seraient congénères: on voit de nouveau la nécessité du Nombre eidétique), pour la δόξα l'Autre, pour l'αἴσθησις l'Inertie matérielle. Natorp¹⁾, quand il oppose au réalisme d'Aristote le point de vue éclairé du criticiste, veut nous suggérer que „l'objet est donné dans une complexion inouïe que la connaissance démêle”, qu'il „est donné comme tâche et que les concepts fonctionnels, les catégories, s'obtiennent par la voie d'abstraction”, et enfin que „le criticiste voit l'objet comme tâche infinie, nos solutions des x de l'expérience ne fournissant que des valeurs approximatives”. Il ne fallait pas mieux pour décrire la δόξα au sens platonicien. Au reste Platon l'a suffisamment caractérisée dans le Parménide: elle doit son existence à l'être éternellement changeant de l'Autre. L'approximation, si indéfiniment approchée soit-elle, n'atteindra jamais son objet; c'est évident. Mais elle s'en éloigne au contraire dans la mesure qu'elle semble en approcher: la Réalité dans son Unité structurale est juste

¹⁾ *lc.* pg. 386, 387.

l'antipode de la description infinie, qui à la limite devrait coïncider avec son objet. Et pour cause! Car toute description est d'une part l'expression d'une projection, reflet de l'être de l'objet sur le niveau mental hétérogène et extérieur; et d'autre part le caractère infini de la description naît du fait qu'elle s'approche de l'objet extérieurement, c'est à dire en s'appuyant précisément sur la réfraction infinie que l'Eidos subit de la part de l'Autre. Si donc pour Natorp la Science s'épuise intégralement dans son effort d'approximation, Platon assure que l'Eidos en soi est l'objet direct de la Science véritable, et que le philosophe, loin de se confier à l'apparence chatoyante due au troisième principe doit s'orienter délibérément du côté de l'Eidos qui est saisi dans la Dyade de la Science, voire qu'il peut lui être permis, ne fût-ce qu'au bout d'un long et pénible apprentissage, de se repaître de cette *ιδέα* unitive, inaccessible à toute investigation secondaire, mais qui se révèle à nous spontanément dans la grâce de son Intuition. Et encore, si dans la *δόξα* et dans la sensation aussi il se cache sa part de réalité; plus encore, si la *δόξα* et la sensation ne doivent pas s'éteindre dans le Néant de l'illusion, n'est-il pas nécessaire d'admettre en elles la présence réelle de l'Eidos? Ou, en nous servant de l'argumentation du Parménide, „si l'un et avec lui la Structure de l'Eidos n'étaient pas en elles, tout ne s'effondrerait-il pas dans le Néant?” On pourrait appliquer à leur égard une mathématique transcendantale, inspirée du Parménide: s'il est vrai que la *δόξα* est Trois, il s'ensuit qu'elle participe de la réalité, puisque Trois est inconcevable et inexistant, s'il n'enveloppe pas Un et Deux, non pas d'une façon additive, mais par la voie structurale. Voilà le motif, platoniquement parlant, pour que, dans le vague de nos sensations et sous l'apparence de la *δόξα*, il s'établisse en nous ce sentiment de certitude et de réalité qui ne fait qu'émaner de la fécondation de la Réalité en elle. Mais jamais aussi la *δόξα*, qui relève du Trois et rien que de lui, ne permettra-t-elle le passage tant logique que réel au Deux de l'*ἐπιστήμη*, moins encore à l'Un du *νοῦς*. Autrement dit, l'approximation cognitive, aussi loin qu'elle soit poussée, ne conduira jamais à la connaissance. Si elle veut progresser, il nous faut le saut discontinu dans une région de compréhension supérieure: a-t-il réussi, et la présence de cette région dans le Trois nous aidera à éclaircir la *δόξα* elle aussi. Celle-ci

Pol.
540a

166a,b

s'élèvera de cette manière à être ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου. Sera-t-elle pour cela équivalente à l'ἐπιστήμη? La mathématique transcendantale le défend: sa réponse catégorique coïncide donc avec le résultat logique du Théétète. On pourrait même, en continuant toujours dans cette voie, expliquer la fluctuation incessante de la valeur de la δόξα dans la philosophie de Platon. À y regarder superficiellement la δόξα fait l'impression de pouvoir s'élever d'elle-même par un bond irraisonnable vers une intelligence des choses qui, pour n'en donner pas la Raison, équivaut pourtant dans la pratique à une connaissance suffisante, à savoir l'ὀρθή δόξα de l'inspiration poétique ou technique. D'où tient-elle en dernière analyse cette faculté? De la „réminiscence" de l'Eidos, qui s'effectue au niveau Deux. Peut-être devons-nous pousser plus avant encore. Cette réminiscence serait-elle possible sans le concours Réel de l'Un, c'est de l'Idea elle-même, source et raison de la Réalité pour l'Eidos lui aussi? Si Platon avait vécu dans ces temps-ci il n'aurait pas manqué d'être frappé par l'analogie avec l'atome de Bohr, pour qui aussi il n'y a pas de transition „continue" d'un niveau à l'autre et où tout se passe comme si seul le saut discontinu d'un niveau à l'autre en produit le rayonnement ou l'absorption d'énergie. Il ne s'agit là naturellement que d'une analogie gratuite. Ce sur quoi je tiens d'appuyer c'est combien la théorie de Platon s'approche du point de vue de la physique moderne en ce que son Nombre Structural se prête spontanément à l'intelligence de la discontinuité foncière que paraît exhiber la Nature.

Si telle est la Pensée de Platon — et il y a tout lieu de la reconnaître telle à la lumière aussi de ses dialogues ¹⁾ — on voit la faute énorme qu'on commettrait en assimilant ces manifestations de l'Un, de Deux, du Trois et du Quatre aux entités géométriques, pour le seul motif que Point, Droite, Triangle et Tétraèdre se figurent eux aussi par les mêmes nombres. C'est commettre la faute même d'Aristote en concluant à l'identité à raison de la possibilité d'expression par le même nombre d'unités, et méconnaître par là le caractère expressément attesté du Nombre eidétique, c'est d'être incommensurable à tout autre, et de ne pas permettre la déduction logique l'un de l'autre par simple addition ou par l'également de leurs unités respectives. Non, quel que puisse être le Rapport

¹⁾ Comparez Phaed. 99ss (p. 55 et 57 de l'étude présente); Epin. 990c.

transcendant entre toutes les Structures qui admettent le Trois par exemple, il est indispensable de les distinguer essentiellement et de statuer que la Structure Deux de l'ἐπιστήμη, quoique dérivant de la Fonction absolue du Deux n'est pas assimilable sans plus au Deux de la Droite ou de quelque autre figure où entre le Deux. La seule question qu'on puisse et qu'on doive poser c'est de savoir auquel de ces êtres il faut attribuer la propriété d'être le nombre eidétique. Cependant la question ne semble pas admissible: il n'y a qu'un seul Nombre Structural qui se manifeste en tous; c'est le même Un qui les informe, c'est le Même Deux qui en crée la divergence intime; pour que la Science soit Une, et pour que l'Intelligence soit Vraie, il est nécessaire de poser la caractéristique Unique du Nombre Eidétique: l'Un est vraiment l'Un; le Deux est vraiment identiquement le Deux; mais non pas dans leurs applications innombrables, ni dans les possibilités inouïes de leur déploiement actuel, ni non plus dans leur fonction géométrique: l'Identité absolue que requiert notre Instinct Logique et que Platon stipule sans cesse en y ajoutant expressément que c'est de l'Un *lui-même*, du Deux *lui-même* qu'il parle, cette Identité véritable se rapporte à l'Un-Structure, au Deux-Structure, bref au Nombre Structural, dont la fonction est invariablement la même, et dont l'Intelligence émane directement de l'Harmonie compréhensive du Meilleur.

Effleurons, dans cet ordre d'idées, le passage de l'Ethique à Nicomaque impliquant que Platon ne connaît pas d'idées des nombres. Faisons remarquer d'abord que les manuscrits portent ἰδέαν et non pas ἰδέας, et que partant il faut traduire: il n'y a pas d'Idée des nombres. Appliqué aux nombres mathématiques l'énoncé est évident: ils n'appartiennent ni au réel, ni ne permettent-ils dans leur discontinuité l'Unité de l'Image unique. En le rapportant au Nombre eidétique nous devons constater premièrement que le Nombre est dit Eidétique et non Idéal. Deuxièmement la caractéristique du Nombre est sa divergence, son épanouissement dans la Pluralité, sa naissance par conséquent dans l'*Apeiron*. Ceci est concluant d'autant plus que le Nombre pour Platon est défini essentiellement par sa figure géométrique. Le Nombre structural ne s'identifie pas, il est vrai, avec cet agencement concret, au contraire il en est l'âme et en un mot la structure Causative qui seule rende compte de cette Forme et de cet agencement; mais pourtant sa fonction spécifique s'exerce

1096
a18

P. 143 seulement dans cette pluralité et perd sa raison d'être sans celle-ci. Et troisièmement le Parménide affirme que les Nombres doivent leur ἀρχή à la Dualité et que l'Unité en elle-même est impuissante de les engendrer. Aussi le Nombre ne saurait-il être compris dans l'Idea. L'Idea n'est-elle donc toujours pas le Nombre? Si fait! Mais dans le sens que nous avons tenté d'expliquer plus haut: l'Idea est Nombre en tant qu'elle ramasse dans son „Être” l'Harmonie qui se déploiera en Nombre, la possibilité de la pluralité des εἶδη une fois constituée.

1096a Dans le passage de l'Éthique que nous venons de citer la mention de l'Idée des nombres ne figure que comme parenthèse. Le raisonnement tourne plutôt autour du Bien. Or à ce Bien Aristote refuse l'être Idée au même titre qu'aux nombres, en s'appuyant sur le fait
a24 ss. que le Bien a part à la pluralité non seulement par rapport aux
a31 ss. catégories, mais aussi par rapport aux subdivisions au sein des catégories. Le Bien tombe donc tout autant que les nombres sous le
a18 verdict d'embrasser à la fois ce qui est logiquement antérieur et ce qui est postérieur. Eh bien, ce qui participe à ces deux ordres d'être
a23 à la fois ne saurait être Idée, celle-ci appartenant par définition à la pure sphère de l'Être antérieur. On le voit, nous avons affaire ici à une confusion du Nombre et de la Pluralité, comme aussi du Bien et de la pluralité de façons dans lesquelles le Bien se réalise. Si donc nous essayons de comprendre le Nombre sous l'Idea dont il est le déploiement ¹⁾, autant vaut pour le Bien, et davantage: il s'avérera peut-être que cette Idea du Nombre n'est Idea que parce qu'elle est adéquatement le Bien.

Le passage en question est important pour une autre raison encore. S'il est vrai que pour Aristote au fond la valeur de l'Idée n'est pas différente du concept logique de l'essence homogène (le τί —
a20 que l'on compare l'expression κατὰ μίαν ιδέαν qui indique le concept
1096b homogène sous lequel ressortent les choses utiles; ou qui équi-
16 vaut à la définition unique — τὸν τὰγαθοῦ λόγον — qui ferait coïn-
b21,25 cider tous les Biens-en-soi), il sépare d'autre part (et il me semble que cela doit être une réminiscence indélébile de son apprentissage platonicien) le concept „idéal” d'avec les Réalités en soi (τὰ καθ' αὐτά) sur

¹⁾ Nous tenons à stipuler expressément que nous nous prononçons, tout comme l'indique le texte d'Aristote, contre une Idée *des* nombres; mais nous y opposons l'Idée *du* Nombre, qui doit être la clef de voûte de la pensée de Platon.

lesquelles il porte. Il va même jusqu'à discerner nettement entre l'*ἰδέα* et le Réel en soi, l'*εἶδος*. „Si le Bien”, dit-il, „réside dans l'Idée, à quoi sert l'Eidos?” Et il essaie de prouver que, le Bien résidant dans l'Idée, l'Eidos est superflu ou que, les *εἶδη* étant les Biens en soi, il est logiquement impossible de les comprendre *κατὰ μίαν ἰδέαν*, qui les ferait coïncider. Ce qui nous intéresse toutefois c'est cette distinction même: on ne saurait désirer de preuve plus directe de la différence „platonicienne” de l'Idée et de l'Eidos que ce témoignage nullement suspect.

b20

b25

La confirmation directe de cette manière de voir se trouve dans le passage cité d'Aristote: „les *εἶδη* sont la vraie cause pour tout ce qui se produit dans l'Univers; pour trouver par conséquent la vraie raison du comportement comme de la composition des *ὄντα*, la cause doit en être dans la structure des *εἶδη*. Cependant ils exercent leur fonction dans l'*Apeiron* du Grand-Petit, comme dans une matière; c'est à dire, vus matériellement les *εἶδη* sont des déterminations dans le Grand-Petit: la genèse des nombres requiert le concours de cet *Apeiron*. Le vrai Être des *εἶδη* est cependant dans l'Un, et cela l'Un, non comme attribution prédicative, mais comme Être autonome; c'est de cette façon que les nombres peuvent fonder l'Être des *ὄντα*”. Aristote assimile ce point de vue à celui des Pythagoriciens. En considérant les choses du dehors Aristote a raison. Il y a néanmoins un abîme entre les deux conceptions. Pour les Pythagoriciens la fonction du Nombre s'épuise dans sa fonction physique, pour Platon il est devenu Structural. Précisons. Les Pythagoriciens peuvent être satisfaits dès qu'ils ont montré le substrat structuré de tout ce qui se produit dans la nature, et ils passent tout de suite au calcul mathématique de ce Substrat structuré et de ses rapports multiples, comme s'ils possédaient l'Intelligence parfaite de son Être Réel (c'est le reproche que leur fait Platon dans la République). Platon creuse plus profondément. L'objet de sa Science à lui c'est le pourquoi de cette structuration en elle-même. Eh bien elle doit être fondée dans une ordonnance profonde dénotant un Être qui dans la Nature physique s'étale suivant les Structures dont l'essence est le Nombre, mais qui, dès que nous voulons en scruter la Cause intime, nous oblige de nous élever au dessus du niveau concret: des transports inouis s'emparent de notre cœur une fois que nous réussissons à entrevoir quelque lueur étrange

M. 987

b18

510c

527b

de ce „Soleil” merveilleux qui enveloppe tout l’Être dans son Rayonnement inatteignible, Père du Bien comme du Beau.

M. 1082
b36

Le Nombre eidétique est donc unique dans sa Structure. Mais, chose curieuse, le nombre mathématique dans son homogénéité incolore même imite sous un certain rapport l’indépendance structurale des εἶδη. Car que faisons-nous en comptant? La question a été agitée par Aristote, qui la repousse cependant comme une futilité. Est-ce que nous additionnons vraiment des unités? Il n’en est rien. Nous ne disons pas: un, un, un; mais: un, deux, trois, chaque élément portant en lui la structure précise qui le distingue de tout autre élément non seulement, mais qui contient déjà tout le mécanisme psychologique qui est à la base de la numération. L’étude de la numération des primitifs¹⁾ a mis en évidence l’évolution pénible qui a permis à l’homme à comprendre sous des unités de vue supérieures des agencements d’unités élémentaires de plus en plus étendus: il s’y étale le principe même du συνορᾶν εἰς μίαν ἰδέαν, qui pour Platon constitue le Principe de la Science tout court. Eh bien pour que nous puissions compter, il faut qu’il ait précédé la formation psychologique du „deux”, du „trois” et ainsi de suite, comme visions uniques, ayant un sens unique et comme intransitives, avant que nous puissions former la suite un, deux, trois. . . ., avec le sens précis qu’elle implique. Bref, nous comptons à proprement parler non pas en additionnant unité à unité, mais en procédant d’élément à élément (κατὰ μερίδας): chaque nombre suivant ne constitue pas tant l’adjonction d’une unité, il est plutôt le symbole unitif de tous les pas précédents. Aussi son rapport avec les autres nombres suppose-t-il une analyse préalable. Il serait impossible de prouver que $4 + 3$ font 7, si 7 ne comprenait pas dans sa synthèse unique tous les pas que comprennent le 4 et le 3. Ici encore il se vérifierait que la progression dans la série des nombres n’a pas été continue: l’unité supérieure se pose d’abord dans son isolement discontinu; l’analyse parvient après à combler la lacune par une progression continue qui certes était impliquée à priori dans l’être du nouvel élément, sans quoi l’analyse postérieure n’eût pas sa raison d’être ni aucune validité objective, mais qui tout de même doit être donnée dans son intuition unique

¹⁾ Lévy—Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures (1910), chap. V, et Brunshvic, Les Étapes de la Philosophie mathématique, chap. I.

et dans sa compréhension *sui generis*, pour pouvoir figurer dans nos raisonnements analytiques. C'est aussi ce que semble impliquer la théorie de Platon telle qu'elle est indiquée par Aristote: „les deux unités de la première dyade ont été engendrées simultanément par l'effet d'une égalisation de termes inégaux". En d'autres termes, le premier *deux* réel est un effet de la structure Deux dans l'*Apeiron* du Grand-Petit, certainement avec le concours de la Structure Un qui y réalise la possibilité des unités. Aristote en conclut que ces unités seront nécessairement antérieures au premier *deux*. Non, dirait Platon, ces deux unités ne reçoivent leur possibilité d'être, et a fortiori d'être *deux* unités, que de la possibilité structurale de la pluralité définie; cette pluralité définie commence par la Dyade, comme le démontre le Parménide. Aussi la Dyade est-elle antérieure aux unités que, analytiquement dirions-nous, réellement dit Platon, elle peut comprendre. Il en sera de même du Trois, du Quatre et de suite: le Trois précède la possibilité de la décomposer en 3 unités. Et, notez-le, ces unités ne forment pas le Trois: elles sont l'effet d'une égalisation de termes dans l'*Apeiron* qui les rend aptes à être subsumées sous l'image unitive du Trois. De cette façon et la Structure est antérieure (tant logiquement que réellement) et les unités sont inadditionnables en ce sens que la Dyade et la Triade ne se constituent pas à la suite d'une addition, mais que, comme structures ce sont elles seules qui rendent possible l'addition postérieure, à cause de l'application réitérée de l'Un dans un substrat amorphe. On ne peut pas dire pour cela, ce que fait Aristote, que la Dyade soit partie de la Triade: qu'on puisse énoncer, et cela avec un sens absolument valable, $1 + 2 = 3$, cela résulte de fait que le Trois, étant antérieur (soit qu'on dise avec Platon réellement, soit qu'on l'interprète comme concept intuitif) rend possible l'analyse postérieure $2 + 1 = 3$, ou $1 + 2 = 3$, ces deux énoncés dérivant de l'analyse égalisatrice (*ἰσοθεύτων*): $3 = 1 + 1 + 1$, unie à l'analyse semblable: $2 = 1 + 1$. Il est absolument indispensable que nous puissions embrasser deux unités sous l'image unitive de *deux*, pour qu'il nous vienne seulement l'idée d'énoncer $2 + 1 = 3$, quand même 3 aurait déjà été comme démonté en trois unités égales.

Platon, dans le Parménide, essaie de nous convaincre de la genèse de tous les nombres à partir des trois Structures premières: l'Un, le Deux, et l'Autre. En particulier tous les nombres pairs

s'engendrent en appliquant indéfiniment le principe de la Dyade.

M. 1081 Aristote cite cette théorie: „de la Dyade première et de la Dyade indéfinie est engendrée la Tétrade”. Il en infère la conclusion logique

b 21 qu'on aura trois dyades: la Dyade en soi et les deux dyades composant la tétrade. Ce raisonnement n'a plus de sens dès qu'on serre de près la pensée de Platon. La Dyade en soi n'est pas à proprement parler une dyade, elle est Structure une et indivisible. Pour qu'il puisse être question de *dyade*, force est d'appliquer une analyse ou une égalisation postérieure au contenu de la Structure, de sorte qu'on le puisse identifier „mathématiquement” à $1 + 1$. De même on peut

Parm. 142e envisager ces nouvelles unités constituantes comme affectées de la Dyade structurale, ce qui pour ainsi dire les ouvre et les déploie chacune en une dyade analytique. Que d'assimiler ce nouveau Tout à la Tétrade, il y faudrait strictement la position antérieure de la Tétrade comme Structure unitive. Il est clair que dans l'évolution arithmétique les choses se sont passées ainsi: le concept intuitif du quatre est antérieur à son analyse en $3 + 1$ et en $2 + 2$. Platon ne le postule pas expressément; c'est qu'il se contente de la possibilité purement mathématique des nombres, dont l'existence paraît assurée, une fois la base Réelle sur laquelle ils reposent donnée. Tout cela se passe donc en dehors de la question de savoir s'il y a un Nombre eidétique le Quatre. Qu'il existe, nous l'avons vu à l'occasion du volume et de la sensation. Et on peut constater que son Être ne procède nullement de la multiplication de la dyade concrète par la Dyade Indéfinie, ni par l'addition d'une unité homogène à la triade. Au contraire il fallut le concours nécessaire d'un quatrième principe et son Union aux trois premiers dans une Structure autonome, emprise transcendante de l'Un, pour rendre réelles et valables les existences susdites.

Nous voilà de nouveau acculés à la nécessité de séparer catégoriquement Nombre eidétique et nombre mathématique: pour qu'il y ait Nombre eidétique il faut que la Nature nous astreigne, pour l'explication des faits, à poser un nouveau principe, irréductible aux premiers et pourtant ayant avec eux une telle affinité d'Être que leur union intime donne lieu à une Structure Nouvelle, alliage inédit, irréductible, indépendant, absolument propre, qui comprend dans une *συμπλοκή* unique toutes les structures unitives, toutes inégales, toutes autonomes, chacune apportant à l'Unité du Tout compréhens-

sif un caractère distinctif qui se fusionnera dans l'Image Intégrale.

On conçoit dès lors combien il est absurde de vouloir appliquer à pareil fondement structural une critique qui *a priori* part de la composition homogène des nombres mathématiques. Critique qui est fautive encore en ce sens que même dans le nombre mathématique l'analyse est postérieure à la synthèse, ou mieux, à la position consciente de l'unité compréhensive supérieure. Aussi quel sens peut-il avoir de dire que „les deux dyades composant la tétrade s'ajoutent à la Dyade en soi”? Évidemment aucun. Car la Dyade en soi est un principe d'analyse, un „opérateur”, et par là d'une nature différente des deux dyades composant la tétrade, qui sont des nombres, pas davantage. Ce qualificatif d'„opérateur” provient de l'école de Platon: τοῦ γὰρ ληφθέντος ἤν δυοποιός. La Dyade opère une sorte de segmentation cellulaire sur l'unité concrète. Ce principe reste identique dans toute la genèse des nombres; nulle part il n'y aura donc lieu de parler de dyades antérieures ou postérieures, moins encore de dyades postérieures qui seraient des „ιδέαι”. Une fois admis que les deux dyades dans la tétrade sont simultanées — et Aristote le concède à Platon — tout nous oblige à reconnaître la même genèse aux dyades de l'octade: celle-ci, sous l'influence de l'opérateur multiplicatif, se constitue en deux tétrades, celles-ci se scindant en deux dyades par l'effet du même opérateur, dyades qui à leur tour subissent le même sort. Il n'y aura toujours qu'une seule fonction duplicative, et qu'un seul principe structural, pourvu qu'on n'oublie pas — ce que fait constamment Aristote — qu'en tout ceci il n'est pas question du Nombre eidétique, mais de la genèse du nombre mathématique: cette tétrade et cette octade sont l'élargissement infini d'un principe eidétique, principe qui pour les nombres en question se limite à l'Un et à la Dyade: ces deux Structures sont comme le prototype du principe duplicateur et la Raison profonde de leur Existence dans le réel. Leur rôle est de structurer l'*Apeiron* en lui imprimant formellement leur propre Être structural. En nous servant du résultat du Parménide: il y a parallélie absolue entre la structuration concrète de l'*Apeiron* et la série d'unités 144b,c,e numériques; la possibilité aussi de comprendre les points concrets sous des images unitives ira de pair avec l'organisation systématique des nombres. En somme, en poursuivant l'Infini du nombre, nous ne

b 22

1082

a 14

a 32

a 28

Parm.
143

rencontrerons jamais d'autre principe structural que la Dyade, avec, pour le nombre impair et pour les combinaisons des deux espèces, la Triade. C'est pourquoi la conclusion d'Aristote „si par conséquent la première dyade est idée, toutes les autres le seront également” est complètement dépourvu de sens... à moins qu'on prenne *ιδέα* dans son acception strictement platonicienne d'image unitive et représentative. Et encore, cela donnerait un certain sens tant qu'on appliquât la notion d'image unitive aux groupements d'ordre supérieur, aux concepts intuitifs qui sont antérieurs à l'analyse — mais ce n'est pas là l'idée d'Aristote —; et il serait nettement impossible de l'appliquer à la Dyade structurale, celle-ci n'étant pas image unitive s'incorporant au nombre, mais structure duplicative, s'informant dans la complication infinie des nombres. Autrement dit, les nombres se laisseraient qualifier platoniquement de *ιδέαι*, chacun étant réellement une *σύνοψις* autonome; la Dyade par contre se qualifie uniquement d'Eidos, puisque son Être est essentiellement Structure. Et si nous voulons à tout prix adapter aux nombres la qualification d'antérieur et de postérieur, faisons-le suivant le précepte de Platon, cité par Aristote: „antérieur selon la nature et selon l'essence est ce qui peut être indépendamment des autres, postérieur ce qui ne saurait exister sans le secours du premier”. Eh bien, d'après cette distinction tout l'ensemble des nombres est postérieur: ils trouvent leur genèse et leur raison d'être dans l'Un qui Est, tel qu'il s'infuse dans l'Autre ¹⁾.

M. 1091
a 1

¹⁾ Je prends ici l'Autre dans le sens assez vague que comporte le platonisme. Celui-ci se laisserait peut-être caractériser par la définition suivante. Au centre il reste inébranlablement la certitude du Réel. Autour il s'étend les ténèbres du corporel. Le Réel se dédouble ensuite en Un et Être, tandis que dans le corporel il se dessine une faible lueur qui autorise Platon à lui assigner un certain être dans son Non-Être fondamental. C'est ce *Μὴ ὄν* qui présente un déplacement concentrique s'élargissant de plus en plus vers la périphérie et englobant de plus en plus de son contenu au sein de l'Être: Autre, Apeiron... Il n'y a pas jusqu'au Lieu lui-même, en qui s'était réfugié dernièrement le „Sophiste” du Non-Être, qui n'ait dû céder aux instances du philosophe: *ὄν* et *μὴ ὄν* s'unissent dans l'Harmonie de l'Âme. Il s'ensuit que Autre, Apeiron et Lieu ne présentent pas de démarcation précise; leurs domaines empiètent l'un sur l'autre, vu que chacun à son tour a servi à expliquer la Nature du Non-Être et que chacun a dû abandonner successivement le fin fond de son Non-Être à un principe ultérieur.

Dressons le bilan du présent travail et tâchons de capter sous une „image unique” ce qui fait la pensée propre de Platon.

Aristote nous transmet la notice que la théorie de Platon est au fond identique à celle des Pythagoriciens, à part que lui parle de participation, les autres d'imitation. En outre les nombres sont les causes réelles des choses pour les Pythagoriciens comme pour Platon. Ce qui distinguerait pourtant Platon ce serait que les Pythagoriciens identifient les choses en soi aux nombres, tandis que Platon place les nombres en dehors des choses — c'est que chez lui l'introduction des εἶδη était nécessité dialectique. Tout cela s'accorde parfaitement avec la genèse de la théorie eidétique telle qu'elle s'accomplit dans les dialogues. Seulement l'évolution intérieure de Platon ne s'est pas effectuée selon la conception quelque peu simpliste d'Aristote. Platon n'a pas embrassé la théorie des Pythagoriciens en y portant quelques modifications particulières: l'établissement de l'Eidos est l'effet d'une intuition soudaine qui identifia la Notion socratique (tout imprégnée de valeur morale, mais qui prétendait seule rendre profondément raison de ce qui se passait dans le coeur humain, c'est à dire la comparaison de nos actions et de notre théorie avec un Étalon absolu et Réel, transcendant au changement passager du particulier) intuition donc qui identifia cet Étalon avec les Figures immuables qu'avait révélées la spéculation pythagoricienne. Mais si les Pythagoriciens assimilaient intégralement les choses aux nombres, la vue de Platon était dès le commencement tout autre, et notamment d'établir la parallélie absolue entre l'organisation de l'Univers et l'exigence de la Morale; ou plutôt — car l'intérêt de Platon s'est toujours porté vers l'étendue Universelle de la Science — la fonction transcendante et nécessaire de la Notion lui fit voir la solution grandiose qui fût dans le fondement de l'Univers dans un Être qui en constituât à la fois la Raison et la Réalité, à savoir la Structure-Norme à laquelle tout doit répondre pour posséder sa vraie ἀρετή et pour remplir son action propre. Et comme dans la Morale celui-là seul agira bien qui connaît adéquatement la Norme, ainsi dans la compréhension universelle celui-là seul se fondera sur un savoir réel qui connaîtra la Structure Réelle qui paraît être à la base de tout: Structure que Platon voit, il est vrai, sous l'espèce du Nombre, Nombre figuratif et géométrique permettant toutes les déterminations concevables,

M. 987

b 10

b 28

mais qui est supporté lui-même par une Réalité dépassant son Être.

Dans ce point de départ il est compris logiquement l'abîme qui sépare Platon des Pythagoriciens: la Structure doit être essentiellement Norme. C'est aussi ce qui séparerait Platon de la définition mathématique moderne de Structure, telle qu'elle s'effectue dans la Théorie des Groupes. M. H. Poincaré a fait, dans cette Théorie, la distinction entre la matière et la forme¹⁾. À la matière, qui est le champ d'opération du Groupe, s'oppose la forme, qui figure la loi de composition ou la structure de groupe. C'est cette forme qui constitue l'essentiel dans le groupe, en ce qu'elle est ce qui reste quand on le dépouille de tout ce qu'il a de contingent. M. Cartan affirme que l'importance de la théorie des groupes a commencé quand on s'est rendu compte du rôle prépondérant de la structure. Il est évident que Platon aurait applaudi à cette réalisation de l'Eidos dans le concept du groupe abstrait. Cependant la Structure platonicienne est beaucoup plus. Non seulement qu'elle embrasse le monde physique (et ce non formellement, ce qui pourrait se réaliser aussi pour le groupe abstrait, mais surtout dynamiquement, en tant que la Structure détermine apparemment la Forme dans le Mouvement) et le monde biologique, mais encore elle ne s'épuise pas dans l'Ensemble, si puissant soit-il, de la Forme mathématique, de la détermination physique et du morphisme biologique, au contraire elle le dépasse, l'enveloppe et l'explique par son être absolument transcendant. Aussi conçoit-on les reproches que Platon adresse aux mathématiciens — et c'est surtout les Pythagoriciens — de s'occuper d'un *μεταξύ* au lieu de creuser en profondeur. Car pour eux l'Un c'est le Point (auquel adhère principalement la qualité physique qui le rendra capable de soutenir l'Univers matériel) et les nombres c'est l'assemblage des Points; en dehors d'eux il ne doit y avoir rien — qui du moins tombât sous la possibilité de la connaissance. Platon formule dès l'abord l'essence même de l'Eidos qui est dans le postulat de la Structure en elle-même, telle qu'elle se réalise ou au moins se fait présumer dans l'agencement des choses, telle en tout cas que la pose la validité de la science, joint à l'exigence d'une Réalité qui soit en Harmonie avec la Norme morale. Le fait que l'Eidos réunit en lui principalement ces deux aspects nous défend de souscrire à l'essai de qualifier l'Eidos par la justification:

¹⁾ Comparez E. Cartan, dans l'Encyclop. franç. 1-66-2.

Pol.
510c
527b

Arist.
Phys.
263 a4

„c'est toujours le nombre qui rend la réalité possible" ¹⁾. L'assertion n'est pas fausse, mais elle n'exprime pas la Raison intégrale de l'Eidos non plus. Car s'il est vrai que la forme la plus adéquate que nous puissions trouver pour définir le comportement du réel soit le nombre — et c'est cette assertion précisément que Platon emprunte aux Pythagoriciens, ou mieux c'est sur ce point qu'il reconnaît leur intuition géniale — ce n'est pas pourtant ce nombre qui établit leur Réalité, mais quelque chose de plus profond que le Nombre, quelque chose qui rend compte de ce que la Réalité se déploie dans l'harmonie du Nombre, le Principe même de cette Harmonie, qui ne puisse pas ne pas s'exprimer en Harmonie et Mesure et „symphonie", bref l'Eidos qui est la Raison et la Réalité de ce que l'Être est Structure parfaite. Il s'explique dès lors que „comprendre" est équivalent à voir l'Eidos dans sa double fonction de Structure et de Norme, c'est dans celle du Beau et du Bien.

Voilà ce qui distingue Platon de Socrate aussi. Nous avons osé attribuer à Socrate l'origine de la Notion de l'idée dans la philosophie de Platon. Nous osons même prétendre que cette vérité est impliquée dans l'information d'Aristote que c'est Socrate qui est le véritable inventeur de l'idée générale (τὸ καθόλου), quoique se préoccupant des choses morales. Socrate aussi est celui qui a introduit les discours inductifs et la définition. Cela s'accorde du reste avec le compte rendu du Phédon où Socrate est dit, après avoir compris l'impossibilité de la solution directe des problèmes, s'être réfugié dans les λόγοι. Platon et Aristote tous les deux ont vu l'importance capitale de l'oeuvre logique de Socrate. Aristote s'arrête là. Platon par contre est le seul qui ait saisi la raison profonde de ces définitions socratiques: ce que Socrate veut saisir en elles n'est pas une approximation extérieure, ni une description concrète. Non, si la définition doit être valable, elle doit ἐπάγειν vers cette Image réelle et inébranlablement certaine qui seule peut nous guider dans notre tendance vers le Bien. Et tandis qu'Aristote et avec lui tous les autres limitent l'action de Socrate à la force logique de sa méthode, Platon y a saisi l'affinité profonde qui unissait la vision transcendente de Socrate à la vision artistique, inhérente à sa propre nature. Certes il suit Socrate dans sa méthode logique qui fécondera sa dialectique; mais au fond sa vraie méthode

M.987b
1078
b17 27
Phd.
99e

¹⁾ Stenzel, l.c. pg. 103.

divergera de plus en plus de l'essai d'emprise logique que poursuivait Socrate, et a tendance à se retirer uniquement sur la nature propre de Platon qui désire puiser directement dans l'Intuition. Et c'est encore à ce même Socrate qu'il emprunte l'occasion de s'adonner à l'instigation intime de son cœur. Car le fondement de la Notion, Socrate l'avait bien compris, ne pouvait pas être dans quelque formation physique: il devait puiser sa valeur à une autre source. Aussi l'organe par lequel nous sommes capables de saisir cette Notion ne saurait appartenir à notre corps: la véracité de l'Image requiert, nous l'avons déjà fait remarquer, son appréhension par l'âme seule. Platon l'approuve absolument. Il s'ensuivra que l'Eidos, pour participer à cette même véracité, doit être connu lui aussi par l'âme seule: *αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὸ τὸ ὄν*. Ce caractère d'*αὐτὸ τὸ ὄν*, uni à l'exigence de l'identité de l'Eidos avec lui-même comme explication d'une Réalité qui puisse être l'objet de la Science, réclame son Immuabilité et son Être absolu. Voilà donc Platon sous l'effet de l'aspiration cognitive seule acculé à l'immobilisme foncier des Éléates et des Pythagoriciens, quoique au dessus de cette trame rigide il se voult sereinement l'Intelligence „psychique” de l'Image Morale. Celle-ci ne se sépare du reste jamais de l'Eidos; au contraire elle s'est unie intimement à son être de manière à constituer ce principe typique qui, tout en étant la Structure des choses, ne coïncide pas avec leur Forme (le point de vue pythagoricien), mais qui n'est pas non plus étranger au multiple (le point de vue éléate): tout en étant imprégné de valeur morale et Réelle, qui le détache nettement de l'ordre physique, il s'enracine si profondément dans le physique que celui-ci emprunte son être et sa forme à la seule présence de l'Eidos en lui. Aussi bien sera-t-il difficile, sinon impossible, de se prononcer pour ou contre la question de savoir si les *εἶδη* sont *κεχωρισμένα*, le reproche qu'Aristote fait à Platon, ou s'ils sont immanents. Nous avons déjà fait connaître notre avis là dessus. Il est „logiquement” impossible d'appliquer à l'Eidos l'une quelconque des catégories „logiques” sous lesquelles, par la voie de l'abstraction et de l'analogie, nous nous plaçons à subsumer nos concepts. À mesure que nous nous plaçons sur un point de vue ou l'autre nous dirons qu'il est immanent ou séparé: c'est que dans son immanence même il est séparé et qu'il est immanent par le fait de sa séparation. L'immanence ne suppose-t-elle pas la séparation principielle?

Envisageons l'Eidos comme le Nombre en lequel s'exprime la Structure. Pour Platon ce Nombre n'est pas une abstraction, figurant une relation: la réalité s'en réduirait au Néant, tout sombrant dans le subjectivisme. Certes on peut élever ce subjectivisme au rang „universel" en le taxant de „nécessaire" pour toute expérience possible. Cela n'empêche pas qu'elle ne rend pas compte de l'Être ni de la nécessité intrinsèque de l'objet de notre expérience. Il reste donc que ce Nombre soit une nécessité inhérente à la Réalité même de l'objet. D'autre part ce Nombre est l'objet de notre Science; nous le détachons complètement de toute expérience concrète, voire nous stipulons sa forme comme présentant une perfection idéale qu'aucune expérience concrète ne nous peut jamais révéler. Il paraît donc être présent à notre esprit, indépendamment de toute expérience non seulement mais dans une condition infiniment plus favorable à l'examen scientifique que vu à travers sa réalisation concrète. Pour Platon de nouveau cet objet idéal doit être Réel, parce que c'est là la seule condition de sa Vérité. Il n'y a qu'une solution: le Nombre qui se révèle structurant dans le physique et qui y est nécessairement présent pour constituer sa réalité, se présente à notre esprit comme une Image fidèle, reflétant son Être et nous permettant de contempler sa Structure intime. C'est dans l'Âme seule que se parfait ce miracle: c'est la conséquence inévitable de son entrelacement avec la Notion socratique qui elle aussi avait son siège naturel dans l'Âme. Mais pour qu'il soit possible que notre âme voie cette Image dans sa Réalité, ou mieux, pour que cette Image conserve toute sa Réalité malgré le fait d'être contenu de notre âme, et si d'autre part l'Image ne veut pas être rien que le contenu de notre âme, ce qui réduirait l'Être à une illusion subjective, il est de toute nécessité que cette Image soit Réelle elle aussi et qu'elle engendre et le Nombre dans le physique et son *ιδέα* dans notre esprit. Là c'est encore la vision artistique qui devance l'entendement logique: la République nous montre la voie dans laquelle il faut chercher la solution de l'énigme. Comme l'idée de l'artiste est antérieure à sa réalisation concrète, comme elle est réelle aussi et maintient sa réalité indépendante vis-à-vis de toute réalisation non seulement, mais que c'est en elle que la structure fixe de la réalisation trouve sa raison d'être et son fondement de réalité, ainsi l'Idée contient en Elle l'Eidos. Mais comme aussi l'intel-

Parm.
132

Pol.
596b

l'Intelligence de l'Eidos exige que l'ἰδέα que nous portons en nous soit identique à celle qui renferme l'Eidos; que par conséquent notre νοῦς soit identique au Νοῦς créateur (qui au reste n'est créateur que par le fait de son Intelligence compréhensive) et que l'âme qui est en nous le support du νοῦς soit apparentée directement au Principe pour qui la Fonction essentielle est d'être l'Idée de toute Réalité. Je fais allusion, on l'entend, au „lit idéal”. Mais pour que, à un moment donné, la résolution des deux éléments ait pu se produire, force est de reconnaître que dès le commencement les deux éléments Eidos et Idea aient formés une Union homogène, l'harmonie double de laquelle s'est imposée insensiblement à la conscience de Platon.

La fonction de l'ἰδέα impliquée dans l'Eidos a apporté un avantage réel, en ce qu'elle seule a permis d'éclaircir le mystère du multiple et en quelque sorte celui de la μέθεξις, du moins en prêtant une analogie à sa compréhension. Le rapport en effet de l'Eidos Un à la multiplicité des objets en qui il est „présent” trouve, sinon son explication finale, du moins une image plausible dans le rapport des lits multiples à la structure Une telle qu'elle correspond à l'idée Une qu'elle rend. Ce rapport est un rapport de créateur à créature: aussi est-il tout naturel que Platon en soit venu à assigner à l'Âme un apport réel dans la création de la multiplicité et en particulier dans la constitution de l'Univers. Car il est difficile à l'homme de s'imaginer une faculté créative qui ne soit liée à une Âme; mieux que cela, la faculté essentielle qui distingue l'Âme c'est la faculté créative. Eh bien, le fait surprenant que le multiple présente la même structure, réelle en chacun de ses constituants, sans pourtant se disperser elle-même dans le multiple, se conçoit dès que c'est l'Âme qui, par une création réitérée réalise la structure identique en se référant à l'Idée inspiratrice qu'elle renferme. Non que Platon fasse usage de cette analogie, au moins consciemment ni immédiatement. Toutefois, en serrant l'enchaînement des idées dans le Timée, il faut convenir que, si c'est Dieu qui crée l'Âme et qui donne par là la possibilité de la constitution de l'Univers, l'Univers lui-même se réalise par la force créatrice

des dieux inférieurs, à qui à chacun le Νοῦς est échu en partage, (Νοῦς „que le Créateur dans sa Bonté a placé dans une Âme”), et qui, chacun dans sa région propre, ordonnent le multiple qu'ils créent suivant l'Harmonie belle qui les inspire, tandis que chaque créature exerce la même fonction dans la mesure de la sphère d'action qui lui est naturellement assignée.

Mais n'anticipons pas. Au préalable Eidos et Idea sont au service de la faculté cognitive seule et leur fonction s'épuise dans la tâche de rendre intelligible la Forme de la Réalité. Cette fonction n'est pas de nature à satisfaire longtemps Platon. Nous avons vu comment il est allé en s'orientant de plus en plus vers le dynamisme : l'Eidos immobile a paru incapable de rendre compte du concret dans toute la complication de son Devenir. Et en particulier le Devenir était irréductible à l'Eidos seul. L'évolution avait l'air de se diriger vers l'Eidos intégralement dynamique, si bien qu'à ne pas y regarder de près on pourrait croire avec Windelband ¹⁾ que dans le dernier état de la philosophie platonicienne les εἶδη fussent devenus „des causes efficientes, des forces créatrices”. Ce que nous devons constater au contraire c'est que dans le dernier état et notamment dans le Timée les εἶδη sont redevenus les modèles immuables à l'image desquels le démiurge façonne l'Univers, et les Formes éternelles desquelles il expose à la contemplation des Âmes pour qu'elles puissent avoir l'Intelligence du Réel en se ressouvenant de ce Spectacle supraterrestre. Ce qui est vrai c'est que l'Eidos a risqué sombrer dans l'Océan houleux du Devenir, en ce sens que Platon avait dû lui substituer le concept plus souple du γένος, qui est comme l'Eidos en mouvement, l'Eidos Devenant, ou du πέρας qui dénote la limite naturelle vers laquelle se développe chaque évolution particulière, limite qui de par son existence accuse la réalité de la Forme. Nous avons vu aussi que cette déviation temporaire, due à l'irruption écrasante de la Vie et du Mouvement et qui rapprochait Platon malgré lui de la physique démocritéenne — l'introduction du Lieu avec sa conception sous-entendue du mouvement incessant quoique désordonné et les atomes, dont une sorte d'ἴχνη y étaient présents, marque le terme de cette évolution matérialiste ; car presque immédiatement après le redressement s'effectue dans la direction de l'Eidos — cette

Tim.
41d

Tim.
53b

¹⁾ Cité par Stenzel, l.c. p. 110.

déviations donc s'efface devant la certitude inébranlable (qui au fond n'avait jamais abandonné Platon) qu'en dernière analyse seul l'Eidos peut répondre de la Réalité et que le Devenir lui aussi ne trouve son fondement définitif que dans la Réalité de l'Être. En d'autres termes Platon soutient que, si nous voulons rendre compte du Devenir, nous devons l'emprisonner dans le Nombre; mais cela n'a de sens ni de valeur réelle que si le Nombre dans sa Réalité transcendante qui se manifeste, s'extériorise, se réalise en lui, est la seule Cause de son comportement, quelque difficile qu'il doive être pour l'esprit humain de découvrir adéquatement cette Harmonie dans l'*εἶδος* déconcertant que nous offre la multiplicité fluente. Aussi, loin d'accorder à Stenzel ¹⁾ que „l'Eidos existe seulement comme force formante et effective, non isolable du concret”, il faut proclamer hautement le caractère inaltérablement structural de l'Eidos. Nous ne croirons pas non plus que „l'Âme en mouvement crée les éléments” ²⁾, mais qu'elle *reproduit* les Structures, à l'image desquelles elle est créée elle-même. Que de dépeindre l'évolution des *εἶδη* comme étant d'abord des idées qui ont la force de se réaliser elles-mêmes, tandis que finalement elles empruntent toute force et réalité au Créateur ³⁾, c'est fausser complètement le caractère uniquement Structural de l'Eidos et confondre la substitution temporaire du *γένος*, sous la pression de la nécessité du monde du Mixte auquel nous appartenons, avec l'Être véritable de l'Eidos qui, jusqu'à la fin, maintient invariablement sa marque de Cause fixe et inébranlablement identique, symbolisée dans l'Harmonie du Nombre: s'il est difficile, voire impossible pour nous d'atteindre la Raison suffisante posée dans son Être, ce n'est pas moins lui qui reste le seul Principe sur lequel puisse se fonder la Réalité et la certitude que ce que nous vivons est la Réalité.

Peut-on soutenir dès lors qu'il n'y a plus la moindre trace de dynamisme dans la conception de l'Eidos? Avant d'y répondre rendons-nous compte de la portée du terme „dynamique”. Il indique d'abord le fait que dans l'Univers il se manifeste des forces, causes de tout mouvement, tant évolutif qu'extensif. Ce dynamisme semble

¹⁾ l.c. pg. 110.

²⁾ id. id.

³⁾ id. pg. 112, 113.

désormais dévolu à l'Âme. Mais il y a un autre dynamisme, c'est Tim.31c celui qui supporte la Réalité même et qui en détermine la Forme. Nom. Cette détermination du reste peut être prise en deux sens. Elle 966e indique premièrement une évolution créatrice tendant vers une Epin. Forme définitive. Ce dynamisme est encore fonction de l'Âme. 981b,c Mais il y a aussi cette causation intrinsèque qui *est* la Forme et, 983d (s'il faut la caractériser par une image concrète), qui la dessine essentiellement comme l'aimant imprime ses lignes de force à la limaille. Ici on pourrait parler d'un dynamisme statique. Eh bien, 988d l'Eidos, après s'être affublé de tous les dynamismes sus-dits, a dû les abandonner un à un pour retourner au Statique. Mais ce n'est pas là le Statique dont il était parti. Celui-là était formel et abstractif. L'Eidos final est l'Union de l'Un et de l'Être, support de la Forme et de la Réalité; et si nous qualifions l'Eidos primitif de Statique Parm. mental et géométrique, l'Eidos définitif mérite l'appellation de 142 s. Statique Intensif, qui dans l'Unité de son Être est la Forme et la Réalité qui détermine cette Forme dans son Être véritable.

Forme et Être Réel suffisent-ils à rendre compte de Tout? La République nous enseigne que le Réel ne saurait être autonome dans le sens absolu du terme, mais que son Être suppose une Causation Transcendante, située elle-même infiniment au-dessus de tout Être. Pol. Cela équivaut à dire en même temps que l'Être de l'Eidos n'est pas 509b que Forme Intensive; ceci le dégraderait au rang d'une entité physique. Au contraire cette Causation transcendante y ajoute un caractère de Spiritualité qui l'élève intégralement au-dessus de toute fonction formelle et dynamique. Avant d'essayer pourtant de saisir l'Eidos dans toute sa signification vivante, risquons un schématisme pour figurer l'agencement essentiel de la Réalité et unissons pour cela dans un schème unique les données des dialogues et de la VIIe Lettre. Celle-ci prend comme exemple le Cercle. Si nous commençons par la 342,343 base (ou de quelque autre manière qu'on doive exprimer le support qui s'étend le plus dans la direction du Non-Être), il faut poser le Lieu comme la condition de sa réalisation extensive. Cette réalisation ne se conçoit pas sans la structure granulée de l'*Apeiron*, qui à son tour doit son être relatif à la Structure de l'Autre, condition de la pluralité. Ce qui fait cependant le Cercle proprement dit c'est l'Eidos qui, dans son Être est Forme autant qu'Intension, imprimant sa Figure dans la matière malléable du Lieu. L'Eidos, essentielle-

ment objet de la Science, puisque c'est lui qui est l'Être Réel, est connu par nous sous des aspects dérivés: le λόγος nous présente la Forme comme définition; la δόξα comme représentation mentale, susceptible de s'exprimer dans un jugement vrai ou faux; l'αἴσθησις comme l'aspect matériel tel qu'il s'expose aux sens. La VII^e Lettre, après avoir énuméré le λόγος et la forme matérielle, réunit dans une seule classe les trois formes cognitives, la δόξα ἀληθής, l'ἐπιστήμη et le νοῦς, formes dont le siège spécifique est dans l'âme, contrairement aux trois modes qu'il a cités d'abord, le nom, la définition et la forme matérielle périssable. Et elle spécifie que c'est le νοῦς qui par affinité et par similitude s'approche le plus du Cercle Réel constituant la Forme en soi. Or cette Forme, même Intensive et condition de Réalité, n'est pas la Cause dernière de son propre Être. La Beauté et la Bonté de cette Forme, la Raison finale de son Essence est dans l'Idée du Bien, Cause vraiment incondi-
341d
343e
344b
341d
344b

née et se suffisant à elle-même. C'est cet attachement à la Valeur Spirituelle qui inonde la Forme d'une Lumière lointaine et mystérieuse, clarté qu'il n'est d'ailleurs pas possible de transmettre ou d'enseigner à quiconque: une longue expérience, jointe à d'heureuses dispositions naturelles, fait jaillir en nous, quand, au prix d'énormément de travail et de beaucoup de temps, nous avons péniblement frotté les uns contre les autres tous les modes de connaissance que nos facultés nous confèrent, une lueur soudaine, comparable à l'étincelle jaillissant à force de frotter et croissant ensuite, lueur de la sagesse et de l'intelligence, se produisant avec l'intensité que peut supporter la force humaine.

Pareil langage dithyrambique ne convient pas à un Être dont la Réalité s'épuise dans la Forme et dans la Tension. À le considérer objectivement il dénote une union intime de contenu, dont nous voulons essayer de rendre compte dans la récapitulation qui va suivre.

* * *

Arrivé au terme de l'étude de la fonction eidétique il paraît justifié d'affirmer que les dialogues nous font voir une différence réelle entre Eidos et Idea, différence qui, à ce qu'il me semble, résulte à la fois de leur étymologie et de leur origine nettement diverse. Étymologiquement εἶδος désigne plutôt le concret, ἰδέα l'action ou l'abstrac-

tion.¹⁾ L'origine philosophique nous montre que l'ἰδέα dérive de la Notion socratique, unie à l'intuition artistique et que l'Eidos a dès l'abord sa fonction scientifique, ancrée dans le concept géométrique du Nombre. Ce qui distingue pourtant l'ἰδέα platonicienne de la Notion, et l'Eidos platonicien de la conception arithmétique du pythagorisme, c'est l'union intime des deux termes qui, sans avoir amené leur fusion informe, a fait bénéficier l'ἰδέα de l'apport scientifique de l'Eidos qu'elle renferme et dont elle est la Cause suffisante, et qui en revanche a anobli l'Eidos en l'élevant au dessus de toute attache matérielle et l'a fait le support de la valeur morale aussi bien que de l'Harmonie Formelle. Cet entrelacement intime qui fait que l'une implique toujours l'autre et inversement, quoiqu'il paraisse que Platon ne les confond pas, a cependant causé la confusion des termes chez la postérité et particulièrement chez Aristote. Pour Platon Eidos garde sa qualité objective qui le rend, du moins virtuellement, connaissable, objet de la Science en tant qu'il est la Forme précise et parfaite que doit présenter tout Réel. Forme que nous devons postuler indispensablement, si nous voulons sauvegarder la certitude et la validité absolue de la Science. L'Idéa est liée à l'Esprit et à l'Âme. Elle comporte en conséquence un air de subjectivité. D'une part elle tend vers la fonction représentative qui nous permet de voir sous une image unitive la multiplicité et l'entrelacement des formes; d'autre part elle est l'Image créatrice telle que l'offre l'intuition géniale de l'artiste: comme exemple on peut afférer l'ἰδέα κλίνης de la République; elle est impliquée aussi dans le projet préalable du navire dans les Lois. C'est cette Image créatrice qui

Pol.
596b

¹⁾ Il va sans dire que l'appel à l'étymologie ne saurait être péremptoire, vu le caractère changeant et glissant de la signification des mots. On peut certes dresser une liste de substantifs en -ος qui tous accusent une physionomie concrète (βέλος, θέρος, κέρδος, μέλος, πάθος, τεῖχος, σκεῦος, χεῖλος, etc.); mais on peut y opposer d'autres qui sont abstraits (κάλλος, βάθος, μῆκος). Il y a même un passage incessant d'une catégorie à l'autre (ἄλλος, γένος, κάλλος). D'autre part les féminins en -α qui ont commencé par être des abstraits, passent eux aussi facilement au sens concret. Il me semble pourtant que la différence originaire (les substantifs en -ος dérivant de l'adjectif neutre avec changement d'accent en rapport avec leur fonction nouvelle, cf. Brugmann, Kurze vergleich. Grammat. der Indogerm. Sprach. §422; 423, 9; les substantifs en -α étant des abstraits primitifs) continue à se faire sentir dans la tendance sémantique des mots. Comparez encore Persson, Studien zur Wurzelerweit. Upsala 1891.

- 803a certainement a fourni l'analogie de la fonction transcendante de l'Idéa comme étant cette Vision qui embrasse dans sa supra-Réalité éthérée tout ce qui se réalisera en Formes belles et parfaites, fonction qui, sans aucun doute, dépasse l'horizon humain, mais qui néanmoins nous laisse entrevoir sa splendeur mystérieuse, il y a mieux, qui fait miroiter à nos yeux la possibilité lointaine de sa compréhension „Scientifique” au moyen de la plus belle de ses créations, qui, vu le fait que c'est elle qui se répand dans tout ce qui est Réel, en reflète le plus adéquatement l'essence, à savoir au moyen du Nombre. C'est lui qui permettra de saisir l'Identité du Bien Moral et du Beau Harmonieux sous une Image unique qui contient l'Être et la Raison des deux. Platon essaie de réaliser ce désiratum sous l'image des révolutions idéales au dedans de nous qui, en parfaite résonnance avec celles de l'Univers, créent la Beauté morale, tout comme dans la Beauté supramatérielle de l'Univers rayonne la Bonté divine. Car Dieu est la mesure de Tout: moyennant l'Eidos du Bien, qui est son Être, l'Idéa divine est l'Étalon auquel doit répondre toute Beauté et toute Bonté. Aussi, l'homme veut-il apprendre à connaître la seule mesure qui le rendra bon et qui l'informerà à l'image du Bien, il devra, en s'élevant de beauté en beauté, prendre son vol audacieux à travers les Espaces où s'équilibrent les astres dans leurs orbites harmoniques, pour atteindre la Limite suprême, au sommet de la voûte céleste, la plaine de la Vérité, la surface de la sphère de l'Être, qui dans l'unité de sa Tension contient l'Univers. Là se plaçant sur le dos du firmament il pourra comprendre toutes ces harmonies dans l'Unité de leur Être, et il élèvera ses regards émerveillés dans la direction de cette Image mystérieuse et impénétrable qui est elle-même au dessus de tout Être et pour cette raison au dessus de toute possibilité de connaissance, hormis que l'affinité de la meilleure partie de son âme lui permettra le soupçon lointain de sa magnificence. C'est dans cette Idéa que se concentre la Raison de tout ce qui Est, elle-même élevée au dessus de toute détermination de couleur, de forme et d'objectivité mais pourtant le vrai objet de toute Science véritable, quand même celle-ci s'exerce seulement sur la lignée dérivée des εἶδη (περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος). Mais ce n'est qu'aux dieux qu'il est permis de se repaître de cette Vision sublime qui, sous l'espèce de l'Idéa, conçoit l'Être de l'Eidos, „le Beau tel qu'il s'étale dans l'Eidos pur (τὸ ἐπ'
- Nom.
716c
- Symp.
210
Phdr.
246d
247a
247b
- 248b
247c
- Symp.

εἶδει καλόν)" — car le dieu est „devenu" lui aussi, et malgré sa perfection congénère il participe de la „pensée" (διάνοια) et en tant que cela de la sphère de l'Eidos: comment autrement pourrait-il remplir sa fonction intégrante dans le Tout, s'il ne comprenait pas l'Être de ce Tout dans son Être à lui? Bien au contraire il n'est dieu que parce qu'il ne peut pas manquer des'appliquer à ce qui „Réellement Est", c'est à dire à cette effusion magnifique d'Harmonie pure qui le rend capable de réaliser cette Harmonie dans la sphère qui lui est confiée —. À nous autres humains il est dévolu d'entrevoir certes la Réalité Essentielle qui soustend notre Savoir, mais le concours du troisième principe fait que notre conception de l'Harmonie s'exprime dans le nombre tridimensionnel qu'est l'Opinion. Cependant l'âme du philosophe, se faisant fort de son origine céleste, se révélant dans l'affinité de ses tendances, la nature humaine impliquant la faculté de jouir consciemment de l'Harmonie des Êtres Réels, éprouve un frisson à l'approche de quelque chose qui par son bel aspect se révèle être l'imitation réussie de la Beauté et, éprise de la splendeur que la réminiscence fait épanouir en elle, elle est prête à s'agenouiller devant lui et de l'adorer à l'égal d'un dieu. Et encore, tel objet n'est d'aucune façon comparable à l'éclat pur des Beautés supérieures qu'avant sa mise aux fers corporels elle a contemplées dans la plaine de la Réalité qui s'étend au dessus de tout Être devenu, si beau soit-il. Cette Beauté, éblouissante à voir, présente un spectacle superbe, et sa vision béatifique constitue l'initiation qui à vrai dire mérite ce nom, tant elle inonde l'âme de félicité. La mémoire seule suffit à faire naître cette „vague de désir" qui nous fait aspirer ardemment à retourner vers ces plages heureuses.

Quel est cet objet? Platon a déjà fait ressortir, en définissant comment les dieux restaurent leur être divin, qu'il est objet de la Science. Le Banquet le précise davantage et nous désigne „une certaine connaissance unique, dont l'objet est le Beau", objet éternellement „joint à lui-même par l'unicité de la forme". Et en fin de compte le seul point de vue où il vaut pour un homme la peine de vivre est de „partir des beautés de ce monde et, avec cet objet-là pour but, de s'élever continuellement. . . . jusqu'à ce qu'on arrive à cette science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul". Objet qui est le beau dans toute sa pureté et sans mélange.

210b
Phdr.
247d

248b

250b
249e

251a

250b

250c
251c

210d

211b

211d

211c

211e

212a

Car une fois que nous aurons atteint ce Beau et que nous le comprendrons dans sa Réalité, nous n'enfanterons plus des fantômes de vertu, mais une bonté réelle, parce que nous avons comme touché la Réalité.

Ces descriptions enthousiastes peuvent-elles avoir pour objet le Nombre seul? Malgré toute invraisemblance il ne saurait y avoir de doute là dessus: il est sûr que l'injonction à ceux qui veulent entrer dans l'Académie: *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*¹⁾, est formelle et le restera toujours; celui qui veut approcher la pensée profonde de Platon n'y réussira qu'à travers le concept d'Harmonie tel qu'il se ramasse dans le Nombre. Cependant il ne s'agit pas du Nombre mathématique; ou mieux, du mathématique seul, ou en première instance. Cela résulterait tout d'abord du témoignage formel de Platon. Aristote le reconnaît lui aussi en plusieurs endroits. Re-

M. 990
a30

cueillons spécialement le passage: „Platon admet que tous ces êtres et aussi leurs causes sont des nombres, mais pour lui les uns, les *ἀριθμοὶ νοητοί*, sont seuls causes, et les autres sont les nombres sensibles”. C'est reconnaître qu'au Nombre comme objet transcendant il s'ajoute au moins une condition qui ne saurait être remplie par aucun être dérivé, c'est d'être contenu adéquat du *Νοῦς*. Et quand ailleurs il se vante d'avoir distingué quatre espèces de causes,

988 a33
988 b4

il avoue que c'est Platon qui s'approche le plus de la „quiddité et de la substance formelle” et qu'il présente les *εἶδη* comme l'essence de chacune des autres choses et l'Un comme l'essence des *εἶδη*”, et que c'est Platon qui seul s'est servi au moins de deux

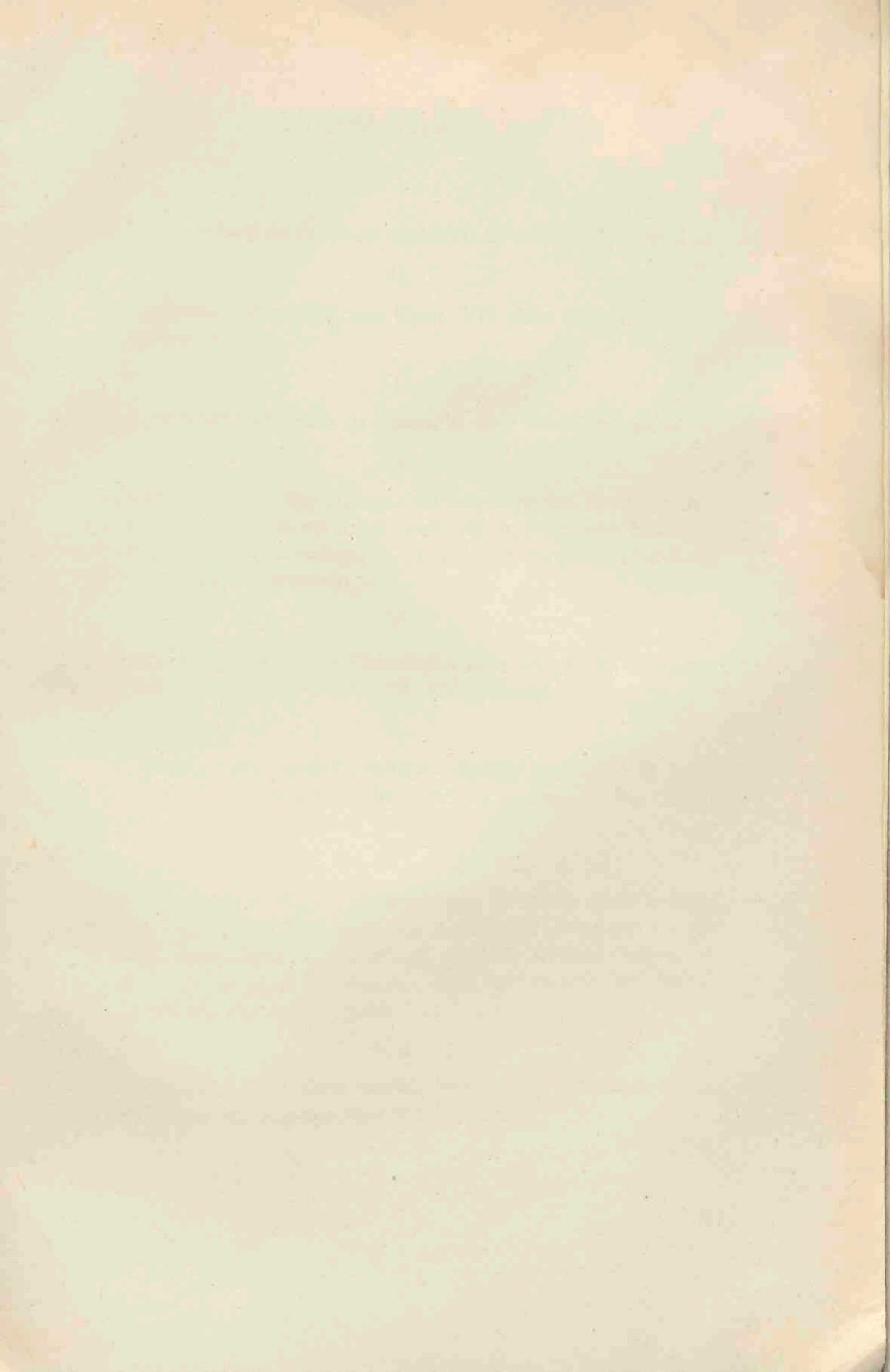
988 a8

causes: la cause formelle et la cause matérielle: „en effet les *εἶδη* sont causes de l'essence pour les autres et l'Un est cause pour les *εἶδη*”.

Et de ces indications aristotéliennes, et de l'étude de l'oeuvre authentique de Platon il me semble qu'il suit la filiation suivante. Tout dans l'Univers s'exprime, pour le moins virtuellement, dans le nombre et permet l'étude de son harmonie permanente au moyen de ce nombre. Ce fait irréfutable atteste que tout a été créé ou qu'il est devenu à l'image d'un principe dont l'Être doit nécessairement satisfaire à la condition d'embrasser la Raison de cette harmonie mathématique. Mais si cet Eidos est Cause et Raison de toute Forme dans

¹⁾ Philoponos, Comment in Aristot. 117, 26; Tzetzes, Chil. VIII, 973.

le concret, il renferme dans la plénitude de son Être infiniment plus que la Forme seule. Car cette Forme Idéale, quelque Belle qu'elle soit et de combien qu'elle dépasse tout par la magnificence de son ordonnance, n'est pourtant dans toute l'immatérialité de sa Réalité que comme le corps, l'extérieur, le support et la demeure de quelque chose qui dépasse toute Forme et toute Intellection. C'est ce quelque chose inexprimable qui donne à cette Forme et à cette Réalité son Essence, sa Valeur, son Contenu suffisant, parce que, dans la Beauté elle incorpore pour ainsi dire le Bien qui est son apanage suprême: c'est Lui qui est la Source véritable de l'Être, comme il est cette profondeur de Valeur qui détermine l'amour inconditionné de notre Âme, qui en inspire aussi la félicité sans bornes dans ses moments de transport libre et pur, englobant à la fois la conscience de l'action bonne et les délices de la création du Beau; c'est Lui le vrai Un, le Bien qui se voûte au dessus de toute Forme dans son éclat éternel: c'est l'IDEA.



STELLINGEN

I

Er is een scherp te omlijnen onderscheid tussen *Εἶδος* en *Ἰδέα*.

II

De wijsgerige uitweiding van Epist. VII dient als echt te worden beschouwd.

III

Er is geen ernstige reden de *Epinomis* voor onecht te verklaren.

IV

Het feit dat Plato zijn dialogen tot het einde toe heeft geretoucheerd (vgl. Dion. Hal. de comp. verb. 25), kan een zeer bijzonder licht werpen op de chronologie der dialogen en verdient als zodanig nader te worden onderzocht.

V

Natorp heeft ongelijk de Platonische Idee als „Wet” te definiëren (vgl. *Ideenlehre*, blz. 74, 155, 410, *passim*).

VI

De stelling „ons intellect verstaat slechts wat het zelf heeft gesteld” (Natorp, *Ideenlehre* blz. 163, in navolging van Kant) moet worden betwijfeld.

VII

Simpl. in Aristot. *Phys.* III, 4 (p. 454, 19 Diels) moet worden vertaald: „en dat zij deel heeft aan de monade in zoverre 1°. elk van haar delen *μονάς* is, en 2°. zij zelf een eenheid vormt, τὸ *δυσδικόν*.” De weergave bij Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* blz. 67 is onjuist.

VIII

In Platon *Pol.* 515b moet worden gelezen: οὐ ταῦτα ἡγεῖ ἂν τὰ παρόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἄπερ ὄρωεν;

IX

Bij Plat. Polit. 301b mag de handschriftlezing niet met Diès worden gewijzigd en dient men, met Burnet, te lezen: δι' ἃ δὴ τὰ πέντε ὀνόματα τῶν νῦν λεγομένων πολιτειῶν ἐν μόνον γέγονεν.

X

In Plat. Crat. 412a en 437a moet de handschriftlezing worden bewaard, slechts met wijziging van εἷ in Η, en zonder enige delging worden gelezen: 412a διὸ δὴ ἐμβάλλοντας δεῖ τὸ Η „ἐπιστήμην” αὐτὴν ὀνομάζειν.

437a ὀρθότερόν ἐστιν ὥσπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐμβάλλοντας τὸ Η „ἐπιστήμην”, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἷ ἐν τῷ ἰῶτα.

XI

In Aesch. Ag. 106 moet, met Mazon, de handschriftlezing ἀλλὰν worden behouden en niet met Schütz en Von Wilamowitz in ἀλλᾶ worden gewijzigd.

XII

In Soph. El. 1449 moet met Groeneboom aan de in L. bovengeschreven lezing τῆς φιλάτης de voorkeur worden gegeven.

XIII

In Eur. Hipp. 79 moet met Murray de handschriftlezing bewaard blijven, en niet met Porson, Weil en Von Wilamowitz gewijzigd worden in ὄστις.

XIV

Verg. Aen. I, 395 ss. is slechts begrijpelijk indien de text geheel onveranderd wordt gelaten.

XV

Verg. Aen. II, 312 is een typisch voorbeeld van abstracte beeldvorming.

XVI

De theorie opgesteld door Francesco Sforza (Class. Rev. XLIX July 1935 N23) als zou de Aeneis als parodie zijn bedoeld miskent het genie van Vergilius.

