



HAL
open science

La structure de la philosophie de Socrate selon Platon

Jacques Han

► **To cite this version:**

Jacques Han. La structure de la philosophie de Socrate selon Platon. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H205 . tel-01902102

HAL Id: tel-01902102

<https://theses.hal.science/tel-01902102>

Submitted on 23 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Thèse pour l'obtention du grade de
docteur de l'Université Paris I

Présentée et soutenue publiquement par

Jacques HAN

La structure de la philosophie de SOCRATE
selon PLATON

Directeur de Thèse

Luc BRISSON

DRCE, Centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Composition du jury

Louis-André DORION

Professeur au département de philosophie de l'Université de Montréal

Pierre CAYE

Responsable du centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Monique DIXSAUT

Professeur émérite, UFR de philosophie, l'Université Paris I

Luc BRISSON

DRCE au centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Date de soutenance : le 27 juin 2018 à 14h30

L'Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Thèse pour l'obtention du grade de
docteur de l'Université Paris I

Présentée et soutenue publiquement par

Jacques HAN

La structure de la philosophie de SOCRATE
selon PLATON

Directeur de Thèse

LUC BRISSON

DRCE, Centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Composition du jury

Louis-André DORION

Professeur au département de philosophie de l'Université de Montréal

Pierre CAYE

Responsable du centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Monique DIXSAUT

Professeur émérite, UFR de philosophie, l'Université Paris I

LUC BRISSON

DRCE au centre Jean-Pépin, CNRS-ENS, UMR 8230

Avertissement

Les passages cités des dialogues de Platon sont extraits des traductions parues aux Éditions Flammarion (Collection « GF »)¹ :

Alcibiade, GF 988, 2000 2^e éd. corrigée [1999], trad. par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau ;
Apologie / Criton, GF 848, 2005 3^e éd. corrigée [1997], trad. par L. Brisson ;
Banquet, GF 987, 2001 2^e éd. corrigée et mise à jour [1998], trad. par L. Brisson ;
Charmide / Lysis, GF 1006, 2004, trad. par L.-A. Dorion ;
Cratyle, GF 954, 1998, trad. par C. Dalimier ;
Euthydème, GF 492, 1989, trad. par M. Canto-Sperber ;
Gorgias, GF 1326, 1993 et 2007 éd. revue et augmentée [1987], trad. par M. Canto-Sperber ;
Hippias majeur / Hippias mineur, GF 870, 2005, trad. par J.-F. Pradeau & F. Franterotta ;
Ion, GF 529, 2001 éd. mise à jour [1989], trad. par M. Canto-Sperber ;
Lachès / Euthyphron, GF 652, 1997, trad. par L.-A. Dorion ;
Lettres, GF 466, 2004 4^e éd. corrigée et mise à jour [1987], trad. par L. Brisson
Lois, GF 1059 / 1257, 2006, trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau
Ménexène, GF 1162, 2006, trad. par D. Loayza ;
Ménon, GF 491, 1993 2^e éd. corrigée et mise à jour, trad. par M. Canto-Sperber ;
Parménide, GF 688, 1999 2^e éd. revue [1994], trad. par L. Brisson ;
Phédon, GF 489, 1991, trad. par M. Dixsaut ;
Phèdre, GF 1268, 2004 nouvelle éd. corrigée et mise à jour [1989], trad. par L. Brisson ;
Philèbe, GF 705, 2002, trad. par J.-F. Pradeau ;
Politique, GF 1156, 2003 [2011], Luc Brisson et Jean-François Pradeau
Protagoras, GF 761, 1997, trad. par F. Ildefonse ;
République, GF 653, 2002, trad. par G. Leroux ;
Sophiste, GF 1269, 1993, trad. par Nestor L. Cordero ;
Théétète, GF 493, 1995 2^e éd. corrigée [1994], trad. M. Narcy ;
Timée / Critias, 618, 2001 5^e éd. corrigée et mise à jour, 1992, trad. L. Brisson.

Comme chacune de ces traductions comprend « Introduction », « Traduction », « Notes » et dans certains cas « Annexe », pour simplifier la citation, nous adoptons la forme suivante de la citation dans la note de bas de page, prenons le *Sophiste* pour exemple :

- passage : *Sophiste*, 239 b².
- « Introduction » : *Sophiste*, « Introduction », p. 62.
- « Notes » : *Sophiste*, « Notes », n° 141, p. 234.
- « Annexe » : *Sophiste*, « Annexe II », p. 286.

Les passages en grec sont extraits de l'édition bilingue Les Belles Lettres des œuvres de Platon.

1 Par ailleurs, nous suivons cette pratique utile : « Nous avons pris la liberté de modifier très ponctuellement quelques-unes des citations, de manière à accorder le vocabulaire des extraits. » (Cf. Pradeau, J.-F., *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009, p. 7).

2 Il arrive, certes exceptionnellement, qu'un passage cité est extrait d'une autre traduction que celle de la collection GF Flammarion, dans ce cas-là, le traducteur sera cité comme suit par exemple : *Sophiste*, 239 b (A. Diès).

Introduction.....	5
1. La structure.....	7
2. La philosophie.....	9
3. La Forme.....	10
4. L'âme.....	11
5. L'ignorance.....	14
6. L'ἐπιστήμη.....	15
7. La vertu.....	17
8. La dialectique.....	19
9. Questions de méthode.....	20
Conclusion.....	21

Introduction

*La structure de la philosophie de Socrate selon Platon*¹, un tel sujet de thèse invite à poser deux questions : 1/ pourquoi « Socrate selon Platon » et non pas selon Aristophane, Xénophon ou Aristote ? 2/ pourquoi « la philosophie de Socrate selon Platon » et non pas tout simplement « la philosophie de Platon » ?

Pour la première question, il s'agit d'une question d'historicité : Socrate fut condamné à mort en 399 av. J.-C. De ce fait historique reconnu, quels que soient les propos apportés sur le compte de Socrate — puisqu'il n'a rien écrit, ils doivent justifier cette condamnation, or seul Socrate de Platon peut la justifier : 1/ Socrate soumet tout le monde à examen, particulièrement les hommes politiques, les poètes et les artisans² en montrant leur ignorance, en les ironisant et en leur faisant honte publiquement :

C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimités si nombreuses qui présentent une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de « savant ».³

Le Socrate de Platon est parfois pénible à supporter pour certains interlocuteurs. C'est bien le cas pour Critias dans le *Charmide*, pour Calliclès dans le *Gorgias* et pour Thrasymaque dans le livre I de la *République*. 2/ La nature insolente de Socrate : lorsqu'il vient d'être condamné à mort, « Eh bien, Athéniens, quelle contre-proposition vous ferais-je maintenant comme peine ? Évidemment celle que je mérite. »⁴ :

Aucun traitement, Athéniens, ne sied mieux à un tel homme que d'être nourri dans le prytanée.⁵

« [...] En fait, le prytanée était le foyer commun de la cité, et la coutume à laquelle fait allusion Socrate était une survivance de l'époque où les rois faisaient l'honneur à leur hôte en partageant leur table. Ce privilège était accordé aux vainqueurs des jeux à

1 Un tel titre paraît prétentieux : « Nous le savons bien, pas une seule phrase de Socrate, telle qu'elle a été prononcée par lui, n'a survécu. Dans ces conditions, est-il raisonnable de croire qu'on puisse, en dépit de cela, en savoir assez sur sa pensée et sur son enseignement pour parler sérieusement de sa philosophie ? » (Vlastos, Gregory, « Socrate », *Philosophie grecque*, Paris, PUF / Quadrige Manuels, sous la direction de M. Canto-Sperber, 2017 1^{re} éd. « Quadrige Manuels » [1997, 1998], p. 123.

2 Voir *Apologie* 21 b – 22 e.

3 *Ibid.* 22 e. À la différence de Socrate de Xénophon ne pratique ni l'ironie ni la réfutation (voir la liste partielle des principales différences entre Socrate de Platon et Socrate de Xénophon, cf. Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 899, 2006 [2004], p. 98 – 102).

4 *Apologie* 36 b, voir surtout le second discours de Socrate dans l'*Apologie* (35 e – 38 c).

5 *Ibid.* 36 d.

Olympie, à des stratèges et aux représentants de certaines familles, par exemple, les descendants d'Harmodios et d'Aristogiton. [...] »¹ Une telle insolence est une provocation : la preuve en est que, dans l'*Apologie*, Socrate emploie sept fois le verbe *θορυβεῖν* (faire du tapage)² en invitant les Athéniens au Tribunal à ne pas l'interrompre par leurs cris. 3/ Dans les dialogues platoniciens, Socrate d'une part s'oppose à la démocratie, mais d'autre part, il a une bonne relation avec Alcibiade, Charmide et Critias, et justement, « Il semble que les Athéniens n'aient pas pardonné à Socrate ses fréquentations. Il est donc fort probable que le véritable fondement de son procès soit son opposition à la démocratie et ses relations avec des personnages aussi malfaisants qu'un traître à Athènes comme Alcibiade, et des comploteurs qui déclenchèrent une guerre civile comme Critias et Charmide. »³ En un mot, Socrate, selon Platon, est plus proche de la réalité liée à sa condamnation à mort.

La réponse à la seconde question (pourquoi « la philosophie de Socrate selon Platon », et non pas tout simplement « la philosophie de Platon » ?) est qu'il s'agit là d'une réalité platonicienne à respecter. En fait, 1/ Socrate n'a rien écrit, il a seulement parlé, alors que Platon a beaucoup écrit, mais lui-même n'a jamais parlé, puisqu'il n'est ni personnage ni narrateur dans ses dialogues. Ainsi, si l'on peut dire que Socrate est le « porte-parole » de Platon, on peut dire aussi que Platon est le « scribe » de Socrate, et par conséquent, 2/ s'il y a une seule philosophie, il est difficile de distinguer nettement entre Socrate et Platon du fait que tous deux pensent la même chose. Toutefois, leur fonction propre est différente, l'un parle, l'autre écrit. En revanche, si l'on considère qu'il existe deux philosophies, l'une socratique, l'autre platonicienne, elles ne peuvent être séparées l'une de l'autre, puisque de l'une naît l'autre et dans l'autre se voit l'une. C'est pourquoi nous choisissons ce titre : *La structure de la philosophie de Socrate selon Platon*, ce choix consistant à préserver l'unité philosophique de ces deux philosophes. Cette unité se structure autour de six termes, à savoir la Forme (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος οὐ τὸ ὄν, c'est-à-dire ce qui est réellement), l'âme (ψυχή), l'ignorance (ἀγνοία), la science (ἐπιστήμη), la vertu (ἀρετή) et la

1 *Apologie*, « Notes », n° 258, p. 155.

2 Le verbe est plutôt peu présent dans le corpus platonicien, voici la liste de ses occurrences : *Apologie* *θορυβεῖν* (17 d), *θορυβήσητε* (20 e), *θορυβεῖτε* (21 a), *θορυβεῖν* (27 b), *θορυβεῖτω* (27 b), *θορυβεῖτε* (30 c), *θορυβεῖν* (30 c) ; *Banquet* *θορυβηθῶ* (194 a), *θορυβήσεσθαι* (194 b) ; *Charmide* *τεθορυβημένοι* (154 c) ; *Euthydème* *τεθορυβημένον* (275 d), *ἐθορυβήθη* (283 d), *θορυβουμένου* (283 d) ; *Lettre* VII *τεθορυβημένω* (348 e) ; *Lois* I *θορυβούμενον* (640 b), II *θορυβώδης* (671 a) ; *Lysis* *τεθορυβημένον* (210 e) ; *Phèdre* *θορυβεῖτω* (245 b), *θορυβουμένη* (248 a) ; *Protagoras* *θορυβοῦσιν*, (319 c) ; *République* IV *θορυβήση*, (438 a), VII *θορυβουμένην* (518 a) ; *Timée* *θορυβώδη* (42 d).

3 Brisson, Luc, *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 32.

dialectique (διαλεκτική).

1. La structure

La structure de la philosophie de Socrate est élaborée à partir de la célèbre ligne segmentée en quatre sections dans la *République* (livre VI, 509 d – 510 a), puis ces sections sont nommées à la fin du livre VI (511 d – e) et redéfinies dans le livre VII (533 e – 534 a)¹. Mais avant d'analyser cette ligne, il faut résoudre un problème de segmentation. Voici le texte en question :

Sur ce, prends, par exemple, une ligne coupée en deux d'inégale (ἀνισα) longueur ; coupe de nouveau, suivant la même proportion que la ligne, chacun des deux segments — celui du genre visible et celui du genre invisible —[...]²

Le problème est que la séquence ANIΣA peut être interprétée comme « ἀνισα » tout aussi bien qu' « ἀν ἴσα ». « [...] Si le texte est clair et exprime nettement une inégalité, [...] le privilège du monde intelligible impose une représentation plus importante, et ainsi en décroissant vers les domaines inférieurs de l'ontologie.[...] »³. Nous pensons ainsi qu'il s'agit d' « ἀν ἴσα ». Dans ce cas-là, pourquoi Socrate ne dirait-il pas simplement « supposons que la ligne soit coupée en quatre sections égales » au lieu de proposer deux fois la même opération ? Ce parti pris permet en effet de souligner la coexistence de deux mondes opposés : l'invisible et le visible. À l'intérieur de ceux-ci on pourrait par contre appliquer une division en plusieurs segments et non pas seulement en deux. L'explication d' « ἀν ἴσα » semble simple : l'ἐναντίον (contraire ou opposé) lui-même est symétrique, ce passage du *Philèbe* le confirme : « Divisons en deux la totalité des choses qui existent actuellement dans l'univers », une part a pour nom l'illimité et l'autre la limite⁴. En effet, la division du tout en deux, en trois, en quatre ou en un autre nombre supérieur, donne toujours des parties égales. Mais quel est le sens de l'égalité ? En fait, l'égal en soi (αὐτὸ τὸ ἴσον) est une Forme⁵, supposant la symétrie entre le monde intelligible et le monde sensible. La puissance de l'être est la puissance totale de l'univers, autrement dit la puissance du monde intelligible est la puissance de la totalité de l'univers, l'univers tire du monde

1 Cf. Lafrance, Yvon, *Pour interpréter Platon La ligne en République VI 509 d – 511 e*, Montréal, Bellarmin, Tome I (*Bilan analytique des études 1804 – 1984*), 1987, Tome II (*Le texte et son histoire*), 1994.

2 *République* VI 509 d.

3 *République*, « Notes livre VI », n° 142, p. 672.

4 Voir *Philèbe*, 23 c.

5 Voir αὐτοῦ τοῦ ἴσου (*Parménide* 131 d ; *Phédon* 75 b), αὐτὸ τὸ ἴσον (*Phédon* 74 a, c, e, 78 d), αὐτὰ τὰ ἴσα (*Phédon* 74 c).

intelligible sa puissance.

Voici la description de la ligne dans le livre VII de la *République* (533 e – 534 a) :

Socrate Il nous plaira donc, dis-je, comme auparavant, de nommer la première section science (ἐπιστήμη), et la deuxième pensée (διάνοια), la troisième croyance (πίστις), et la quatrième représentation (εἰκασία). Il suffira aussi de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion (δόξα), et les deux premières ensemble, intellection (νόησις).¹

La ligne est en réalité une ligne représentant l'âme, car seule l'âme est capable de l'opinion et de l'intellection, de monter ou descendre dans les deux directions opposées sur la ligne². Or, quand il est question de l'âme, il s'agit nécessairement de l'être, puisque l'être est la raison d'être de l'âme, en ce sens, cette ligne est aussi une ligne de l'être. Cependant, nous pouvons constater que cette ligne est incomplète, puisque la Forme en haut, l'ignorance et les maux en bas en sont absents. En effet, l'ἐπιστήμη, quelle que soit sa portée, pratique ou ontologique, a nécessairement son objet, car la science est toujours science de quelque chose : son objet ici en l'occurrence est la Forme, et son contraire est l'ignorance. Mais pour que l'âme humaine maîtrise cette science contre l'ignorance, il lui faut aussi et surtout des moyens. Comme pour observer des objets célestes il faut s'équiper de télescopes, de même il faut avoir le moyen de connaître la vérité. Ce moyen a pour nom la dialectique, c'est-à-dire « le moyen, à travers le dialogue, de connaître *ce qui est* »³. Voici la récapitulation de la ligne :

Bien				
Formes				
νόησις	ἐπιστήμη	dialectique	âme	être
	διάνοια	raisonnement		
δόξα	πίστις	perception	âme, corps	être, τέχνη
	εἰκασία	imitation		
ignorance				
maux				

En prenant les six termes, à savoir : la Forme (τὸ ὄν, c'est-à-dire ce qui est purement et simplement), l'ignorance (ἄγνοια ou ἀμαθία), l'âme ψυχή, être (εἶναι), la science (ἐπιστήμη) et la dialectique (διαλεκτική), nous obtenons la structure qui incarne la complexité du tableau. Cependant, nous remplaçons le verbe « être » par l'ἀρετή

1 Notons que, à la fin du livre VI, ces quatre sections sont nommées respectivement νόησις, διάνοια, πίστις et εἰκασία.

2 « Et maintenant, adjoints à nos quatre sections les quatre états mentaux de l'âme [...] » (*République*, livre VI, 511 e), autrement dit, ces quatre sections sont quatre domaines de l'activité de l'âme humaine.

3 Brisson, Luc ; Pradeau, Jean-François, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 45.

pour la simple raison suivante : à tous les niveaux de l'être, il existe toujours la question de l'excellence propre (ἀρετή), car chaque réalité a sa fonction propre. Notons que l'on ne peut faire de l'ignorance une excellence, parce qu'elle est dépourvue de fonction, de même pour les maux.

2. La philosophie

Le terme « philosophie », en tant qu'aspiration au savoir, prend un sens assez large dans les dialogues de Platon. Dans l'*Apologie*, il s'agit d'une pratique consistant à soumettre à examen soi-même et les autres afin de faire apparaître la vérité et dissiper l'ignorance qui consiste à croire savoir ce que l'on ne sait pas en réalité. Ainsi « une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue » (38 a). Dans le *Banquet*, la philosophie prend son sens propre, à savoir l'aspiration au savoir (203 d), la contemplation de la réalité intelligible (211 d – e), le désir de l'immortalité (207 a). Dans la *République*, elle est la dialectique, c'est-à-dire la science de ce qui est, au moyen du dialogue. Dans l'*Alcibiade*, il s'agit de la connaissance de soi et du même en soi (αὐτὸ τὸ αὐτό, 130 d). Dans la première partie du *Parménide*, la philosophie est l'ontologie qu'on appellera plus tard la métaphysique. Dans le *Philèbe*, la philosophie prend un accent aigu sur la psychologie. Dans le *Théétète*, il s'agit d'une enquête sur la science (ἐπιστήμη) à travers l'analyse de son opposé, à savoir l'opinion. Dans le second discours de Socrate du *Phèdre*, la philosophie est tout simplement une réminiscence :

Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle « forme intelligible », en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. Or, il s'agit là d'une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons « être » et qu'elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement. Ainsi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe, car les réalités auxquelles elle ne cesse, dans la mesure de ces forces, de s'attacher par le souvenir, ce sont justement celles qui, parce qu'il s'y attache, font qu'un dieu est un dieu.¹

En somme, dans chaque dialogue de Platon, la philosophie semble prendre un sens un peu différent tout en restant la même : « la philosophie comme ce mode de vie qui se laisse déterminer par l'aspiration au savoir et sa pratique »².

Sur la ligne de l'être, ce savoir (σοφία) comprend deux parties, à savoir les

1 *Phèdre*, 249 b – c. Quant à savoir pourquoi la philosophie se nomme la folie érotique, voir le passage 249 d – e qui renvoie en effet au discours de Diotime rapporté par Socrate dans le *Banquet*.

2 *Dictionnaire Platon.*, p. 120.

mathématiques (ce que désigne *διάνοια*), c'est-à-dire le raisonnement rigoureux, et la dialectique. Les mathématiques en tant que telles ne sont pas la finalité de la philosophie, elles constituent un outil de raisonnement pur qui permet de discerner les réalités sensibles avec exactitude, un outil d'éducation qui permet d'élever le sens de la mesure. C'est la raison pour laquelle les mathématiques sont nécessaires pour ceux qui ont la tâche de maîtriser le monde sensible, mais aussi pour tous les êtres humains, car un être humain est nécessairement un être de mesure :

Socrate Statuons-nous alors, dis-je, en disant que c'est un enseignement des plus nécessaires à l'homme de guerre que de pouvoir calculer et compter (*λογίζεσθαι τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι*) ?

Glaucon Le plus nécessaire de tous, dit-il, s'il veut comprendre quoi que ce soit aux positions des troupes pour la bataille, ou même s'il veut seulement être un être humain.¹

Seule la science du calcul et des nombres permet de calculer et de compter avec précision et certitude. On voit bien que la mathématique est à la fois une science (nombre) et une pratique (calcul). Or, cette science permet certes de faire gagner une guerre, mais elle ne permet pas de savoir si l'on fait une guerre contre ceux qui sont justes ou injustes², d'où la nécessité d'une autre science plus élevée qui permet de savoir ce qu'est le juste, ce qu'est le bien. Cette science a pour nom la dialectique, elle est à la fois une science (la connaissance de ce qui est) et une pratique (le dialogue).

3. La Forme

Par la Forme nous entendons la réalité en soi (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος*³) qui est la cause de son propre être et de l'être de toutes les autres réalités :

Dans le *Phédon*, Socrate admet « qu'il existe deux espèces d'êtres, d'une part l'espèce visible, et de l'autre l'espèce invisible ». En fait, ces deux espèces d'êtres sont distinctes. L'intelligible se situe au niveau le plus élevé : « ce qui est totalement être », « ce qui est purement et simplement être », « ce qui est véritablement ce qu'il est », ou tout simplement, « ce qui est réellement ». D'un tel être on peut dire « simplement qu'il est » ; on ne peut en parler qu'en utilisant le présent d'éternité, car il est « pur », sans mélange. Face aux choses sensibles qui ne cessent de changer, qui naissent et périssent, la réalité intelligible se caractérise par son identité : « elle est toujours la même », elle « garde toujours les mêmes rapports et la même nature ». Et puisqu'il ne change pas, n'étant soumis ni à la génération ni à la corruption, l'intelligible est en soi ; il ne doit donc pas être considéré comme un effet, et doit de ce fait être tenu pour cause de son être. Or, ce

1 *République* VII 522 e.

2 « Quoi donc ? Conseilleras-tu aux Athéniens de faire la guerre ? Contre ceux qui sont injustes ou contre ceux qui agissent de façon juste ? » (*Alcibiade*, 109 b).

3 *Parménide*, 128 e.

sont ces réalités en soi qui sont définies comme des Formes.¹

Ce qui est réellement, véritablement, est toujours le même en soi et par soi. En effet, dans les dialogues platoniciens, on trouve plusieurs formules qui peuvent signifier une Forme, comme par exemple εἶδος, ἰδέα, αὐτὸ τὸ F, αὐτὸ καθ' αὐτὸ F, où F désigne une réalité intelligible, comme par exemple l'égal, le beau, chaque chose qui est (ἕκαστον ὃ ἔστιν). Parfois la formule exprime aussi une chose sensible, αὐτὸ τὸ τεῖχος par exemple². Cela étant, leurs emplois ne signifient pas systématiquement la Forme. En particulier certaines expressions employées dans les premiers dialogues ressemblent à la Forme, mais, nous le verrons dans la première partie du chapitre I « La Forme », leur sens s'en approche très difficilement³. En effet, au fur et à mesure que le volume de dialogues platoniciens augmente (notons que les premiers dialogues sont peu volumineux), le sens et la définition de la Forme se précisent⁴. Cela suppose qu'une évolution de la pensée des formes intelligibles semble évidente.

Ainsi, en retraçant cette évolution, on pourrait peut-être « déterminer à quel moment s'impose avec évidence la formulation explicite d'une séparation entre l'intelligible et le sensible. »⁵ Une telle détermination permettrait de voir plus clairement quelles sont les conditions de la connaissance de la vérité. Plus précisément, il s'agit de répondre aux cinq questions suivantes. 1/ Comment s'opère la séparation entre le sensible et l'intelligible ? Y a-t-il une corrélation entre ces deux séparations, à savoir entre le sensible et l'intelligible d'une part, entre le corps et l'âme d'autre part ? 2 / Si c'est par la mathématique que les réalités sensibles participent à l'intelligible, comment rendre compte de la participation de l'âme à l'intelligible ? 3/ Y a-t-il des Formes négatives ? Par exemple pourrait-il y avoir une Forme du Mal, c'est-à-dire un Mal étant toujours le même en soi et par soi ? 4/ Si c'est par la contemplation que l'on pourrait saisir la réalité véritable, quel est ce mode de contemplation ? 5/ La vie bonne peut-elle se passer de la vérité, c'est-à-dire d'être véritablement ?

1 Cf. Brisson, Luc, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon », *Platon Les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, pp. 55 – 85, p. 58 – 59. Notons que, dans le texte, 15 notes de bas de page sont associées à cet extrait. Pour des raisons de lisibilité, nous ne les reproduisons pas ici.

2 Voir *Lysis* 203 a.

3 Sur la question de savoir à quel moment naît l'hypothèse de l'existence des Formes, cf. Allen, Reginald Edgar, *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms*, Londres, Routledge & Kegan, 1970.

4 Dans sa *Métaphysique* (alpha 6, 987 a 29 – b 14), Aristote accuse Platon de ne pas définir ce qu'est la Forme (cf. Brisson, Luc, *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 145 – 146). Nous allons voir, dans le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République* et la première partie du *Parménide*, que la Forme est bel et bien définie, mais dans une définition extrêmement simple, parce que *ce qui est* est extrêmement simple : *Il est* purement et simplement.

5 Cf. *supra*. Brisson, n° 1, p. 56.

4. L'âme

La définition de l'âme n'est pas aussi simple que celle de la Forme ; elle est même beaucoup plus compliquée : l'âme est immortelle¹, elle est le principe du mouvement spontané², elle est structurée en trois fonctions³, elle saisit les réalités véritables par la réminiscence⁴, elle est l'origine de tous les biens et de tous les maux⁵, ou encore bien d'autres qualifications possibles. Chacune de ces définitions ou descriptions paraît simple : quelques mots exprimant l'essentiel même de l'âme, mais l'ensemble est complexe, de telle sorte qu'il est difficile de construire une définition unique en les comprenant toutes. Ce qui complique les choses, c'est que l'âme est l'origine de tous les problèmes, car elle est elle-même problème. En effet, elle est immortelle mortelle, elle a une double existence, peut-être même triple : une existence immortelle quand elle se sépare d'un corps et mortelle en s'unissant à lui. Par exemple, en se trouvant dans un corps, la fonction rationnelle de l'âme cohabite avec ses deux autres fonctions désirante et ardente qui rendent le corps vivant. Ainsi, séparer la fonction rationnelle de deux fonctions inférieures sépare l'âme du corps. Là se trouve toute la complexité de la doctrine de l'âme : comment se sépare-t-elle du corps tout en s'unissant à lui ?

Mais quelle est la nécessité de définir l'âme ? On peut constater que, dans les premiers dialogues, Socrate passe tout son temps à soumettre à examen son âme et celle des autres afin de les rendre meilleures sans pour autant définir ce qu'est l'âme, comme s'il était possible de guérir un malade de sa maladie sans pour autant être médecin (c'est d'ailleurs le cas de la folie téléstique dans le *Phèdre*⁶). Le fait de se soucier de l'âme est-il suffisant pour en prendre soin sans pour autant savoir ce qu'elle est ? Oui, semble-t-il, car avant Platon, il y avait bien des sages sans que l'âme ne soit bien définie⁷. Ainsi la question se pose : dans quel objectif faut-il définir l'âme de manière rigoureuse ?

En effet, si la doctrine de l'âme semble connaître elle aussi une évolution, cette

1 Voir *Ménon* 81 b ; *Phèdre*, 245 c ; *Phédon* 72 c – d.

2 Voir *Phèdre* 245 c – 246 a.

3 Voir *Phèdre* 246 a – b, 253 c ; *République* IV 439 d – 441 a, VIII 550 b, IX 580 d – e.

4 Voir *Ménon* 81 d ; *Phèdre* 249 b – c ; *Phédon* 73 b ; *Philèbe* ; 34 b.

5 Voir *Charmide* 156 e.

6 Voir *Phèdre* 244 d – e.

7 Cf. la section « Question de l'âme dans la tradition grecque », *Platon*, Paris, Cerf, 2017, pp. 194 – 211. Rohde, Erwin, *Psyché le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Les Belles Lettres / encre marine, traduction française d'Auguste Reymond (Éditions Payot, 1928), édition revue, corrigée et augmentée par Alexandre Marcinkowski, traduction du grec et du latin par Paul Gaillardon, avant propos par André Hirt, 2017.

évolution est-elle parallèle à celle de la Forme ? ou bien l'une précède-t-elle l'autre dans la mesure où nous accordons une certaine crédibilité à la chronologie des dialogues de Platon¹ ? Y a-t-il une corrélation entre les deux évolutions ?

Traditionnellement, les dialogues de jeunesse sont considérés comme des dialogues « socratiques » dans lesquels la question de la Forme est explicitement absente, bien que certaines expressions puissent être interprétées comme telles. En revanche, la question de l'âme est présente dans l'ensemble des dialogues platoniciens², elle constitue presque le noyau sinon la toile de fond de chacun d'entre eux. L'âme est aussi importante pour Socrate que pour Platon, même si la façon de rendre meilleure l'âme paraît assez différente : par la réfutation dans les premiers dialogues, par la dialectique dans les autres ou encore par un mélange des deux dans certains cas. En effet, dans un premier temps, philosopher consiste à soumettre à examen soi-même et les autres afin de rendre meilleure l'âme de chacun. En ce sens, la philosophie est naturellement éthique, car le fait de soumettre l'âme à examen est une belle façon d'évaluer la morale, de dissiper l'ignorance et d'éviter de commettre l'injustice. Dans un second temps, le fait de rendre meilleure l'âme n'est plus une question d'ignorance, mais une question épistémologique et ontologique. La liste suivante peut donner certains indices pour mener notre recherche :

La tripartition de l'âme : *République* (livre IV, 439 d – 441 a), *Phèdre* (426 a – b) ; **la séparation entre l'âme et le corps** : *Gorgias* (524 b), *Phédon* (80 b – c, 88 b) ; **l'immortalité de l'âme** : *Gorgias* (524 b – 525 c)³, *Ménon* (81 b - d), *Phédon* (70 c) et *Phèdre* (245 d – e), *République* (livre X, 611 b) et *Timée* (69 c – 72 b, 90 c – 92 c) ; **la réminiscence** : *Ménon* (80 e – 86 c), *Phédon* (72 e – 77 a), *Phèdre* (249 bb – c) et *Philèbe* (34 b – c).

On peut constater que la pensée de la séparation entre l'âme et le corps semble précéder celle de la séparation évidente entre l'intelligible et le sensible, puisque la date de la rédaction du *Gorgias* est considérée comme bien antérieure à celle du *Phédon* où les principaux traits de la Forme dessinés de façon cohérente

1 « On a coutume, depuis la fin du XIX^e siècle, de répartir les dialogues de Platon en trois groupes chronologiques, soit les dialogues de jeunesse (*Apologie*, *Criton*, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, *Ion*, *Alcibiade*, *Lachès*, *Protagoras*, *Ménon*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Charmide*, *Ménon*, *Lysis*, *Euthydème*), les dialogues de maturité (*Cratyle*, *Banquet*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Parménide*, *Théétète*) et les dialogues de vieillesse (*Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critas*, *Lois*). » (Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 899, 2006 [2004], p. 38).

2 À l'exception de la seconde partie du *Parménide* où le terme et la question de l'âme sont totalement absents.

3 Bien que l'immortalité de l'âme ne soit pas explicite dans le mythe eschatologique du *Gorgias*, dans la conclusion de Socrate après avoir raconté le mythe, cette immortalité est implicitement explicite, puisque l'âme qui s'est séparée du corps doit se soumettre au jugement. Par exemple, les âmes pleines de désordre et de laideur seraient aussitôt envoyées dans la prison du Tartare (525 a). Cela suppose au moins que l'âme continue à exister après la mort.

correspondent bel et bien à la définition de la Forme telle qu'elle sera donnée, expliquée et débattue dans la première partie du *Parménide*.

5. L'ignorance

Le terme « ignorance » (ἀμαθία, ἄγνοια) signifie le fait de croire savoir ce qu'on ne sait pas en réalité. Il est paradoxal : Socrate est à la fois savant et ignorant. En effet, la Pythie déclara que Socrate était le plus savant parmi les êtres humains, alors que lui-même pensait qu'il « n'était savant ni peu ni prou »¹. Ce paradoxe conduira Socrate à découvrir le sens véritable de l'ignorance, à savoir s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas en vérité, d'où la confusion : le fait que Socrate se reconnaissait ignorant veut-il dire qu'il avouait s'imaginer savoir ce qu'il ne savait pas ? Certainement pas, car au fond, le paradoxe est facile à comprendre, puisqu'il s'agit de deux affirmations opposées de deux parties : d'une part de la Pythie et d'autre part de Socrate. Pour la Pythie, Socrate est plus savant que les autres, mais lui-même ne se reconnaît compétent dans aucun métier. Au fond, toute la question est de savoir ce que signifie le savoir, puisqu'une compétence de métier elle aussi est un savoir.

En effet, la déclaration socratique de l'ignorance semble connaître également une évolution². Dans l'*Apologie*, lorsque la Pythie déclara qu'il n'y avait personne de plus savant que lui, alors que Socrate lui-même se reconnaît « savant ni peu ni prou », il s'agit d'une opinion qu'avait Socrate sur lui-même. Ici « savant » est entendu au sens courant du terme : « Jusqu'à Platon en effet, le terme σοφία peut recevoir n'importe quel contenu dans la mesure où la σοφία n'est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier. Être σοφός dans ce contexte, c'est dominer son activité, se dominer soi-même et dominer les autres »³. De cette façon, il avait raison de se reconnaître ignorant, puisqu'il n'a exercé, semble-t-il, aucun métier, ni aucune fonction politique. Il n'était pas non plus — du moins au début de sa vie philosophique — un sage qui se connaît lui-même (le doute de Socrate sur la déclaration de la Pythie signifie qu'il ne se connaissait alors pas encore).

1 *Ibid.*, 21 b.

2 Socrate se reconnaît souvent ignorant, voici une liste non exhaustive : *Apologie*, 20 c, e, 21 b, d, 23 a – b, 29 b ; *Euthyphron*, 5 a – c, 15 c – 16 a ; *Charmide*, 165 bc, 166 c – d ; *Lachès*, 186 b – e, 200 e ; *Hippias mineur*, 372 b, e ; *Hippias majeur*, 286 c – e, 304 d – e ; *Lysis*, 212 a, 223 b ; *Gorgias*, 509 a, *Ménon*, 71 a – b, 80 d, 98 b ; *Banquet*, 216 d ; *Phédon*, 105 c ; *République I*, 337 d – e, 354 c ; *Théétète*, 150 c, 210 c ; *Phèdre*, 235 c.

3 Brisson, Luc, « Mythe, écriture, philosophie », *La naissance de la raison de Grèce*, Paris, PUF, Sous la direction de J.-F. Mattéi, 2006 éd. Quadriège [1990], pp. 49 – 58, p. 57. Dans sa note de bas de page, Brisson note ceci : « Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres / Vrin, 1985, p. 45 51. »

Par la suite, en soumettant à examen lui-même et les autres, il a découvert la véritable ignorance : beaucoup de gens croient savoir ce qu'ils ne savent pas en réalité. Là, il s'agit en effet d'une question épistémologique, car comment peut-on connaître la vérité ? Comment distinguer ce que l'on sait réellement de ce que l'on croit savoir ? En ce sens épistémologique, Socrate avait bien raison de se reconnaître ignorant, de se soucier de l'exactitude de la connaissance de la réalité. En effet, le fait de prétendre connaître la vérité avec certitude amène le risque de la savoir par la croyance et non par la science.

Enfin, l'ignorance consiste aussi à faire ce que l'on ne doit pas faire, l'ignorance prend là aussi une dimension éthique et politique, puisqu'il s'agit bien d'agir. C'est finalement aussi une question ontologique, car comment peut-on agir juste sans se poser la question de l'être ? Or, « être purement et simplement »¹ ne peut être accessible que par contemplation. De telle sorte, tant que l'âme se lie encore au corps, cette contemplation a toutes les chances de se mêler d'ignorance, puisque le corps est synonyme d'ignorance par le fait qu'il ne peut que sentir sans savoir ce qu'est ce qu'il sent. C'est la raison pour laquelle Socrate a bien raison de se reconnaître ignorant, dans une forme de φρόνησις (réflexion et prudence).

Ainsi, le fait de se reconnaître ignorant — avant tout à soi-même et non expressivement devant les autres, tout en étant reconnu comme un savant par les autres et non par soi-même — est en quelque sorte une marque de la philosophie et pas seulement une marque socratique. En d'autres termes, il vaut mieux se reconnaître ignorant plutôt que se reconnaître savant, puisque l'ignorance consiste à ne pas se connaître soi-même. D'où la question : quel est le risque majeur à ne pas se connaître soi-même ? Il est évident que celui qui n'a aucun pouvoir sur qui que ce soit ne risque pas grand-chose à ne pas se connaître lui-même. Le célèbre précepte delphique « connais-toi toi-même » apparaît dans cinq dialogues, à savoir l'*Alcibiade*, le *Charmide*, le *Phèdre*, le *Phlièbe* et le *Protagoras*². S'agit-il de cinq formes de pouvoirs ? Nous le verrons plus précisément dans le chapitre III « L'ignorance ».

6. L'ἐπιστήμη

Toute connaissance qui présente une certaine stabilité dans les réalités, peut être qualifiée d'ἐπιστήμη. Ainsi, de la stabilité moins importante à la stabilité éternelle, il

1 C'est-à-dire τὸ εἰλικρινῶς ὄν, *République* V 477 a.

2 *Alcibiade*, 129 a, 130 e, 131 b, 132 e ; *Charmide*, 164b ; *Phèdre*, 229 e ; *Phlièbe*, 48 c ; *Protagoras*, 343 b.

existe de très nombreuses sciences. Le *Politique* donne une division des sciences¹ établie de manière horizontale. En effet, on peut bien établir une autre division des sciences sous un angle différent selon l'intérêt qu'on a pour l'objet de la science dans son ensemble. La philosophie devrait-elle s'intéresser plus à la division bien raffinée des sciences ou davantage à l'objet lui-même d'une science ? En tout cas, nous nous intéressons plus à l'objet lui-même d'une science, et plus cette science est plus élevée, plus nous nous y intéressons. En effet, nous nous intéressons plutôt à la division de la science ou d'une science et non à la division des sciences.

Dans les dialogues platoniciens, la σοφία et l'ἐπιστήμη sont en général interchangeables dès l'*Apologie*². Les deux termes, dans leur sens le plus élevé, ont pour objet la même chose, à savoir la vérité que les dieux possèdent. Le substantif ἐπιστήμη est fréquemment présent dans les uns³, peu présent dans les autres et absent dans les trois dialogues platoniciens, à savoir le *Criton*, le *Hippias majeur* et le *Lysis*. Nous pouvons constater ceci : dans le *Charmide*, l'*Euthydème*, le *Lachès*, le *Ménon* et le livre IV de la *République*, certaines vertus font l'objet d'une science ; dans les livres V, VI, et VII de la *République*, le *Parménide*, le *Phédon* et le *Phèdre*, les formes intelligibles font l'objet d'une science ; dans le *Philèbe*, c'est plutôt la psychologie qui fait l'objet d'une science ; enfin dans le *Théétète*, ce triplet « sensation, opinion droite et logos » fait l'objet d'une science ; dans le *Protagoras*, la sophistique fait l'objet d'une science et dans le *Gorgias*, c'est la rhétorique. On voit bien que c'est toujours à l'objet lui-même d'une science que Socrate s'intéresse.

Qu'est-ce que la science ? Pour y répondre, nous examinerons 1/ l'opinion, 2/ le raisonnement rigoureux, c'est-à-dire les mathématiques, et 3/ la connaissance de ce qui est. C'est pourquoi nous nous attacherons à analyser la nature des objets de ces trois types de connaissance. L'opinion trouve sa source dans la sensation qui est sauvegardée dans la mémoire. Ainsi en jugeant par sensation, on se forge une opinion. Il s'agit d'une opinion droite, puisqu'aucune sensation n'est fautive, mais individuelle, particulière, spatio-temporelle et non-universelle. Inversement, en jugeant par la mémoire sur une réalité sensible, on obtient aussi une opinion, mais fautive, car aucune sensation n'est identique à une autre sensation, puisque le monde

1 Cf. le *Politique*, « Introduction », p. 21 où on trouve onze niveaux de division des sciences.

2 Voir *Apologie* 19 c – 20 c.

3 109 fois dans *Théétète*, 72 (*Charmide*), 67 (*République* dont 22 dans le livre IV, 12 dans V, 7 dans VI, 12 dans VII), 34 (*Euthydème*), 37 (*Ménon*), 31 (*Philèbe*), 23 (*Protagoras*), 23 (*Parménide* dont 18 dans la seule page 134), 19 (*Phédon*), 19 (*Lachès*), 12 (*Gorgias*). En tout l'ἐπιστήμη apparaît 401 fois (hormis les *Lois*), contre seulement 142 fois pour la σοφία. Voir aussi « Annexe ἐπιστήμη - σοφία ».

sensible change sans cesse. En revanche, la *διάνοια* n'est ni droite ni fausse, mais réelle. Ni « droite », parce que le jugement est obtenu par un raisonnement rigoureux et non par sensation immédiate ; ni « fausse », c'est parce que tout raisonnement rigoureux aboutit au réel. Cependant, on peut bien utiliser les mathématiques pour faire des choses injustes, parce qu'en tant que telles, elles sont la connaissance des autres et non la connaissance de soi-même. En effet, seulement la connaissance de ce qui est permet de se connaître véritablement soi-même, puisque le véritable soi-même est la fonction intellectuelle de l'âme.

7. La vertu

La vertu est l'excellence de l'âme, certes le terme *ἀρετή* signifie aussi l'excellence d'une chose, le couteau par exemple¹. Le paradoxe de la vertu est qu'elle est science, mais une science qui ne s'enseigne pas.

« Platon chercha tout naturellement, sa vie durant, à jouer un rôle politique, non seulement à Athènes, mais aussi à l'étranger et notamment en Sicile. »² Il s'engageait même activement à tenter de convertir le tyran Denys II à ses idées³. Sans doute pour Platon, ce rôle politique est-il le naturel même du philosophe : une responsabilité éthique à l'égard de la politique. Mais son effort n'est pas payant pour aider Dion, ancien élève de l'Académie, beau-frère et gendre du tyran Denys Ancien, puisque l'échec de Dion est dû à son ignorance⁴. Ironie du sort, un philosophe comme Platon n'était pas capable de dissiper l'ignorance d'un ancien académicien, ni de convertir le tyran en philosophe-roi. Cela étant, si la vertu est science, en tant que science, elle doit s'enseigner, mais l'enseignement que Platon prodiguait à Dion à l'Académie ne semblait pas confirmer que cette science s'enseigne :

Car, lorsqu'il a affaire à des hommes impies l'homme *pieux, tempérant et sage* ne peut jamais se méprendre entièrement sur ce qu'est l'âme de telles gens, mais il n'y a rien d'étonnant sans doute à ce qu'il subisse le sort du bon pilote, qui n'ignore absolument pas l'imminence d'une tempête, mais qui ne se présente pas sa violence extraordinaire inattendue et qui, en raison de cette ignorance, sera forcément submergé. C'est bien la

1 L'excellence du couteau est fabriquée par un humain qui est dirigé par son âme, en ce sens, la fabrication excellente est commandée par l'âme de son fabricant. Ainsi cette excellence relève finalement de l'excellence de l'âme, certes le corps aussi est là pour quelque chose, mais lui aussi est dirigé par l'âme, c'est pourquoi un beau corps n'est pas une condition nécessaire pour exceller dans un métier (*τέχνη*).

2 Cf. « L'académie de Platon, première tentative d'institutionnalisation du savoir en Grèce antique », *L'université*, Cahiers d'études lévinassiennes 10, 2011, pp. 13 – 31, p.14.

3 *Ibid.* : « Platon nourrit l'espoir de convertir le tyran à ses idées. Peine perdue, car Dion est exilé et Platon lui-même doit revenir précipitamment à Athènes. En 361/0, il revient à Syracuse pour aider Dion ; c'est une fois de plus un échec. » (p. 15).

4 Voir *Lettre VII* 351 d – e.

même cause qui explique aussi l'échec de Dion, qui fut si rapide. Certes, il n'ignorait absolument pas qu'étaient méchants les gens qui ont causé sa perte, mais ce qu'il ignorait c'était la profondeur qu'avaient atteinte leur ignorance, leur perversité en général aussi bien que leur rapacité. Voilà donc pourquoi, par suite de son échec, il gît dans son tombeau ; et sur la Sicile un deuil immense s'est étendu.¹

La piété, la tempérance et la sagesse sont des vertus qui permettent d'éviter le malheur, en ce sens, il est évident que la vertu est science, car seule la connaissance des réalités véritables permet de l'éviter, c'est pourquoi soit on est protégé par un dieu soit la science qu'on possède. Ou alors, quelle est la condition pour que la vertu s'enseigne ?

Socrate est réellement vertueux, cependant sa vertu est intransmissible, autrement dit, la vertu que possède Socrate est attachée à lui, en ce sens, la vertu n'est pas science, puisqu'elle ne s'enseigne pas. En effet, Socrate passait toute sa vie à dialoguer avec des personnes de tous bords, essayant de rendre lui-même et les autres les meilleurs possibles, comme si la vertu s'enseignait, puisque le dialogue est une forme d'enseignement. Mais l'efficacité de cet enseignement dépend de la personnalité de Socrate. Or, tout ce qui est intrinsèquement lié à la personnalité n'est pas science, puisqu'une science qui s'enseigne universellement est nécessairement indépendante de qui que ce soit. Pourtant la vertu de cette personnalité rayonne comme un excellent enseignement qui attire et transforme plus ou moins les gens, et ce rayonnement disparaît en même temps que cette personne disparaît. Tout cela semble montrer que la vertu n'est pas science mais s'enseigne, ou alors que la vertu est une science qui ne peut s'enseigner que par celui qui la possède réellement et la pratique pleinement.

Le second paradoxe de la vertu est l'unité de la vertu. Il est inimaginable que le courageux puisse être injuste et que le juste ne soit pas savant, de même pour les autres vertus. Cela suppose que l'unité de la vertu existe nécessairement, car sans l'unité des vertus, c'est-à-dire quelque chose en commun à toutes les vertus, la vertu n'a aucun sens, elle n'est qu'un nom qui ne désigne aucune réalité véritable. Supposons que le courageux puisse être injuste, dans ce cas-là, il n'est pas toujours courageux, mais ponctuellement ou par hasard, car seul le lâche est capable de commettre l'injustice. Ainsi, si le courage est incapable d'empêcher de commettre l'injustice, il n'a plus aucune valeur universelle et immuable, puisqu'il ne permet pas d'être toujours courageux. En effet, toute unité est une réalité unique, par exemple, la

1 *Ibid.*, nous soulignons.

fonction propre (ἔργον) est une réalité unique à laquelle participent toutes les excellences propres¹. Autrement dit, chaque fonction propre est dépositaire d'une excellence propre, à ce titre, l'ἔργον est l'unité des excellences propres. L'âme a trois fonctions (désirante, ardente et rationnelle) et chacune doit avoir son excellence propre. Ainsi, pour que l'âme soit excellente, il faut que ces trois fonctions soient harmonieusement excellentes.

8. La dialectique

La dialectique consiste à analyser les contraires ou les opposés au moyen du dialogue, et par cette analyse on parvient à connaître ce qui est.

Les réalités sensibles sont visibles et multiples, alors que les réalités intelligibles sont invisibles et sans mélange, c'est pourquoi « ni intuition immédiate de la réalité, ni non plus découverte de l'être de toutes choses, la dialectique désigne simplement la saisie singulière de ce qui fait que telle chose est comme elle est, de ce qui la distingue comme telle dans la multiplicité des choses qui sont. »² Cette saisie singulière consiste d'abord à se demander ce qu'est une chose elle-même, selon la fameuse formule « τί ἐστὶ ; » (« qu'est-ce que ceci ou cela en soi ? »). On peut toujours formuler une réponse plus ou moins pertinente, mais on n'a pas la certitude de savoir si la réponse est unique. Non pas que la formulation langagière soit unique, puisqu'une même réponse peut être formulée différemment tout en disant la même chose, mais que la réalité comme l'exprime la réponse soit unique. La question suivante se pose : quel est le principe qui permet de vérifier si la réponse renvoie bien à une réalité unique ? Selon le principe du contraire, il s'agit de définir son contraire. En effet, une chose sensible n'a pas de contraire : le corps par exemple. On pourrait penser que l'âme est le contraire du corps, cela n'est peut-être pas faux, mais ce n'est qu'une opinion ou une conjecture, et non une science. Pour que la réponse soit de l'ordre de la science, il faut savoir ce qu'est l'âme et ce qu'est le corps. Autrement dit, deux définitions renvoient à deux réalités contraires, l'âme elle-même en elle-même, le corps lui-même en lui-même. Par exemple, si l'on définit le corps comme une étendue, son contraire est inétendu. Or ce qui est inétendu n'est pas nécessairement l'âme, par exemple une loi mathématique est inétendue, mais elle n'est pas âme, en tout cas jusqu'à maintenant cela n'a pas été démontré. Si l'on définit l'âme comme la source du bien, et le corps comme la source du mal, alors, l'âme et le corps ne sont

1 Voir *République* I 352 d – 354 c.

2 *Dictionnaire Platon*, p. 47. Nous soulignons.

pas contraires, puisque chacun des deux est une source. En revanche, si l'on définit l'âme comme la source de tous les biens et de tous les maux¹, la définition du corps comme le contraire de l'âme est plus difficile. Ainsi, tant qu'on ne réussit pas à définir le corps comme le contraire de « la source de tous les maux et de tous les biens », on ne comprend pas encore totalement, non pas le corps, mais ce qu'est le corps. En effet, connaître le corps relève de la médecine, connaître ce qu'est le corps relève de la dialectique.

Dans la définition de la dialectique, le dialogue est le moyen de connaître ce qui est, un moyen de déclencher des sensations afin de cheminer vers la contemplation des réalités véritables, ce cheminement a pour nom la réminiscence.

9. Questions de méthode

Comme notre recherche de la philosophie de Socrate selon Platon ne se concentre pas sur un seul dialogue, mais concerne presque tous les dialogues platoniciens et particulièrement ceux où Socrate est le meneur de jeu, il est par conséquent impossible d'analyser chacun de ces dialogues dans leur ensemble. C'est pourquoi nous adoptons la démarche qui consiste à analyser les principaux termes à travers plusieurs dialogues tout en prenant en considération l'unité de chacun de ces dialogues.

Connaissant les principaux termes d'abord, ce sont des termes étroitement liés à chacun des six termes que nous avons retenus dans la structure de la philosophie de Socrate, à savoir la Forme, l'âme, l'ignorance, le science, la vertu et la dialectique. Par exemple, parler de la Forme équivaut à parler de la séparation entre le sensible et l'intelligible, de la participation, de l'être.

Ensuite, notre recherche ne se borne pas à maintenir la démarche dans une autonomie du dialogue dans la mesure où l'on admet le fait que la pensée de Socrate et celle de Platon évoluent. Cette évolution est évidente, car dans les premiers dialogues, il s'agit essentiellement de réfutation, c'est-à-dire de critique, le but étant de faire apparaître la vérité et de dissiper l'ignorance et non pas de chercher à définir réellement une réalité en question. De là vient en effet la notion d'« aporie ». En ce sens, la définition d'une réalité est une méthode et non une science dans les premiers dialogues ; dans ces conditions, il est difficile de savoir si Socrate possède ou non cette science quand il réfute. Alors que, dans les autres dialogues où la dialectique est

1 Voir *Charmide* 156 e.

l'enjeu de la recherche, le but consiste à connaître ce qui est, dans ce cas dialectique, une définition n'est plus une méthode, mais une science. En somme, nous préférons l'autonomie du meneur de jeu à l'autonomie des dialogues¹.

Enfin, l'unité littéraire, c'est-à-dire l'intégralité textuelle d'un dialogue, sera prise en considération, car le discours platonicien écrit ressemble à un corps vivant². Comme tout corps vivant, les membres et les organes forment un unité qu'est l'union de l'âme et du corps. N'est-il pas paradoxal de prendre en considération l'unité littéraire d'un dialogue tout en négligeant l'autonomie du dialogue ? Pas du tout. Un citoyen est une unité dans tous les sens du terme, mais il n'est pas autonome par rapport à la cité dont il est citoyen.

Conclusion

La recherche d'une philosophie telle qu'elle se manifeste dans les dialogues platoniciens suppose que l'ontologie soit implicitement ou explicitement la boussole de l'éthique, et que l'éthique soit le point de départ de l'ontologie. En effet, sans la fondation de l'éthique, il est difficile d'imaginer que l'ontologie puisse tomber du ciel. À l'inverse, sans l'ontologie, il est aussi difficile d'imaginer que l'éthique puisse être fondée solidement. Ces deux points semblent dire que la différence et l'accord entre Socrate et Platon tels qu'ils se trouvent dans les dialogues, sont à la fois visibles et invisibles. Peut-être est-ce dans l'invisible que l'accord est plus important que ce que le visible peut montrer, car le visible est trop linéaire. Cet avis de Catherine Dalimier semble-t-il bien utile dans la lecture de l'ensemble des dialogues platoniciens où Socrate est le meneur de jeu ? « Aucun déchiffrement, aussi brillant, aussi textuel, aussi philosophique, aussi cohérent soit-il, n'est indépendant d'un choix ontologique éthiquement nécessaire. »³ Ce choix est sans doute la science.

1 C'est en ce sens que chacun de ces trois dialogues, à savoir le *Critias*, les *Lois* et le *Timée*, est autonome. L'ensemble de ces deux dialogues, le *Politique* et le *Sophiste*, est autonome, puisque dans ceux-ci, le meneur de jeu est le même Étranger d'Élée.

2 « Mais tu admettras au moins ceci, j'imagine, que tout discours doit être constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble. » (*Phèdre*, 264 c).

3 *Cratyle*, « Introduction », p. 39.

Ch. I. La Forme.....	25
I.1. La Forme est-elle présente dans les premiers dialogues ?.....	25
I.1.1. Première description préliminaire de la réalité intelligible.....	26
I.1.2. Αὐτὸ τὸ χ.....	27
I.1.2.1. L'αὐτὴ ἢ πόλις.....	28
I.1.2.2. <i>Euthyphron</i> et αὐτὸ τὸ εἶδος.....	30
I.1.2.3. <i>Hippias majeur</i> et « τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ; ».....	31
I.1.2.4. L'αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ.....	32
I.1.2.5. <i>Ménon</i> , <i>Lysis</i> et <i>Euthydème</i>	34
I.1.3. La séparation entre l'âme et le corps.....	35
I.1.3.1. Χρήματα.....	35
I.1.3.2. <i>Gorgias</i> et la séparation explicite entre l'âme et le corps.....	37
I.2. La nécessité de l'existence des réalités intelligibles.....	38
I.2.1. Nécessité ontologique.....	39
I.2.1.1. L'être et le non-être parméniens.....	39
I.2.1.2. Du Soleil au Bien.....	42
I.2.1.3. La mort, la mémoire, l'immortalité et la réminiscence.....	44
I.2.2. La nécessité épistémologique.....	47
I.2.2.1. L'impossibilité de la science parméniennne.....	47
I.2.2.2. La nécessité de ce qui est.....	50
I.2.3. La nécessité éthique.....	51
I.2.3.1. L'impossibilité de la participation parméniennne.....	52
I.2.3.2. La nécessité éthique de l'ontologie.....	54
I.3. Qu'est-ce que la Forme ?.....	55
I.3.1. Intelligible.....	56
I.3.1.1. Question de l'expression de la Forme.....	56
I.3.1.2. τὸ εἶναι.....	58
I.3.1.3. ἕκαστον ὃ ἔστι.....	60
I.3.2. Trois étapes pour saisir la réalité intelligible.....	62
I.3.2.1. Saisie par la sensation.....	62
I.3.2.2. Saisie par le raisonnement.....	64
I.3.2.3. Saisie par l'intellection.....	66
I.3.3. Au-delà des Formes et la participation.....	67
I.3.3.1. Le jour et la Forme.....	67
I.3.3.2. La pensée (νόημα) et la Forme.....	68
I.3.3.3. Le paradigme et la Forme.....	69
I.4. Conclusion.....	69

Ch. I. La Forme

Une Forme, une réalité unique en soi et par soi (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος ou αὐτὸ τὸ εἶδος ou tout simplement τὸ εἶδος ou ἡ ἰδέα)¹, évoque la nécessité de la séparation entre l'intelligible et le sensible, puisqu'une réalité sensible est une réalité multiple. Ainsi les questions s'enchaînent : premièrement, comment s'opère la séparation entre le sensible et l'intelligible ? y a-t-il une corrélation entre les deux séparations suivantes : entre le sensible et l'intelligible d'une part, entre le corps et l'âme d'autre part ? deuxièmement, si c'est par la mathématique que les réalités sensibles participent à l'intelligible, comment rendre compte de la participation de l'âme à l'intelligible ? troisièmement, y a-t-il des Formes négatives ? par exemple pourrait-il y avoir une Forme du Mal ?

I.1. La Forme est-elle présente dans les premiers dialogues ?

Les termes comme εἶδος, ἰδέα, ou les formules comme αὐτὸ καθ' αὐτὸ x , αὐτὸ τὸ x sont bel et bien présents dans les premiers dialogues, dits traditionnellement les dialogues de jeunesse, même si leur présence est relativement peu fréquente par rapport à leur présence dans les dialogues tardifs. Voici une récapitulation des occurrences du terme εἶδος avec ou sans article dans les dialogues² :

	Les premiers dialogues		Les dialogues tardifs		
	avec article	sans article	avec article	sans article	
<i>Charmide</i>	2	0	<i>Banquet</i>	2	5
<i>Euthyphron</i>	1	0	<i>Cratyle</i>	4	10
<i>Gorgias</i>	0	2	<i>Critias</i>	0	2
<i>Hippias Majeur</i>	1	1	<i>Lois</i>	0	30
<i>Lachès</i>	0	1	<i>Parménide</i>	20	26
<i>Lysis</i>	1	1	<i>Phédon</i>	7	8
<i>Ménon</i>	0	3	<i>Phèdre</i>	3	22
<i>Protagoras</i>	1	1	<i>Philèbe</i>	0	12
			<i>Politique</i>	0	27

1 Dans son article intitulé « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος », J.-F. Pradeau n'a pas évoqué une seule fois le terme ἰδέα comme si les deux termes n'étaient pas synonymes (cf. *Platon les formes intelligibles*, Paris, PUF, cordonné par J.-F. Pradeau 2001, pp. 17 – 60). Pour L. Brisson, ils sont synonymes (cf. son article dans le même livre, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon », pp. 61 – 85). Cf. « Annexe τὸ εἶδος / ἰδέα », la statistique montre que l'emploi des deux termes semble assez équilibré.

2 Notons que, sans article, certaines formes du terme εἶδος ne signifient pas toujours « τὸ εἶδος », c'est pourquoi nous faisons une statistique séparée qui est réalisée sur les sept formes suivantes, sans article : εἶδος, εἶδους, εἶδεος, εἶδει, εἶδη, εἰδέα, εἰδέων, εἶδεσι ; avec article τὸ εἶδος, τοῦ εἶδους, τοῦ εἶδεος, τῶ εἶδει, τὰ εἶδη, τὰ εἰδέα, τῶν εἰδέων, τοῖς εἶδεσι.

	<i>République</i>	12	62
	<i>Sophiste</i>	2	38
	<i>Théétète</i>	2	12
	<i>Timée</i>	2	52

Premièrement, avec ou sans article, le terme εἶδος est peu présent dans les premiers dialogues, même totalement absent dans la moitié des premiers dialogues, cela pourrait confirmer l'hypothèse de l'absence de l'existence de la Forme dans les premiers dialogues. Notons que ce n'est pas une question de volume, car le *Gorgias* et le *Ménon* sont plutôt volumineux, comparables au *Politique*, au *Sophiste* ou au *Timée*. Deuxièmement, le *Parménide* est une exception, car avec ou sans article, les 46 occurrences se concentrent particulièrement dans la première partie¹ ; cela confirme que l'εἶδος désigne la Forme ; cela semble confirmer aussi que la question de la forme intelligible est absente dans la seconde partie du *Parménide*. Cela ne doit pas être considéré comme un hasard, car rien n'est hasard sous la plume de Platon, même si Platon recrute certainement un scribe, en tout cas lui-même sait écrire et lire, puisque l'éducation à son époque commence par la lecture et l'écriture. Troisièmement, l'absence de l'εἶδος avec article dans les quatre dialogues tardifs, à savoir le *Critias*, les *Lois*, le *Philèbe* et le *Politique*, semble signifier qu'ils seraient de la même période de rédaction, le *Sophiste* et le *Timée* pourraient se trouver dans une autre période de rédaction.

1.1.1. Première description préliminaire de la réalité intelligible

Il s'agit de la « première description » que nous donnons dans ce chapitre comme préliminaire et non pas de la « première » dans les dialogues platoniciens, ce qui est à déterminer. Voici un passage du *Phédon* (78 d) :

αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν
τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ
ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως
ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτὰ ἢ ἄλλοτ'
ἄλλως ; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ
καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ
ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ

Cette réalité — c'est de sa manière d'être dont nous rendons un juste compte et lorsque nous questionnons et lorsque nous répondons —, est-ce qu'elle se comporte toujours semblablement en restant même qu'elle-même, ou est-ce qu'elle est tantôt ainsi, et tantôt autrement ? L'égal en soi, le beau en soi, le « ce qu'est » chaque chose en soi-même, le véritablement étant, est-ce que jamais cela peut accueillir en

1 *Parménide*, avec article : τὰ εἶδη (129 d), τοῖς εἶδεσι (129 e), τοῦ εἶδους (131 a), τὸ εἶδος (131 a), τὰ εἶδη (131 c), τῷ εἶδει (132 d), τὸ εἶδος (132 d), τὸ εἶδος (132 e), τῷ εἶδει (132 e), τὸ εἶδος (132 e), τὸ εἶδος (133 a), τὰ εἶδη (133 b), τὰ εἶδη (133 d), τὰ εἶδη (134 b), τοῦ εἶδους (134 b), τὰ εἶδη (134 d), τὰ εἶδη (135 a), τῷ εἶδει (149 e), τοῦ εἶδους (158 c). Sans article : εἶδη (129 c), εἶδη (130 b), εἶδος (130 b), εἶδος (130 c), εἶδος (130 c), εἶδος (130 d), εἶδος (130 d), εἶδη (130 d), εἶδη (130 e), εἶδος (131 c), εἶδος (132 a), εἶδος (132 a), εἶδος (132 c), εἶδη (132 d), εἶδος (132 e), εἶδος (132 e), εἶδος (133 a), εἶδη (133 a), εἶδος (133 b), εἶδος (135 a), εἶδη (135 b), εἶδος (135 b), εἶδη (135 e), εἶδη (149 e), εἶδη (159 e), εἶδος (160 a).

ἦντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν
 ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν
αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ
 ταῦτ' ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ
 οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν
 ἐνδέχεται;

soi un changement, quel que soit d'ailleurs ce changement ?
 Ou bien, comme ce qu'est chacun de ces êtres comporte en
 soi et par soi une unique forme, est-ce que cela ne reste pas
 toujours semblablement même que soi, sans accueillir à
 aucun moment, sur aucun point, en aucune façon, aucune
 altération ?

Même si ce n'est qu'un court passage, on pourrait dire de manière générale que la
 Forme (τὸ ὄν) est indiquée à l'aide de ces deux formules : αὐτὸ τὸ x, αὐτὸ καθ' αὐτό
 x, ici x désigne une réalité (οὐσία), tandis que « αὐτὸ τὸ » ou « αὐτὸ καθ' αὐτό »
 souligne la nature de la Forme : toujours la même en soi et par soi sans jamais subir
 aucun changement. Pour l'instant, seules ces deux formules attirent notre attention,
 nous examinerons le reste plus tard.

I.1.2. Αὐτὸ τὸ x

On peut aisément constater dans les premiers dialogues la présence de ces deux
 expressions, à savoir αὐτὸ τὸ x et αὐτὸ καθ' αὐτό x, qui ressemblent à celles utilisées
 pour désigner les formes intelligibles telles qu'elles sont définies, exprimées ou
 décrites dans le *Parménide*, le *Phédon* et la *République*¹. Voici une liste non exhaustive
 mais significative de ces deux expressions présentes dans la majorité des dialogues
 de jeunesse :

Apologie : αὐτῆς τῆς πόλεως (36 c) ; *Criton* : αὐτῆ ἢ ἀλήθεια (48 α), αὐτῆ τῆ δίκη (52 c) ;
Hippias majeur : αὐτὸ τὸ καλὸν (286 e, 288 a, 289 c), , αὐτοῖς τοῖς θεοῖς (293 a), αὐτὸ
 καθ' αὐτὸ τῶν ἡδέων καλὸν (299 c), αὐτὸ τὸ ἐκάτερον (303 a) ; *Ion* : αὐτοὺς τοὺς
 δακτυλίους (533 d) ; *Alcibiade* : αὐτὸ τὸ αὐτό (129 b, 130d) ; *Lachès* : αὐτῶ τῶ ἔργῳ (183
 c), αὐτῆ ἢ ἀνδρεία (194 a), αὐτῆ ἢ καρτέρησις (194 a) ; *Protagoras* : αὐτῆ τῆ ψυχῆ (314
 b), αὐτὸ τὸ πρᾶγμα (330 d), αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα (336 a), αὐτῆ τῆ διανοία, αὐτῶ τῶ
 σώματι (337 c), αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον, αὐτῆς τῆς πόλεως (337 d), αὐτὸ τὸ ἐρωτώμενον
 (338 d), αὐτῆς τῆς ἡδονῆς (353 d), αὐτὸ τὸ χαίρειν (354 c), αὐτὸ τὸ χαίρειν, αὐτὸ τὸ
 λυπεῖσθαι (354 d), αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι (354 e) ; *Ménexène* : αὐτῶν τῶν τεθνεώτων (236
 d) ; *Euthyphron* : αὐτὸ τὸ εἶδος (6 d) ; *Gorgias* : αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις (452 d), αὐτὸ τὸ
 σῶμα (465 d), αὐτὸν τὸν δεσπότην (471 b), αὐτοὺς τοὺς πολίτας (513 e), αὐτῆς τῆς
 πόλεως (519 c), αὐτῆ τῆ ψυχῆ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος

1 “ Le terme d'εἶδος est introduit dans une discussion dont la fin est une définition : il est la réponse
 donnée à la question « Qu'est-ce que x ? » (τί ἐστι x;). ” (Cf. J.-F. Prodeau, *supra.*, p. 35). Or x peut
 être une chose sensible, le rempart par exemple ; parfois même un nom propre, par exemple dans le
 livre III de la *République* : αὐτὸν τὸν Ἀχιλλέα (390 e). Par ailleurs, Platon n'était pas le premier à
 employer l'expression αὐτὸ τὸ x, puisque l'on trouve l'expression dans chaque livre des *Histoires* de
 Hérodote, par exemple αὐτὰ τὰ χεῖλα dans le livre 3.123.9 (version Les Belles Lettres où Ph.-E.
 Legrand se contente de traduire « βραχέος τοῦ τεπὶ αὐτὰ τὰ χεῖλα » par « celui qui touchait au
 bord ». Pas de différence entre « χεῖλος » et « αὐτὸ τὸ χεῖλος ».

ἐκάστου (523 e) ; *Charmide*: αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης (166 a), αὐτῆς τῆς λογιστικῆς (166 a), αὐτῆς τῆς σωφροσύνης (166 b) ; *Ménon* : αὐτὴν τὴν οἰκίαν (71 e), αὐτὸ τὸ παρατεταμένον (78 a), αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστίν (88 c), αὐτὸν τὸν ὕον (93 e), αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν (100 b) ; *Lysis* : αὐτὸ τὸ τεῖχος (203 a), αὐτὸ τὸ ἐναντίον (215 e), αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ (220 c) ; *Euthydème* : ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ (281 d), αὐτοὶ οἱ λογοποιοί, αὐτὴ ἡ τέχνη (289 e), αὐτὸ τὸ πρᾶγμα (307 b).

Le nombre d'occurrences de ces deux expressions est important dans les premiers dialogues, même s'il est largement inférieur à celui des dialogues tardifs. Il est utile de faire une analyse pour voir de quoi il s'agit, plus précisément pour savoir si dans αὐτὸ τὸ x, il s'agit de x en soi ou de x (une réalité) elle-même. Par « x en soi » nous entendons une réalité intelligible telle qu'évoquée dans le *Phédon* : « elle se comporte toujours semblablement en restant même qu'elle-même » ; par « x elle-même » nous entendons ce qui est propre à x. Ainsi par exemple, l'αὐτὸ τὸ τεῖχος ne peut en aucun cas signifier le rempart en soi, mais le rempart lui-même, c'est-à-dire ce qui est propre au rempart, sa construction. Nous sélectionnons ici quatre cas à examiner, à savoir αὐτὴ ἡ πόλις, αὐτὸ τὸ εἶδος, τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλὸν et αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ¹.

I.1.2.1. L'αὐτὴ ἡ πόλις

L'expression n'apparaît que cinq fois dans le corpus platonicien dont une fois formulée par Hippias dans le *Protagoras* (αὐτῆς τῆς πόλεως, 337 d) et quatre fois par Socrate dans trois dialogues, à savoir l'*Apologie* (αὐτῆς τῆς πόλεως, 36 c), le *Gorgias* (αὐτῆς τῆς πόλεως, 519 c) et le livre II de la *République* (αὐτὴν τὴν πόλιν, 370 e ; αὐτῇ τῇ πόλει, 371 b). Sachant que, même dans la *République* où certaines expressions αὐτὸ τὸ x et αὐτὸ καθ' αὐτὸ x signifient effectivement une Forme², l'αὐτὴ ἡ πόλις ne signifie pas « la cité en soi », mais la cité elle-même, nous allons le voir sous peu.

La première apparition de l'expression se trouve dans l'*Apologie* qui se compose de trois discours : le premier sur la culpabilité de Socrate (17 a – 35 d), le second sur l'établissement d'une peine (35 e – 38 b) et le troisième qui est un discours privé sur l'éthique à l'égard de la mort (38 c – 42 a). Voici le passage où est apparue l'expression αὐτῆς τῆς πόλεως (36 c) :

1 Quant à l'expression « αὐτὸ τὸ αὐτό » (*Alcibiade*, 129 b, 130d), nous en parlerons dans le chapitre « L'âme ».

2 Par exemple, dans le livre VII : αὐτὸ τὸ ἐν (524 e), αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν (534 c), αὐτὸ τὸ ὄν (537 d).

En essayant de convaincre chacun d'entre vous de ne pas se préoccuper de ses affaires personnelles avant de se préoccuper, pour lui-même, de la façon de devenir le meilleur et le plus sensé possible ; de ne point se préoccuper des affaires de la cité, avant de se préoccuper de la cité elle-même (πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως) ; et de ne se préoccuper de tout le reste qu'en vertu du même principe (κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον).¹

Ici on trouve deux expressions différentes : « κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον » et « πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως ». Dans la première, « en vertu du même principe », l'αὐτό comme adjectif met l'accent sur le même par rapport aux autres. Dans la seconde, « la cité elle-même », l'αὐτό comme pronom met l'accent sur le rapport du sujet à lui-même, autrement dit la cité à l'égard d'elle-même, ce qui est propre à la cité. Une telle interprétation peut être contestée par les deux passages du livre II de la *République* :

Socrate Mais, repris-je, fonder cette cité (αὐτήν τὴν πόλιν) dans un endroit tel qu'elle n'ait besoin de rien importer, c'est quasi impossible. (370 e)

Socrate Mais alors ? Au sein de la cité elle-même (αὐτῇ τῇ πόλει), comment les citoyens s'échangeront-ils les biens que chacun aura produit ? Car c'est bien dans ce but que nous avons fondé une cité (ποιησάμενοι πόλιν), en rendant possible leur association. (371 b)

Il est évident que l'expression ne signifie pas la cité en soi, puisqu'elle concerne la vie réelle de la cité, d'ailleurs ces deux passages soulignent qu'aucune cité ne peut rester toujours la même en soi et par soi. Voici la question : que désigne la cité elle-même dans l'*Apologie* comme dans la *République* ? Ce passage du mythe de Protagoras peut nous suggérer la réponse :

En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient.²

Pour préserver la race humaine, Zeus envoya Hermès porter aux hommes la retenue (αἰδώς) et la justice (δίκη)³. D'après ce mythe, sans l'αἰδώς et la δίκη, la cité périrait. Cela admis, ces deux termes désignent la cité elle-même, c'est-à-dire le fondement de la cité. Nous parlerons de la δίκη dans le chapitre V « La vertu », mais auparavant

1 *Ibid.*, 36 c. Le célèbre propos tenu quelques instants plus tôt, en 30 b, traduit en effet ce principe : « Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État. »

2 *Protagoras*, 322 b.

3 Après le récit du mythe, Protagoras n'emploie plus les termes : l'art politique, mais « excellence politique (πολιτικὴ ἀρετή), chose qui exige toujours sagesse (σωφροσύνη) et justice (δικαιοσύνη) » (323 a). Cela étant, pour le sophiste, τέχνη et ἀρετή sont synonymes, l'αἰδώς et la σωφροσύνη le sont également.

disons quelques mots sur le sens du terme αἰδώς. Pour Protagoras, l'αἰδώς est une vertu au même titre que la justice, le terme est relativement bien présent dans le corpus platonicien avec 46 occurrences¹. En dehors du mythe de Protagoras, l'αἰδώς n'est pas considérée comme une vertu. Voici le sens du terme :

Le mot αἰδώς, lui, n'est guère traduisible (comme il arrive le plus souvent pour les maîtres mots qui sont les mots témoins par excellence) : mais à travers la multiplicité de ses emplois, on peut dire qu'il désigne un sentiment de respect ou de retenue qui se rapproche au moins de la révérence religieuse — qui, en fait, peut avoir pour objet la divinité — mais vaut essentiellement dans l'ordre des relations humaines où il commande certaines abstentions ou certaines attitudes vis-à-vis d'un parent, d'un être d'une éminente dignité, d'un suppliant ... ; sentiment à la fois social et moral puisque l'αἰδώς est à la fois soucieuse de l'opinion publique dont elle apparaît souvent comme la contre-partie et préoccupée, dans un sens volontiers aristocratique, de ce que le sujet se doit à lui-même.²

Si l'αἰδώς n'est pas une vertu, peut-on considérer de manière générale les excellentes qualités humaines autres que la vertu comme fondement de la cité ? La réponse semble négative. Il faut distinguer l'unité individuelle de l'unité de la cité, ce qui fait l'unité de la cité fait nécessairement l'unité individuelle, l'inverse n'étant pas vrai, car l'unité de la cité est une unité collective qui nécessite la philosophie, alors que l'unité individuelle est une unité simple qui n'exige que la justice et la tempérance.

1.1.2.2. *Euthyphron* et αὐτὸ τὸ εἶδος

En remarquant la présence de ces deux termes, εἶδος et ιδέα³, dans l'*Euthyphron*, R. E. Allen pensait que la Forme y serait bien présente⁴. Voici le passage en question :

μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι	En ce cas, te souviens-tu que je t'exhortais de m'apprendre,
διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι	non pas une ou deux des nombreuses choses pieuses, mais
τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκείνο αὐτὸ	plutôt cette forme même en vertu de laquelle toutes les
τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν;	choses pieuses sont pieuses ? Car tu as affirmé, je pense,
ἔφησθα γάρ που μιᾷ ιδέα τὰ τε	que c'est en vertu d'une forme unique que les choses impies
ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια:	sont impies et que les choses pieuses sont pieuses. À moins

1 *Banquet* : αἰδοῖα (190 a), αἰδοῖα (191 b); *Charmide* : αἰδώς (160 e), αἰδώς (161 a), αἰδώς (161 a), αἰδώς (161 b); *Euthyphron* : αἰδώς (12 b), αἰδώς (12 b), αἰδώς (12 b), αἰδώς (12 c), αἰδώς (12 c), αἰδώς (12 c), αἰδούς (12 c), αἰδώς (12 c); *Lettre* : VI αἰδοῖ (323 b), VII αἰδοῖ (337 a), αἰδοῖ (337 a), αἰδοῖ (340 a); *Lois* : I αἰδῶ (647 a), αἰδούς (649 c), II : αἰδῶ (671 d), αἰδούς (672 d), III αἰδώς (698 b), αἰδῶ (699 c), IV αἰδῶ (713 e), V αἰδῶ (729 b), VI : αἰδούς (772 a), IX αἰδούς (867 e), XII : αἰδοῖ (943 e); *Phèdre* : αἰδούς (253 d), αἰδοῖ (254 a), αἰδούς (256 a); *Politique* : αἰδούς (310 d); *Protagoras* : αἰδῶ (322 c), αἰδῶ (322 c), αἰδῶ (322 c), αἰδούς (322 d), αἰδῶ (329 c); *République* : V αἰδούς (463 d), αἰδώς (465 a), αἰδώς (465 a), VIII αἰδούς (560 a), αἰδῶ (560 d), X : αἰδώς (595 b); *Sophiste* : αἰδούς (216 b), αἰδώς (217 d).

2 Brisson, Luc, « Le mythe de Protagoras et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 127 – 128.

3 Cf. « Annexe εἶδος / ιδέα ».

4 Cf. Allen, R. E., *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Form*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970.

ἢ οὐ μνημονεύεις;¹

que tu ne t'en souviennes pas ?

Dans ce passage, la présence des deux expressions, αὐτὸ τὸ εἶδος et που μίᾳ ἰδέα, ne suffit pas pour affirmer qu'il s'agit de la Forme si l'on n'explique pas ce terme « ἀνόσια » (impiété), ce qui est absent dans l'analyse de R. E. Allen. En effet, dans les dialogues de jeunesse, à aucun moment Socrate ne décrit quelle est la nature d'εἶδος ou d'ἰδέα, comme c'est le cas dans les dialogues tardifs en ce qui concerne la Forme. La question se pose : peut-il y avoir une forme unique de l'impiété ? Par exemple, les gens s'imaginent-ils savoir ce qu'ils ne savent pas de la même façon ? Les injustes sont-ils injustes identiquement ? Si cela était vrai, on serait inévitablement conduit à admettre que le bien et le mal ont le même statut ontologique, cela est inimaginable, car cela suppose que le mal lui aussi soit une forme unique qui est toujours la même en soi et par soi, une telle hypothèse est ontologiquement impossible. En réalité, même dans la *République*, « μία ἰδέα » ne signifie pas toujours une Forme telle que nous l'avons vu dans le *Phédon*. Voici le passage en question dans le livre IX de la *République* :

πλαττε τοῖνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου	Façonne donc la forme unique d'un animal composite
ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ	et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux
θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ	paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et
ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ	accorde-lui le pouvoir de se transformer et de
φύειν ἕξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα. ²	développer toutes ces formes par lui-même.

En effet, par μία ἰδέα, on peut entendre « τί ἐστι ; », il s'agit d'un seul genre ou une seule classe en question³, mais la réponse à la question « qu'est-ce que ? » peut bien désigner une chose sensible. Par exemple, qu'est-ce que la boue ? « La boue est de la terre délayée par l'eau »⁴. En tout cas, tant que la séparation entre le sensible et l'intelligible ne s'opère pas par une science, il n'est pas pertinent de dire que la pensée de la Forme est supposée présente.

I.1.2.3. *Hippias majeur* et « τί ἐστι αὐτὸ τὸ καλὸν ; »

L'*Hippias majeur* semble donner une impression de la séparation entre le sensible et la réalité au-delà du sensible. La discussion entre Socrate et le sophiste Hippias se développe autour de cette question « τί ἐστι αὐτὸ τὸ καλὸν ; » (« qu'est-ce que le

1 *Euthyphron* 6 d – e.

2 *République* IX 588 c.

3 « La question τί ἐστι ne porte donc pas sur les individus d'un genre ou d'une classe, mais sur une qualité qui, possédée par plusieurs individus, justifie leur appartenance à une même classe. » (J.-F. Pradeau, « Les formes et les réalités intelligibles », *Platon les formes intelligibles*, p. 35).

4 *Théétète* 147 c.

beau en soi ? »), Hippias donne toujours une réponse concernant une beauté sensible à chaque fois, une belle vierge, l'or ou encore la richesse par exemple. Voici la première apparition du terme καλόν et de la question « qu'est-ce que le beau ? » :

Socrate [...] Récemment, lors d'une discussion où je blâmais comme laides certaines choses et en louais d'autres comme belles (καλά), quelqu'un m'a mis dans l'embarras. Il m'a interrogé de la sorte, avec beaucoup d'insolence : « Comment fais-tu, Socrate, pour savoir quelles choses sont belles et lesquelles sont laides ? Voyons, serais-tu capable de dire ce qu'est le beau (τί ἐστι τὸ καλόν ;) ? » Et moi, en revanche, je restai dans l'embarras sans pouvoir lui faire une réponse convenable. Après avoir quitté cette réunion, j'étais en colère contre moi-même, m'adressais des reproches et pris la solution, dès que j'aurais rencontré le premier d'entre vous qui êtes savants, d'écouter, d'apprendre et d'y consacrer mes efforts avant de retourner ensuite vers celui qui m'avait interrogé pour reprendre le combat de l'argument. Et aujourd'hui, je le redis, c'est une bonne chose que tu sois venu. Expose-moi donc comme il faut ce qu'est le beau lui-même (καί με δίδαξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλόν ὅτι ἐστί).¹

Socrate était invité à répondre à cette question « τί ἐστι τὸ καλόν ; » dans une discussion, après avoir réfléchi non sans difficulté, il ajoute à la question posée un « αὐτό » pour la transformer en une autre question plus précise : « τί ἐστι αὐτὸ τὸ καλόν ; ». En réalité, les deux questions « τί ἐστι τὸ καλόν ; » et « τί ἐστι αὐτὸ τὸ καλόν ; » sont équivalentes. Mais pourquoi Socrate y ajoute-t-il un « αὐτό » ? C'est pour souligner que c'est le beau en soi et non un beau particulier qu'on cherche. En d'autres termes, ce qu'on cherche par la question « τί ἐστι x ; » n'est rien d'autre que « αὐτὸ τὸ x ». Mais les réponses de Socrate dans la dernière partie du dialogue sembleraient démentir notre optimisme sur la séparation entre le beau universel et immuable que Socrate cherche et des beautés particulières que le sophiste propose, puisque le dialogue finit sur la conclusion que le beau est le plaisir avantageux de la vue et de l'ouïe.

I.1.2.4. L'αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ

Le *Lysis* traite la question de la φιλία, « l'amitié » en français. « Pour les Grecs, ressortissent à la φιλία des relations aussi variées et nombreuses que les rapports familiaux, les liaisons amoureuses, les liens d'amitiés, l'affection pour les animaux, l'attachement à des objets inanimés et même, dans le domaine de la physique, l'attraction mutuelle des éléments. »² Demander à deux jeunes amis du même âge de trouver une unique chose qui est identiquement présente dans toutes sortes de φιλία, cela paraît peu raisonnable. Comme ils sont amis, la recherche sur la φιλία se

1 *Hippias majeur* 286 c – d.

2 *Lysis*, « Introduction », p. 159.

concentre plutôt sur l'amitié. La « particularité du *Lysis* tient peut-être au fait que la *φιλία* n'est pas une vertu »¹, c'est même certain, car en vérité le *Lysis* ne consiste pas à définir la *φιλία* qui se caractérise par l'attachement plus ou moins sentimental, mais à distinguer la *φιλία* et le *φίλος* qui se caractérise plutôt par un lien plus ou moins étroit non par le sentiment mais par la sagesse (*σοφία*), c'est pourquoi il s'agit de la question du bien et du mal :

Socrate Est-ce à cause du mal que le bien est aimé ? et n'en va-t-il ainsi : si, des trois choses dont nous parlions il y a un instant, le bien, le mal, et ce qui n'est ni bon ni mauvais, il en restait deux, et que le mal s'en était allé au loin et ne s'attachait plus à rien, ni au corps ni à l'âme ni aux autres choses dont nous disons qu'elles ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises (*αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ*), est-ce qu'alors le bien ne nous serait plus d'aucune utilité, étant désormais privé d'usage (*ἄρα τότε οὐδὲν ἂν ἡμῖν χρήσιμον εἴη τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἄχρηστον ἂν γεγονός εἴη*) ? Si, en effet, rien ne nous causait plus de dommage, nous n'aurions plus besoin d'aucun secours, et ainsi il deviendrait tout à fait clair que le mal était cause de notre affection et de notre amour pour le bien, comme si le bien était un remède contre le mal, et le mal une maladie ; mais si la maladie n'est plus, il n'y a plus aucun besoin du remède. Le bien est-il de cette nature et est-ce à cause du mal qu'il est aimé de nous, nous qui nous situons entre le bien et le mal, alors que le bien lui-même n'est d'aucune utilité en vue de lui-même ?²

Les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises par elles-mêmes (*αὐτὰ καθ' αὐτὰ*) existent-elles vraiment ? Tout dépend de ce qu'on entend par « *τὸ ἀγαθόν* ». Ici, Socrate associe le bien à l'utilité (*χρήσιμον*), le bien est bien parce qu'il est utile, il s'agit d'un bien particulier et non le bien en soi et par soi. Autrement dit, « *αὐτὰ καθ' αὐτὰ* » renvoie à l'utilité particulière des choses, ainsi la phrase peut se lire comme « elles sont par elles-mêmes ni utiles ni inutiles », dépourvues de toute fonction elles ne peuvent exister. En revanche, un peu avant, dans l'expression « ni bon ni mauvais » le bon désigne le bon universel et immuable :

Socrate Voilà bien pourquoi, nous pouvons également confirmer que ceux qui sont déjà savants, dieux ou hommes, ne recherchent plus le savoir, et que ne le recherchent pas non plus ceux qui sont à ce point ignorants qu'ils en sont mauvais, car il n'y a personne d'ignorant ni de mauvais qui aspire au savoir. Restent donc ceux qui souffrent de ce mal, l'ignorance, mais pas au point d'être devenus irréflechis et ignorants sous son effet, et qui reconnaissent encore qu'ils ne savent pas ce qu'ils ne savent pas. Voilà pourquoi ceux qui aspirent au savoir sont ceux qui ne sont ni bons (*διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πῶ ὄντες*), ni mauvais, alors que tous ceux qui sont mauvais n'aspirent pas au savoir, non plus que les bons.³

Ce passage dit presque la même chose qu'on entend dans le discours de Diotime

1 *Ibid.* p. 163.

2 *Lysis* 220 c – d.

3 *Ibid.* 218 a – b.

rapporté par Socrate dans le *Banquet*¹, là il s'agit du savoir divin dont on tire l'utilité, c'est-à-dire qu'on devient ainsi utile : « tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques. »² En d'autres termes, ceux qui cherchent à contempler les réalités véritables sont utiles, sinon inutiles, de même pour la science de nombre : « Utile en tout cas, dis-je, pour ce qui est de la recherche du beau et du bien, mais inutile quand on la poursuit dans un autre but. »³ cela ne signifie pas que le Bien soit utile, mais que la recherche du Bien est utile. Dans le corpus platonicien, l'emploi de ces deux termes « ἄχρηστος » et « χρηστός » est lié généralement aux choses humaines, et non pour qualifier une réalité intelligible⁴.

1.1.2.5. *Ménon, Lysis et Euthydème*

En raison de la présence de l'immortalité de l'âme et de la réminiscence dans le *Ménon*, on peut penser que la Forme y est présente, certes de manière implicite⁵. D'après un classement traditionnel des dialogues platoniciens, largement admis, le *Lysis* et l'*Euthydème* auraient été rédigés après le *Ménon*. Comment expliquer le fait que la forme intelligible existe dans le *Ménon*, et non pas dans les deux autres ? Très probablement, ce classement fait défaut en raison des critères adoptés⁶ qui ne correspondent pas parfaitement à la réalité très complexe des dialogues platoniciens. Nous pensons que le *Ménon* doit être considéré comme un dialogue postérieur au *Lysis* et à l'*Euthydème*. Voici une explication relative à la façon de définir la science (ἐπιστήμη) : 1 / ce terme est absent dans le *Lysis*, cela dit, ni la φιλία ni le φίλος ne sont science ; 2 / dans l'*Euthydème*, le substantif ἐπιστήμη apparaît 42 fois⁷, mais cette science est toujours liée aux affaires humaines, voici le passage qui l'affirme :

Socrate [...] En sorte que, si même nous avions la science capable de transformer les pierres en or,

1 Voir *Banquet* 203 e – 204 a.

2 *République* VI 505 a.

3 *Ibid.* VII 531 c.

4 Cf. « Annexe χρηστός - ἄχρηστος ». On notera que les occurrences de ces deux termes se concentrent particulièrement dans la *République* avec 22 occurrences sur la totalité de 72 occurrences dans les dialogues platoniciens pour χρηστός et 18 sur 29 pour ἄχρηστος.

5 Cf. Brisson, Luc, « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5 – d5) », *International Plato Studies* V 25, 2007, pp.199 – 203.

6 G. Vlastos écrit ceci « [...] Je considère comme particulièrement significatif le fait que lorsqu'on classe les dialogues en s'appuyant seulement sur des critères stylistiques, comme dans Brandwood, les résultats concordent en gros avec ceux que j'atteins en les classant uniquement d'après leur contenu philosophique [...] » (*Socrate Ironie et philosophie morale* », Paris, Aubier, trad. par C. Dalimier, 1994, p. 70, note de bas de page n°2).

7 Cf. « Annexe ἐπιστήμη ».

une telle science n'aurait aucune valeur. Car si nous ne disposons pas également d'une science qui nous dise comment utiliser cet or, il est apparu que cet or ne nous serait en lui-même d'aucune utilité.¹

3/ Or, dans le *Ménon*, la science a pour objet la forme intelligible, certes de manière implicite² :

Socrate En ce cas, sans que personne ne lui ait donné d'enseignement, mais parce qu'on l'a interrogé, il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance (ἐπιστήμην) en la tirant de son propre fonds.

Ménon Oui.

Socrate Mais le fait de recouvrer en soi-même une connaissance (ἐπιστήμην), n'est-ce pas se la remémorer (ἀναμνησθεσθαί) ?³

En effet, la réalité intelligible est pure, c'est-à-dire sans mélange, et par conséquent l'acquisition de sa science se fait également de manière pure : par la réminiscence, par le raisonnement pur. C'est pourquoi cette science ne s'enseigne pas, car elle n'a pas à s'enseigner dans le *Ménon*, alors que la science s'enseigne dans l'*Euthydème*.

1.1.3. La séparation entre l'âme et le corps

La question est de savoir s'il y a une corrélation entre ces deux séparations : d'une part entre le sensible et l'intelligible, d'autre part entre le corps et l'âme. Une telle analyse consiste à savoir, d'une part, d'où vient cette séparation entre le sensible et l'intelligible, d'autre part, s'il existe une trace de la pensée de la Forme dans les premiers dialogues.

1.1.3.1. Χρήματα

Incontestablement, dans ce passage de l'*Apologie*, l'âme et le corps ne désignent pas la même chose :

Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre *corps* et pour votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre *âme* la meilleure possible, et de vous dire : « ce n'est pas des richesses que vient la *vertu*, mais c'est de la vertu que viennent les

1 *Euthydème* 288 e – 289 a.

2 En effet, la présence de ces deux termes « ἀθάνατος » et « ἀνάμνησις » dans le *Ménon* (81 c, d) suffirait pour dire que l'intelligible est bel et bien présent dans ce dialogue, car ils sont séparables avec l'immortalité de l'âme ; or l'immortalité de l'âme suppose que l'âme avait la connaissance du monde immortel, c'est-à-dire intelligible, et cette affirmation est soutenue par la définition de la réminiscence comme « le fait de chercher et le fait d'apprendre », ici les deux verbes ne sont pas utilisés comme transitifs mais comme absolus. Certes, l'immortalité de l'âme avait existé avant Platon dans « ces antiques et saintes doctrines » (Voir *Lettre VII*, 335 a), mais le rapport entre cette immortalité et la réminiscence n'est pas établi.

3 *Menon* 85 d.

richesses (χρήματα) et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État. »¹

La distinction entre l'âme et le corps se caractérise par le fait que l'âme est associée à la vertu, le corps aux richesses (χρήματα) ; cela souligne surtout que les richesses sont inférieures à la vertu. Toute la question est de savoir à partir de quel moment le terme « χρήματα » désigne les réalités intelligibles dans les dialogues platoniciens² où il est rarement employé au singulier³, voici le tableau de son apparition au pluriel :

Dialogues de jeunesse

Apologie 19d, 20a, 20a, 30b, 33a, 37c, 38b; *Criton* 44c, 44c, 44e, 45b, 48c; *Hippias mineur* 364d; *Hippias majeur* 281b, 282b, 282c, 282e, 283d, 284a, 284b, 284c; *Alcibiade* 131b; *Lachès* 183a, 186c; *Protagoras* 311d, 311d, 311e, 313b, 361b; *Ménexène* 245c; *Euthyphron* 11e; *Gorgias* 465d, 466c, 466d, 468b, 468c, 468d, 468e, 470b, 479c, 508d, 511d, 511e, 514a; *Charmide* 173c; *Ménon* 81c, 90a, 91d, 91d; *Euthydème* 282a, 294d.

Dialogues de maturité

Cratyle 391b, 391c, 440a, 440d; *Banquet* 183a, 184b, 185a, 208d, 219e; *Phédon* 66c, 72c, 78a; *République* I 330c, 330c, 331b, 338b, 344b; III 398a; IV 422a, 422e, 423a, 432a; VI 485e, 492d; VII 538a; VIII 549d, 549e, 551e, 553c, 554a, 554b, 555a, 561a, 566c, 567a, 568d; IX 591a; X 608b; *Phèdre* 232c; *Théétète* 153d, 201b.

Dialogues de vieillesse

Sophiste 233b; *Politique* 298b; *Philèbe* 48e; *Lois* I 644a; III 695d, 697b, 697b; IV 716a, 721b, 721b; V 727e, 739c, 741e, 743d, 744b, 745b, 746a; VI 773c, 773e, 774b, 774d, 775a; VII 805e; VIII 849e; IX 855a; XI 915c, 918d, 923a, 938a; XII 948c, 958a, 958b.

1/ Ce tableau montre que, dans les dialogues de jeunesse, le terme est employé dans presque tous les dialogues ; en revanche, dans les dialogues tardifs, il est concentré particulièrement dans la *République* et les *Lois*. 2/ Excepté dans le *Ménon*, le terme désigne les choses sensibles dans les premiers dialogues, c'est pourquoi le *Ménon* devrait être classé dans les dialogues de maturité.

1 *Apologie*, 30 a – b. Cf. surtout *Apologie*, « Notes », n° 173 : « Le sens de cette phrase, qu'il faut mettre en rapport avec un autre passage de l'*Apologie* (29 e – 30 a), est très controversé. Suivant en cela G. Vlastos (*Socrate. Ironie et philosophie morale* [1991], Paris, Aubier, 1994, p. 303 – 308) notamment, j'estime que Socrate ne recommande pas la vertu comme un moyen d'obtenir des avantages matériels, mais rappelle que les biens extérieurs dont il a parlé présentent une valeur qui, sans être négligeable, reste très inférieure à celle du bien le plus précieux, à savoir la perfection de l'âme. »

2 « En effet, χρήματα peut présenter le sens général de choses ; mais chez Platon et chez les Platoniciens, χρήματα en vient naturellement à désigner les réalités intelligibles comme on le constate en *Phédon* 66 e1 – 2. » (Brisson, Luc, « La réminiscence dans le *Ménon* (81 c 5 - d 5) », *International Plato Studies* 25, 2007, pp. 199 – 203, p. 201). Cf. « Annexe χρήμα », notre statistique montre que les occurrences du terme χρήμα sont plutôt équilibrées entre les trois périodes : 63 occurrences pour la période de la jeunesse, 76 pour celle de la maturité et 64 pour celle de la vieillesse. Alors que, nous l'avons vu, le terme εἶδος est très peu présent dans la période de la jeunesse (15), mais abondamment présent dans la maturité (195) et la vieillesse (165).

3 Seulement neuf fois : *Ion* χρήμα (534 b); *Gorgias* χρήμα (485 a), χρήμα (485 b); *Ménon* χρήμα (97 e); *Cratyle* χρήμα. (399 d); *Phédon* : χρήμα. (96 c); *République* VIII : χρήμα, (567 e); *Théétète* : χρήμα (156 e), χρήμα' (209 e);

Dans l'*Alcibiade*, il est évident qu'il ne s'agit pas de la réalité intelligible : « Et celui qui s'occupe de ses richesses (χρήματα), il ne s'occupe ni de lui-même ni de ce qui lui est propre, mais il est encore plus éloigné de qui lui est propre. »¹ De même dans le *Charmide* : on se préoccupe « [...] d'avoir la vie sauve lorsqu'on affronte des risques sur mer et à la guerre, d'avoir des outils, des vêtements, des sandales, tous nos biens (καὶ τὰ χρήματα πάντα), [...] »² C'est sans doute à partir du *Ménon* que ce terme désigne la réalité intelligible de manière évidente :

Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles d'Hadès [le monde de l'Invisible], c'est-à-dire toutes les réalités (καὶ τὰ χρήματα πάντα), il n'y a rien qu'elle n'ait appris.³

Par ailleurs le fait que Socrate n'évoque pas une seule fois le mot « σῶμα » dans le *Ménon* souligne la distinction entre l'âme et le corps⁴ : la saisie des réalités intelligibles par la voie de réminiscence est une affaire propre à l'âme, même si une remémoration peut être déclenchée par une sensation, mais l'acheminement de la réminiscence est une affaire propre à l'âme.

1.1.3.2. *Gorgias* et la séparation explicite entre l'âme et le corps

Bien que la différence entre l'âme et le corps soit exprimée dans les premiers dialogues : l'âme se nourrit des enseignements (μαθήματα)⁵, le corps des aliments (σιτία) et des boissons (ποτά)⁶. L'âme associée au savoir (σοφία), le corps au sport⁷. L'âme est le tout et le corps une partie⁸. Tout métier (τεχνή) est relatif au corps et non à l'âme⁹. Tout cela ne signifie pas la séparation entre l'âme et le corps, car on n'y distingue pas d'argument philosophique, hormis dans le *Gorgias* et le *Ménon*. En effet, sur le plan de la réfutation, fondée essentiellement sur la question « τί ἐστι ; », la recherche d'une réponse ne consiste pas tellement à définir une vertu ou une autre chose importante, mais à dévoiler l'ignorance des interlocuteurs de Socrate, qui sont souvent des sophistes. Or, l'ignorance est de s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas en réalité, ainsi Socrate n'a pas besoin de faire intervenir la séparation entre le corps

1 *Alcibiade* 131 b – c. Notons que dans l'*Alcibiade*, « lui-même » désigne son âme.

2 *Charmide* 173 b – c.

3 *Ménon*, 81 c.

4 Cf. « Annexe σῶμα / ψυχή ». Notons que le corps n'est absent que dans les trois dialogues, à savoir le *Ménon*, le *Parménide* et l'*Euthyphron* qui est le seul dialogue platonicien où sont absents les deux termes « corps » et « âme ».

5 *Ibid.* 313 c.

6 *Ibid.* 314 a.

7 *Hippias mineur* 364 a.

8 *Charmide* 156 e.

9 *Alcibiade* 130 e – 131 b.

et l'âme, puisque « s'imaginer savoir » relève purement des affaires de l'âme. Ce qui n'est pas le cas à la fin du *Gorgias* :

La mort n'est rien d'autre, me semble-t-il, que la séparation (διάλυσις) de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre.¹

Dans le *Phédon* (88 b), Socrate utilise ce même terme « διάλυσις » pour décrire la séparation entre le corps et l'âme, mais la portée semble assez différente². Dans le *Phédon*, cette séparation est liée à l'immortalité de l'âme, et par conséquent à la réminiscence. Tandis que dans le *Gorgias*, elle est liée à la question de justice. En effet, au début du mythe eschatologique, « [auparavant] les juges étaient les vivants, qui jugeaient d'autres vivants, et ils prononçaient leur jugement le jour même où les hommes devaient mourir. »³. Mais pour Zeus, une telle situation est fâcheuse, puisque « les jugements sont mal rendus » :

La raison en est, expliqua-t-il, que les hommes qu'on doit juger se présentent tout enveloppés de leurs vêtements, puisqu'ils sont jugés alors qu'ils sont encore vivants. Or, nombreux sont les hommes, reprit-il, dont l'âme est mauvaise, mais qui viennent au juge, tout enveloppés de la beauté de leurs corps, [...]. Or, c'est justement cela, tout ce qui enveloppe les juges et enveloppe les hommes qu'ils jugent, c'est cela qui fait obstacle.⁴

Pour que l'âme soit proprement jugée, il faut regarder exclusivement une âme séparée de son corps et de toutes les choses avec, c'est pour cette raison que la séparation entre l'âme et le corps est nécessaire. Mais cette séparation est voulue par un dieu pour des raisons d'utilité, et non pour une raison ontologique.

1.2. La nécessité de l'existence des réalités intelligibles

La nécessité de l'existence des formes intelligibles est une nécessité à la fois éthique, épistémologique et ontologique. En effet, pour que l'on arrive à évaluer la morale afin de savoir si l'on doit respecter telles règles de conduite mais pas telles autres, il faut faire appel à un certain type de connaissance sans laquelle aucune évaluation de la morale n'est possible. Par conséquent, il n'est pas possible d'être toujours juste dans toutes les circonstances. Or, toute connaissance a nécessairement son objet, ainsi la fiabilité de la connaissance dépend de son objet, et si celui-ci est universel et

1 *Gorgias* 524 b.

2 Notons que le terme διάλυσις n'a que 9 occurrences dans le corpus platonicien (aucune occurrence avant le *Gorgias*), à savoir *Cratyle* : διαλύσεως (419 c); *Gorgias* : διάλυσις (524 b); *Lois* : I διαλύσεις (632 b); III διάλυσιν (684 d); VI διαλύσεων (758 d); VIII διαλύσεως (828 d); *Phédon* : διάλυσιν (88 b); *Philèbe* : διάλυσις (32 a); *République* I : διαλύσει (343 d).

3 *Gorgias* 523 b.

4 *Ibid.* 523 c – d.

immuable, il est alors certain que cette connaissance est vraie. Cela est nécessaire pour évaluer les règles de conduite, car seule la connaissance des réalités véritables peut guider cette évaluation en raison du fait que les réalités sensibles participent aux réalités intelligibles.

1.2.1. Nécessité ontologique

Le mot « ontologie » renvoie dans une moindre mesure à ces termes : τὸ ὄν, τὸ εἶναι, ἡ οὐσία, ἕκαστον ὃ ἔστιν. Nous essayons de les examiner à travers certains passages de ces trois dialogues, à savoir le *Parménide*, la *République* et le *Phédon*.

1.2.1.1. L'être et le non-être parméniens

Une question se pose : quel est le statut des deux parties du *Parménide* ? est-ce la seconde partie qui apporte la solution à la première ou inversement ? Dans ce dernier cas, il faut renverser l'ordre de la lecture : commencer par la seconde partie. En effet, cela est dit dès le début même du dialogue.

Le *Parménide* est une structure assez singulière qui se compose de quatre styles textuels très différents. 1/ Le dialogue commence par un court dialogue direct (126 a – 127 a7) : un certain citoyen de Clazomènes nommé Céphale¹ vient à Athènes pour entendre le récit d'une conversation qui eut lieu un jour entre Socrate, Parménide et Zénon d'Élée. En arrivant à l'agora, il rencontra les deux frères de Platon, Adimante et Glaucon qui l'amènèrent aussitôt jusqu'à chez Antiphon, demi-frère maternel de Platon. En effet, Antiphon avait une relation suivie avec un certain Pythodore, un disciple de Zénon. Par le biais de cette relation, il avait maintes fois entendu Pythodore répéter le récit, c'est pourquoi il le connaissait encore par cœur. 2/ Avant de commencer le récit, Antiphon fait une présentation du contexte de l'entretien tenu entre Socrate, Parménide et Zénon chez Pythodore (127 a8 – d5) : un jour, à l'occasion des Grandes fêtes en l'honneur d'Athéna, Parménide et Zénon vinrent à Athènes et descendirent chez Pythodore. « Là donc s'étaient rendus Socrate et avec lui quelques autres, qui désiraient ardemment entendre lire ce qu'avait écrit Zénon », et c'est ce dernier lui-même qui leur fit lecture de son écrit. D'après Pythodore, lorsque la lecture tirait à sa fin, « lui-même rentra avec Parménide accompagné d'Aristote, celui qui fut l'un des Trente »(127 d).

Si l'on considère le court dialogue direct qui ouvre le *Parménide* comme contexte

1 Qui n'est pas le père du célèbre orateur Lysias que l'on rencontre au début de la *République*.

externe, cette présentation d'Antiphon peut être vue comme contexte interne du dialogue qui porte le nom *Parménide*. Cependant un problème redoutable apparaît : le récit est raconté par Pythodore à Antiphon, mais, en raison de l'absence de Pythodore lors de la lecture de Zénon, l'écrit de Zénon n'a pas pu être transmis de Pythodore à Antiphon, et il ne nous est donc pas connu. 3/ La partie qui se trouve entre 127 d et 135 d, traditionnellement appelée la première partie, est un véritable dialogue entre Socrate, Parménide et Zénon : sur chaque point de discussion, chacun a son discours, sa position, sa critique, son argument, son langage. C'est dans cette partie que Socrate expose la doctrine de la Forme. 4/ Vient ensuite la seconde partie du dialogue (135 d – 166 c) où Parménide est le meneur de jeu et c'est le jeune Aristote qui joue le rôle de répondant. Formellement, la seconde partie ne ressemble point à un récit, mais à un dialogue direct, puisque les formules de récit sont totalement absentes, comme si le narrateur disparaissait. À la limite, la seconde partie est un monologue de Parménide sur l'être et sur le non-être, ou sur l'un et sur la pluralité, et non vraiment un dialogue, car le rôle du jeune Aristote comme répondant est complètement effacé ou presque¹.

Revenons au problème redoutable que nous avons évoqué précédemment. En effet, le renversement de l'ordre de la lecture s'appuie sur ce passage prononcé par Socrate au début de la conversation :

Socrate [...] Alors que Parménide dit : « Il est un », Zénon dit : « Elles ne sont pas plusieurs », et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose. C'est par-dessus nos têtes, à nous autres, que paraissent se répondre vos arguments.²

Rappelons que le récit fait par Pythodore à Antiphon commence par évoquer la lecture par Zénon lui-même de son écrit, et dont Socrate est l'un des auditeurs³. Ainsi les auditeurs de cette lecture de Zénon connaissent la seconde partie avant la première partie qui se déroulera par la suite, puisque Parménide et Zénon disent la même chose. C'est pourquoi il faut renverser l'ordre de lecture du *Parménide* afin de

1 « Bref, le jeune Aristote ne prend l'initiative que dans un nombre très limité de réponses, lorsqu'il pose une question à Parménide. Dans tous les autres cas, ou bien il suspend son jugement ou bien il exprime son accord qu'il module quelquefois en utilisant un certain nombre de particules ou des vocables exprimant la modalité; il lui arrive même d'étendre cet accord à un ensemble de questions posées par Parménide, indiquant par là qu'il a bien perçu l'unité de l'argumentation qui vient d'être développée. » (Brisson, Luc, « Les réponses du jeune Aristote dans la seconde partie du *Parménide* de Platon », *Revue Informatique et Statistique dans les sciences humaines* 20, fasc. 1 – 4, Liège, 1984, pp. 59 – 79, p. 66).

2 *Parménide* 128 b.

3 En 129 d1, Socrate déclare ceci : « dans notre groupe de sept ». Ils s'agit de : Pythodore, Parménide, Zénon, Socrate, le jeune Aristote, on ne peut savoir quels étaient les deux autres.

mieux comprendre le sens du dialogue : la doctrine de la Forme consiste à répondre à l'écrit de Zénon, c'est-à-dire à la seconde partie du dialogue.

En effet, l'un dont parle Parménide désigne une réalité instable et surtout impossible d'erreur :

Parménide Eh bien quoi, les non-uns ne sont-ils pas des parties de l'un ? Ou plutôt ne serait-ce pas encore là pour les non-uns une façon de participer à l'un ?¹

Cela étant, l'un et la pluralité (les non-uns) ne sont pas contraires, puisque l'un contient toujours les parties, de sorte que l'un est perpétuellement instable en raison du fait que l'un ne peut y avoir sa propre identité ni unité, comme si le vrai enveloppait aussi le faux. Dans ces conditions, on dit toujours vrai, même si l'on dit faux, puisque le faux est contenu dans le vrai. D'ailleurs, Parménide ne distingue pas « τὸ μὴ εἶναι » de « τὸ μὴ ὄν »². En effet, τὸ εἶναι signifie ce qui existe, et son contraire est ce qui n'existe pas (τὸ μὴ εἶναι) ; or il y a trois réalités qui existent, à savoir 1/ ce qui est (τὸ ὄν), c'est-à-dire les réalités intelligibles ; 2/ le contraire de ce qui est, c'est ce qui n'est pas (τὸ μὴ ὄν), c'est-à-dire les réalités sensibles qui sont le contraire des réalités intelligibles ; 3/ l'âme qui n'est ni une réalité intelligible ni une réalité sensible. Si l'on confond ce qui est (τὸ ὄν) et ce qui existe (τὸ εἶναι) qui désigne les trois types de réalités, on confond l'intelligible et le sensible. Si l'on confond ce qui n'existe pas et ce qui n'est pas, on confond le faux et le vrai, puisque l'on ne peut pas formuler une opinion sur ce qui n'existe pas, sinon c'est du pur mensonge, alors qu'on peut bien formuler une opinion droite sur les choses sensibles, c'est-à-dire ce qui n'est pas, puisqu'elles sont la source des sensations. Par ailleurs, Parménide ne distingue pas non plus le « τὸ ὄν » du « τὸ εἶναι »³. En vérité, chez Parménide, il n'y a pas de vrai contraire, l'être et le non-être ou ce qui est et ce qui

1 *Parménide* 147 a.

2 Voici la liste de ces deux expressions (τὸ μὴ ὄν et τὸ μὴ εἶναι) dans le *Parménide* : τῶ μὴ ὄντι (142 a), τὸ μὴ ὄν (160 c), τὸ μὴ ὄν (160 c), τῶ μὴ ὄντι (162 b), τὸ μὴ ὄν (162 d), τῶν μὴ ὄντων (166 a), τῶν μὴ ὄντων (166 a), τοῖς μὴ οὄσιν (166 a), τοῦ μὴ ὄντος (166 a), τοῦ μὴ εἶναι (136 b), τοῦ μὴ εἶναι (157 a), τὸ μὴ εἶναι (160 d), τὸ ἐν μὴ εἶναι (161 e), τὸ μὴ εἶναι (162 a), τοῦ μὴ εἶναι (162 a), τοῦ μὴ εἶναι (162 a), τοῦ μὴ εἶναι (162 b), τοῦ μὴ εἶναι (162 b), τὸ μὴ εἶναι (162 b), τὸ μὴ εἶναι (162 c).

3 Voici la liste de ces deux termes dans le *Parménide* : τὰ ὄντα (127 e), τῶν ὄντων (133 b), τῶν ὄντων (134 a), τῶν ὄντων (135 a), τῶν ὄντων (135 b), τῶν ὄντων (135 c), τὰ ὄντα (135 e), τῶν ὄντων (142 a), τοῦ ὄντος (142 d), τὸ ὄν (142 e), τὸ ὄν (142 e), τῶν ὄντων (144 a), τῶν ὄντων (144 b), τῶν ὄντων (144 b), τοῦ ὄντος (144 e), τοῦ ὄντος (144 e), τῶν ὄντων (146 d), τῶν ὄντων (146 e), τὰ ὄντα (149 c), τοῖς [150α] οὄσιν (150 a), τῶν ὄντων (150 b), τῶν ὄντων (162 c), τῶν ὄντων (162 d), τῶν ὄντων (163 e), τῶν ὄντων (164 b), τὸ ὄν (165 b), τοῦ εἶναι (136 b), τὸ εἶναι (142 d), τοῦ εἶναι (142 e), τὸ εἶναι (148 b), τὸ δὲ εἶναι (151 e), τοῦ εἶναι (152 a), τοῦ εἶναι (152 e), τοῦ εἶναι (154 a), τοῦ εἶναι (156 a), τοῦ εἶναι (156 e), τὸ εἶναι (160 c), τοῦ εἶναι (162 a), τὸ εἶναι (162 a), τοῦ εἶναι (162 a), τοῦ εἶναι (162 b), τοῦ εἶναι (162 b), τοῦ εἶναι (162 b), τοῦ εἶναι (162 c).

n'est pas parménidien ne sont pas exclusifs, alors que pour Socrate les deux choses contraires sont totalement opposées. C'est une condition pour distinguer le vrai du faux. D'ailleurs l'opinion qui porte sur le non-être (τὸ μὴ εἶναι) ou sur ce qui n'est pas (τὰ μὴ ὄντα) n'a pas d'intérêt philosophique, car on ne peut pas en faire une connaissance véritable. C'est pourquoi en dehors du *Parménide* et du *Sophiste*, ces deux expressions ne sont pas fréquentes, voire même plutôt rares¹.

I.2.1.2. Du Soleil au Bien

Dans la *République*, Socrate compare le Bien au Soleil. Cela dit, si le Soleil est nécessaire pour voir, il existe nécessairement un « Soleil » intelligible pour connaître, autrement rien ne serait connaissable :

Socrate Quel est, selon toi, celui des dieux du ciel qui détient le pouvoir (κύριον) de causer ce lien, lui dont la lumière donne à la vue de voir magnifiquement, et aux choses visibles d'être vues ?

Glaucoun Celui-là même que tu désignerais, dit-il, comme tout le monde ; car c'est le soleil magnifiquement que tu me demandes de nommer.²

Le soleil est une puissance grâce à laquelle ce qui est visible peut être vu, sans cette puissance aucune chose n'est visible. En d'autres termes, nous ne possédons pas cette puissance, bien au contraire, nous tirons d'elle notre propre puissance pour voir et être vu, c'est lui qui donne à voir et donne aux choses sensibles la puissance d'être vues, il est pour cette raison la cause même de voir et d'être vu :

Socrate Et pourtant, de tous les organes relatifs aux sens, je pense que l'œil est celui qui ressemble le plus au Soleil ?

Glaucoun De beaucoup.

Socrate Et, en outre, la puissance (δύναμιν) qu'il possède, ne la tire-t-il pas du Soleil, comme une émanation provenant de lui ?

Glaucoun C'est absolument le cas.

Socrate Et ainsi le Soleil, qui n'est pas la vue mais en constitue par ailleurs la cause (αἴτιος), n'est-il pas vu par cette vue même ?³

Voir est un pouvoir que possède l'œil, cependant, c'est le Soleil qui lui confère ce pouvoir, bien que le Soleil lui-même soit visible, il se trouve au-delà de toutes les choses visibles. Cela étant, le soleil n'est pas quelque chose d'absolu, puisqu'il peut être vu par la vue. Certes il faut prendre des précautions pour le voir afin d'éviter

1 *République* V 479 c, X 609 d, *Théétète* 153 a, 185 c, *Banquet* 204 a, 205 b, *Euthydème* 284 b, 284 b, *Politique* 284 b, 286 b, *Théétète* 152 a, 160 c, 167 a, 188 d, 188 e, 189 b.

2 *République* VI 508 a.

3 *Ibid.* b.

que l'œil ne soit brûlé. De même pour le Bien :

Socrate Mais examine avec plus d'attention encore, de la façon que voici, l'image que l'on peut se faire du Bien.

Glaucon De quelle façon ?

Socrate Tu admettras, j'imagine, que le soleil apporte aux choses visibles (τοῖς ὁρώμενοις) non seulement la propriété d'être vue (τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν), mais aussi la génération (γένεσιν), la croissance (αὔξην) et la nourriture (τροφὴν), bien qu'il ne soit pas lui-même génération (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα).

Glaucon Comment le serait-il en effet ?

Socrate De même, pour les choses connues (τοῖς γινωσκομένοις) tu admettras donc non seulement qu'elles tiennent du Bien le fait d'être connues, mais aussi qu'elles tirent de lui leur être et leur réalité (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι), même si le Bien n'est pas réalité (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ) mais se trouve au-delà de la réalité (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), qu'il surpasse en dignité et en puissance (προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).¹

Le Soleil est nécessaire à la génération, le Bien à l'être, même s'il s'agit d'une comparaison, c'est bien par cette comparaison que l'on voit ici une opposition entre le devenir (γένεσις) et la réalité (οὐσία), et c'est par cette opposition que l'on distingue entre la multiplicité (la nature du devenir) et l'unique (la nature de ce qui est), entre le visible (le Soleil même est visible) et l'invisible (le Bien), entre les réalités sensibles (qui tirent du Soleil leur puissance) et les réalités intelligibles (qui tirent du Bien leur dignité et leur puissance). Mais c'est dans le livre VII que l'on verra clairement l'opposition entre le sensible et l'intelligible, et cela est encore une fois exposé à travers le Soleil, voici le propos de Socrate s'adresse à Glaucon :

Par conséquent, Glaucon, n'est-ce pas justement enfin ce chant (ὁ νόμος) que chante l'exercice du dialogue (τὸ διαλέγεσθαι) ? Ce chant, bien qu'il soit un chant intelligible (ὄν καὶ ὄντα νοητὸν), la puissance de la vue pourrait l'imiter. La vue, disons-nous, entreprend de porter d'abord le regard sur les êtres vivants en eux-mêmes, et ensuite sur les astres en eux-mêmes, et puis en dernier de regarder le soleil en lui-même (αὐτὸν τὸν ἥλιον). De cette même manière, chaque fois que quelqu'un entreprend par l'exercice du dialogue, sans le support d'aucune perception des sens (ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων), mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον), et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection même (αὐτῇ νοήσει) ce qui est le bien lui-même (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν), il parvient au terme de l'intelligible (ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει), comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible.²

Sur les choses sensibles, le dialogue doit s'intéresser aux choses régulières (νόμοι) qui tiennent du Soleil leur régularité. Sur les choses intelligibles, le dialogue doit s'intéresser aux choses qui sont, elles tiennent du Bien leur l'être.

1 *Ibid.* 509 a – b. Trad. par L. Brisson dans « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », p. 86 – 87.

2 *République* VII 532 a – b.

I.2.1.3. La mort, la mémoire, l'immortalité et la réminiscence

Chaque mort est différente, il n'y a jamais de mort identique. Mais n'y a-t-il pas quelque chose d'identique dans toutes les morts, puisqu'il ne peut y avoir de différence sans le même ? En effet, en participant à ce qui est, cela donne une différence ; en d'autres termes, c'est la participation qui est différente. Comment la mort est-elle une participation à ce qui est ? Voyons d'abord ces quatre termes : la mort, la mémoire, l'immortel et la réminiscence :

θάνατος, θνητός		μνήμη		ἀθάνατος, ἀθανασία		ἀνάμνησις	
Les dialogues de jeunesse							
<i>Apologie</i>	25	<i>Hippias majeur</i>	1	<i>Apologie</i>	1		
<i>Criton</i>	2						
<i>Alcibiade</i>	7	<i>Alcibiade</i>	1				
<i>Lachès</i>	1	<i>Lachès</i>	1				
<i>Protagoras</i>	4						
<i>Ménexène</i>	1	<i>Ménexène</i>	1				
<i>Euthyphron</i>	1						
<i>Gorgias</i>	8	<i>Gorgias</i>	1	<i>Gorgias</i>	1		
		<i>Ménon</i>	1	<i>Ménon</i>	3	<i>Ménon</i>	3
				<i>Euthydème</i>	1		
Les dialogues de maturité							
<i>Cratyle</i>	3			<i>Cratyle</i>	1		
<i>Banquet</i>	11	<i>Banquet</i>	4	<i>Banquet</i>	13		
<i>Phédon</i>	43	<i>Phédon</i>	2	<i>Phédon</i>	24	<i>Phédon</i>	9
<i>République II</i>	1						
III	8						
VI	2	<i>République VI</i>	2				
VIII	3						
IX	1						
X	6	X	2	<i>République X</i>	5		
<i>Phèdre</i>	5	<i>Phèdre</i>	10	<i>Phèdre</i>	11	<i>Phèdre</i>	1
<i>Théétète</i>	3	<i>Théétète</i>	3				
Les dialogues de vieillesse							
<i>Sophiste</i>	3						
<i>Politique</i>	4	<i>Politique</i>	2	<i>Politique</i>	2		
		<i>Philèbe</i>	23	<i>Philèbe</i>	1	<i>Philèbe</i>	2
<i>Timée</i>	34	<i>Timée</i>	1	<i>Timée</i>	7		
<i>Critias</i>	7	<i>Critias</i>	1				
		<i>Lois II</i>	1	<i>Lois II</i>	3		
<i>Lois III</i>	3	III	1				
IV	2	IV	1	IV	5		
V	3			V	1	<i>Lois V</i>	1
VI	2	VI	1	X	1		
		VII	1				
VIII	1	VIII	1				
IX	25	IX	3				
X	10						
XI	5						
XII	10			XII	2		

Ce tableau fournit beaucoup d'informations à interpréter. Nous nous intéressons aux trois points suivants : 1/ Que signifie le fait que le terme μνήμη se concentre

particulièrement dans ces deux dialogues, à savoir le *Philèbe* et le *Phèdre* ? 2/ Il n'y a que cinq dialogues où sont présents les deux termes « l'immortel » et « la réminiscence », à savoir le *Phèdre*, le *Philèbe*, le livre V des *Lois* et particulièrement le *Phédon* et le *Ménon*, la corrélation entre l'immortalité et la réminiscence semble évidente. 3/ Seuls deux dialogues, le *Phédon* et le *Phèdre*, contiennent les quatre termes.

Sur le premier point, la mémoire est associée à la sensation, et donc au monde sensible, et par conséquent mortelle. Dans le *Philèbe*, la mémoire est définie comme « sauvegarde de la sensation »¹ ; mais dans le *Phèdre* comme ailleurs dans le *Philèbe*, le terme *μνήμη* signifie plutôt le souvenir². La différence entre la mémoire et le souvenir réside dans ceci : la mémoire est la capacité à sauvegarder des sensations, alors que le souvenir est la faculté qui permet de se souvenir non seulement des sensations mais aussi et surtout des savoirs³, c'est en ce sens de souvenir que la *μνήμη* diffère de la réminiscence⁴ :

Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle « forme intelligible » (*εἶδος*), en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. Or, il s'agit là d'une réminiscence (*ἀνάμνησις*) des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons « être » et qu'elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement. Aussi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe, car les réalités auxquelles elle ne cesse, dans la mesure de ses forces, de s'attacher par le souvenir (*μνήμη*), ce sont justement celles qui, parce qu'il s'y attache, font qu'un dieu est un dieu.⁵

La réminiscence des formes intelligibles jadis contemplées ne vient pas si facilement, car elle est en effet une remontée de la sensation jusqu'à l'intellection. Une remontée difficile, parce que le corps est capable de sensation mais pas d'opinion, quand à l'inverse, l'âme est capable d'opinion mais pas de sensation. Ainsi, une sensation du corps doit se transformer en une opinion pour qu'elle soit transmise à l'âme, c'est le rôle de la mémoire : un convertisseur de sensation à opinion. Cette transformation risque d'engendrer des erreurs, car chaque sensation est individuelle et particulière. En effet, étant donné que les réalités sensibles participent aux réalités intelligibles, celui-ci leur procurent les propriétés de stabilité, alors que le Soleil leur procure les

1 *Philèbe*, 34 a.

2 Voici la liste d'occurrences du terme *μνήμη* dans les deux dialogues, *Phèdre* : 249 c, 250 a, 250 c, 251 d, 253 a, 254 b, 267 a, 274 e, 275 a, 275 a ; *Philèbe* : 19 d, 20 b, 21 b, 21 c, 21 c, 21 d, 27 b, 33 c, 33 c, 33 c, 33 e, 34 a, 34 b, 34 b, 35 a, 35 c, 35 c, 35 d, 38 b, 39 a, 60 d, 60 e, 64 a.

3 Dans le *Philèbe*, il s'agit des *μαθήματα* (34 c).

4 Voir *ibid*, 34 c, cf surtout « Notes », n° 131, p. 265.

5 *Phèdre*, 249 b – c.

propriétés de génération pour devenir. De cette façon, une sensation véhicule ces deux types de propriétés mélangés en une seule impression, et le fait de les distinguer à partir d'une sensation relève de la science, ce qui n'est pas une tâche facile, en tout cas pour la foule.

Sur le second point, en ce qui concerne le rapport entre l'immortalité de l'âme et la réminiscence, la question est complexe. D'une part la question concerne l'âme, la pensée, l'intellect qui seront examinés dans d'autres chapitres ; d'autre part elle concerne au moins trois dialogues le *Phèdre*, le *Phédon* et la *République*. La question sera éclaircie au cours de la thèse. Ici, nous donnons simplement la clé d'entrée, à savoir la nécessité de l'immortalité de l'âme :

Or, de la même façon, Cébès mon très cher, si tout ce qui a part à la vie doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais revenir à la vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit mort, et rien ne vive ? Car si d'une part les choses vivantes proviennent d'autres choses vivantes, et si d'autres choses vivantes meurent — quel moyen d'éviter que tout ne soit pas à la fin englouti dans la mort ?¹

L'âme est nécessairement immortelle, en tout cas, une certaine fonction de l'âme est immortelle, nous en parlerons dans le chapitre suivant.

Sur le troisième point, est-ce un hasard que les quatre termes ne se trouvent que dans deux dialogues, à savoir le *Phèdre* et le *Phédon* ? Assurons-nous, rien n'est hasard chez Platon. La rhétorique est l'objet principal de l'analyse du *Phèdre* et du *Gorgias* en raison du fait que « l'usage de la rhétorique ne peut jamais être neutre moralement »², surtout elle exerce une influence sur l'âme de la foule au Tribunal et à l'Assemblée, en ce sens politique, elle est éthiquement plus dangereuse que les poètes pour la cité. Le terme ῥητορικὴ a 136 occurrences dans le corpus platonicien dont 106 dans le *Gorgias*, 21 dans le *Phèdre* dont 19 se concentrent sur 8 pages³, sachant que le dialogue compte 53 pages (227 a – 279 c)⁴. La différence entre le *Gorgias* et le *Phèdre* réside dans ceci : le premier est un dialogue réfutatif, le second dialectique, c'est-à-dire à la recherche d'une science véritable à l'encontre de la rhétorique. C'est cette recherche qui conduit à penser que l'immortalité de l'âme existe nécessairement, sans laquelle

1 *Phédon* 72 c – d.

2 « L'unité du *Phèdre* de Platon », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 135 – 161, p. 138.

3 Ils sont : 260c, 260c, 261a, 263b, 263b, 266c, 266d, 269b, 269b, 269b, 269c, 269c, 269c, 269d, 269e, 270b, 271a, 271d, 272d.

4 Les 9 autres occurrences sont : *Cratyle* 425 a, *Euthydème* 307 a, *Manexène* 235 e, 236 a, a, *Politique* 304 d, e, *République* VIII 548 e, *Théétète* 177 b.

aucune science véritable n'est possible à l'âme, et par conséquent aux êtres humains, puisque sa mortalité la rend inaccessible aux réalités véritables qui sont immuables. En d'autres termes, l'immortalité de l'âme est une condition de la connaissance de ce qui est dans le *Phèdre* et dans le *Phédon*, et elle vient naturellement après la réminiscence qui n'est pas synonyme de l'immortalité de l'âme, laquelle est sa condition, mais elle est synonyme de la science (ἐπιστήμη), la connaissance de ce qui est.

1.2.2. La nécessité épistémologique

Une fois admise l'immortalité de l'âme, on admet nécessairement l'existence d'une science qui a pour objet les choses immortelles, les réalités intelligibles, c'est-à-dire uniques, universelles et immuables, grâce auxquelles les réalités sensibles trouvent leur stabilité dans un monde de devenir en permanence.

1.2.2.1. L'impossibilité de la science parménidienne

Nous allons consacrer un chapitre à l'ἐπιστήμη. Ici nous essayons de voir non pas la science en tant que telle, mais l'impossibilité de la science chez Parménide, afin de mieux voir la nature de la science¹. Le substantif ἐπιστήμη apparaît 23 fois dans le *Parménide* dont 18 fois à la seule page 134, et toutes prononcées par Parménide². Pourquoi Socrate se garde-t-il de le prononcer ? En effet, il faut distinguer ces deux choses : la réalité et la science qui a pour objet cette réalité. Dans la première partie du *Parménide*, il s'agit pour Socrate non pas de faire de la Forme une science, ce qui relève de la dialectique³, mais de décrire ce qu'est la Forme, « ce qui est le même en soi et par soi » (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος⁴) ou « l'être en soi » (αὐτὴ ἢ οὐσία⁵). En effet,

1 L'interprétation néoplatonicienne de la seconde partie du *Parménide* est une « interprétation grandiose » (*Parménide*, « Introduction », p. 9), ce qui est contraire à l'intention de Platon qui ridiculise Parménide de manière très sérieuse comme il ridiculise Prodicos de Céos en le citant de nombreuses fois pour ne rien dire sur lui (45 occurrences dans dix dialogues, à savoir *Apologie* [1], *Banquet* [1], *Charmide* [1], *Cratyle* [1], *Euthydème* [2], *Hippias majeur* [2], *Ménon* [2], *Phèdre* [2], *Protagoras* [34], *République X* [1]), puisque 45 occurrences nous renseignent que très peu sur Prodicos digne de son nom.

2 Voici les six autres occurrences : 142 a4, 155 d6, 160 d5, 160 d9, 164 b1.

3 Notons que dans la première partie du *Parménide*, Socrate n'est le meneur de jeu que dans un très court instant entre 127 d 5 et 130 a, à partir du 130 b, il joue le rôle de répondant.

4 *Parménide* 128 – e 129 a.

5 *Phédon* 78 d. Unique apparition dans le corpus platonicien. En d'autres termes, αὐτὴ ἢ οὐσία et ἡ οὐσία sont synonymes. Voici la liste d'occurrences de ce substantif employé avec l'article. **Dialogues de jeunesse** : *Criton* 44e, 53b; *Hippias majeur* 301b, 301e, 302c; *Euthyphron* 11a; *Gorgias* 472b, 486c; *Charmide* 168d. **Dialogues de maturité** : *Cratyle* 385e, 386a, 388c, 393d, 401c, 401c, 423e, 424b, 424b, 431d, 436e; *Banquet* 218c; *Phédon* 65d, 77a, 78d, 92d; *République II* 372b, 374a, VI 485b, 509b, 509b, VII 524e, 525b, 534b, VIII 553b, 565a, 566a, IX 573e, 591e; *Phèdre* 237c, 270e; *Parménide* 133c, 142b, 143b, 143b, 143b, 143b, 143b, 143c, 144b, 144c, 144c, 144c, 144d, 144d, 144d, 144e, 149e; *Théétète* 160b, 186a, 186a, 186b, 207c. **Dialogues de vieillesse** : *Sophiste* 246a, 246c, 248a, 248d, 248e,

une science est possible si son objet a une certaine universalité, immuabilité et identité. Autrement dit, il doit être nécessairement toujours et partout le même. Sans cela, cette science ne peut être une connaissance véritable. Prenons un exemple :

$$C = 2\pi R$$

La formule permet de calculer la circonférence d'un cercle, elle renvoie nécessairement et toujours non seulement à la même chose universellement et immuablement valable, mais aussi et surtout à cette chose qui est une réalité unique. Supposons qu'elle renvoie à deux choses différentes ou même opposées : dans ces conditions, la même formule mathématique ne permet pas de produire la même chose identique. Une telle connaissance n'a plus le statut de la science, puisqu'elle ne permet pas de savoir à quelle réalité unique on doit participer. En effet, plusieurs formules mathématiques peuvent renvoyer identiquement à la même réalité unique. C'est une question de représentation : on peut toujours représenter une réalité unique de façon différente ; mais en aucun cas une équation mathématique ne permet de renvoyer à plusieurs réalités, c'est une question de science : ce qui est ne peut être que la réalité ontologique, c'est-à-dire universelle, immuable et unique, à laquelle participent des réalités sensibles.

Le problème de Parménide réside dans le fait que l'être tel qu'il le propose dans la seconde partie du *Parménide* n'est pas une réalité ontologique. Par exemple :

τό τε γὰρ ἔν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἔν : ὥστε ἀνάγκη δὴ ἀεὶ γινόμενον μηδέποτε ἔν εἶναι. L'un en effet possède toujours l'être, et l'être, l'un, de sorte que nécessairement, comme il devient toujours deux, il n'est jamais un. (142 e – 143 a)

Bien que Parménide emploie six fois l'un en soi¹, son un n'est pas une réalité unique, ni l'être (τὸ ὄν) non plus. En effet, dans le cas où l'un est une réalité unique, l'être également, les deux mots sont synonymes, et non recouvrant deux réalités différentes, encore moins l'un possède l'autre ; en revanche, dans le cas où l'un possédant l'autre, ils sont tous les deux multiples, par conséquent, ils ne sont ni l'un ni l'autre une réalité unique, mais nécessairement changeants et non immuables. Le passage suivant montre que l'erreur n'est pas possible :

250b, 251d, 261e; *Politique* 292a; *Philèbe* 54a, 54a; *Timée* 35b, 35b; *Lois* II 668c, III 684d, 697b, IV 717c, 724a, V 736e, 737b, 741b, 744c, VI 775a, VIII 850a, IX 877c, X 895d, 895d, XI 918c, 923a, 923b, XII 955d. Trois remarques. 1/ Le terme est très peu fréquent dans les premiers dialogues. 2/ Il est en forte concentration dans les trois dialogues : la *République*, le *Parménide* et les *Lois*. 3/ Dans le *Parménide*, le terme se concentre presque exclusivement dans deux pages, à savoir les pages 143 et 144.

1 Ils sont : αὐτὸ τὸ ἔν (143 a), αὐτὸ τὸ ἔν (144 e), αὐτοῦ τοῦ ἔνός (153 c), αὐτὸ τὸ ἔν (153 d), αὐτὸ τὸ ἔν (153 e), αὐτῶ τῶ ἔνι (158 a). En dehors du *Parménide*, on trouve deux autres occurrences dans le livre VII de la *République* : αὐτὸ τὸ ἔν (524 e), αὐτὸ τὸ ἔν (525 d – 525 e).

Παρμενίδης

ἔστιν ἄρα, ὡς ἔουκε, τὸ ἐν οὐκ ὄν:
εἰ γὰρ μὴ ἔσται μὴ ὄν, ἀλλὰ πη
τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ
εἶναι, εὐθύς ἔσται ὄν.

Ἀριστοτέλης

παντάπασι μὲν οὖν.

Παρμενίδης

δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ
εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ
εἶναι, ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ
ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὐ
εἶναι ἦ: οὕτως γὰρ ἂν τό τε ὄν
μάλιστα ἂν εἶη καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ
ἂν εἶη, μετέχοντα τὸ μὲν ὄν
οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ
τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει
τελέως εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ
οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν,
οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ καὶ
τὸ μὴ ὄν αὐτὸ τελέως μὴ ἔσται.

Ἀριστοτέλης

ἀληθέστατα.

Παρμενίδης

οὐκοῦν ἐπέπερ τῷ τε ὄντι τοῦ μὴ
εἶναι καὶ τῷ μὴ ὄντι τοῦ εἶναι
μέτεστι, καὶ τῷ ἐνί, ἐπειδὴ οὐκ
ἔστι, τοῦ εἶναι ἀνάγκη μετεῖναι
εἰς τὸ μὴ εἶναι.¹

La science n'est pas possible là où son contraire, c'est-à-dire l'erreur, n'est pas possible. 1/ Il est évident que ce qui est (τὸ ὄν) n'est pas une réalité unique et immuable, puisqu'il participe à l'être et au non-être, comme s'il était en mouvement, en devenir, une réalité sensible ; d'ailleurs, ce qui est et ce qui n'est pas ne sont pas contraires, comme l'arbre et le non-arbre par exemple ; de telle sorte que, même si Parménide dit ce qui n'est pas, il dit quelque chose de vrai et non de faux. 2/ De même pour le non-être (τὸ μὴ εἶναι) qui n'est pas ce qui n'existe pas, puisque, selon Parménide, « ce qui est participe au non-être », cela étant, le non-être est nécessairement quelque chose qui est, dans ces conditions, comme ce qui est et ce qui n'est pas, l'être et le non-être ne sont pas contraires ; le contraire se voit uniquement

1 *Parménide* 162 a – b.

Parménide

Il s'ensuit, semble-t-il, qu'il « est » cet un, même s'il n'est pas ; supposons en effet qu'il ne soit pas un « non étant », mais qu'il lui arrive d'une façon ou d'une autre de quitter l'être pour aller vers le non-être, il sera sur-le-champ un « étant ».

Jeune Aristote

C'est tout à fait exact.

Parménide

Par voie de conséquence, il lui faut, comme lien avec le non-être, présenter la propriété d'être un « non-étant », s'il doit n'être pas ; de même, ce qui n'est pas devra présenter la propriété de n'être pas à la façon d'un « non étant », si au contraire il veut pleinement être. Voilà de quelle façon en effet ce qui est pourra éminemment être, et ce qui n'est pas pourra éminemment ne pas être : ce qui est, en participant soit à l'être du fait d'être un « étant », soit au non-être du fait un « non étant », s'il doit pleinement être ; ce qui n'est pas, en participant soit au non-être du fait de ne pas être un « non étant », soit à l'être du fait d'être quelque chose qui n'est pas, si ce qui n'est pas doit à son tour ne pas être pleinement.

Jeune Aristote

C'est on ne peut plus vrai.

Parménide

Dans ces conditions, puisque ce qui est participe au non-être, et que ce qui n'est pas participe à l'être, cet un de même, du fait qu'il n'est pas, participera à l'être pour arriver à ne pas être.

en mots ou en apparence (τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν ; τὸ εἶναι, τὸ μὴ εἶναι) et non en réalité, encore moins en réalité véritable. Alors que la science doit porter sur ce qui est réellement et non sur l'apparence, elle (ἐπιστήμη) consiste à « rechercher la définition qui rendra le nom adéquat à la réalité véritable de la chose qu'il désigne, ou inversement, se demander s'il s'agit bien du nom qui convient à la définition que l'on donne de la chose. »¹

I.2.2.2. La nécessité de ce qui est

La définition la plus éclatante de la science se trouve sans doute dans le livre V de la *République* sous ces termes : « Or, le savoir (ἐπιστήμη) se rattache par nature à ce qui est (τῷ ὄντι), dans le but de connaître (γινῶναι) de quelle manière est ce qui est (τὸ ὄν). »² 1/ La science n'est pas quelque chose d'autonome, c'est-à-dire le fait d'être en soi et par soi, elle se rattache à son objet. 2/ Ce sont les réalités intelligibles, elles sont toujours présentes dans notre monde à nous et elles ne dépendent pas de nous, mais nous d'elles, puisqu'elles sont la cause même de notre existence. 3/ Nous ne savons pas comment « ce qui est » est présent en nous. 4/ Toute la question est de savoir ce qu'est le γινῶναι.

Ce passage du livre V de la *République* envoie en effet à la fin du *Ménon*, elle consiste à définir ce qu'est le fait de connaître :

Socrate Or, si on suit ce raisonnement, Ménon, il nous apparaît que c'est par une faveur divine que la vertu est présente chez ceux où elle se trouve. Cependant, nous le connaissons avec plus grande clarté lorsque, avant de chercher de quelle façon la vertu se trouve en l'homme, nous essaierons de rechercher ce qu'est la vertu elle-même prise comme telle (πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή).³

Dans cette dernière phrase il faudrait lire « αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν » comme un syntagme qui équivaut à l'« αὐτὸ τὸ ζητεῖν ». Si on associe « αὐτὸ καθ' αὐτὸ » au « τί ἔστιν ἀρετή » (« ce qu'est la vertu »), cela est redondant, puisque « ce qu'est la vertu » synonyme de « la vertu elle-même en tant que telle », car si l'on pose la question : qu'est-ce que la vertu ? La bonne réponse est nécessairement de dire la chose qui concerne uniquement « la vertu elle-même en elle-même ». Il est ainsi inutile d'ajouter « αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν » par dessus. D'ailleurs le sujet du *Ménon* ne consiste pas à savoir ce qu'est la vertu, mais de quelle façon on la trouve, c'est-à-

1 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 113.

2 *République* V 477 b.

3 *Ménon*, 100 b. A. Croiset traduit la dernière phrase par « nous commençons par chercher ce qu'est la vertu en soi. »

dire de quelle façon elle se trouve en nous. Cette façon a pour nom la réminiscence, c'est-à-dire « αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν » ou « αὐτὸ τὸ ζητεῖν », le fait de chercher lui-même. Autrement dit, connaître n'est autre chose que la réminiscence : le fait de chercher et le fait d'apprendre. En effet, si les choses à connaître changent sans cesse, il y a rien à connaître, puisqu'elles sont dépourvues de stabilité. En revanche, si les choses changent de manière régulière, comme par exemple les feuilles de certains arbres tombant en automne, cela suppose que le changement régulier s'opère autour de quelque chose qui ne change pas et qui régule le changement périodique. Ainsi connaître est chercher à connaître ce qui est, c'est-à-dire l'universalité et l'immuabilité des choses, qui assure la stabilité des réalités sensibles.

1.2.3. La nécessité éthique

Le terme ἠθικός dont parle Diogène Laërce dans le chapitre III¹ consacrée à Platon n'existe pas dans le corpus platonicien. Platon emploie le terme ἦθος qui est paradoxalement absent ou presque dans les premiers dialogues et presque exclusivement concentré dans les *Lois* et la *République*². L'ἦθος signifie la disposition de l'âme :

Socrate Mais le mode propre à la manière de s'exprimer, repris-je, et le discours lui-même, ne dépendent-ils pas du caractère du l'âme (οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται) ?

Glaucon Nécessairement.

Socrate Et tout le reste ne dépend-il pas de la manière de s'exprimer ?

Glaucon Si

Socrate Ainsi, l'excellence du discours et de l'harmonie, la grâce du geste et du rythme découlent de l'excellence du caractère, non de ce que nous désignons ainsi par euphémisme et qui n'est qu'absence de réflexion, mais au contraire de cette réflexion authentique d'un caractère où s'allient le bien et le beau (ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν).³

Le bon caractère de l'âme est la source du plus beau discours, mais pour être bon, il

1 Voir Diogène Laërce III 49, 50, 56, 58 – 61. D'ailleurs y est absent le substantif ἠθική qui désigne l'éthique dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande.

2 *Gorgias* [2] : 484 d, 513 c; *Lysis* [1] : 222 a; *Cratyle* [2] : 406 a, 407 b; *Banquet* [4] : 183 e, 195 e, 195 e, 207 e; *Phédon* [1] : 81 e; *République* : II [2] 375 c, 375 e, III [7] 400 d, 400 e, 401 a, 401 b, 402 d, 409 a, 409 d, IV [2] 424 d, 435 e, VI [8] 490 c, 492 e, 496 b, 497 b, 500 d, 501 a, 501 c, 503 c, VII [2] 535 b, 541 a, VIII [7] 544 e, 545 b, 548 d, 549 a, 557 c, 558 d, 561 e, IX [3] 571 c, 572 d, 577 a, X [2] 604 e, 605 a; *Phèdre* [3] : 243 c, 277 a, 279 a; *Politique* [7] : 308 e, 309 b, 310 a, 310 c, 310 e, 311 a, 311 b; *Timée* [1] : 42 e; *Critias* [1] : 121 b; *Lois* : I [3] 625 a, 636 d, 650 a, II [7] 655 d, 656 b, 659 c, 664 d, 666 c, 669 c, 670 e, III [2] 679 b, 695 e, IV [6] 704 d, 705 a, 705 b, 708 c, 711 b, 718 b, V [2] 735 c, 741 e, VI [7] 751 c, 770 d, 773 c, 773 c, 775 d, 776 a, 777 d, VII [8] 788 b, 790 a, 790 b, 791 d, 792 e, 793 e, 797 c, 798 d, VIII [3] 832 b, 836 d, 837 c, IX [4] 855 a, 859 d, 862 b, 865 e, X [7] 896 c, 901 a, 903 d, 904 c, 907 c, 908 b, 908 e, XI [7] 919 c, 922 b, 924 d, 928 e, 929 c, 930 a, 930 a, XII [4] 949 e, 963 e, 967 e, 968 d;

3 *République* III 400 d – e.

est nécessaire qu'il existe ce qui est bon en soi et par soi comme paradigme de toutes les belles choses qui sont bonnes, sans ce critère du bon universellement et immuablement valable, il est impossible de distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais.

I.2.3.1. L'impossibilité de la participation parménidienne

Parménide ne conteste pas l'existence et la nature des Formes telles que Socrate les décrit dans la première partie du *Parménide* (128 e – 130 d). Ce qui lui pose problème, c'est la participation (μετέχειν, μεταλαμβάνειν), qui fait le sujet de la discussion dans la partie comprise entre 130 e – 132 d. Notons que, par la suite entre 132 e – 136 d, Socrate répond très brièvement¹, comme si c'était par respect pour Parménide qu'il répond, et non pas par la nécessité du dialogue ; d'ailleurs il se garde d'interroger Parménide comme s'il n'avait aucune question à lui poser.

La participation aux Formes est considérée comme un enveloppement pour Parménide, il y a cependant deux sortes d'enveloppement : soit la Forme qui enveloppe les choses, soit ce sont elles qui enveloppent la Forme. Mais pour Socrate la participation n'a rien à voir avec l'enveloppement² :

Socrate Non point, si du moins, répliqua Socrate, c'est à la manière du jour qui, restant un et identique, se trouve en plusieurs endroits en même temps et n'en est pour si peu distinct de lui-même. Et si c'était ainsi que chacune des Formes se trouve en même temps une et identique en toutes choses.

Parménide Jolie façon, Socrate, reprit-il, de faire que la Forme se trouve une et identique en même temps en plusieurs endroits. C'est comme si tu étendais un voile sur plusieurs êtres humains et que tu disais : « Le voile reste un en sa totalité, lorsqu'il est étendu sur plusieurs choses. » N'est-ce pas d'une présence de ce genre que tu veux parler ?³

La lumière du Soleil donne le jour, ainsi sans le Soleil, il n'y a pas de jour. Grâce au jour, nous voyons et les choses sensibles peuvent être vues. À vrai dire, le jour n'est pas une chose concrète, en tout cas moins concrète que le Soleil, puisqu'il est à la fois partout et nulle part, il donne à voir sans que lui-même ne se voie, alors que le Soleil se voit quand même. Surtout le jour traverse la totalité du ciel, il est partout le même,

1 Une seule exception : « Il me semble en effet, répliqua Socrate, que du côté du sensible il n'y a aucune difficulté à montrer que les objets sont aussi bien semblables et dissemblables, et qu'ils sont affectés de toute autre espèce de contrariété. »(135 e 5–7).

2 Voici un exemple pour mieux comprendre le problème : la circonférence est définie comme le nombre de π multiplié par le diamètre. Cela étant, quels que soient les cercles, petits ou grands, ils possèdent tous le nombre π , ainsi on pourrait dire que ce sont les cercles qui enveloppent le π , mais on peut dire également que c'est le π qui enveloppe les cercles particuliers, puisque c'est en réalité le π qui définit le cercle et non l'inverse, du moins le π existe en dehors du cercle, alors que sans le π on ne peut pas calculer le cercle.

3 *Parménide*, 131 b – c.

il est la dignité et la puissance mêmes du Soleil¹, lesquelles procurent aux choses sensibles leurs propriétés et leur nourriture, et nul ne peut posséder le jour. Alors que, en tout point de vue, le voile est le contraire du jour : 1/ le voile est un produit humain, le jour divin ; 2/ le voile peut être découpé, possédé et détruit, tandis que le jour ne peut être ni découpé, ni possédé, ni détruit ; 3/ le voile reçoit la propriété d'être vu, le jour en donne la puissance ; 4/ le voile est inanimé, le jour animé ; 5/ le voile est une partie de la totalité du sensible, le jour domine cette totalité sans en faire partie, comme l'âme qui commande au corps sans en faire partie ; 6/ le voile est divisible, le jour indivisible ; 7/ le voile est une matière sombre, le jour brille. Sans doute pourrions-nous lister encore quelques autres oppositions entre le voile et le jour. On voit bien que la différence fondamentale entre Socrate et Parménide à propos de la participation se fonde sur les deux points suivants. D'une part, pour Socrate, participer à une réalité, c'est recevoir d'elle une puissance pour être digne, cela suppose que le bien de cette réalité rayonne. Cela suppose aussi que ce à quoi une chose participe et cette chose ne se trouvent pas au même niveau de réalité ; alors que, pour Parménide, elles sont au même niveau sensible, d'où la nécessité de posséder, d'envelopper pour participer. D'autre part, pour Socrate le tout (τὸ ὅλον) ontologique est insécable, donc son rapport à la totalité des parties du monde sensible est un rapport de domination, comme l'âme domine le corps dans le *Charmide* (156 e) ou l'âme du monde domine l'univers dans le *Timée*² ou même dans certains cas le corps domine l'âme par des plaisirs et des désirs immodérés. Notons que ce rapport n'est pas un rapport d'appartenance, puisque l'âme et le corps sont deux réalités contraires, or il ne peut y avoir une appartenance entre deux réalités contraires. À l'inverse, pour Parménide, la participation relève d'un rapport d'appartenance ; par ailleurs Parménide ne distingue pas le tout ontologique (τὸ ὅλον) qui est insécable de la totalité sensible (τὸ τᾶν) qui est composée des parties³.

1 Notons que la nuit et les nuages sont des phénomènes terrestres, car au-delà, luit toujours le même jour.

2 Les occurrences du terme dans le *Parménide* : ὅλον (128 a), ὅλου (131 a), ὅλον (131 a), ὅλον (131 b), ὅλον (131 b), ὅλον (131 c), ὅλον (131 c), ὅλα (131 e), ὅλον (137 c), ὅλου (137 c), ὅλον (137 c), ὅλον (137 c), ὅλον (137 c), ὅλον (137 d), ὅλον (138 b), ὅλον (138 e), ὅλον (138 e), ὅλον (138 e), ὅλον (142 d), ὅλου (142 d), ὅλου (142 d), ὅλον (142 d), ὅλον (144 d), ὅλον (144 d), ὅλου (144 e), ὅλον (144 e), ὅλου (144 e), ὅλον (145 a), ὅλον (145 a), ὅλον (145 a), ὅλον (145 a), ὅλω (145 b), ὅλου (145 b), ὅλου (145 c), ὅλον (145 c), ὅλω (145 c), ὅλον (145 c), ὅλου (145 c), ὅλον (145 c), ὅλον (145 d), ὅλον (145 d), ὅλον (145 d), ὅλον (145 e), ὅλον (145 e), ὅλον (146 b), ὅλον (146 b), ὅλον (146 c), ὅλον (147 b), ὅλα (147 b), ὅλα (147 b), ὅλω (148 d), ὅλω (150 a), ὅλω (150 a), ὅλου (150 a), ὅλω (150 b), ὅλον (150 b), ὅλω (150 b), ὅλου (153 c), ὅλον (153 c), ὅλον (153 e), ὅλον (157 c), ὅλον (157 c), ὅλον (157 c), ὅλον (157 e), ὅλου (157 e), ὅλον (157 e), ὅλω (158 a), ὅλον (158 a), ὅλου (158 a), ὅλου (158 b), ὅλου (158 b), ὅλον (158 d), ὅλον (158 d), ὅλα (158 d), ὅλον (159 c), ὅλον (159 d), ὅλου (159 d), ὅλον (159 d).

3 Voici les occurrences du terme au masculin et neutre dans le *Parménide* : πάντα (127 e), πᾶν (128 b),

I.2.3.2. La nécessité éthique de l'ontologie

Le terme « πλεονεξία », c'est-à-dire désirer d'avoir toujours plus que ce que l'on doit, est plutôt rare dans le corpus platonicien¹. Dans le but d'expliquer ce terme, Glaucon fait appel au mythe de Gygès (359 d – 360 b) pour montrer combien l'injustice peut paraître irrésistible. Le mythe peut être résumé en quatre événements, 1/ un tremblement de terre, 2/ le berger Gygès pille un anneau d'or de la main d'un cadavre de géant, 3/ la découverte de la magie de l'anneau qui peut rendre Gygès visible ou invisible en tournant le chaton de l'anneau à l'intérieur ou à l'extérieur de sa paume, 4/ avec ce pouvoir magique le berger tue le roi de Lydie, s'empare du trône et de la reine². Après le récit du mythe, Glaucon donne un commentaire en ces termes :

Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force de ne pas attenter aux biens d'autrui et ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu.³

Deux questions se posent : pourquoi est-il injuste d'attenter aux biens d'autrui ? pourquoi le fait-on quand-même en toute connaissance de cause ? En effet, dans le livre I de la *République*, Socrate parle de la fonction propre (ἔργον) du cheval (352 e), de la serpette (353 a), des yeux (353 b), et à chaque fonction propre est associée une excellence propre (ἀρετή) : « c'est grâce à son excellence propre que ce qui est doté d'une fonction propre accomplit bien ses œuvres (τὰ ἐργαζόμενα) » (353 c). Cela

πάντα (129 a), πάντες (129 d), πάντα (129 e), πάντα (130 b), πάντων (130 b), πάντων (130 c), πάντων (130 d), πᾶσιν (131 b), πάντα (132 a), πάντα (132 a), πάντα (132 a), πᾶσιν (132 b), πάντα (132 b), πᾶσιν (132 c), πᾶσιν (132 c), πάντα (132 c), πάντα (134 c), πάντα (134 c), πάντα (135 b), πάντα (135 b), πάντων (136 e), πάντα (143 d), πᾶς (144 a), πάντα (144 b), πάντων (144 b), πάντα (144 e), πάντα (145 b), πάντα (145 c), πάντα (145 c), πάντα (145 c), πάντα (145 c), πάντα (145 c), πᾶσιν (145 c), πᾶσιν (145 d), πᾶσιν (145 d), πάντα (145 e), πᾶν (146 b), πᾶν (148 e), πᾶς (149 b), πάντα (149 d), παντὶ (150 b), πᾶν (152 c), παντὸς (152 e), πάντων (153 b), πάντα (153 b), πάντων (153 c), πάντα (153 c), πάντα (153 c), πᾶσιν (153 e), πάντα (155 c), πάντα (155 d), πάντων (157 d), πάντων (157 d), πάντων (157 d), πάντα (158 e), πάντα (159 a), πάντα (159 c), πάντα (159 c), πάντα (160 b), πᾶν (160 b), πᾶν (160 c), πάντων (160 e), πᾶν (162 b), πᾶν (165 b), πάντα (165 c), πάντα (165 d), πάντα (166 c), mais il n'y a que trois occurrences au féminin : πᾶσαν (139 a), πασῶν (149 b), πάσας (165 d).

1 Le mot « πλεονεξία » n'apparaît que sept fois dans le corpus platonicien : le *Banquet* 182 d, 188 b; le *Critias* 121 b; le *Gorgias* 508 a; la *République* II 359 c, IX 586 b; le *Timée* 82 a.

2 Selon Hérodote, le roi Candaule, enivré de la beauté corporelle de sa femme Nyssla, se proposa à Gygès, fils d'un de ses gardes, de s'introduire dans la chambre royale pour admirer la beauté du corps nu de Nyssla à son insu. (Cf. Hérodote, *Histoires*, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1850, Tome premier, VIII – XIII, p. 25 – 28, Trad. du grec par Lacher).

3 *République* II 360 b – c.

semble montrer que le principe de base d'être juste est simple : se concentrer sur la réalisation de l'excellence de sa fonction. Ainsi, le fait de piller un bien qui n'appartient pas au berger ne relève pas de la fonction du berger, encore moins lorsqu'il s'agit de tuer le roi et de s'emparer du trône et de la reine. Mais généralement la fonction propre ne suffit pas pour que l'âme s'arrête devant les méfaits dont on a souvent conscience, c'est-à-dire en toute connaissance de cause, cela n'est pas contradictoire avec le paradoxe socratique « personne ne fait le mal volontairement », c'est-à-dire en toute connaissance de cause. En effet, il y a deux façons d'avoir la connaissance de cause : grâce aux mœurs ou à la science. 1/ Les mœurs sont une forme de connaissance imposée culturellement dans une communauté, elles permettent aux individus d'évaluer leurs conduites, mais une telle connaissance collective peut heurter contre la volonté ou l'opinion individuelle. C'est le cas de Gygès qui sait bien que ce qu'il voulait faire est blâmé par les mœurs, c'est la raison pour laquelle il se garde de montrer aux autres la magie de son anneau d'or. Comme dit Thrasymaque : « Ce n'est pas en effet par crainte de commettre des actes injustes, mais au contraire par crainte de les subir, que ceux qui blâment l'injustice s'emploient à le faire. »¹ En d'autres termes, par le plaisir on commet l'injustice et par la crainte on la commet discrètement ; or ni le plaisir ni la crainte ne sont science ; en ce sens, personne ne commet l'injustice en toute connaissance de cause. 2/ Seule la science de ce qui est permet de guider les actions justes en toute connaissance de cause ; en effet, les actions justes relèvent de causes justes, c'est-à-dire de réalités véritables qui sont universelles et immuables. Ainsi le fait de ne pas connaître ces réalités équivaut à ne pas connaître les causes des actions justes. « Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer et lui faire faire des choses différentes de celles que la science (ἐπιστήμη) lui prescrit ? Est-ce que l'intelligence peut constituer un secours suffisant pour l'homme ? »² Ce qui est toujours bon, ce sont les réalités véritables, c'est-à-dire les Formes, en ce sens qu'il ne peut y avoir une Forme du Mal.

1.3. Qu'est-ce que la Forme ?

Platon est synonyme de la forme intelligible ou de la Forme, puisque c'est dans les dialogues platoniciens que l'on trouve cette notion pour la première fois de la manière explicite dans l'histoire de la pensée occidentale. Certes, ceci ressemble à une

1 *Ibid.* I 344 c.

2 *Protagoras* 352 c.

énigme : d'une part « l'absence de définition de ce que c'est qu'une Forme, et l'absence de toute explication de la participation des choses sensibles aux Formes »¹, d'autre part la caractéristique des formes intelligibles reste la même dans la première partie du *Parménide*, du *Phédon*, du *Phèdre*, de la *République* et du *Philèbe*, « ce qui est purement et simplement être »², « ce qui est simplement être en soi et par soi »³, « ce qui est totalement être »⁴, « ce qui est toujours en soi et par soi »⁵, « l'être en soi »⁶, « la réalité en soi »⁷, « ce qui est véritablement ce qui est »⁸, « l'être qui est réellement »⁹, « ce qui est réellement »¹⁰, « sans couleur, sans figure, intangible »¹¹. En un mot, la Forme se caractérise, 1/ par la nature de son identité immuable : elle est unique et toujours la même en soi et par soi ; 2/ par la nature de son unité universelle : d'une part elle est sans mélange, insécable, une unité pure, d'autre part, elle est l'unité de toutes les choses sensibles, puisque celles-ci y participent ; 3/ par la nature de son intelligibilité : elle est invisible et intangible.

I.3.1. Intelligible

Plusieurs termes peuvent renvoyer à l'intelligible : l'être (τὸ εἶναι), chaque chose qui est (ἕκαστον ὃ ἔστιν), la réalité (ἡ οὐσία) et ce qui est (τὸ ὄν). Mais, y a-t-il une différence entre « αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν »¹² et « ἕκαστον ὃ ἔστιν », « αὐτὴ ἡ οὐσία »¹³ et « ἡ οὐσία », « αὐτὸ τὸ ὄν »¹⁴ et « τὸ ὄν » ? Nous verrons que la réponse n'est pas si évidente, car elle est parfois oui, parfois non, tout dépend de ce que l'on entend par l'expression. Par exemple, que signifie τὸ εἶναι ? exister ou ce qui est ?

I.3.1.1. Question de l'expression de la Forme

L'expression « αὐτὸ τὸ x » ou « αὐτὸ καθ' αὐτὸ x » devient finalement la marque de la Forme dans la mesure où x désigne une notion intelligible, le beau, le bien, le juste par exemple. 1/ Il faut faire la distinction entre « αὐτὸ τὸ x » et x. Prenons un

1 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 146.

2 *République* V : τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος (477 a), τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος (478 d)

3 *Phédon* 78 d : μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό.

4 *République* V : τὸ παντελῶς ὄν (477 a) ; *Sophiste* : τὰ πάντ' ὄντα (240 e), τῷ παντελῶς ὄντι (248 e).

5 *Philèbe* : τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως (59 c) ; *Phédon* : ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτω (79 d).

6 *République* VII : αὐτὸ τὸ ὄν (537 d).

7 *Phédon* : αὐτὴ ἡ οὐσία.

8 *Phèdre* : τῷ ὃ ἔστιν ὄν ὄντως (247 e).

9 *Ibid.* : ἡ οὐσία ὄντως οὐσα (247 c).

10 *Philèbe* : τὸ ὄν ὄντως (59 d) ; *Phèdre* : τὰ ὄντα ὄντως (247 e), τὸ ὄν ὄντως (249 c) ; *République* VI : τῷ ὄντι ὄντως (490 b) ; *Timée* : τῷ δὲ ὄντως ὄντι (52 c).

11 *Phèdre* 247 c.

12 *Phédon* 78 d, *République* VII : αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι ὃ ἔστιν (533 b).

13 *Ibid.*

14 *Sophiste* αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν (258b), *République* VII : αὐτὸ τὸ ὄν (537 d).

exemple plus concret pour commencer. Si x désigne la figure, x est une classe qui représente toutes les figures particulières ; en d'autres termes, x est un nom qui désigne les choses du même genre, ainsi en prononçant ce nom, on pense à des choses que ce nom désigne. Mais, si on demande ce qu'est la figure, la réponse est une définition de la figure, par exemple « la figure est la limite du solide »¹. En disant cela, on porte l'attention non pas sur les choses que sont les figures particulières, mais sur la figure en tant que telle, c'est-à-dire la figure elle-même, à savoir « αὐτὸ τὸ σχῆμα ». Cela étant, l'expression « αὐτὸ τὸ x » est synonyme de la question « qu'est-ce que x ? » dont la réponse est unique, même si le langage utilisé pour formuler la réponse peut bien être multiple. Car ces multiples expressions doivent dire la même chose. Certes, « αὐτὸ τὸ σχῆμα » définit une classe de figures, en ce sens, αὐτὸ τὸ σχῆμα et σχῆμα sont synonymes, mais le premier définit la figure par la science, le second par la désignation. 2/ La distinction entre l'Un et le plusieurs :

En revanche, si ce qu'est l'Un on montre que cela est en soi plusieurs, et si par ailleurs on montre que le Plusieurs est en fait un², voilà où je commencerai à m'étonner ; et il en va de même pour tout le reste. Si c'étaient les mêmes Genres, les mêmes Formes, qui paraissent être en soi affectés par ces mêmes caractères contraires, il y aurait de quoi s'étonner.³

Chaque Forme est unique sans mélange, même la Forme de Plusieurs l'est également. Autrement dit, le Plusieurs n'est pas plusieurs, en tant que Forme il est unique et indivisible, c'est dans la participation que la nature du Plusieurs se distingue de celle de l'Un. Par exemple, un être humain est un sous l'aspect d'un vivant entier (l'union entre l'âme et le corps), mais il est aussi plusieurs en raison du fait que le corps se compose des membres et des organes. En d'autres termes, la participation d'une chose sensible aux Formes est une multiplicité de participation. Cela étant, une Forme n'est pas une classe, en effet les membres d'une classe se distinguent des membres d'une autre classe, un arbre n'est pas un cheval. Or, les choses qui participent à l'Un participent en même temps au Plusieurs, sous l'aspect de l'Un et du Plusieurs, un arbre ne diffère point d'un cheval, ils sont tout à la fois un et plusieurs.

3/ Une Forme n'est pas un concept si l'on entend par concept ceci :

1 *Ménon* 76 a.

2 « Il faut faire la distinction entre la Forme en tant que Forme et la Forme en tant que Forme de x . En effet, en tant que Forme du Plusieurs, le Plusieurs ne peut participer à l'Un ; en d'autres termes, aucun des membres de la classe Plusieurs ne se retrouve dans la classe Un et inversement aucun membre de la classe Un ne se retrouve dans la classe Plusieurs, étant donné la définition de la contrariété. Mais en tant que Forme, la Forme Plusieurs est *un* individu et peut donc être membre de la classe Un. Sur le sujet, cf. l'Annexe p. 302 – 304. » (*Parménide*, « Notes », n° 67, p. 259).

3 *Parménide* 129 b – c.

« Concepts sont des idées abstraites, ou générales, ou simples. »¹ « On appelle concepts des représentations dans lesquelles nous amenons devant nous un objet ou des domaines entiers d'objets en leur généralité. »² « Le concept, c'est la matière logique. »³

Qu'est-ce qu'une idée ? Pour Dan Sperber, les idées sont des objets matériels⁴, pour Bergson, ce sont des objets immatériels mais extraits des objets matériels⁵, autrement dit, un concept comme une idée abstraite n'est pas quelque chose qui est en soi et par soi. D'après Heidegger, un concept est une représentation, ce qui est contraire de la Forme. Selon Lyotard, le concept est la matière logique, or la logique se trouve au niveau de *διάνοια*, un niveau inférieur à l'intellection. Finalement, toute assimilation de la Forme au concept consiste à abaisser la dignité et la puissance de la Forme, le divin à l'humain.

1.3.1.2. τὸ εἶναι

L'infinitif « εἶναι » est abondamment présent dans tous les dialogues platoniciens sans exception⁶. En revanche, le syntagme « τὸ εἶναι » est beaucoup moins fréquent⁷ avec 39 occurrences dont 17 dans la seconde partie du *Parménide*. Le propos le plus célèbre sur l'être (τὸ εἶναι) se trouve sans doute dans le *Protagoras*, il s'agit de distinguer entre le devenir et l'être (τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι) :

Socrate Dans le cas présent, vois si tu es de mon avis. Je ne crois pas que Simonide se contredise. Mais donne-nous d'abord ton opinion. « Devenir (τὸ γενέσθαι) » et « être (τὸ εἶναι) » ont-ils le même sens, ou un sens différent?

Prodicos Un sens différent, répondit Prodicos.

Socrate Ainsi, repris-je, dans le premier passage, Simonide exprimant sa propre pensée, dit qu'il est difficile de devenir vraiment un honnête homme ?

Prodicos Tu as raison, dit Prodicos.

1 Bergson, Henri, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF / Quadrige, 2011, p. 9.

2 Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard / NRF, 1981/2001, p. 13.

3 Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 625, 2007 14^e éd. [1954 1^{ère} éd.], p. 10.

4 Cf. Descombes, Vincent, « L'identification des idées », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 96, N°1, 1998. pp. 86 – 118. Il s'agit de la critique de *La contagion des idées* de Dan Sperber.

5 Cf. *supra*.

6 Les deux dialogues où la fréquence est la plus faible sont le *Critias* (13 fois) et le *Criton* (14) et la plus forte sont le *Gorgias* (231) et le *Phédon* (220).

7 *Cratyle* : τὸ εἶναι (423 e), τὸ εἶναι (433 d), τὸ εἶναι (433 d); *Euthydème* : τῶ εἶναι (305 c); *Gorgias* : τὸ εἶναι (508 b), τὸ εἶναι (527 b), τὸ εἶναι (527 b); *Hippias majeur* : τὸ εἶναι (294 e); *Lettre XI* : τοῦ εἶναι (359 a); *Parménide* : τοῦ εἶναι (136 b), τὸ εἶναι (142 d), τοῦ εἶναι (142 e), τὸ εἶναι (148 b), τοῦ εἶναι (152 a), τοῦ εἶναι (152 e), τοῦ εἶναι (154 a), τοῦ εἶναι (156 a), τοῦ εἶναι (156 e), τὸ εἶναι (160 c), τοῦ εἶναι (162 a), τὸ εἶναι (162 a), τοῦ εἶναι (162 a), τοῦ εἶναι (162 b), τοῦ εἶναι (162 b), τοῦ εἶναι (162 c); *Phédon* : τοῦ εἶναι (77 b), τοῦ εἶναι (78 d); *Protagoras* : τὸ εἶναι (340 b), τὸ εἶναι (340 c), τὸ εἶναι (340 c); *République II* : τοῦ εἶναι (369 d), III τοῦ εἶναι (395 c), V τοῦ εἶναι (478 e), VI τὸ εἶναι (509 b), X τοῦ εἶναι (612 d); *Sophiste* : τὸ εἶναι (243 e); *Théétète* : τὸ εἶναι (171 d), τὸ εἶναι (188 d).

Socrate Et quant à Pittacos, il le blâme non pas, comme le croit Protagoras, pour avoir dit la même chose que lui, mais pour avoir dit autre chose. Car ce que Pittacos déclare être difficile, ce n'est pas de « devenir » bon, mais de l' « être ». Or, Protagoras, « être » et « devenir », selon Prodicos ici présent, sont choses différentes ; et si « être » n'est pas la même chose que « devenir », Simonide est exempt de contradiction.¹

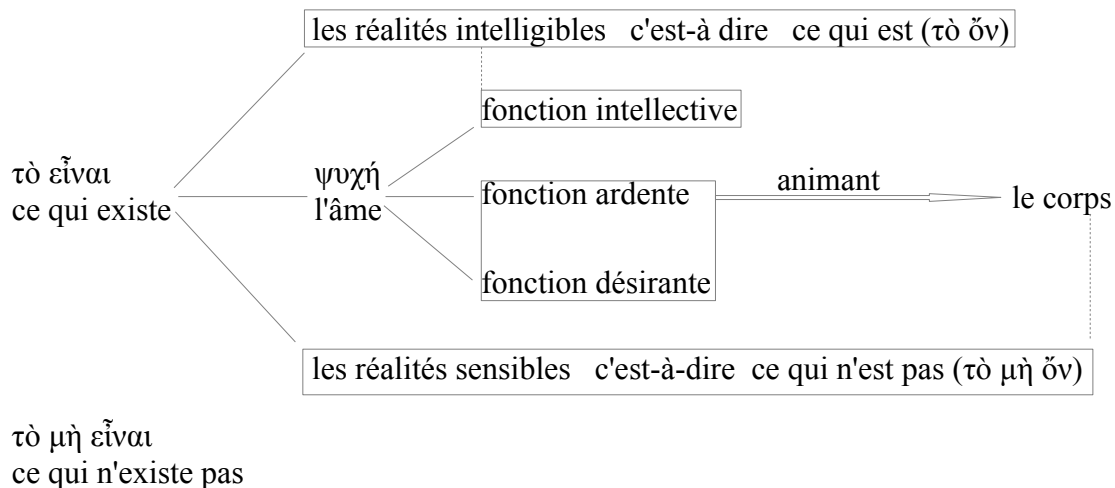
Ici, il est certain que l'être s'oppose au devenir, mais on ne sait pas encore si le devenir est le contraire de l'être. Dans ce passage de la *République*, τὸ εἶναι et τὸ οὐκ εἶναι sont synonymes :

<p>ἐπειδὴ καὶ τὰ ἀπὸ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ διδοῦσα ἐφάνη καὶ οὐκ ἐξαπατῶσα τοὺς τῷ ὄντι λαμβάνοντας αὐτήν.²</p>	<p>Nous n'avons pas montré que la justice procure les biens qui découlent de ce qu'elle est réellement, et qu'elle ne trompe pas ceux qui l'accueillent véritablement.</p>
--	--

Dans ce passage du *Phédon*, τὸ εἶναι et αὐτὴ ἡ οὐσία sont aussi synonymes :

<p>αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα ἢ ἄλλοτ' ἄλλως;³</p>	<p>Cette réalité en elle-même, de l'être de laquelle nous rendons raison dans nos interrogations comme dans nos réponses, dis-moi, se comporte-t-elle toujours de même façon dans son identité, ou bien tantôt ainsi et tantôt autrement ?</p>
--	--

Ce qui est réellement être, c'est-à-dire ce qui ne change jamais, il est toujours le même, mais quel est le contraire du τὸ εἶναι ? Voyons le schéma suivant :



Dans le cas où l'on entend « τὸ εἶναι » par « ce qui existe », par conséquent, son contraire signifie nécessairement ce qui n'existe pas (τὸ μὴ εἶναι), ainsi on ne peut en aucun cas formuler une opinion sur ce qui n'existe pas. Or, il y a trois réalités qui existent, 1/ la réalité intelligible, c'est-à-dire ce qui est (τὸ ὄν) ; 2/ son contraire : la

1 *Protagoras* 340 b – c. Trad. par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

2 *République* X 612 d.

3 *Phédon* 78 d. Trad. par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

réalité sensible, c'est-à-dire ce qui n'est pas ; 3/ l'âme. Dans cette perspective, τὸ μὴ εἶναι et τὸ μὴ ὄν ne signifient pas du tout la même chose. Dans le cas où on entend « τὸ εἶναι » par l'être, c'est-à-dire ce qui est ou la réalité immuable, par conséquent, son contraire signifie la réalité non-immuable, les choses sensibles par exemple, de telle sorte qu'on ne peut formuler une opinion fautive, c'est-à-dire portée sur ce qui n'existe pas, puisque ce qui n'est pas est quelque chose qui existe, même si elle est changeante.

I.3.1.3. ἕκαστον ὃ ἔστι

L'expression ἕκαστον ὃ ἔστι est peu fréquente dans le corpus platonicien (nous la recensons onze fois dont six dans les livres V, VI et VII de la *République*)¹, cependant elle apparaît là où la question ontologique se pose. Dans l'expression, le mot ἕκαστον ne désigne pas une chose sensible, mais une réalité au même titre que l'égal, le beau.

• *Cratyle*

Dans le passage suivant, l'ἕκαστον signifie une réalité en soi, c'est-à-dire tout simplement l'être (τὸ εἶναι) :

Σωκράτης

τί δὲ δὴ τόδε; οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἕκαστω, ὥσπερ καὶ χρῶμα καὶ ἄ νυνδὴ ἐλέγομεν; πρῶτον αὐτῷ τῷ χρῶματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἐκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως, τοῦ εἶναι;

Socrate

Et que dis-tu de ceci ? Chaque chose n'a-t-elle pas, selon toi, une réalité, comme elle a une couleur et les autres choses dont nous parlions à l'instant ? Et d'abord la couleur en soi et le son en soi n'ont-ils pas chacun une certaine réalité, comme toutes les autres choses qui méritent cet ajout de prédication, « l'être » ?

Ἐρμογένης

ἔμοιγε δοκεῖ.

Protarque

Si, à mon avis.

Σωκράτης

τί οὖν; εἰ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἕκαστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἄρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἕκαστον ὃ ἔστιν; ἢ οὐ;²

Socrate

Et alors ? Si l'on était capable d'imiter avec les lettres et les syllabes cet en soi qui appartient à chaque chose — j'entends sa réalité — ferait-on voir à chaque fois ce qui existe, oui ou non ?

La couleur et la couleur elle-même sont deux réalités fondamentalement différentes : la couleur comme chose sensible qui existe dans le monde sensible, tandis que la

1 *Cratyle* : ἕκαστον ὃ ἔστιν (423 e); *Phédon* : ἕκαστον ὃ ἔστιν (78 d); ἕκαστον ὃ ἔστι (78 d); *République* : V ἕκαστον τὸ ὄν (480 a), VI ἕκαστον τὸ ὄν (484 d), ὃ ἕκαστον εἶη (504 a), VI ὃ ἔστιν ἕκαστον (507 b), VII ὃ ἔστιν ἕκαστον (532 a), ὃ ἔστιν ἕκαστον (533 b); *Phèdre* ὃ ἔστιν ἕκαστον (262 b); *Sophiste* τὸ ὄν ἕκαστον (258 e).

2 *Cratyle*, 423 e.

couleur elle-même est une définition, qui est la réponse à la question « qu'est-ce que la couleur ? », Socrate la définit comme « l'effluve de figures »¹. Or, une définition d'une chose sensible relève de la pensée qui n'est pas une chose sensible.

- *Phédon*

Dans ce passage du *Phédon*, le sens du terme ἕκαστον ne peut être plus clair :

αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μὴ ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ²	L'égal en soi, le beau en soi, chaque chose qui est en soi, ce qui est réellement, est-ce que jamais cela peut subir un changement, quel qu'il soit ?
--	---

À la différence de la couleur ou du son qui sont des réalités sensibles, l'égal et le beau ne sont pas des réalités sensibles. Si la couleur et la couleur elles-mêmes ne sont pas la même chose, quel est le statut qu'on doit donner à l'égal, au beau dans la mesure où « l'égal » et « l'égal en soi » ou « le beau » et « le beau soi » sont deux choses nécessairement différentes ? Examinons ces trois syntagmes, « αὐτὸ τὸ ἴσον », « αὐτὸ τὸ καλόν », « αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν », en leur enlevant « αὐτὸ », nous en avons ceci : « τὸ ἴσον », « τὸ καλόν », « ἕκαστον ὃ ἔστιν » ; autrement dit, l'égal et le beau sont chacun une chose qui est (ἕκαστον ὃ ἔστιν), mais elle n'est ni sensible ni être en soi. En effet, le beau, l'égal, le bien sont trois noms qui désignent trois réalités respectives qui restent à définir et c'est par la définition que l'on peut savoir le beau en soi, l'égal en soi, le bien en soi et ainsi de suite pour tous les noms des autres réalités. En d'autres termes, seulement connaître les noms, savoir les prononcer sans les définir, ne permet pas de connaître encore les réalités que ces noms désignent. Or, la définition d'une réalité intelligible relève de l'intellection. On voit bien que la définition d'une réalité intelligible est beaucoup plus difficile que la définition d'une réalité sensible, puisque le niveau de l'intellection se trouve supérieure au niveau de la pensée.

- *République*

Dans ce passage du livre VI de la *République*, « ὃ ἔστιν ἕκαστον » ne prend pas le même sens que nous venons d'examiner précédemment :

καὶ αὐτὸ δὴ καλόν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, « ὃ ἔστιν » ἕκαστον	Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi et du bien en soi, et de même pour toutes ces choses que nous avons d'abord posées comme multiples, nous les posons maintenant, renversant notre approche, selon la forme unique de chacune, comme une essence unique, et nous
--	--

1 *Ménon*, 76 d.

2 *Phédon*, 78 d.

προσαγορεύομεν.¹

appelons chacune « ce qui est ».

Ici ἕκαστον est le complément d'objet direct du verbe προσαγορεύομεν. On voit bien que le syntagme « ἕκαστον ὃ ἔστιν » est équivalent à un pronom qui désigne (et non définit) une réalité intelligible quelconque, et « ἕκαστον » est un pronom qui désigne une réalité sensible quelconque ; mais en enlevant du syntagme l'ἕκαστον, le syntagme verbal « ὃ ἔστιν » est synonyme de « τὸ ὄν », c'est-à-dire « ce qui est » ; autrement dit, « αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν » = « ὃ ἔστιν » = « τὸ ὄν ». On voit bien que l'usage des termes chez Platon est extrêmement précis.

1.3.2. Trois étapes pour saisir la réalité intelligible

Les trois étapes pour saisir la réalité intelligible sont la saisie « par la sensation », « par le raisonnement » et « par l'intellection ». Nous avons dit précédemment que c'est par l'intellection que l'on peut saisir ce qui est. Or, l'intellection est un acheminement du sensible vers l'intelligible, du multiple vers l'unique, en passant par le raisonnement (διάνοια). Pourquoi la sensation ? Pour trois raisons : 1/ sans la mémoire, aucune activité cognitive consciente et spontanée n'est possible. Or, la mémoire est la sauvegarde de la sensation². 2/ La sensation ne peut être fautive, même si la sensation d'une même chose, la chaleur par exemple, est différente chez les sujets différents. Autrement dit, la sensation est une opinion droite. 3/ L'objet de la sensation, c'est-à-dire le sensible, participe aux réalités intelligibles. Ces trois points garantissent la possibilité de remonter avec succès du sensible vers l'intelligible, dans la mesure où est assuré le bon fonctionnement du niveau « διάνοια » et du niveau « νάησις ». À l'inverse, on n'aura aucune chance de saisir une réalité intelligible à partir d'une opinion fautive, car elle ne participe à aucune réalité intelligible.

1.3.2.1. Saisie par la sensation

Le sensible (αἰσθητόν) est saisissable par la sensation (αἴσθησις), c'est-à-dire par abstraction du sensible. C'est ce que le substantif « αἴσθησις » indique, puisque le suffixe « -σις » indique généralement quelque chose d'abstrait. Sans cette abstraction, aucun sensible n'est connaissable. Mais pour que cette abstraction soit possible, il faut aussi que le sensible possède une certaine propriété (δύναμις) grâce à laquelle le sensible est perceptible. Du coup, la sensation est en effet communication :

1 République VI 507 b.

2 Voir Philèbe 34 a – b.

La sensation est affaire de communication. Ce qui est communiqué, c'est la propriété que manifeste un objet, par l'intermédiaire d'un mouvement qui trouve sa source à l'extérieur. Et la transmission de ce mouvement se fait de façon mécanique de partie en partie, par une circulation à travers le vivant en son entier, corps et âme. En effet, le destinataire final de ce processus de transmission est la partie rationnelle de l'âme.¹

Cela étant, dans le fait de connaître le sensible, on s'intéresse à la sensation et non au sensible même, en tout cas, d'un point de vue philosophique, cela semble confirmé par l'usage de ces deux termes :

αἰσθητόν (le sensible)	αἴσθησις (la sensation)
Les dialogues de jeunesse	
<i>Ménon</i> : 76d.	<i>Apologie</i> : 40c, c; <i>Hippias mineur</i> : 374d; <i>Hippias majeur</i> : 298d, e; <i>Protagoras</i> : 334c; <i>Ménexène</i> : 248b; <i>Charmide</i> [5] : 159a, 167d, d, d, d;
Les dialogues de maturité	
<i>Phédon</i> : 83b; <i>République</i> : VI 507c, 511c, VII 529b; <i>Théétète</i> [9] : 156b, 1b, b, 6c, 160d, 182a, b, 184d, 202b.	<i>Cratyle</i> : 430e, 431a; <i>Phédon</i> [19] : 65b, d, 66a, 73c, 75a, a, b, b, b, e, 76a, d, 79a, c, c, 83a, 96b, 99e, 111b; <i>République</i> : II 375a, III 411d, V 460d, VI [5] 507c, c, e, 508b, 511c, VII [12] 523a, b, b, c, c, e, 524a, a, d, d, 532a, 537d, VIII 546b; <i>Phèdre</i> [6] : 240d, 249b, 250d, d, 253e, 271e; <i>Parménide</i> : 142a, 155d, 164b; <i>Théétète</i> [67] : 151e, e, 152c, c, 156b, b, c, d, 158a, a, 159d, d, e, e, e, 160c, d, e, 161c, d, 163a, d, 164a, b, d, 165d, d, 166c, 167c, c, 168b, 179c, d, 182a, a, b, d, e, e, 183c, 184b, d, 186b, e, e, e, 187a, 191d, 192b, b, d, d, a, b, d, e, e, 194a, a, a, a, c, d, 195c, d, 196c, 210a.
Les dialogues de vieillesse	
<i>Politique</i> : 285e; <i>Philèbe</i> : 51b; <i>Timée</i> [13] : 28b, c, 37b, 51a, 52a, 61d, 64a, d, 65a, 67a, c, 70b, 92c.	<i>Sophiste</i> [4] : 248a, 264a, b, c; <i>Politique</i> : 286a; <i>Philèbe</i> [12] : 33c, 34a, a, a, b, 35a, 38b, 39a, b, 41d, 55e, 66c; <i>Timée</i> [21] : 28a, c, 38a, 42a, 43c, 44a, 45d, 52a, 60e, 61c, 64a, e, 65e, 67c, 69d, 71a, 75a, 75b, 77a, b, e; <i>Lois</i> : I 645e, II [7], 653a, e, 654a, 661b, 664e, 672c, 673d, X [4], 894a, 898e, 901d, 902c, XI 927b, XII [6], 943a, 961d, e, e, 964d, e.

Quelques remarques : 1/ la philosophie semble s'intéresser beaucoup moins au sensible (αἰσθητόν) qu'à la sensation. Sans doute est-ce là un point qui distingue la philosophie des sciences particulières qui ont pour objet les choses sensibles mêmes². 2/ Les premiers dialogues s'intéressent peu à la sensation³, c'est probablement parce que les opinions à réfuter sont en effet des opinions fausses et non des opinions

1 Brisson, Luc, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *Interpreting the Timaeus — Critias, Proceeding of the IV Symposium Platonicum Selected Papers*, Tomás Calvo and Luc Brisson (éds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 307 – 316, p. 311.

2 Nous distinguons ces trois termes : 1/ La chose, le corps par exemple, il s'agit d'un nom. 2/ La chose même, le corps même auquel s'intéresse la médecine ou la gymnastique. 3/ La chose elle-même, le corps lui-même auquel s'intéresse la philosophie ; dans le cas la chose en question relève du second niveau de réalité, comme le beau par exemple, nous dirons, comme l'avons souligné ci-dessus, « le beau en soi » et non « le beau lui-même ».

3 Les quatre occurrences du terme « sensation » dans le *Charmide* se trouvent dans une seule phrase : « Bref, examine toutes les sensations pour déterminer si, à ton avis, il y en a une qui soit sensation des sensations et d'elle-même, mais qui ne perçoive rien de ce que perçoivent les autres sensations. »

droites, c'est-à-dire la sensation. 3/ Le *Théétète* s'intéresse particulièrement à la sensation avec 67 occurrences, il s'agit là sans doute d'une analyse contrariée pour dire que la sensation est le contraire de la science. 4/ L'usage du terme « sensation » est assez regroupé, nous allons voir tout au long de la thèse que cela apparaît dans beaucoup de cas, c'est peut-être une façon supplémentaire d'authentifier les œuvres de Platon, ce qui dépasse notre tâche.

Pourquoi Socrate parle-t-il autant de la sensation dans un dialogue qu'est le *Théétète*, où il est sensé chercher à savoir ce qu'est la science ? En effet, le *Théétète* ne cherche pas à définir directement ce qu'est la science (ἐπιστήμη), mais à indiquer la première marche vers la science, à savoir connaître ce qu'est une sensation, c'est-à-dire connaître une sensation elle-même, le chaud lui-même par exemple. Si le chaud relève d'une affaire de sensation, alors, le fait de chercher à savoir *ce qu'est le chaud*, c'est-à-dire savoir le chaud lui-même, relève de la pensée ou du raisonnement. En effet, demander ce qu'est le chaud a pour but de connaître la nature de la sensation. Comme « la sensation est affaire de communication », il s'agit en effet de la différence : chacun reçoit différemment la même chose qui est communiquée. Telle est la nature de la sensation, la principale source de différence, de la multiplicité. Mais ce sont les différences du réel, puisque le sensible n'est pas irréel en raison du fait que le sensible participe aux réalités intelligibles *qui sont réellement*.

1.3.2.2. Saisie par le raisonnement

Lisons d'abord ce passage du livre VII de la *République* :

<p>οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποσιτῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ ὁρατοῦ.¹</p>	<p>De cette même manière, chaque fois que quelqu'un entreprend par l'exercice du dialogue, sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est, et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même, il parvient au terme de l'intelligible, comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible.²</p>
---	--

Cette phrase « sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison » ne contredit-elle pas ce que nous venons de dire ? Pas du tout. En effet, on

1 *République* VII 532 a – b.

2 Voici la traduction d'É. Chambry : « De même quand un homme essaye par la dialectique et sans recours à aucun des sens, mais en usant de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible, comme l'autre tout à l'heure parvenait au terme du visible. » (Paris, Les Belles Lettres, 1931).

passé de sensation à la raison (λόγος), c'est-à-dire à la pensée. En d'autres termes, au moment de la pensée, il faut couper la communication avec le monde sensible en plongeant dans la recherche de la raison d'une perception précédemment entrée dans la mémoire. Nous avons dit que la sensation est la principale source de différence, or *ce qui est* est toujours le même sans jamais subir le moindre changement. Cela étant, la sensation est un mélange entre l'universel et le particulier, il faut donc éliminer les caractéristiques particulières pour ne garder que ce qui est universel au moyen de la raison, car la raison d'être universel est forcément différente de la raison d'être particulier. En effet, dans ce passage, le terme « διά τοῦ λόγου » peut être compris comme « au moyen du raisonnement » ou tout simplement διάνοια (au moyen de la pensée ». En effet, l'expression διά τοῦ λόγου est rare dans le corpus platonicien¹ et sans pour autant être clairement définie, nous nous tournons ainsi vers la διάνοια pour savoir ce que signifie le fait de connaître « διά τοῦ λόγου » :

Glaucon Tu appelles donc pensée (διάνοια), me semble-t-il, et non intellect, l'exercice habituel des géométries et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect.

Il s'agit particulièrement des mathématiques. En d'autres termes, le raisonnement (διάνοια) et la mathématique sont synonymes dans le corpus platonicien, bien que le terme μαθηματική y soit entièrement absent². Voici le sens du terme διάνοια :

Théétète Qu'est-ce que tu appelles penser (διανοεῖσθαι) ?

Socrate Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous pensons que c'est là son opinion. De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler, et que l'opinion, je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. Et toi, qu'appelles-tu penser ?³

Ce passage explique la nature de la pensée : le silence, la solitude, le rapport à soi-même, la précision du langage, la concentration sur une seule voie, un véritable dialogue avec soi-même, ce qui est opposé à la sensation. Cela étant, la nature de la pensée est apparentée à la nature de l'universel.

1 *Apologie* : 17 c; *Gorgias* : 449 b, 502 e; *Lettre III* : 315 e, VII : 343 a; *République* VII : 532 a; *Sophiste* : 253 b.

2 Seulement deux occurrences de l'adjectif μαθηματικόν, l'une dans le *Sophiste* 219 c, l'autre dans le *Timée* 88 c.

3 *Théétète* 189 e – 190 a.

I.3.2.3. Saisie par l'intellection

La mathématique est un langage bien précis, rigoureux, fiable et puissant. Cependant, aucun mathématicien n'est capable de démontrer, calculer de manière mathématique ce qui est bon et ce qui est mauvais. C'est en ce sens que la mathématique n'est ni bonne ni mauvaise, par conséquent son bon usage dépend d'une science du Bien. Elle est ainsi fondamentalement différente de la connaissance de ce qui est totalement être, car ce qui est totalement être ne peut être que la réalité du Bien. Le mode d'acquisition de cette connaissance a pour nom l'intellection (νόησις). Dans le corpus platonicien, on voit partout le terme νοῦς (intellect) qui est même fréquent dans les premiers dialogues, mais le νόησις (intellection) est plutôt rare. De plus, parce que toutes les occurrences sont presque concentrées dans le livre VII de la *République*¹ et regroupées dans ces deux blocs, le premier avec 10 occurrences se trouve entre 523 a et 526 b, le second avec 4 occurrences au paragraphe 534 a où Socrate re-décrit la Ligne décrite pour la première à la fin du livre VI. Les deux descriptions sont un peu différentes :

Livre VI, 511 d – e	Livre VII, 534 a						
Sans nommer { <table style="display: inline-table; vertical-align: middle; margin-left: 5px;"> <tr><td style="padding: 0 5px;">νόησις</td></tr> <tr><td style="padding: 0 5px;">διάνοια</td></tr> </table>	νόησις	διάνοια	<table style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="padding: 0 5px;">ἐπιστήμη</td> <td rowspan="2" style="font-size: 2em; padding: 0 5px;">}</td> <td rowspan="2" style="padding: 0 5px;">νόησις</td> </tr> <tr> <td style="padding: 0 5px;">διάνοια</td> </tr> </table>	ἐπιστήμη	}	νόησις	διάνοια
νόησις							
διάνοια							
ἐπιστήμη	}	νόησις					
διάνοια							
Sans nommer { <table style="display: inline-table; vertical-align: middle; margin-left: 5px;"> <tr><td style="padding: 0 5px;">πίστις</td></tr> <tr><td style="padding: 0 5px;">εἰκασία</td></tr> </table>	πίστις	εἰκασία	<table style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="padding: 0 5px;">πίστις</td> <td rowspan="2" style="font-size: 2em; padding: 0 5px;">}</td> <td rowspan="2" style="padding: 0 5px;">δόξα</td> </tr> <tr> <td style="padding: 0 5px;">εἰκασία</td> </tr> </table>	πίστις	}	δόξα	εἰκασία
πίστις							
εἰκασία							
πίστις	}	δόξα					
εἰκασία							

« On dira alors que l'opinion concerne le devenir, alors que l'intellection vise l'être. »² Or, les réalités que vise le raisonnement (διάνοια) et celles que vise la science (ἐπιστήμη) ne sont pas les mêmes, puisque, en tant que l'excellence du raisonnement, la mathématique ne permet pas de faire la distinction entre le bien et le mal ; alors que la science le peut. Cela pose un problème, car nous l'avons lu dans la sous-section précédente, on saisit ce qui est bon en soi (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν) par l'intellection (νοήσει)³ ; en d'autres termes, si on entend par l'intellection ce qui est exprimé sur le tableau du livre VI, cela ne pose de problème, mais si l'on l'entend par rapport au tableau du livre VII, cela reste à préciser, puisque l'intellection désigne l'ἐπιστήμη et διάνοια. Ou alors, lorsqu'un terme qui comprend plusieurs termes est

1 *Cratyle* : νόησιν (407 b), νόησιν (407 b), νόησις (411 d); *Lettre I* : νόησις (310 a); *République* : VI νόησιν (511 d), VII [16] νόησιν (523 a), νόησιν (523 b), νόησιν (523 d), νοήσεως (523 d), νόησιν (524 b), νοήσει (524 c), νόησις (524 c), νοήσεως (524 d), νοήσει (525 c), νοήσει (526 b), νοήσει (529 b), νοήσει (532 b), νόησιν (534 a), νόησιν (534 a), νόησιν (534 a), νόησις (534 a); *Timée* : νοήσει (28 a), νόησις (52 a).

2 *République* VII 534 a : « καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν ».

3 Voir *ibid.*, 532 a – b.

prononcé sans précision, par là on entend toujours le terme dont le degré est le plus élevé et non l'inverse, ainsi par la δόξα on entend la πίστις plutôt que l'εἰκασία¹. Cela semble justifié par le mythe de la caverne par lequel on entend la nécessité de remonter vers la lumière du Soleil et non pas d'encourager de rester dans l'ombre. Peut-on l'entendre dans le sens inverse² ? Philosophiquement non, en tout cas non chez Socrate et chez Platon. En effet, le tableau du livre VII de la *République* est plus pertinent, où l'intellection désigne la διάνοια et l'ἐπιστήμη pour dire que l'intellection est la science véritable qui ne peut se passer de la διάνοια. Comme en mathématique, il faut apprendre à connaître les nombres avant de calculer.

I.3.3. Au-delà des Formes et la participation

Le célèbre passage du livre VI de la *République* (509 b) montre que le Bien se trouve au-delà des Formes. Cela étant, les choses sensibles participent aux Formes qui participent au Bien. Ainsi il n'y a pas de participation mutuelle entre les Formes. En effet, si les Formes participent mutuellement entre elles, chacune d'elles est nécessairement multiple, cela est contraire à leur nature unique.

I.3.3.1. Le jour et la Forme

La vraie difficulté de la théorie de la Forme est la question de la participation : « Est-ce donc à la Forme en sa totalité ou à l'une des parties de cette Forme que participe chaque chose qui participe à cette Forme ? Ou y aurait-il une autre façon de participer, à part de ces deux-là ? »³ demanda Parménide. Une Forme est unique, c'est-à-dire une chose purement et simplement une, sans partie aucune. Par conséquent, si elle se trouve en une chose autre qu'elle-même, cette Forme ne peut se trouver en une autre chose. En quelque sorte, pour Parménide, participer, c'est posséder :

Parménide Si tel est le cas, c'est, par conséquent, en restant une et identique qu'elle se trouverait en sa totalité en plusieurs choses distinctes et que en même temps elle se trouverait ainsi elle-même distincte d'elle-même.

Socrate Non point, si du moins, répliqua Socrate, c'est à la manière du jour qui, restant un et

1 Cf. Brisson, Luc, « La *pístis* chez Plotin et chez Porphyre, philosophie et religion ».

2 Par exemple, le tableau du peintre primitif flamand Michiel Coxcie intitulé *La grotte de Platon* préfère donner la place à la représentation de prisonniers plutôt qu'à la puissance et à la dignité du Soleil, peut-être ces deux dernières sont-elles difficiles à imaginer, à représenter. D'ailleurs Socrate reproche l'usage incorrect du terme νόησις : « Il risque de constituer un de ces enseignements que nous cherchons, et qui conduisent naturellement à l'intellection (νόησιν), mais dont personne ne fait un usage correct, alors qu'il est tout à fait apte à tirer vers l'être (οὐσίαν). » (*République* VII 523 a).

3 *Parménide* 131 a.

identique, se trouve en plusieurs endroits en même temps et n'en est pour si peu distinct de lui-même. Et si c'était ainsi que chacune des Formes se trouvait en même temps une et identique en toutes choses.¹

Si nous considérons le Soleil comme une Forme, nous *recevons* de lui le jour, en aucun cas nous ne possédons le Soleil, ni le jour, c'est-à-dire le rayonnement du Soleil, qui est partout le même. En effet, la pensée humaine est largement conditionnée par les conditions sensibles, et personne ne doute du rayonnement du Soleil, puisque cela est une évidence. Pourtant, il y a beaucoup d'autres ondes du monde sensible qui sont insensibles aux organes des sens humains, il faut les « sentir » au moyen d'un certain appareil scientifique, ce n'est plus une question de sensation, mais de savoir et savoir-faire. Le passage du livre VI de la *République* (509 a – b) veut dire clairement que le Soleil apporte aux choses visibles tout ce qui est nécessaire à leur existence grâce au rayonnement du Soleil. Ainsi le fait de participer au Soleil consiste à s'exposer au Soleil pour recevoir son rayonnement. De même, dans le domaine intelligible, il faut que l'âme s'expose aux Formes pour recevoir leur rayonnement. Si l'on reste dans une caverne, on ne reçoit jamais le rayonnement du Soleil. La caverne dans le domaine intelligible est l'ignorance.

1.3.3.2. La pensée (νόημα) et la Forme

Le terme νόημα est rare dans le corpus platonicien², et Socrate ne le prononce qu'une seule fois en ces termes³ :

Socrate À moins, Parménide, rétorqua Socrate, que chacune de ces Formes ne soit une pensée (νόημα), et que nulle part ailleurs que dans les âmes il ne convienne qu'elle ne vienne à existence. De la sorte en effet, chaque Forme serait une chose et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure.

Parménide En ce cas, répliqua Parménide, chacune de ces pensées est une chose, mais ce n'est la pensée de rien ?⁴

La pensée est une faculté de l'âme. En effet, une chose dépourvue d'âme ne peut en

1 *Ibid.* 131 a – b.

2 « Le terme grec que traduit le français *pensée* est νόημα. Ce terme est rare dans le corpus platonicien. Il ne se trouve que dans le *Politique* (206 d), le *Banquet* (197 e), le *Ménon* (95 e) et le *Sophiste* (237 d et 258 d, qui est une citation de Parménide (DK 28 B 7.1-2)). Cela dit, le sens à donner à νόημα n'est pas clair. Le suffixe -μα, qu'on peut accrocher à divers thèmes, ἦ-, πρῶτ- par exemple, présente deux sens : il peut indiquer, dans son sens actif, l'activité de, et, dans son sens passif, le résultat de cette activité. Par voie de conséquence, νόημα peut indiquer soit l'acte de penser, soit la pensée comme résultat d'un acte de penser. C'est ce second sens qu'il faut, semble-t-il, ici privilégier, et non le premier qui cependant ne peut être exclu. » (*Parménide*, « Introduction », p. 39).

3 Dans le *Ménon*, Socrate cite quelques vers du poète Théognis où se trouve le νόημα qui semble synonyme du νόος cité dans le vers précédent. Dans le *Banquet*, le mot est prononcé par Agathon. dans le *Politique*, par l'Étranger aussi bien dans le *Sophiste* mais il s'agit d'une citation de Parménide.

4 *Parménide* 132 b.

aucun cas être capable de penser. Cela étant, une Forme est une âme qui ne pense rien d'autre que d'être elle-même en elle-même, en ce sens qu'elle est à la fois immobile et en mouvement. Immobile, car elle est absolument autonome en restant elle-même en elle-même sans jamais être en devenir, ce qui est contraire aux réalités sensibles sans cesse en devenir, c'est-à-dire au mouvement ; le célèbre précepte delphique « connais-toi toi-même ? » témoigne de la puissance et de la dignité du fait de se connaître soi-même : en effet, seule la Forme se connaît parfaitement absolument elle-même. En mouvement, car toute pensée est un mouvement même si le sujet reste au repos, en fait, l'âme ne se trouve jamais au repos, c'est la raison pour laquelle elle est le principe du mouvement spontané dont nous parlerons dans le chapitre suivant. Comme la Forme est une pensée pure, toute pensée consistant à se connaître soi-même est une participation à la Forme.

1.3.3.3. Le paradigme et la Forme

Le troisième thème que propose Socrate pour expliquer la nature de la participation à la Forme est le paradigme :

Socrate En bien, cette solution-là, repris Socrate, n'est pas raisonnable non plus. Mais voici, Parménide, ce qui me semble, à moi, être la meilleure explication. Alors que ces Formes sont des modèles (παράδειγματα) qui subsistent dans leur nature, les autres choses entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies ; en outre, la participation que les autres choses entretiennent avec les Formes n'a pas d'autre explication que celle-ci : elles en sont les images.¹

La Forme est un paradigme dont les choses sensibles sont les images, ici la définition du paradigme est claire : Formes / images, le-même-en-soi-et-par-soi / devenir, immuable / changeant, intelligible / sensible, universel / particulier, de la sorte, tout mouvement consistant à se lancer vers l'universalité, l'immuabilité, à se connaître soi-même, est une participation à vérité, c'est-à-dire à la réalité véritable.

1.4. Conclusion

La question de la Forme est d'abord une question de l'expression. Dans les premiers dialogues, les expressions telles que εἶδος, ἰδέα, αὐτὸ τὸ x ou αὐτὸ καθ' αὐτὸ x sont bien présentes, mais elles ne désignent pas les réalités intelligibles qui seront définies notamment à travers le *Phèdre*, le *Phédon* et la *République*. La question de la Forme est avant tout une question de la séparation entre le corps et l'âme, ensuite entre le sensible et l'intelligible, et la distinction entre la sensation et l'intellection.

1 *Ibid.*, 132 c – d.

La définition de la Forme est extrêmement simple, ce qui est totalement être, sans couleur ni figure, intangible et sans mélange. Ce sont les réalités qui sont en soi et par soi, absolument autonomes. Les mathématiques témoignent que de telles réalités existent réellement et ne sont pas une fiction ni une hypothèse même si la démonstration mathématique recourt à l'hypothèse. Mais les mathématiques ne sont pas des réalités qui sont totalement en soi et par soi, puisqu'on a besoin d'un autre niveau de réalité plus élevé pour assurer le bon usage des mathématiques. On voit bien la nécessité de connaître ce qui est.

La difficulté redoutable ne consiste pas à définir la Forme, mais à expliquer la participation des choses sensibles aux Formes. Dans le monde sensible, le fait de participer à quelque chose, à une réunion par exemple, c'est d'y prendre une place, une forme de possession, ce qui est le contraire de la participation aux Formes. Nous recevons du Soleil le rayonnement, de la sorte, la participation au Soleil consiste à s'exposer au Soleil afin de recevoir son rayonnement ; de même pour la participation aux Formes.

Nous n'avons pas examiné la question de la Forme du Mal pour une raison très simple, aucun mal ne peut être en soi et par soi, un mal est un mal parce qu'il ne participe aucunement à ce qui est, il ne reçoit aucun rayonnement de l'Être en raison du fait qu'il se retranche dans l'ignorance, comme les prisonniers se contentent de rester enchaînés ligotés au fond de la caverne sans jamais s'exposer au Soleil.

Ch. II. L'âme.....	73
II.1. L'âme comme la finalité de l'action philosophique.....	73
II.1.1. <i>Apologie</i> donne le contexte des premiers dialogues.....	74
II.1.1.1. La jeunesse.....	75
II.1.1.2. Le savoir.....	78
II.1.1.3. La vérité.....	80
II.1.2. L'âme et le miroir.....	83
II.1.2.1. Le miroir comme producteur d'images.....	83
II.1.2.2. La psychologie comme miroir.....	84
II.1.2.3. Le miroir comme paradigme.....	87
II.1.3. L'âme corruptible.....	88
II.1.3.1. Confusion entre vrai et faux dans l' <i>Euthydème</i>	89
II.1.3.2. Confusion entre science et non-science dans l' <i>Hippias mineur</i>	91
II.1.3.3. Confusion entre l'âme et le corps dans le <i>Protagoras</i>	94
II.1.4. L'opposition entre l'âme et le corps.....	96
II.1.4.1. <i>Alcibiade</i> , le soi-même et l'autre.....	97
II.1.4.2. <i>Charmide</i> , le tout sécable et insécable.....	98
II.1.4.3. <i>Gorgias</i> , le corps mortel et l'âme immortelle.....	100
II.2. L'âme comme la finalité de la connaissance philosophique.....	101
II.2.1. L'immortalité de l'âme.....	101
II.2.1.1. Désir de l'immortalité dans le <i>Banquet</i>	101
II.2.1.2. Immortalité de l'âme comme solution à la mort.....	102
II.2.1.3. L'immortalité de l'âme comme principe de l'être.....	104
II.2.2. La structure de l'âme.....	104
II.2.2.1. L'attelage ailé dans le <i>Phèdre</i>	105
II.2.2.2. La tripartition fonctionnelle dans la <i>République</i>	106
II.2.3. Communication entre le sensible et l'intelligible.....	107
II.3. L'origine de l'univers dans le <i>Timée</i>	110
II.3.1. Le démiurge et l'univers.....	112
II.3.2. L'âme humaine.....	114
II.4. Conclusion.....	116

Ch. II. L'âme

Le terme « âme »¹, défini dans le *Phèdre* comme le principe du mouvement (245 c – d), est abondamment présent dans les dialogues de Platon², surtout sa présence est en quelque sorte à la manière du centre de gravité dont les dialogues constituent le champ de gravitation. Ce champ platonicien est caractérisé par son hétérogénéité problématique : les premiers dialogues sont exclusivement critiques ou aporétiques et les derniers doctrinaux. Première question, comment soumettre à l'examen l'âme sans savoir ce qu'est l'âme ? Puisque dans les premiers dialogues, l'âme n'est pas définie, alors que rendre l'âme humaine meilleure est l'unique action socratique. Deuxième question : si l'on peut rendre meilleure l'âme sans savoir ce qu'elle est, pour quelle nécessité faut-il la définir clairement dans le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre* ? Troisième question : dans la mesure où la chronologie de la composition des dialogues platoniciens n'est pas remise en question, selon laquelle le *Timée* se trouve bien après ces trois dialogues cités où l'immortalité de l'âme est rigoureusement définie, alors, pour quelle raison faut-il remettre en cause dans le *Timée* cette immortalité de l'âme ? Puisque, du moins, l'âme du monde dans le *Timée* eut été fabriquée par le démiurge³. C'est autour de ces trois questions que nous essayons d'analyser la nature de l'âme.

II.1. L'âme comme la finalité de l'action philosophique

D'un point de vue de la chronologie dramatique, l'*Apologie* peut se lire comme un résumé de la vie philosophique ou de la vie tout court de Socrate. La construction la plus simple du résumé d'une vie peut prendre la forme suivante : le commencement ou la cause, la fin ou l'aboutissement, et l'essentiel entre les deux. 1/ Le commencement de cette vie philosophique, c'est le célèbre oracle delphique qui

1 Au sujet de l'âme, rien n'est plus complet que la *psyché le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité* d'Erwin Rohde (Paris, Les Belles Lettres / encre marine, 2017). Nous tentons ici un exercice obligatoire quand il s'agit d'un travail sur les dialogues platoniciens.

2 Cf. la section intitulée « La question de l'âme dans la tradition grecque » du chapitre 16 « L'âme chez Platon » (Brisson, Luc, *Platon*, Paris, Cerf, 2017, pp. 194 – 211). Par rapport aux modèles traditionnels de l'âme, Platon opère deux renversements, à savoir le monde sensible n'est qu'une image du monde intelligible, et la véritable identité des êtres humains c'est son âme et non son corps (p. 197 – 198).

3 Si « le démiurge n'est pas un individu, mais une fonction. » (Cf. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, IPS2, 1998 3^e éd., p. 32), comment une fonction pourrait s'exécuter spontanément ? Nous en parlerons dans la section III « L'âme du monde comme l'origine de l'univers ».

prononça que Socrate était le plus savant parmi les êtres humains¹. 2/ La fin, c'est sa condamnation à mort, comme si la mort même était l'aboutissement de la philosophie et non pas une cause de peur. 3/ Voici l'essentiel :

Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : « n'est pas de la richesse que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État. »²

Ce passage souligne que : 1/ l'âme est supérieure au corps, comme la vertu est supérieure aux richesses et à tous les autres biens particuliers. 2/ La séparation entre l'âme et le corps est déjà perceptible, certes la nature et le sens de cette séparation restant à déterminer. 3/ La connaissance de la vertu et des richesses est différente, puisque l'une se rapporte à l'âme, l'autre au corps, bien que cette distinction ne soit pas encore explicite. Ces trois points illustrent que le fait que rendre l'âme meilleure consiste en vérité à nourrir l'âme de la vertu. Cela étant, l'enjeu est la nourriture de l'âme. En effet, si la nourriture du corps peut se vendre, s'acheter, il n'y a pas de raison de ne pas penser que la nourriture de l'âme ne peut pas se vendre, s'acheter, d'ailleurs le métier de sophiste le prouve. Par contre, si cette nourriture de l'âme ne se vend pas, ni s'achète nulle part, la tâche première consiste évidemment à combattre les sophistes — ce qui est la tâche des premiers dialogues — avant de chercher à connaître comment acquérir cette nourriture de l'âme — ce qui est la mission des dialogues tardifs. Mais dans cette section (II.1.), nous nous concentrons sur la tâche critique, et dans la section suivante (II.2.) sur la mission doctrinale.

II.1.1. *Apologie* donne le contexte des premiers dialogues

En 399 av. J.-C., Socrate fut condamné à mort³. Voici les chefs d'accusation :

Cela étant⁴, Athéniens, il est juste que je me défende, d'abord contre les premières accusations mensongères qui ont été portées contre moi et contre mes premiers accusateurs et, ensuite, contre les accusations qui ont été récemment portées contre moi contre mes accusateurs récents. »⁵

1 Voir *Apologie* 21 a.

2 *Apologie* 30 a – b.

3 Pour connaître le contexte historique et politique du procès, la conséquence de la condamnation et le sens philosophique de la mort de Socrate, cf. « La défaite d'Athènes et la condamnation à mort de Socrate », *supra.*, Platon, pp. 37 – 43. Voir aussi *Lettre VII* de Platon, 324 c – 325 c.

4 Il s'agit de ceci : « La seule chose qu'il vous faut considérer et à laquelle vous devez prêter votre attention, c'est de déterminer si mes allégations sont justes ou non. Telle est en effet la vertu du juge, tandis que celle de l'orateur est de dire la vérité. » (18 a).

5 *Apologie* 18 a. Parmi ces trois chefs d'accusations, on ne voit pas le motif politique du procès, d'après Platon, le procès semble politique : « Mais je ne sais par quel hasard, de nouveau, ce Socrate, notre compagnon, des gens au pouvoir le traduisent devant un tribunal la plus impie des accusations et

Il y a deux choses en commun entre « les premières accusations », c'est-à-dire les accusations anciennes colportées dans *Les Nuées* d'Aristophane depuis 426 av. J.-C, et « les accusations récentes » (en 399), à savoir 1/ les trois chefs d'accusation sont identiques : corruption de la jeunesse, mépris des dieux de la cité et reconnaissance des divinités nouvelles¹ ; 2/ la cause des accusations anciennes et récentes est la même, à savoir la jalousie. En effet, l'originalité de l'*Apologie*, c'est l'analyse de la cause des accusations mensongères : « Tous ceux qui, poussés par la jalousie, ont eu recours à la calomnie » (18 d). La question se pose : de quoi ces accusateurs anciens et récents étaient-ils jaloux envers Socrate ? La réponse se trouve dans les trois chefs d'accusation : jaloux de la jeunesse, du savoir et de la prédilection d'un dieu pour Socrate. En effet, tout pouvoir peut susciter la jalousie, puisque la société humaine est fondamentalement une société de pouvoir. Or, le fait d'être entouré de la jeunesse est un signe de puissance, le plus beau pouvoir². Ensuite, la capacité de réfuter les gens réputés pour leur savoir dans la cité est un signe de puissance, le plus noble pouvoir. Enfin, le courage de dire la vérité est un signe de puissance, c'est la raison pour laquelle la Pythie lui accorda sa faveur en le déclarant l'homme le plus savant de son temps³. Cela souligne un puissant pouvoir, un pouvoir divin, puisque c'est un dieu qui le lui accorda. Par conséquent, il est difficile, en disposant à la fois de ces trois pouvoirs, de ne pas susciter la jalousie.

II.1.1.1. La jeunesse

Dans les *Nuées* d'Aristophane, il s'agit d'une fiction qui met en scène un certain Socrate « qui se balançait, en prétendant qu'il se déplaçait dans les airs et en débitant plein d'autres bêtises concernant des sujets sur lesquels je ne suis un expert ni peu ni prou. »⁴ Certes ce n'est qu'une fiction, mais la conséquence sur l'image de Socrate est réelle, puisque la répercussion de la pièce dans la société à l'époque est considérable. En effet, dans cette fiction, Socrate dirige une école imaginée par Aristophane et

celle qui de toutes convenait le moins à Socrate. » (*Lettres*, 325 b). « Il est donc fort probable que le véritable fondement de son procès soit son opposition à la démocratie et ses relations avec les personnages aussi malfaisants qu'un traître à Athènes comme Alcibiade, et des comploteurs qui déclenchèrent une guerre civile comme Critias et Charmide. », *supra.*, Platon, p. 32.

1 Voir *Apologie* 24 b – c.

2 « **Aristophane** — À mon avis en effet, les êtres humains ne se rendent absolument pas compte du pouvoir d'Éros, car s'ils avaient vraiment conscience de l'importance de ce pouvoir, ils lui auraient élevé les temples les plus somptueux » (*Banquet*, 189 c). Notons que dans le discours d'Aristophane prononcé dans le *Banquet*, les amants sont « les garçons et les adolescents » (192 a).

3 Voir *Apologie*, 21 a. Par ailleurs, dans sa *Lettre VII*, Platon écrit ceci : « Entre autres choses, Socrate, mon ami, qui était plus âgé que moi, et dont, je pense, je ne rougirais pas de dire qu'il était l'homme le plus juste de cette époque. » (324 d – e).

4 *Apologie* 19 c.

nommée « Pensoir » (φροντιστήριον) qui n'admet, au moyen d'un financement, que les jeunes et exclut les vieux, car les « vieilles têtes » sont « oubliées »¹. Le but de cet enseignement consisterait à faire triompher toutes les causes, bonnes ou mauvaises :

Strepsiade Des âmes sages c'est l'école, le « Pensoir ». Là dedans habitent des gens qui, parlant d'un ciel, vous persuadant que c'est un étouffoir, qu'il est autour de nous et que nous sommes les charbons. Ces gens-là vous apprennent, moyennant de l'argent, à faire triompher par la parole toutes les causes, justes et injustes.²

Cela répond parfaitement au besoin d'un paysan Strepsiade qui cherchait à échapper à ses créanciers, et il finit par envoyer son jeune fils Phidippide au Pensoir. Le succès du fils permet au père de se débarrasser des ses créanciers. Et surtout le succès de la pièce *des Nuées*, désormais célèbre, engendra dans la société athénienne une image très négative de Socrate, alors vue comme un corrupteur. Cette image sera fortement approuvée et renforcée par quelques personnages désormais célèbres mais perçus comme des traîtres à l'égard de la démocratie athénienne, à savoir Alcibiade, Charmide et Critias qui avaient effectivement fréquenté Socrate³. Il semble qu'Aristophane s'intéressait particulièrement au sujet des jeunes gens auprès de Socrate :

Il exerce un tel ascendant sur les jeunes gens qui forment le cortège de ses admirateurs que ceux-ci en viennent à adopter certaines de ses habitudes : ils se promènent nu-pieds, cessent de se laver, etc. Pour décrire ce comportement digne de « groupies », Aristophane a même créé un verbe à partir du nom de Socrate ; dans les *Oiseaux*, il se moque en effet de ceux qui « portaient longue chevelure, souffraient de la faim, étaient sales, faisaient les Socrates (ἔσωκράτου) ».⁴

Comme si Socrate était un redoutable séducteur de jeunes gens. Mais, en réalité, « avec un jeune homme ou avec un plus vieux, quel que soit celui sur lequel je tomberai, avec quelqu'un d'ailleurs ou avec un habitant d'Athènes, mais surtout avec vous, mes concitoyens, étant donné que par le sang vous m'êtes plus proches, voilà comment je comporterai. »⁵ Le *Banquet* de Platon dont la date dramatique se situe en

1 Voir Aristophane, *Les Nuées*, 789 – 795, trad. par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

2 *Ibid.* 95 – 100.

3 Les trois dialogues platoniciens qui portent respectivement leurs noms témoignent de cette fréquentation. Mais il faut reconnaître que « dans l'entourage de Socrate, on trouve aussi des « penseurs » qui fondèrent des écoles défendant des positions très diverses et même opposées. » (Platon, Paris, Cerf, 2017, p. 31). En effet, « s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice en être tenu pour responsable » (*Apologie* 33 b), car « je n'ai jamais été le maître de personne » (33 a). La justice, c'est que chacun a une âme qui « est la source de tous les maux et de tous les biens » (*Charmide* 165 e), autrement dit, chacun est responsable de son être en bien ou en mal.

4 Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 899, 2006 [2004], p. 9 – 10.

5 *Apologie* 30 a.

416, soit sept ans après la présentation *des Nuées* en 423¹, semble dire que Socrate et Aristophane se connaissent bien, se comportant au *Banquet* comme amis². Pourquoi Aristophane avait-il le plaisir de calomnier son ami qu'est Socrate ? « Mais le plaisir pris aux maux de nos amis, n'avons-nous pas dit qu'il est l'œuvre de la jalousie ? »³ La jalousie est une douleur de l'âme⁴, elle « suppose qu'on éprouve du chagrin devant le bien qui échoit à autrui »⁵. Ce bien qui échoit à Socrate, ce sont les jeunes gens dont beaucoup sont beaux et issus d'une belle famille.

En effet, dans Athènes classique, la *παιδεραστία* joue un rôle social et éducatif. Par le rôle social l'adulte introduit l'adolescent dans le monde masculin et dominant de la société. Par le rôle éducatif, le maître transmet à l'élève ou au disciple un savoir ou une vertu « par l'intermédiaire d'un contact physique (simple touche ou pénétration et éjaculation dans l'union sexuelle) »⁶. Comme il s'agit d'une culture, on a toutes les raisons de penser que Socrate pratiquerait aussi ce modèle éducatif. Mais en vérité, c'est le contraire, car Socrate résiste à la plus belle tentative de ce genre. C'est d'ailleurs le jeune et beau Alcibiade qui l'a raconté :

Alcibiade Je me soulevai donc, et, sans lui laisser la possibilité d'ajouter le moindre mot, j'étendis sur lui mon manteau — en effet c'était l'hiver —, je m'allongeai sous son grossier manteau, j'enlaçai de mes bras cet être véritablement divin et extraordinaire, et je restai couché contre lui toute la nuit. Là-dessus non plus, Socrate, tu ne diras pas que je mens. Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant : il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard. Et c'était précisément là que j'imaginai avoir quelque chance, messieurs les juges, car vous êtes juges de la superbe de Socrate. Sachez-le bien. Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi aux côtés de Socrate, sans que rien de plus ne se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère.⁷

Dans une société tellement masculine et imprégnée d'une culture de *paidierastia*, sachant que cette culture avait perduré depuis l'époque minoenne⁸, le fait d'exercer un tel ascendant socratique sur les jeunes gens suscite inévitablement de la jalousie à toute sorte de gens, poètes, artisans et politiques que représentent en effet les trois accusateurs contre Socrate :

Et c'est en s'appuyant sur ces calomnies que Méléto de concert avec Anytos et Lycon me

1 Cf. *Banquet*, « Introduction », p. 23.

2 Les *Nuées* montre que Socrate et Aristophane se connaissaient bien avant 423

3 *Phlièbe* 50 a.

4 Voir *Phlièbe* 47 e – 49 e.

5 « La notion de *PHTHÓNOS* chez Platon », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 219 – 234, p. 221 – 222.

6 *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, l'entrée « *Paidierastia* », p. 112.

7 *Banquet* 219 b – d.

8 *Supra.*, *Dictionnaire Platon*, p. 111.

sont tombés dessus, Méléto exprime l'hostilité des poètes, Anytos celle des gens de métier, et Lycon celle des orateurs, c'est-à-dire des dirigeants politiques.¹

Certes, ici Socrate n'a pas cité les sophistes, c'est probablement parce qu'ils s'intéressent plus à leur salaire qu'aux attraits de la jeunesse. Or, leurs clients sont les jeunes gens. Ainsi, lorsque Socrate critique l'enseignement des sophistes et déconseille les jeunes gens de le suivre², et par conséquent, moins d'élèves, moins de rétribution à gagner, moins de reconnaissance à témoigner, tout cela ne pouvait pas plaire aux sophistes. Au fond le véritable corrupteur de l'âme des jeunes, ce sont les sophistes, puisque chacun d'eux vend un enseignement nocif pour l'âme et particulièrement pour l'âme des jeunes gens. C'est pourquoi, dans les premiers dialogues, les sophistes sont les premiers à combattre pour Socrate, car ils sont beaucoup plus dangereux pour les jeunes gens que les autres types d'ignorance.

II.1.1.2. Le savoir

À cette époque, le fait d'être savant comme les sophistes signifie qu'on « leur donne de l'argent en leur témoignant en plus de la reconnaissance »³, l'argent et la reconnaissance sont source de jalousie. Or, en effet, Socrate ne possède pas un tel savoir.

Dans l'*Apologie*, Socrate cite d'abord Aristophane en faisant un très court résumé des *Nuées* dont nous avons déjà lu la première moitié :

Un Socrate qui se balançait, en prétendant qu'il se déplaçait dans les airs et en débitant plein d'autres bêtises concernant des sujets sur lesquels je suis un expert ni peu ni prou. En disant cela, je n'ai pas l'intention de dénigrer ce genre de savoir, à supposer que l'on trouve quelqu'un de savant en de telle matière ; puissé-je n'avoir pas à me disculper en plus de plaintes en ce sens déposées par Méléto ! »⁴

Les sujets sur lesquels Socrate est un expert ni peu ni prou désignent tout au plus les savoirs particuliers ou les compétences techniques. Peu après, Socrate cite le nom de trois grands sophistes, à savoir Gorgias, Prodicos, Hippias, et puis le nom d'un rhéteur peu connu, Événos de Paros⁵. Il est cité pour cette raison :

Socrate Qui est-ce, repartis-je, d'où est-il et combien prend-il pour enseigner ?

1 *Apologie* 23 e – 24 a.

2 C'est le cas dans la première partie du *Protagoras* où Socrate déconseille le jeune Hippocrate de suivre l'enseignement du sophiste d'Abdère en raison du fait que cet enseignement est dangereux pour l'âme.

3 *Apologie* 20 a.

4 *Apologie* 19 c.

5 Il est cité dans le *Phédon* comme philosophe (60 c – d, 61c), c'est un sujet à caution, puisque, nous allons le voir, il enseigne contre une rétribution non négligeable, mais dans le *Phèdre*, il est cité comme rhéteur (267 a).

Callias Socrate, répondit-il, c'est Événos de Paros, et il prend 5 mines.¹

S'il s'agit du salaire journalier qui s'élève à 5 mines², cela équivaut à deux ans de salaire d'un ouvrier qualifié, car il fallait 100 drachmes pour faire 1 mine ; certes « ce qui ne semble pas excessif »³, mais le rapport des salaires (1 sur 500) semble considérable, sans compter le fait que la notoriété d'Événos est incomparable avec celle de Gorgias ou Protagoras par exemple. Une drachme représente le salaire journalier moyen d'un ouvrier qualifié, c'est la valeur de son œuvre qui est quelque chose d'utile, un bien utile pour ainsi dire. L'enseignement sophiste produit-il 500 fois plus de biens utiles que ce que produit un ouvrier qualifié ? C'est peut-être incomparable, puisque l'un produit une technique sur un objet, quand l'autre est censé produire un savoir sur l'âme. Justement, la pièce *des Nuées* d'Aristophane a fait de Socrate un vendeur du savoir comme les sophistes, c'est pourquoi, après avoir cité les quatre sophistes, il se défend de posséder un tel savoir :

En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je suis censé posséder un savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il bien s'agir ? De celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain. Car, en vérité, il y a des chances que je sois un savant en ce domaine. En revanche, il est fort possible que ceux que je viens d'évoquer soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé que celui qui se rapporte à l'être humain ; autrement je ne sais que dire. Car c'est un fait que, moi, je ne possède point ce savoir ; quiconque prétend le contraire profère un mensonge et cherche à me calomnier.⁴

Le fait que Socrate ne possède point ce savoir sophistique signifie qu'il ne pratique jamais le métier de sophiste. C'est une question doublement éthique. 1/ Si on vend un savoir, on risque fort d'être escroc, car pour avoir un bon salaire et une bonne réputation, on vante inévitablement son enseignement, autrement dit, on ment pour son propre intérêt, ce qui est le contraire du mensonge vrai qui est pratiqué pour l'intérêt des autres : c'est le sens politique du mensonge vrai tel qu'on peut le lire dans le livre III de la *République*⁵. 2/ Le savoir du sophiste est un poison pour l'âme, il corrompt l'âme de ceux qui le reçoivent en les rendant plus ignorants, car les sophistes ne savent pas ce qu'est la vertu qu'ils prétendent enseigner. En effet, « de la

1 *Apologie* 20 b.

2 Cf. Hansen, Mogens-Herman, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Paris, Tallandier / Texo, 2009 : « Périclès introduisit le salaire journalier, d'abord pour les jurés siégeant au Tribunal du Peuple 150, puis pour les membres du Conseil et les autres magistrats. » (p. 62) « Le salaire journalier, par exemple, était le même, sans considération de statut : à la fin du V^e siècle, un citoyen, un métèque et un esclave gagnaient semblablement leur drachme quotidienne. (p. 89) .

3 *Apologie* « Notes », n° 54, p. 135.

4 *Apologie* 20 d – e.

5 Voir *République* III 414 b – 415 c.

vertu, personne n'est le maître »¹, ni même Socrate :

Pour ma part, je n'ai jamais été le maître de personne. [...] Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité.²

C'est sur ce point concernant l'enseignement de la vertu que Socrate et les sophistes sont diamétralement opposés. Pour Socrate, la vertu ne s'enseigne pas (nous en discuterons dans le chapitre V « La vertu »), mais pour les sophistes oui, c'est justement ce en quoi consiste le savoir des sophistes, à savoir enseigner ce qui ne s'enseigne pas, en tout cas il est absurde d'enseigner ce que l'enseignant ne possède pas sinon il doit savoir ce qu'est la chose qu'il prétend enseigner, la vertu par exemple. C'est la raison pour laquelle la réfutation est une nécessité dans les premiers dialogues, car il est absolument nécessaire de détruire l'image du savoir telle qu'elle était gravée dans la mémoire collective à Athènes en soumettant les gens réputés pour leur savoir.

II.1.1.3. La vérité

Si nous résumons l'*Apologie* d'une manière minimaliste avec quelques mots, cela pourrait être ceci : Socrate dit la vérité, alors que les orateurs ne disent que le vraisemblable. C'est en ce sens que l'*Apologie* n'est pas « un discours de type judiciaire »³, car dans une plaidoirie judiciaire, l'accusé cherche des circonstances atténuantes, ainsi il ne peut dire toute la vérité ; alors que le discours de Socrate est insolent, même jusqu'à ce qu'il propose « d'être nourri dans le prytanée » comme contre-proposition à « la peine à laquelle Méléto propose de me condamner est la mort »⁴. Par ce procès, Socrate se transforme du statut d'accusé à celui de juge, il juge les accusants anciens et récents et les citoyens qui ont voté contre lui. On voit bien que Socrate ne cherche pas à apaiser l'animosité de ses accusateurs, mais en quelque sorte à l'amplifier un peu plus, car le prytanée « était une survivance de l'époque où les rois faisaient l'honneur à leur hôte de partager leur table »⁵. Mais pourquoi une

1 *République* X, 617 e.

2 *Apologie* 33 a, 33 b.

3 Cf. Foucault, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard — Seuil, Cours au Collège de France 1984, 2009, p. 68. Voici son argument : « comme tout bon discours judiciaire, en tout cas beaucoup de plaidoirie, [par la proposition] : Mes adversaires mentent, moi je dis la vérité. » (p. 68).

4 Voir *Apologie* 36 b – 37 a.

5 *Apologie*, « Notes », n° 258, p. 155 : « [...] Il faut dire que le prytanée n'était pas le même bâtiment

telle insolence ? C'est parce que la vérité est insolente, celui qui cherche l'intérêt personnel, sous quelque forme que ce soit, ne peut dire toute la vérité. Par dessus tout celui qui est étroitement attaché à l'intérêt personnel a certainement pour habitude de ne pas dire toute la vérité. En effet, dire la vérité est difficile, car il faut à la fois honnêteté (παρρησία) et courage¹.

L'honnêteté, c'est le franc-parler, dire-vrai ; c'est une condition nécessaire pour dire la vérité, puisque toute vérité est franche, vraie. La question se pose : comment peut-on savoir si quelqu'un dit la vérité, c'est-à-dire la concordance entre son dire et sa pensée qui doit à son tour être en concordance avec la réalité ? La réponse semble se trouver dans ce passage :

Ces gens-là n'ont donc, je le répète, rien dit de vrai ou presque, tandis que, de ma bouche, c'est la vérité, toute la vérité, que vous entendrez sortir. Non bien sûr, Athéniens, ce ne sont pas, par Zeus, des discours élégamment tournés, comme les leurs, ni même des discours qu'embellissent des expressions et des termes choisis que vous allez entendre, mais des choses dites à l'improviste dans les termes qui me viendront à l'esprit.²

Les discours élégamment tournés, embellis et agréables à entendre, c'est une question d'honnêteté envers soi-même, envers les auditeurs et surtout envers la vérité (la réalité ou l'ὄυσία), comme si soi-même, les auditeurs et la vérité étaient des amis. Or, il ne peut y avoir d'amitié sans honnêteté. En effet, dire, c'est dire quelque chose qui correspond à ce qu'on pense, et non pas dire une chose alors qu'on en pense une autre, c'est l'honnêteté à l'égard de soi-même. Dire, ensuite, c'est aussi et surtout dire quelque chose qu'on peut connaître, comprendre ou identifier et non pas qu'on en est incapable de saisir ou discerner, c'est l'honnêteté à l'égard de ceux qui prêtent l'oreille. Dire, enfin, c'est dire quelque chose d'universel et immuable plutôt que quelque chose de particulier qui devient en permanence, c'est l'honnêteté à l'égard de la réalité, c'est-à-dire de la vérité.

que la Tholos, avec lequel il fut parfois confondu, [...] En effet, le prytanée était le foyer commun de la cité, et la coutume à laquelle fait allusion Socrate était une survivance de l'époque où les rois faisaient l'honneur à leur hôte de partager leur table. Ce privilège était accordé aux vainqueurs des jeux à Olympie, à des stratèges et aux représentants de certaines familles, par exemple les descendants d'Harmodios et d'Aristogiton. [...] »

1 Voici la liste du substantif «παρρησία» et le verbe «παρρησιάζεσθαι» : *Banquet* παρρησία (222 c); *Gorgias* παρρησιάν (487 a), παρρησίας (487 b); *Lachès* παρρησίας (189 a); *Lettre VIII* παρρησία (354 a); *Lois I* παρρησίας (649 b), II παρρησίας (671 b), III παρρησιάν (694 b), VII παρρησίας (806 d), VIII παρρησιάν (829 d), παρρησίας (829 e), παρρησιάν (835 c), X παρρησίας (908 c); *Phèdre* παρρησία (240 e); *République VIII* παρρησίας (557 b); *Charmide* παρρησιάσομαι (156 a); *Gorgias* παρρησιάζεσθαι (487 d), παρρησιαζόμενος (491 e), παρρησιαζόμενος (492 d), παρρησιάζεσθαι (521 a); *Lachès* παρρησιάζεσθαι (178 a), παρρησιασόμεθα (179 c); *Lettre XIII* παρρησιάσομαι (362 c); *Lois VII* παρρησιαζόμενον (811 a); *République VIII* παρρησιάζεσθαι (567 b);

2 *Apologie* 17 b – c.

Dire la vérité, c'est aussi et surtout une question de courage. Dans l'*Apologie*, Socrate cite au moins trois formes de courage en ce qui le concerne. 1/ Le courage à l'encontre du populisme ignorant et de la tyrannie au péril de sa vie. L'affaire d'Arginusés (32 b)¹ en 406 sous le régime démocratique et celle de Salamine Léon (32 c)² sous la tyrannie de Trente montrent que Socrate risquait sa vie pour faire respecter la loi et la justice contre toute forme de tyrannie³. 2/ Le courage envers son intérêt personnel. La pièce des *Nuées* d'Aristophane dont Socrate parle dans l'*Apologie* (19 c) a été représentée pour la première fois en 423 av. J.-C., et il fut condamné à mort en 399, cette condamnation même prouve que Socrate n'avait pas l'intention, pendant 23 ans, de dissiper la calomnie⁴ que colportaient les *Nuées*, c'est parce que cette calomnie relève de son intérêt personnel, alors que la philosophie est son unique préoccupation, dépassant son intérêt personnel. D'ailleurs Socrate insiste sur sa pauvreté (31 c, 36 d, 38 b)⁵. Au début du chapitre, nous avons dit que la richesse est une valeur du corps, elle est une source de désirs et de plaisirs, ainsi « être courageux c'est non seulement affronter la peur ou la douleur, mais aussi résister aux désirs et aux plaisirs »⁶ qui relèvent en effet de l'intérêt personnel. 3/ Le courage vis-à-vis de la politique :

Car sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je ne serais plus d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi-même.⁷

Comment comprendre cette situation quelque peu paradoxale ? D'une part, il n'avait pas peur de mourir en disant la vérité, mais d'autre part il évitait de faire de la politique. Et surtout, quel est le rapport entre le courage et le renoncement à la

1 Cf. *Apologie*, « Notes », n° 202, p. 150 : « [...] En fait, ils n'étaient pas dix, mais six seulement : en effet, Conon ne fut pas accusé, Arcestratos était mort au combat, et deux autres stratèges avaient refusé de rentrer à Athènes et furent condamnés par contumace.[...] »

2 Couramment, on parle de « [...] Léon de Salamine ». « L'épithète "de Salamine" utilisée par Platon ici et par Xénophon dans ses *Helléniques* (II, 3, 39) ne signifie pas que ce n'était pas un Athénien. Léon était un citoyen athénien (*Lettre VII* 324 e – 325 c) et il s'était réfugié dans l'île de Salamine qui n'est pas très éloignée d'Athènes (*Apologie*, 32 c, 32 d, *Lettre VII* 325 c). » (*Apologie*, « Notes », n° 210, p. 151).

3 Même dans la démocratie, tout pouvoir qui ne respecte pas la loi et qui méprise la justice est une forme de tyrannie.

4 Socrate insiste sur le lien entre sa condamnation et la calomnie des *Nuées* : « Et ce qui est susceptible de me faire condamner, si je suis condamné, ce n'est ni Méléto ni Anytos, mais la calomnie transmise par beaucoup de gens et leur jalousie. » (28 a).

5 « Cela dit, le fait que Socrate ait participé à des campagnes militaires comme hoplite implique qu'il devait payer son armure lourde, qui coûtait assez cher, et donc qu'il possédait quelques biens. Peut-être était-il devenu pauvre par la suite. » (*Apologie*, « Notes », n° 95, p. 140).

6 Brisson, Luc, « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5) », *International Plato Studies* V 25, 2007, pp. 199 – 203, p. 202.

7 *Apologie* 31 d – e.

politique ? En vérité, Socrate est destiné à philosopher et non pas à faire de la politique, c'est pourquoi il ne s'agit pas d'un renoncement à la politique. Cela admis, s'il faisait autre chose que de philosopher, « ce serait là désobéir au dieu » (38 a), c'est-à-dire refuser sa destinée, ainsi il commettrait une injustice à l'égard du dieu, mais aussi de lui-même. Au fond, chaque vie humaine est destinée, simplement, très souvent, on n'a pas assez de courage pour résister aux tentatives d'abandonner le chemin de la destinée.

II.1.2. L'âme et le miroir

Le terme κάτοπτρον (miroir) n'est pas rare, mais pas très fréquent non plus dans le corpus platonicien avec seize occurrences dont trois dans l'*Alcibiade*, trois dans le *Sophiste* et quatre dans le *Timée*, et surtout, dans ces trois cas, l'emploi du terme est très regroupé¹. On y trouve trois regards portés sur le miroir pour illustrer trois niveaux de réalité de l'âme, à savoir le miroir comme producteur d'image, la psychologie comme miroir et le miroir comme paradigme.

II.1.2.1. Le miroir comme producteur d'images

Toute surface reluisante et lisse est un miroir qui reflète des images. L'Étranger du *Sophiste* compare le sophiste à un producteur d'images :

L'Étranger Eh bien ; si tu es d'accord, mettons-nous de côté, toi et moi. Et jusqu'à ce que nous trouvions quelqu'un qui soit capable d'accomplir cette tâche, disons que le sophiste s'est caché, le plus habilement du monde, dans un endroit où il est difficile à accéder.

Théétète Il semble bien.

L'Étranger Voilà donc pourquoi, si nous affirmons qu'il maîtrise une certaine technique des illusions, il lui sera facile de nous contredire ; en utilisant nos arguments, il les retournera contre nous, et, enfin, lorsque nous dirons qu'il est un producteur d'images, il nous demandera ce que nous appelons, en fait, image. Il faut donc examiner, Théétète, ce que nous répondrons à cet insolent.

Théétète Il est évident que nous évoquerons les images que l'on voit sur l'eau et sur les miroirs (κατόπτροις), ainsi que les images peintes ou sculptées, et d'autres choses analogues et du même genre.²

1 *Alcibiade* : κάτοπτρά (132 e), κατόπτρω (133 a), κάτοπτρά (133 c); *Lois* X : κατόπτροις (905 b); *Phèdre* : κατόπτρω (255 d); *République* : III κατόπτροις (402 b), X κάτοπτρον (596 d); *Sophiste* : κατόπτροις (239 d), κατόπτροις (239 e), κάτοπτρα (239 e); *Théétète* : κατόπτροις (193 c), κάτοπτρον (206 d); *Timée* : κατόπτρων (46 a), κατόπτρων (46 c), κατόπτρω (71 b), κατόπτρω (72 c). En revanche, le terme ἔσοπτρον, qui veut dire aussi le miroir, est totalement absent dans le corpus platonicien. Par ailleurs, l'authenticité de ces paragraphes entre 132 c et 133 c de l'*Alcibiade* semble confirmée, car l'emploi du terme dans les trois dialogues, à savoir le *Sophiste*, l'*Alcibiade* et le *Timée*, est très regroupé.

2 *Sophiste* 249 c – d.

Le miroir est « reluisant et lisse »¹, « un lieu sans lieu »², il produit des images illusoires, c'est-à-dire qui ne participent nullement à l'intelligible. En effet, il y a deux sortes d'images. 1/ Les réalités sensibles sont les images des réalités intelligibles, elles sont en effet les lieux réels, car « la *χώρα* donne donc son mode d'existence à la chose sensible, en lui fournissant un lieu où elle apparaît et d'où elle disparaît »³, le lieu est une condition de travail (*ἔργον*). 2/ Les images produites par le reflet du miroir sont dépourvues de lieu⁴, certes la surface d'un miroir est un lieu, mais pas les images reflétées. Prenons un exemple pour être précis : est une image du Lit un lit particulier sur lequel on peut se reposer, alors qu'une toile en laine tendue sur un châssis en bois est un lieu où un peintre peut peindre un lit ou autres choses, mais c'est la toile qui est un lieu et non l'image peinte sur la toile, autrement dit, comme image la toile en laine est un lieu réel, dédié à œuvrer ; comme image un lit peint sur la toile est un lieu illusoire, fait pour tromper, hélas involontairement comme la peinture en perspective.

La différence fondamentale entre ces deux types d'images réside aussi dans le point suivant. En tant qu'images du monde intelligible, les choses sensibles se trouvent structurées mathématiquement, physiquement, chimiquement, c'est pourquoi elles sont objets de connaissance ; alors que les images se trouvant reflétées sur la surface du miroir sont dépourvues de ces propriétés si ce n'est que les propriétés du miroir, c'est la raison pour laquelle ces images ne peuvent faire l'objet d'aucune connaissance.

II.1.2.2. La psychologie comme miroir

Nous parlons ici d'abord de la question de la psychologie avant d'analyser le rapport entre la psychologie et le miroir. Dans le *Philèbe*, Socrate énumère sept figures psychologiques, à savoir la colère (*ὀργή*), la peur (*φόβος*), le regret (*πόθος*), le deuil (*θρήνος*), le désir (*ἔρως*), l'envie (*ζήλος*) et la jalousie (*φθόνος*)⁵ qui sont « les douleurs de l'âme elle-même » (47 e) auxquelles se mélangent des plaisirs⁶, comme

1 *Timée* 46 a.

2 Foucault, Michel, « Des espaces autres », *Empan* n° 54, 2004, pp. 12 – 19, p. 15.

3 Brisson, Luc, « À quelles conditions peut-on parler de matière dans le *Timée* de Platon », *Revue de métaphysique et morale*, 2003 n° 1, pp. 5 – 21, p. 7.

4 Cf. Merker, Anne, « Miroir et *χώρα* dans le *Timée* de Platon », *Études platoniciennes* n° 2, 2006, pp 27 – 92).

5 *Philèbe* 47 e, 50 b – c. À propos de la différence entre l'envie et la jalousie, cf. « La notion de *φθόνος* chez Platon », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 219 – 234.

6 *Ibid* 48 a : « ἡδονὰς ἐν λύπαις οὔσας ἀναμειγμένους ».

c'est le cas lors que l'on assister à une tragédie, on se réjouit et pleure à la fois¹, et « l'état de notre âme lors des comédies, ne vois-tu pas qu'il est lui aussi un mélange de douleur et de plaisir ? »². En effet, dans le *Philèbe*, on peut constater que, de trois manières, l'âme entretient son rapport avec les formes intelligibles, à savoir 1/ de la manière sensible qui est une manière réelle mais indirecte à travers la sensation, mais toute sensation elle-même n'est qu'un mouvement qui permet de transmettre à l'âme certaines affections (πάθη ou παθήματα) perçues par le corps afin de déclencher d'autres mouvements supérieurs qu'est l'intellection³, en d'autres termes, toute connaissance par sensation n'est pas encore science; 2/ de la manière intelligible à travers des réminiscences (ἀναμνήσεις)⁴ qui constituent une science (ἐπιστήμη), c'est-à-dire la connaissance de ce qui est ; 3/ de la manière psychologique, il s'agit de s'imaginer par plaisir l'existence d'une réalité qui n'existe nulle part, par exemple ceux « qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne le sont » étaient emportés par la jalousie⁵ qui est un mélange de douleur et de plaisir.

En effet, la psychologie est le fait de s'imaginer une réalité qui ne correspond pas à la réalité. Le passage suivant décrit mieux le mécanisme de l'état psychologique de manière plus générale :

Socrate Et maintenant, pose dans l'âme elle-même l'opinion par anticipation (προσδόκημα) de ces impressions, d'une part l'attente plaisante et confiante qui précède les choses plaisantes, et d'autre part, l'attente craintive et pénible qui précède les choses douloureuses.⁶

Le terme προσ-δόκημα dit clairement la nature de la psychologie : avoir de l'opinion par fantaisie, une opinion qui s'oppose d'une part à l'opinion par sensation, d'autre part à l'opinion par raisonnement. Dans le *Timée*, la psychologie est décrite comme un feu intérieur qui produit des simulacres :

En effet, la protection des yeux que les dieux ont aménagée — les paupières —,

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 En ce qui concerne la définition de la sensation, voir *Philèbe*, 33 e – 34 a ; le mécanisme de la sensation, voir *Timée*, 61 c – 69 a ; cf aussi Brisson, Luc, « L e *Timée* de Platon et le traité hippocratique *Du régime*, sur le mécanisme de la sensation », *Études platoniciennes*, 10, 2013, etudesplatoniciennes.revues.org.

4 La question de la réminiscence n'est évoquée que dans trois courtes répliques (*Philèbe*, 34 b – c), notons que le terme « ἀνάμνησις » y est évoqué dans le but de le distinguer des souvenirs (μνήμας) qui sont liés à la sensation ; cela étant, par l'opposition, cette distinction souligne explicitement que la réminiscence est liée à l'intellection, même si Platon ne donne aucune explication sur la réminiscence dans le *Philèbe*. En effet, le *Philèbe* est l'un des tous derniers dialogues rédigés par Platon à l'*Académie*, cela suppose que les lecteurs de l'*Académie* lisaient certainement ces trois dialogues qui précèdent le *Philèbe*, à savoir le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*.

5 Voir *Philèbe* 48 e – 49 a.

6 *Ibid.* 32 b – c.

lorsqu'elles se ferment, enferment à l'intérieur la puissance du feu intérieur, qui se répand et apaise les mouvements qui se produisent à l'intérieur de l'être humain. Quand ces mouvements sont apaisés, survient le repos, et, s'il s'est installé un repos profond, un sommeil presque sans rêve survient. En revanche, s'il subsiste des mouvements assez violents, ces mouvements, suivant leur nature et les lieux où ils persistent, produisent des simulacres (φαντάσματα) de même nature et en même nombre, qui sont des représentations intérieures et des souvenirs de choses extérieures dont on a fait l'expérience à l'état de veille.

Comprendre ce qui concerne la production d'images sur les miroirs et sur les surfaces reluisantes et lisses, n'offre plus aucune difficulté après ce qu'on vient de dire.¹

Que signifie ici le miroir ? Pas facile à comprendre dans ce contexte, en tout cas c'est Timée lui-même qui annonce qu'on aurait de la difficulté à comprendre le miroir si on ne prêtait pas l'oreille à « ce qu'on vient de dire ». Or, « ce qu'on vient de dire » concerne particulièrement les mouvements du feu intérieur, qui peuvent produire des simulacres, c'est-à-dire des images dépourvues de réalité, quand ils sont violents, c'est-à-dire dépourvus d'harmonie. Cela étant, 1/ tout feu est illimité, c'est la raison pour laquelle le fait de maîtriser le feu exige de la mesure, de même pour le feu intérieur qui est la source de tous mouvements intérieurs, mais c'est l'âme qui est responsable de l'usage mesuré ou démesuré de cette source. Dans le cas de la démesure, le feu intérieur ne peut être répandu harmonieusement sur la totalité du corps, ainsi quand il se concentre par exemple sur le foie, cela produit certains mouvements de colère, sur le cœur certains mouvements de tristesse ou de joie excessive, et ainsi de suite « suivant leur nature et les lieux ». En d'autres termes, tous ces mouvements intérieurs apaisés ou violents sont des mouvements psychologiques, puisque c'est l'âme qui est le maître du feu intérieur. 2/ Quand il s'agit de mouvements violents qui produisent des simulacres, ils ont la même nature que le miroir qui, lui aussi, produit des simulacres, c'est-à-dire des images qui ne correspondent à aucune réalité. 3/ Le miroir, synonyme du narcissisme, permet qu'on s'apprécie soi-même sans limite, et la beauté y perd du sens, puisque l'image reflétée paraît au sujet beaucoup plus belle que la réalité ne l'est. En réalité, ce n'est pas le miroir qui rend le sujet plus beau ou plus laid, mais c'est la psychologie. En effet, comme un miroir, la psychologie séduit soi-même, c'est la raison pour laquelle la jalousie est difficile à éteindre, et c'est pourquoi plus généralement beaucoup de gens se contentent de vivre dans la psychologie comme si elle était un abri qui les protégerait. À la différence du miroir sophistique dont l'illusion porte sur la connaissance des choses, le miroir psychologique porte sur l'âme elle-même, et

1 *Timée* 45 d – 46 a.

quand le feu intérieur est mal maîtrisé, il fait subir l'âme et corps.

II.1.2.3. Le miroir comme paradigme

Toute chose sensible n'est pas toujours bonne ou mauvaise, c'est une question de bon usage. De même pour le miroir qui, en tant que tel, est une chose sensible au même titre qu'un lit ou un cercle particulier. Or, une chose sensible a une certaine fonction propre, ainsi la question se pose : quel est le bon usage du miroir ? Dans le passage suivant de l'*Alcibiade*, le miroir est considéré comme un paradigme :

Socrate Comment pourrions-nous maintenant savoir le plus clairement possible ce qu'est « soi-même » ? Il semble que lorsque nous le saurons, nous nous connaîtrons nous-mêmes. Mais par les dieux, cette heureuse parole de l'inscription delphique que nous rappelions à l'instant, ne la comprenons-nous pas ?

Alcibiade Qu'as-tu à l'esprit en disant cela Socrate ?

Socrate Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes (*παράδειγμα*), si ce n'est la vue.

Alcibiade Que veux-tu dire par là ?

Socrate Examine la chose avec moi. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : « Regarde-toi toi-même », comment comprendrions-nous cette exhortation ? Ne serait-ce pas de regarder un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même ?

Alcibiade Évidemment.

Socrate Quel est, parmi les objets, celui vers lequel nous pensons qu'il faut tourner notre regard à la fois le voir et nous voir nous-même ?

Alcibiade C'est évidemment un miroir, Socrate, ou quelque chose de semblable.

Socrate Bien dit. Mais, dans l'œil grâce auquel nous voyons, n'y a-t-il pas quelque chose de cette sorte ?

Alcibiade Bien sûr.

Socrate N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans sa pupille comme dans un miroir (*ἐν κατόπτρῳ*), ce qu'on appelle aussi la poupée, car elle est une image de celui qui regarde ?

Alcibiade Tu dis vrai.

Socrate Donc, lorsqu'un œil observe un autre œil et qu'il porte son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire ce par quoi il voit, il s'y voit lui-même.¹

L'œil est un double miroir, non seulement la pupille réfléchit l'autre, mais aussi et surtout elle se réfléchit sur l'autre ; non seulement la pupille lit l'autre pupille, mais aussi et surtout elle se lit dans l'autre. Pour qu'une âme se connaisse soi-même, il faut qu'elle lise le miroir d'une autre âme et se lise dans ce miroir de l'autre âme, le miroir

1 *Alcibiade* 132 c – 133 a.

(la pupille) de l'âme, c'est-à-dire l'excellence de l'âme, c'est le savoir, c'est-à-dire la vertu. En effet, c'est ce que développe la dernière partie de l'*Alcibiade* (133 b – 135 e) : la pupille est l'excellence de l'œil, le savoir l'excellence de l'âme, ou plus généralement, l'excellence d'une chose constitue en quelque sorte un miroir, ainsi pour mieux se connaître soi-même, il faut porter le regard sur les excellences des autres¹.

II.1.3. L'âme corruptible

Dans la *République* et dans les premiers dialogues, la critique de Socrate à l'égard des poètes et des sophistes se montre très déterminée, c'est parce que l'âme humaine est corruptible, et particulièrement l'âme des enfants et des jeunes gens. C'est en effet cette nature corruptible de l'âme humaine dont Socrate se préoccupait notamment dans les premiers dialogues. Voici un exemple : « Il s'appelle Clinias. Et il est jeune : nous craignons donc pour lui ce qu'il est naturel de craindre pour un jeune homme — qu'on nous devance pour détourner son esprit vers une autre occupation et qu'on le corrompe. »² Mais par quel moyen peut-on corrompre l'âme d'un jeune homme ? Par l'enseignement, c'est-à-dire la nourriture de l'âme : « Mais, Socrate, de quoi l'âme se nourrit-elle ? » demanda Hippocrate, « D'enseignements (μαθήμασιν), bien sûr. » répondit Socrate³. Cela étant, celui qui est capable d'enseigner est susceptible de corrompre en raison du fait que le mauvais enseignement est nocif pour l'âme comme la mauvaise nourriture l'est pour le corps. C'est pourquoi, 1/ Socrate nie catégoriquement le fait qu'il donne un enseignement à qui que ce soit :

Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité.⁴

1 Cf. Brunschwig, Jacques, « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, Grenoble, *Recherche sur la philosophie et le langage* n° 18, 1996, pp. 61 – 84. Voici un extrait : « De façon forte paradoxale quand on pense à la suite du dialogue [*Alcibiade I*] et à la formule ultérieure du γνῶθι σαυτόν, "connais-toi toi-même", ici, ce n'est nullement se regarder dans un miroir. Ou du moins, ce n'est pas seulement se regarder dans un miroir : c'est regarder les autres, et notamment ces autres par excellence que sont les ennemis, et se regarder soi-même dans un miroir pour se comparer à eux. » (Nous soulignons). Les autres par excellence ne sont-ils pas les amis plutôt que les ennemis ? car on connaît mieux les excellences chez les amis que celles chez les ennemis.

2 *Euthydème* 275 b.

3 *Protagoras* 313 c.

4 *Apologie* 33 b.

Et si c'était le cas, il devrait démontrer nécessairement que son enseignement est une bonne nourriture de l'âme, mais pour cela Socrate est obligé de définir ce qu'est l'âme, or dans le cadre de la réfutation, c'est au réfuté de définir ce qu'il prétend savoir. 2/ Socrate faisait de la destruction du pouvoir des sophistes un combat philosophique en démontrant par réfutation qu'ils ne possèdent pas le savoir qu'ils prétendent posséder, qu'ils savent ce qu'ils ne savent pas en réalité.

Les sophistes sont réputés pour le fait qu'ils enseignent la vertu, l'excellence de l'âme. Comme ils enseignent en réalité autre chose que la vertu, puisqu'ils ne savent pas ce qu'est la vertu, leur enseignement est en vérité une tromperie sans que leurs auditeurs ne le sachent. Dans la suite, nous analysons la nature des enseignements des sophistes à travers l'*Euthydème*, l'*Hippias mineur* et le *Protagoras* sans aborder la question de la réfutation qui sera examinée dans le chapitre VI « La dialectique », afin de voir une partie de la nature de l'âme humaine.

II.1.3.1. Confusion entre vrai et faux dans l'*Euthydème*

Pour les deux frères sophistes, Euthydème et Dionysodore, il est impossible de mentir :

Euthydème Eh quoi, Ctésippe, repartit Euthydème, à ton avis, est-il possible de mentir ?

Ctésippe Oui, par Zeus, répliqua-t-il, sinon, c'est que je suis fou !

Euthydème En disant la chose sur laquelle porte ce qu'on dit, ou bien sans la dire ?

Ctésippe En la disant, répondit-il.

Euthydème Donc, si on la dit, parle-t-on d'aucune autre réalité (οὐκ ἄλλο τῶν ὄντων) que celle précisément qu'on dit ?

Ctésippe Comment pourrait-il en être autrement ? répondit Ctésippe.

Euthydème Par ailleurs, cette réalité dont on parle est bien une seule et unique chose, prise parmi les autres choses, dont elle est séparée.

Ctésippe Oui, parfaitement.

Euthydème Donc, quand quelqu'un dit cette chose, demanda-t-il, il dit une chose qui est (τὸ ὄν).

Ctésippe Oui.

Euthydème Mais alors, si on dit vraiment une chose qui est et des choses qui sont, on dit la vérité ; en sorte que Dionysodore, s'il parle bien des choses qui sont, dit la vérité et ne profère aucune mensonge contre toi.

Ctésippe Oui, admit-il. Mais, Euthydème, répliqua Ctésippe, quand Dionysodore dit ce qu'il dit, il ne dit pas des choses qui sont !

Alors Euthydème :

Euthydème Que sont les choses qui ne sont pas (τὰ δὲ μὴ ὄντα) sinon celles qui n'existent pas ?

Ctésippe Ce sont celles qui n'existent pas (τά γε μὴ ὄντα).

Euthydème Or les choses qui ne sont pas (τὰ μὴ ὄντα), le sont-elles ailleurs que nulle part (τὰ μηδαμοῦ ὄντα) ?

Ctésippe Nulle part.

Euthydème Y aurait-il donc moyen que quelqu'un agît quoi que ce soit sur ces choses qui ne sont pas de façon qu'on pût en faire des choses qui sont, je veux dire, que n'importe qui puisse agir ainsi sur les choses qui ne sont nulle part ?

Ctésippe Il me semble que non, répondit Ctésippe.

Euthydème Que font alors les orateurs ? quand ils parlent devant le peuple, est-ce qu'ils n'agissent pas (οὐδέω πράττουσι ;) ?

Ctésippe Certes, là, ils agissent, affirma-t-il.

Euthydème Or, s'ils agissent, c'est donc qu'ils font quelque chose ?

Ctésippe Oui.

Euthydème Donc, parler, c'est à la fois agir et faire (πράττειν τε και ποιεῖν).

Il fut d'accord.

Euthydème En conséquence, reprit-il, les choses qui ne sont pas, personne, à coup sûr, ne les dit, car on en ferait déjà quelque chose ; mais toi, tu es d'accord pour dire qu'une chose qui n'est pas (τὸ μὴ ὄν), il n'est possible à personne d'en faire une chose qui est. De sorte que, d'après ce que tu dis, personne ne peut mentir, et s'il est vrai que Dionysodore parle, il dit la vérité et ce qui est.¹

Ici, la réalité (τὸ ὄν) ne veut pas dire la forme intelligible². Dans les premiers dialogues, elle signifie plutôt la chose qui existe réellement, sa négation n'existe que dans ce passage et nulle part ailleurs dans les premiers dialogues : τὰ δὲ μὴ ὄντα, (284 b), τὰ γε μὴ ὄντα (284 b), τὰ μὴ ὄντα (284 b), τὰ μηδαμοῦ ὄντα (284 b), τὸ μὴ ὄν (284 c). L'emploi de ces deux expressions « τὸ ὄν » et « τὸ μὴ ὄν » illustre la capacité spéculative des deux sophistes. Une spéculation fondée sur certaines confusions qui ne sont pas aisées à déceler. 1/ La confusion entre la réalité de la

1 *Euthydème* 283 e – 284 c.

2 La présence du terme dans les premiers dialogues est importante, voici la liste des occurrences : *Apologie* : τῶ ὄντι (17 d), τῶ ὄντι (20 d), τῶ ὄντι (23 a), τῶ ὄντι (32 a), τῶ ὄντι (36 c); *Hippias majeur* : τῶ ὄντι (282 b), τῶ ὄντι (285 a), τῶ ὄντι (294 c), τῶ ὄντι (294 c), τῶν ὄντων (300 b), τῶν ὄντων (301 b), τῶ ὄντι (303 e); *Alcibiade* : τῶ ὄντι (104 d), τῶ ὄντι (119 e), τῶν ὄντων (132 d), τῶν ὄντων (133 a); *Lachès* : τῶ ὄντι (188 d), τῶ ὄντι (196 d); *Protagoras* : τῶ ὄντι (323 a), τῶ ὄντι (328 d); *Ménexène* : τῶ ὄντι (237 b), τῶ ὄντι (238 a), τῶ ὄντι (244 a), τῶ ὄντι (247 d), τῶ ὄντι (247 e); *Euthyphron* : τῶ ὄντι (6 b); *Gorgias* : τῶν ὄντων (449 d), τῶν ὄντων (449 d), τῶν ὄντων (451 d), τῶν ὄντων (467 e), τῶν ὄντων (477 e), τῶν ὄντων (477 e), τῶ ὄντι (482 e), τῶ ὄντι (492 d), τῶ ὄντι (493 a), τὰ ὄντα (495 a), τῶ ὄντι (495 b), τὰ ὄντα (506 a), τῶν ὄντων (506 e), τὰ ὄντα (511 a), τῶ ὄντι (517 e), τῶ ὄντι (520 d), τῶ ὄντι (526 d), τῶ ὄντι (527 d); *Charmide* : τῶν ὄντων (166 d), τῶν ὄντων (169 a), τῶν ὄντων (174 b), τῶν ὄντων (175 b); *Ménon* : τῶν ὄντων (75 b), τῶν ὄντων (76 c), τῶν ὄντων (86 b); *Lysis* : τῶ ὄντι (205 e), τῶ ὄντι (216 c), τῶ ὄντι (220 b), τῶ ὄντι (220 b), τῶ ὄντι (220 e), τῶ ὄντι (221 d); *Euthydème* : τῶν ὄντων (279 a), τῶν ὄντων (282 c), τῶν ὄντων (284 a), τῶν ὄντων (284 a), τὸ ὄν (284 a), τὸ ὄν (284 a), τὰ ὄντα (284 a), τὰ ὄντα (284 a), τὰ ὄντα (284 b), τὰ ὄντα (284 c), τὰ ὄντα (284 c), τῶν ὄντων (285 e), τὰ ὄντα (290 c), τῶν ὄντων (293 b), τῶν ὄντων (293 e), τῶ ὄντι (294 b), τῶ ὄντι (296 d), τῶ ὄντι (303 e), τῶ ὄντι (306 c);

parole et la réalité exprimée par la parole : « si on dit vraiment une chose qui est et des choses qui sont, on dit la vérité »¹. Par exemple, « des gens qui seraient capables de mettre au-dessus de tout le fait que leur bien-aimé périsse ! », une telle réalité peut bien exister quand on est jaloux de son bien-aimé qui échoyait aux bras d'un autre, mais ce n'est pas la réalité de Ctésippe. 2/ La confusion entre l'acte de parler (λέγειν) et l'acte de réaliser (πράττειν et ποιεῖν). Quand un orateur parle à l'Assemblée, certes c'est une façon d'agir, mais agir en parole qui renvoie à une réalité qui peut bien être imaginaire, comme si la parole n'était qu'un index qui est supposé pointer sur une réalité, mais à vérifier pour savoir s'il pointe sur aucune chose ou sur une chose qui est autre que ce que la parole prétend pointer. En revanche, le fait de travailler à (πράττειν) et le fait de fabriquer (ποιεῖν) une œuvre consistent à faire apparaître réellement une réalité. Par exemple dans le cas d'un lit fabriqué par un menuisier, il s'agit de réaliser une réalité sensible ; dans le cas d'une loi mathématique démontrée par un mathématicien, il s'agit de découvrir une réalité intelligible. Tandis que la parole prononcée n'est ni une réalité sensible, certes le son qui véhicule la parole est sensible, ni une réalité intelligible, certes le sens véhiculé par la parole n'est pas sensible, mais simplement une image d'un discours de l'âme. 3/ La confusion entre une chose qui n'existe pas (τὸ μὴ ὄν) et une chose qui n'est pas (autre chose) (τὸ μὴ ὄν). Par cette ambiguïté du syntagme « τὸ μὴ ὄν », « il n'est possible à personne de faire d'une chose qui n'existe pas une chose qui est », simplement, Dionysodore faisait, c'est-à-dire disait, de quelque chose une autre chose.

II.1.3.2. Confusion entre science et non-science dans l'*Hippias mineur*

Dans l'*Euthydème*, la confusion pratiquée semble volontaire, puisque les deux sophistes jouent avec des mots, mais peut-être involontaire entre les mots et les réalités. Alors que dans l'*Hippias mineur* la confusion entre différentes réalités semble involontaire, car le sophiste d'Élis est incapable de distinguer entre la ruse (πανουργία) et la réflexion (φρόνησις), entre la science qui se rapporte au corps, au monde sensible et celle qui se rapporte à l'âme, la vertu.

D'après Socrate, le sophiste est compétent dans un nombre impressionnant de

1 À propos de cette phrase, dans la traduction de son édition bilingue, Louis Méridier note : « Ici l'équivoque porte sur τὸ ὄν. La réalité de parole est prise pour la réalité de chose exprimée. » (Tome V – 1^{re} partie, Paris, Belles Lettres, 1931, p. 162, note n° 1). Voir aussi : *Euthydème*, « Notes », n° 109, p. 199 : « ... Dans cet argument, le verbe « dire » (ou parler) (λέγειν) reçoit deux significations différentes selon qu'on le rapporte à la chose dont on parle ou bien à ce qu'on dit de cette chose quand on en parle. ... ».

domaines¹, sauf dans le domaine de la vertu. La thèse d'Hippias est simple : ceux qui savent sont les plus capables de tromper. Nous commençons ici par la fin du dialogue :

Socrate Alors c'est à l'homme qui est bon qu'il revient de commettre l'injustice volontairement, et à l'homme qui est mauvais de le faire involontairement, s'il est vrai que l'homme qui est bon possède une bonne âme.

Hippias Mais il le possède certainement.

Socrate Celui qui se conduit et travaille de manière honteuse et injuste, Hippias, celui-là, s'il existe, ne peut être que l'homme qui est bon.

Hippias Mais, je refuse de te concéder cela, Socrate.²

Hippias a bien raison de ne pas concéder cela à Socrate, mais le sophiste ne sait pas pourquoi. En effet, un tel homme n'existe pas, car un homme qui est vraiment bon ne commet jamais l'injustice, encore moins volontairement. Notons que le fait d'être un homme bon et le fait d'être un homme bon en telle ou telle compétence technique ou scientifique sont deux choses différentes. Effectivement, celui qui est le plus compétent en quelque chose est le plus capable de tromperie en la matière. Le célèbre faussaire néerlandais Han Van Meegeren (1889 – 1947) est surtout connu pour sa création de faux Vermeer (1632 – 1675) en trompant les meilleurs experts de son temps, mais aussi et surtout les acheteurs qui lui en ont acheté à prix d'or. Une telle tromperie implique une maîtrise excellente de plusieurs compétences, et il trompait volontairement les acheteurs et les experts d'art. Cependant, la tromperie n'a pas en réalité de rapport avec la compétence technique ou scientifique qui elle-même ne sait pas tromper, car « est-il possible à qui sait de ne pas savoir ce qu'il sait ? »³, autrement dit, il n'est pas possible à qui sait de se tromper volontairement. Par exemple, si quelqu'un fait mentalement un calcul de « cinq fois six », et il sait bien que « cinq fois six font trente », ainsi il lui est impossible de se tromper volontairement en se disant que cinq fois six font autre chose que trente. En revanche, s'il sait et qu'il trompe, c'est qu'il trompe volontairement : cela relève de l'éthique et non pas d'un savoir qu'il possède, de sorte qu'il est mauvais éthiquement même s'il est excellent dans certains domaines spécifiques, c'est pourquoi la tromperie relève de la vertu :

Socrate C'est pourquoi, Hippias, je te posais des questions, dès le début, n'arrivant pas à comprendre lequel de ces deux hommes [Achille et Ulysse] a été représenté comme le

1 Voir *Hippias mineur* 368 b – 369 b.

2 *Ibid.*, 376 b.

3 *Théétète* 165 b.

meilleur par le poète, en jugeant qu'ils étaient tous les deux excellents et qu'il était difficile de distinguer lequel était le meilleur en matière de tromperie (ψεύδους), de sincérité (ἀληθείας) et des autres qualités (τῆς ἄλλης ἀρετῆς), car, de ce point de vue aussi, les deux se ressemblent.¹

C'est la seule apparition de l'ἀληθεία dans le dialogue, il s'agit d'une vertu ici, synonyme de l'honnêteté « παρρησία », ce qui correspond par ailleurs à la citation dans le *Phédon*², le terme s'oppose au terme « ψεῦδος ». Et c'est à partir de là que le propos de Socrate oriente vers la question de justice en tant que vertu et d'injustice en tant que vice³. En effet, il y a deux termes auxquels s'oppose le terme « ψεῦδος » dans le dialogue, à savoir « ἀληθής »⁴ et « ἀληθεία ». 1/ L'ἀληθής signifie vrai, par exemple, deux fois cinq font dix, c'est vrai et ce n'est pas faux, ici « vrai » signifie correct, « faux » incorrect. Cela étant, celui qui possède une compétence spécifique permettant de faire une chose correctement en la matière n'est pas pour autant nécessairement plus vertueux que ceux qui ne le sont pas, sinon Hippias serait le plus vertueux parmi les hommes, car ses compétences si nombreuses dans de différents domaines particuliers sont choses vraies et non pas fausses. 2/ Comme une vertu, l'ἀληθεία (la vérité) est la rectitude du jugement sur la réalité, autrement dit, l'accord entre la pensée et la réalité. Cela étant, la vérité est à la fois une capacité de penser, de dire la vérité, et une science (ἐπιστήμη) :

Socrate Figure-toi, Hippias, que je croyais que c'était ton opinion aussi. Mais réponds-moi encore une fois : la justice n'est-elle pas une capacité (δύναμις) ou une science (ἐπιστήμη) ou les deux choses ensemble ? N'est-il pas nécessaire, en effet, qu'elle soit l'une de ces choses ?⁵

La question de Socrate est valable pour la vérité et les autres vertus, en d'autres termes, la vertu est science qui permet de procurer à l'âme la puissance. C'est pourquoi nous pouvons penser que le but de l'*Hippias mineur* ne consiste pas à définir ce qu'est la tromperie, mais à démontrer que le sophiste confond la science de la vertu qu'il ne possède pas et les sciences particulières dont il est compétent. En confondant l'excellence de l'âme et les excellences du corps, ou la science et la non-science, on arrive finalement à une conclusion absurde : l'âme sera meilleure si elle fait le mal volontairement, mais mauvaise si elle le fait involontairement, en

1 *Hippias mineur* 370 d – e.

2 Socrate énumère cinq vertus, à savoir modération, justice, courage, liberté et vérité (*Phédon*, 114 e – 115 a : « σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία »).

3 Voici les huit occurrences de trois mots liés à la racine « δίκ » : δικαίως (373 a), δικαιοσύνη (375 d, e, e, 376 a), δικαιοτέρα (trois fois en 375 e); neuf liés au verbe ἀδικεῖν (371 e, 372 d, 375 d, 372 a, 376 a, a, a, b) et deux pour l'adjectif ἀδικωτέρα (375 e, e).

4 Le terme est employé 22 fois dans le dialogue dont 19 fois avant 370 e (365 b, c, 366 a, d, e, 367 c, c, c, c, c, 367 d, 368 a, e, 369 a, a, b, b, e) et trois fois seulement après (371 e, 372 a, 375 a).

5 *Hippias mineur* 375 d – e.

confondant la nature de l'excellence de l'âme et la nature des excellences du corps.¹ En effet, l'excellence technique peut bien être employée pour tromper, et plus on est excellent en une matière spécifique, plus on est meilleur dans la tromperie en la matière, si l'on le vaut bien. Cet argument ne peut s'appliquer à l'excellence de l'âme, car par définition la vertu est le contraire de la tromperie, en d'autres termes la vertu empêche par la nature toute forme de tromperie, si ce n'est involontairement.

II.1.3.3. Confusion entre l'âme et le corps dans le *Protagoras*

Les plaisirs peuvent être une source de clarté, mais aussi une source de confusion, surtout dans le domaine de l'éducation. C'est ce qu'on peut voir dans le *Protagoras*. Nous parlons ici d'abord de l'éducation, ensuite du plaisir. Protagoras est maître de vertu. C'est à ce titre que l'éducation, qui a pour objet principal l'excellence de l'âme, peut être considérée comme l'unité du *Protagoras*, puisque le jeune Hippocrate voulait recevoir l'enseignement du célèbre sophiste d'Abdère. En effet, c'est Hippocrate lui-même qui est initiateur du dialogue, puisque c'est lui qui a demandé à Socrate de l'accompagner afin de le présenter au sophiste qui enseigne l'excellence de l'âme. C'est en ce sens que la conversation entre Protagoras et Socrate s'adresse à Hippocrate en particulier et aux autres jeunes gens présents en général, dans laquelle le sophiste joue le rôle du maître éducatif, Socrate joue le rôle d'un double disciple, à savoir disciple du sophiste et celui des jeunes gens qui ont prêté l'oreille à cette conversation. Autrement dit, dans le *Protagoras*, il y a deux modèles d'éducation en matière de l'excellence de l'âme, à savoir le modèle rétributif que présente l'enseignement du sophiste et le modèle maïeutique² qu'exerce Socrate. Dans le modèle rétributif, ce qui motive vraiment le sophiste, ce sont le salaire et la réputation, et non la recherche de savoir ce qu'est la vertu, et dans ce modèle, le sophiste est maître, mais ce modèle est différent de la *paiderastia* comme éducation, car l'enseignement du sophiste n'est pas associé à l'éjaculation, puisqu'il est associé à la rétribution et à la reconnaissance. Alors que 1/ le modèle maïeutique s'oppose d'une part 2/ au modèle rétributif, puisque Socrate n'est pas maître, et donc pas question de rétribution, encore moins de désir de la reconnaissance, et 3/ au modèle de la *paiderastia*, car Socrate refuse tout rapport sexuel avec les jeunes gens qui le suivent,

1 *Ibid.* 375 d.

2 Ces deux modèles sont différents de deux autres modèles opposés de l'éducation, à savoir masculin ou féminin, tels qu'ils sont présentés dans le *Banquet*, cf : « Éros éducateur : entre *paiderastia* et *philosophia* », *International Plato Studies*, 35, 2016, pp. 24 – 35, notamment la section « VIII. Le discours de Socrate. Remplacer la *paiderastia* par la *philosophia* », p. 32 – 34.

4/ au modèle féminin où, d'après le discours de Diotime dans le *Banquet*, « c'est le maître qui est enceint de beau discours et de belles actions en présence du disciple qui tient lieu de cette beauté permettant de l'accouchement, et qui amène l'âme du maître à enfanter de beaux discours sur le savoir et sur la vertu »¹. En effet, dans le modèle maïeutique,

Socrate ne peut en aucune façon devenir ce maître qui, dans le processus éducatif, est susceptible d'engendrer ces enfants que seraient les discours vrais et les belles actions. Il ne peut donc jouer le rôle du maître tel que décrit Diotime. Et il est forcé d'inverser la relation. Il doit prendre la place du jeune homme qui, par ses questions, permet à son maître d'accoucher. On notera d'ailleurs que dans sa relation avec les jeunes hommes, Socrate inverse les rapports : le meilleur exemple est Alcibiade qui raconte, dans son éloge de Socrate à la fin du *Banquet*, que c'est lui le plus jeune qui pourchasse Socrate qui, étant plus âgé, devrait lui faire la cour. Bref, Socrate joue le rôle du disciple et non celui du maître.²

Dans ces quatre modèles éducatifs, le second (rétributif) et le troisième (éjaculatif) sont liés au corps, certes de nature différente, mais, comme le salaire et l'honneur sont liés au monde sensible, cela revient au même, puisque la *paiderstia* a pour fonction de transmettre du savoir, des richesses et du pouvoir, et cette transmission a un coût pour un jeune homme, à savoir le rapport sexuel, une forme de monnaie. En revanche, le premier et le quatrième sont liés à l'âme, au savoir.

La question se pose : si l'éducation est l'unité du *Protagoras*, pourquoi le dialogue consacre-t-il sept longues pages (351 b – 358 d) à la question de plaisir³ ? Quel est le rapport avec l'éducation ? En effet, la question de plaisir dans le *Protagoras* est liée à la question de « se laisser vaincre par les plaisirs »⁴, ce qui n'est rien d'autre que l'ignorance (358 c, 359 d), c'est-à-dire incapable de se dominer soi-même. Cela étant, les plaisirs de l'âme et du corps doivent se soumettre à leurs bons usages :

Socrate En vérité, tous, lâches et courageux, vont vers ce qui leur inspire confiance, et en ce sens, les lâches et les courageux vont vers *les mêmes choses* (ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἔρχονται).

Protagoras Pourtant, Socrate, dit-il, il y a une totale opposition entre ce vers quoi vont les lâches et ce

1 *Ibid.* p. 33.

2 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 111.

3 Les 32 occurrences du terme ἡδονή dans le *Protagoras* sont exclusivement concentrées entre 351 d et 357 e : δονῆς (351 d), ἡδονῆν (351 e), ἡδονῆν (351 e), ἡδονῆν (352 b), ἡδονῆς (352 d), ἡδονῶν (353 a), ἡδονῆς (353 a), ἡδονῶν (353 c), ἡδονῆν (353 d), ἡδονῶν (354 a), ἡδονὰς (354 b), ἡδονάς (354 c), ἡδονῆν (354 c), ἡδονῆν (354 c), ἡδονῶν (354 c), ἡδονῶν (354 d), ἡδονὰς (354 d), ἡδονῶν (354 e), ἡδονῆν (355 a), ἡδονῶν (355 a), ἡδονάς (355 b), ἡδονῆς (355 c), ἡδονῆς (355 c), ἡδονῶν (355 d), ἡδονῆ (356 a), ἡδονῆ (356 a), ἡδονῆς (357 a), ἡδονῆς (357 c), ἡδονῆν (357 c), ἡδονῆς (357 c), ἡδονῶν (357 d), ἡδονῆς (357 e). Les travaux sur la question hédoniste dans les pages concernées sont nombreux, cf *Protagoras*, « Introduction », p. 49, n° 2.

4 Voir 352 e, 353 a, c, 354 e, 355 b, d, 357 c, 358 c et 359 d.

vers quoi vont les courageux.¹

Si c'est la science qui inspire confiance à ceux qui sont courageux, ce n'est évidemment pas la science qui inspire confiance à ceux qui sont lâches, mais c'est l'ignorance. Or, la science et l'ignorance ne sont pas les mêmes choses. Ainsi la question se pose : que désignent « les mêmes choses » dans la réplique de Socrate ? En effet, les gens courageux ont le plaisir d'être courageux et la peine d'être lâches ; par contre, les gens lâches ont la peine d'être courageux et le plaisir d'être lâches. Cela étant, les lâches et les courageux vont vers les mêmes choses, à savoir vers les plaisirs, car personne ne va volontairement vers la peine. Or, les plaisirs de l'âme et les plaisirs du corps sont radicalement différents par nature, autrement dit, le même terme ἡδονή qui désigne deux sortes de plaisir opposées. Ce passage du *Gorgias* dit en effet la même chose :

Socrate Donc, les hommes raisonnables autant que ceux qui ne le sont pas, les lâches comme les courageux, ressentent de la peine et du plaisir. Pour les uns comme pour les autres, « c'est pareil à peu de chose près » — comme tu dis —, mais les lâches n'éprouvent-ils pas davantage de peine et de plaisir que les hommes courageux ?

Calliclès Oui, en effet.

Socrate Mais pourtant, ce sont bien les hommes raisonnables, les hommes courageux qui sont bons, tandis que les êtres lâches et déraisonnables sont mauvais !

Calliclès Oui.

Socrate Les êtres bons, comme les mauvais, ressentent donc, « à peu de chose près », la même peine et le même plaisir !²

Le passage du *Protagoras* et celui du *Gorgias* semblent montrer qu'on peut confondre facilement l'âme et le corps en confondant les deux sortes de plaisir. En un mot, il est facile de corrompre une âme par confusion.

II.1.4. L'opposition entre l'âme et le corps

Dans les premiers dialogues, même si on peut apercevoir la différence entre le corps et l'âme, puisque le corps et l'âme ne désignent pas la même chose, l'opposition entre le corps et l'âme n'est pas évidente, du moins pas explicite, c'est-à-dire fondée sur une science. Cependant, dans l'*Alcibiade*, le *Charmide* et le *Gorgias*, cette différence entre l'âme et le corps est par nature visible³.

1 *Protagoras* 359 d – e. Nous soulignons.

2 *Gorgias* 498 b – c.

3 Cf. « Annexe σῶμα / ψυχή » où sont énumérés les numéros de pages où apparaissent les deux termes.

II.1.4.1. *Alcibiade*, le soi-même et l'autre

Dès le début du dialogue, Socrate annonce une phrase quelque peu énigmatique en ce qui concerne le corps et l'âme : « en commençant par le corps et en finissant par l'âme »¹. Mais il faut attendre le paragraphe « 117 b » pour voir la deuxième apparition du terme ψυχή et le paragraphe « 126 a » pour lire la seconde apparition du σῶμα, sachant que la ψυχή apparaît 22 fois et le σῶμα 21 fois dans le dialogue. Le passage suivant semble dire que le soi-même est l'âme et que le corps est l'autre :

Socrate L'âme, le corps ou les deux ensemble forment un tout (συναμφότερον).

Alcibiade Sans doute.

Socrate Mais n'étions-nous pas convenus que ce qui commande en propre au corps, c'est l'homme ?

Alcibiade Nous en étions convenus.

Socrate Est-ce donc le corps qui se commande à lui-même ?

Alcibiade Nullement.

Socrate Nous avons en effet dit qu'il est lui-même commandé.

Alcibiade Oui.

Socrate Le corps ne serait donc pas ce qui est recherché.

Alcibiade Il ne semble pas, non.

Socrate Est-ce alors l'ensemble qui commande au corps et à cet ensemble est-il l'homme ?

Alcibiade Oui, peut-être.

Socrate Pas du tout. Car si l'un des deux composants ne participe pas au commandement, il n'y a aucun moyen pour que ce soit le composé qui commande.

Alcibiade C'est exact.

Socrate Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme.

Alcibiade Parfaitement.

Socrate Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l'âme est l'homme ?

Alcibiade Non, par Zeus, cela me paraît suffisamment prouvé.

Socrate Si je ne l'ai pas fait avec exactitude mais de manière satisfaisante, cela nous suffit. Nous l'examinerons avec exactitude lorsque nous aurons trouvé ce que nous avons à l'instant laissé de côté, à cause de l'ampleur de la recherche.

Alcibiade Quoi donc ?

Socrate Ce dont on parlait tout à l'heure : qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même (αὐτὸ τὸ αὐτό). Or, au lieu du soi-même, nous avons recherché ce qu'est chaque soi (νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστ). Peut-être cela

1 *Alcibiade*, 104 a.

suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme.¹

Si c'est toujours l'âme qui commande, elle reste toujours « αὐτὴ ἢ αὐτή ». Si elle se laisse commander par le corps, c'est-à-dire par les plaisirs du corps, elle devient autre, elle n'est plus elle-même, puisque le corps est dépourvu de l'« αὐτὸ τὸ αὐτό ».

II.1.4.2. *Charmide*, le tout sécable et insécable

Ce qui semble le plus difficile à comprendre dans les dialogues platoniciens, ce n'est peut-être pas la Forme (εἶδος, ἰδέα), mais le tout (τὸ ὅλον). La question se pose : y a-t-il un tout sans partie tout en dominant les parties tout entières ? Sachant qu'une telle question ontologique est aussi socratique que platonicienne.

Il en va de même, Charmide, de cette incantation. Je l'ai appris là-bas, à l'armée, d'un des médecins Thraces qui se réclament de Zalmoxis, dont on dit qu'ils rendent immortel. Or ce Thrace disait que les médecins grecs avaient raison de tenir le langage que je viens de rappeler à l'instant ; mais, poursuivit-il, Zalmoxis, notre roi, qui est un dieu, affirme que de même qu'il ne faut pas entreprendre de soigner les yeux indépendamment de la tête, ni la tête indépendamment du corps, de même il ne faut pas non plus entreprendre de soigner le corps indépendamment de l'âme, et que la raison pour laquelle de nombreuses maladies échappent aux médecins grecs est qu'ils méconnaissent le tout (τοῦ ὅλου) dont il faudrait qu'ils prennent soin, car lorsque le tout va mal, il est impossible que la partie (τὸ μέρος) se porte bien.²

Voici la note de traduction sur le terme « τοῦ ὅλου » :

Aussi curieux et étrange que cela puisse paraître, le « tout » dont est ici question n'est pas le corps, ni le composé de l'âme et du corps, mais l'âme seule. Le médecin qui se réclame de Zalmoxis approuve certes l'approche « holistique » préconisée par les bons médecins grecs et que Socrate a décrite en 156 b – c, mais comme les médecins grecs méconnaissent (ἀγνοοῖεν) la véritable nature du « tout », leur approche holistique s'arrête à mi-chemin, pour ainsi dire, puisqu'elle considère à tort que le corps est le tout, alors que le corps peut et doit lui-même être traité comme la partie d'un tout, à savoir l'âme. L'identification de l'âme au « tout » est confirmée par la suite du texte. [...] ³

Dans le corpus platonicien, l'ὅλον n'est jamais apparu au pluriel, parce qu'il est insécable, alors que le corps en tant que tout (πᾶν) est sécable, c'est pourquoi le πᾶν apparaît plus souvent comme substantif au pluriel « τὰ πάντα » (le terme met plutôt l'accent sur les parties) qu'au singulier (accent sur le tout)⁴. Le rapport entre τὸ ὅλον

1 *Ibid.* 130 a – d.

2 *Charmide* 156 d – e. À propos de Zalmoxis, cf. « L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156 d – 157 c) », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides*, Sankt Augustin, Academia Verlag, Proceeding of the V Symposium Platonicum (International Plato Studies 13), L. Brisson & T.M. Robinson (éds), 2000, pp. 278 – 286.

3 *Ibid.*, « Notes », n° 34, p. 118 – 119.

4 Le substantif au singulier « τὸ πᾶν » n'est présent que dans neuf dialogues : *Apologie* 32 d ; *Banquet* 202 e ; *Cratyle* 395 c, 408 c, 412 d ; *Critias* 109 a ; *Euthydème* 288 e ; *Gorgias* 451 b ; *Phèdre* 273 e ;

(le tout et non la totalité) et τὰ μέρη (les parties) n'est pas un rapport d'enveloppement, d'appartenance, comme c'est le cas entre τὸ πᾶν et τὰ μέρη, mais un rapport de pouvoir, d'origine : l'âme commande au corps comme le Soleil commande à la croissance des choses sur la Terre, cependant les choses terrestres ne font pas partie du Soleil ; d'ailleurs « l'âme est la source de tous les maux et de tous les biens » (« πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ »)¹. On voit bien que, dès le *Charmide*, Socrate distingue déjà le tout insécable (l'âme) et le tout sécable (le corps), la question sera posée plus clairement dans le *Théétète* sous ces termes :

Σωκράτης

ὅτι οὐδ' ἂν ἦ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι. ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονός ἐν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν;

Socrate

En ce qui a parties, le tout est nécessairement la totalité des parties. Ou bien ce que tu entends par le tout, est-ce encore, issue des parties, une certaine forme unique différente de la totalité des parties ?²

Nous l'avons déjà vu dans le *Parménide*, pour Parménide, le tout sans partie est impossible. En effet, le rapport entre l'âme et le corps tel qu'il est décrit dans le *Charmide* ressemble au rapport entre le paradigme et les images dont il est l'origine : les images ne font nullement partie de leur paradigme, il n'est point non plus la totalité des images dont il est l'origine. C'est la raison pour laquelle, au sens métaphysique du terme, ne se pose pas la question de la ressemblance entre le paradigme et les images dont il est l'origine, sauf si on redéfinit la notion de ressemblance qui est différente de celle du sensible. En effet, il est vrai qu'une photo de quelqu'un lui ressemble à un certain point, mais cette ressemblance ressortit au même niveau sensible, puisqu'une photo de lui et son apparence physique relèvent l'une et l'autre du sensible. Alors que le paradigme tel que nous l'entendons dans le *Parménide* et les images dont il est l'origine relèvent de deux niveaux de réalité contraires. Le Lit par exemple tel que Socrate fait entendre dans la première partie du livre X de la *République* ne ressemble à aucun lit particulier, sauf au niveau fonctionnel, mais dans ce cas-là, il ne s'agit plus de ressemblance, mais de concordance. De même, il n'y a aucune ressemblance entre un cercle particulier et l'équation $C = 2\pi R$, où C = Circonférence et R = Rayon du cercle, c'est parce que, plus

Sophiste, 242 e, 243 e, 244 b, 244 b, 249 d, 249 d, 250 a, 252 a ; 156 a, 175 a, 183 d, 183 e, 204 b, 204 d, 204 e, 204 e, 205 a, 205 a ; *Timée*, 29 d, 30 b, 36 d, 37 d, 41 a, 41 c, 41 d, 48 a, 53 a, 53 b, 55 c, 62 c, 64 c72 b74 a.

1 *Ibid.* 156 e.

2 *Théétète* 204 a. Trad. par A. Diès

généralement, les mathématiques et les choses sensibles mathématiquement structurées ne se trouvent pas sur le même niveau de réalité.

II.1.4.3. *Gorgias*, le corps mortel et l'âme immortelle

La distinction entre le corps et l'âme dans le *Gorgias* est évidente, la mort n'est rien d'autre que la séparation entre le corps et l'âme :

Voilà ce que j'ai entendu dire, Calliclès, et je crois que c'est vrai. La conclusion que je tire de cette histoire est la suivante. La mort n'est rien d'autre, me semble-t-il, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre.¹

Cette séparation signifie d'une part que le corps (σῶμα) devient cadavre (νεκρός), cela signifie que le corps est mortel, d'autre part l'âme sera jugée après la mort, cela signifie que l'âme n'est pas mortelle. Notons que cette conclusion explicite est donnée par Socrate, elle n'est pas explicitement présente dans « cette histoire » qui précède sa conclusion. Voici le point de départ de « cette histoire » :

Or, au temps de Cronos, et même au commencement du règne de Zeus, les juges étaient des vivants, qui jugeaient d'autres vivants, et ils prononçaient leur jugement le jour même où les hommes devaient mourir.²

Pour Zeus, un tel jugement ne peut être juste en raison du fait que « la beauté de leurs corps, des hommes qui font voir la noblesse de leur origine, leurs richesses »³ peuvent bien peser dans le jugement, « c'est pourquoi on doit les juger morts. Et leur juge doit être également mort, rien qu'une âme qui regarde une âme. »⁴ Cela suppose nécessairement que l'âme n'est pas morte après la mort des hommes, bien que l'immortalité de l'âme ne soit pas prononcée ni par Socrate ni dans le mythe eschatologique à la fin du *Gorgias*. Sans doute, l'immortalité de l'âme est l'aboutissement de la pensée de la séparation entre l'âme et le corps⁵, et la forme intelligible est l'aboutissement de l'immortalité de l'âme. Car si l'âme est immortelle, elle voyait nécessairement toutes les réalités mortelles et immortelles, ainsi la question se pose : comment cela peut-il échapper à Socrate de poser la question à sa manière préférée : qu'est-ce que la réalité immortelle autre que l'âme ? Nous l'avons vu, ce sont les dieux et les formes intelligibles dont leur âme se nourrit.

1 *Gorgias* 524 b.

2 *Ibid.* 523 b.

3 *Ibid.* 523 c.

4 *Ibid.* 523 e.

5 L'immortalité de l'âme est explicitement prononcée dans le *Ménon* 81 c, *Phédon* 73 a, *Phèdre* 245 c, *République* X 608 c – d.

II.2. L'âme comme la finalité de la connaissance philosophique

L'*Apologie* peut se lire comme l'introduction des dialogues platoniciens. Lisons ce passage :

Mais vous aussi, juges, il vous faut être pleins de confiance devant la mort, et bien vous mettre dans l'esprit une seule vérité à l'exclusion de toute autre, à savoir qu'aucun mal ne peut toucher un homme de bien ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne se désintéressent pas de son sort.¹

Si ce n'est de le croire par croyance, il est difficile de comprendre vraiment ce passage sans jamais lire le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre*. La vérité de la mort est que l'âme existe encore après la mort, ce qui ne signifie autre chose que « c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre »², et elle sera jugée par les dieux, c'est pourquoi il est nécessaire, pendant sa vie humaine, d'améliorer son âme³, de rendre son âme la meilleure possible⁴. Tout cela suppose que l'âme est immortelle, mais comment une chose immortelle a-t-elle la possibilité de commettre l'injustice ?

II.2.1. L'immortalité de l'âme

L'apparition du terme « immortel (ἀθάνατος) ou immortalité (ἀθανασία) » dans les dialogues platoniciens est très singulière, le terme est absent dans les uns, très peu présent dans les autres, nombreux mais de façon concentrée dans cinq dialogues⁵. Nous essayons de comprendre cette singularité à travers les quatre dialogues, à savoir le *Banquet*, le *Phédon*, le *Phèdre* et le la *République* ⁶.

II.2.1.1. Désir de l'immortalité dans le *Banquet*

Le *Banquet* se compose de sept discours dont six parlent de l'amour étroitement lié au désir sexuel. Même dans celui de *Phèdre*, certes l'amour incite à la vertu, mais ce n'est pas pour la vertu que Orphée a le courage de mourir, c'est pour sa femme Eurydice. Pourquoi Platon fait-il prononcer autant de discours concernant le désir

1 *Ibid.* 41 c – d.

2 *Apologie* 40 c.

3 *Ibid.* 29 e.

4 *Ibid.* 30 b.

5 *Apologie* : 35 a, 41 c; *Banquet* : 202 d, 203 e, 206 c, e, e, 207 a, d, 208 b, b, b, c, d, d, e, e, 209 d, 212 a; *Cratyle* : 417 c; *Euthydème* : 289 b, b; *Gorgias* : 481 a, 484 b; *Lois* : II 661 b, c, e, IV 713 e, 718 e, 721b, c, c, V 739 e, X 901 d, 906 a, XII 959 b, 967 d; *Ménexène* : 247 d; *Ménon* : 81 b, c, 86 b; *Phédon* : 73 a, 79 d, 80 b, d, 81 a, 86 b, 88 b, 95 c, c, d, e, 100 b, 105 e, e, e, 106 b, b, c, c, d, d, e, e, e, 107 c, c, 114 d; *Phèdre* : 245 c, c, e, 246 a, a, b, c, d, 247 b, 252 c, 258 c, 277 a; *Philèbe* : 15 d; *Politique* : 270 a, 273 e; *République* : III 386 d, IX 585 c, X 608 c, d, c, 611 a, 611 a, a, b, e, 621 c; *Timée* : 41 b, c, d, 42 e, 43 a, 69 c, c, 90 c, c, 92 c. Voir les détails lexiques : « Annexe ἀθάνατος / ἀθανασία ».

6 Nous analyserons le terme dans le *Timée* dans la troisième partie du chapitre.

sexuel dans ce dialogue ? Si l'homme a autant de désirs sexuels, il doit avoir autant de désirs pour le savoir. C'est en ce sens que le *Banquet* de Platon a parfaitement érotisé le savoir, philosopher c'est désirer l'immortalité qui est « belle en elle-même, simple, pure, sans mélange, étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles »¹, cela équivaut à dire que toutes les formes intelligibles sont immortelles. Si l'on a le désir de s'unir à la beauté du corps d'un autre être humain, on doit en avoir autant pour s'unir à la beauté immortelle de l'âme, c'est comme cela que les mortels participent à l'immortalité :

Ne sens-tu pas, dit-elle [Diotime], que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν), qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais les réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche. Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrit, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ?²

Comment cette beauté invisible peut-elle se rendre visible ? En effet, avoir recours au corps, c'est avoir recours au visible³. Or, philosopher, c'est-à-dire dialoguer « par l'acte de raisonnement propre à la réflexion »⁴, c'est avoir recours au visible pour toucher l'invisible. En définitive, philosopher c'est désirer l'immortalité, immortaliser une vie mortelle.

II.2.1.2. Immortalité de l'âme comme solution à la mort

Parler de la mort avant de boire la ciguë pour mourir, c'est quelque peu dramatique, mais le fait de condamner à la mort d'un homme devient le commencement de la philosophie, c'est quelque peu ironique, car « Socrate a consacré sa vie à la recherche de la vie bonne, au point même de la perdre, de sorte qu'il fut non seulement le père de la philosophie, mais aussi son premier et plus célèbre martyr. »⁵ C'est pourquoi nous pouvons considérer que la mort est l'objet du *Phédon*⁶. La mort rend souvent

1 *Banquet*, 211 d – e. Voir aussi *Phèdre* 247 c : les formes intelligibles sont sans couleur, sans figure et intangibles.

2 *Ibid.* 212 a.

3 Voir *Phédon* 79 a – 80 e.

4 *Ibid.* 79 a.

5 Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, PUF / « que sais-je ? » n° 899, 2006 [2004], p. 6.

6 Voici la liste des passages où le θάνατος apparaît : *Alcibiade* : 112 b, c, 115 b, c, d, e, e; *Apologie* [25 fois] : 28 c, d, d, e, 29 a, a, a, a, c, d, 34 e, 36 b, 37 a, 38 c, d, 39 a, a, a, b, b, c, 40 d, e, e, 41 c; *Banquet* : 179 d; *Critias* : 120 d; *Criton* : 46 c, 52 c; *Euthyphron* : 9 c; *Gorgias* : 480 d, 481 a, 486 b, 511 c, 516 a, 522 e, 523 d, 524 b; *Lachès* : 195 e; *Lois* : III 682 e, 698 c, V 735 e, VI 778 d, VII 838 c, IX [23 fois] 854 c, e, 855c, c, 856 c, d, 863 a, 866 c, 869 b, b, c, 870 d, 871 d, 872 a, 874 c, 874 d, e, 877 a, b, c, e, 881 a, d; X 904 e, 908 e, 909 a, 910 d, XI 914 a, 915 c, 933 d, 937 c, 938 c, XII 942 a, 944 c, 946 e, 949 c, 955 b, c, c, 958 a, c; *Phédon* [35 fois] : 57 a, 58 c, c, e, 63 b, 64 b, b, c, c, 67 d, 68 b, d, d, 71 d, 77 d, e, 81 a, 85 a, a, 86 d, 88 a, b, 91 a, b, d, 95 d, 105 d, e, e, 106 b, b, e, e, 107 c; *Politique* : 297 e, 309 a; *Protagoras* : 325 b, 325 b, c; *République* : II 361 d, III 386 a, b, b, 387 b, 399 b, 406 b, VI 486 b, 492 d, VIII 558 a, 566 b, c,

tristes les vrais amis, joyeux les méchants ennemis. Surtout la mort fait souvent peur, parce qu'on ne sait pas ce qu'est la réalité de la mort. En effet, savoir la mort est d'abord une question ontologique. « D'abord », parce que, sans résoudre le problème ontologique de la mort, toute question éthique et épistémologique n'a pas de sens :

Ou encore, si toutes les choses se rassemblaient, sans jamais se diviser, la parole d'Anaxagore : « ensemble sont toutes choses » aurait vite fait de s'accomplir. Or, de la même façon, Cébès mon très cher, si tout ce qui a part à la vie doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais revenir à la vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit mort, et rien ne vive ? Car si d'une part les choses vivantes proviennent d'autres choses vivantes, et si d'autre part les choses vivantes meurent — quel moyen d'éviter que tout ne soit à la fin englouti dans la mort ?¹

Autrement dit, l'immortalité de l'âme est une nécessité ontologique, car sans cela l'être n'est pas possible, et c'est de là que la question éthique et épistémologique se pose. En effet, la fonction de l'immortalité de l'âme est double. D'une part elle est éthique, « les morts s'y font juger, ainsi bien ceux qui ont vécu une existence pleine de décence et de piété que ceux qui ont vécu tout autrement »² et chacun mérite son traitement approprié, « être jetés au Tartare » pour les criminels, et les demeures les plus belles réservés pour ceux qui ont mené une vie vertueuse³. D'autre part elle est épistémologique, car l'immortalité est couplée avec la réminiscence, c'est-à-dire chercher et apprendre au fond de l'âme. C'est grâce à la réminiscence que les réalités intelligibles sont connaissables⁴. Or il ne peut y avoir de réminiscence sans l'immortalité de l'âme :

Bien plus, Socrate, intervint Cébès, cela va aussi dans le sens de la formule (si elle est vraie !) que tu as l'habitude de répéter : que pour nous, l'acquisition d'un savoir (μάθησις) se trouve n'être rien d'autre qu'une réminiscence (ἀνάμνησις). D'après cette formule, il est nécessaire, je pense, que, dans un temps antérieur, nous ayons appris ce dont nous ressouvenons à présent. Ce qui aurait impossible si notre âme n'existait pas en quelque façon avant d'être entrée dans cette forme humaine. De sorte que, par cette voie aussi, l'âme semble être quelque chose d'immortel (ὥστε καὶ ταύτη ἀθάνατον ἢ ψυχὴ τι ἔουκεν εἶναι).⁵

Cela admis, la réminiscence est la clé de l'être, c'est-à-dire d'une belle existence humaine, puisqu'elle désigne à la fois les réalités véritables jadis contemplées et le fait de s'y assimiler, c'est-à-dire de se les remémorer. Cela étant, le fait de s'assimiler au Bien est une question épistémologique et non une question pratique.

X 609 d, 610 c, 615 b, 620 a; *Théétète* : 142 c, 176 d; *Timée* : 41 b, 81 e, e, 84 c.

1 *Phédon* 72 c – d.

2 *Ibid.* 113 d.

3 Voir 113 d – 114 c.

4 Le substantif ἀνάμνησις apparaît 11 fois dans le *Phédon* : 72 e, 73 b, c, d, e, 74 a, d, 76 a, 91 e, 92 c, d.

5 *Ibid.* 72 e – 73 a.

II.2.1.3. L'immortalité de l'âme comme principe de l'être

Le *Phèdre* commence par parler de l'amour, ensuite de l'âme, puis de la rhétorique et finalement de l'écriture. La question se pose : quel est le rapport entre l'immortalité de l'âme et les trois autres thèmes (amour, rhétorique et écriture) ? Nous lisons d'abord ce passage :

Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû, mieux encore, il est source et principe de mouvement pour tout ce qui est mû.¹

« Comment parler, pourquoi écrire ? »² De même pour l'amour, comment et pourquoi aimer ? En effet, « la cessation du mouvement équivaut à la cassation de la vie ». La mort annonce la fin de la vie, cela étant, tout ce qui est mortel ne doit pas faire les objets de l'amour, de la parole et de l'écriture, car la nature de l'âme est immortelle. Ainsi, dans la vie, l'amour, la parole et l'écriture doivent s'intéresser aux choses qui s'apparentent à l'immortalité, c'est-à-dire aux réalités véritables. Puisque l'âme elle-même est immortelle, il est par conséquent sensé qu'elle soit amie des choses immortelles. Mais, si l'âme est immortelle, elle « est nécessairement incorruptible »³, pourquoi faut-il se montrer critique à l'égard des corrupteurs que sont les sophistes, les rhéteurs et les poètes ? Comment se fait-il que l'âme immortelle soit corruptible ? En vérité, ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui est corruptible, mais c'est l'âme incarnée dans une vie mortelle, d'où la nécessité de concevoir la structure fonctionnelle de l'âme pour comprendre comment l'âme humaine est corruptible.

II.2.2. La structure de l'âme

La tripartition fonctionnelle de l'âme est explicite dans le *Phèdre* et la *République*⁴, mais les termes employés pour nommer les trois fonctions sont un peu différents : dans la *République*, elles sont « λογιστικόν ou λογισμός », « θυμοειδές ou θυμός » et « ἐπιθυμία »⁵. En revanche, les trois termes « λογιστικόν, θυμοειδές, θυμός » sont

1 *Phèdre* 245 c – d.

2 *Phèdre* « Introduction », p. 13.

3 *Ibid.* 245 d.

4 Nous reparlerons des trois parties de l'âme du *Timée* à la troisième partie « L'âme du monde comme l'origine de l'univers ».

5 « L'usage du terme λογιστικόν pour désigner la partie rationnelle de l'âme humaine n'est pas platonicien, mais stoïcien. » (Cf. Luc Brisson, Diogène Laëce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, note n° 5, p. 439). Par ailleurs, bien que le terme λογιστικόν ne soit pas très fréquent dans les dialogues platoniciens, cependant on le trouve concentré dans la *République*, voici la liste des

absents dans le *Phèdre* où la tripartition fonctionnelle de l'âme est décrite de manière métaphorique, à savoir l'âme représentée « comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher »¹.

II.2.2.1. L'attelage ailé dans le *Phèdre*

Dans le *Phèdre*, la nature de la structure fonctionnelle de l'âme des dieux est quelque peu différente de celle de l'âme humaine. Voici la première description de cette structure de l'âme :

Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste de vivants, il y a un mélange. Chez nous — premier point — celui qui commande (ἄρχων) est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux — second point —, l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher.²

Le cocher, le bon cheval et le mauvais cheval, mais à quoi correspondent chacun de ces trois termes ? En fait, un peu plus loin, nous avons cette phrase :

ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν. ³	Ce qu'on appelle « vivant », c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle, ensemble qui a reçu le nom de « mortel ».
---	---

Le corps est par nature une unité désirante qui est dépourvue de la raison, c'est pourquoi ce dernier est appelé à gouverner le corps animé⁴. En fait, l'âme humaine dans son état d'incarnation peut avoir deux états : 1 / en se déliant du corps, l'âme se trouve dans son état propre tout en étant fixée au corps⁵, ainsi c'est l'âme qui

passages des dialogues où il apparaît : *Charmide* 165 e, 166 a, a, 174 b; *Euthydème* 290 c; *Gorgias* 450 d, 451 b, c, c; *Hippias mineur* 366 c, d, 367 c; *Lois* III 689 c; *Philèbe* 56 e; *Politique* : 259 e, e, 260 a; *République* I 340 d, IV 439 d, 440 e, e, e, 441 a, a, e, 442 c, VII 525 a, b, c, 526 b, VIII 550 b, 553 d, IX 571 c, d, 580 d, 587 d, X 602 e, 605 b; *Théétète* 145 a; *Timée* 37 c.

1 *Phèdre* 246 a.

2 *Ibid.* 246 a – b.

3 *Ibid.* 246 c.

4 « **Socrate** — Il ne le pourrait en aucune façon. Mais si quelque chose manque encore à notre mélange, c'est à toi et à Philèbe de le dire. Car, pour ma part, je crois que notre raisonnement (λόγος) est achevé, comme une sorte d'ordre incorporel (κόσμος τις ἀσώματος) à gouverner (ἄρξων) comme il convient un corps animé. » (*Philèbe*, 64 b. Il faut distinguer entre « κόσμος » et « κόσμος τις ἀσώματος », car le κόσμος est un corps : « Conçois donc la même chose à propos de ce que nous appelons le monde (κόσμον) : il sera également un corps (σῶμα), puisqu'il est constitué des mêmes éléments. » (*Philèbe*, 29 e. Les mêmes éléments désignent le feu, l'eau, l'air et la terre, cf. 29 a). Cf. également, Brisson, Luc, « Le discours comme univers, l'univers comme discours », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 209 – 218.

5 « Dans le texte considéré [*Phèdre* 248 a – c], Platon distingue trois catégories : 1° les âmes qui voient l'ensemble des Formes, mais pour peu de temps ; 2° les âmes qui n'en voient qu'une partie ; 3° les âmes qui se contentent de l'opinion, parce qu'elles n'ont rien vu. » (Brisson, Luc, « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, B. Cassin & J.-L. Labarrière (éds.) sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, 1997, pp. 227 – 245, p. 230).

commande au corps ; 2/ en se liant d'avec le corps, l'âme se met dans un état d'esclave du corps. C'est la réminiscence qui fait la différence entre ces deux états :

Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle « les formes intelligibles », en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement (λογισμῶ). Or, il s'agit là d'une réminiscence (ἀνάμνησις) des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons « être » et qu'elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement.¹

Dans son état propre, l'âme contemple directement les formes intelligibles, mais dans son état d'incarnation, elle ne peut les contempler que par le moyen de la réminiscence. Ainsi nous avons trois termes qui correspondent respectivement au cocher qui gouverne par la raison, au bon cheval qui obéit à la raison, et au mauvais cheval qui obéit non pas à la raison mais à l'opinion. De sorte que celui qui n'est pas capable de se gouverner par la raison possède deux chevaux mauvais, et par conséquent, après la mort, son âme n'aura pas d'occasion de contempler les réalités véritables, puisqu'elle est dépourvue de qualité pour « accompagner le dieu dans son périple ». Cela admis, même si l'attelage ailé semble métaphorique, il n'est pas moins fonctionnel. En effet, pour l'âme humaine, la fonction du cocher est immortelle, même s'il peut bien s'agir d'un mauvais cocher² ; les deux chevaux sont fonctionnellement mortels.

II.2.2.2. La tripartition fonctionnelle dans la *République*

Dans le *Phèdre*, la question de l'âme ne semble pas politique, mais ontologique, qui permet de diviser les âmes humaines en neuf catégories selon la distance qu'elles ont avec ces deux extrémités : plus elle est proche de l'intelligible, plus son rang est élevée ; dans le cas contraire, son rang est abaissé. On voit bien que dans le *Phèdre*, la plupart des temps, l'âme dont Socrate parle ne se trouve pas dans son incarnation. Tandis que dans la *République*, la question de l'âme est politique et éthique, l'âme humaine est apparentée à la cité où se distinguent les trois groupes fonctionnels, à savoir le groupe des producteurs, celui des guerriers et celui des philosophes³. Politique, car il s'agit de l'organisation de la cité en trois groupes fonctionnels. Éthique, parce que, être juste, avant tout, c'est que chacun accomplit sa tâche propre

1 *Phèdre* 249 b – c. Ici, l'ἀνάμνησις est la seule apparition dans le dialogue.

2 Comment une mauvaise chose peut-elle être immortelle ? En effet, quand l'âme se trouve dans l'état pur où elle se sépare du corps, la fonction rationnelle de l'âme retrouve son état d'intellect, c'est dans son état d'incarnation que sa fonction rationnelle peut fonctionner mal.

3 Cf. Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon 1. De la justice*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut, 2005, pp. 25 – 41.

et seulement sa tâche propre dans la cité. C'est dans cette perspective que la tripartition fonctionnelle de l'âme humaine est élaborée :

Socrate Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne (λογίζεται), nous le nommerons le principe rationnel (λογιστικόν) de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs (ἐπιθυμίας), celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), lui qui accompagne un ensemble de satisfaction et de plaisir.

Glaucon Non, nous n'aurions pas tort de penser de cette manière.

Socrate Par conséquent, repris-je, distinguons ces deux espèces qui se trouvent dans l'âme. Mais pour ce qui est du cœur (τοῦ θυμοῦ), cette espèce par laquelle nous nous emportons, s'agit-il d'une troisième espèce, ou alors de quelle espèce parmi les deux premières est-elle la plus parente ?¹

Un peu plus loin, cette troisième espèce dans l'âme, τὸ θυμοειδές, a pour fonction naturelle « d'être un auxiliaire du principe rationnel »², cela étant, τὸ θυμοειδές n'est pas irrationnel, mais se trouve entre le λογιστικός et l'ἐπιθυμία, un tel naturel est tout à fait pertinent pour les âmes des guerriers. En effet, la cité exige fonctionnellement deux vertus aux producteurs, à savoir la justice et la modération. Par la justice, ils ne doivent pas envisager autre métier que d'être producteurs, et par la modération, ils ne doivent pas produire plus que l'on ne leur demande. En d'autres termes, être fonctionnellement juste et modéré pour les producteurs, c'est être docilement dirigé dans la mesure où la cité elle-même est juste, c'est-à-dire dirigée par les philosophes ou plus pertinemment par la science (ἐπιστήμη). En revanche, pour les guerriers, les choses se compliquent, car dans une bataille par exemple, ils doivent être non seulement capables d'obéir aux ordres, mais aussi et surtout capables de juger la situation qui dépasse les ordres, de distinguer entre « ce qu'il faut redouter et ce qu'il ne faut pas craindre »³, c'est pourquoi le courage est indispensable pour les guerriers. Mais à la différence de la justice et de la modération qui consistent à obéir docilement à ce que la tâche propre exige (sur le plan éthique, être juste et modéré n'a pas vraiment besoin de réflexion, l'obéissance suffit, mais sur le plan professionnel, il est nécessaire de réfléchir pour exceller dans la tâche propre), le courage exige le raisonnement et la sagesse (σοφία) l'intellection.

1 *République* IV 439 d – e.

2 *Ibid.* 441 a.

3 *Ibid.* 433 c.

II.2.3. Communication entre le sensible et l'intelligible

Voici la structure de la communication entre les deux mondes sensible et intelligible :

réalités intelligibles	âme immortelle	être humain				réalités sensibles
		au niveau de l'âme		au niveau du corps		
	intellect	réminiscence	raisonnement	mémoire	sensation	

La sensation est l'interface entre le monde sensible et la mémoire, qui est l'interface entre la mémoire et la faculté de raisonnement, de même que la réminiscence est une interface, l'intellect également. Le tableau montre les cinq termes qui constituent la structure de la communication entre le sensible et l'intelligible, à savoir l'intellect (νοῦς), la réminiscence (ἀνάμνησις), le raisonnement (διάνοια), la mémoire (μνήμη) et la sensation (αἴσθησις).

- *Intellect*

Dans ce passage du livre VI de la *République*, l'intellect est défini comme la faculté de l'âme à voir les réalités intelligibles, c'est-à-dire les Formes:

Σωκράτης

οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει: ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσῃται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται: ὅταν δὲ εἰς τὸ τῶ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώπτει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸ νοῦν οὐκ ἔχοντι.¹

Socrate

Conçois donc, maintenant, qu'il en est de même pour la vision de l'âme. Lorsqu'elle se tourne vers ce que la vérité et l'être illuminent, alors elle le pense, elle le connaît et elle semble posséder l'intellect. Lorsqu'elle se tourne cependant vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui devient et se corrompt, alors elle a des opinions dans lesquelles elle s'embrouille en les revirant en tous sens, et on dirait qu'elle est alors dépourvue d'intellect.

Les réalités intelligibles illuminent comme le soleil rayonne. Si l'âme ne les voit pas, c'est parce qu'on est dans l'obscurité comme les hommes enchaînés se trouvant au fond de la caverne. Or, le fait d'illuminer, de rayonner, c'est éclairer, c'est la clarté. Cela admis, quand un esprit est incapable ou beaucoup moins capable de clarté, c'est que l'intellect, c'est-à-dire la vision de l'âme, ne fonctionne pas ou pas correctement.

- *Réminiscence*

Dans le *Ménon*, la réminiscence est clairement définie comme le fait de chercher et le

¹ *Ibid.* VI 508 d.

fait d'apprendre ce que l'âme voit avant de s'implanter dans un corps¹. Ainsi « la réminiscence est distincte de la découverte qui résulte de l'éducation et de l'apprentissage »², cela étant, la réminiscence n'est pas une acquisition d'un savoir fondée sur le modèle « maître-élève ». En effet, le modèle « maître-élève » dépend en partie du corps (les organes des sens par exemple), mais aussi de certaines conditions matérielles. Par contre, la réminiscence est entièrement indépendante du corps :

Socrate Lorsque l'âme, au mieux qu'elle le peut, parvient à saisir, indépendamment du corps et par elle-même, ce dont elle a jadis pâti conjointement avec le corps, ne dit-on pas, n'est-ce pas, qu'elle a une réminiscence ?³

En réalité, la réminiscence est synonyme de l'intellect, puisqu'elle signifie l'intellection.

- *Raisonnement ou pensée*

Les choses les plus appropriées pour désigner le raisonnement (διάνοια) sont les mathématiques :

Glaucon Tu appelles donc pensée (διάνοια), me semble-t-il, et non intellect, l'exercice habituel des géométries et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect.

Socrate Mais tu me suis parfaitement, repris-je.⁴

Les mathématiques sont inférieures à l'intellect pour une raison simple, elles sont incapables de dire ce qu'est le Bien, d'indiquer ce que sont les maux, d'évaluer la morale, d'empêcher le mauvais usage des biens particuliers, de convaincre les gens de ne pas commettre l'injustice, d'éduquer les gens de ne jamais causer du tort à qui que ce soit. En d'autres termes, les mathématiques en tant que telles ne sont pas bonnes en soi, ce sont des biens spécifiques. Cependant, elles sont utiles pour former la rigueur dont la philosophie a besoin dans ses argumentations⁵ et pour aider à mieux comprendre l'univers dont la totalité ordonnée, toujours en mouvement de manière harmonieuse, constitue une inspiration politique. Mais sur le plan politique et éthique, les mathématiques permettent d'apprendre à former une habitude de l'obéissance aux lois, puisque les mathématiques sont les lois auxquelles l'univers

1 Voir *Ménon* 81 c – d.

2 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, 2007, p. 131.

3 *Philèbe* 34 b.

4 *République* VI 511 d.

5 Le *Timée* est le dialogue le plus mathématique parmi les dialogues platoniciens, mais ce n'est pas pour autant que le discours de Timée est le plus rigoureux dans l'argumentation philosophique, car la fabrication de l'âme du monde pose un grand problème ontologique, nous en parlerons sous peu dans la section « II. 3. L'origine de l'univers dans le *Timée* ».

obéit, d'où l'importance des mathématiques dans l'éducation dans la cité, il semble que c'est sous cet angle que Socrate parle d'elles dans la *République*.

- *Mémoire et sensation*

Dans le *Philèbe*, la mémoire est définie comme « sauvegarde de la sensation » :

Socrate Mon opinion est alors qu'on s'exprimerait droitement en nommant la mémoire « sauvegarde de la sensation ».¹

Ainsi, la mémoire signifie à la fois la faculté de sauvegarder et son objet sauvegardé, c'est grâce à la mémoire que la sensation peut être transmise à l'âme.

La sensation est affaire de communication. Ce qui est communiqué c'est la propriété que manifeste un objet, par l'intermédiaire d'un mouvement qui trouve sa source à l'extérieur. Et la transmission de ce mouvement se fait de façon mécanique de partie en partie, par une circulation à travers le vivant en son entier, corps et âme. En effet, le destinataire final de ce processus de transmission est la partie rationnelle de l'âme.²

Bien que la sensation soit étroitement liée au corps, elle n'en est pas moins une fonction de l'âme, car la chose dépourvue de l'âme ne peut avoir la sensation : cette fonction permet à l'âme de remonter du sensible jusqu'à l'intelligible par la sensation, puisque le sensible participe à l'intelligible.

II.3. L'origine de l'univers dans le *Timée*

« Le *Timée* devait, avec le *Critias* et *Hermocrate*, faire partie d'une trilogie décrivant l'origine de l'univers, celle de l'homme et celle de la société. »³ Y a-t-il vraiment une origine de l'univers ? Notre position est que l'univers en tant que la totalité du monde sensible ordonné n'a ni commencement ni fin. Si c'était le cas, pour quelle raison existerait-il des formes intelligibles avant la naissance de l'univers ? Si c'était vraiment le cas, il n'existerait pas le contraire de l'intelligible avant la naissance de l'univers, cela semble unimaginable pour Socrate. Mais, cette position ne remet pas en cause le fait que l'univers soit perpétuellement en mouvement et en devenir, et par conséquent, tout ce qui se trouve dans l'univers a un commencement et une fin. En effet, supposons qu'il existe une origine de l'univers comme ce que prétend l'exposé de *Timée* dans le dialogue qui porte son nom, à savoir que c'est le démiurge qui a fabriqué l'univers (son âme et son corps) en regardant les formes intelligibles pour

1 *Philèbe* 34 a.

2 Brisson, Luc, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *Interpreting the Timaeus — Critias, Proceeding of the IV Symposium Platonicum Selected Papers*, Tomás Calvo and Luc Brisson (éds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 307 – 316, p. 311.

3 *Timée*, « Introduction », p. 9.

assurer la ressemblance entre l'univers et son modèle¹. Notons que le corps de l'univers a été fabriqué à partir de quatre éléments (le feu, la terre, l'eau et l'air)² et il contient en totalité³. Cela étant, les quatre éléments existent nécessairement avant la formation de l'univers, c'est-à-dire avant sa fabrication par le démiurge. 1/ À commencement, aucun corps céleste n'existait⁴, ainsi la question se pose, où et comment était « stockée » la totalité des quatre éléments ? S'ils se trouvaient sous une forme d'énergie pure, il aurait fallu que le démiurge la transforme en quatre éléments distincts sous forme sensible avant de les utiliser pour fabriquer le corps de l'univers. Dans ces conditions, le démiurge est l'origine de l'univers dans la mesure où il peut résoudre le point suivant. 2/ Les quatre éléments signifient désordre, puisqu'ils sont dépourvus de toute forme, de toute limite et de tout ordre, cela étant, avant qu'ils prennent la forme du corps de l'univers, ils se trouvent dans leur état pur de désordre, cela signifie que le désordre a le même statut que la Forme, autrement dit, le désordre est bel et bien un être en soi et par soi tout en restant toujours le même, à savoir le désordre, jusqu'à ce que le démiurge le transforme en quatre éléments sensibles. Comment ces deux choses contraires (la Forme et le désordre pur), pourraient-elles avoir la même nature et ainsi le même statut ?

Reste à savoir : « à quelles conditions le monde sensible peut-il devenir connaissable ? Voilà la question à laquelle cherche à répondre Platon dans le *Timée*. »⁵ Si nous admettons le premier point que nous venons d'exposer, tant que nous ne savons pas comment une énergie pure de désordre se transforme en la totalité des quatre éléments sensibles, le sensible reste difficilement connaissable, car les propriétés des quatre éléments devraient se former pendant cette transformation. Or dans le *Timée*, il n'y a rien sur la formation même des quatre éléments ni sur leur origine même. En revanche, si l'univers ne connaît ni commencement ni fin, il est perpétuellement en mouvement, en devenir d'un état cosmologique en un autre état, sans changer sa nature d'ordre (de κόσμος), alors, le sensible est tout à fait connaissable en raison du fait que les quatre éléments ne sont pas le résultat d'une transformation de nature, ils sont tels qu'ils sont dans l'univers. Cela étant, il suffit d'étudier ces quatre éléments mêmes pour connaître leurs propriétés. En revanche, dans le cas où les quatre

1 Voir *Timée* 28 a – b, 29 a.

2 *Ibid.* 31 b – 33 a.

3 *Ibid.* 32 c – 33 b.

4 Supposons que le ciel existe, mais pas l'espace-temps, puisque l'univers est caractérisé par l'espace-temps. Ainsi on a bonne raison de supposer que le ciel avant la naissance de l'univers est totalement vide.

5 *Timée*, « Introduction », p. 14.

éléments connaissent leur origine, il faut non seulement étudier les quatre éléments mêmes, mais aussi et surtout leur origine, afin de connaître leur propriété, ce qui est impossible scientifiquement si l'on ne recourt pas à la mythologie. De même pour l'univers : il est connaissable s'il n'a ni commencement ni fin, car dans ces conditions, sa nature ne peut être forgée que par la science, mais inconnaissable si l'hypothèse d'existence d'une origine de l'univers est admise, car dans ce cas-là, il faut chercher aussi et surtout à connaître la volonté du père de l'univers, puisqu'il s'agit de connaître l'origine de l'univers, or ce père est inconnaissable par la science.

II.3.1. Le démiurge et l'univers

Pour quoi le démiurge fabrique-t-il l'univers ? Voici la réponse : « dépourvu de jalousie, il [le démiurge] souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. »¹ C'est quelque peu paradoxal, et même contradictoire, car pourquoi fabriqua-t-il l'univers qui est synonyme de devenir, alors qu'il est lui-même toujours le même identique à lui-même ? Eh bien, pour que le sensible lui ressemble. Créer un monde qui lui est inférieur, c'est pour qu'il lui ressemble, c'est plus que la jalousie, c'est la source même de la jalousie, car il cherchait à être admiré, moins noble que la rose².

Bien que le démiurge soit capable de fixer ses regards sur les formes intelligibles pour fabriquer l'univers³, nous devons nous demander si Timée, cet illustre italien du sud, possédait vraiment la science de ce qui est, c'est-à-dire des formes intelligibles :

Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés (περιλαβόν) en lui-même, la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles.⁴

À noter : dans le *Timée*, les deux verbes περιλαμβάνειν et περιέχειν sont synonymes, puisque, un peu plus loin, Timée dit ceci : « En effet, ce qui enveloppe (περιέχον) tout ce qu'il y a de vivants intelligibles ne saurait jamais venir après un autre au second rang. »⁵ Envelopper, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, c'est une conception parménidienne, c'est-à-dire sensible, de la participation du monde sensible au monde intelligible : participer c'est envelopper⁶. Timée et Parménide

1 *Ibid.* 29 e.

2 « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, N'a souci d'elle même, ne désire être vue. » (un poème latin cité par M. Heidegger dans son livre *Le principe de raison*, Paris, Gallimard / Tel, 2013, p. 107).

3 Voir *Timée* 28 d – 29 a.

4 *Timée* 30 c.

5 *Ibid.* 31 a.

6 Voir particulièrement *Parménide* 138 a – b.

confondent les deux choses : ce qui est, et la connaissance de ce qui est. Nous pouvons posséder une connaissance de ce qui est, mais pas ce qui est. Cela est d'autant plus étonnant que ce sont presque exclusivement Parménide et Timée qui emploient ces deux verbes¹. Cela montre à tel point la cohésion de l'ensemble des œuvres de Platon est forte : le même esprit emploie des mêmes mots.

Le démiurge « souhaitait en premier lieu que le monde fût avant tout un vivant parfait (τέλειον), constitué de parties parfaites (τελέων). »². Contradiction : comment « un monde visible et tangible » qui représente le devenir peut-il être parfait ? Comment le feu, l'eau, l'air et la terre qui sont eux-mêmes dépourvus d'intellect peuvent-ils être parfaits ? Si le monde et ses parties sont tous parfaits, à quoi sert l'intellect que le démiurge met dans l'âme du monde ?³ Pour Timée, être parfait, c'est être « exempt de vieillesse et de maladie »⁴, et non pas exempt de commettre l'injustice. Là encore Timée rejoint Parménide en ce qui concerne l'emploi de l'adjectif τέλειος (parfait) qui n'est pas associé au Bien⁵. Tandis que pour Socrate le terme est lié au Bien, puisque l'homme qui arrive à saisir les formes intelligibles devient vraiment parfait⁶.

« En effet, celui qui l'a constitué a considéré que le monde serait bien meilleur s'il se suffisait (αὐταρκές) à lui-même plutôt que s'il était dépendant de quoi que ce soit. »⁷ Comment les vivants, dieux ou hommes, peuvent-ils se suffire moralement sans les réalités intelligibles dont l'univers tout entier dépend ? La liste des contradictions des propos de Timée sur la fabrication de l'univers par le démiurge est longue, nous nous arrêtons là. En effet, l'univers est quelque chose de tellement complexe qui dépasse

1 Voici la liste de l'apparition de ces deux verbes dans le corpus platonicien : *Critias* 118 a (περιέχον); *Lois* IV 718 c (περιλαμβάνοντα), VIII 837 a (περιλαμβάνον), 841 c (περιλαμβάνοντα), XI 927 a (περιέχοντες); *Ménon* 85 a (περιέχουσαι), 87 d (περιέχει); *Parménide* [13 fois] 138 a (περιέχοιτο), 138 a (περιέχον), 138 b (περιέχοντι), 138 b (περιέχον), 144 e (περιέχεται), 145 a (περιέχον), 145 c (περιέχεται), 145 c (περιέχεται), 145 c (περιέχοιτο), 150 a (περιέχουσα), 150 a (περιέχουσα), 150 e (περιέχον), 151 b (περιέχοντα); *Phèdre* 273 e (περιλαμβάνειν); *Politique* 282 a (περιλαμβάνειν), 294 b (περιλάβων), 305 e (περιλαμβάνοντες); *République* VIII 546 b (περιλαμβάνειν); *Sophiste* 220 c (περιέχον), 226 e (περιλαβεῖν), 246 a (περιλαμβάνοντε); *Théétète* 148 a (περιλαμβάνειν); *Timée* [9 fois] 25 a (περιέχουσα), 30 c (περιλαμβάνον), 31 a (περιέχον), 31 a (περιέχοντι), 33 b (περιέχειν), 56 e (περιλαμβανόμενον), 57 a (περιλαμβανόμενα), 81 c (περιλαμβανόμενα), 92 c (περιέχον).

2 *Timée* 32 e.

3 Voir *Ibid.* 31 b.

4 *Ibid.* 33 a. Nous allons voir dans la dernière section du chapitre que pour que le ciel soit parfait il faut introduire dans le ciel les espèces mortelles (Voir 41 c).

5 Voir *Parménide* :136 c, 157 e, 157 e, 162 a, 162 b, 162 b; *Timée* : 27 b, 30 d, 32 d, 32 d, 33 a, 34 b, 34 b, 39 d, 39 d, 39 e, 41.

6 Voir *Phèdre* 249 b – d.

7 *Timée* 33 d. Cf. aussi, *Timée*, « Notes », n° 151, p. 233 : « L'idéal d'αὐταρκές, comme capacité morale autant qu'économique de suffire à ses besoins est déjà présent chez Démocrite (DK 68 B 246). »

de très très loin tout entendement humain, que toute hypothèse consistant à lui attribuer un commencement, une naissance venue de nulle part, ne peut échapper à de nombreuses contradictions, et que seule l'hypothèse consistant à reconnaître l'immortalité du monde en tant qu'univers sans commencement ni fin peut éviter les contradictions flagrantes.

II.3.2. L'âme humaine

L'univers et les dieux que le démiurge créa sont en effet « ni immortels ni totalement indissolubles »¹, cela semble confirmer notre analyse précédente : ils ne sont ni bons ni mauvais comme Éros qui a exactement la même nature, à savoir ni immortels ni totalement indissolubles. En ce sens, les dieux du *Timée* sont inférieurs aux dieux dont Socrate parle qui sont tous bons, beaux, sages, immortels, puisqu'ils sont véritablement savants². Ce sont ces dieux ou les fils du démiurge qui furent chargés par leur père de faire naître les espèces mortelles qui ne sont pas encore nées :

Eh bien maintenant, voici les instructions que je vous donne ; tenez-en compte. Parmi les espèces mortelles, il en reste trois qui ne sont pas encore nées. Or, si elles ne viennent pas à l'existence, le ciel ne sera pas parfait. Car il n'aura pas en lui toutes les espèces de vivants ; il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait. Or, s'ils tenaient de moi leur naissance et leur participation à la vie, ces êtres seraient les égaux des dieux. Afin donc que ces êtres soient mortels et pour que le tout soit réellement tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants, prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. Et, en ce qui concerne la partie qui en eux doit porter le même nom que les immortels, cette partie qu'on appelle « divine » et qui commande chez ceux d'entre eux qui ne cessent de pratiquer la justice et qui souhaitent vous suivre, cette partie, que j'ai semée et que j'ai pris initiative de faire venir à l'existence, je vais vous la confier. Pour le reste, enlacez à cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez les vivants, faites-les naître, donnez-leur de la nourriture, faites-les croître et, quand ils périront, recevez-les de nouveau auprès de vous. »³

Premièrement, « ces êtres seraient égaux des dieux », il semble que l'on n'est plus dans l'univers platonicien, en tout cas pas chez le Socrate de Platon. On pourrait dire que dans le *Phèdre*, l'âme des dieux est en quelque sorte similaire à celle des êtres humains : la structure de leur âme est la même, un attelage ailé, un cocher avec deux chevaux⁴. Simplement, chez les dieux les chevaux sont bons et de bonne race, ce qui

1 *Ibid.* 41 b.

2 Voir *Apologie* 23 a : « le vrai savant ce soit le dieu » ; *Banquet* 230 e – 204 a : « Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est » ; *Phèdre* 246 d – e : « Or, le divin est beau, sage, bon et possède toutes les qualités de cet ordre. »

3 *Ibid.* 41 b – d.

4 Voir *Phèdre* 246 a – b.

n'est pas le cas chez les êtres humains, en plus l'âme des dieux est ailée, ce qui n'est pas le cas non plus chez les êtres humains, pas même chez les philosophes sauf :

exception faite pour l'homme qui a aspiré loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir. Lorsqu'elles ont accompli trois révolutions de mille ans chacune, les âmes de cette sorte, si elles ont choisi trois fois de suite ce genre de vie, se trouvent pour cette raison pourvues d'ailes et, à la trois millième année, elles s'échappent.¹

Enfin, le dieu a un corps : « l'aile est, d'une certaine manière, la réalité corporelle, qui participe le plus au divin », c'est-à-dire à l'immortalité. Cela équivaut à dire que l'aile n'est pas une métaphore, mais un corps immortel. Au fond, on trouve peu de choses égales entre l'âme des dieux et l'âme des êtres humains, à part la structure fonctionnelle de l'âme. En revanche, pour le démiurge, cette égalité vient de sa volonté. Une telle conception de l'égalité entre les êtres humains et les dieux semble revenir à la tradition mythologique des dieux : « l'âme des dieux traditionnels est en tout point similaire à celle des êtres humains ; c'est pourquoi les dieux peuvent être sujets à l'agressivité, et connaître sentiments et passions »², une telle conception de dieu n'est pas possible pour Socrate.

Deuxièmement, rendre mortels ces êtres, c'est pour rendre le ciel parfait, sinon le tout (τὸ τᾶν) ne serait pas vraiment le tout, puisqu'il manquerait de choses imparfaites. C'est une étonnante conception du parfait qui a besoin de l'existence de choses imparfaites pour être parfait. Si ces êtres n'étaient pas mortels, le ciel ou plutôt le démiurge qui le créa s'ennuierait. La question se pose ainsi : si l'on a le pouvoir de rendre quiconque immortel, pourquoi faudrait-il le rendre mortel ? Éros est tantôt immortel, c'est la volonté de sa mère mortelle, Pénia, il est tantôt mortel, c'est parce que son père Péros, un dieu, le fit involontairement, puisqu'il « se traîna dans le jardin de Zeus et, appesanti par l'ivresse, s'y endormit »³. On peut aisément constater que, dans les dialogues platoniciens où Socrate est le meneur de jeu, le fait d'être parfait est volontaire, et le fait d'être imparfait est involontaire.

Troisièmement, « faites-les naître, donnez-leur de la nourriture, faites-les croître et, quand ils périront, recevez-les de nouveau auprès de vous ». Que l'on ait eu une vie juste ou injuste, on serait accueilli par le dieu ayant donné la vie. C'est absolument bienveillant de la part du démiurge et des dieux à l'égard des mortels, et plutôt

1 *Phèdre* 249 a.

2 Brisson, Luc « Le corps des dieux », *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012 [2003], pp. 11 – 23, p. 19.

3 *Banquet* 203 b.

rassurant. Par rapport aux dieux de la *République*, du *Phèdre* ou du *Phédon*, les dieux du *Timée* sont beaucoup plus sympathiques, indulgents et solidaires. Par exemple, dans le mythe d'Er, les dieux sont sévères, impitoyables même : « de la vertu, personne n'est le maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable. »¹ Pourquoi le dieu est-il si dur ? C'est parce que l'âme est immortelle, elle est entièrement responsable de son immortalité. Le dieu est là pour juger les âmes des mortels, c'est sans doute une des fonctions d'être dieu.

En revanche, le démiurge semble beaucoup moins rigoureux, car il est le premier à ne pas tenir la promesse, « ces êtres seraient les égaux des dieux » :

Ainsi parla-t-il ; puis revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange de l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de troisième ordre. Après avoir mélangé le tout, il divisa le mélange en autant d'âmes qu'il y a d'astres, et il affecta chaque âme à un astre.²

Ces êtres ne seraient plus égaux des dieux, comme si le démiurge maîtrisait mal son sujet, cela ressemble quelque peu aux frères Épiméthée et Prométhée dans le mythe de Protagoras.

II.4. Conclusion

L'âme est l'unité des dialogues platoniciens (sauf dans la seconde partie du *Parménide*). Sans âme, les dialogues platoniciens n'ont plus de sens. Mais la façon d'aborder l'âme est très différente selon les différentes périodes.

Dans les premiers dialogues, le souci principal de Socrate est l'âme des jeunes gens, puisqu'elle est à la fois bonne et mauvaise, bonne parce qu'elle ne sait pas dire ce qu'elle ne sait pas, d'ailleurs rarement les enfants mentent ; mauvaise parce qu'elle ne sait pas ce qu'elle sait, comme si elle était ignorante. Par conséquent, elle est relativement facile à éduquer ou corrompre. C'est la raison pour laquelle Socrate fait des sophistes un adversaire idéal, c'est-à-dire un combat philosophique, puisque les sophistes vendent la mauvaise nourriture de l'âme à des gens jeunes, particulièrement à des jeunes gens ayant un bon naturel, futures élites de la cité. Il faut dire qu'à cette période, le but n'est pas de savoir ce qu'est l'âme, mais de détruire

1 *République* X 617 e.

2 *Timée*, 41 d.

l'image du savoir et du pouvoir des sophistes, c'est pourquoi dans cette période on n'entend pas Socrate parler de la nature de l'âme. Par exemple, à aucun moment Socrate n'y a dit que l'âme est invisible. Le mot invisible (ἀόρατος, αἰδής, ou le verbe ὀρῆν sous forme négative)¹ pour qualifier une chose invisible est totalement absent dans les premiers dialogues. Mais ce n'est pas pour autant que nous nous permettons de dire que Socrate n'avait aucune intuition de ce qu'est l'âme à cette époque. Cela semble trompeur. Premièrement, Socrate passait son temps à demander ce qu'est une chose, concrète ou abstraite, il est impensable qu'il ne se soit jamais demandé ce qu'est l'âme, inimaginable. Deuxièmement, dans le *Charmide*, Socrate accorde la foi à la pensée médicale de Zalmoxis, « l'âme est la source des tous les maux et des tous les biens ». Nous autorisons-nous à penser que Socrate accorde la foi à Zalmoxis par la croyance et non pas par le raisonnement ? Troisièmement, dans l'*Apologie*, dans ce célèbre passage, il souligne qu'il passait son temps à essayer de rendre l'âme des gens la meilleure possible, sachant bien ceci :

Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État.²

Gagner des richesses sans que l'âme ne soit vertueuse, c'est un mal. Le bon usage de toutes les richesses en tant que biens dépend de la vertu. Là on voit déjà que Socrate distingue entre ce qui est propre à l'âme, la vertu, et ce qui est propre à la vie sensible, les richesses et les autres biens particuliers.

Après les premiers dialogues, l'âme n'est plus objet de critique, mais de connaissance. D'abord l'âme est invisible et immortelle. 1/ Tout ce qui est invisible, c'est-à-dire non sensible, c'est une nécessité ontologique. 2/ L'immortalité de l'âme est la nécessité à fois épistémologique et éthique, sans cette nécessité, les formes intelligibles sont inconnaissables, puisqu'on ne peut connaître quelques choses qu'on n'a jamais vues ; et avec cette nécessité l'âme a toute la raison d'être

1 *Apologie*: μηδὲν ὀρᾶ, (40 d); *Cratyle*: αἰδῆς (403 a), αἰδοῦς (404 b); *Criton*: οὐχ ὀρᾶς (45 a); *Gorgias* αἰδῆς (493 b); *Hippias majeur* μηδένα ὀρᾶν, (299 a); *Lois*: I ἀόριστον (643 d), XI ἀορίστως (916 e), ἀόριστον (916 e); *Parménide* οὐχ ὀρᾶς (136 d); *Phédon*: αἰδή (79 a), αἰδές (79 a), αἰδῆς (79 a), αἰδές (79 b), ἀόρατον (79 b), αἰδές (79 b), αἰδεῖ (79 b), αἰδές, (80 d), αἰδή (80 d), αἰδές (81 a), αἰδές (81 b), αἰδοῦς (81 c), αἰδές (83 b), ἀόρατον (85 e), ὀρατὸν μηδέποτε (79 a), μὴ ὀρῶν (115 e); *Phèdre*: οὐχ ὀρᾶς (242 a), οὐχ ὀρᾶται (250 d); *Philèbe*: οὐχ ὀρᾶς (16 a); *Republique*: III οὐχ ὀρᾶς (404 a), οὐχ ὀρᾶς (408 a), V μὴ ὀρῶντας (479 e), VI ἀόρατα. (507 e), VII ἀόρατον, (529 b), οὐχ ὀρῶσιν (527 e), VIII οὐχ ὀρᾶς (552 d), μὴν ὀρᾶς (577 c); *Sophiste*: ἀοράτου (246 a), ἀοράτου (246 b), ἀόρατα (247 b); *Théétète* ἀόρατον (155 e), οὐχ ὀρᾶν (163 b), οὐχ ὀρᾶ (164 a), οὐχ ὀρᾶ (164 b), οὐχ ὀρᾶς (165 c), οὐχ ὀρᾶς (165 c), μὴ ὀρᾶν (165 c), οὐχ ὀρῶντες (176 e), μὴ ὀρᾶν, (182 e), οὐχ ὀρῶ (205 d); *Timée*: ἀόρατος (36 e), αἰδίω (37 c), ἀοράτοις (43 a), ἀόρατον, (46 d), ἀόρατον (52 a), ἀοράτων (83 d), ἀόρατα (91 d).

2 *Apologie*, 30 b.

juste, puisqu'elle savait jadis ce qu'est la justice et la nécessité d'être juste. Ensuite, la structure fonctionnelle de l'âme permet de connaître les raisons de la source de tous les biens (grâce à la fonction rationnelle) et de tous les maux (à cause de la fonction désirante). Enfin, la connaissance de l'âme est aussi la connaissance de la cité, puisque « l'individu et la cité sont deux supports identiques, qui ne diffèrent que par la taille et sur lesquels sont inscrites *les mêmes lettres*, celles de la *justice*. »¹

Il faut souligner troisièmement que, avant le *Timée*, l'immortalité de l'âme signifie que celle-ci ne connaît ni commencement ni fin, elle n'est pas une volonté de qui que ce soit, elle est une réalité qui n'est ni une Forme ni sensible, mais capable de saisir les Formes et de comprendre les sensibles. En revanche, si cette immortalité était voulue et fabriquée par un être supérieur², cela pose un problème triplement insoluble. Ontologiquement, le démiurge serait capable de rendre ce qui n'est pas *est*, puisque avant l'intervention du démiurge, l'âme n'était pas. Mais dans le cas où l'univers et les âmes ne connaissent ni commencement ni fin, toutes les réalités existent dans le monde sensible et dans le monde intelligible existent toujours, il n'y a rien à inventer, simplement à découvrir, ainsi il est impossible de rendre ce qui n'est pas *est*. Épistémologiquement, nous ne pouvons pas connaître vraiment l'âme du monde, des dieux et des hommes sans connaître le démiurge qui est l'origine même de l'univers, sauf si nous faisons entièrement confiance à l'exposé de *Timée*. Dans ce cas-là, comment peut-on croire que le démiurge ne change pas d'avis un jour pour rendre mortels l'univers et toutes les âmes ? Éthiquement, nous ne sommes pas entièrement responsables ni de l'injustice commise ni de la justice faite, car les créateurs des êtres humains en ont leur part de responsabilité.

1 Pradeau, Jean-François, *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010 [1997], p. 61 – 62.

2 Certes on peut dire que le démiurge est une fonction et non un individu, mais aucune fonction ne peut fonctionner sans aucune intervention d'un être pourvu d'âme.

Ch. III. L'ignorance.....	121
III.1. « Moi » et « moi-même ».....	121
III.1.1. <i>Alcibiade</i> et « connais-toi toi-même ».....	122
III.1.1.1. La technique et l'ignorance.....	124
III.1.1.2. Le désir et l'ignorance.....	127
III.1.1.3. Le pouvoir et l'ignorance.....	127
III.1.2. <i>Protagoras</i> et « connais-toi toi-même ? ».....	128
III.1.2.1. « Rien de trop » et Simonide.....	129
III.1.2.2. « Rien de trop » et Protagoras.....	130
III.1.2.3. « Rien de trop » et Épiméthée.....	131
III.1.3. <i>Philèbe</i> et « Connais-toi toi-même ».....	132
III.1.3.1. Quatre éléments et le corps.....	134
III.1.3.2. Le plaisir et le désir.....	134
III.1.3.3. La psychologie.....	135
III.2. Connaître.....	138
III.2.1. <i>Ion</i> , l'inspiration naturelle n'est ni art ni science.....	138
III.2.1.1. Folie divine.....	138
III.2.1.2. Folie divine et les arts humains.....	140
III.2.1.3. Rhapsode.....	142
III.2.2. L'ignorance en terme ontologique.....	144
III.2.2.1. Différence entre « τὸ μὴ εἶναι » et « τὸ μὴ ὄν » ?.....	144
III.2.2.2. L'opinion fausse.....	146
III.2.2.3. Refus de la vérité.....	147
III.2.3. <i>Théétète</i>	148
III.2.3.1. Oubli, sensation, mémoire.....	148
III.2.3.2. Ce qui n'est pas.....	149
III.2.3.3. Le totalité sans unité.....	151
III.3. Paradoxe socratique : déclaration d'ignorance.....	152
III.3.1. Sans compétence particulière.....	152
III.3.2. Faux ou vrai savant.....	153
III.3.3. Le philosophe est nécessairement « ignorant ».....	154
III.4. Conclusion.....	154

Ch. III. L'ignorance

L'ignorance n'est pas le fait de ne rien savoir, d'ailleurs ce n'est peut-être même pas bien grave de ne pas savoir grand-chose pourvu que l'on ne prétende pas savoir ce que l'on ne sait pas. L'ignorance c'est s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas en réalité. Comment se fait-il que l'on puisse savoir ce qu'on ne sait pas ? Le fait de savoir ce que l'on ne sait pas n'est-il pas une forme de mensonge ? En effet, celui qui a perdu sa mémoire ne peut savoir ce qu'il dit. De même, celui qui ne se connaît pas soi-même ne peut savoir si ce qu'il a dit relève du mensonge ou de la vérité, car le fait de se connaître soi-même n'est autre chose que la réminiscence, c'est-à-dire la connaissance de la vérité, d'où le sens même du célèbre précepte delphique : « γνῶθι σαυτόν ; », « connais-toi toi-même ? »¹. Ce qui est étonnant, c'est cette forme de dialogue par laquelle le précepte s'exprime : toi, dis-moi, connais-toi toi-même ? Socrate nous dira que connaître « moi » et connaître « moi-même » sont deux choses différentes. À vrai dire, le « moi », c'est-à-dire un être humain, est moins un objet philosophique que le « moi-même », c'est-à-dire « mon âme », car, sur les choses qui appartiennent à « moi », les richesses par exemple, on n'a pas vraiment besoin de philosophe pour mieux s'en préoccuper, le fait d'en perdre par hasard ou par inattention ou par une autre raison sera une leçon efficace, puisque la perte des richesses ou d'autres biens particuliers est visiblement sensible, alors que la perte des biens de l'âme est insensible, d'où l'installation facile et durable de l'ignorance dans l'âme. Voici le plan du chapitre : — « Moi et moi-même », — « Connaître », — « Paradoxe socratique : déclaration d'ignorance ».

III.1. « Moi » et « moi-même »

Si l'on considère Socrate comme « le père de la philosophie »², le commencement de la philosophie paraît bien surprenant. D'après l'*Apologie*, ce commencement fut déclenché par un acte anodin de son ami d'enfance Chéréphon (21 a) qui est cité dans l'*Apologie* et le *Charmide*, et c'est au début du *Gorgias* que Platon lui accorde la parole ;

1 L'expression est aussi mentionnée en *Alcibiade* 124 a – b, 129 a, 130 e, 131 b et 132 e, en *Protagoras* 343 b, en *Charmide* 164 b, 169 d, e, en *Philèbe* 48 c, en *Phèdre* 229 e et en *Lois* XI 923 a. La réminiscence et le précepte « connais-toi toi-même ? » peuvent être considérés comme synonymes, simplement le contexte d'usage est différent, la réminiscence est doctrinale, tandis que le précepte delphique est aporétique.

2 Cf. Louis-André Dorions, *Socrate*, p. 3.

un personnage quelque peu impétueux¹, « un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander — et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens — si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or, la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant. »² Notons que le but de cette consultation n'est ni savoir son propre sort ni savoir le sort du peuple, mais savoir le vrai sens du savoir. En ce sens, on peut dire que Chéréphon n'est pas un ignorant, car du moins, il se doutait que Socrate était un sage et c'est la raison pour laquelle il alla consulter l'oracle. Et c'est cette consultation qui donne le premier sens de la philosophie, à savoir le fait de savoir le vrai sens du savoir. Il s'agit de distinguer le savoir de l'ignorance :

En effet, lorsque je fus informé de cette réponse, je me fis à moi-même cette réflexion : « Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché ? Car j'ai bien conscience, moi (ἐμαυτῶ), de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant (τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι) ? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis. »³

Quand il s'agit d'une communication intérieure, on s'adresse à soi-même en employant le pronom réfléchi « ἐμαυτόν » qui n'a pas de rapport au corps. Le « moi-même », c'est « mon âme », une âme s'adresse à elle-même, cette communication intérieure échappe au corps, comme si le corps était au repos. Tandis que, dans une communication extérieure, on s'adresse à autres en employant le pronom personnel « ἐγώ » qui a un rapport au corps, car l'ἐγώ désigne un être humain en tant qu'union d'une âme avec un corps⁴. Ainsi, le fait d'échapper à l'ignorance, c'est se connaître soi-même, s'éloigner du corps, distinguer « ἐγώ » et « ἐμαυτόν » par le moyen du dialogue. En effet, chaque fois qu'on s'adresse à autres ou à soi-même sans dialogue, c'est-à-dire sans avoir recours à la raison, on manque une occasion de se connaître soi-même, car le propre de l'âme c'est de raisonner, c'est chercher et apprendre. C'est pourquoi nous parlons ici de l'ignorance à travers l'analyse du célèbre précepte delphique « connais-toi toi-même ? ».

III.1.1. *Alcibiade* et « connais-toi toi-même »

Nous avons expliqué dans le chapitre précédent ces trois choses : l'âme, le corps et le vivant. Voici la question : quelles choses de ce vivant sont-elles propres à l'âme et

1 À propos du personnage, cf. *Apologie*, « Notes », n° 66, p. 136.

2 *Apologie* 21 a.

3 *Ibid.* 21 b.

4 Nous préférons ici ne pas traduire en français le pronom personnel « ἐγώ » (« moi » ou « je »), car nous sommes dans un corpus platonicien, et non dans un corpus psychanalytique.

quelles autres choses sont-elles propres au corps ?¹ C'est une question importante de l'*Alcibiade*. Dès le début du dialogue, Socrate fait observer à Alcibiade qu'il est beau et dominant sur ses amoureux, qu'il a une famille riche et puissante, et finalement qu'il a des ambitions politiques². En effet, toutes ces belles choses lui sont propres, c'est-à-dire propre à un humain qui a une histoire particulièrement singulière, car les autres n'ont pas la même beauté, la même puissance familiale, la même fortune, les mêmes prétendants, les mêmes ambitions politiques. Lorsque l'on prend soin de ces belles choses propres à lui, prend-on soin de lui-même ? C'est ce que Socrate demande :

Socrate Eh bien voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. Quand donc un homme le fait-il ? Prend-il soin de lui-même à chaque fois qu'il prend soin des choses qui lui sont propres ?³

Lui-même, lui et les choses qui s'y rapportent. La cordonnerie permet d'améliorer la chaussure, la gymnastique le corps, la vertu l'âme. Cela étant, personne ne peut savoir améliorer « la chaussure sans savoir ce qu'est une chaussure »⁴, puisque la technique dépend de son objet, l'art musical dépend de son instrument. « Mettons. La technique qui permet de s'améliorer soi-même, pourrions-nous la connaître sans savoir ce que nous sommes nous-mêmes ? »⁵ Se connaître soi-même est la condition pour prendre soin de soi-même :

Socrate Seulement, est-ce une chose facile que de se connaître soi-même, et est-ce un insouciant qui a mis cette inscription de Delphes, ou bien est-ce une tâche difficile qui n'est pas à la portée de tous ?

Alcibiade Moi, Socrate, j'ai souvent pensé qu'elle était à la portée de tous, mais souvent aussi très difficile.

Socrate Mais qu'elle soit facile ou pas, Alcibiade, nous en sommes néanmoins là : en nous connaissant nous-mêmes, nous pourrions sans doute connaître la manière de prendre soin de nous-mêmes. Sans cela, nous ne le pourrions pas.⁶

La question se pose : quelles sont les choses qui nous empêchent de nous connaître nous-mêmes ? Nous en citons ici trois qui se rapportent au corps pour ainsi dire : la technique, le désir et le pouvoir.

1 Dans le chapitre précédent, nous avons montré qu'à travers une lecture du *Philèbe*, la psychologie est une chose propre à ce vivant. Pourtant ici dans l'*Alcibiade*, la question ne se pose pas en raison du fait que l'âme du jeune Alcibiade n'est pas aveuglée par des douleurs de l'âme, mais par l'arrogance.

2 *Alcibiade* 104 a – c.

3 *Ibid.* 127 e – 128 a.

4 *Ibid.* 128 e.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.* 129 a.

III.1.1.1. La technique et l'ignorance

Dans le corpus platonicien, « la politique n'est pas une τέχνη, c'est-à-dire un savoir se fondant sur l'opinion, dont l'objet est le sensible, qui est persuasive et à la quelle peuvent effectivement participer tous les hommes »¹. La question se pose : pourquoi Socrate mène-t-il quatre séries d'examens sur la technique, alors que l'ambition d'Alcibiade est la politique ? En effet, la technique est un paradigme qui permet de voir ce qui est invisible, comme l'examen de l'ignorance permet de voir la vérité dans les premiers dialogues, et l'examen de l'opinion de voir plus clairement la nature de la science dans le *Théétète*.

La première série d'examens portés sur la technique se trouve entre les paragraphes 108 b - d où on trouve la première apparition du terme τέχνη avec six occurrences². Le but consiste à faire voir l'ignorance d'Alcibiade en termes de τέχνη :

Socrate Allons, à toi. Il te faudrait en effet aussi raisonner convenablement. Dis-moi d'abord quelle est la technique dont dépendent le jeu de la cithare, le chant et la marche correct ? Qu'est-ce qui la désigne en entier ? Ne peux-tu pas encore le dire ?

Alcibiade Vraiment non.

Socrate Essaie de cette manière : quelles sont les déesses dont dépend cette technique ?

Alcibiade Ce sont les Muses dont tu parles, Socrate.³

Le jeu de la cithare, le chant et la danse dépendent de l'art du rythme. En d'autres termes, l'art du rythme rend meilleur le jeu de la cithare, le chant et la danse. Toute technique est spécifique, acquise par la pratique sans nécessairement poser la question « qu'est-ce que ? », de la sorte, dans sa spécificité technique. Une technique est une compétence qui reste quand même une ignorance, puisqu'elle n'a pas d'occasion de poser la question « qu'est-ce que ? » en ce qui concerne les choses dans sa propre spécificité. Par exemple, le cordonnier n'a pas à se poser la question « qu'est-ce que le beau ? » pour fabriquer de belles chaussures.

La deuxième série d'apparition du terme τέχνη se trouve entre les passages 125 d - 126 d avec cinq occurrences. Dans la série précédente, la question de la technique était abordée sous son aspect individuel, alors qu'il s'agit désormais de la technique

1 Brisson, Luc, « Le mythe de *Protagoras* et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 124.

2 Voici la liste des 22 occurrences. **Premier groupe** : τέχνην (108 b), τέχνη (108 b), τέχνη (108 c), τέχνη (108 c), τέχνη (108 d), τέχνην (108 d). **Second groupe** : τέχνη (124 b), τέχνη (125 d), τέχνη (125 d), τέχνην (126 c), τέχνην (126 c), τέχνη (126 d). **Troisième groupe** : τέχνη (128 b), τέχνη (128 d), τέχνη (128 d), τέχνη (128 e), τέχνη (128 e), τέχνη (128 e). **Quatrième groupe** : τέχνας (131 b), τέχνην (131 b), τέχνας (133 e).

3 *Alcibiade* 108 c – d.

du chef : chef de chœur, chef de navire, il s'agit de l'art de commander. Là encore, Alcibiade ne sait pas répondre pertinemment¹. Dans l'art de l'harmonie, il ne se permet pas de jouer ce qui lui semble bon et à lui seul. C'est de là que découle cette phrase :

Σωκράτης

Socrate

οὐδ' εὖ ἄρα ταύτη οἰκοῦνται αἱ πόλεις,
ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν;²

Alors, les cités ne sont pas bien administrées tant que
chacun y participe ce qui lui est propre.

Un bon chef d'orchestre est un chef qui sait ce qu'est l'harmonie musicale et maîtrise cet art d'orchestrer. De la sorte, si un musicien dans l'orchestre jouait ce qui lui plaisait et à lui seul, cela relèverait de l'ignorance de ce musicien (puisque le fait d'obéir aux ordres du chef d'orchestre est une question éthique et non une question technique), cela relève aussi et surtout d'une certaine ignorance du chef d'orchestre, car gouverner les êtres humains, musiciens, matelots ou citoyens, c'est gouverner leur âme. Quand une âme échappe à cette gouvernance, c'est la question « qu'est-ce qu'une âme humaine ? » qui lui échappe. De même pour gouverner la cité : c'est pourquoi le fait de gouverner la cité ne relève pas de l'art mais de la science.

La troisième série se concentre sur quatre paragraphes 128 b – e avec six occurrences :

Socrate Quelle est la technique qui améliore les chaussures ?

Alcibiade La cordonnerie.

Socrate C'est donc par le moyen de la cordonnerie que nous prenons soin des chaussures ?

Alcibiade Oui.

Socrate Et de nos pieds, est-ce aussi par le moyen de la cordonnerie, ou bien est-ce une autre technique qui l'améliore ?

Alcibiade Une autre.

Socrate La technique qui améliore les pieds n'est-elle pas aussi celle qui améliore le reste du corps ?

Alcibiade Oui, c'est ce qu'il me semble.

Socrate N'est-ce pas la gymnastique ?

Alcibiade Précisément.

Socrate C'est donc par le moyen de la gymnastique que nous prenons soin du pied, puis par le moyen de la cordonnerie de toutes les choses qui s'y rapportent.

Alcibiade Bien sûr.

Socrate Par le moyen de gymnastique de nos mains, puis par la ciselure de bague de toutes les

1 Voir 126 e.

2 *Ibid.* 127 b.

choses qui se rapportent à la main.

Alcibiade Oui.

Socrate Et par le moyen de la gymnastique du corps, puis par le tissage et par d'autres techniques de toutes les choses qui s'y rapportent ?

Alcibiade Oui, absolument.

Socrate Nous prenons donc soin d'une chose par le moyen d'une technique, puis de toutes les choses qui s'y rapportent par le moyen d'une autre ?

Alcibiade C'est ce qu'il semble

Socrate Ce n'est donc pas lorsque tu prends soin de toutes les choses qui se rapportent à toi que tu prends soin de toi-même ?

Alcibiade Certes non.

Socrate En effet, il est apparu que ce n'est pas par le moyen de la même technique que l'on prend soin de soi-même et de toutes les choses qui se rapportent à soi.

Alcibiade Non, effectivement.

Socrate Maintenant, par le moyen de quelle technique pourrions-nous prendre soin de soi-même ?

Alcibiade Je ne saurais pas le dire.¹

Aucune technique ne peut permettre de prendre soin de soi-même, c'est-à-dire de connaître le propre de son âme (αὐτὸ τὸ αὐτό)², mais quelle est la chose qui est véritable propre à l'âme ? C'est là que nous trouvons la quatrième série de trois apparitions de la τέχνη dans le seul paragraphe « 131 b ». Voici la deuxième et la plus significative :

Σωκράτης

εἰ ἄρα σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν, οὐδεὶς τούτων σώφρων κατὰ τὴν τέχνην.³

Socrate

De sorte que si la tempérance consiste à se connaître soi-même, aucun d'entre eux n'est tempérant du fait de son métier.

Pourquoi ? C'est parce que les techniques sont relatives au corps⁴ comme la vertu à l'âme, c'est en ce sens que l'« αὐτὸ τὸ αὐτό » désigne aussi la vertu qui est le résultat de l'intellection.

1 *Ibid.* 128 b – d.

2 Voir 130 d : « qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même. » (« ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἰς αὐτὸ τὸ αὐτό »), « αὐτὸ τὸ αὐτό » désigne l'intellect, c'est-à-dire la fonction immortelle de l'âme, sachant que les deux autres fonctions inférieures sont mortelles. Une telle lecture peut paraître improbable à l'époque de l'*Alcibiade*, pourtant, c'est bien la réalité : « En effet, cher Alcibiade, le particulier ou la cité qui auraient la liberté de faire tout ce qu'ils veulent alors qu'ils sont dépourvus d'intellect, que leur arrivera-t-il ? » (134 e, et à propos de l'intellect et « αὐτὸ τὸ αὐτό », cf. *Alcibiade*, « Notes », n° 161, p. 217).

3 *Ibid.* 131 b.

4 *Ibid.* 131 a – b.

III.1.1.2. Le désir et l'ignorance

Maîtriser les choses sensibles relève de la technique. Maîtriser soi-même relève de l'intellection. Entre les deux, nous avons le désir.

Mais très cher, laisse-moi convaincre par moi et l'inscription de Delphes CONNAIT-TOI TOI-MÊME que ce sont eux tes rivaux et non pas ceux que tu crois. Et nous ne pouvons l'emporter sur eux par rien d'autre que par le soin et par la technique. Si tu te privas de ces choses, tu te privas aussi d'un nom chez les Grecs et chez barbares, ce que tu me sembles désirer (δοκεῖς) comme personne au monde.¹

Si l'on désire la technique, il faut la travailler (ἀσκεῖν), l'exercer. Si l'on désire être savant, il faut prendre soin de soi-même. Si l'on n'a que le désir de ne pas travailler ni prendre soin de soi-même, ce n'est qu'une opinion. En effet, ici Socrate n'a pas employé le verbe ἐπιθυμεῖν, mais δοκεῖν. L'ἐπιθυμία est une puissance de l'âme, hélas tantôt positive tantôt négative, alors que la δόξα qui vient du verbe δοκεῖν n'est pas une puissance de l'âme, mais du corps. C'est en ce sens que l'opinion est une forme de l'ignorance, puisque le corps est dépourvu de toute capacité de penser, de raisonner, de réfléchir. Autrement dit, désirer les choses sensibles relève plus ou moins de l'ignorance.

III.1.1.3. Le pouvoir et l'ignorance

Sur le plan individuel, être juste et tempérant n'exige pas vraiment l'intellection : la pensée (διάνοια) suffit pour obéir à qui vaut mieux que soi. En revanche, quand il s'agit de gouverner, de commander, l'exigence est beaucoup plus élevée. Lisons ce passage :

Σωκράτης

τί δ' ἐν νηί, εἴ τῳ ἐξουσία εἴη ποιεῖν ὃ δοκεῖ, νοῦ τε καὶ ἀρετῆς κυβερνητικῆς ἐστερημένῳ, καθορᾶς ἅ ἄν συμβαίη αὐτῷ τε καὶ τοῖς συνναύταις;²

Socrate

Et sur un navire, si un passager avait la liberté de faire ce que bon lui semble, en étant privé de l'intellect et de l'excellence du pilote, ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui et comme à ses compagnons ?

Dans le corpus platonicien, le mot « pilote » (κυβερνήτης) a une connotation bien politique³ : gouverner la cité comme on pilote un navire. Seulement piloter la cité

1 *Ibid.* 124 a – b.

2 *Ibid.* 135 a.

3 Voici la liste d'occurrences du substantif : *Alcibiade* κυβερνήτη (117 d), κυβερνήτη (117 d), κυβερνητῶν (125 e); *Banquet* κυβερνήτης (197 e); *Charmide* κυβερνήτης (173 b); *Cratyle* κυβερνήτης (390 c), κυβερνήτου (390 d); *Euthydème* κυβερνητῶν (279 e); *Gorgias* κυβερνήτην (512 b), κυβερνήτου (512 b); *Ion* κυβερνήτης (540 b), κυβερνήτης (540 b); *Lettre VII* κυβερνήτου (351 d); *Lois I* κυβερνήτης (640 e), II κυβερνήτας (674 b), X κυβερνήταις (902 d), κυβερνήται (905 e), κυβερνήταις (906 e), XII κυβερνήτης (961 e); *Phèdre* κυβερνήτη (247 c); *Politique* κυβερνήτης (272 e), κυβερνήτου (273 c), κυβερνήτης (296 e), κυβερνήτην (297 e), κυβερνήται (298 b), κυβερνητῶν (298 d), κυβερνητῶν (302 a); *Protagoras* κυβερνήτην (344 d); *République I*

exige une intellection beaucoup plus élevée que de piloter un navire. La question se pose : à l'époque de l'*Alcibiade*, la forme intelligible n'étant pas encore née dans les dialogues platoniciens d'après la chronologie des œuvres de Platon traditionnellement admise, quel est l'objet de l'intellection dans l'*Alcibiade* ? La vertu en général, la justice et la tempérance en particulier :

Socrate Il faut donc d'abord que tu t'appropries toi-même l'excellence, comme le doit quiconque entend commander et prendre soin non seulement de lui-même et de ce qui lui propre, mais aussi de la cité et de ce qui lui est propre.

Alcibiade Tu dis vrai.

Socrate Ainsi, tu ne dois te préparer ni à la licence ni au pouvoir (βούλη), comme tu le souhaiterais pour toi et pour la cité, mais à la justice et à la tempérance.¹

Faire de la justice et de la tempérance un pouvoir (δύναμις) et non l'inverse. Autrement dit, avant d'accéder au pouvoir, il faut d'abord posséder ces deux vertus, à savoir la justice et la tempérance. En effet, être orateur (ὀρίτωρ²) et stratège implique la possession d'un important pouvoir dans la cité³. L'histoire montrera qu'Alcibiade n'a pas du tout pris soin de ce pouvoir, c'est-à-dire de la justice et de la tempérance, même s'il a promis de le faire à la fin de l'*Alcibiade* : « La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice. » (135 e). D'après le livre IV de la *République*, celui qui accède au pouvoir politique doit prendre soin des quatre vertus, à savoir de la justice, de la tempérance, du courage et de la sagesse. Cela admis, dépourvu de ces vertus, tout pouvoir est une forme d'ignorance.

III.1.2. *Protagoras* et « connais-toi toi-même ? »

À l'opposé d'Alcibiade, le sophiste Protagoras d'Abdère est réputé pour son savoir, c'est pourquoi son enseignement coûte cher. Alors, pour quelle raison Socrate lui parle-t-il de ces deux préceptes delphiques « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop » ? Voudrait-il dire que celui qui ne comprend pas « Rien de trop » ne se connaît

κυβερνήτης (332 e), κυβερνήτης (332 e), κυβερνήτης (333 c), κυβερνήτης (341 c), κυβερνήτης (341 c), κυβερνήτης (341 d), κυβερνήτης (342 d), κυβερνήτης (342 e), κυβερνήτη (342 e), II κυβερνήτης (360 e), III κυβερνήτην (389 c), κυβερνήτην (397 e), VI κυβερνήτου (488 d), κυβερνήτην (489 b), κυβερνήταις (489 c), VIII κυβερνήτας (551 c).

1 *Ibid.* 134 c.

2 « Le *rhêtôr* est celui qui fait des propositions à l'Assemblée, au Conseil, aux tribunaux ou devant les nomothètes ; mais le mot peut également signifier celui qui soutient ou combat une initiative prise par un autre. » (Mogens-Herman, Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Paris, Tallandier / Texo, 2009, p. 309.

3 « Thémistocle, Aristide, Cimon, Périclès, Cléon, Nicias et Alcibiade furent élus et réélus stratèges, tout en menant une carrière d'orateurs politiques et en proposant des projets de lois à l'Assemblée. » D'ailleurs, « il semble que les stratèges aient eu le droit d'assister aux réunions du Conseil et d'y prendre la parole sans autorisation spéciale. » (*Ibid.* p. 310).

pas soi-même ? Le savant humain a-t-il tendance à dire beaucoup trop de ce qu'il sait ? « Trop » est-il une forme d'ignorance ? Dans la suite, nous essayons de montrer que le poète Simonide, le sophiste Protagoras et le dieu Épiméthée représentent le même type d'ignorance, à savoir l'oubli du précepte « Rien de trop ».

III.1.2.1. « Rien de trop » et Simonide

Sans doute est-ce le mythe de Protagoras qui a rendu célèbre le dialogue qui porte son nom, et à son tour c'est ce dialogue qui a rendu célèbre le sophiste. Après le mythe, le sophiste a prononcé un magnifique discours. Après le discours, sont arrivées les questions pas toujours faciles de Socrate. À un moment, Socrate demande à Protagoras d'être bref quand il répond. Cela a un peu énervé le sophiste qui n'a pas souhaité continuer la discussion avec Socrate. Sous la contrainte de l'hospitalité, il accepte de poser des questions à Socrate pour continuer la discussion. C'est dans ce contexte que Protagoras cite pour la première fois une ode de Simonide :

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν,
χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετραγώνον, ἄνευ ψόγου
τετυγμένον.¹

Sans doute devenir véritablement un homme de valeur est
difficile, carré des mains, des pieds
et de l'esprit, bâti sans reproche.

Le sophiste constate que le poète se contredit, parce qu'il dit quelque part ceci :

οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον: χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν
ἔμμεναι.

Pas plus qu'à mon oreille ne sonne juste
la parole de Pittacos, pourtant prononcée
par un savant mortel ; il est difficile, dit-il, d'être valeureux.

Les commentaires se focalisaient beaucoup sur les deux verbes, à savoir devenir (γενέσθαι) et être (ἔμμεναι), alors que Socrate s'intéresse plutôt à la différence des deux mots « ἀγαθόν » (éthiquement bon) et « ἐσθλόν » (sensiblement beau). L'adjectif ἐσθλός est totalement absent dans le corpus platonicien sauf dans les poèmes cités par Platon dans les dialogues². En vérité, le poète Simonide a

1 *Protagoras* 399 b.

2 Voici la liste : *Cratyle* (Hésiode) ἐσθλοί (398 a); *Ménon* (Théogis) ἐσθλῶν (95 d), ἐσθλὰ (95 d); *Protagoras* (Simonide) ἐσθλὸν (339 c), ἐσθλὸν (339 d), ἐσθλόν (340 c), ἐσθλὸν (341 c), ἐσθλὸν (343

surinterprété la formule de Pittacos « Il est difficile d'être valeureux », en particulier surinterprété l'adjectif ἐσθλός en faisant le parallèle avec son propre poème « Sans doute devenir véritablement *un homme de valeur* est difficile ». En effet, Simonide fait dire à Pittacos ce qu'il n'a pas dit : « Ô *homme*, il est difficile d'être valeureux »¹ remarqua Socrate, alors que, dans la formule de Pittacos citée par Simonide, l'adjectif ἐσθλός est employé pour qualifier une chose sensible plutôt qu'un être humain, en tout cas le sujet n'est pas précisé. Pour mieux comprendre cette remarque de Socrate, il est bien utile de poser cette question : pourquoi Platon n'emploie-t-il jamais l'adjectif ἐσθλός dans ses propres textes, pas même dans ses lettres ? Sans doute, un homme de bien et une chose de valeur ne sont pas la même chose. La philosophie s'intéresse au premier, même si une chose sensible de valeur n'est pas à mépriser.

Le *Protagoras* donne une leçon d'interprétation : rien de trop. « Trop » ne veut pas dire « court » ou « laconique », mais une analyse complète. En effet, pour celui qui exprime sa propre pensée sur une réalité, il est préférable d'être court. En revanche, pour celui qui interprète la pensée d'un autre penseur, il vaut mieux être prudent, c'est-à-dire procéder à une analyse la plus complète possible.

III.1.2.2. « Rien de trop » et Protagoras

Quand Protagoras pose la question à Socrate sur la différence de sens entre les deux verbes devenir et être, Socrate avoue dans un premier temps que la question du sophiste est redoutable, « comme si je venais de prendre un coup de poing d'un bon pugiliste »², c'est une façon de reconnaître Protagoras comme un savant mortel. D'ailleurs Socrate ne l'a pas cité dans l'*Apologie* où apparaissent Gorgias de Léontinoi, Prodicos de Céos, Hippias d'Élis et Événos de Paros comme les êtres qui sont « en mesure de transmettre aux gens un enseignement » « en exigeant de l'argent »³. Le mythe de Protagoras (320 c – 322 d) témoigne qu'il est un savant redoutable, car il « illustre une doctrine éthique et politique très élaborée », en établissant les quatre oppositions suivantes : 1/ « dieux / mortel », 2/ « hommes / bêtes », 3/ « technique démiurge / technique politique »⁴.

Cette doctrine éthique et politique est caractérisée par ce passage :

b), ἐσθλὸν (343 d), ἐσθλὸν (343 e), ἐσθλῶ (344 d), ἐσθλός (344 d), ἐσθλὸν (344 e), ἐσθλόν (344 e); *République* II (Homère) ἐσθλῶν (379 d), ἐσθλῶ (379 d); *République* V (Hésiode) ἐσθλοί (469 a).

1 *Protagoras* 343 e.

2 *Ibid.* 339 e.

3 Voir *Apologie* 19 d – e.

4 Brisson, Luc, « Sur le *Protagoras* le mythe de Protagoras et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 113 – 122.

Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la Vergogne (αἰδῶ) et la Justice (δίκην), pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes.¹

Jusque-là les choses sont parfaites, la justice pour établir l'ordre de la cité, la retenue pour maintenir la bonne relation humaine. Il n'y a rien à ajouter, pourtant, notre Protagoras paraît un peu trop bavard. Peu après la fin du mythe, le sophiste dit ceci : « Lorsqu'en revanche, il s'agit de chercher conseil en matière politique, chose qui exige toujours sagesse (σωφροσύνη) et justice [...] »², et plus tard dans son discours il ajoute encore la piété (ἔσιον). C'est ce détail qui a bien étonné Socrate : « Est-ce que la justice, la sagesse et la piété sont les parties, ou bien est-ce que toutes les qualités que je viens de citer ne sont que les noms d'une même réalité unique ? »³ Pour Protagoras, la justice, la sagesse et la piété ne sont pas tout à fait la même chose : « À mon avis, il y a là une différence. »⁴ Mais, de quelle manière ? À la manière du visage ou de l'or ? Le sophiste répondit que c'était à la manière du visage. Une telle pensée trahit la rigueur et la simplicité du mythe, car lorsqu'un or se divise en quatre morceaux, leur nature et leur fonction sont identiques, alors que la nature et la fonction des yeux, de la bouche, du nez et des oreilles sont fondamentalement différentes. Or le dieu n'a envoyé que deux choses dont chacune est une réalité unique dans sa nature.

En effet, si Protagoras se concentrait uniquement sur la justice et la vertu telles qu'elles sont introduites dans le mythe, tout en distinguant entre la justice et la retenue sans ajouter, dans son discours, « rien de trop » que le dieu n'a pas apporté, ainsi le sophiste serait un savant mortel parfait, car un vrai savant sait comment être fidèle à la parole divine. Le discours de Protagoras montre que, « Rien de trop », c'est facile à dire, mais difficile à faire, surtout quand on a beaucoup à dire et le plaisir de bavarder, la fierté ou la confiance excessive peut se transformer facilement en ignorance.

1 *Protagoras* 322 b – c. « Le mot αἰδῶς, lui, n'est guère traduisible (comme il arrive le plus souvent pour les maîtres mots qui sont les mots témoins par excellence) : mais à travers la multiplicité de ses emplois, on peut dire qu'il désigne un sentiment de respect ou de retenue qui se rapproche au moins de la révérence religieuse — qui, en fait, peut avoir pour objet la divinité — mais vaut essentiellement dans l'ordre des relations humaines où il commande certaines abstentions ou certaines attitudes vis-à-vis d'un parent, d'un être, d'une éminente dignité, d'un suppliant ... ; sentiment à la fois social et moral puisque l'αἰδῶς est à la fois soucieuse de l'opinion publique dont elle apparaît souvent comme la contre-partie et préoccupée, dans un sens volontiers aristocratique, de ce que le sujet se doit à lui-même. » (Brisson, Luc, « Le mythe de Protagoras et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 127 – 128).

2 *Ibid.* 322 e – 323 a.

3 *Ibid.* 329 c – d.

4 *Ibid.* 331 c.

III.1.2.3. « Rien de trop » et Épiméthée

« Il fut un temps » raconta Protagoras au début du mythe qui porte son nom, où les dieux chargèrent les deux frères Prométhée et Épiméthée « de répartir les capacités entre chacune des races mortelles, en bon ordre, comme il convient. Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition ». Prométhée lui donna le feu vert. Lorsque toutes les capacités furent réparties, Épiméthée découvrit le fait qu'il n'y en avait plus aucune pour les êtres humains :

Cependant, comme il n'était pas précisément sage (σοφός), Épiméthée, sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas ; il reste encore la race humaine, qui n'avait rien reçu, et il ne savait pas quoi faire.¹

Certes, Épiméthée n'était pas sage, il était quand même une divinité, possédant une puissance divine. En effet, le précepte delphique s'adresse à ceux qui ont une certaine capacité de faire ou de dire quelque chose, celui qui n'est capable de rien n'a pas besoin d'être prudent, modéré, car personne ne lui prête l'oreille, ni lui confie quoi que ce soit, ni chose ni tâche. C'est en effet quand on a un certain pouvoir que « Rien de trop » s'impose, être savant véritable c'est n'être « rien de trop ». C'est peut-être le seul point à critiquer dans le mythe de Protagoras, comment se fait-il qu'une divinité puisse manquer de mesure et être oublieux ? C'est en ce sens que Protagoras n'est pas radical à l'égard de la tradition, puisque ses dieux ressemblent à l'humain comme c'est le cas dans la mythologie traditionnelle. En fait, le fait que les dieux soient parfaits signifie qu'ils connaissent la réalité véritable, et par conséquent qu'il ne leur arrive jamais d'être « de trop » en quoi que ce soit. Cela étant, « rien de trop » signifie la connaissance de la vérité, synonyme de « se connaître soi-même », c'est-à-dire le contraire de l'ignorance.

III.1.3. *Philèbe* et « Connais-toi toi-même »

Dans le *Philèbe*, Socrate aborde un nombre considérable de thèmes qui concernent presque l'ensemble du corpus platonicien, ici nous en listons quelques uns pour illustrer la complexité du dialogue². Dans le domaine ontologie : limite, illimité, devenir, cause. Dans le domaine épistémologique : νοῦς, σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις, μνήμη, τέχνη, opinion, sensation. Dans le domaine cosmologique : κόσμος, πᾶν, feu, eau, air, terre. Dans le domaine éthique et politique : bien, mal, courage, justice, être utile (ὠρελεῖν), « politique » car les verbes comme κοσμεῖν,

1 *Ibid.*, 321 b – c.

2 Les thèmes tellement divers importants étudiés dans IPS 26 en sont le témoignage (Cf. *Plato's Philebus*, J. Dillon / L. Brisson (Eds.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010).

ἄρκειν et συντασσειν relèvent de la politique¹. Dans le domaine psychologique : colère, peur, regret, chagrin, amour, envie, jalousie. Ou encore l'âme, la réminiscence, désir (ὄρμη), plaisir, méthodes dialectiques. De telle sorte qu'il est difficile d'établir l'unité du dialogue². Certes, le thème ἡδονή est très fréquemment présent dans presque toutes les pages³, ainsi il peut bien être considéré comme connecteur de tous ces divers thèmes, mais ici, nous laissons de côté la question de l'unité du *Philèbe*, car la tâche dépasse l'objectif de la section. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'apparition du célèbre précepte delphique « Connais-toi toi-même ? » dans le dialogue. La question se pose : quel est le rapport avec le plaisir ? Lisons ce passage d'abord :

Σωκράτης

ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξέως τινος ἐπίκλην λεγομένη: τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τὸναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων.

Πρωταρχος

τὸ 'γνώθι σαυτὸν' λέγεις, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης

ἔγωγε. τὸναντίον μὴν ἐκείνω δῆλον ὅτι τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτὸν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη.⁴

Socrate

C'est, en somme, une sorte de vice, qui tient son nom d'une disposition particulière : dans l'ensemble du vice, il s'agit de celui dont l'affection est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes.

Protarque

Tu veux dire le « Connais-toi toi-même », Socrate ?

Socrate

Oui, c'est ce dont je parle. Et le précepte opposé à l'inscription de Delphes serait évidemment de ne pas du tout nous connaître nous-mêmes.

Dans ce passage, le terme « plaisir » (ἡδονή) ne se voit pas, mais l'affection (πάθος) qui désigne dans le corpus platonicien ce qui affecte le corps et est transmis à l'âme, ainsi elle peut être le plaisir ou la souffrance. La faim est une souffrance, mais aussi le froid, le chaud, la maladie et ainsi de suite. L'orgasme est un plaisir, mais aussi le plaisir d'écouter une belle musique ou un beau discours, le plaisir de voir une œuvre d'art ou d'autres belles choses du monde sensible. En un mot, l'affection (πάθος) est lié au corps, au monde extérieur, c'est la raison pour laquelle elle s'oppose à l'inscription de Delphes, puisque « connais-toi toi-même ? » consiste à connaître

1 Puisque « les verbes les verbes κοσμοῦσα (*Philèbe* 30 c 5), συντάττουσα (*Philèbe* 30 c 5) et ἄρχει (*Philèbe* 30d8) sont du côté de l'organisation, de l'administration. » (cf. Luc Brisson, « Lecture du *Philèbe* 29 a 6 – 30 d 5 », *Plato's Philebus*, IPS 26, pp. 336 – 341, p. 336).

2 Hans-Gerog Gadamer a consacré au *Philèbe* la moitié de son livre intitulé *L'éthique dialectique de Platon*, Paris, Actes Sud, 1994 [édition originale : 1931, 1983] : « Dès le début, le *Philèbe* prend comme thème le concept du bien, plus précisément : du bien *dans la vie humaine*. » (p. 63).

3 Le terme apparaît 237 fois dans le dialogue, ce chiffre dépasse très largement sa fréquence dans les autres dialogues, par exemple, la seconde place revient au livre IX de la république pour 56 fois, la troisième au *Gorgias* pour 37 fois, cf. « Annexe ἡδονή » pour le détail.

4 *Philèbe* 48 c – d.

l'âme elle-même, il s'agit de la connaissance du monde intérieur, c'est-à-dire du monde qui ne peut être accessible que par l'intellect.

III.1.3.1. Quatre éléments et le corps

Sans feu, rien n'est visible, puisque c'est le feu qui donne la lumière¹. Dans un incendie, on voit bien la nature illimitée du feu, il brûle jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien à brûler. C'est parce que le feu est apparenté à l'illimité qui est une chose dépourvue de terme (ἀτελής)². Autrement dit, le feu est dépourvu de toute mesure (μέτριον). C'est pourquoi il faut être prudent chaque fois qu'on le manipule. La maîtrise du feu consiste à ajouter une qualité déterminée (ποσόν) dans le feu, cela relève de la science et de la technique. Car d'abord le fait de déterminer une quantité de feu par rapport à la nature d'une chose qui doit recevoir le feu relève du scientifique³, puisque toute mesure relève du nombre et du calcul. Ensuite, la mise en œuvre relève de la technique, c'est-à-dire du savoir pratique qui consiste à maîtriser les objets sensibles en question. Il en va de même pour les trois autres éléments, à savoir l'eau, l'air et la terre. C'est ainsi que toutes les choses sensibles sont constituées de telle sorte que connaître les choses sensibles c'est connaître la nature de ces quatre éléments et la façon dont une chose sensible est constituée, y compris le corps vivant :

Σωκράτης

τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμένον που καὶ γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει.⁴

Socrate

Pour ce qui est de la nature des corps de tous les vivants, nous nous rendons bien compte que le feu, l'eau, l'air « et la terre », comme disent les marins dans la tempête, entrent aussi dans leur constitution.

Un corps dépourvu d'âme, une fois fabriqué, reste relativement stable, peut-être même pendant un temps très long, de manière statique, comme une œuvre céramique par exemple. En revanche, un corps vivant n'est pas statique, puisqu'il devient sans cesse, comme si l'âme était un artisan qui constitue et anime le corps en lui. C'est pourquoi connaître le vivant, l'être humain en particulier, c'est connaître son âme et non son corps.

1 Voir *République* VII 514 b ; *Timée* 31 b.

2 *Philèbe* 24 b.

3 Au sens platonicien du terme, « une explication scientifique doit présenter un caractère de nécessité et d'idéalité, qui ne peut être déduit de façon immédiate des données fournies par la perception sensible. » (*Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 180).

4 *Philèbe* 29 a - b.

III.1.3.2. Le plaisir et le désir

Le corps vivant devient sans cesse, c'est parce que son âme a le désir (ἐπιθυμία) de manger, de boire, d'écouter, de regarder, de bouger, en un mot de satisfaire aux appels du corps. En effet, désirer (ἐπιθυμῆν) est une activité de l'âme, elle a pour nom la fonction désirante¹. C'est grâce à cette fonction que l'âme anime le corps, et c'est en ce sens qu'elle est un mouvement de l'âme vers le corps, de l'intérieur vers l'extérieur, ce qui s'oppose à la sensation qui est un mouvement du corps vers l'âme, de l'extérieur vers l'intérieur. Cela étant, le désir est un mouvement qui transmet une communication de l'âme au corps, alors que l'affection (πάθος, le plaisir ou la souffrance) est un mouvement qui transmet une communication du corps à l'âme. C'est pourquoi désirer c'est désirer des plaisirs éprouvés auparavant par le corps :

Σωκράτης

ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐπιθυμῆ
τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει: κενούμενος γὰρ ἐρᾷ
πληροῦσθαι.²

Socrate

Celui de nous qui est vide semble désirer le contraire de ce qui l'affecte, puisqu'il est vide et qu'il désire se remplir.

Ou encore :

Σωκράτης

οὐκοῦν τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχὴ τῶν τοῦ
σώματος ἐναντίων ἔξεων, τὸ δὲ τὴν
ἀλγηδόνα ἢ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα
ἦν τὸ παρεχόμενον;³

Socrate

Et n'était-ce pas l'âme qui désirait alors, et qui désirait des états contraires à ceux du corps, alors que c'était ce dernier qui éprouvait la souffrance ou le plaisir relatifs à telle ou telle affection.

Cela étant, le désir et le plaisir sont deux propriétés d'un être vivant, ils sont inséparables l'un de l'autre, car pour un être vivant, l'âme et le corps sont inséparablement unis. Cependant, ils sont différents : le désir trouve son origine dans l'âme grâce à la fonction désirante et l'affection trouve son origine dans le corps grâce à la sensation. De telle sorte, connaître ses désirs et ses plaisirs, on ne se connaît pas encore soi-même, puisque le désir et le plaisir ne sont pas choses propres à l'âme. Même si la fonction désirante est une puissance de l'âme, mais elle a pour but d'animer le corps. La question se pose : la réminiscence, c'est-à-dire le fait de chercher et le fait d'apprendre, n'est-elle pas une forme de désir ? En effet, lorsque l'âme se délie d'avec le corps, elle se délie d'avec la fonction désirante et la sensation, autrement dit, elle se délie d'avec le désir et le plaisir, et retrouve ainsi son état propre, c'est-à-dire son état d'intellection.

1 Voir *République* livre IV 439 d.

2 *Philèbe* 35 a.

3 *Ibid.* 41 c.

III.1.3.3. La psychologie

La particularité du *Philèbe* se trouve dans l'analyse de la psychologie humaine qui empêche l'intellection. Le terme « psychologie » en français est formé à partir de deux termes : l'âme ($\psi\upsilon\chi\eta$) et le discours ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), de telle sorte, on peut naturellement définir la psychologie comme la science de l'âme¹. Or, l'âme a deux formes d'être complètement différentes, à savoir 1/ l'âme dans sa forme d'incarnation où elle partage une vie commune avec le corps et 2/ l'âme dans sa forme pure après avoir quitté le corps et avant une autre incarnation. Dans le *Phédre*, le *Phédon*, la *République* et le *Ménon*, l'âme est décrite dans sa forme pure comme un objet de la connaissance des réalités intelligibles sans prendre en compte son rapport avec le corps, autrement dit, l'accent porte sur l'aspect immortel ou positif de l'âme. Alors que dans le *Philèbe* l'âme est analysée dans sa forme d'incarnation, l'accent porte sur l'aspect mortel ou négatif de l'âme incarnée dans un corps humain :

Socrate Il ne nous reste alors plus qu'à examiner une sorte de mélange de douleur et de plaisir.

Protarque Laquelle, dis-moi ?

Socrate Ce mélange dont nous avons dit auparavant que l'âme l'éprouve souvent en elle-même.

Protarque Et de quoi parlerons-nous au juste titre ?

Socrate La colère, la peur, le regret, le chant de deuil, l'amour, l'envie, la jalousie et tout ce qui leur est semblable, ne sont-ce pas là tes yeux comme les douleurs de l'âme elle-même ?²

Socrate appellera peu après ces figures psychologiques énumérées ici la douleur de l'âme³, comme négatives pour la vie humaine. En effet, c'est là où le psychologue intervient, parce que là où il y a un problème psychologique qui pourrait mettre en difficulté, même en danger, la vie d'un individu ou d'un collectif. La question se pose : si le fait de jouir est un fait psychologique, est-il aussi négatif que la jalousie par exemple ? Selon Socrate, oui : car « le jaloux ne prend-il pas manifestement le plaisir aux malheurs de son entourage ? »⁴ Chaque fait psychologique est « un mélange de douleur et de plaisir »⁵, que ce soit un fait de souffrir ou un fait de jouir. Si l'on considère que la psychologie est « la science qui décrit ces faits [psychologiques], les analyse, les rattache à leurs causes et les soumet à des lois »⁶, la

1 C'est le cas dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, voir l'entrée « psychologie », Paris, PUF / Quadrige, 1997.

2 *Philèbe* 47 d – e.

3 *Ibid.* 48 b.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.* 48 a.

6 « Nous appelons faits psychologiques ceux qui occupent la durée et pas l'espace. [...] On appelle psychologie la science qui décrit ces faits, les analyse, les rattache à leurs causes et les soumet à des lois. » (Bergson, Henri, *Cours de psychologie de 1892 – 1893 au Lycée Henri IV*, Paris, Séha | Milan,

cause psychologique, c'est-à-dire ce mélange de douleur et de plaisir, est la vie commune de l'âme d'avec le corps. Ainsi, une fois séparée du corps, l'âme retrouve son état propre, c'est-à-dire l'état intellectif dans lequel il ne peut y avoir de problème psychologique. Ce mélange psychologique le plus illustratif, c'est la jalousie. Voici les trois formes de jalousie dont Socrate parle :

Σωκράτης

πρώτον μὲν κατὰ χρήματα, δοξάζειν εἶναι πλουσιώτερον ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν.

Socrate

D'abord quant aux richesses, lorsque quelqu'un se croit plus riche que ne l'est sa fortune.

Πρώταρχος

πολλοὶ γοῦν εἰσὶν τὸ τοιοῦτον πάθος ἔχοντες.

Protarque

Voilà une affection qu'éprouve en effet bon nombre de gens.

Σωκράτης

πλείους δὲ γε οἱ μείζους καὶ καλλίους αὐτοὺς δοξάζουσι, καὶ πάντα ὅσα κατὰ τὸ σῶμα εἶναι διαφερόντως τῆς οὐσῆς αὐτοῖς ἀληθείας.

Socrate

Et il y en a encore plus qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne le sont, et qui croient encore se distinguer par toutes sortes de qualités corporelles qu'ils ne possèdent véritablement pas.

Πρώταρχος

πάνυ γε.

Protarque

Parfaitement.

Σωκράτης

πολὺ δὲ πλείστοί γε οἶμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τὸ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς δημαρτήκασιν, ἀρετῇ δοξάζοντες βελτίους ἑαυτοῦς, οὐκ ὄντες.¹

Socrate

Mais les plus nombreux, j'imagine, sont ceux qui se trompent de la troisième manière, quant aux qualités de l'âme, en croyant qu'ils l'emportent en vertu alors que ça n'est pas le cas.

Pourquoi s'imagine-t-on posséder plus que l'on n'a ? C'est parce que les maux des autres font plaisir à son âme, et inversement, les biens des autres donnent de la douleur à son âme. En un mot, un fait psychologique, douleur ou plaisir, n'est pas un bonheur (εὐδαιμονία), car la psychologie est un mélange au niveau du fait psychologique comme au niveau de la connaissance psychologique. Or le bonheur est un bien divin (εὐ-δαιμονία), c'est-à-dire un bien sans mélange. Nous l'avons vu dans le chapitre I, seules les réalités véritables sont sans mélange, autrement dit, quand l'âme se nourrit de ces réalités intelligibles, elle est heureuse nécessairement. En somme, la partie immortelle de l'âme ne permet pas à qui veut se connaître soi-même de se connaître soi-même, puisque cette partie est caractérisée par le corps. C'est pourquoi c'est au moment précis où Socrate parle de ces figures de la douleur

Archè, 2008, p. 59).
1 *Philèbe* 48 e – 49 a.

de l'âme qu'il évoque le célèbre précepte delphique¹, c'est parce que le véritable soi-même est une âme qui se délie d'avec le corps qui est l'origine des faits psychologiques. En ce sens, les faits psychologiques occupent non seulement la durée mais aussi l'espace qu'est le corps.

III.2. Connaître

Dans le précepte « γνῶθι σαυτόν », on lit d'abord le verbe γιγνώσκειν qui veut dire, au présent, « apprendre, à connaître à force d'efforts », à l'aoriste, « reconnaître, discerner, comprendre »². Nous essayons de voir ce que signifie le fait de ne pas connaître à travers trois dialogues platoniciens, à savoir l'*Ion*, le livre V de la *République* et le *Théétète*. Pourquoi ces trois dialogues ? Parce que le verbe y est le plus abondamment présent³.

III.2.1. *Ion*, l'inspiration naturelle n'est ni art ni science

Le dialogue ne compte que treize pages, le fait de lire ce verbe (γιγνώσκειν) 33 fois dans un si court texte paraît assez significatif, même étonnant ! De plus, leur apparition est très regroupée dans trois blocs⁴. L'*Ion* est traditionnellement interprété comme la critique de la rhapsodie et de la poésie⁵, mais ici nous nous penchons plutôt sur une lecture de la critique des rhapsodes. En effet, certes Ion et Socrate ont cité quelques vers d'Homère⁶, mais Socrate n'a fait aucun commentaire ni analyse, et encore moins critique sur les poèmes cités, ce qui est bien le cas par exemple dans le livre III de la *République* ou dans l'*Hippias mineur*⁷. La critique que Socrate adresse à Ion consiste à dire que les rhapsodes en particulier, les interprètes en général, échappent difficilement au fait de connaître ce que l'on ne connaît pas en réalité.

1 Voir *ibid.* 48 c.

2 Cf. l'entrée « γιγνώσκω » du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, P. Chantraine, 1999.

3 44 fois dans le *Théétète*, 33 fois dans l'*Ion* et 25 fois dans le livre V de la *République*.

4 **Premier groupe** : γιγνώσκοντα (530 c), γνώσεται (531 d), γνώσεται (531 e), γνώσεται (531 e), γνώσεται (532 a), γιγνώσκεις (532 a), γιγνώσκοις (532 b), γνῶναι (532 e). **Second groupe** : γιγνώσκειν (537 b), γιγνώσκομεν (537 b), γνωσόμεθα (537 b), γιγνώσκομεν (537 d), γνωσόμεθα (537 d), γιγνώσκω (537 e), γιγνώσκεις (537 e), γιγνώσκομεν (537 e), γιγνώσκειν (538 a), γιγνώσκειν (538 a), γιγνώσκειν (538 a), γνώση (538 b). **Troisième groupe** : γνώσεσθαι (540 a), γνώσεται (540 a), γνώσεται (540 b), γνώσεται (540 b), γνώσεται (540 c), γνώσεται (540 c), γνώσεται (540 d), γνώσεται (540 d), ἔγνωσ (540 d), γιγνώσκεις (540 e), γιγνώσκεις (540 e), γιγνώσκεις (540 e), γιγνώσκεις (541 c).

5 Cf. *Ion*, « Introduction », p. 9 – 13 et p. 42 – 54.

6 Cf. 537 b (*Iliade*, XXIII 335), 538 c – d (*Iliade*, XI 639 – 640, XXIV 80 – 82), 539 a – c (*Odyssée*, XX 351 – 357 ; *Iliade*, XII 200 – 207).

7 Notons que dans l'*Hippias mineur* l'analyse du poème d'Homère consiste à démontrer que le sophiste avait mal compris Homère : il s'agit de critiquer le sophiste et non pas Homère. Tandis que dans la *République*, il s'agit bien de critiquer les poètes en général et Homère en particulier.

III.2.1.1. Folie divine

Le rhapsode Ion décrit dans le dialogue qui porte son nom est un interprète de poèmes, particulièrement de poèmes homériques. Il n'a pas d'œuvre poétique proprement à lui, son « art consiste entre autres à représenter et à dramatiser, grâce à diverses mimiques et gesticulations, les passages qu'il déclame. »¹ Homère est exclusivement le dieu d'Ion, puisque les autres poètes le mettent « tout simplement à somnoler »². D'après Socrate, le rhapsode est interprète « à la fois critique, commentateur et acteur »³, c'est en ce sens que la rhapsodie est un art qui

exige que vous passiez votre vie en compagnie de plusieurs bons poètes, surtout en compagnie d'Homère, le meilleur, le plus divin des poètes, et que vous connaissiez à fond sa pensée, et pas seulement ses vers. Voilà ce qui est enviable ! Car on ne deviendrait jamais rhapsode, si on n'arrivait à comprendre ce que veut dire le poète. C'est donc au rhapsode de se faire l'interprète auprès de ses auditeurs, de la pensée du poète. Mais il est impossible de bien accomplir cette tâche si on ne sait pas (μη γινώσκοντα) ce que le poète veut dire. Tout cela est bien digne d'envie.⁴

L'argumentation de Socrate est quelque peu étonnante. Il ne soumet pas Ion à examen à travers d'une analyse de certains vers homériques pour savoir si le rhapsode comprend vraiment la pensée d'Homère, mais il lui fait découvrir la cause de sa somnolence en écoutant parler d'autres poètes. Au fond, le rhapsode ne comprend pas vraiment Homère, pas plus que lui-même, seulement il croit connaître ce qu'il ne connaît pas, il ne sait même pas que l'art qu'il prétend posséder n'est pas un art :

Car ce n'est pas un art — je te l'ai dit à l'instant — qui se trouve en toi et te rend capable de bien parler d'Homère. Non, c'est une puissance divine qui te met en mouvement, comme cela se produit dans la pierre qu'Euripide a nommée Magnétis, et que la plupart des gens appellent Héraclée.⁵

Le pouvoir magique de cette pierre n'est pas seulement qu'elle est magique, mais aussi et surtout qu'elle procure aux anneaux liés à elle le même pouvoir magique⁶. C'est un peu comme le fait d'être platonicien : peu importe si l'on comprend vraiment Platon, il peut procurer une aura aux gens qui parlent de lui. Sans cette pierre, les anneaux eux-mêmes en fer, dépourvus de pouvoir ne peuvent avoir en aucun cas un pouvoir magique. C'est exactement le cas dans lequel l'anneau d'or procure au berger

1 *Ion*, « Introduction », p. 20.

2 *Ibid.* 532 c.

3 *Ibid.*, « Introduction », p. 20.

4 *Ibid.* 530 b – c.

5 *Ibid.* 533 d.

6 Voir *Ibid.* 533 d – e. À propos de la pierre qui symbolise l'aimant séducteur, cf. *Ion*, « Notes », n° 44, p. 146 – 147.

Gygès un pouvoir magique et une séduction irrésistible¹. De même, un poète divin pourrait procurer une puissance divine à un rhapsode si cela plaît à un dieu. En effet, pour que des messages divins passent dans des cœurs humains, il faudrait non seulement les poètes divins, mais également les rhapsodes divins. Tout cela n'a rien à se reprocher, puisque l'on n'a aucune raison de reprocher aux dieux de donner des dons divins ou des folies divines à certains humains, sans créer de jalousie. En revanche, ce qui a beaucoup à se reprocher, c'est de considérer cette folie reçue d'un dieu comme une compétence acquise par soi-même : « Tu dis vrai, Socrate. Pour moi, en tout cas, c'est la partie de mon art qui m'a coûté le plus de travail, et je crois être, de tous les hommes, celui qui dit les plus belles choses au sujet d'Homère. »² Le rhapsode prétend comprendre la pensée du poète : non seulement son art est un art, mais aussi une science, puisque le fait de comprendre la pensée d'Homère relève d'une certaine science, et même la plus élevée, car dans les poèmes d'Homère, il y a des choses que le dieu lui a fait dire. Mais comment peut-on comprendre ce que veulent dire les dieux sans la science ? En tout cas, cela n'est pas possible ni pour Socrate ni pour Platon.

III.2.1.2. Folie divine et les arts humains

Toute compétence particulière exige un exercice soutenu, elle ne s'acquiert pas du jour au lendemain, et on la perd progressivement si l'on ne la pratique plus. En revanche, concernant une folie divine, elle reste en homme ou lui échappe, cela dépend d'un dieu. D'autre part, la compétence porte toujours sur certains objets, alors que la folie divine peut porter sur un nombre d'objets qui dépasse l'effort humain pour acquérir sa compétence. Or, « ce qui se rapporte aux arts, surtout — et tu sais bien qu'Homère en traite souvent et avec abondance ! »³ La question se pose ainsi : Homère possède-t-il ces compétences, arts ou sciences, dont il parle dans ses poèmes ? Pour savoir s'il les connaît ou pas, il faut se demander s'il est possible que Homère maîtrise les objets de tous ces arts ou de toutes ces sciences dont il parle :

Σωκράτης

οὐκοῦν ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἀποδέδοται τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἷα τε εἶναι γινώσκειν; οὐ γάρ που ἅ κυβερνητικῇ γινώσκομεν,

Socrate

Alors, à chacun des arts, le dieu n'a-t-il pas donné en partage la faculté de connaître un certain objet ? Car, à coup sûr, nous ne le connaissons pas aussi

1 Voir le mythe de Gygès, *République* II 359 d – 260 b.

2 *Ion* 530 c.

3 *Ibid.* 536 e – 537 a.

Un peu avant ce passage, Socrate évoque l'art du cocher dans les vers homériques que le rhapsode cite par cœur. Par la suite, Socrate lui demande, en ce qui concerne cet art, « qui saurait le mieux dire si Homère a raison ou tort ? un médecin ou un cocher ? » Évidemment, c'est le cocher. Rappelons que le Lit est l'œuvre d'un dieu et un lit particulier est l'œuvre d'un menuisier². Cela étant, le dieu est l'auteur de la forme unique de lit, et le menuisier est l'auteur de la technique de fabrication de lits particuliers³. Il est ainsi impossible pour Homère de posséder un art particulier s'il est vraiment poète divin, pourquoi ? Là, il faut revenir au mot ἔργον qui signifie à la fois l'objet d'un art, le travail par lequel on peut acquérir l'art en question et l'excellence de cet art. Ce dernier point a une portée éthique, épistémologique et ontologique. Peut-on être excellent si l'on fait plusieurs métiers en même temps ? D'ailleurs, si un être humain recevait une puissance divine, le dieu se permettrait-il de le laisser être médiocre en raison du fait qu'il s'amuse à faire d'autres choses que ce que le dieu lui confie ? En effet, Socrate ne remet pas en cause la folie divine, poétique ou autre, mais il reproche aux poètes de dire ce que les dieux ne lui feraient pas dire. Comment peut-on savoir ? L'intellection du dieu est pure, parfaite et véridique, par conséquent, il ne se permettrait pas de faire dire à un poète ce qui ne correspond pas à la vérité. Est-ce que le dieu tel que Socrate nous le laisse entendre dans les dialogues platoniciens pourrait s'intéresser aux arts humains ? Le fait qu'un poète divin ne distingue pas ce qui est propre au dieu et ce qui est propre à lui en particulier, à l'homme en général, relève de l'ignorance, puisque la science commence par distinguer le dieu de l'homme. Un exemple dans le livre III de la *République* (393 a – b) :

... et il conjurait tous les Achéens
et surtout les deux Atrides, régisseurs des peuples⁴

1 *Ibid.* 537 c. À propos du terme « ἔργον », cf. « Notes », n° 106, p. 157 – 158 : « Le texte est délicat à traduire et peut s'interpréter de deux façons : Soit on lit *un certain objet* (τι ἔργον) (dans ce cas, la proposition qui suit est un infinitif de but : *un certain objet, lequel consiste à connaître*). Soit on fait du verbe un impersonnel, et τι ἔργον devient alors l'objet de γιγνώσκειν. Nous choisissons la deuxième solution. Par ailleurs, le terme ἔργον, est toujours difficile à traduire ; il peut désigner l'objet, l'effet ou produit de l'activité du δημιουργός, homme qui pratique toute activité capable de produire un effet réel, que cet homme soit médecin ou menuisier. »

2 Voir *République* X 597 b.

3 Dans le mythe de Protagoras, C'est Prométhée qui déroba l'art du feu pour l'Homme (321 e) et c'est Hermès qui apporta l'art politique à l'Homme. Ce qui est très différent de la *République*. Il est quand même étrange de penser que le dieu aurait besoin de l'art du feu, pour faire quoi ? Les dieux se nourrissent des formes intelligibles, c'est la raison pour laquelle ils sont capables d'apporter aux hommes les formes uniques des choses particulières, le Lit, la Table, le Cocher et ainsi de suite.

4 *Iliade* I 15 – 16.

le poète parle en son nom propre et n'entreprend pas d'orienter notre pensée dans un autre sens, comme si un autre que lui-même parlait. Pour les vers qui viennent ensuite, au contraire, il parle comme s'il était lui-même Chrysès, et il s'efforce le plus possible de nous donner l'illusion que ce n'est pas Homère qui s'exprime, mais le prêtre, c'est-à-dire un vieillard. Et c'est principalement de cette manière qu'il a composé l'ensemble du récit des événements qui se sont passés à Ilium, à Ithaque et dans toute l'*Odyssee*.

C'est probablement grâce à la critique platonicienne de la poésie que les grands poètes occidentaux modernes comme Hölderlin, Rilke, Baudelaire, Célan ou encore René Char par exemple faisaient de leur poésie une philosophie¹. Ce ne sont plus le récit, le sentiment et le sensible qui attirent leur énergie poétique, comme le dit Gide quelque part : « le beau sentiment est une mauvaise littérature ».

III.2.1.3. Rhapsode

Beaucoup d'œuvres d'auteurs français furent traduites du français à l'anglais, puis de l'anglais au chinois. Derrida par exemple, est peu, même en français². Certaines de ses œuvres sont traduites du français à l'anglais et de l'anglais au chinois. De plus certains traducteurs chinois n'ayant pas eu un cursus philosophique occidental, on peut imaginer la difficulté des lecteurs chinois de Derrida. Les rhapsodes sont en quelque sorte comme ces seconds traducteurs chinois, car, « les poètes ne sont rien que les interprètes des dieux, et chacun d'eux est possédé par le dieu qui s'empare de lui. »³ Or, nous l'avons vu, les rhapsodes sont les interprètes des poètes. Le poète, même divin, est un être humain. Il lui est difficile d'échapper à certaines négligences dans ses interprétations de son dieu, et par voie de conséquence, il faudrait que le rhapsode comprenne non seulement le langage poétique du poète, mais aussi le dieu pour qu'il interprète correctement le poète. Cela est impossible pour le rhapsode, car s'il connaît le dieu du poète, il n'est plus le second interprète, mais le premier comme

1 La preuve est que certains philosophes faisaient éloge de certains poètes : par exemple Heidegger, Martin, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1996 [1973] ; Derrida, Jacques, *Shibboleth* avec pour sous titre *pour Paul Célan*, Paris, Galilée, 1986 ; le philosophe Alain a même commenté un poème de Paul Valéry : *La Jeune Parque* avec pour sous titre *Poème de Paul Valéry commenté par Alain*, Paris, Gallimard, 1936 (nouvelle édition) ; Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1988 (Folio Essais) [1947]. La liste peut être plus longue. L'inverse est aussi vrai, les grands poètes modernes contemporains lisaient Platon, par exemple François Fédier a porté le titre de « professeur de philosophie » jusqu'à sa retraite en 2001, il a même enseigné Platon au lycée Pasteur de Neuilly-sur-Seine (cf. Fédier, François, *Lire Platon* avec sous titre *Quatre leçons sur le Ménon*, Paris, Pocket, 2011). Quant à René Char, c'est chez lui au Thor que Heidegger a donné en septembre 1968 les séminaires, désormais célèbres.

2 Derrida lui-même dit ceci à la fin de sa vie: «[...] , many very good readers (a few dozen in the world, perhaps, people who are also writers-thinkers, poets), [...] » (Peeters, Benoît, *Derrida, A Biography*, Cambridge - UK, Polity Press, 2013 [Flammarion, 2012], Translated by Andrew Brown, p. 542).

3 *Ion* 534 e.

le poète. Exactement comme le second traducteur chinois, s'il parle français, il n'est plus second traducteur, mais restant le second, il lui est impossible de savoir si la première traduction est bonne.

Dans le cas où Homère évoque beaucoup de choses concernant les arts, là encore, même avec sa bonne volonté, Ion n'a pas de moyen pour savoir si Homère a raison ou tort, car le rhapsode ne possède pas ces arts dont Homère parle. Supposons qu'il pratiquait tous ces arts dont parle le poète, Ion les connaîtrait moins bien que les médiocres. Heureusement, il a finalement reconnu qu'il ne connaissait pas tous ces arts¹, à l'exception, en dernier lieu, du stratège qu'il ne renonce pas à être, en tout cas pas explicitement dans la dernière partie du dialogue où il en est question². Voici les dernières lignes de l'*Ion* :

Socrate [...] Choisis donc si tu veux que nous te considérions comme un homme qui agit mal ou comme un homme divin !

Ion Cela fait une grande différence, Socrate ! Car il est beaucoup plus beau d'être considéré comme un homme divin.

Socrate Eh bien, dans ce cas, nous te conférons, Ion, cette plus grande beauté, d'être, quand tu fais la louage d'Homère, un homme divin, au lieu d'homme de l'art (μη τεχνικόν)³.

Le propos de Socrate est quelque peu ironique, puisque Socrate sait que Ion est un τεχνικόν, et ne sera jamais un homme devin : « car il faut que je fasse attention à eux, et même très attention ! En effet, si je les fais pleurer, c'est moi qui serais content en recevant mon argent, mais si je les fais rire, alors c'est moi qui vais pleurer, en pensant à l'argent que j'aurais perdu. »⁴ Le terme « τεχνικόν » n'est pas très fréquent dans le corpus platonicien⁵, il semble, s'il se lit comme substantif, qu'il désignerait ce qui possède un art qui n'a pas son nom propre, parfois avec certain caractère ironique. En effet, chaque art particulier a son nom propre, comme par exemple l'art de la cordonnerie (σκυτική). Ainsi celui qui exerce cet art a un nom de métier, à savoir le cordonnier ; l'art de la guerre (πολεμική) et celui qui l'exerce a pour nom « stratège » ; et celui qui pratique l'art de l'imitation (μιμητική) est appelé imitateur.

1 Voir *Ibid.* 540 a – c.

2 *Ibid.* 540 d – 542 b.

3 *Ibid.*, « Notes », n°155, p. 166 : « Nous traduisons littéralement τεχνικός. Il s'agit évidemment de l'art rhapsodique. »

4 *Ibid.* 353 e.

5 Voici la liste : **Banquet**: τεχνικός (186 c); **Cratyle**: τεχνικόν (426 a); **Euthyphron**: τεχνικόν (14 e); **Gorgias**: τεχνικόν (463 a), τεχνικοῦ (500 a), τεχνικαί (501 b), τεχνικός (504 d); **Ion**: τεχνικός (542 a), τεχνικός (542 a), τεχνικός (542 a), τεχνικός (542 a), τεχνικόν (542 b); **Lachès**: τεχνικός (185 a), τεχνικός (185 b), τεχνικός (185 d), τεχνικός (185 e); **Lois**: III τεχνικόν (696 c), X τεχνικά (889 a), XI τεχνικοί, (921 d); **Phèdre**: τεχνικός (262 b), τεχνικοί (270 d), τεχνικοί (273 a), τεχνικόν (273 b), τεχνικός (273 e); **République**: II τεχνική (374 b), X τεχνικής (620 c); **Théétète**: τεχνικόν (207 c).

L'*Ion* semble montrer que le rhapsode ne possède aucun art digne du nom τέχνη, si ce n'est une pratique dont l'objet n'est rien d'autre que l'argent. Si les sophistes gagnent de l'argent dans le monde d'en haut, les rhapsodes le trouvent dans le monde d'en bas, sans doute moins dangereux pour les âmes humaines que les premiers. C'est probablement pourquoi Platon ne leur consacre qu'un petit dialogue qui porte le nom du célèbre rhapsode, afin de montrer l'ignorance des rhapsodes. Cette ignorance paraît pourtant plus ridicule que dangereuse, d'ailleurs le fait de faire pleurer les gens sans les rendre tristes ou de les faire rire sans jouir est certainement beaucoup moins dangereux que ce que pratiquent les sophistes.

III.2.2. L'ignorance en terme ontologique

Nous allons parler de la question de l'ignorance sous l'angle ontologique à travers une analyse des quatre dernières pages du livre V de la *République* (476 b – 480 a). Le paragraphe (449 a) marque le début du livre V, mais dans les 26 premières pages, les deux verbes (γιγνώσκειν¹ et δοξάζειν²) et les deux substantifs (ἄγνοια³ et ἐπιστήμη⁴) sont absents. « Ontologique », car c'est bien au cœur de ces quatre pages que se trouvent « μὴ εἶναι » et « μὴ ὄν »⁵.

III.2.2.1. Différence entre « τὸ μὴ εἶναι » et « τὸ μὴ ὄν » ?

Nous avons dit dans le chapitre premier que l'emploi du participe présent du verbe « εἶναι » avec l'article déterminé signifie ce qui est toujours, éternellement, immuablement présent, ainsi il désigne nécessairement la forme intelligible. Alors que l'infinitif « εἶναι » n'échappe ni au changement de modes (indicatif, impératif, subjonctif, optatif ou participe) ni au changement de personnes (premier, deuxième ou troisième : de ce point de vue, l'εἶναι est caractérisé par son aspect existentiel). Or,

1 γνώσεται (466 c), γνῶσιν (476 c), γιγνώσκοντος (476 d), γιγνώσκειν (476 d), γιγνώσκων (476 e), γιγνώσκει (476 e), γιγνώσκει (476 e), γνωσθείη (477 a), γνωστόν (477 a), γνῶναι (477 b), γνῶναι (478 a), γιγνώσκει (478 a), γνωστόν (478 b), γνῶσιν (478 c), γνῶσιν (478 c), γνώσεως (478 c), γιγνώσκειν (479 e), γιγνώσκειν (479 e). Nous reparlerons dans le chapitre « La dialectique » de ce cas γνῶσεται (466 c) détaché du groupe. Notons aussi qu'un nombre aussi important des adjectifs et substantifs dérivés du verbe jalonne les verbaux de γιγνώσκειν.

2 δοξάζοντος (476 d), δοξάζειν (476 d), δοξάζειν (477 e), δοξάζειν (478 a), δοξάζει (478 b), δοξάσαι (478 b), δοξάζων (478 b), δοξάζειν (478 b), δοξάζειν (478 b), δοξάζει (478 b), δοξάζων (478 b), δοξάζει (478 c), δοξάζειν (479 e), δοξάζουσιν (479 e), δοξάζειν (479 e).

3 ἄγνοίας (477 b), ἄγνοϊαν (478 c), ἄγνοια (478 c), ἄγνοϊαν (478 c), ἄγνοίας (478 c), ἄγνοϊαν (478 d), ἄγνοίας (478 d).

4 ἐπιστήμης (477 b), ἐπιστήμης (477 b), ἐπιστήμη (477 b), ἐπιστήμη (477 b), ἐπιστήμην (477 d), ἐπιστήμην (477 e), ἐπιστήμης (477 e), ἐπιστήμη (478 a), ἐπιστήμη (478 a), ἐπιστήμη (478 b), ἐπιστήμην (478 d), ἐπιστήμης (478 d).

5 « μὴ εἶναι » : 477 a, 478 e, 479 c, c, c ; « μὴ ὄν » : 477 a, a, 478 b, b, b, b, c d ; « μὴ ὄντι » : 477 a ; « μὴ ὄντος » 478 c, d, d.

le beau en soi ne peut être à la fois beau et son contraire laid, car une chose sans mélange ne peut être autre chose qu'être elle-même en elle-même, tandis qu'être beau peut bien être laid, c'est le cas de Socrate dont le corps laid, l'âme belle. Cela étant, ce qui n'est pas (τὸ μὴ ὄν) veut dire ce qui ne participe pas à ce qui est, autrement dit, « τὸ μὴ ὄν » ne veut absolument pas dire que « ce qui en soi n'est pas ». C'est en ce sens que τὸ μὴ ὄν existe, le mal par exemple, est ce qui ne participe pas au Bien. Par contre, « τὸ μὴ εἶναι » veut dire, à présent et sous tous les modes, « ne exister pas » ; l'illusion par exemple renvoie à quelque chose qui n'existe nulle part. Tout cela admis, on peut dire qu'il y a des choses qui sont à la fois être (τὸ ὄν) et ne pas (τὸ μὴ ὄν), c'est-à-dire participant et ne pas participant à ce qui est, par exemple à la fois grandes et petites, mais on ne peut pas dire qu'elles sont à la fois être (τὸ μὴ εἶναι) et ne pas être (τὸ μὴ εἶναι), c'est-à-dire à la fois exister et ne pas exister. La question se pose : à τὸ μὴ ὄν ou τὸ μὴ εἶναι ou les deux correspond l'ignorance ? Lisons ce passage :

— εἶεν: εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτοῦ μηδαμῆ ὄντος;

— μεταξύ.

— οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνοσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον;¹

— Bien. Mais si une certaine chose est ainsi disposée qu'elle est et n'est pas à la fois, ne se trouve-t-elle pas au milieu, entre ce qui est purement et simplement et ce qui, au contraire, n'est aucunement ?

— Si, au milieu.

— Par conséquent, comme nous avons convenu que la connaissance s'établit sur ce qui est et que, nécessairement, la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas, pour ce qui concerne cela qui se trouve au milieu, il faut chercher quelque intermédiaire entre ignorance et savoir, s'il existe par hasard quelque chose de ce genre.

Si nous lisons dans ce passage « τὸ εἶναι » comme le synonyme de « τὸ ὄν » et « τὸ μὴ εἶναι » comme celui de « τὸ μὴ ὄν », cela équivaut à dire que l'ἀγνοσία est synonyme de l'ἀγνοία, autrement dit, « connaître ce qui n'existe pas » (ignorance) est synonyme de « connaître ce qui n'est pas » (opinion ou science). S'ils ne sont pas synonymes, l'objet de l'ἀγνοσία est nécessairement différent de celui de l'ἀγνοία. Dans la dernière réplique, l'objet de l'ἀγνοσία est « ce qui n'est pas », en d'autres termes, l'ἀγνοσία signifie le fait de connaître ce qui n'est pas, ce n'est pas impossible. Connaître le mal est possible, simplement nous ne savons pas qu'il ne participe pas au Bien, pour le reste, personne ne sait vraiment entièrement pourquoi. Par contre, il est absurde de dire que l'on peut connaître ce qui n'existe même pas, en ce sens, le

¹ République V 477 a – b.

fait de connaître le non-être (τὸ μὴ εἶναι) relève de l'ignorance (ἀγνοία), de la pure illusion comme rêver (ὄνειρώττειν) :

τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἄλλ' αὐτὸ ἴγῃται εἶναι ᾧ ἔοικεν; ¹	Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit dans l'état de sommeil ou éveillé, croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble ?
---	---

Prendre le non-être pour l'être, personne n'est capable de connaître vraiment le non-être. En effet, nous avons une science spécifique du cheval, une science spécifique de l'arbre. Si nous disons que le cheval n'est pas l'arbre, ou l'arbre n'est pas cheval, il n'existe ni une science du non-cheval ni une science du non-arbre, car on ne sait pas ce que désigne le non-cheval, ni non plus le non-arbre, puisque tous ceux qui ne sont pas chevaux, y compris l'arbre, entrent dans la nomination du non-cheval, de même pour le non-arbre, ou plus généralement pour le non-être.

III.2.2.2. L'opinion fausse

Dans le passage que nous avons cité précédemment (477 a – b), le terme « μεταξύ » apparaît trois fois. Il désigne un peu plus tard l'opinion : « μεταξύ ἄρα ἂν εἴη τούτοις δόξα. »² (« L'opinion serait donc quelque chose d'intermédiaire entre eux deux ? »). L'opinion n'est donc ni l'ignorance ni la science, mais entre les deux. Or, nous l'avons dit, l'ignorance se rapporte au non-être et non pas, à proprement parler, à ce qui n'est pas, alors que dans le texte en question (entre 476 b – 480 a), l'opinion se trouve tantôt entre ce qui est et ce qui n'est pas (477 a7), tantôt entre ce qui est et le non-être, c'est-à-dire entre la science et l'ignorance (477 b2). Comment comprendre cela ? La réponse paraît simple : c'est parce que le non-être, l'ignorance ou l'illusion, est la cause de ce qui n'est pas. Par conséquent, dire ce qui n'est pas renvoie directement au non-être par quoi ce qui n'est pas n'est pas nécessairement. Dire du mal de quelqu'un par jalousie est causé par la jalousie. Toute science a son objet, de même l'opinion elle aussi a son objet qui se trouve nécessairement entre les objets de la science et le néant auquel se rapporte l'ignorance. Cela étant, le fait d'avoir une opinion semble avoir le même statut que la philosophie qui est elle aussi entre le savoir et l'ignorance. N'est-ce pas un peu étrange ? En effet, il n'y a pas une seule manière de se trouver entre les choses contraires. Une opinion, droite ou fausse, doit être démontrée pour savoir s'il s'agit d'une opinion droite ou fausse, avant cela, on ne

1 *Ibid.* 476 c.

2 *Ibid.* 478 d.

sait pas si elle est droite ou fausse. Si elle est démontrée fausse, elle relève de l'ignorance. Si elle est droite, elle n'est ni science puisqu'elle même ne sait pas ce qu'elle est, ni ignorance puisqu'elle dit quelque chose qui n'est pas faux. Si la philosophie consiste à aspirer au savoir, c'est-à-dire qu'elle se lance vers la vérité à partir de ce qu'elle se trouve entre le savoir et l'ignorance, on peut dire que la philosophie tend vers le Bien. Quant à l'opinion :

<p>τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρώοντας μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.¹</p>	<p>Ceux qui regardent les nombreuses choses belles, mais qui ne voient pas le beau lui-même et ne sont pas capables de suivre quelqu'un qui les mène vers lui ; ceux qui regardent les nombreuses choses justes, mais pas le juste lui-même, et ainsi de tout le reste, nous affirmons qu'ils ont des opinions sur toutes choses, mais qu'ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent.</p>
---	---

En d'autres termes, l'opinion est une capacité intermédiaire qui n'a aucune bonne utilité si ce n'est pour le plaisir de donner une opinion, puisqu'elle ne cherche pas à connaître ce dont elle parle. Comme il s'agit quand-même d'une capacité, sans la science, elle ne peut éviter de tomber dans l'ignorance. On voit bien qu'il y a déjà au moins deux manières opposées de se trouver entre la science et l'ignorance, à savoir la philosophie qui se trouve entre le savoir et l'ignorance mais si proche du savoir, et l'opinion qui se trouve également entre la science et l'ignorance mais si proche de l'ignorance.

III.2.2.3. Refus de la vérité

Dans le passage précédent, nous avons remarqué que nombreux sont ceux qui ont une opinion sur toutes sortes des choses et qui sont incapables de suivre les chemins qui mènent à la vérité. Dans un autre passage, Socrate dit presque la même chose :

<p>τί οὖν ἐὰν ἡμῖν χαλεπαίνει οὗτος, ὃν φάμεν δοξάζειν ἀλλ' οὐ γιγνώσκειν, καὶ ἀμφισβητῆ ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγομεν;²</p>	<p>Mais alors que dire si celui-ci se fâche contre nous, lui dont nous disons qu'il a une opinion, mais qu'il ne connaît pas, et que dire encore s'il conteste que nous disons vrai ?</p>
--	---

Dans le cas d'une mémoire normale, ou mieux encore une bonne mémoire, celui qui est dans l'ignorance est moins pire que ces gens-là, car l'illusion est beaucoup plus fragile et facile à démolir que l'opinion. Ainsi il se rend sensé plus facilement que les gens médiocres, c'est d'ailleurs la définition de la médiocrité :

1 *Ibid.* 479 e.

2 *Ibid.* 476 d.

Socrate Ah, Criton, si seulement les gens étaient capables des pires des maux, de sorte qu'ils fussent capables des biens les plus grands, ce serait parfait. En fait, ils sont incapables de l'un et de l'autre, car impuissants à rendre quelqu'un sensé ou insensé, ils font n'importe quoi.¹

Les dialogues où la discussion a lieu entre Socrate et les sophistes semblent montrer que ces derniers sont beaucoup plus faciles à persuader que l'accusateur Méléτος : « Ce que tu dis est incroyable, Méléτος, et tu ne crois même pas toi-même à ce que tu dis, j'en ai bien l'impression. »² C'est en ce sens que ces gens-là qui refusent de connaître la vérité parce qu'ils ont une opinion sont les pires de l'ignorance.

III.2.3. *Théétète*

Le dialogue est connu pour la question de savoir ce qu'est la science (ἐπιστήμη), mais les trois réponses données par Théétète sont formulées à partir, d'une part dans la première réponse, de la sensation (αἴσθησις), d'autre part dans les deux autres réponses, de l'opinion (δόξα). Ainsi l'examen ne peut échapper à l'analyse de la sensation et l'opinion.

III.2.3.1. Oubli, sensation, mémoire

La mémoire ne signifie pas automatiquement le savoir, ce n'est qu'une condition parmi d'autres. Sans mémoire, est à coup sûr synonyme d'ignorance. Commençons par la question du dialogue : qu'est-ce que la science ? Dans sa première définition, pour Théétète, « la science n'est pas autre chose que la sensation. »³ Or, la sensation est une affection ou plus exactement un mouvement qui affecte à la fois le corps et l'âme⁴. La mémoire est définie comme la sauvegarde de la sensation⁵. Troisièmement l'oubli signifie « la disparition de la mémoire »⁶. Le passage suivant du *Théétète* semble être un commentaire de cette théorie développée dans le *Philèbe* :

Σωκράτης

τί δέ; ἢ τῶν σωμάτων ἕξις οὐχ ὑπὸ ἡσυχίας μὲν καὶ ἀργίας διόλλυται, ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεως ἐπὶ πολὺ σῶζεται;

Θεαίτητος

Socrate

Mais quoi ? L'état du corps n'est-il pas ruiné par le repos et l'oisiveté, préservé au contraire, pour une durée appréciable, par les exercices et les mouvements ?

Théétète

1 *Criton* 44 d.

2 *Apologie* 26 e.

3 *Théétète* 151 e.

4 Voir *Philèbe* 34 a.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.* 33 e.

ναί.

Σωκράτης

ή δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, κτᾶται τε μαθήματα καὶ σφύζεται καὶ γίγνεται βελτίων, ὑπὸ δ' ἡσυχίας, ἀμελετησίας τε καὶ ἀμαθίας οὐσης, οὔτε τι μανθάνει ἅ τε ἂν μάθη ἐπιλανθάνεται;¹

Si.

Socrate

Et l'état qui règne dans l'âme ? N'est-ce pas grâce à l'apprentissage et à l'activité intellectuelle, choses qui sont des mouvements, qu'elle acquiert des connaissances, et que son état est préservé et amélioré, tandis que sous l'effet du repos, qui consiste à n'appliquer son esprit à rien et à ne pas apprendre, à la fois elle n'apprend aucune chose, et elle oublie celle qu'elle a pu apprendre.

Dans ce passage, l'ignorance (ἀμαθία) signifie le fait de ne pas apprendre ou l'oubli. Comme la sensation dépend de l'état du corps et de celui de l'âme, si la science est sensation, il n'y aura jamais une science universellement valable. Cela rejoint en effet l'homme-mesure de Protagoras, sujet du chapitre prochain. Or, comme nous en avons déjà lu un passage du *Philèbe*² dans la section « III.1.3.3 La jalousie », l'opinion naît de la sensation et de la mémoire, c'est-à-dire de la sensation du présent et des sensations du passé, puisque c'est dans la mémoire que les sensations du passé se conservent. Or l'apparaître c'est sentir (« τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν »)³, de sorte que la mémoire garde des différentes sensations liées au même apparaître. Puisque l'état du corps et celui de l'âme ne sont pas toujours identiques selon le temps, l'espace et les circonstances ou autres, la sensation ne serait jamais identique. Par conséquent en jugeant par la sensation, il est inévitable de donner des opinions contradictoires sur la même chose. Par exemple, le vin même rouge de bonne qualité ne donne pas de sensations identiques, cela dépend de beaucoup de paramètres.

III.2.3.2. Ce qui n'est pas

Une tautologie est un dire qui ne donne pas de possibilité de le juger en raison du fait que le sujet et le prédicat expriment la même chose :

Σωκράτης

ἄρ' οὖν οὐ ταύτη σκεπτέον ὃ ζητοῦμεν, κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ;

Socrate

Serait-ce qu'il ne faudrait pas diriger notre recherche de ce point de vue, mais au lieu de poursuivre l'opposition entre savoir et ne pas savoir, nous attacher à l'être et au non-être ?

Θεαίτητος

Théétète

1 *Théétète* 153 b – c.

2 *Philèbe* 38 b.

3 *Théétète* 152 b.

πῶς λέγεις;

Que veux-tu dire ?

Σωκράτης

μὴ ἀπλοῦν ἢ ὅτι ὁ τὰ μὴ ὄντα περὶ
ότουοῦν δοξάζων οὐκ ἔσθ' ὡς οὐ
ψευδῆ δοξάσει, κἄν ὅπως οὐν ἄλλως
τὰ τῆς διανοίας ἔχη.¹

Socrate

Que l'explication simple pourrait bien être celle-ci :
l'opinion qui, sur quelque objet que ce soit, affirme ce qui
n'est pas, ne peut pas ne pas être une opinion fausse,
quelque soit la pensée où elle se forme.²

Deux questions. Pourquoi préférer l'opposition entre l'être et le non-être à l'opposition entre savoir et ne pas savoir ? Pourquoi l'affirmation est-elle tautologique ?

1/ Nous avons dit précédemment que quelconque opinion attend un examen pour savoir si elle est vraie ou fausse. C'est pourquoi Socrate annonce sans tarder le verbe εἰδέναι sous forme d'opposition : « Or ne sommes-nous pas en cette alternative, devant toutes les questions comme devant chacune, ou de savoir (εἰδέναι) ou de ne pas savoir (μὴ εἰδέναι) ? » (188 a). Nous ne pouvons pas savoir si une opinion est vraie ou fausse si nous ne connaissons même pas ce qu'est cet objet sur lequel porte cette opinion. Mais la question de savoir (εἰδέναι) est très compliquée, peut-être même périlleuse. Car, le sens du verbe εἰδέναι est aussi double que μανθάνειν dans l'*Euthydème* que nous avons déjà analysé dans la première partie du chapitre. En voici le sens étymologique :

εἰδέναι désignant (sauf exception, cf. *Il.* 7, 238) une connaissance théorique (cf le rapport avec ἰδεῖν « voir ») et ἐπίστασθαι une connaissance pratique.³

En effet, dans un premier temps, Socrate emploie le verbe au premier degré, c'est-à-dire au sens propre :

Σωκράτης

ἀλλ' ἄρα, ἃ μὴ οἶδεν, ἡγείται αὐτὰ εἶναι
ἕτερα ἄττα ὧν μὴ οἶδε, καὶ τοῦτ' ἔστι τῷ μήτε
Θεαίτητον μήτε Σωκράτη εἰδότι εἰς τὴν
διάνοιαν λαβεῖν ὡς ὁ Σωκράτης Θεαίτητος ἢ
ὁ Θεαίτητος Σωκράτης;⁴

Socrate

Serait-ce donc que l'on prendrait les choses mêmes
que l'on sait pour d'autres que l'on ne sait pas, et
peut-on, si l'on ne connaît ni Théétète ni Socrate,
venir à penser que Socrate est Théétète, ou
Théétète, Socrate ?⁵

Évidemment, si l'on n'a jamais vu Théétète, on ne peut le connaître. En revanche, lorsque l'on connaît quelqu'un, en le voyant, on se dit, tient c'est lui, impossible de ne pas le reconnaître dans la mesure où l'on n'a pas perdu la mémoire. On voit bien que,

1 *Ibid.* 188 c – d.

2 Trad. par A. Diès.

3 Cf. l'entrée « εἶδα », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, P. Chantraine, 1999 [1968].

4 *Théétète* 188 b.

5 Trad. par A. Diès.

ici οἶδεν, οἶδε et εἰδότη ne désignent pas une connaissance théorique. C'est en ce sens concret qu'il faut entendre le verbe dans la réplique qui suit le précédent : « Et pourtant, ce qu'on sait, on ne peut le prendre pour ce qu'on ne sait pas, ni ce qu'on ne sait pas, pour ce qu'on sait. »¹ C'est dans cette perspective concrète que l'opinion fautive n'est pas possible, puisque la sensation ne peut être fautive.

2/ Dans la première réplique, Socrate emploie « τὸ εἶναι καὶ μὴ » (« ce qui est et ce qui n'est pas »). Si l'on lit « ce qui n'est pas » comme « ce qui n'existe pas », la proposition est toujours fautive. Car, comme le dit Socrate : « ὁ ἄρα ἔν γέ τι ὁρῶν ὄν τι ὁρᾷ. » (« par conséquent, qui voit ne serait-ce qu'une seule chose voit quelque chose qui est. »)², celui qui voit une certaine chose voit évidemment certaine chose qui existe, et non pas certaine chose qui n'existe pas. Autrement dit, on ne peut pas formuler une opinion sur ce qui n'existe pas. Dans la seconde réplique, Socrate emploie « τὰ μὴ ὄντα ». Si l'on lit « ce qui n'est pas » (τὸ μὴ ὄν) comme le contraire de ce qui est (τὸ ὄν), c'est-à-dire comme les choses qui deviennent, les choses sensibles pour ainsi dire, alors, « ce qui n'est pas » est toujours vrai, puisque les choses sensibles existent toujours, elles deviennent toujours, mais on ne peut pas non plus formuler une opinion sur ce qui devient sans cesse. C'est la raison pour laquelle « ce qui n'est pas » ne peut pas ne pas être une opinion fautive. En somme, formuler une opinion sur ce qui n'est pas n'a pas de sens. C'est sans doute une critique visant Parménide.

III.2.3.3. Le totalité sans unité

La troisième réponse à la question de savoir ce qu'est la science est : la science est l'opinion vraie accompagnée de la raison. Les réponses de Théétète ressemblent à un bricolage, c'est-à-dire au goût de la pluralité sans unité. Au début, quand Socrate lui demanda « la science, en quoi peut-elle bien consister ? »³, le jeune Théétète, disciple du géomètre Théodore et en plus ami de Protagoras⁴, a cité toutes les belles choses sauf la science. Dans une sorte de bricolage, on ramasse tout ce qui peut être utile à un assemblage. En d'autres termes, au lieu de chercher l'unité, Théétète tâchait de chercher la pluralité :

Socrate De bonne race et généreux, mon cher, celui qui, quand on lui demande une seule chose,

1 *Ibid.* 188 c.

2 *Ibid.* 188 e. « Celui donc qui voit une certaine chose voit certaine chose qui est. » (Trad. par A. Diès).

3 *Ibid.* 145 e.

4 Voir *ibid.* 161 b et 162 c.

en donne plusieurs, et toute une variété à la place d'une chose simple.¹

Ainsi Socrate lui apprend comment définir une chose : donner une réponse banale et brève ou tout simplement une réponse simple. Exemple à l'appui : la boue est un mélange d'eau et de terre². Dans cette définition, usage et utilisation de la boue sont absents. Inspiré de cet exemple, Théétète donne la première définition de la science comme sensation. Au fond, il a nommé sensation toutes les choses qu'il avait citées auparavant, de la même façon qu'on nomme bricolage toutes sortes d'activités manuelles non professionnelles aussi diverses que possible. Ensuite, il change de couleur, définissant la science comme l'opinion vraie qui n'est en réalité autre chose qu'une sorte de sensation. Finalement, Théétète finit par ajouter la raison à l'opinion vraie pour définir la science. Là encore, la science est une sorte de bricolage, une totalité sans unité.

III.3. Paradoxe socratique : déclaration d'ignorance

L'un des paradoxes socratiques le plus paradoxal est que, d'une part, non seulement la Pythie déclara Socrate l'homme le plus savant, mais aussi et surtout dans les dialogues platoniciens, Platon fait de lui un personnage savant véritablement³.

III.3.1. Sans compétence particulière

Dans l'*Ion*, Socrate dit ceci : « Quant à moi, je ne dis que des vérités vraies, comme c'est naturel chez un homme dépourvu de toute compétence particulière (οἶον εἰκὸς ἰδιώτην ἄνθρωπον). »⁴ Les *Nuées* d'Aristophane, dont Socrate est le personnage principal dans la pièce sous son vrai nom, remportèrent le troisième prix en 423 av. J.-C. au concours des Grands Dionysies. Cela étant, Socrate, né en 470/469, était déjà très connu à Athènes dans les années 420. Dans le *Parménide*, Socrate était un tout jeune homme⁵. Tout cela paraît plausible, car si le dieu assigna à Socrate la tâche de vivre en philosophie⁶, il n'y a pas de raison de penser que le dieu l'en assigna tardivement. D'ailleurs, dans l'*Apologie*, on peut lire ceci : « Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. »⁷ Dans l'histoire de

1 *Ibid.* 146 d.

2 Voir *ibid.* 147 c.

3 À propos des paradoxes socratiques, cf. L.-A. Dorion, « II. — La déclaration d'ignorance » (p. 43 – 55) et « VI. — Les paradoxes socratiques » (p. 76 – 89), *Socrate*, Paris, PUF, 2004.

4 *Ion* 532 d – e.

5 Voir *Parménide* 127 c et 130 e. Sur la question de son âme, cf. *Parménide*, « Introduction », p. 13 – 14.

6 Voir *Apologie* 28 e : « τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος » (« quand le dieu m'a assigné pour tâche »).

7 *Apologie* 31 d.

l'Humanité, on constate que les génies, les grands talents se manifestent dès le très jeune âge. Il est ainsi tout à fait cohérent que Socrate soit un homme dépourvu de toute compétence particulière, puisque le dieu ne le lui permet pas. Certes il est compétent dans la philosophie, mais il ne fait pas de la philosophie un métier rétribué. Le mot *ιδιώτης* désigne en effet celui qui est dépourvu de compétence professionnelle, c'est-à-dire rétribuée.

III.3.2. Faux ou vrai savant

L'*Apologie*, le *Cratyle*, les deux *Hippias*, le *Protagoras* et le *Théétète* nous apprennent que l'enseignement était un commerce très lucratif¹. Être savant, à cette époque, signifie que les savants enseignaient leur savoir contre beaucoup d'argent, « en leur témoignant en plus de la reconnaissance »². Or, l'argent et l'honneur sont choses illimités, on en veut toujours plus. Cela pose problème : pour gagner toujours plus de l'argent et de l'honneur, on a inévitablement tendance à gonfler la valeur de son enseignement. Ainsi, l'objet du savant n'est plus le savoir mais d'argent et d'honneur. Dans ces conditions, plus on est réputé pour son savoir, plus on en est le contraire, c'est-à-dire savant ignorant, doublement ignorant, lui-même ignorant du savoir, les autres ignorent aussi qu'il n'est pas savant en réalité, sinon personne ne lui donnerait de l'argent contre son enseignement.

Socrate est plus savant que ces savants-là. D'abord, il ne s'imagine pas savoir ce qu'il ne sait pas. Ensuite il ignore l'argent et l'honneur, d'ailleurs il est très pauvre³, et surtout pour lui, être philosophe c'est s'écarter de tous les appétits du corps :

Voilà donc, Simmias et Cébès, mes chers, pourquoi ceux qui philosophent droitement se tiennent à l'écart de tous les appétits du corps, sans exception, leur résistent et refusent de s'y abandonner. Concernant la perte de leurs biens ou la pauvreté, ils n'éprouvent autant dire aucune crainte, à la différence de la plupart des gens qui, eux, aiment l'argent.⁴

Enfin, il ne donne pas d'enseignement, « car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne »⁵, c'est en ce sens qu'il est ignorant, car celui qui est incapable d'enseigner rien qui s'apprenne est évidemment un ignorant. En effet, on ne peut qualifier d'ignorant celui qui possède vraiment une certaine compétence

1 Voir *Apologie*, 19e – 20 b ; *Cratyle* 391 b ; *Hippias majeur* 281 b, 284 a ; *Hippias mineur* 364 d ; *Protagoras* 310 d, 328 b – c ; *Théétète* 167 d, 179 d.

2 *Apologie* 20 a ; *Cratyle* 391 b.

3 Voir *Apologie* 23 c, 31 c.

4 *Phédon* 82 c.

5 *Apologie* 33 b.

particulière, puisque toute compétence particulière s'enseigne et s'apprend. Cela ne veut pas dire que Socrate ne possède pas un certain savoir, mais qui ne s'enseigne pas, en tout cas il ne l'enseigne pas, puisqu'un savoir non particulier tel qu'il le possède est accessible à tous. Il n'a donc pas de raison de l'enseigner, nous en parlerons dans le prochain chapitre. En conclusion, les sophistes, savants ignorants, sont les savants qui tendent vers l'ignorance ; Socrate ignorant savant est un ignorant qui tend vers le savoir.

III.3.3. Le philosophe est nécessairement « ignorant »

Le philosophe est celui qui aspire au savoir, cela étant, il n'est ni savant ni ignorant : « Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. »¹ Ce propos de Diotime est en contradiction avec la réalité de Socrate qui est à la fois ignorant et savant. En effet, la contradiction vient de la portée du terme « savoir ». Nous savons qu'il y a deux sortes de savoir : le savoir que le dieu possède, il s'agit du savoir de ce qui est, et le savoir que les hommes possèdent, ce sont les savoirs particuliers ou spécifiques. Celui qui possède le savoir de *ce qui est* ignore les savoirs particuliers et celui qui possède les savoirs particuliers ne peut échapper à l'ignorance du savoir de ce qui est. Cela étant, il n'y a rien de contradictoire et encore moins de paradoxal dans la déclaration socratique d'être ignorant : à l'égard du savoir divin, il est le plus savant parmi les hommes, à l'égard des savoirs particuliers il est ignorant.

III.4. Conclusion

L'ignorance est synonyme du fait de s'imaginer savoir ce qu'on ne sait pas en réalité. Il est en fait question de se connaître soi-même, autrement dit, le fait de ne pas se connaître soi-même est la marque de l'ignorance. En effet, si l'on ne se connaît pas soi-même, on ne peut savoir ce qui est propre à soi-même, c'est-à-dire à son âme. Or, ce qui est propre à l'âme est nécessairement immortel, puisque l'âme est immortelle. Cela étant, même si les fonctions Ardente et désirante de l'âme sont propres à l'âme, car aucune chose dépourvue d'âme ne peut être spontanément Ardente ou désirante, elles ne sont pas immortelles. De la sorte, le fait de posséder une technique, une compétence particulière ou une science spécifique ne signifie pas pour autant qu'on

1 *Banquet* 203 e – 204 a.

se connaît soi-même, puisque les objets de ces savoirs particuliers se trouvent dans le monde sensible. C'est pourquoi formuler une opinion même droite sur les choses sensibles ne peut éviter d'être ignorant. De là vient le paradoxe socratique : Socrate est à la fois savant et ignorant. Il est savant par rapport à ceux qui n'aspirent pas au savoir ; il est ignorant par rapport au savoir divin, mais aussi parce qu'il ne possède aucune science particulière ou spécifique, en raison du fait qu'il n'exerce aucun métier.

Ch. IV. L'έπιστήμη.....	159
IV.1. Signification.....	160
IV.1.1. Tradition.....	160
IV.1.2. Sophiste.....	161
IV.1.3. Philosophe.....	163
IV.2. Τέχνη comme opinion.....	165
IV.2.1. Image d'image.....	166
IV.2.1.1. Peinture.....	166
IV.2.1.2. Écriture.....	168
IV.2.1.3. Sensible.....	171
IV.2.2. Croyance.....	173
IV.2.2.1. Croyance à la folie divine.....	174
IV.2.2.2. Croyance au λόγος.....	175
IV.2.2.3. Croyance aux biens particuliers.....	176
IV.3. Τέχνη comme utilité.....	179
IV.3.1. L'utilité technique et la connaissance.....	180
IV.3.2. L'utilité technique et la sensation.....	180
IV.3.3. L'utilité technique et le temps.....	183
IV.4. La διάνοια.....	185
IV.4.1. Discours argumentatifs.....	185
IV.4.1.1. Hypothèse.....	185
IV.4.1.2. Raisonnement.....	187
IV.4.1.3. Vérité.....	190
IV.4.2. Les mathématiques.....	191
IV.4.2.1. Immuabilité.....	192
IV.4.2.2. Précision.....	194
IV.4.2.3. Enseignement.....	194
IV.5. La politique.....	195
IV.5.1. Conception traditionnelle.....	196
IV.5.2. Conception de sophiste.....	197
IV.5.3. Conception philosophique.....	200
IV.6. La connaissance de l'être.....	200
IV.6.1. Principes d'être.....	201
IV.6.2. Fonction propre.....	202
IV.6.3. Éducation.....	203
IV.7. Conclusion.....	204

Ch. IV. L'ἐπιστήμη

Généralement, la science peut être définie comme la connaissance de l'excellence des réalités. Or il existe les réalités sensibles, les réalités intelligibles, et entre les deux les réalités de l'âme dont l'excellence est la vertu à laquelle nous consacrons le chapitre V « La vertu ». 1/ Dans le monde sensible, chaque chose a sa propre utilité grâce à son excellence : le marbre par exemple est extrêmement compact, ferme, solide, résistant au vent, à la pluie, à la chaleur et au temps, et capable de recevoir un très beau poli, c'est pourquoi le marbre est une matière de luxe en architecture et en art, mais il est difficile à tailler. Ainsi tailler le marbre constitue une technique ou une science particulière. De même pour toutes les autres choses sensibles. 2/ À la différence des choses sensibles dont les propriétés sont très stables et relativement simples, la société humaine, relevant elle aussi du monde sensible, est beaucoup plus complexe. Sa nature est instable et complexe en raison de la complexité de la structure fonctionnelle de l'âme humaine ; la solidarité, la productivité, la culture, la civilisation, la paix ou encore bien d'autres belles choses constituent l'excellence de la société humaine. Toutefois, pour qu'elle vive toujours dans son excellence, il lui est nécessaire de posséder l'art d'organiser la cité afin de faire exister son excellence : cet art a pour nom la politique. 3/ Les mathématiques font partie du monde intelligible. Leur excellence commune est l'efficacité, la puissance, la rigueur, la fiabilité et elles peuvent s'enseigner. Mais l'excellence mathématique, comme l'excellence des choses sensibles, n'est ni bonne ni mauvaise, cela dépend de l'usage : elle peut bien servir pour faire des biens comme pour faire des maux. 4/ En revanche, l'excellence de ce qui est est toujours bonne en soi et par soi, elle ne peut en aucun cas servir pour causer du tort, elle est le bien même. C'est pourquoi la véritable science est la science du Bien.

Comme les choses sensibles participent à ce qui est, c'est-à-dire la vérité ou la réalité intelligible ou la réalité universelle et immuable ou la réalité qui est toujours la même en soi et par soi ou d'autres qualificatifs de même genre, le fait de posséder la technique qui maîtrise l'excellence d'une chose sensible si aussi une belle façon de participer à ce qui est. De même pour la politique et les mathématiques, c'est une question de degré, c'est pourquoi nous en parlons sous le titre de la science.

IV.1. Signification

Le tableau suivant donne une récapitulation de la fréquence des deux termes parfois synonymes, ἐπιστήμη et σοφία, dans les œuvres de Platon¹.

- 0 [ἐπιστήμη] *Criton, Hippias majeur*, toutes les *Lettres* sauf VII, *Lois* II, V, VIII, *Lysis, République* VIII.
- [σοφία] *Critias, Criton, Lettre* II, III, IV, V, VIII, IX, XI, XII, *Lois* II, IV, VI, VII, VIII, X, XI, XII, *Parménide, Politique, République* VIII, IX, *Sophiste, Timée*.
- < 6 [ἐπιστήμη] 1: *Critias, Lois* III, IV, VI, VII, IX, X, XI, *Ménexène*. 2 : *Apologie, Euthyphron, Lois* I, XII, *République* II, III, *Timée*. 3 : *Alcibiade, Cratyle, République* IX. 5: *Lettre* VII, *République* X.
- [σοφία] 1: *Charmide, Ion, Lettre* VII, X, XIII, *Lois* I, IX, *Ménexène, République* II, V, VII. 2 *Alcibiade, Lois* V, *Lysis, Phédon, République* III. 3: *Lettre* VI, *République* X. 4: *Gorgias*. 5: *Lois* III, *Phèdre, Philèbe, République* IV, VI.
- ≥ 6 [ἐπιστήμη] *Ion* (6), *République* I (7), *Hippias mineur* (8), *République* VI (8), *Phèdre* (11), *République* V (12), *Sophiste* (12), *République* VII (13), *Banquet* (14), *Gorgias* (19), *Phédon* (20), *Lachès* (21), *Parménide* (23), *République* IV (26), *Protagoras* (30), *Philèbe* (36), *Ménon* (40), *Euthydème* (45), *Politique* (56), *Charmide* (85), *Théétète* (125).
- [σοφία] *Euthyphron* (7), *Hippias mineur* (7), *Lachès* (7), *République* I (7), *Cratyle* (8), *Ménon* (11), *Apologie* (12), *Banquet* (12), *Hippias majeur* (13), *Théétète* (18), *Protagoras* (26), *Euthydème* (37).

Pour le sophiste Protagoras, les deux termes ne sont pas synonymes puisque, pour lui, la vertu n'est pas l'objet d'une science, même si d'un métier consiste à enseigner la vertu, cependant il reconnaît le savoir comme vertu. À l'inverse, dans le *Théétète* par exemple les deux termes sont synonymes.

IV.1.1. Tradition

La toute première réponse du jeune Théétète à la question « qu'est-ce que la science ? » révèle la signification traditionnelle du terme :

Théétète Ce qui me semble, donc, c'est, à la fois, que les choses qu'on peut apprendre de Théodore sont des sciences : la géométrie et les disciplines que tu énumérais il y a un instant ; et que la cordonnerie aussi, ainsi que les métiers des autres artisans, tous et aussi bien chacun d'entre eux, ce n'est pas autre chose que de la science²

D'après ce propos, tout ce qui s'apprend par l'enseignement ou par la pratique peut être considéré comme ἐπιστήμη. Par ailleurs à la question de savoir si la science et le savoir sont-ils identiques, Théétète répondit qu'ils sont identiques (145 e). Pourquoi ce propos exprime-t-il la signification traditionnelle du terme ? Premièrement, il ne correspond ni à la signification sophistique du terme (le savoir et la science ne sont pas la même chose), ni à la signification philosophique (l'ἐπιστήμη est la science de

1 Pour voir les détails lexicologiques, cf. « Annexe ἐπιστήμη » et « Annexe σοφία ».

2 *Théétète* 146 c – d.

ce qui est, bien au-delà de la mathématique et de la τέχνη). Deuxièmement, la définition que donne ici Théétète ne désigne pas *la* science, ni *une* science, mais l'ensemble des sciences, ce qui semble correspondre à ce passage du *Politique* :

L'Étranger Divise alors l'ensemble des sciences (ἐπιστήμας) de la façon que voici, en donnant aux unes le nom de « pratiques (πρακτικῆν) » et aux autres celui de « purement cognitives (τὴν δὲ μόνον γνωστικῆν) ».¹

Nous pouvons même dire ceci de manière générale : le fait de nommer les différentes choses par le même nom sans les distinguer les unes des autres relève plus ou moins de la tradition, puisque c'est l'habitude qui parle, et non la science. Troisièmement, « jusqu'à Platon en effet, le terme σοφία peut recevoir n'importe quel contenu, dans la mesure où la σοφία n'est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier »², de même pour l'ἐπιστήμη, puisque les deux termes ne diffèrent pas.

IV.1.2. Sophiste

Le sophiste (σοφιστής) n'est pas aussi facile à définir. D'abord, le terme σοφιστής a un radical composé de σοφ dérivé de l'adjectif σοφός (savant) ou du nom σοφία (savoir) et de la racine ιστ (savoir)³. Déjà, la composition ressemble à une ironie : savant + savoir comme si le savant ne suffit pas pour exprimer la possession du savoir. Ensuite, en ce qui concerne le savoir du sophiste, l'écart est inconciliable entre ce qu'en pense la foule, Socrate et le sophiste lui-même qui prétend enseigner la vertu.

— λέγε δή, τί ἡγήῃ εἶναι τὸν σοφιστήν; — Dis-moi donc, qu'est-ce qu'un sophiste, à ton avis ?
— ἐγὼ μὲν, ἢ δ' ὅς, ὥσπερ τοῦνομα — Pour ma part, dit-il, comme le nom l'indique, je
λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν pense que c'est quelqu'un qui s'y connaît en choses
ἐπιστήμονα.⁴ savantes.

Les sophistes sont réputés pour leur savoir, mais, comme le jeune Hippocrate, la foule ne sait pas en réalité quelles sont « ces choses savantes ». D'ailleurs, dans les *Nuées* d'Aristophane, le personnage de Socrate ressemble à la fois à un sophiste, rhéteur et physicien. Dans le *Banquet*, Diotime associe le sorcier au sophiste « δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής » (« c'est un sorcier redoutable, un magicien et un sophiste »)⁵ pour dire le charme du discours de sophiste. Dans le *Timée*, Timée

1 *Politique* 258 e.

2 Brisson, Luc, « Le mythe de Protagoras et la question de des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 130.

3 Cf. *Protagoras*, trad. par Alfred Croiset, note 1, p. 24, Les Belles Lettres, 2002 [1923].

4 *Protagoras* 312 c.

5 *Banquet* 203 e.

décrit les sophistes en ces termes critiques :

Quant aux sophistes, j'estime qu'ils font preuve d'un remarquable savoir-faire qui leur permet de produire une multitude de discours et de réaliser d'autres choses admirables, mais je crains que, vagabondant de ville en ville et n'ayant nulle part élu domicile, ils ne soient hors d'état de comprendre, à propos d'hommes qui s'adonnent à la fois à la philosophie et à la politique, l'importance et la qualité de tout ce que ces hommes peuvent, dans les combats et dans les discussions, faire et dire, dans l'action par leurs actes et par la parole dans leurs réunions respectives.¹

L'image des sophistes semble ironiquement flatteuse, car, intéressés par l'argent, ils sont venus pour parler et non pour écouter. Mais il faut dire aussi que Timée brosse cette image de manière quelque peu caricaturale. Il est vrai que, en général, les sophistes sont sûrs de leur savoir, tel Euthydème :

Euthydème C'est la vertu, Socrate, répondit-il. Nous pensons pouvoir la transmettre mieux que personne et au plus vite.²

« Mais si maintenant vous possédez réellement une telle connaissance (τὴν ἐπιστήμην), ayez pitié de nous, — vous le voyez, c'est absolument comme à deux dieux que je m'adresse à vous, en vous priant de me pardonner ce que j'ai dit avant. »³ Évidemment, les deux sophistes affirment qu'ils possèdent cette science. Or, Protagoras soutient que la vertu s'enseigne, mais n'est pas science. Y a-t-il une différence fondamentale entre Euthydème et Protagoras ? En effet, les sophistes en général n'ont pas d'habitude de définir les choses, concrètes ou abstraites, afin de les distinguer, c'est en ce sens qu'ils ne sont pas différents. Enfin, à l'époque de Socrate comme à l'époque actuelle, le sophiste a mauvaise réputation. Si on qualifie aujourd'hui un intellectuel de sophiste, ce serait entendu comme une insulte. Les sophistes étaient-ils vraiment si mauvais que ça ? Le rôle des sophistes dans les dialogues platoniciens ressemble à celui des avocats dans la démocratie moderne. Le *Protagoras* illustre un portait du sophiste assez complexe. Dans la première partie du dialogue, nous avons deux images opposées de Protagoras, à savoir « il est seul à être savant » (310 d) aux yeux du jeune Hippocrate, mais pour Socrate, il ressemble à un charlatan, « une sorte de négociant qui vend, en gros ou en détail, les marchandises dont l'âme se nourrit » (313 c). Ce propos de Socrate ressemble à un préjugé, car, au début de l'entretien, le mythe et le discours de Protagoras semblent montrer que le sophiste est un intellectuel réfléchi, puisque l'art politique qu'il propose comprend la vertu même s'il ne sait pas la définir — d'ailleurs cela n'est philosophiquement pas

1 *Timée* 19 e.

2 *Euthydème* 273 d.

3 *Ibid.* 273 e.

une tâche facile, quand « le plus souvent, dans la cité démocratique, les responsabilités politiques sont tirées au sort »¹. Toutefois dans le *Phèdre*, le sophiste fait partie du huitième rang, un peu mieux que le tyran². Bref, il est difficile de déterminer le rapport des sophistes à la science. En tout cas, sans eux, le volume des dialogues platoniciens serait largement réduit, et Socrate s'ennuierait.

IV.1.3. Philosophe

Une science se définit par son objet. Dans les premiers dialogues platoniciens, c'est la vertu qui est l'objet de la science, mais ce passage du *Lachès* semble donner l'occasion de constater que Socrate assimilerait le courage aux autres savoirs techniques³ :

Σωκράτης

Socrate

οὐ μόνον ἄρα τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἢ ἀνδρεία ἐπιστήμη ἐστίν· οὐ γὰρ μελλόντων μόνον πέρι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν ἐπαῖει, ἀλλὰ καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων καὶ πάντως ἐχόντων, ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἐπιστήμαι.⁴

Le courage n'est donc pas seulement la connaissance des choses redoutables et de celles qui inspirent confiance, car sa compétence s'étend non seulement aux biens et aux maux futurs, mais aussi à ceux du présent et du passé, bref, de toutes les époques, comme c'est le cas pour les autres connaissances.

Premièrement, on ne sait pas avec certitude ce que pourrait désigner le syntagme « αἱ ἄλλαι ἐπιστήμαι »⁵. Supposons qu'il désigne les autres savoirs techniques, chacun ayant son objet. Cependant, en raison de l'évolution constante des outils techniques, même si les objets techniques ne changent pas (le marbre pour le tailleur de pierre, le bois pour le menuisier par exemple), les savoirs techniques évoluent régulièrement, en ce sens qu'aucun savoir ne peut résister aux vicissitudes temporelles. Deuxièmement, « il n'est pas du tout évident que le courage se rapporte aussi bien au passé qu'au présent et au futur. Peut-on vraiment être courageux à l'endroit d'événements passés ? »⁶ En effet, le courage est à la fois comportement et science. Du point de vue du comportement, on ne peut être courageux à l'endroit

1 *République* VIII 557 a.

2 Voir *Phèdre* 248 d – e.

3 Cf. *Lachès*, « Notes », n° 196, p. 167 : « L'indifférenciation temporelle de l'objet du courage provient donc d'une analogie avec les savoirs techniques (agriculture, médecine, etc.). Il est pour le moins déconcertant de voir Socrate assimiler le cas du courage à celui de tous les autres savoirs, lui qui s'est plus tôt évertué à faire comprendre à Lachès que le courage n'est précisément pas un savoir de ce genre. On voit que la position de Socrate relativement au statut du courage en tant que connaissance est ambivalente : tantôt il oppose le courage aux différents savoirs techniques, tantôt il fait comme si le courage était un simple savoir technique parmi d'autres. »

4 *Ibid.* 199 b – c.

5 Ne faut-il pas distinguer « la connaissance de l'équitation » et « l'équitation » ? La première semble être une connaissance théorique qui s'enseigne, la seconde une τέχνη que l'on acquiert par la pratique.

6 *Lachès* « Notes », n° 195, p. 167.

d'événements passés ou pas encore arrivés ; mais du point de vue de la science, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est, le courage est indépendant du temps, celui qui possède cette science est nécessairement courageux en tout temps. Troisièmement, Socrate parle souvent de savoirs techniques, c'est une façon de faire comprendre les notions philosophiques qui ne sont toujours pas faciles à comprendre, comme on montrerait à un enfant une image d'un pont pour lui apprendre le mot « pont ». Quatrièmement, il faut se méfier de ce que Socrate dit. Dans le *Protagoras*, il soutient que la vertu est science, mais qui ne s'enseigne pas, ce qui est diamétralement opposé à la thèse de Protagoras. S'agit-il d'une ruse de la part de Socrate ? Certainement pas. En effet, là où la difficulté est importante, la chance de trouver la vérité est grande, c'est la raison pour laquelle Socrate passe son temps à mettre lui-même et les autres en embarras, en difficulté.

Dans les dialogues tardifs, la science a pour objet les formes intelligibles. Si l'on considère que « la science platonicienne ne se définit que médiatement »¹, alors, toutes les choses qui se trouvent entre l'illimité (le feu, l'eau, l'air et la terre) et la limite (les formes intelligibles)² sont intermédiaires, pas seulement le langage mathématique, les figures géométriques et les procédés de construction. En effet, l'intermédiaire existe en raison des deux extrémités : les quatre éléments et les formes intelligibles. Cela étant, on distingue trois sortes de connaissances : 1/ l'opinion qui est connaissance des choses intermédiaires ou immédiates, c'est-à-dire des choses sensibles, qui deviennent sans cesse. 2/ La connaissance de l'univers qui se forme par les quatre éléments dont la quantité est déterminée par les lois mathématiques et physiques. En d'autres termes, la connaissance de l'univers est fondamentalement mathématique et physique, ce que le *Timée* exprime, mais aussi logique, ce que la seconde partie du *Parménide* exprime. 3/ La science de ce dont l'objet est la forme intelligible ; cela étant, la science ne se définit pas médiatement, puisque la forme intelligible est accessible de manière directe par la fonction intellectuelle de l'âme. Cependant, si la science s'enseigne, cet enseignement, et non cette science même, ne peut se fonder que médiatement, car cet enseignement ne peut se faire que par des moyens intermédiaires comme l'écriture, la parole, la musique, la danse, la

1 Cf. Henri Joly : « La science platonicienne ne se définit que *médiatement* et suppose l'utilisation de ces *intermédiaires* que sont le langage mathématique, les figures géométriques et les procédés de construction. Bref, toute une technique scientifique est à l'œuvre dans la science platonicienne et la théorie de la science est inséparable des pratiques théoriques qui en constituent l'organe. » (*Le renversement platonicien, Logos, épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1994 [1974], p. 191).

2 Cf. le chapitre précédent « III.1.3.1 Quatre éléments et le corps ».

représentation symbolique.

IV.2. Τέχνη comme opinion

« La technique est le paradigme du rapport que l'homme entretient avec les objets dans le sensible. »¹ C'est en ce sens que la technique est la forme de l'opinion qui est le jugement formulé à partir de la sensation actuelle et des sensations du passé qui sont sauvegardées dans la mémoire. Autrement dit l'excellence technique est obtenue non pas au moyen de la mesure, mais au moyen de conjectures, c'est-à-dire d'opinions :

Socrate Ainsi, en premier lieu, la musique en est pleine, elle qui n'ajoute pas ses harmonies au moyen de la mesure, mais au moyen de conjectures, comme c'est le cas de l'ensemble de l'art de la flûte, et chacun cherche à découvrir par la conjecture de la bonne mesure et de la corde qui vibre, de sorte qu'elle mêle une part considérable de confusion à bien peu de certitude.

Protarque C'est on ne peut plus vrai.

Socrate Et ne verrons-nous pas que la médecine, l'agriculture, la navigation et la stratégie sont dans le même cas ?

Protarque Bien sûr.

Socrate Quant à la construction, le fait qu'elle emploie davantage de mesures et d'outils lui confère, grâce à sa plus grande exactitude, une technicité supérieure à la plupart des autres sciences.²

C'est pourquoi nous analysons ici la technique comme opinion. Autrement dit, nous nous intéressons plutôt à l'aspect général de la technique et non aux règles spécifiques de chaque technique particulière. Notons que la grande exactitude de mesures et d'outils des mesures ne relève pas de la technique même, mais avant tout de mathématiques. Par exemple, en musique, la complexité mathématique et la technicité des accordeurs modernes ne relèvent pas de l'art de jouer un instrument.

Si la sensation ne peut être fausse, l'opinion peut l'être, la technique aussi. Mais ici nous n'examinons pas l'opinion du point de vue de la sensation, mais de la source de la sensation, c'est-à-dire de l'image et de la croyance qui sont nommées opinion dans la *République*³.

La terme δόξα est sans doute l'un des termes les plus étudiés dans le vocabulaire de Platon, plus de trente ans après sa première publication. La réédition augmentée en

1 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, 2007, p. 146.

2 *Philèbe* 56 a – b. Notons ici que « la plupart des autres sciences » désignent les techniques caractérisées par la forte conjecture que Socrate évoque précédemment.

3 *République* livre VII, 533 e – 534 a.

2015 de *La théorie platonicienne de la doxa*¹ en est la preuve. La question se pose : si l'opinion n'est pas un objet pour la science, pourquoi le terme est-il aussi fréquemment présent dans les dialogues platoniciens² ? C'est parce que l'opinion est une connaissance des choses sans savoir ce qu'elles sont en réalité, une forme d'ignorance pour ainsi dire. En effet, même s'il s'agit d'une opinion droite, elle est individuelle et changeante, ce qui est à éviter dans l'éducation et dans la gouvernance de la cité. C'est dans cette perspective que nous analysons le terme δόξα à travers l'examen de l'image, de la croyance et de la τέχνη, sans faire le lien avec le *logos*, ni faire de l'opinion une théorie.

IV.2.1. Image d'image

L'adjectif εἰκαστικός, le substantif εἰκασία et le verbe εἰκάζειν ne sont pas très fréquents dans les dialogues platoniciens³. Les exemples les plus célèbres sont : 1/ le troisième lit évoqué au début du livre X de la *République*, même si l'on n'y trouve pas ses trois termes, puisque Socrate y parle de ce que fabrique le peintre (ζωγράφος) ; 2/ le mythe de Theuth dans le *Phèdre* ; 3/ la copie du paradigme dans le *Parménide*⁴. En effet, le verbe γράφειν désigne à la fois l'acte d'écrire et celui de peindre⁵, c'est en ce sens que le texte lui aussi est une image. Peindre un texte, écrire une peinture, cela nous paraît étrange, mais pas pour les grecs.

IV.2.1.1. Peinture

Le lit le plus cher est sans doute celui peint par Vincent Van Gogh dans son tableau intitulé *La chambre à coucher* (Musée d'Orsay⁶). Si ce tableau se vendait, le prix

1 Lafrance, Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 [1981].

2 Cf. « Annexe δόξα »

3 *Alcibiade* : εἰκάζω (105 c); *Banquet* : εἰκάσειεν (190 a), ἤκασα (216 c); *Cratyle* : εἰκάζομεν (425 c), εἰκάζει (432 b), εἰκασται (439 a); *Ion* : εἰκάσαι (532 c); *Lettre VII* : εἰκάζων (324 a); *Lois II* : εἰκαστικά (667 c), εἰκαστικήν (668 a); *Ménon* : ἤκασας (80 c), εἰκάζοντες (89 e), εἰκάζομεν (89 e), εἰκάζων (98 b), εἰκάζειν (98 b); *Parménide* : εἰκασθῆναι (132 d), εἰκασθέντι (132 d); *Phédon* : εἰκάζω (99 e); *Phèdre* : εἰκασμένη (248 a), εἰκασθέντος (250 b); *Philèbe* : εἰκάζειν (55 e); *République II* : εἰκάζη (377 e); *République VI* : εἰκάζω (488 a), εἰκάζοντα (488 a), εἰκασίαν (511 e); *République VII* : εἰκασίαν (534 a), εἰκασίαν (534 a); *Sophiste* : εἰκαστικήν (235 d), εἰκαστικήν (236 b), εἰκαστικήν (236 c), εἰκαστικήν (264 c), εἰκαστικόν (266 d).

4 Dans le *Parménide*, il s'agit du terme ὁμοιώματα qui est plutôt rare dans le corpus platonicien. *Cratyle* : ὁμοιώματι (434 a); *Lois VII* : ὁμοιώματα (812 c); *Parménide* : ὁμοιώματα (132 d), ὁμοιώματα (133 d); *Phèdre* : ὁμοίωμα (250 a), ὁμοιώμασιν (250 b). Notons que l'ὁμοίωμα et l'εἰκασία semblent synonymes.

5 Cf. « Le discours écrit sur un rouleau de papyrus peut être assimilé à une image peinte, d'autant plus facilement que le c'est le même verbe, γράφειν, qui désigne en grec ancien l'acte d'écrire et celui de peindre. » (Brisson, Luc, « Annexe 1 *Phèdre* 278 b - c », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 74 – 76, p. 74).

6 Il existe trois versions de *La chambre à coucher*, par rapport celle du Musée d'Orsay, les deux autres semblent moins abouties en terme de couleur.

pourrait s'élever à une centaine de millions d'euros, selon la cote de l'artiste. Aucun lit particulier ne pourrait coûter aussi cher. Ce lit inutile coûte donc plus cher qu'un lit utile, tel est le charme de l'image. Certes il n'est pas tout à fait inutile, du moins cette œuvre de Van Gogh constitue un objet de grande valeur pour le Musée d'Orsay, mais il n'est pas utile en tant que lit dans sa fonction propre, puisqu'il est entièrement dépourvu de toute fonction d'un lit particulier.

En effet, un lit particulier est une image du Lit dont un dieu est l'auteur, et un lit peint est lui aussi une image. La question se pose ainsi : à l'égard de la vérité, pourquoi Socrate accorde-t-il à un lit particulier plus de place qu'à un lit peint alors que tous les deux sont images ? Le Lit est une forme unique, il a le même statut que la vérité. C'est pourquoi « le fabricant de lits ne produit pas la forme (εἶδος) qui est ce qu'est le lit, mais un lit particulier »¹. Puisque le dieu qui « a produit ce lit qui est par nature unique » (« μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν »)². Mais, que doit-on entendre par ce lit divin qui est une forme unique ? Le lit se dit différemment dans des différents langues, en grec, c'est ἡ κλίνη ; en français le lit, et ainsi de suite dans les autres langues. Autrement dit, chaque langue a son propre nom pour désigner le lit, mais quelque soit le nombre de mots différents, ils désignent tous la même fonction qui est propre au lit, universellement la même. C'est cette fonction propre qui est l'œuvre d'un dieu (θεὸν ἐργάσασθαι³). Par la suite, quand un menuisier fabrique un lit particulier, c'est cette fonction propre du lit qu'il réalise. Par conséquent, si l'on considère ce lit particulier comme l'opinion d'un menuisier, c'est une opinion droite, puisque la fonction propre du lit correspond à la vérité, c'est-à-dire à la fonction propre telle qu'un dieu l'a définie comme nature unique du Lit.

Par contre, lorsque le peintre peint un lit dans son tableau, celui-ci est dépourvu de toute fonction propre du lit. En d'autres termes, le lit peint est une imitation de l'apparence, même si l'art de cette imitation est excellent, alors qu'un lit particulier fabriqué par un menuisier est une imitation de la vérité. De même, un lit peint est aussi une opinion, mais une opinion fautive, puisqu'il ne dit pas la vérité du lit. Si le Lit est l'œuvre d'un dieu, il n'est pas absurde de penser que la Peinture elle aussi est l'œuvre d'un dieu. La question se pose : quelle est la fonction propre de la peinture, c'est-à-dire la nature unique de la peinture ? Tant que l'artiste n'est pas capable de répondre à cette question, il ne peut éviter de fabriquer des opinions fautes. C'est en

1 *République* X 597e – 597a.

2 *Ibid.* 597d.

3 *Ibid.* 597b.

ce sens que Socrate ne critique pas l'art de la peinture, mais les mauvais peintres, les mauvais imitateurs et non l'imitation en tant que telle. L'imitation doit en effet avoir sa fonction propre : par exemple les enfants commencent par imiter. C'est la raison pour laquelle, devant les enfants, les adultes en général et les parents en particulier doivent avoir un comportement responsable. Imiter, c'est aussi le moyen de devenir meilleur. En effet, si l'on peut devenir meilleur par son propre moyen, on n'a nul besoin d'imitation, ce qui n'est pas le cas pour beaucoup, mais on peut imiter les sages afin de devenir meilleur. De plus, on peut bien imiter les réalités véritables par la peinture ou par la poésie ; n'est-ce pas en ce sens que l'art conceptuel faisait un pas ? Autrement dit, ce que Socrate critique dans la première partie du livre X de la *République*, c'est que l'imitation « nous tient éloignés de la réalité véritable » « et nous aliène »¹, parce qu'elle n'imité pas la vérité mais l'apparence. Et surtout, l'imitation d'apparence exerce une influence importante sur l'esprit humain, notamment dans les domaines de l'art et de la poésie qui sont des instruments indispensables de l'éducation. D'ailleurs, le fait que les enfants en général seraient beaucoup plus sensibles à l'art conceptuel que les adultes montre que l'éducation joue un rôle important dans l'orientation de la sensibilité : dans l'éducation traditionnelle, on trouvait peu d'enseignements relatifs à l'art conceptuel, comme si l'éducation était un moyen de priver les enfants de la sensibilité conceptuelle.

IV.2.1.2. Écriture

À la fin du *Phèdre*, Socrate compare le discours écrit à la peinture : « Car, à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. »² Mais cela ne doit pas effacer la différence entre l'écriture et la peinture d'imitation dont parle Socrate dans le livre X de la *République*. En effet, le texte est une image du discours de l'âme³, alors que la peinture d'imitation est une image, d'une apparence du monde sensible. D'ailleurs, dans le cas de trois lits, il y a trois types d'ἔργον différents effectués par trois vivants différents. Le dieu implante une fois pour toute la nature unique du Lit⁴, c'est-à-dire la fonction propre du lit ; le fabricant peut fabriquer autant des lits particuliers que besoin ; et finalement le

1 Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon 1*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut, 2005, pp. 25 – 41, p. 34.

2 *Phèdre* 275 d.

3 *Ibid.* 276 a.

4 Implanter (ἐργάζεσθαι) signifie « mettre en œuvre », au sens où le dieu en est auteur, mais « auteur » ne signifie pas qui aurait fabriqué la Forme, car elle ne se fabrique nullement. Cf. Luc Brisson, « Divin planteur », *KAIROS* n° 19, 2002, pp. 31 – 48.

peintre peut en peindre autant qu'il veut. À l'inverse, le texte et son modèle, à savoir le discours de l'âme, relèvent du même auteur. Nous ne distinguons ici que deux niveaux et non trois. Où se cache un autre niveau ? Pourquoi la même personne ne parvient-elle pas à produire un texte fidèle au discours de sa propre âme ? Là, le *Phèdre* peut éclairer la question.

« Le *Phèdre* est un dialogue si divers dans son fond (thèmes de l'amour, de l'âme, de la rhétorique, de l'écriture) comme dans sa forme (dialogues, discours, descriptions, mythes, prières) et tellement travaillé, que l'un des problèmes majeurs qu'il soulève est précisément celui de son unité. Problème insoluble si on ne tient pas compte à la fois de l'aspect dramatique et de l'aspect doctrinal qui, dans le *Phèdre* plus que dans tout autre dialogue, sont indissociables. »¹ Cette indissociabilité du dialogue se manifeste dès la première phrase :

Socrate Phèdre, mon ami, où vas-tu et d'où viens-tu ?

Phèdre vient de passer auprès du maître de la rhétorique Lysias « plusieurs heures d'affilée », il tient encore dans sa main gauche, sous son manteau, le discours écrit de Lysias sur l'amour au moment où il croisa Socrate² : « toi, tu cherches la position que tu imagines être la meilleure pour lire, et, quand tu l'auras trouvé, lis. »³ En d'autres termes, le discours écrit de Lysias est l'origine du *Phèdre*, et ce n'est pas par hasard que le dialogue se termine par une critique de l'écriture. Ainsi, on pourrait dire que l'écriture est le sujet du *Phèdre*, la rhétorique l'objet, l'âme l'enjeu.

« Qu'est-ce que la culture, sinon un système spécifique d'actes de communication ? »⁴ La culture, pour ainsi dire simplement, c'est la communication. Parler, publier, c'est être entendu, être lu, équivaut à communiquer, peu importe si l'on a vraiment quelque chose à dire, puisque l'existence se caractérise dès lors par la communication. Par conséquent, la question d'efficacité se pose d'emblée, autrement dit, la rhétorique devient inévitablement d'une grande importance dans la communication. De même pour l'écriture qui est une technique ou un moyen de communication. C'est là que se trouve le problème. En effet, dans une communication, il y a d'un côté l'émetteur, de l'autre les récepteurs. Un art de la communication est jugé efficace ou non par rapport aux effets produits chez les

1 *Ibid.*, « Introduction », p. 13 – 14.

2 *Phèdre* 228 d.

3 *Ibid.* 230 e.

4 Brisson, Luc, « Mythe, écriture, philosophie », *La connaissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, Sous la direction de J.-F. Mattéi, 2006 [1990], pp. 49 – 58, p. 49.

récepteurs. Or, tout effet peut être à la limite faste ou néfaste ou entre les deux. D'où la nécessité de savoir ce qu'est l'âme : si l'on ne connaît pas l'âme, on ne peut savoir ce qui est bon (faste) ou mauvais (néfaste) pour elle, car tout discours s'adresse à l'âme et non au corps.

Nous l'avons vu dans le chapitre II, la tripartition de l'âme est une structure fonctionnelle. Les parties de la structure fonctionnent plus ou moins bien, dépendamment du type de vie incarnée, par exemple pour l'espèce humaine, il existe neuf catégories¹. Les fonctions de ces trois parties sont respectivement rationnelle, Ardente et désirante : la première s'attache au monde intelligible, les deux dernières sont liées au monde sensible. Plus précisément « la partie Ardente (*θυμός*) assure les fonctions de défense, et la partie désirante (*ἐπιθυμία*) assure les fonctions de nutrition et de reproduction »², tandis que la partie rationnelle dans la vie incarnée consiste à commander aux deux parties inférieures en contemplant les réalités intelligibles. Cela étant, le fait de savoir si un discours de l'âme dit la vérité ou non, se traduit par le fait de savoir si la partie rationnelle fonctionne comme il faut, c'est-à-dire comme ce que la fonction propre de la partie rationnelle exige, à savoir l'intellection. Rappelons que l'âme est immortelle, dans son état pur, elle a vu la vérité. Cela lui garantit la condition d'être rationnel. Ainsi nous distinguons trois niveaux du texte, à savoir la vérité ou la réalité véritable, le discours de l'âme et le texte. Autrement dit, le discours de l'âme imite la vérité, et le texte imite le discours de l'âme, tous les deux sont images, mais leur fonction propre est différente. Le discours de l'âme est un instrument de la rationalité, tel un pilote il faut naviguer pour perfectionner son commandement, alors que le texte est un instrument de l'éducation :

les discours qui servent à l'enseignement, qui sont prononcés pour instruire et qui sont en réalité écrits dans l'âme où ils parlent du juste, du beau et du bien, sont les seuls à comporter clarté et perfection et à mériter d'être pris au sérieux ;³

Le but de l'enseignement consiste à instruire, à entraîner l'âme vers le haut, puisque le Bien se trouve hors du ciel⁴, c'est-à-dire encore plus haut que les hauteurs du ciel « où la race des dieux a établi sa demeure »⁵. Si ces conditions ne sont pas remplies,

1 Voir *Phèdre* 248 d – e.

2 Brisson, Luc, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *Interpreting the Timaeus* — Critias, Sankt Augustin, Academia Verlag, IPS 9, Tomás Calvo and Luc Brisson (éds.), 1997, pp. 307 – 316, p. 308.

3 *Phèdre* 278 a.

4 *Ibid.* 247 b.

5 *Ibid.* 246 d.

aucun discours écrit n'est nécessaire. En conclusion : « l'écriture est un moyen de l'information ; elle n'assure d'aucune façon la connaissance effective de cette information. »¹ Parce que l'écriture produit une image de l'image, elle est figée, alors que le discours de l'âme est animé.

À la différence des mathématiques qui sont absolument précises, c'est-à-dire sans ambiguïté aucune, le langage naturel est ambigu, d'autant plus quand il s'agit d'un discours écrit : 1/ ambiguïté morphologique, face à une suite continue de lettres majuscules sans accent ni ponctuation, la combinaison issue de la découpe en une suite de mots pour former une phrase est multiple ; 2/ ambiguïté syntaxique ; 3/ ambiguïté sémantique ; 4/ ambiguïté pratique (le fait qu'un nouveau-né apprend à parler, puis à écrire et à lire montre que la maîtrise naturelle du langage relève de la pratique). Les différents courants du platonisme montrent que cette ambiguïté langagière s'applique également aux textes de Platon : en effet, le même texte platonicien, bien que rigoureusement élaboré, construit et rédigé, ne donne pas la même lecture, car chaque lecteur de Platon porte ses propres lunettes culturelles. C'est pourquoi dans la lecture des dialogues platoniciens, l'unité est primordiale, sans quoi, ils peuvent avoir de nombreuses interprétations.

IV.2.1.3. Sensible

Toute chose sensible est source de sensation, et par conséquent source d'opinion. Comme toutes les choses sensibles sont les images des paradigmes (παραδείγματα), le même paradigme donne le même type des images. Mais il n'y a que deux types de paradigmes, les paradigmes qui désignent les réalités véritables et ceux qui désignent les choses sensibles. De la sorte, il y a nécessairement deux types de choses sensibles, celles qui sont les images des réalités véritables et celles qui sont les images des images. Dans ce passage du *Parménide*, les paradigmes désignent les formes intelligibles :

Socrate Eh bien, cette solution-là, reprit Socrate, n'est pas raisonnable non plus. Mais voici, Parménide, ce qui me semble, à moi, être la meilleure explication. Alors que les Formes sont comme des modèles (παραδείγματα) qui subsistent dans la nature, les autres choses entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies (ὁμοιώματα) ; en outre, la participation que les autres choses entretiennent avec les Formes n'a pas d'autre explication que celle-ci : elles en sont les images (εἰκασθῆναι).²

1 *Phèdre*, « Introduction », p. 60.

2 *Ibid.* 132 c – d. Notons que le substantif « ὁμοίωμα » est rare dans le corpus platonicien. *Cratyle* : ὁμοιώματι (434 a) ; *Lois* VII : ὁμοιώματα (812 c) ; *Parménide* : ὁμοιώματα (132 d), ὁμοιώματα (133 d) ; *Phèdre* : ὁμοίωμα (250 a), ὁμοιώμασιν (250 b).

L'apparition du terme *παράδειγμα* dans le corpus platonicien est assez importante, mais particulièrement concentrée sur les dialogues tardifs¹. L'usage des paradigmes semble démonstratif, le but consiste à faire voir si l'on a raison ou tort. Il s'agit d'une méthode dialectique, nous en parlerons dans le dernier chapitre « La dialectique », ici nous donnons simplement un exemple pour illustrer la puissance de l'usage des paradigmes. Après le discours de Protagoras dans le dialogue qui porte son nom, Socrate demande à Protagoras si les différentes vertus « ne sont que les noms d'une même réalité unique »² ? Le sophiste répond que la vertu est chose unique et que ses parties sont les vertus. Mais de quelle manière ? À la manière des parties du visage ou à la manière de l'or ? Pour Protagoras, c'est à la manière du visage. Or, les organes des sens ont chacun leur fonction spécifique, l'un n'est pas l'autre :

Est-ce qu'il n'en est pas de même pour les parties de la vertu : l'une n'est pas telle que l'autre ni en elle-même, ni pour ce qui est de sa capacité (*δύναμις*) ? N'en est-il pas ainsi, de toute évidence, si elle ressemble à son modèle (*παράδειγματι*).³

Ici le *παράδειγματι* désigne le modèle fourni par le visage et ses parties. Si ce modèle dit la vérité, cela signifie que les vertus ne sont pas de la même nature, car « la φύσις d'une chose est révélée par sa δύναμις »⁴, autrement dit, une δύναμις différente correspond à une nature différente. Par conséquent, d'après le paradigme de la vertu proposé par Protagoras, il est inévitable d'arriver à cette conclusion quelque peu absurde : on peut bien être courageux sans être juste, d'ailleurs c'est la thèse de Protagoras⁵.

Ce terme *δύναμις* (puissance) caractérise les choses sensibles. En effet, si une chose sensible n'a aucune puissance de communiquer, de se manifester, aucune sensation de cette chose n'est possible même si l'on a les meilleurs organes des sens⁶. Or, toute

1 *Alcibiade* [1] : 132 d; *Apologie* [1] : 23 b; *Euthydème* [1] : 282 d; *Euthyphron* [1] : 6 e; *Gorgias* [4] : 525 b, 525 c, 525 c, 525 d; *Lachès* [1] : 187 a; *Lettre VII* [1] : 332 b; *Lois I* [1] : 632 e; *Lois II* [1] : 663 e; *Lois III* [1] : 692 c; *Lois IV* [1] : 722 a; *Lois V* [3] : 735 c, 739 e, 746 b; *Lois VII* [6] : 794 e, 795 a, 801 b, 811 b, 811 c, 811 d; *Lois IX* [3] : 855 a, 862 e, 876 e; *Lois XI* [1] : 927 d; *Lois XII* [1] : 961 e; *Ménon* [2] : 77 a, 79 a; *Parménide* [1] : 132 d; *Phèdre* [3] : 262 c, 262 d, 264 e; *Philèbe* [3] : 13 c, 53 b, 53 c; *Politique* [14] : 275 b, 277 b, 277 d, 277 d, 277 d, 278 b, 278 c, 278 e, 278 e, 278 e, 279 a, 279 a, 287 b, 305 e; *Protagoras* [2] : 326 c, 330 b; *République III* [3] : 409 b, 409 c, 409 d; *République V* [3] : 472 c, 472 d, 472 d; *République VI* [2] : 484 c, 500 e; *République VII* [2] : 529 d, 540 a; *République VIII* [3] : 557 e, 559 a, 561 e; *République IX* [1] : 592 b; *République X* [2] : 617 d, 618 a; *Sophiste* [6] : 218 d, 221 c, 226 c, 233 d, 235 d, 251 a; *Théétète* [3] : 154 c, 176 e, 202 e; *Timée* [12] : 24 a, 28 a, 28 b, 28 c, 29 b, 31 a, 37 c, 38 b, 38 c, 39 e, 48 e, 49.

2 *Protagoras* 329 d.

3 *Ibid.* 330 a – b.

4 Brisson, Luc, « L'unité du *Phèdre* de Platon », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 135 – 155, p. 140.

5 Voir *Protagoras* 329 e.

6 Cf. L. Brisson, « Perception sensible et raison dans le *Timée* », particulièrement ce passage « La sensation est affaire de communication. Ce qui est communiqué c'est la propriété que manifeste un

puissance peut être positive ou négative. La question se pose, comment faire la part entre les choses sensibles positives et celles négatives, en d'autres termes, celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises pour l'âme ? Il est évident que sont bonnes pour l'âme les choses sensibles qui sont les images des réalités véritables, car elles sont en harmonie avec la partie rationnelle de l'âme, puisque la partie rationnelle reconnaît le paradigme de ces images qu'est la réalité véritable. Il est aussi évident que sont mauvaises pour l'âme les choses sensibles qui sont les images des images, car elles sont en disharmonie avec la partie rationnelle de l'âme, puisque la partie rationnelle ne peut reconnaître le paradigme qui est en réalité une certaine image et non la réalité véritable.

IV.2.2. Croyance

Le substantif πίστις (croyance) n'est pas fréquent dans le corpus platonicien¹, il est connu pour sa présence sur la fameuse Ligne de παθήματα à la fin du livre VI de la *République*². Le terme παθήματα désigne quatre types d'activités de l'âme humaine, nommés respectivement νόησις (intellection), διάνοια (pensée), πίστις (croyance) et εἰκασία (représentation). La croyance signifie le fait de croire quelque chose sans savoir, ou la confiance à quelque chose que l'on ne connaît pas en réalité :

<p>βούλει οὖν δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην;³</p>	<p>Dans ce cas, veux-tu que nous posions qu'il existe deux formes de convictions : l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître.</p>
--	---

objet, par l'intermédiaire d'un mouvement qui trouve sa source à l'extérieur. Et la transmission de ce mouvement se fait de façon mécanique de partie en partie, par une circulation à travers le vivant en son entier, corps et âme. En effet, le destinataire final de ce processus de transmission est la partie rationnelle de l'âme. » (p. 311).

1 *Critias* : πίστιν (117 d), πίστεις (119 d); *Gorgias* : πίστις (454 d), πίστις (454 d), πίστιν (454 e); *Lois* : III πίστεων (701 c), XII πίστιν (966 c), πίστιν (966 d); *Phédon* : πίστεως (70 b); *Phèdre* : πίστεις (256 d), πίστιν (275 a); *Philèbe* : πίστεως (50 c); *République* : VI πίστει (505 e), πίστιν (511 e), VII πίστιν (534 a), πίστιν (534 a), X πίστιν (601 e); *Timée* : πίστιν (29 c), πίστεις (37 b).

2 Nous avons parlé de cette ligne dans l' « Introduction ». En fait, à la fin du livre VI, Socrate dit ceci : « Et maintenant, adjoints à notre quatre sections les quatre παθήματα », ils sont dans l'ordre l'intellection, la pensée, la croyance et la représentation, c'est une façon de nommer les quatre sections de la fameuse ligne. Cela étant, chacun de ces quatre noms est un πάθημα, le terme est assez présent dans le corpus platonicien, mais sa présence est très singulière, car il est absent dans la moitié des dialogues, et particulièrement présent dans le *Philèbe* et le *Timée*. Voici la liste : *Alcibiade* [2] : 109 a, 116 e; *Banquet* [1] : 189 d; *Gorgias* [4] : 481 d, 483 b, 524 b, 524 d; *Hippias majeur* [1] : 300 b; *Hippias mineur* [1] : 372 e; *Lettre VII* [1] : 342 d; *Lois I* [2] : 632 a, 648 b; *Lois III* [3] : 681 d, 687 e, 695 e; *Lois IV* [1] : 708 b; *Lois VI* [1] : 777 c; *Lois VII* [1] : 812 c; *Lois IX* [3] : 859 e, 860 b, 866 b; *Lois X* [1] : 894 c; *Parménide* [1] : 157 b; *Phédon* [2] : 79 d, 103 a; *Phèdre* [1] : 271 b; *Philèbe* [13] : 35 c, 35 c, 35 c, 36 a, 39 a, 39 a, 41 c, 42 a, 47 c, 50 d, 52 b, 52 b, 54 e; *Politique* [3] : 270 d, 270 e, 274 a; *Protagoras* [2] : 353 a, 357 c; *République II* [1] : 382 b; *République III* [1] : 388 d; *République V* [1] : 462 c; *République VI* [2] : 504 c, 511 d; *République IX* [1] : 577 c; *République X* [2] : 602 d, 610 b; *Sophiste* [4] : 228 e, 248 b, 248 d, 252 b; *Théétète* [2] : 186 c, 186 d; *Timée* [18] : 43 b, 44 a, 57 c, 61 c, 61 d, 61 d, 62 a, 63 e, 64 a, 64 d, 65 b, 65 c, 67 b, 67 e, 69 d, 80 c, 84 e, 88 e.

3 *Gorgias* 454 e.

Dans ce passage, la croyance s'oppose à la science, c'est-à-dire l'ἐπιστήμη ou la μάθησις évoqué un peu plus tôt¹. La différence réside dans le fait que la croyance peut bien être fausse ou vraie, et donc il existe donc deux croyances, la vraie et la fausse (πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς)². Si l'on considère que l'image est source de la sensation actuelle, la croyance trouve sa source dans des sensations du passé, c'est-à-dire dans la mémoire, ainsi la sensation actuelle n'est pas sélective, mais la croyance l'est, puisque la mémoire est sélective. Nous examinons ici trois formes de croyance, à savoir la croyance aux folies divines, au *logos* et aux biens particuliers afin de comprendre pourquoi fait-on confiance à telle chose et non pas à telle autre ?

IV.2.2.1. Croyance à la folie divine

Au début du second discours sur l'amour dans le *Phèdre*, Socrate liste quatre formes de folie divines, à savoir la mantique (l'art de la divination), la téléstique (l'art non-médical de délivrer des gens de leurs maladies), la poétique (l'inspiration des Muses) et l'érotique (l'aspiration au savoir). Mais on ne peut connaître les folies divines que par la croyance dans la mesure où elles sont dispensées par les dieux, car les dieux ne disent pas la vérité par le discours, mais par l'implantation de la vérité³, or l'être humain ne peut connaître la vérité sans discours. Certes la réminiscence permet de connaître la vérité, mais elle est le résultat des discours rigoureux de l'âme.

Quand on est allé interroger l'oracle, particulièrement l'oracle de Delphes, c'est parce qu'on a la croyance en la Pythie. « À l'époque classique, Delphes, où présidait Apollon, était la référence suprême en matière d'oracle ; le site lui-même était censé se trouver au centre du monde, lequel était matériellement symbolisé par l'ὄμφαλος (la pierre sacrée considérée comme son nombril). Les réponses oraculaires étaient préférées par la Pythie qui formulait dans un état de transe, état dont on n'arrive pas à déterminer la cause avec certitude. »⁴ Pourquoi accordait-on une telle croyance à l'oracle de Delphes ? Pourquoi la Pythie rencontrait-elle une telle adhésion phénoménale ? C'est sans doute parce qu'elle disait la vérité. C'est aussi et surtout parce que beaucoup de gens ne se connaissaient pas eux-même. En effet, le vrai sage n'ira pas consulter une divinité pour savoir ce qu'il doit faire ou ne pas faire⁵, car,

1 *Ibid.* 454 d : « Πότερον οὖν ταὐτὸν δοκεῖ σοι εἶναι μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι, καὶ μάθησις καὶ πίστις, ἢ ἄλλο τι ; » (« Bon, à ton avis, savoir et croire, est-ce pareil ? Est-ce que savoir et croyance sont la même chose ? Ou bien deux choses différentes ? »)

2 *Ibid.*

3 Cf. Brisson, Luc, « Le divin planteur », *Kairos*, n° 19, 2002, pp. 31 – 48.

4 *Phèdre*, « Notes », n° 151, p. 207.

5 En terme de temps, la mantique s'occupe du futur, la téléstique du passé, la poétique du passé-

d'une part il se connaît justement lui-même, et si un dieu a quelque chose à lui communiquer à l'aide d'un signe, il est capable de saisir le vrai sens de ce signe divin.

Le paradoxe semble étonnant. À l'époque classique, Athènes était le centre intellectuel du monde, cependant là aussi la divination était prospère, des Athéniens ne se fatiguaient pas d'aller à Delphes pour consulter la Pythie, c'est ce qu'a fait Chéréphon, ami d'enfance de Socrate. D'ailleurs la question de la divination est une cause de la mort de Socrate, puisqu'il avait la faveur d'un dieu qui lui faisait souvent un signe. Difficile de dire si la performance de la Pythie était une cause qui favorisait l'ignorance, mais elle renforcerait la croyance à l'oracle de Delphes ; de même pour la téléstique, la poétique et l'érotique (oui, la philosophie peut bien devenir une source de croyance). En vérité, les folies divines en tant que telles sont de bonnes choses, mais lorsqu'elles deviennent des croyances, c'est plutôt une mauvaise chose, non pas que la folie divine est une mauvaise chose, mais la croyance l'est. En effet, l'homme n'est pas infallible : même Homère dit de choses méritant d'être critiquées, cela étant, en gagnant de la croyance, on peut bien faire confiance au mensonge.

IV.2.2.2. Croyance au λόγος

Faire confiance à d'autres est une chose normale, il est inimaginable que dans une société humaine il n'y ait point de confiance. Mais, si l'on accorde une confiance excessive, on risque de finir par devenir misanthrope :

À ne pas nous mettre à haïr les raisonnements (μισόλογοι) comme certains se prennent à haïr les hommes (μισάνθρωποι). Car il n'existe pas de plus grand mal, dit-il, que d'être en proie à cette haine des raisonnements. Or toutes deux, misologie et misanthropie, naissent de la même façon. Voici comme s'insinue en nous la misanthropie : on accorde à quelqu'un son entière confiance sans s'être donné aucun moyen de le connaître (ἐνδύεται ἐκ τοῦ σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ἄνευ τέχνης) ; on le tient pour un homme parfaitement loyal, droit, digne de confiance (πιστόν) qu'on lui porte ; et on ne tarde pas à découvrir qu'il ne vaut rien, qu'on ne peut s'y fier (ἄπιστον). Et on recommence avec un autre. Quand on fait plusieurs fois cette expérience, surtout quand on a été victime de ceux qu'on tenait pour ses amis les plus proches, on finit, à force de déceptions, par détester tous les hommes et par estimer qu'en aucun cas il n'y a rien de rien qui vaille quelque chose !¹

Ici, Socrate fait le parallèle entre la misologie et la misanthropie, si on fait son entière confiance à certains raisonnements sans raisonner par soi-même, on finira par haïr les discours. À vrai dire, un raisonnement se fait pour faire raisonner et non pas pour

futur, et l'érotique se préoccupent de ce qui se trouve hors du temps, cf. Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement », *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, pp. 220 – 248, p. 226.

1 *Phédon*, 89 d.

faire croire, c'est en ce sens que l'auteur d'un discours a sa part de responsabilité dans la misologie, les sophistes ayant une mauvaise réputation, en partie parce qu'ils faisaient croire qu'ils étaient maîtres des discours. Quant aux misologues, incapables de raisonner, ils n'ont pas d'autre choix que de faire confiance à certains raisonnements des autres dont ils ont besoin. La vie est dure si l'on ne sait pas raisonner ni ne fait confiance à aucun raisonnement établi par les autres dont on a besoin. En effet, « d'extrêmement bons comme extrêmement mauvais il y en a très peu, et que la grande majorité se situe entre ces deux extrêmes »¹, peut-être seuls ces deux extrêmes n'auraient pas besoin des raisonnements d'autres. Le blanc n'a pas besoin du noir pour être blanc, le noir non plus, mais le gris a besoin des deux pour être gris. Cela étant, la majorité des gens ne peut s'empêcher de faire confiance aux discours des autres. Or, un raisonnement ou un discours peut se révéler vrai ou faux, si « on accorde son entière confiance à un raisonnement (πιστεύσει λόγῳ), et à le tenir pour vrai, on ne tarde pas à juger qu'il est faux : il peut l'être en effet, comme il ne peut pas l'être »². Ici, on voit bien que le λόγος a le même statut que l'opinion, il peut être vrai comme faux, même si le faux λόγος est produit par un raisonnement, alors qu'une opinion même vraie est dépourvue de raisonnement. Mais chez certains philosophes, particulièrement chez Heidegger, le λόγος a le même statut que la vérité : « Or, le dévoilement est Ἀλήθεια. Celle-ci et le Λόγος sont une même chose. »³

IV.2.2.3. Croyance aux biens particuliers

Il est tout à fait sensé de considérer les choses utiles, avantageuses comme un bien, mais ce sont alors des biens particuliers. À ce titre que les choses avantageuses ne sont pas nécessairement justes et les choses justes sont nécessairement avantageuses. Mais la croyance traditionnelle sur le sujet semble dire le contraire :

Alcibiade Je pense, Socrate, que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement de ce qui est plus juste ou injuste ; ils pensent que ce sont là des évidences. Ainsi, laissant ces considérations, ils examinent ce qu'il conviendra de faire. Je pense que *les choses justes ne sont pas identiques aux choses avantageuses* ; mais il a été avantageux au grand nombre de commettre de grandes injustices et pour d'autres, je crois, qui ont œuvré dans le juste, cela n'a pas été avantageux.⁴

1 *Ibid.*, 90 a.

2 *Ibid.*, 90 b.

3 Heidegger, Martin, « Logos (Héraclite, fragment 50) », *Essai et conférences*, Paris, Gallimard/Tel, 1958, pp. 249 – 278, p. 267.

4 *Alcibiade* 113 c – d. Nous soulignons.

Ici « les choses avantageuses » désignent les biens particuliers, la richesse par exemple. Ce propos d'Alcibiade est identique à celui tenu par Thrasymaque dans le livre I de la *République*. Nous avons en effet sept termes pour exprimer l'utile et l'avantageux dans le corpus platonicien, particulièrement concentrés dans les neuf dialogues. Voici le tableau de fréquences :

	χρηστός	ὠφέλιμος, ὠφέλεια, ὠφελεῖν	χρήσιμος	συμφέρον, συμφέρειν
<i>Alcibiade</i> ¹	0	0	0	19
<i>Charmide</i>	5	23	2	1
<i>Euthydème</i>	5	10	2	0
<i>Gorgias</i>	9	21	3	2
<i>Hippias Majeur</i>	0	18	15	0
<i>Lois VII</i>	0	5	8	1
<i>Ménon</i>	0	30	1	0
<i>Phèdre</i>	2	11	1	3
<i>République I</i> ²	5	26	12	47

On peut constater que l'emploi de ces termes est particulièrement regroupé dans l'*Alcibiade* et dans le livre I de la *République*. En effet, ce passage de l'*Alcibiade* renvoie au livre I de la *République* où dans un premier temps il s'agit de la question d'avantage. Pour le vieux et riche Céphale, « quand le moment est venu de partir là-bas sereinement, à tout cela la possession des richesses peut contribuer pour une large part. Elle présente également d'autres avantages, mais si on évalue les uns et les autres, je dirais pour ma part, Socrate, que la richesse n'est pas le moindre pour un homme réfléchi. »³ C'est une croyance et non une connaissance de la réalité, car pour être avantageux dans l'Hadès, il faut plaire au dieu. Or le dieu ne devrait pas avoir le goût pour les richesses, puisque « le dieu se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange » « dans la contemplation de la vérité »⁴. Il est évident qu'il faut être juste pour plaire au dieu, car :

un dieu n'est injuste d'aucune façon sous aucun aspect, mais entièrement juste, au plus haut degré, et il n'y a rien qui lui soit plus semblable que celui d'entre nous qui pourrait à

1 **συμφέρον, συμφέρειν** : 113 d, 113 d, 113 d, 113 e, 113 e, 114 a, 114 a, 114 a, 114 b, 114 d, 114 e, 115 a, 116 c, 116 c, 116 d, 116 d, 116 e, 117 a, 118 a.

2 **χρηστός** : 334 c, 334 c, 334 c, 334 e, 334 e ; **ὠφέλιμος, ὠφέλεια, ὠφελεῖν** : 332 d, 332 e, 334 b, 334 b, 334 d, 334 d, 334 e, 335 e, 336 a, 336 d, 343 c, 343 e, 345 e, 346 a, 346 c, 346 c, 346 c, 346 c, 346 c, 346 d, 346 d, 346 d, 346 e, 346 e, 347 d, 347 d ; **χρήσιμος** : 331 b, 332 e, 333 a, 333 a, 333 b, 333 b, 333 c, 333 c, 333 d, 333 d, 333 d, 333 e ; **συμφέρον, συμφέρειν** : 336 d, 338 c, 338 c, 338 c, 338 d, 338 e, 338 e, 339 a, 339 a, 339 a, 339 b, 339 c, 339 d, 339 d, 340 a, 340 b, 340 b, 340 b, 340 b, 340 c, 340 c, 341 a, 341 b, 341 d, 341 d, 341 d, 341 e, 342 a, 342 a, 342 b, 342 b, 342 b, 342 c, 342 c, 342 d, 342 e, 342 e, 342 e, 343 c, 343 c, 344 a, 344 c, 344 c, 346 b, 346 e, 347 d, 347 e.

3 *République I* 331 b.

4 *Phèdre* 247 d.

son tour devenir le plus juste possible.¹

Sur la question de la justice, Polémarque prend le relais de son père qui s'en est allé pour « s'occuper des offrandes sacrées »². Selon Polémarque : « S'il faut, Socrate, répondit-il, être conséquent avec ce que nous venons de dire, la justice rend aux amis (φίλοις) et aux ennemis respectivement des biens et des maux. »³ Ici, au lieu de définir l'ami (φίλος) par rapport à la justice (δικαιοσύνη)⁴, Polémarque définit la justice par rapport à l'ami. Du coup, dans sa définition de la justice, les biens ne désignent pas les biens universels mais particuliers, puisque les amis sont de gens particuliers, l'amitié est une relation particulière. De telle sorte, la justice est définie pour être au service des amis, et non les amis au service de la justice. Cela étant, il est absurde de penser que le fait de causer de l'injustice aux ennemis soit justice, car comment se fait-il que la justice soit capable de causer du tort à qui que ce soit, ami ou ennemi ? En effet toute la question est de savoir « qu'entends-tu par amis ? », voici la réponse de Polémarque : « Il est naturel d'aimer ceux qu'on estime utile (οὓς ἄν τις ἡγήται χρηστοὺς φιλεῖν) et éprouver de la haine à l'égard de ceux qu'on juge malhonnêtes. »⁵ De telle sorte, l'utile est ami, par conséquent l'utile est justice et non pas la justice est utile. On voit bien que la croyance en tant qu'opinion, même s'il s'agit d'une opinion droite, est partielle, alors que la justice au sens philosophique du terme doit être totale, elle est utile pour tous et dans tous les temps, universellement, « en aucun cas il ne nous a semblé juste de faire du mal à qui que ce soit. »⁶

Après cette phrase Thrasymaque intervient, mais il semble qu'il ne l'a pas entendue, puisque pour lui « le juste (τὸ δίκαιον) n'est rien d'autre que l'intérêt (συμφέρον) du plus fort. »⁷ En effet, cette définition est semblable à celle de Polémarque dans laquelle l'utile est la justice, ici « c'est donc l'intérêt, Thrasymaque, qui est le juste. »⁸ Dans les deux cas, l'utilité partielle (par rapport aux amis) ou l'intérêt partiel (par rapport au plus fort) définit toujours la justice et non l'inverse. Bien que

1 *Théétète* 176 b – c.

2 *République* I 331 d.

3 *Ibid.* 332 d.

4 Les deux substantifs δικαιοσύνη, δίκη sont absents dans le *Lysis*, on y trouve une seule fois l'adjectif δικαιοτέρος (207 d) lorsque Socrate demande à Ménexène « lequel de vous deux [Ménexène et Lysis] était le plus juste (δικαιοτέρος) et le plus savant ». L'absence de réponse à cette question est subtile : « Sur ces entrefaites, quelqu'un s'approcha et fit lever Ménexène, prétextant que le pédotribe le réclamait. » En effet, ils étaient encore trop jeunes (cf. *Lysis*, « Introduction », p. 163 – 164) pour discuter de la question de la justice, c'est plutôt des termes intermédiaires entre la justice et la *philia*, comme χρησιμος, ὠφέλεια, ὠφελιμος ὠφελεῖν par exemple, qui leur convenaient.

5 *République* I 334 c.

6 *Ibid.* 335 e.

7 *Ibid.* 338 c.

8 *Ibid.* 339 a.

Thrasymaque soit un « réel contradicteur »¹, très procédural, c'est-à-dire utilisant certaines règles plus ou moins rigoureuses pour se défendre ou même attaquer², ce n'est pas le cas pour Polémarque bien que sa définition de la justice relève du même acabit, à savoir de la croyance ou de l'imagination dépourvue de valeur universelle. Cependant, comme opinion, la croyance est très différente de l'image d'imitation. En effet, l'image d'imitation maintient un rapport plus ou moins établi avec le monde sensible qui est une copie du monde intelligible. L'imitateur doit regarder un objet sensible pour l'imiter, alors que l'objet de la croyance est dans la mémoire, imaginé. En ce sens, la croyance est inférieure à l'image d'imitation ; mais l'imagination est vêtue d'un caractère spéculatif, c'est-à-dire de la capacité d'abstraction, elle est ainsi plus proche de valeur universelle que l'image, c'est en ce sens que la croyance est supérieure à l'image.

IV.3. Τέχνη comme utilité

Le terme τέχνη est abondamment présent dans les dialogues platoniciens, la recherche d'Anne Balansard sur le sujet semble exhaustive³. Ici nous examinons la τέχνη sous l'angle de son utilité :

Socrate Très bien, mais mon cher Polémarque, le médecin n'a guère d'utilité pour ceux qui ne sont pas souffrants ?

Polémarque C'est vrai.

Socrate Le pilote n'est guère utile à ceux qui ne sont pas en mer ?

Tant que le corps humain ne peut échapper à la maladie, la médecine a toujours son utilité. L'homme aime la musique, il y a ainsi toujours des musiciens utiles pour les mélomanes et des fabricants d'instruments utiles pour les musiciens. Ainsi l'utilité technique est un facteur important dans l'amélioration de la performance d'une technique. Travailler moins pour gagner plus, exige nécessairement une performance technique, c'est pourquoi dans le même métier, la technique évolue considérablement dans le temps sous l'impulsion du désir de gagner toujours plus mais de travailler moins. En ce sens, la τέχνη a son aspect négatif.

Mais l'utilité d'une technique dépend de la connaissance de l'objet technique, de la

1 *République*, « Introduction », p. 20.

2 Par exemple transformer une réponse en question pour s'évader de la difficulté ; au lieu de défendre une position, le sophiste attaque en proposant de nouvelles choses afin de s'éloigner de la position initiale indéfendable ; jouer sur le mot soit en s'appuyant sur l'ambiguïté du mot soit en lui attribuant un sens nouveau ; faire un long discours à la place de réponse.

3 Balansard, *Année, Technè dans les Dialogues de Platon — l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

sensation et du temps.

IV.3.1. L'utilité technique et la connaissance

Une technique est définie par son objet. Par conséquent, elle est aussi définie par la connaissance de cet objet. Or, cette connaissance est elle-même double, à savoir la connaissance qui porte sur son objet et la connaissance elle-même :

Socrate Tu dis vrai, lui ai-je répondu. Je peux toutefois te montrer que chacune de ces sciences porte sur son objet qui est distinct de la science elle-même. Par exemple, le calcul a pour objet, si je ne m'abuse, le pair et l'impair, et les relations que les nombres entretiennent avec eux-mêmes et entre eux.¹

Si le nombre (rationnel irrationnel) est un objet du calcul, qu'est-ce que le calcul lui-même ? Par exemple, l'équation $C = 2\pi R$ permettant de calculer la circonférence d'un cercle est une connaissance elle-même, elle est indépendante de la valeur de la variable R (rayon d'un cercle). Autrement dit, « $2\pi R$ » est une connaissance pure. « Ainsi le médecin doit-il savoir ce qu'est un corps humain, mais aussi connaître les régimes et les remèdes adéquats à la santé ; ainsi le flûtiste doit-il savoir ce qu'est une flûte, savoir quel est le bois le plus approprié à sa fabrication, mais aussi en maîtriser l'usage. »² Mais la bonne utilité d'une technique exige aussi une connaissance éthique, par exemple le fait de jouer au flûte en pleine nuit dans l'habitation peut déranger les voisins au repos dans leur sommeil.

IV.3.2. L'utilité technique et la sensation

Le rapport de la τέχνη à la sensation est un double rapport à l'homme et au sensible. Le menuisier connaît ses bois par la perception à travers certains organes des sens, comme par exemple le toucher, la vue, l'ouïe, en tapant sur le bois, sentant par le nez. De même pour les autres métiers. Cela étant, la τέχνη ne consiste pas seulement à produire, car avant la production, il faut connaître nécessairement l'objet sensible (le bois, le corps humain, le métal et ainsi de suite) sur lequel on travaille, mais aussi les outils et surtout ce qu'est la chose à produire (le lit, la santé, le couteau par exemple). Sans ces connaissances, aucune qualité de production ne peut être assurée quand bien même on détient une bonne technique productive relevant également de la sensation. Certes beaucoup de techniques productives modernes sont remplacées par des machines dépourvues de sensation, nous en parlerons dans la prochaine sous-section « L'utilité technique et le temps ». Cela étant, la τέχνη relève à la fois de la

1 *Charmide* 166 a.

2 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, 2007, p. 146.

sensation et de la mémoire, et donc de l'opinion. C'est pourquoi une τέχνη est « un savoir se fondant sur l'opinion, dont l'objet est sensible, qui est persuasive et à laquelle peuvent effectivement participer tous les hommes. »¹ En d'autres termes, la τέχνη, l'αἴσθησις et la δόξα, c'est-à-dire un jugement immédiat, sont synonymes. Ainsi, pour connaître la τέχνη, il est préférable d'examiner l'αἴσθησις qui est beaucoup moins présente dans les dialogues platoniciens² que les deux autres termes τέχνη et δόξα. Sa présence se concentre surtout dans les cinq dialogues où son apparition est relativement bien regroupée. Voici les cinq dialogues : *Théétète*³, *Timée*⁴, *Phédon*⁵, *Philèbe*⁶ et *République VII*⁷.

À la question : qu'est-ce que la science ? La première définition donnée par Théétète est que la science n'est rien d'autre que la sensation⁸ qui est en vérité exactement le contraire de la science, puisque la sensation est génération :

Σωκράτης

ἐγέννησε γὰρ δὴ ἐκ τῶν προωμολογημένων τό τε ποιῶν καὶ τὸ πάσχον γλυκύτητά τε καὶ αἴσθησιν, ἅμα φερόμενα ἀμφοτέρω, καὶ ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τοῦ πάσχοντος οὔσα αἰσθανομένην τὴν γλῶτταν ἀπηργάσατο, ἡ δὲ γλυκύτης πρὸς τοῦ οἴνου περὶ αὐτὸν φερομένη γλυκὸν τὸν οἶνον τῇ ὑγιαίνουσῃ γλώττῃ ἐποίησεν καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι.⁹

Socrate

Eh bien, à partir de ce que nous avons déjà accordé, c'est parce que l'agent et le patient ont engendré la douceur et sa sensation, toutes deux effectuant simultanément une translation ; et la sensation, dont l'être procède du patient, a rendu sentante la langue, tandis que, à partir du vin, la douceur, en translation autour de lui, a fait le vin à la fois être et paraître doux à la langue saine.

Dans ce passage, le participe singulier nominatif féminin οὔσα est synonyme de l'οὐσία qui désigne ici la réalité γλυκύς (doux). Ici, nous avons trois oppositions : entre douceur et doux, entre sensation et réalité, entre paraître et être. Ces trois

1 Cf. Brisson, Luc, « Le mythe de Protagoras et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 124.

2 Voici la liste de fréquences : *Apologie* 2; *Charmide* 5; *Cratyle* 2; *Hippias majeur* 2; *Hippias mineur* 1; *Lettre II* 1; *Lettre VII* 2; *Lois I* 1; *Lois II* 7; *Lois X* 4; *Lois XI* 1; *Lois XII* 6; *Ménexène* 1; *Parménide* 3; **Phédon** 19; *Phèdre* 6; **Philèbe** 12; *Politique* 1; *Protagoras* 1; *République II* 1; *République III* 1; *République V* 1; *République VI* 5; **République VII** 12; *République VIII* 1; *Sophiste* 4; **Théétète** 67; *Timée* 21. On peut constater que le terme αἴσθησις est presque absent dans les premiers dialogues.

3 *Théétète* [67] : 151 e, 151 e, 152 c, 152 c, 156 b, 156 b, 156 c, 156 d, 158 a, 158 a, 159 d, 159 d, 159 e, 159 e, 159 e, 160 c, 160 d, 160 e, 161 c, 161 d, 163 a, 163 d, 164 a, 164 b, 164 d, 165 d, 165 d, 166 c, 167 c, 167 c, 168 b, 179 c, 179 d, 182 a, 182 a, 182 b, 182 d, 182 e, 182 e, 183 c, 184 b, 184 d, 186 b, 186 e, 186 e, 186 e, 187 a, 191 d, 192 b, 192 b, 192 d, 192 d, 193 a, 193 b, 193 d, 193 e, 193 e, 194 a, 194 a, 194 a, 194 a, 194 c, 194 d, 195 c, 195 d, 196 c, 210.

4 *Timée* [21] : 28 a, 28 c, 38 a, 42 a, 43 c, 44 a, 45 d, 52 a, 60 e, 61 c, 64 a, 64 e, 65 e, 67 c, 69 d, 71 a, 75 a, 75 b, 77 a, 77 b, 77 e.

5 *Phédon* [19] : 65 b, 65 d, 66 a, 73 c, 75 a, 75 a, 75 b, 75 b, 75 b, 75 e, 76 a, 76 d, 79 a, 79 c, 79 c, 83 a, 96 b, 99 e, 111 b.

6 *Philèbe* [12] : 33 c, 34 a, 34 a, 34 a, 34 b, 35 a, 38 b, 39 a, 39 b, 41 d, 55 e, 66 c.

7 *République VII* [12] : 523 a, 523 b, 523 b, 523 c, 523 c, 523 e, 524 a, 524 a, 524 d, 524 d, 532 a, 537 d.

8 *Théétète* 151 e : « οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις. »

9 *Ibid.* 159 c – d.

oppositions peuvent être résumées en une seule, c'est l'opposition entre la τέχνη et l'ἐπιστήμη. En effet, le passage précédent peut être complété par ce passage du *Phédon* :

Σωκράτης

ἀλλὰ μὲν δὴ ἕκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὁρέγεται τοῦ ὁ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἔστιν: ἢ πῶς λέγομεν;

Σιμμίας

οὕτως.

Σωκράτης

πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τᾶλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα.¹

Socrate

Alors, en vérité, c'est à partir des sensations elles-mêmes qu'on doit réfléchir à ce fait : toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité. Sinon, que dire ?

Simmias

Cela même.

Socrate

Avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user de nos autres sens, il fallait bien que de quelque manière nous nous trouvons en possession d'un savoir de ce qu'est l'égal en soi, si nous devons par la suite lui rapporter les égalités perçues à partir des sensations, puisqu'elles s'efforcent toutes avec belle ardeur de ressembler à ce qu'il est, lui, alors que, comparées à lui, elles sont bien imparfaites.

Toute réalité est d'abord réalité sensible, c'est par la sensation que l'on aperçoit deux choses égales en longueur par exemple. Ensuite pour savoir si elles le sont réellement on utilise un mètre afin de déterminer leur longueur, or le mètre est en effet un outil, c'est-à-dire une technique. La sensation de l'égalité est une opinion, le mètre permet de formuler une opinion vraie. Pourquoi le fait de mesurer les deux choses en employant un mètre est-il une opinion et non pas une pensée ? Aujourd'hui, le mètre est un objet banal, sensible comme un autre, mais ceux qui l'utilisent et le fabriquent ne savent pas comment l'égal en soi se transforme en unité de mesure de longueur. Autrement dit, le fait d'utiliser le mètre (niveau 3, certes celui qui utilise un mètre peut bien obtenir une longueur exacte, mais il ne se demande pas ce qu'est la longueur), le fait de fabriquer le mètre (niveau 2) et le fait d'inventer l'unité de mesure (niveau 1) sont trois actes fondamentalement différents. Cela est similaire à la structure des trois lits : le niveau 3 est une image du niveau 2, à son tour cette dernière est une image du niveau 1. Voici la différence entre le niveau 1 et les deux autres niveaux :

1 *Phédon* 75 a – b.

Σωκράτης

τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα: τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὴν ἢ αἴσθησις μὴδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν. ὧδε δὲ ἅ λέγω σαφέστερον εἶσι. οὔτοι φαμεν τρεῖς ἂν εἶεν δάκτυλοι, ὃ τε μικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος.²

Socrate

Les choses qui ne sollicitent pas l'intellection, dis-je, sont celles qui ne suscitent pas simultanément une perception contraire; celles qui suscitent une perception contraire, je considère qu'elles sollicitent l'intellection, puisqu'alors leur perception ne manifeste pas plus la chose que ce qui lui est opposée, qu'il s'agisse de choses qui se présentent de près ou de loin. Ce que je dis là deviendra plus clair si je prends cet exemple: disons que nous avons là trois doigts, le plus petit, le second et le moyen.

Dans la vie quotidienne, on voit, entend et sent une grande quantité de choses sensibles. Si chaque sensation devrait susciter l'intellection, on ne pourrait plus faire autre chose que de penser, car à chaque instant, en marchant dans la rue, on voit, entend ou sent une chose, il faudrait s'arrêter, fermer les yeux, bien réfléchir sur ce qu'on voit, entend ou sent en se plongeant dans la réminiscence. Ainsi on passerait pour un fou¹. Si chaque fois qu'on utilise un outil pour faire quelque chose, on s'arrête pour solliciter l'intellection afin de comprendre quels contraires peuvent susciter en utilisant un outil qui produit certaines sensations, dans ce cas, on risque fort de perdre son salaire. Cela étant, la τέχνη empêche l'intellection, puisque le temps d'un métier ne permet pas de s'arrêter pour faire autre chose que ce que le métier exige.

IV.3.3. L'utilité technique et le temps

Le couteau est utile, parce qu'il est un outil absolument nécessaire dans la cuisine par exemple. Or, chaque époque a sa technicité pour fabriquer le couteau qui est un produit à commercialiser, même si son utilité dans la cuisine reste pratiquement la même. Pourquoi a-t-on le désir constant d'améliorer la technicité de fabrication? C'est une question de productivité, car dans la cuisine et chez le fabricant, un couteau n'a pas du tout la même utilité. En d'autres termes, le rapport de la τέχνη au temps est essentiellement un rapport à la productivité, c'est-à-dire au désir du gain. Autrefois, scier le bois dans une menuiserie était une technique, aujourd'hui elle est externalisée, remplacée par la machine à scier, elle est rapide, précise et détachée de

² République VII 523 b – c.

¹ Rappelons ce passage du *Phèdre*: « Voilà donc où en vient tout ce discours sur la quatrième forme de folie: Dans ce cas, quand, en voyant la beauté d'ici-bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver, quand, comme l'oiseau, on porte son regard vers le haut et qu'on néglige les choses d'ici-bas, on a ce qu'il faut pour se faire accuser de folie. » (249 d).

ceux qui l'utilisent. Autrefois, il fallait un temps plus ou moins important pour un apprenti afin de maîtriser la technique de sciage manuel du bois ; ce temps est réduit à quelques courts instants où on apprend comment utiliser la machine à scier. Il en va de même pour beaucoup d'autres techniques transformées en outils, par conséquent, le temps d'apprentissage d'un métier pour atteindre le même niveau technique est ainsi réduit de quelques années à quelques semaines tout au plus, de telle sorte que la productivité s'accroît considérablement. De plus, en externalisant une technique, on prive en même temps les techniciens d'une compétence qu'ils détenaient, car une compétence sans utilité n'est plus une compétence. Ainsi, leur gain de productivité est transféré vers celui qui les en prive. Le malheur des uns fait le bonheur des autres, telle est la caractéristique de la τέχνη. En effet, tout cela n'est pas nouveau :

« Tous les arts en général ne sont dirigés vers rien d'autre que vers les opinions et les appétits des hommes... » (*République*, 533b). Et sans appétit, sans besoin (χρεία), il n'y aurait jamais eu de *technè* puisqu'aucune *technè* n'aurait eu de raison d'être (*République*, 369 b). Les *technai* sont nées des appétits, se multiplient avec eux et n'ont d'autre fin qu'eux.¹

La τέχνη est bien utile pour améliorer l'existence humaine, mais elle est aussi utile pour commettre des injustices, car l'ignorance humaine ne connaît pas de limite : le désir sans scrupules est généralement sans pitié, la compétition dans tous les domaines est souvent impitoyable. Tout cela ne signifie pas que la τέχνη a quelque chose à se reprocher ou à mépriser, elle n'est qu'un instrument, et comme tout instrument, elle n'est ni un bien ni un mal, c'est l'âme humaine qui est maître de cet instrument. En effet, d'un point de vue de l'utilité, la médecine est un bien pour les malades, le métier de charpentier l'est aussi pour la construction de maisons, celui de menuisier également, de même pour la musique et la littérature². « Sur tout ce genre de choses, nous étions l'un et avec l'autre d'accord. » poursuit Socrate :

Σωκράτης

Socrate

ἐν κεφαλαίῳ δ', ἔφην, ὦ Κλεινία, κινδυνεύει σύμπαντα ἅ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι, οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ εἶναι, ἀλλ' ὡς ἔοικεν ᾧδ' ἔχει: ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία, μείζω κακὰ

En somme, Clinias, repris-je, pour toutes ces réalités que nous avons dites d'abord être des biens, il y a des chances que la question à leur sujet ne soit pas de savoir comment elles sont elles-mêmes et par elles-mêmes des biens ; au contraire, voici semble-t-il, ce qu'il en est : si elles sont dirigées par l'ignorance, ce sont des maux plus grands que leurs contraires — d'autant plus que ces réalités mettent

1 Dixsaut, Monique, *Le naturel philosophe – Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 [1998 ; Les Belles Lettres – Vrin, 1985, 1994], p. 65.

2 Voir *Euthydème* 279 e – 281 a.

εἶναι τῶν ἐναντίων, ὅσῳ δυνατώτερα > davantage de capacités au service d'une direction mauvaise
 ὑπηρετεῖν τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι, > en elle-même ; mais si elles sont dirigées par le savoir et la
 ἐὰν δὲ φρόνησις τε καὶ σοφία, μείζω > raison, ce sont des biens fort grands ; au lieu qu'elles-
 ἀγαθὰ, αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα > mêmes et par elles-mêmes, elles n'ont ni les uns ni les
 αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι.¹ > autres une quelconque valeur².

Cela étant, le bon usage de la τέχνη relève de la φρόνησις (réflexion) et de la σοφία (la vertu « sagesse »). En d'autres termes, apprendre une compétence particulière doit se faire en même temps que d'apprendre à réfléchir et à connaître l'usage juste de cette compétence.

IV.4. La διάνοια

« La διάνοια est la pensée discursive. C'est le discours silencieux que l'âme se tient à elle-même. »³ Dans le livre VII de la *République*, la διάνοια se trouve entre l'ἐπιστήμη et le πίστις⁴, mais l'ἐπιστήμη et la διάνοια ont pour nom la νόησις⁵ qui « vise l'être : ce que l'être (οὐσία) est par rapport au devenir, l'intellection l'est par rapport à l'opinion, et ce que l'intellection est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance, et la pensée par rapport à la représentation. »⁶ Cela étant, il y a nécessairement deux types d'οὐσία (réalité), l'un fait l'objet de la διάνοια dont la représentation est son opposé, l'autre celui de l'ἐπιστήμη dont la croyance est son opposé. Ainsi nous avons trois oppositions ou plutôt une seule (1) et deux sous-oppositions (2 et 3) : 1/ l'intellection / l'opinion, 2/ la science / la croyance, 3/ la pensée / la représentation. Dans la suite, nous analysons certaines questions de discours et de mathématique pour voir la nature de la διάνοια.

IV.4.1. Discours argumentatifs

Le discours argumentatif se fonde sur un processus rigoureux, à savoir l'hypothèse, le raisonnement et la vérité. Le soleil brille, c'est une évidence, on n'a nul besoin d'hypothèse et de raisonnement pour dire cette vérité.

IV.4.1.1. Hypothèse

Le terme ὑπόθεσις est relativement bien présent dans le corpus platonicien avec 44

1 *Ibid.* 281 d – e.

2 Sur les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, cf. *Gorgias* 467 e – 468 a ; *Lachès* 195 c ; *République* IV 439 a.

3 *Dictionnaire Platon*, p. 117.

4 Voir *République* VII 533 e – 534 a.

5 Notons que, à la fin du livre VI, les quatre sections sont νόησις, διάνοια, πίστις et εἰκασία, alors que dans le livre VII, elles sont l'intellection (ἐπιστήμη et διάνοια), l'opinion (πίστις et εἰκασία).

6 *République* VII 534 a.

occurrences¹, le sens du terme, ὑπο (dessous, en dessous) + θέσις (thèse, thesis en anglais), semble se donner dans la première réplique que prononce Socrate au début du *Parménide* :

Socrate Socrate donc, une fois l'audition finie, aurait prié qu'on relût la première hypothèse du premier argument et, cela fait, aurait posé la question suivante : « Que veux-tu dire Zénon ? » « Si les choses sont plusieurs, il s'ensuit, dis-tu, qu'elles ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui est évidemment impossible. Il n'est possible, en effet, ni que ce qui est dissemblable soit semblable ni que ce qui est semblable soit dissemblable. N'est-ce pas ce que tu veux dire ? »²

À propos du terme « hypothèse » dans ce passage, voici la note de traduction³ :

En grec ancien ὑπόθεσις. Dans ce passage, le sens de ce terme présente une légère ambiguïté. Au sens strict, ὑπόθεσις désigne la protase d'une proposition conditionnelle : c'est évidemment le sens du terme en 128 d 4 – 5 : « S'il [l'univers] est un » et « s'ils [τὰ ὄντα] sont plusieurs ». Par extension, le terme ὑπόθεσις, peut désigner non seulement la protase de l'argument, mais l'argument en son entier : c'est le cas ici, semble-t-il, car demander de relire seulement la protase n'aurait eu aucun sens.

À vrai dire, dans une hypothèse, la protase n'est pas beaucoup d'importance, puisque la même proposition conditionnelle peut être formulée de différentes manières :

Alors que Parménide dit : « Il est un », Zénon dit : « Elles ne sont pas plusieurs », et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose.⁴

La vraie question consiste à savoir quel est l'acheminement d'une hypothèse, puisque « ὑπο + θέσις » veut dire implicitement « raisonnement conduit par une thèse », car une simple thèse sans argumentation n'a aucun intérêt à se faire entendre en terme de la pensée. Ce passage de la *République* semble poser la règle de l'acheminement de l'hypothèse

Socrate Examine aussi comment il faut couper la section de l'intelligible.

1 *Euthyphron* : ὑποθέσεις (11 c); *Gorgias* : ὑπόθεσιν (454 c); *Hippias majeur* : ὑπόθεσιν (302 e); *Lois V* : ὑπόθεσις (743 c); *Lois VII* : ὑπόθεσιν (812 a); *Ménon* : ὑποθέσεως (86 e), ὑποθέσεως (86 e), ὑπόθεσιν (87 a), ὑπόθεσις (87 d), ὑπόθεσιν (89 c); *Parménide* : ὑπόθεσιν (127 d), ὑπόθεσις (128 d), ὑποθέσεως (136 a), ὑποθέσεως (136 a), ὑποθέσεως (136 b), ὑποθέσεως (137 b), ὑπόθεσιν (142 b), ὑπόθεσις (142 c), ὑπόθεσιν (142 c), ὑπόθεσις (160 b), ὑπόθεσις (161 b); *Phédon* : ὑποθέσεως (92 d), ὑπόθεσις (94 b), ὑποθέσεως (101 d), ὑποθέσεως (101 d), ὑπόθεσιν (101 d), ὑποθέσεις (107 b); *Politique* : ὑποθέσθαι (295 c); *République VI* : ὑποθέσεων (510 b), ὑποθέσεως (510 b), ὑποθέσεις (510 c), ὑποθέσει (511 a), ὑποθέσεων (511 a), ὑποθέσεις (511 b), ὑποθέσεις (511 b), ὑποθέσεις (511 c), ὑποθέσεων (511 d); *République VII* : ὑποθέσει (533 c), ὑποθέσεις (533 c); *République VIII* : ὑπόθεσιν (550 c); *Sophiste* : ὑποθέσθαι (237 a), ὑπόθεσιν (244 c); *Théétète* : ὑπόθεσιν (183 b); *Timée* : ὑποθέσθαι (26 a);

2 *Parménide* 127 d – e.

3 *Ibid.*, « Notes », n° 35, p. 257. Cf. Aussi *Ménon*, « Notes », n° 188, p. 281 – 281, où M. Canto-Sperber énumère quatre significations du terme hypothèse chez Platon : 1/ Une proposition s'attache à étudier les conséquences. 2/ Une proposition destinée à examiner sa cohérence interne. 3/ Hypothèse sans référence d'archétype. 4/ Un procédé de réfutation à l'usage ironique.

4 *Ibid.* 128 b.

Glaucon De quelle façon ?

Socrate Voici. Dans une partie de cette section, l'âme, traitant comme des images les objets qui, dans la section précédente, étaient les objets imités, se voit contrainte dans sa recherche de procéder à partir d'hypothèses ; elle ne chemine pas vers un principe, mais vers une conclusion. Dans l'autre section toutefois, celle où elle s'achemine vers un principe anhypothétique, l'âme procède à partir de l'hypothèse et sans recours à ces images, elle accomplit son parcours à l'aide des seules formes prises en elles-mêmes.¹

Dans ce passage, nous avons deux cheminements d'une hypothèse. 1/ Celui où l'hypothèse est considérée comme chose connue, comme si elle est un principe, c'est-à-dire la vérité, mais on n'en a pas la certitude. Dans ce cas-là, le raisonnement s'achemine vers la conclusion en se fondant sur les conséquences. C'est le cas pour la démonstration de géométrie dans le *Ménon* : supposons une surface de quatre pieds carrés dont chaque côté a pour longueur deux pieds, quelle est la longueur de chaque côté pour avoir une surface double, c'est-à-dire huit pieds carrés ? Si elle est à trois pieds, la conséquence est que trois fois trois font neuf et non pas huit pieds carrés. Un tel raisonnement est adapté pour la réfutation. Par exemple, si la vertu s'enseigne, en examinant les conséquences de cette hypothèse, on constate que les gens réputés pour leur sagesse ne parvenaient pas à transmettre leur sagesse ou les autres vertus à leurs fils². Cela permet de conclure que la vertu ne s'enseigne pas. 2/ Une hypothèse chemine par la réminiscence à travers le dialogue. En effet, dans ce raisonnement, l'hypothèse n'est pas vraiment une proposition, mais « des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout »³. Autrement dit, on accède au principe anhypothétique par la réminiscence, et non par des procédés logiques, car « des points d'appui et des tremplins » peuvent déclencher à tout moment une réminiscence.

IV.4.1.2. Raisonnement

Le substantif λογισμός (raisonnement, syllogisme, calcul⁴) est une activité spontanée propre à l'âme, un acheminement vers la vérité⁵. Voici le tableau de fréquences du

1 *République* VI 510 b.

2 Voir *Ménon*, 93 a – 94 d.

3 *République* VI 511 b.

4 Notons au passage que le calcul, c'est-à-dire l'analyse des rapports entre les nombres, est un type de raisonnement rigoureux. Par exemple, 2, 3.1415, 5 sont trois nombres, alors que l'équation « 2 fois 3.1415 fois 5 » décrit un rapport entre ces trois nombres ; et si on remplace 5 par une variable R (Rayon), on obtient une équation qui permet de calculer la circonférence de tous les cercles : $C = 2\pi R$.

5 Le terme τὸ λογιστικόν (calcul) est aussi une forme de raisonnement. Ici, nous examinons le principe du raisonnement et non les méthodes du raisonnement, qui seront examinées dans le dernier chapitre.

terme λογισμός dans les dialogues platoniciens :

Dialogues de jeunesse [12]

Hippias mineur [7] : λογισμῶν (366 c), λογισμοὺς (367 a), λογισμὸν (367 a), λογισμῶν (367 b), λογισμῶν (367 c), λογισμῶν (367 c), λογισμὸν (367 c) ; *Hippias majeur* : λογισμῶν (285 c) ; *Protagoras* : λογισμοὺς (318 e) ; *Euthyphron* : λογισμὸν (7 b) ; *Ménon* : λογισμῶ (98 a), λογισμοῦ (100 b).

Dialogues de maturité [26]

Banquet : λογισμοῦ (207 b) ; *Phédon* : λογισμοῦ (66 a), λογισμῶ (79 a), λογισμῶ (84 a) ; *République* [18] : I λογισμῶ (340 d), IV λογισμῶ (431 c), λογισμοῦ (439 d), λογισμὸν (440 b), λογισμοῦ (441 a), VI λογισμῶ (496 d), λογισμοὺς (510 c), VII λογισμὸν (522 c), λογισμὸν (524 b), λογισμοὺς (525 d), λογισμῶν (526 d), λογισμῶν (536 d), VIII λογισμῶ (546 b), IX λογισμοῦ (586 d), λογισμὸν (587 e), X λογισμῶ (603 a), λογισμῶ (604 d), λογισμῶ (611 c) ; *Phèdre* : λογισμῶ (249 c), λογισμὸν (274 c) ; *Parménide* : λογισμῶ (130 a) ; *Théétète* : λογισμοὺς (145 d).

Dialogues de vieillesse [34]

Sophiste : λογισμοῦ (248 a), λογισμῶν (254 a) ; *Politique* : λογισμοὺς (257 a), λογισμοὺς (257 b) ; *Philèbe* [5] : λογισμοὺς (11 b), λογισμοῦ (21 c), λογισμοῖς (52 a), λογισμοῦ (52 b), λογισμῶν (57 a) ; *Timée* [11] : λογισμὸν (30 b), λογισμὸν (33 a), λογισμὸς (34 a), λογισμοῦ (36 e), λογισμῶν (47 c), λογισμῶ (52 b), λογισμῶ (57 e), λογισμῶ (72 a), λογισμοῦ (72 e), λογισμοῦ (77 b), λογισμοῦ (86 c) ; *Critias* : λογισμοῦ (121 a) ; *Lois* [13] : I λογισμὸς (644 d), λογισμοῦ (645 a), λογισμοῦ (645 a), III λογισμῶ (697 e), VII λογισμὸν (805 a), λογισμῶν (809 c), λογισμῶ (813 d), λογισμοῖ (817 e), λογισμοὺς (819 b), X λογισμοῖ (896 c), λογισμοῖς (897 c), XII λογισμοῖς (967 b).

En tout 72 occurrences, c'est un bon chiffre. Trois remarque : 1/ les occurrences sont concentrées sur cinq dialogues, à savoir *Philèbe* [5], *Hippias mineur* [7], *Timée* [11], *Lois* [13], *République* [18] ; 2/ il semble que plus l'âge de Platon avance, plus la fréquence de l'emploi de ce terme augmente, 12 dans les premiers dialogues, 26 dans les dialogues intermédiaires et 34 dans les derniers dialogues ; 3/ le terme signifie tantôt « calcul » comme c'est le cas au tout début du *Politique*, tantôt ce qui est associé à « la pensée intellectuelle (νόησις) comme c'est le cas dans le livre VII de la *République*¹.

Dans la navigation sur la mer, si l'on navigue à vue, on n'arrive probablement jamais au port à amarrer, ou l'on perd énormément du temps inutilement, car sur la mer, on ne distingue pas le port, mais seulement les horizons qui changent constamment, c'est là que le raisonnement devient une nécessité pour le pilote afin de déterminer l'horizon vers lequel se trouve le port. De même pour l'âme qui peut être comparée à un navire d'un point de vue de la navigation, puisque « l'âme se meut toujours »². Or,

1 Cf. *Lois*, « Notes », livre I n° 110, p. 346 : « Cette traduction [la raison qui calcule] permet de conserver le sens, très bien présenté dans les textes, de λογισμός comme « calcul ». Toutefois, à tout le moins dans la *République* (VII 524 b) λογισμός est associé à la pensée intellectuelle ».

2 *Phèdre* 245 c. Si la navigation moderne sur la mer peut être guidée par un système de navigation par satellite, un tel système est impossible pour l'âme, d'une part l'âme est invisible, d'autre part l'univers tout entier est la sphère du mouvement de l'âme, or l'immensité de l'univers dépasse tout entendement humain, de en plus l'âme peut passer à l'extérieur de l'univers et s'établir sur son dos pour contempler la vérité (Voir *Phèdre*, 247 b). Avec le progrès technologique, cet exemple semble dire que le pilotage, souvent évoqué dans les dialogues platoniciens, perd peu à peu son sens

l'âme a trois « ports » dits rationnel, ardent et désirant :

Socrate Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs.

Glaucon Non, nous n'aurions pas tort de penser de cette manière.

Socrate Par conséquent, repris-je, distinguons ces deux espèces qui se trouvent dans l'âme. Mais pour ce qui est du cœur, cette espèce par laquelle nous nous emportons, s'agit-il d'une troisième espèce, ou alors de quelle espèce parmi les premières est-elle la plus parente par nature ?¹

Dans un corps dont les désirs sont illimités, la question du pilotage se pose nécessairement, car l'âme peut bien être attirée par le corps, c'est-à-dire par l'ensemble des satisfactions et des plaisirs liés au corps. Or, piloter c'est raisonner. Mais pour raisonner (*λογίζεσθαι*), il faut la matière du raisonnement, c'est-à-dire les notions, les définitions, les principes par exemple. Si on va aux maux, il n'y a rien à connaître, sauf parfois quelques techniques nécessaires² ; si on va au Bien, il faut connaître ce qu'est le bien.

Or, un principe est chose inengendrée. Car c'est d'un principe que vient nécessairement à l'être tout ce qui vient à l'être, tandis que le principe, lui, ne vient de rien. En effet, si un principe venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or, comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi nécessairement une chose incorruptible. À supposer, en effet, que le principe soit anéanti, jamais ne pourrait venir à l'être ni ce principe à partir de quelque chose ni autre chose à partir de ce principe s'il est vrai que toutes choses viennent à l'être à partir d'un principe.³

Le chemin du raisonnement se fait vers le principe et non vers ce qui vient à l'être. Ainsi pour une hypothèse donnée, la première chose à faire, c'est de poser la question « qu'est-ce que ? », l'interrogation portant avant tout sur le prédicat ou sur le complément d'objet et non sur le sujet. Par exemple, si la science est sensation, il faut poser la question « qu'est-ce que la sensation ? », autrement dit, la sensation elle-même indépendante du sensible et des individus capables de sentir comme l'aboutissement du raisonnement. Ainsi, la question peut bien être bien posée 1/ de manière explicite, par exemple, à propos de la justice, pour Polémarque c'est

d'origine.

1 *République* IV 439 d – e. La troisième sera nommée « l'espèce de l'ardeur morale » (voir 440 e – 441 a).

2 Le vol dans les métros, le cambriolage dans les villes, le braquage d'une agence bancaire, le piratage informatique, l'escroquerie financière, le mensonge politique, etc., tout cela demande une maîtrise technique. En ce sens, la sophistique est une τέχνη, simplement, les sophistes ne travaillent pas avec la main, mais avec la langue sans pour autant savoir vraiment ce qu'ils disent.

3 *Phèdre* 245 d.

« comme le fait de rendre service à ses amis et nuire à ses ennemis »¹, Socrate pose tout de suite la question « qu'entends-tu par amis ? »² ; 2/ de manière implicite, c'est le cas dans le *Théétète* par exemple, quand Théétète définit la science comme la sensation, Socrate n'a pas posé la question « qu'est-ce que la sensation ? », pourtant, ses examens menés du paragraphe 152 a au celui 187 b sont fondés sur la question qui n'est pas explicitement posée.

En un mot, dans un dialogue, les questions et les réponses sont imprévisibles en raison du fait que l'âme est le principe du mouvement spontané, c'est la raison pour laquelle il n'y a pas à établir des règles rigoureuses pour prévoir l'apparition des inconnus. L'inconnu est imprévisible, les dialogues dits aporétiques le prouvent, ce qui est fondamentalement différent de la logique formelle.

IV.4.1.3. Vérité

Tout raisonnement consiste à faire paraître la vérité (ἀλήθεια). Elle a deux niveaux de sens : d'abord elle désigne ce qui est, la réalité (οὐσία), ensuite elle désigne l'accord entre ce qui est et ce qu'on en pense ou ce dont on parle, même si cela revient au même, car dire la vérité, c'est dire la réalité.

La nature de la vérité — ouverte, sans mélange, directe et immuable — est la condition de la pensée et de la parole. Autrement dit, parler c'est parler des choses immuables de manière ouverte, simple et directe, sans quoi il vaut mieux se taire. Mais pour parler ainsi, il faut nécessairement penser ainsi. Sur ce point, le Socrate dans les premiers dialogues et dans les autres dialogues est le même, car la seule chose à laquelle il s'intéresse, ce sont les choses immuables, c'est-à-dire toujours les mêmes et non tantôt une chose tantôt une autre. C'est également sur ce point que le Socrate de Platon diffère du Socrate de Xénophon. Un exemple pour l'expliquer : un jour le sophiste Antiphon dit ceci à Socrate : « Je croyais, Socrate, que ceux qui s'adonnent à la philosophie devenaient forcément plus heureux ; mais c'est le contraire que tu me donnes l'impression d'avoir retiré de la philosophie. Tu vis de telle sorte que pas même un esclave ne resterait chez un maître qui lui imposerait ton régime. » Antiphon continue à énumérer, les aliments manquants et médiocres, le vêtement grossier, le manque d'argent et ainsi de suite³. Mais la longue réponse de

1 *République* livre I, 334 b.

2 *Ibid.* 334 c.

3 Voir Xénophon, *Les mémorables*, livre I, VI.1 – 3, Paris, Les Belles Lettres, 2003 [2000], Trad. par Louis-André Dorion.

Socrate campe fidèlement aux choses sensibles¹, sans se demander ce qu'est le bonheur ou le fait d'être heureux, et à la fin de sa réponse, Socrate conclut : « Pour ma part, je considère que l'absence de besoin est divin et qu'avoir le minimum de besoins est ce qui s'approche le plus du divin ; et, comme le divin est parfait, ce qui s'en approche le plus s'approche également de la perfection. » La conclusion de Socrate peut être qualifiée de syllogisme, sauf qu'ici la prémisse majeure « le minimum de besoins est ce qui s'approche le plus du divin » n'est pas vraie, en tout cas pas toujours vraie, car d'une part, même le dieu a besoin de se nourrir, d'autre part, des prisonniers, des esclaves et de très pauvres gens vivent en réalité dans le strict minimum, ceux-ci s'approchent-ils plus du divin qu'un roi qui obéit à la loi ? En effet, Socrate comme beaucoup d'autres sages d'ailleurs était pauvre parce qu'il se consacrait entièrement à philosopher, de telle sorte qu'il n'avait plus de loisirs pour s'occuper des affaires, Thalès a montré qu'« il était facile de s'enrichir » sauf que cela n'est pas l'objet de l'ambition des philosophes².

Notons que le fait de ne pas dissimuler ne veut pas dire être transparent, mais ouvert. Une maison construite avec des pierres n'est pas transparente, mais quand ses portes sont ouvertes au public, elle est ouverte. Chaque dialogue platonicien est une maison ouverte mais pas transparente. Cela diffère de l'ésotérisme qui n'est pas ouvert. Mais ce qui est ouvert ne veut pas dire non plus facile à connaître. Par exemple le ciel est ouvert, pourtant on en connaît peu de chose.

Ce qui est sans mélange est nécessairement pur, et ce qui est pur est nécessairement simple, sans contradiction. Dire une chose de manière compliquée arrive sans doute lorsqu'on n'a pas encore saisi la vérité. En effet, moins on va directement à la chose à dire ou à penser, plus la chance de la contradiction augmente. Par exemple, si la richesse rend les gens heureux, il faut poser ou se poser directement la question de ce qu'est le bonheur, sans se confondre dans les choses sensibles, car le monde sensible est contradictoire, par exemple la richesse est à la fois un bien et un mal, une chose est à la fois grande et petite. Autrement dit, la vérité ne se trouve pas dans la réalité sensible.

IV.4.2. Les mathématiques

L'immutabilité, la précision et l'enseignement sont trois qualités en commun dans

1 Voir *ibid.* 4 – 10.

2 Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I 26, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 83.

mathématiques. Cela correspond parfaitement à la recherche philosophique sur les formes intelligibles, la rectitude et l'éducation. En d'autres termes, la philosophie s'inspire des mathématiques, dans une certaine mesure très limitée, en tant qu'un instrument de la philosophie. Pourquoi « très limitée » ? En effet, un mathématicien peut être excellent dans son domaine, mais pas nécessairement vertueux ou heureux. De plus la connaissance mathématique n'est que partiellement universelle, elle n'est universelle que dans un domaine spécifique en question, alors que la cité juste a besoin de la connaissance du Bien par-dessus de tous les biens spécifiques dont les mathématiques, et de tous les biens particuliers dont la richesse. D'ailleurs les mathématiques sont certes très puissantes, mais cette puissance ne permet pas de reconnaître le Bien et les maux.

IV.4.2.1. Immuabilité

La terme μαθηματική est totalement absent dans les dialogues platoniciens, on n'a que deux occurrences de μαθηματικόν (qui s'adonne à étudier et à pratiquer), l'une dans le *Sophiste* (219 c), l'autre dans le *Timée* (88 c). En revanche, les deux branches des mathématiques, à savoir γεωμετρία (géométrie) et ἀρμονία (harmonie), ont une présence importante dans le corpus platonicien¹. Pourquoi la philosophie s'intéresse-t-elle particulièrement à ces deux branches des mathématiques ?² Étudions le cas de

1 *Charmide* : γεωμετρικῆς (165 e); *Gorgias* : γεωμετρική (450 d), γεωμετρίαν (450 e), γεωμετρική (508 a), γεωμετρίας (508 a); *Hippias majeur* : γεωμετρίας (285 c); *Hippias mineur* : γεωμετρίας (367 d), γεωμετρία (367 d), γεωμετρικός (367 d); *Ménon* : γεωμετρίας (76 a), γεωμετρεῖν (85 e), γεωμετρίας (85 e); *Phédon* : γεωμετρία (92 d); *Phèdre* : γεωμετρίαν (274 d); *Philèbe* : γεωμετρίας (56 e); *Politique* : γεωμετρικά (257 a), γεωμετρίας (266 a); *Protagoras* : γεωμετρίαν (318 e); *République V* : γεωμετρικαῖς (458 d); *République VI* : γεωμετρίας (510 c), γεωμετρίας (511 b), γεωμετρικῶν (511 d); *République VII* [14] : γεωμετρίαν (526 c), γεωμετρικός (526 d), γεωμετρίας (526 d), γεωμετρία (527 a), γεωμετρική (527 b), γεωμετρίας (527 c), γεωμετρίας (527 c), γεωμετρία (528 a), γεωμετρίαν (528 d), γεωμετρίαν (528 d), γεωμετρίας (529 e), γεωμετρίαν (530 b), γεωμετρίας (533 b), γεωμετριῶν (536 d); *République VIII* : γεωμετρικός (546 c); *Théétète* [9] : γεωμετρίαν (143 d), γεωμετρίας (143 e), γεωμετρικός (145 a), γεωμετρίας (145 c), γεωμετρία (146 c), γεωμετρῶν (162 e), γεωμετρεῖν (162 e), γεωμετρίαν (165 a), γεωμετροῦσα (173 e).

ἀρμονία — *Banquet* [8] : 187 a, 187 a, 187 b, 187 b, 187 c, 187 c, 187 d, 188 a; *Charmide* [1] : 170 c; *Cratyle* [4] : 405 d, 405 d, 405 d, 416 b; *Hippias majeur* [2] : 285 d, 285 d; *Hippias mineur* [1] : 368 d; *Ion* [1] : 534 a; *Lachès* [2] : 188 d, 188 d; *Lois II* [11] : 653 e, 655 a, 660 a, 661 c, 665 a, 669 e, 670 b, 670 d, 670 e, 672 c, 672 e; *Lois VII* [5] : 800 d, 802 e, 802 e, 810 b, 812 c; *Lois VIII* [1] : 835 a; *Phédon* [43] : 85 e, 85 e, 86 a, 86 a, 86 b, 86 b, 86 c, 86 c, 88 d, 91 d, 92 a, 92 a, 92 b, 92 b, 92 c, 92 c, 92 c, 92 e, 92 e, 93 a, 93 a, 93 a, 93 a, 93 b, 93 c, 93 c, 93 c, 93 c, 93 d, 93 d, 93 d, 93 d, 93 e, 93 e, 94 a, 94 a, 94 a, 94 b, 94 c, 94 e, 94 e, 95 a, 95 a; *Phèdre* [5] : 268 d, 268 e, 268 e, 268 e, 268 e; *Philèbe* [3] : 17 d, 31 c, 31 d; *Protagoras* [1] : 326 b; *République III* [17] : 397 b, 397 b, 397 c, 398 d, 398 d, 398 e, 398 e, 399 a, 399 a, 399 c, 399 c, 399 e, 400 a, 400 a, 400 d, 401 d, 411 a; *République IV* [4] : 430 e, 431 e, 442 a, 443 d; *République VII* [3] : 522 a, 531 a, 531 b; *République VIII* [1] : 546 c; *République IX* [1] : 591 d; *République X* [3] : 601 a, 617 b, 617 c; *Théétète* [2] : 145 d, 175 e; *Timée* [5] : 37 a, 47 d, 47 d, 80 b, 90 d.

2 Certes, le terme ἀριθμητική (science des nombres) est aussi présent dans le corpus platonicien, mais beaucoup moins important que la géométrie et l'harmonie, voici la liste d'occurrences d'ἀριθμητική : *Alcibiade* : 114 c, 126 c; *Gorgias* : 450 d, 450 e, 450 e, 451 b, 451 c, 453 e, 453 e; *Ion* : 531 e, 537 e; *Philèbe* : 55 e, 56 c, 56 d, 56 d, 57 d; *Politique* : 258 d, 299 e; *Protagoras* [1] : 357 a; *République VII* :

la géométrie d'abord : l'univers est un monde géométrique, c'est pourquoi la vision de l'univers est dictée par le développement des mathématiques et particulièrement par le développement de la géométrie. Par exemple les figures telles que décrites dans le *Timée*¹ correspondent à la géométrie euclidienne (les rotations, les symétries, les translations, qui déterminent la variation des distances et l'homothétie). D'ailleurs, sans la géométrie cartésienne ou la géométrie analytique, fondement de la physique, il n'y aurait pas de gravitation newtonienne. Sans la géométrie différentielle, il n'y aurait pas de théorie de la relativité générale². En d'autres termes, tant qu'une nouvelle approche de la géométrie n'est pas trouvée, notre connaissance de l'univers reste dans l'état actuel, si ce n'est certaines hypothèses non approuvées comme les trous noirs par exemple. D'un point de vue cosmologique, la géométrie permet de comprendre la structure et le fonctionnement de l'univers. D'un point de vue philosophique, la géométrie permet de penser et d'approuver que la réalité immuable existe (par exemple la circonférence du cercle $= 2\pi r$ existe indépendamment de tous les cercles qu'ils soit grands ou petits). D'un point de vue éducatif, l'enseignement de la géographie permet de structurer la pensée de la manière visuelle, ce qui favorise aussi la mémoire qui est plus sensible à la figure qu'à la réalité abstraite.

Ensuite, l'harmonie. On peut constater que, dans le *Phédon*, les 43 occurrences du terme ἁρμονία se concentrent sur deux blocs de manière très dense, à savoir entre 85 e et 86 c (8 fois), et entre 91 d et 95 a (34 fois). D'un point de vue sensible, l'harmonie est universellement belle. D'un point de vue philosophique, l'harmonie est immuable :

Simmias [...] On dirait de la même façon : l'harmonie est une chose qu'on ne voit pas et qui n'a pas de corps, qui est très belle, divine même quand la lyre a été bien accordée ; alors que la lyre, elle, et ses cordes, ce sont des corps ; elles relèvent de l'espèce corporelle, elles sont composées, terreuses, apparentées à ce qui est mortel. Supposons alors qu'on casse la lyre, qu'on coupe ses cordes, ou encore qu'on l'arrache. On pourrait soutenir ensuite, à l'aide d'un raisonnement identique au tien, que, nécessairement, l'harmonie en question existe encore et qu'elle n'a pas péri.³

Une cité juste doit être nécessairement une cité harmonieuse, en rassurant l'harmonie entre les trois parties fonctionnelles de l'âme, l'harmonie entre l'âme et le corps,

525 a; *Théétète* [3] : 198 a, 198 b, 198 e, en tout 24 occurrences.

1 Cf. *Timée*, « Annexe 2 », « Annexe 3 », « Annexe 5 », « Annexe 6 ».

2 À propos de la géométrie et la relativité, cf. Souriau, J.-M., *Géométrie et relativité*, Paris, Hermann, 1964.

3 *Phédon* 85 e – 86 a.

l'harmonie entre les êtres humains, l'harmonie entre les êtres humains et la nature. Par conséquent, la cité tend vers l'immortalité. D'un point de vue éducatif, l'harmonie permet de structurer l'âme au moyen sensible, ce qui favorise la réminiscence qui n'est « sensible » qu'aux choses harmonieuses, c'est-à-dire des réalités véritables nécessairement harmonieuses en raison du fait qu'elles tiennent toutes d'une seule et unique chose leur être et leur réalité, à savoir le Bien.

IV.4.2.2. Précision

La caractéristique propre aux mathématiques est sa précision quantifiée et vérifiable. Dans le *Ménon*, la fameuse partie consacrée à la géométrie (82 b – 85 c) consiste à démontrer l'existence de la réminiscence, mais cette démonstration se fonde justement sur la précision de la géométrie :

Socrate Eh bien justement, essaie de me dire quelle sera la longueur de chacun des côtés de ce nouvel espace. En effet, dans le premier espace, c'était deux pieds, mais dans ce nouvel espace, double du premier, quelle sera la longueur de chaque côté ?

Garçon Il est bien évident, Socrate, qu'elle sera double.

Quatre fois quatre font seize pieds carrés, cela équivaut exactement à une surface carrée composée de quatre surfaces de quatre pieds carrés. Ensuite le jeune garçon propose une longueur de trois pieds pour une surface carrée double d'une surface de quatre pieds carrés. Trois fois trois font neuf et non pas huit pieds carrés.

Socrate Mais à partir de quelle ligne ? Essaie de nous le dire avec exactitude (ἀκριβῶς). Et si tu préfères ne pas donner un chiffre, montre en tout cas à partir de quelle ligne on l'obtient.

Garçon Mais par Zeus, Socrate, je ne le sais pas.

Il s'agit de la diagonale de la surface de quatre pieds carrés comme la longueur de chaque côté de la surface de huit pieds carrés. Avec le théorème de Pythagore de Samos¹, on peut obtenir le chiffre exact de la diagonale (d) d'une surface carrée (a fois a par exemple), à savoir $d = \sqrt{2} \cdot a$.

IV.4.2.3. Enseignement

La démonstration de Socrate sur la géométrie montre que, d'une part la précision mathématique est irréfutable, puisqu'elle est une évidence, d'autre part que la géométrie s'enseigne, c'est-à-dire s'apprend sur le modèle maître-élève. En effet, la formule $a^2 + b^2 = c^2$ est le modèle de tous les triangles rectangles sensibles, cela étant, un triangle rectangle particulier exprime en réalité une loi mathématique,

¹ Soit c la diagonale d'un triangle rectangle, a et b désignent deux côtés rectangles, on a ainsi la formule suivante : $a^2 + b^2 = c^2$.

certes de manière implicite, à savoir $a^2+b^2=c^2$. En ce sens, l'enseignement consiste à expliciter une connaissance qu'on possède déjà sans le savoir, c'est pourquoi apprendre c'est chercher à se remémorer par l'incitation d'un enseignement. Mais quelle est la valeur philosophique de l'enseignement des mathématiques dans l'éducation ? Voici une réponse :

Socrate Il serait dès lors approprié de faire de cet enseignement l'objet d'une législation, Glaucon, et de convaincre ceux qui désirent pendre part aux tâches les plus élevées de la cité de se porter vers l'art du calcul (λογιστικήν) et de s'y appliquer, non pas comme un exercice utile aux affaires privées, mais dans le but d'atteindre la contemplation de la nature des nombres par l'intellection elle-même. Non pas donc comme un exercice en vue de la vente ou de l'achat, comme le font les marchands et les commerçants, mais en ayant pour finalité de la guerre et, au bout du compte, cette conversion naturelle de l'âme, qui se dégage du devenir et se tourne vers la vérité et vers l'être (ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν).¹

Ici, on voit bien que les mathématiques ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles peuvent être bien utiles pour l'intérêt de la cité mais aussi pour l'intérêt privé, utiles pour le bien comme pour le mal. Là se pose la question éthique de l'enseignement dans l'éducation, il ne suffit pas d'enseigner les mathématiques dans l'école et dans l'université, il faut surtout enseigner en même temps le principe du bon usage des mathématiques et les autres disciplines scientifiques. Autrement dit, la philosophie devrait être une obligation pour tous les élèves et tous les étudiants quelque soit leur discipline. C'est parce qu'il y a deux sortes de connaissances, la connaissance de l'âme et la connaissance du corps. Les mathématiques par exemple sont une connaissance du monde sensible, une connaissance qui se détache de l'être, car celui qui détient cette connaissance sait certes comment l'univers se meut, mais en aucun cas il n'a la possibilité d'intervenir pour modifier le mouvement de l'univers, pas plus que le médecin sur ses patients même s'il peut les guérir de la maladie. Autrement dit, la connaissance du corps, du monde sensible ou de l'univers n'est pas une connaissance de l'être.

IV.5. La politique

Quelle que soit la conception de la politique, traditionnelle, progressiste (représentée par les sophistes) ou philosophique, la justice est le fondement de la politique, ainsi la conception de la politique est avant tout la conception de la justice. C'est pourquoi la *République* a pour sujet la justice.

1 *République* VII 525 b – c.

IV.5.1. Conception traditionnelle

Dès le début de la *République*, la conception traditionnelle de la justice est prononcée par Céphale sous ces termes : « Ne pas tromper ni mentir, même involontairement, n'avoir aucune dette, qu'il s'agisse de l'offrande d'un sacrifice à un dieu, ou d'une créance à quelqu'un, quand le moment est venu de partir là-bas sereinement, à tout cela la possession des richesses peut contribuer pour une large part. »¹ Pour un homme de bien, c'est-à-dire un homme qui ne trompe pas, ni ne ment, ni n'a aucune dette envers qui que ce soit, homme ou dieu, si en plus il est riche, cet homme est le plus juste. Est-il vraiment possible de gagner une grande fortune sans tromper ni mentir ? Céphale est un marchand d'arme, comme tout marchand il « vent, en gros ou en détail les marchandises »², il ne peut pas connaître le bon usage des toutes les marchandises qu'il vend en gros ou en détail, ainsi il ne peut pas ne pas tromper involontairement, puisqu'il n'est ni fabricant ni militaire, même s'il a la bonne volonté d'être juste. Mais la réponse de Socrate est beaucoup plus problématique :

Socrate Tu parles très bien, Céphale, dis-je. Mais en ce qui concerne cette chose-là elle-même, la justice, dirons-nous dès lors qu'il s'agit simplement de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu ? Ces deux actes mêmes, ne les faisons-nous pas tantôt de manière juste, tantôt de manière injuste ? Je propose le cas suivant : si quelqu'un recevait des armes de la part d'un ami tout raisonnable, mais que celui-ci étant devenu fou les lui redemande, tout le monde serait d'accord pour dire qu'il ne faut pas les lui rendre et que celui qui les rendrait ne ferait pas un acte juste, pas plus que celui qui se proposerait de dire la vérité à un homme dans un tel état.³

Cela admis, un marchand d'armes ne devrait pas vendre des armes à la cité qui mène une guerre injuste. Si c'est le cas, il fait un acte injuste, de même qu'il se propose de dire la vérité sur la guerre, car il ne peut pas dire la vérité en raison du fait que la guerre juste ou injuste ne relève pas de la compétence d'un marchand d'armes. Pour juger une guerre juste ou injuste, il faut savoir avant tout ce qu'est la justice. Justement, « ce n'est donc pas une définition de la justice que de la définir comme étant le fait de dire la vérité et de rendre ce qu'on a reçu. »⁴ En d'autres termes, la conception traditionnelle de la justice n'est pas une conception, mais une opinion. C'est le cas pour Polémarque qui définit la justice comme le fait de « rendre aux amis et aux ennemis respectivement des biens et des maux »⁵, ce que nous avons déjà examiné précédemment. En un mot, la conception traditionnelle de la justice se fonde

1 *République* I 331b.

2 Voir *Protagoras* 313 c – d.

3 *République* I 331 c.

4 *Ibid.* 331 d.

5 *Ibid.* 332 d.

sur l'opinion, ainsi chacun peut avoir une opinion sur la justice. Si une loi est légiférée à partir de la conception traditionnelle de la justice, cette loi n'est en fait qu'une traduction de la coutume ou de la convention :

Par ailleurs, le terme νομός, traduit par « loi », « coutume », « convention », présente une signification variée et plus subtile. Ce substantif dérive de la racine qui a donné le verbe νομίζω « je pense », « j'accepte », au sens de « j'approuve », νομίζεται, qui désigne ce qui « est accepté comme correct » et νέμεται ce qui « est assigné comme juste part », la Νέμεσις étant la déesse qui accorde à chaque être sa juste part.¹

La divinité est juste et savante, elle n'a pas besoin d'une loi pour être juste. Si les êtres humains ont besoin de la loi pour vivre ensemble en paix, c'est parce qu'ils sont potentiellement injustes en raison du fait qu'ils ne savent pas vraiment ce qu'est la justice, encore faut-il du courage pour être juste. Par conséquent ils ne peuvent éviter de ne pas commettre l'injustice involontairement, comme par exemple le marchand d'armes ne peut éviter de vendre des armes à la cité qui fait une guerre injuste, non par volonté de commettre l'injustice, mais par ignorance.

IV.5.2. Conception de sophiste

La conception de la justice des sophistes est progressiste, c'est-à-dire dans un certain dépassement de la tradition, du moins, pour deux raisons. D'une part, leur conception de la justice est intellectuellement élaborée, ce n'est plus une simple opinion. D'autre part, leur conception de la justice n'est pas liée à leur propre intérêt, en tout cas pas directement. Prenons l'exemple de Thrasymaque pour examiner ces deux points². À première vue, sa définition de la justice paraît quelque peu étonnante :

φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.³ Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort.

La réalité humaine depuis 2400 ans ne semble pas beaucoup changer, le « juste » n'est effectivement rien d'autre que l'intérêt du plus fort, même « dans une société ouverte que régente une démocratie oligarchique (qui dépend surtout de la richesse) qui se veut pluraliste »⁴. Le juste est donc la liberté sans entrave, « sans entrave » pour les plus forts » et non pour les plus faibles, comme si la thèse de Thrasymaque était une

1 Brisson, Luc, « Les sophistes et la justice », *La justice*, Paris, Ellipses, Dirigé par Guy Samama, 2001, pp. 19 – 24, p. 21.

2 Protagoras est aussi un bon exemple. Comme nous avons déjà pas mal parlé de lui jusqu'ici, nous préférons examiner la conception de la justice de Thrasymaque.

3 *République* I 338 c.

4 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 177.

prescription de la nature. Une thèse valable dans toutes les sociétés humaines depuis plus de 2400 ans, est indéniablement une puissance. « Or, ce que la nature prescrit, c'est la satisfaction maximale des besoins. »¹ Il s'agit là de la nature désirante, du sensible. Ainsi, pour limiter, encadrer et contrôler cette satisfaction maximale des besoins, il faut que la loi soit fondée sur la nature de l'intelligible. Nous examinons maintenant les deux points que nous avons avancés, à savoir l'élaboration intellectuelle et le désintéressement personnel de la thèse du sophiste.

Eh bien, ne sais-tu pas, dit-il, que parmi les cités, certaines sont de régime tyrannique, d'autres de régime démocratique, d'autres de régime aristocratique ?²

La thèse du sophiste se fonde sur une réflexion sur les régimes politiques. Dans certain sens, il annonce une enquête politique menée par Socrate dans le livre VIII de la *République* sur la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. « Or, tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour les autres régimes. »³

Thrasymaque Voilà donc, excellent homme, ce que je soutiens : dans toutes les cités, le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place. Or, c'est ce gouvernement qui exerce en quelque sorte le pouvoir, de sorte qu'à quiconque raisonnant avec bon sens s'impose la conclusion suivante : partout c'est la même chose qui est juste, c'est-à-dire l'intérêt du plus fort.⁴

On voit bien que l'intérêt du plus fort ici ne veut pas dire automatiquement l'intérêt personnel des dirigeants. C'est pourquoi Socrate reconnaît que « le juste consiste en un certain intérêt »⁵. On voit bien aussi que la thèse de Thrasymaque se fonde sur une certaine analyse politique et intellectuelle, sur une certaine élaboration. Par ailleurs les sophistes n'étaient pas les plus forts dans les cités où ils donnaient des enseignements. Pour mieux comprendre ce que Thrasymarque veut dire, Socrate prend l'argument que les dirigeants ne sont pas infaillibles, ainsi dans le cas où ils se trompent, ils font le contraire : non pas « le juste est l'intérêt du plus fort », mais le juste est l'intérêt des plus faibles. Voici l'argument du sophiste sur la notion du plus fort :

Absolument pas, dit-il. Crois-tu par hasard que j'appelle le plus fort celui qui se trompe, alors même qu'il se trompe.⁶

1 *Supra*. « Les sophistes et la justice », p. 23.

2 *République* I 338 d.

3 *Ibid.* 338 d – e.

4 *Ibid.* 338 e – 339 a.

5 *Ibid.* 339 b.

6 *Ibid.* 340 c.

Le plus fort, c'est celui qui ne se trompe pas ! Le sophiste ne sait pas comment un gouverneur réussit à ne jamais se tromper, cela dit, sa réponse est une défense intelligente, et non une science. Au fond, cette réponse est la position de toute la *République* : seule la philosophie ne se trompe pas, d'où la nécessité du philosophe-dirigeant. Mais Socrate semble garder cette position pour son propre exposé dans la *République*, car il n'interroge pas le sophiste pour savoir le moyen par lequel on peut ne pas se tromper, ce qu'il devrait faire, mais Socrate ne l'a pas fait. En effet, si l'on comprend « le plus fort » comme celui qui est bon, noble et sage, la thèse de Thrasymaque peut se défendre. D'ailleurs le juste peut se définir comme l'obéissance à qui vaut mieux que soi¹, le sophiste s'en est simplement mal défendu, il est même tombé en quelque sorte dans le piège de Socrate. En fait, le corps peut être malade, c'est la raison pour laquelle on a besoin de la médecine. Lorsque la médecine elle aussi est déficiente, elle a besoin d'un autre art dont la fonction consiste à examiner l'intérêt de l'art médical². « Ainsi, dis-je, l'art médical n'examine pas ce qui est l'intérêt de la médecine, mais l'intérêt du corps ? » demanda-t-il Socrate.³ Thrasymaque répondit oui.

Ainsi, donc, aucune science n'examine, pas plus qu'elle ne le prescrit, ce qui est l'intérêt du plus fort, mais bien ce qui est l'intérêt de ce qui est plus faible et qui est dirigé par elle.⁴

En réalité, l'argument de Socrate est trompeur. L'intérêt de la médecine consiste à ne pas se tromper dans sa science, aucune autre science n'a pas de compétence pour juger si la médecine se trompe ; d'ailleurs, l'intérêt du corps et l'intérêt de la médecine sont le même, à savoir la santé. De même, il n'y a pas deux intérêts opposés entre les plus forts et les plus faibles, c'est le même intérêt pour chacun, à savoir la justice. Dans cette perspective, le livre I de la *République* ne devrait pas être interprété comme méprisant à l'égard du sophiste Thrasymaque, mais comme un hommage. Il souligne que la politique est une histoire et que la conception progressiste de la politique proposée par les sophistes fait partie de cette histoire, même si cette conception a sa limite évidente, à savoir sans solution pour éviter que le plus fort ne se trompe. En effet, sans être dieu, on peut éviter de se tromper, la question est de

1 Dans l'*Apologie*, Socrate dit ceci : « Ce que je sais en revanche, c'est que commettre l'injustice, c'est-à-dire désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte. » (29 b). Cela admis, le dirigeant doit être l'homme ou la femme le meilleur dans la cité, de sorte qu'il est absolument juste que tous lui obéissent.

2 Voir *ibid.* 342 a – b.

3 *Ibid.* 342 b – c.

4 *Ibid.* 342 c – d.

savoir quelles sont les conditions. La vie même de Socrate et la *République* ont déjà donné réponses.

IV.5.3. Conception philosophique

Si l'on reste dans la position de Thrasymaque, à savoir que le plus fort ne se trompe pas, la question se pose : comment le gouvernement évite-t-il de se tromper ? Quelles sont les conditions pour que les dirigeants ne se trompent pas ? Ou alors quelle est la science qui ne peut se tromper ? En effet, le problème de Thrasymaque est qu'il n'a pas cherché à faire de la politique une science, car il n'a pas cherché à définir ce qu'est la justice (δικη, δικαιοσύνη), mais ce qu'est le juste (τὸ δίκαιον), c'est-à-dire ce qu'est être juste. Or, on ne peut être juste sans savoir ce qu'est la justice, si ce n'est qu'on devient parfois juste ça et là sans le savoir. La tâche de la *République* : fonder une véritable science, la science des réalités véritables, sur laquelle se fonde la politique afin que les dirigeants ne se trompent pas.

Comme la politique reste dans le domaine de la technique, administrer une cité relève de quelque chose bien technique. Ainsi le philosophe-dirigeant ne signifie pas qu'il est à la fois philosophe et dirigeant, ce qui est contraire au principe de l'ἔργον, mais d'abord philosophe, aboutissant à la contemplation des réalités véritables, et ensuite dirigeant, comme un pilote de navire, il commence par apprendre des choses théoriques en la matière avant d'être maître à bord du navire. Ou alors, « les dirigeants ne seront pas mus par la compétition, mais répondront à un devoir impérieux de justice. Ne possédant rien, les philosophes dirigeront la cité, et les gardiens, eux aussi dépourvus de biens, se garderont d'utiliser leur force pour s'approprier les biens des producteurs. »¹ Notons que la doctrine politique telle qu'elle est décrite dans la *République*, à savoir que la politique doit se fonder sur l'intelligible, est un paradigme destiné à être « regardé » par les politiques qui administrent la cité. Comme dans le *Timée*, le démiurge fabrique l'univers en regardant les formes intelligibles. Dans cette perspective, l'univers est une image du monde intelligible, la cité est une image de la *République* qui est une science des réalités véritables ou intelligibles.

IV.6. La connaissance de l'être

Nous entendons l'être sur trois niveaux. 1/ L'être comme ce qui est purement et simplement, ce à quoi nous avons consacré dans le chapitre premier « La Forme ». 2/

¹ Platon, Paris, Cerf, 2017, p. 157.

L'être comme existence, c'est une question éthique, puisque mener une bonne existence c'est être vertueux, nous nous consacrerons à cette question dans le chapitre V « La vertu ». 3/ Nous examinons ici l'être comme raison même de l'existence.

IV.6.1. Principes d'être

Le mouvement rationnel de l'âme se fonde sur la connaissance des principes, car sans principe rien ne peut venir à être, or

un principe est chose inengendrée. Car c'est d'un principe que vient nécessairement à l'être tout ce qui vient à l'être, tandis que le principe, lui, ne vient de rien. En effet, si le principe venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or, comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi nécessairement une chose incorruptible. À supposer, en effet, que le principe soit anéanti, jamais ne pourraient venir à l'être ni ce principe à partir de quelque chose ni autre chose à partir de ce principe, s'il est vrai que toutes choses viennent à l'être à partir d'un principe.¹

En effet, quand on atteint le principe, « il s'attache à suivre les conséquences qui découlent de ce principe et il redescend ainsi jusqu'à la conclusion, sans avoir recours d'aucune manière à quelque chose de sensible, mais uniquement à ces formes en soi, qui existent par elles-mêmes et pour elles-mêmes, et sa recherche s'achève sur ces formes. »² Cela étant, les formes en soi sont les matières des principes, ainsi non seulement il faut connaître les formes en soi, mais aussi les principes qui sont en quelque sorte les relations entre les Formes, comme le nombre et le calcul par exemple. Sans nombre aucun calcul n'est possible, sans calcul le nombre ne peut indiquer une loi mathématique. C'est pourquoi, un principe n'est pas vraiment une hypothèse dont la valeur de vérité reste à vérifier. Alors qu'un principe énonce ouvertement la vérité. Prenons ce célèbre passage que nous avons déjà lu :

Socrate Tu admettras, j'imagine, que le soleil apporte aux choses visibles non seulement la propriété d'être vues, mais aussi la génération, la croissance et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même génération.

Glaucon Comment le serait-il en effet ?

Socrate De même, pour les choses connues, tu admettras donc non seulement qu'elles tiennent du Bien le fait d'être connues, mais aussi qu'elles tiennent de lui leur être et leur réalité, même si le Bien n'est pas réalité, mais se trouve au-delà de la réalité, qu'il surpasse en

1 *Phèdre* 245 d. « Les principes, c'est l'organisation de la matière logique, c'est-à-dire, le concept. » (Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 625, 2007 14^e éd. [1954 1^{ère} éd.], p. 10). Dans une telle définition, les principes ne sont pas inengendrés, puisque toute organisation est engendrée. De plus, « on appelle *concepts* des représentations dans lesquelles nous amenons devant nous un objet ou des domaines entiers d'objets en leur généralité. » (Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard / NRF, 2001[1981], p. 13). En aucun cas, un principe n'est une représentation.

2 *République* VI 511 b – c.

dignité et en puissance.¹

Le Soleil apporte aux choses visibles la propriété d'être vues, c'est la vérité et non pas une hypothèse dont *si* introduit généralement la protase. En ayant recours aux réalités comme la génération (γένεσις), la croissance (αὔξη) et la nourriture (τροφή), le raisonnement invite à poser la question : pourquoi le Soleil lui-même n'est-il pas génération ? Il faut lire la seconde réplique de Socrate sur le Bien pour saisir la réponse, parce que le Soleil se trouve au-delà de la génération qu'il surpasse en dignité et en puissance, comme le Bien surpasse la réalité (οὐσία) en dignité et en puissance, puisque c'est du Bien que les choses connues procurent la dignité et la puissance. Sans cela, elles ne peuvent venir à être, encore moins être connues. Autrement dit, le Bien est le principe de l'être.

IV.6.2. Fonction propre

Chaque chose a sa fonction, ainsi le fait de ne pas connaître sa fonction équivaut à dire que l'on ne connaît pas la nature de cette chose, par conséquent, on ne peut pas connaître la raison d'être de cette chose. Mais parfois ou même souvent la fonction d'une chose n'est pas facile à saisir. Par exemple, à la fin du *Phédon*, Socrate dit ceci : « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyons pas négligents. »² L'interprétation traditionnelle de cette fameuse phrase « est que Socrate veut sacrifier un coq à ce dieu pour le remercier de l'avoir guéri de la vie »³. Voici le propos de Nietzsche à propos de ce sacrifice socratique quelque peu énigmatique :

Je désirerais qu'il se fût également tu dans les derniers moments de sa vie, - peut-être appartiendrait-il alors à un ordre des esprits encore plus élevé. Est-ce que ce fut la mort ou le poison, la piété ou la méchanceté ? - quelque chose lui délia à ce moment la langue et il se mit à dire : « Oh ! Criton, je dois un coq à Esculape. » Ces « dernières paroles », ridicules et terribles, signifient pour celui qui a des oreilles : « Oh ! Criton, *la vie est une maladie !* » Est-ce possible ! Un homme qui a été joyeux devant tous, comme un soldat, — un tel homme était pessimiste ! C'est qu'au fond, durant toute sa vie, il n'avait fait que bonne mine à mauvais jeu et caché tout le temps son dernier jugement, son sentiment intérieur. Socrate, *Socrate a souffert de la vie !* Et il s'en est vengé — avec ces paroles voilées, épouvantables, pieuses et blasphématoires ! Un Socrate même eut-il encore besoin de se venger ? Manquait-il un grain de générosité à sa vertu si riche ? - Hélas ! mes amis ! Il faut aussi que nous surmontions les Grecs !⁴

1 *Ibid.* 509 a – b. Trad. par Luc Brisson (cf. « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », *New Image of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, p. 86 – 87 ; ou encore *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 237).

2 *Phédon*, 118 a.

3 *Ibid.*, « Notes », n° 382, p. 408.

4 Nietzsche, Friedrich, « §340 Socrate mourant », *Le gai savoir*, Les échos du maquis, Trad. par Henri Albert, Édition électrique, 2011, p. 178.

Pour comprendre correctement la phrase de Socrate, il faut comprendre la fonction du coq et celle du dieu de la médecine. À l'égard de l'activité humaine, la fonction du coq consiste à réveiller des gens le matin tôt à l'heure précise pour aller au travail. Socrate est réveilleur des âmes qui s'endorment régulièrement plus ou moins longtemps dans l'ignorance ; en ce sens, Socrate est un médecin de l'âme. Mais pourquoi un sacrifice à Esculape le dieu de médecine et non pas à un autre dieu ? La fonction du dieu de la médecine n'est pas de guérir les hommes des maladies, ce qui est la fonction des médecins ou des gens dispensés d'une folie téléstique, mais de dispenser un don de médecine aux gens. Autrement dit, la fonction d'Esculape consiste à veiller sur les médecins et non pas sur les malades. C'est pourquoi il est sensé sacrifier un coq à Esculape, d'une part, car grâce lui Socrate avait la chance d'être philosophe, un médecin de l'âme, réveilleur de l'âme ignorante, d'autre part pour remercier le dieu afin qu'il envoie un autre médecin de l'âme après la mort de Socrate. Peut-être ceci avait-il eu lieu avant même sa mort. En effet, la vie est sans doute une maladie pour les gens dont l'âme souffre de douleurs, c'est la raison pour laquelle ces gens ont généralement besoin de se venger pour soulager leur jalousie. Or, ni Socrate ni aucun vrai philosophe ne souffrent de la douleur de l'âme.

La question se pose ainsi : existe-t-il la fonction du mal, celle de l'ignorance ou celle de la douleur de l'âme ? Par définition, il ne peut y en avoir, car le mal est mal parce qu'il est dépourvu de toute fonction. En d'autres termes, il y a deux sortes d'activité : les activités au service d'une fonction, c'est-à-dire au service du Bien, et celles dépourvues de fonction, c'est-à-dire celles qui ne participent nullement au Bien. Mais très souvent un acte est composé plus ou moins d'une part de bien et d'une part de mal. Cela donne parfois l'impression que le mal pourrait mener au bien ou inversement ; une confusion de choses conduit facilement à une confusion de jugement. Par exemple le fait de renverser le dictateur libyen Kadhafi semblait être à la fois une bonne et mauvaise chose, car il est juste de faire disparaître la dictature, mais il n'est pas juste de faire une guerre injuste, c'est d'ailleurs une des leçons d'*Alcibiade* : faire une guerre juste.

IV.6.3. Éducation

L'éducation n'est pas seulement un programme, elle est une réalité humaine, comme le π est une réalité du cercle, sans le π , on ne peut faire un cercle juste. De même, sans éducation, éthiquement et politiquement, on ne peut échapper à l'ignorance, et

par conséquent à être injuste. Pour bien développer la cité, on a besoin des mathématiques, de la médecine, des sciences naturelles, de l'astronomie et toutes les autres disciplines particulières qui remplissent le programme de l'éducation. Mais « c'est dans une tout autre perspective, non plus individuelle mais civique, que, dans la *République* et dans les *Lois*, Platon envisage l'éducation. »¹ Éduquer c'est élever l'âme. En effet, une bonne loi n'empêche pas l'incivilité et l'injustice si l'âme est mal éduquée et dominée par le vice. À l'inverse, une mauvaise loi n'engendre pas nécessairement l'incivilité et l'injustice si l'âme est bien éduquée et s'accorde au Bien. Cela étant, élever l'âme vers le Bien doit être le principe du programme de l'éducation. Autrement dit, aspirer au savoir doit être le fondement de l'éducation et commencer dès l'âge éducatif. Y a-t-il un âge de l'aspiration au savoir ? *A priori* non, car l'âme n'a ni le sexe ni l'âge. En effet, la philosophie ne trouve sa place qu'à la classe terminale, cela montre qu'élever l'âme par la science de ce qui est n'est pas une priorité dans l'éducation.

Le livre VII de la *République* commence par le célèbre mythe de la caverne qui est précédé par cette phrase : « En bien, après cela, dis-je, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation, à la situation suivante. »² La vie commune sans éducation est une vie de la caverne où la grande majorité de gens vivent dans l'ombre, ils sont entraînés, les cous ligotés, les âmes manipulées par un petit nombre de gens qui savent utiliser la lumière d'un feu pour créer des illusions. Autrement dit, la cité sans éducation est une caverne, l'individu sans éducation est un prisonnier. C'est pourquoi l'éducation est un fondement éthique et politique, car l'éducation permet de rendre l'âme du citoyen excellente, et par conséquent de rendre la cité harmonieuse. Encore faut-il que l'éducation se fonde sur le Bien comme principe.

IV.7. Conclusion

Le terme τέχνη et d'autres noms de métiers comme l'art de tisser (ύφαντική), de jouer (αύλητική), de naviguer (κυβερνητική) ou encore de la médecine (ιατρική) sont abondamment présents dans les dialogues platoniciens. Mais nous avons examiné la techniques comme opinion et comme utilité. En effet, il y a trois sortes de technique, à savoir 1/ la technique conjecturale, c'est-à-dire sans recours à la mesure ni aux outils de mesure, la lutte ou l'art de jouer la flûte par exemple, comme si la

1 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, p.55.

2 *République* VII 514 a.

technique était opinion. 2/ La technique plus scientifique, c'est-à-dire recours à l'exactitude au moyens des outils de mesure, il s'agit principalement des mathématiques, comme la construction par exemple. Dans ce cas-là, il faut distinguer deux choses, à savoir la technique proprement dite et les disciplines scientifiques dont la technique a besoin pour améliorer sa technicité, pour lesquelles le technicien n'en a pas de compétence ; 3/ la technique externalisée en machine, dans ce cas-là le fait d'utiliser la machine relève d'une autre technique. Toute technique a son utilité particulière dont la performance dépend de la connaissance en la matière, de la sensation, de la pratique, mais aussi du temps qui peut rendre d'anciennes techniques ou des machine-outils inutiles.

La doctrine politique telle qu'elle est exposée dans la *République* semble simple : à savoir la cité est une image du monde intelligible, et par conséquent, d'une part la politique doit faire « référence à un système de valeurs universelles et immuables »¹, et d'autre part les dirigeants doivent être impérieux de justice tout en étant hors de toute compétition et dépourvus de richesses. Il faut bien distinguer entre la *République* et la politique, comme il faut bien distinguer entre l'intelligible et le sensible, entre le modèle et ses images. La *République* est destinée à être lue pour gouverner la cité comme le démiurge a fabriqué l'univers en regardant les formes intelligibles. Autrement dit, la *République* est la science de ce qui est sur laquelle doit se fonder la politique. Sans une telle distinction, on risque inévitablement de confondre les réalités intelligibles et les réalités politiques, c'est-à-dire historiques.

De la connaissance des réalités sensibles à la connaissance des réalités intelligibles, le parcours est long, difficile, mais bénéfique. Long, parce que d'une part la connaissance humaine avance de manière progressive : par exemple de la géométrie euclidienne à la géométrie cartésienne, presque deux mille ans écoulés ; d'autre part, le monde sensible, coloré, figuratif et tangible, est plus séduisant que « l'être qui est sans couleur, sans figure et intangible »², le sensible réduit le courage de chercher et d'apprendre. Difficile, parce que d'une part le chemin entre le sensible et l'intelligible est vertical alors que l'homme marche horizontalement ; d'autre part le sensible et l'intelligible sont séparés alors que l'homme est une union de deux parties, l'âme et le corps, ainsi il n'a ni la capacité de marcher verticalement sans avoir recours à un certain moyen, la dialectique par exemple dont nous parlerons dans le chapitre VI

1 Brisson, Luc, *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 169.

2 *Phèdre*, 247 c.

« La dialectique », ni l'habitude de la séparation dont la solitude peut être bien difficile à supporter. Bénéfique, parce qu'il s'agit d'un voyage vers l'être, vers le Bien, grâce à l'ἐπιστήμη.

Ch. V. La vertu.....	209
V.1. Sens de l'ἀρετή.....	210
V.1.1. Excellence sans connotation éthique.....	210
V.1.2. Excellence technique et éthique.....	211
V.1.3. Excellence de l'âme.....	212
V.2. La justice.....	213
V.2.1. La justice et les sophistes.....	215
V.2.1.1. L'unité des vertus.....	215
V.2.1.2. La justice et le bonheur.....	216
V.2.1.3. Dépassement de l'opposition entre la nature et la loi.....	218
V.2.2. La justice et la tâche propre.....	219
V.2.2.1. L'excellence et la fonction propre.....	220
V.2.2.2. La justice et l'éducation.....	221
V.2.2.3. La justice est l'excellence de toutes les fonctions.....	223
V.2.3. La Justice et la cité.....	224
V.2.3.1. Les enfants et les femmes.....	225
V.2.3.2. La citoyenneté.....	226
V.2.3.3. L'unité de la cité.....	230
V.3. La tempérance.....	233
V.3.1. La loi, l'univers et le divin.....	235
V.3.1.1. La puissance du savoir divin.....	236
V.3.1.2. Éteindre la démesure.....	238
V.3.1.3. Mythe d'Er.....	240
V.3.2. Principes cosmologiques.....	242
V.3.2.1. La proportion.....	242
V.3.2.2. La hiérarchie.....	244
V.3.2.3. L'harmonie.....	245
V.3.3. Le discours, la justice et la tempérance.....	246
V.3.3.1. La loi comme discours.....	247
V.3.3.2. La loi comme distribution de l'intellect.....	249
V.4. Le courage.....	251
V.4.1. Résister à la peur.....	252
V.4.1.1. La peur de la mort.....	254
V.4.1.2. La peur de la vérité.....	256
V.4.2. Résister aux désirs et aux plaisirs.....	257
V.5. Conclusion.....	259

Ch. V. La vertu

Si la vertu est science, pourquoi parlons-nous encore de la science dont nous venons de terminer l'examen ? En effet, la science est du côté de l'être en soi (τὸ ὄν, ou τὸ εἶναι), la vertu est du côté de l'être (εἶναι), c'est-à-dire du côté de l'éthique, soit deux façons de voir la même chose, l'une nommée l'ἐπιστήμη, l'autre l'ἀρετή qui est à la fois ontologique et éthique. Ontologique, car le degré le plus élevé de l'excellence est l'être ontologique, c'est-à-dire « ce qui est purement et simplement être »¹. Éthique, car l'excellence de l'âme humaine a pour nom la vertu. Il s'agit à deux reprises de connaître ce qui est. Nous devrions étudier d'abord la vertu, ensuite la science. En effet, dans les premiers dialogues, il s'agit principalement de questions concernant la vertu et non pas de la science de ce qui est. D'ailleurs la *République* commence par des questions sur la vertu. Comme si c'était de la vertu qu'était née la science, et que la vertu serait en quelque sorte la mère de la science. La fille est toujours plus belle que la mère, c'est pourquoi nous avons d'abord présenté la fille, et d'elle nous remontons vers la mère, comme si la fille présentait la mère pour montrer que toute la beauté de la fille vient de la mère. En tout cas, c'est ce que fait Platon lui-même, il nous présente Socrate sans se mettre lui-même en avant comme si toute sa splendeur venait de Socrate.

Le substantif « vertu » traduit l'ἀρετή qui exprime à la fois l'excellence (d'une chose) et la vertu (de l'âme)², mais elle signifie aussi la nature d'une responsabilité dans la cité³. Un brigand peut bien exceller dans sa briganderie, mais en aucun cas il n'est vertueux. Un couteau est fait pour couper, et son excellence est donc la lame, ou plus exactement en cet endroit qu'est la lame se trouve l'excellence du couteau. Mais cette excellence peut bien être utilisée pour assassiner et elle se manifeste aussi parfaitement dans la cuisine que dans l'assassinat, puisqu'il s'agit de sa fonction propre, à savoir couper. En effet, l'ἀρετή peut avoir trois niveaux de signification. 1/ L'excellence d'une chose relève de la fonction propre de cette chose. 2/ La maîtrise de

1 C'est-à-dire τὸ εἰλικρινῶς ὄν, *République* V 477.

2 Par exemple, dans les deux pages 353 et 354 du livre I de la *République*, l'ἀρετή désigne l'excellence d'une chose, mais dans le livre IV, elle désigne la vertu.

3 Par exemple, la cité exige aux producteurs d'être 1/ justes et 2/ tempérants, aux guerriers d'être 1/ justes, 2/ tempérants et 3/ courageux, aux philosophes 1/ justes, 2/ tempérants, 3/ courageux et 4/ sages. Cf. Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon*, Parisi, Vrin, 2005, pp. 25 – 41, particulièrement p. 27.

cette excellence constitue une autre fonction propre qui a pour but l'usage correct de cette excellence relève du professionnalisme. 3/ Le bon usage de cette excellence, ce qui relève de l'éthique. En effet, l'excellence d'une chose est le résultat d'une production soit par un dieu (l'excellence poétique d'Homère par exemple), soit par la nature, soit par les êtres humains ou encore par d'autres mortels (le nid est sans doute une forme d'excellence), mais toute excellence ne se manifeste pas si elle n'est pas au service. À l'inverse, elle se manifeste parfaitement lorsqu'elle est au service dans sa fonction propre. C'est dans cette triple perspective que nous développons ce chapitre.

V.1. Sens de l'ἀρετή

Dans les dialogues platoniciens, le sens de l'ἀρετή est multiple mais assez structuré. D'abord il signifie l'excellence d'une chose sans connotation éthique, ensuite avec une contrainte éthique, et enfin en tant que science.

V.1.1. Excellence sans connotation éthique

Les yeux sont faits pour voir, voir est la fonction propre des yeux, mais cette fonction propre n'empêche nullement que l'on voit une mauvaise chose. Les oreilles sont faites pour entendre, entendre est la fonction propre des oreilles, mais elles entendent les mauvaises paroles aussi bien que les bonnes paroles.

Socrate Mais voilà, est-ce que les yeux pourraient accomplir convenablement leur fonction propre s'ils étaient dépourvus de leur excellence propre, et qu'à la place de l'excellence, ils aient le défaut ?

Thrasymaque Comme est-ce possible ? dit-il. Tu fais sans doute allusion au fait qu'au lieu de procéder la vision, ce serait la cécité ?

Socrate Peu importe ce qu'est leur excellence, dis-je. Ce n'est pas l'objet particulier de mon questionnement, mais je demande plutôt si c'est grâce à son excellence propre que ce qui est doté d'une fonction propre accomplit bien ses œuvres, ou si c'est par le défaut qu'il l'accompli mal ?¹

L'excellence des yeux est la pupille ou plutôt se trouve dans la pupille². Si la pupille a un défaut, on voit mal. C'est là que réside la différence entre l'excellence du corps et l'excellence de l'âme : ce n'est pas parce qu'on voit mal qu'on est mauvais et laid, ni non plus qu'on voit bien qu'on est nécessairement bon et beau. Exemple :

Socrate Mais encore, ne pourrait-tu tailler le sarment de vigne avec un coutelas, une hachette et beaucoup d'autres outils ?

1 *République* I 353 b – c.

2 Voir *Alcibiade*, 133 b.

Thrasymaque Pourquoi pas ?

Socrate Mais aucun, je pense, ne ferait le travail aussi bien qu'une serpette faite exprès pour cette tâche.

Thrasymaque C'est vrai.

Socrate N'admettons-nous pas dès lors que c'est là la fonction propre de la serpette ?¹

Mais, avec cette excellente serpette, on peut bien mal tailler un sarment, l'excellence de la serpette ne peut garantir la qualité de la taille. Même si un viticulteur possède une excellente serpette et une excellente technique de taille, cela ne pourrait pas l'empêcher de produire le vin avec malhonnêteté. Le contrôle rigoureux et la sanction sévère de l'autorité en la matière montrent que la fraude est toujours présente. Dans le cas opposé, un viticulteur peut bien tailler les sarments avec un coutelas, c'est sans doute moins efficace, peut-être même un peu pénible, mais cela n'empêche pas non plus qu'il produise du bon vin à un prix tout à fait correct. Cela dit, l'excellence technique est dissociée de la vertu, c'est-à-dire de l'excellence morale, parce que la fonction propre en question est simplement technique.

V.1.2. Excellence technique et éthique

Dans le cas du pilotage de navire, l'excellence technique du pilote est inséparable de la réflexion, car dépourvu de réflexion il peut causer du tort à son équipage, et par conséquent, mettre en péril de son navire :

Socrate Et sur un navire, si un passager avait la liberté de faire ce que bon lui semble, en étant privé de l'intellect et de l'excellence du pilote, ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui comme à ses compagnons ?

Alcibiade À mon avis, ils périraient tous.

Socrate De la même manière, dans une cité comme dans tout pouvoir et dans toute liberté d'action, l'absence d'excellence ne conduit-il pas à mal agir ?²

Ici, « mal agir » a une valeur éthique. Pourquoi ? Car le pouvoir de commander aux autres est un pouvoir sur l'âme des autres. « Et tant qu'on ne possède pas l'excellence, mieux vaut, non seulement pour un enfant mais aussi pour un homme, obéir à un meilleur que soi de commander. »³ Or :

Ce que je sais en revanche, c'est que commettre l'injustice, c'est-à-dire désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte.⁴

Autrement dit, commettre une injustice équivaut à ne pas laisser celui qui est

1 *République* I 352 e – 353 a.

2 *Alcibiade* 135 a – b.

3 *Ibid.* 135 b.

4 *Apologie* 29 b.

meilleur que soi à commander. C'est évidemment une question éthique, c'est-à-dire d'évaluation rationnelle de la morale : est-ce que l'autre est meilleur que soi en matière de commandement ? Il s'agit là d'une évaluation faite par soi-même et non par d'autres et encore moins par ceux qui se trouvent sous son commandement. On voit bien que la κυβερνητική, comme ce que le composition du mot indique — l'art (+τική) de gouverner ou de piloter (κυβερῶν) — relève du domaine de la technique, mais avec une exigence éthique aussi importante qu'une exigence technique, car gouverner consiste avant tout à gouverner les autres âmes. Cela étant, l'art de piloter n'est pas simplement une technique, mais est bien connoté par une valeur éthique, même si le pilote ne devient pas pour autant sage (σοφός), puisque le sage ne possède aucune compétence particulière.

V.1.3. Excellence de l'âme

Dans le premier cas, il s'agit d'une excellence simplement technique sans connotation éthique. Dans le second cas, l'art de piloter est éthiquement connoté sans pour autant que le pilote ne devienne sage, c'est parce que « le vrai pilote doit nécessairement se soucier du temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents et de tous éléments qui ont de l'importance dans l'exercice de son art. »¹ On peut imaginer que toutes ces compétences empêchent sans doute le pilote de se soucier de sa propre âme et de son excellence, c'est-à-dire de la vertu qui n'a rapport avec aucune technique, puisque l'excellence de l'âme (ἀρετή) désigne l'intellect qui est la faculté de connaître ce qui est. En ce sens, la vertu, l'intellect (νοῦς) et la science (ἐπιστήμη) sont synonymes. Ainsi, faire l'usage constant de l'intellect revient à posséder l'excellence de l'âme, de là se manifeste le paradoxe socratique : la vertu est science.

Selon les quatre états de l'âme (τέτταρα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ²) telles qu'elles sont présentées à la fin du livre VI et au milieu du livre VII, à savoir la représentation, la croyance, la pensée et l'intellection, la question se pose : y a-t-il une excellence de chacun de ces quatre états ? Le terme παθήματα désigne les propriétés (δυνάμεις) des réalités sensibles, grâce à ces propriétés, la sensation d'une réalité sensible peut se produire en corps et être transmise à l'âme³. Les quatre παθήματα correspondent en effet aux quatre types d'activités de l'âme, lesquelles consistent à remonter la sensation jusqu'à l'intellect. Comme il s'agit d'activité, il existe nécessairement

1 *République* VI 488 d.

2 *Ibid.* VI 511 d.

3 Cf. *Timée*, « Notes », n° 266, p. 143 ; n° 526, p. 263.

l'excellence d'une activité, voici la correspondance entre les quatre activités et les quatre excellences de l'âme :

quatre activités	représentation	croyance	pensée	intellection
quatre vertus	juste	tempérant	courage	sagesse

En d'autres termes, lorsqu'il s'agit de représentation, il est nécessaire d'être juste, sans quoi la sensation ne peut remonter jusqu'à l'intellect afin de saisir les réalités véritables, de même pour la croyance, la pensée et l'intellection.

V.2. La justice

Le terme « justice » traduit les deux termes δίκη et δικαιοσύνη, leur apparition dans le corpus platonicien est assez caractéristique, voici le tableau pour l'illustrer¹ :

	Les dialogues de jeunesse		de maturité		de vieillesse			
	δίκη	δικαιοσύνη		δίκη	δικαιοσύνη	δίκη	δικαιοσύνη	
Apologie	4	0	Cratyle	2	1	Sophiste	1	3
Criton	5	3	Banquet	1	4	Politique	0	0
Hippias min.	0	4	Phédon	10	4	Philèbe	0	1
Hippias maj.	1	3	République I	1	43	Timée	5	0
Ion	0	0	Rép. II	5	43	Critias	4	0
Alcibiade	0	2	Rép. III	1	2	Lois I	4	4
Lachès	0	2	Rép. IV	1	29	Lois II	1	2
Protagoras	6	23	Rép. V	5	4	Lois III	2	0
Ménexène	1	1	Rép. VI	0	5	Lois IV	5	0
Euthyphron	18	0	Rép. VII	3	1	Lois V	6	0
Gorgias	46	16	Rép. VIII	0	2	Lois VI	17	0
Charmide	0	0	Rép. IX	2	2	Lois VII	2	0
Ménon	0	11	Rép. X	4	8	Lois VIII	6	0
Lysis	0	0	Phèdre	7	3	Lois IX	39	2
Euthydème	0	0	Parménide	0	1	Lois X	9	1
			Théétète	4	1	Lois XI	27	0
						Lois XII	22	2

Première remarque, la δίκη se concentre particulièrement dans l'*Euthyphron*, dans le *Gorgias*, dans les *Lois* VI, IX, XI et XII. Deuxième remarque, la δικαιοσύνη se concentre dans le *Protagoras*, dans le *Gorgias*, dans la *République* I, II, et IV. Troisième remarque, dans la *République*, la δίκη est presque négligeable, par contre, dans les *Lois*, la δικαιοσύνη est presque absente. Pourquoi y a-t-il une telle différence de distribution caractérisée de ces deux termes, particulièrement contrastée entre la *République* et les *Lois* ? C'est probablement parce que leur fondement est différent. La justice (δικαιοσύνη) dans la *République* se fonde sur la science (ἐπιστήμη), tandis que

1 Cf. « Annexe δίκη / δικαιοσύνη » pour les détails.

la justice (δίκη) dans les *Lois* se fonde sur la loi (νόμος). Toutefois, cela revient au même, car comment peut-on faire une bonne loi sans la science¹ ? Mais dans la pratique, les deux termes sont très différents ; le fait de ne pas respecter la loi sera jugé par les juges et recevra un châtement approprié, tandis que le fait de mal réaliser sa tâche propre est certes injuste, mais pas sanctionné par la loi, plutôt reproché par l'opinion, par la société ou encore par les autorités morales (les parents, les anciens, les maîtres, les sages etc). Voici la distribution de ces deux termes ἐπιστήμη et νόμος dans la *République* et dans les *Lois* :

<i>Lois</i>	νόμος	ἐπιστήμη	νόμος	ἐπιστήμη	<i>République</i>
I	40	2	2	6	I
II	12	0	6	2	II
III	34	1	1	2	III
IV	57	0	8	22	IV
V	23	0	14	12	V
VI	45	0	5	8	VI
VII	58	0	4	11	VII
VIII	49	0	6	0	VIII
IX	76	1	5	3	IX
X	32	0	4	4	X
XI	61	0			
XII	42	1			

Le tableau montre que la science est quasiment absente dans les *Lois*², cela semble confirmer notre interprétation. En revanche, le terme νόμος est bien présent dans la *République*³, mais il n'est pas l'objet de la *République*, cependant il est à l'origine de la recherche d'une science de ce qui est :

Socrate [...] Mais quand il s'agit des gardiens des lois et de la cité, qui paraissent tels sans l'être, tu vois bien qu'ils peuvent détruire toute la cité de fond en comble, tout comme ils sont par ailleurs les seuls capables de saisir l'occasion de la bien gouverner et de lui procurer du bonheur.[...]⁴

1 « Dans la tradition, la δίκη, c'est la justice, telle qu'elle se manifeste avant tout dans le jugement, dans la condamnation, dans l'exécution ; et elle est rattachée à l'αἰδώς qui se réfère à l'opinion publique dont elle apparaît souvent comme la contrepartie, comme devoir du sujet à l'égard de soi-même. » (*Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 81).

2 *Lois* I : ἐπιστήμην (639 b), ἐπιστήμην (639 b); III ἐπιστήμας (689 b); IX ἐπιστήμης (875 c); XI ἐπιστήμων (933 c); XII ἐπιστήμην (968 e).

3 *République* I νόμους (338 e), νόμους (339 c) ; II νόμους (359 a), νόμου (359 a), νόμων (365 e), νόμου (380 c), νόμων (380 c), νόμοις (383 c) ; III νόμοις (415 e) ; IV νόμων (421 a), νόμων (424 c), νόμους (424 e), νόμων (425 e), νόμων (427 a), νόμου (429 c), νόμους (430 a), νόμων (445 e) ; V νόμος (451 b), νόμου (452 c), νόμου (453 d), νόμον (456 c), νόμου (457 b), νόμος (457 c), νόμοις (458 c), νόμος (461 b), νόμος (461 e), νόμους (462 a), νόμος (463 d), νόμος (465 a), νόμων (465 b), νόμον (471 b) ; VI νόμους (484 b), νόμους (497 d), νόμους (501 a), νόμους (502 b), νόμων (504 c) ; VII νόμου (531 d), νόμος (532 a), νόμον (532 d), νόμοις (541 a) ; VIII νόμον (548 b), νόμους (550 d), νόμον (551 a), νόμον (556 a), νόμος (557 e), νόμων (563 d) ; IX νόμων (571 b), νόμοις (574 e), νόμου (587 a), νόμον (587 c), νόμος (590 e) ; X νόμος (604 a), νόμος (604 b), νόμος (604 b), νόμου (607 a).

4 *Ibid.* IV 421 a.

Qui sont « les gardiens des lois et de la cité », sinon les philosophes ? Autrement dit, dans la *République*, la justice est science, cela est même énoncé vers la fin du livre I : « la justice est vertu et sagesse (σοφία) »¹, ce qui est tout à fait platonicien, à savoir que la justice est le fondement de la loi et de la cité, la science est le fondement de la politique.

V.2.1. La justice et les sophistes

Trois entretiens de Socrate avec des sophistes concernent particulièrement la justice, à savoir le *Protagoras*, le *Gorgias* et le livre I de la *République*. Concernant la section « III.1.2.2. Rien de trop et Protagoras », nous avons déjà analysé la conception de la justice exposée par Protagoras sous forme de mythe et de discours dans le dialogue qui porte son nom. Dans la section « IV.4.2. Conception progressiste », nous avons également analysé la conception de la justice exposée par Thrasymaque dans le livre I de la *République*. Nous avons montré que leur conception de la justice est plus ou moins élaborée, du moins que ce n'est pas un coup de sensation, mais qu'ils défendaient mal leur thèse, parce qu'ils n'étaient pas dialecticiens. Ici, nous ne revenons plus à l'analyse de leur conception de la justice, mais nous nous intéressons à la suite de leur entretien avec Socrate afin de voir plus clairement la nature de la vertu.

V.2.1.1. L'unité des vertus

L'unité des vertus est l'un des cinq paradoxes socratiques². La vertu est science, la vertu est une unité, ces deux affirmations sont déjà explicites dans le *Protagoras*, mais Socrate et Protagoras n'arrivent pas à se mettre d'accord sur la nature de la science et celle de l'unité³. Pour Socrate, la vertu est science, mais elle ne s'enseigne pas. À l'opposé, Protagoras pense qu'elle s'enseigne, mais elle n'est pas science⁴. De même sur l'unité des vertus, pour Protagoras, l'unité se compose des parties comme le visage qui se compose du nez, des oreilles, de la bouche, des yeux. En revanche, pour Socrate, l'unité des vertus n'est pas composée comme une forme

1 *Ibid.* I 350 d.

2 À savoir, « 1/ la vertu est une connaissance ; 2/ personne ne fait le mal volontairement ; 3/ les vertus constituent une unité ; 4/ il vaut mieux subir l'injustice que la commettre ; 5/ il ne faut jamais répondre à l'injustice par l'injustice, ni faire du mal à autrui, pas même à celui qui nous en aurait. » Cf. Dorion, Louis-André, « Les paradoxes socratiques », *Socrate*, Paris, PUF, 2006 [2004], pp. 76 – 89.

3 Cf. O'Brien, Denis, « Socrates and Protagoras on Virtue », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 2003, p. 59 – 131.

4 *Protagoras* 330 b.

intelligible. En tout cas l'unité des vertus et l'unité de la forme intelligible sont de même nature, comme le jour dans le *Parménide*, ou l'or dans le *Protagoras*¹. Quelle est la différence entre le visage et l'or en terme de nature ? En effet, si l'on divise le visage en quatre parties, nous trouvons les oreilles, le nez, les yeux et la bouche. Ces quatre organes des sens sont fonctionnellement et structurellement différents, chacun a un nom différent, une fonction différente et une forme différente. Par ailleurs, si l'on divise un lingot d'or en mille morceaux, leur nom, leur fonction et leur structure sont strictement identiques, comme si l'or était indivisible quand bien même il est physiquement divisible. Reste à savoir comment expliquer la différence des vertus avec la représentation de l'or ? Puisqu'on a différentes vertus, et que chacune a un nom différent, la justice, la tempérance, le courage, la sagesse pour ne citer que ces quatre vertus dites cardinales. En effet, un or peut servir à fabriquer une bague, une statuette, un pendentif : une pièce de monnaie ou autres choses tout en restant or. Pourtant le nom de ces œuvres est différent, parce que leur fonction est différente, une pièce de monnaie en or n'a pas la même fonction qu'une bague en or. C'est exactement la même chose pour les vertus qui portent chacune un nom différent tout en restant identiques.

V.2.1.2. La justice et le bonheur

L'association entre la justice et le bonheur est évoquée pour la première fois dans la *République* par Thrasymaque sous ces termes :

Et tu [Socrate] as fait tellement de progrès dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre, c'est l'intérêt du plus fort et de celui qui dirige, et que ce qui revient en propre à celui qui obéit et qui sert, c'est le dommage ; que l'injustice est le contraire, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes, que les subordonnés contribuent à l'intérêt de celui qui est le plus fort, qu'ils font son bonheur (εὐδαίμονα) en étant à son service, mais qu'il ne font aucunement leur propre bonheur.²

1 Dans le *Protagoras*, pour Socrate l'unité des vertus est à la manière de l'or. Dans le *Parménide*, à propos de la participation à la Forme, Socrate pense que « c'est à la manière du jour » (131 b), alors que la position de Parménide est similaire à celle de Protagoras, à savoir que le tout est la totalité des parties. Tandis que la position de Socrate dans les deux dialogues est identique, l'unité est non-composée. Pourtant, si on en croit la chronologie des dates de composition des dialogues platoniciens, celle du *Protagoras* se situe avant 388/387 (premier voyage de Platon en Sicile, cf. *Lachès*, « Introduction », p. 23) et celle du *Parménide* « peu d'années après 370 » (*Parménide*, « Introduction », 14), cela étant, plus de vingt ans d'écart s'étant écoulés entre ses deux dialogues, la pensée métaphysique de Socrate (l'un pur) semblerait ne pas changer.

2 *République* I 343 b – d. Dans le livre III, Socrate reproche aux poètes de « commettre les plus grandes erreurs » en avançant que « nombreux sont ceux qui sont heureux tout en étant injustes, qu'il y a des justes malheureux, que l'injustice est profitable pour peu qu'elle demeure cachée, et qu'au contraire la justice constitue un bien pour autrui, mais un dommage pour soi-même. » (492 b).

Pour Thrasymaque, le bonheur est lié à la possession de la richesse, alors que pour Timée le bonheur est la participation à l'immortalité¹. Les termes qui se constituent à partir d'« εὐδαίμων » sont relativement bien présent dans les dix livres de la *République* (très regroupés dans le livre IV)². Au fond, pour Thrasymaque, ce sont les injustes les plus forts, puisque ce sont eux qui commandent en réalité aux gens qui sont authentiquement moraux et justes, et comme ils en profitent le plus possible pour s'enrichir, en étant injustes ils seraient plus heureux que les justes. Il s'agit là d'une conception du bonheur fondée sur les biens extérieurs, c'est-à-dire les biens particuliers se rapportant en vérité au corps et non à l'âme. Si c'était vraiment comme ce que Thrasymarque venait de dire, cela signifierait qu'il ne s'agit pas d'une cité juste. Une cité juste doit être nécessairement gouvernée par la justice en tant que science, puisque la connaissance de la justice en soi relève de la science, et par conséquent une cité juste doit être une cité où la justice la rend heureuse tout entière :

Socrate [...] Nous affirmons en effet qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que ces hommes soient, dans ces circonstances, tout à fait heureux, et que nous n'établissions pas cette cité en ayant pour seule perspective qu'un groupe unique soit chez nous exceptionnellement heureux, mais bien la cité tout entière autant que possible. Nous avons pensé, en effet, que c'est dans une telle cité que nous trouverions vraiment la justice et, à l'inverse, que nous trouverions l'injustice dans la cité établie de la pire façon, de sorte qu'en les examinant de près, nous pourrions porter un jugement sur ce que nous recherchons depuis si longtemps.³ [...]

La justice procure du bonheur à la cité, l'injustice lui procure du malheur⁴, à condition que les gardiens de la loi et de la cité soient capables de bien gouverner la cité et de lui procurer du bonheur⁵. « Bien gouverner » procure du bonheur à la cité.

1 Voir *Timée* 90 c.

2 *République* I : εὐδαίμονα (343 c), εὐδαιμονέστατον (344 a), εὐδαίμονες (344 b), εὐδαιμονέστεροί (352 d), εὐδαίμονα (354 a); II : εὐδαιμονέστερος (361 d), εὐδαιμονίζειν (364 a), εὐδαιμονίας (365 c), εὐδαιμονήσειν (365 d); III : εὐδαίμονες (392 b), εὐδαίμονα (395 e); IV : εὐδαίμονας (419 a), εὐδαίμονες (420 a), εὐδαιμονέστατοί (420 b), εὐδαίμονα (420 c), εὐδαιμονίαν (420 d), εὐδαιμονή (420 e), εὐδαιμονεῖν (421 a), εὐδαίμονας (421 b), εὐδαιμονία (421 b), εὐδαιμονίας (421 c), εὐδαίμονα (427 d); V : εὐδαιμονίζονται (465 d), εὐδαίμονας (465 e), εὐδαιμονεστάτην (466 a), εὐδαιμονίας (466 b), εὐδαιμονίας (472 c), εὐδαιμονήσειεν (473 e); VI : εὐδαιμονήσειε (500 e); VII : εὐδαιμονίζειν (516 c), εὐδαιμονήσειεν (518 b), εὐδαίμονα (521 a), εὐδαιμονέστατον (526 e), εὐδαιμονήσειν (541 a); VIII : εὐδαιμονέστατος (544 a), εὐδαιμονίας (545 a), εὐδαιμονίαν (566 d); IX : εὐδαιμονία (576 c), εὐδαιμονίας (576 d), εὐδαιμονεστέρα (576 e), εὐδαιμονίας (577 b), εὐδαιμονία (580 b), εὐδαιμονία (580 b), εὐδαιμονέστατον (580 b); X : εὐδαιμονέστεροι (606 d), εὐδαιμονέστατος (619 b), εὐδαιμονεῖν (619 e);

3 *République* IV 420 b – c.

4 Voir *Théétète* 175 c.

5 Voir *République* IV 421 a : « Si ce sont en effet des savetiers qui deviennent médiocres et se corrompent, et prétendent remplir leur fonction sans être ce qu'il prétendent, cela n'a rien de bon pour une cité. Mais quand il s'agit des gardiens de la loi et de la cité, qui paraissent tels sans l'être, tu vois bien qu'ils peuvent détruire toute la cité de fond en comble, tout comme ils sont les seuls capables de saisir l'occasion de la bien gouverner et de lui procurer du bonheur. »

Dans l'*Alcibiade* (134 a -d), le *Gorgias* (508 b – c), le *Phédon* (82 a - b) et le *Phèdre* (250 b – c), le bonheur dérive de la justice (δικαιοσύνη) et de la tempérance (σωφροσύνη), autrement dit si l'on veut que la cité baigne tout entière dans le bonheur, il faut d'une part que tous ses habitants soient justes et tempérants et d'autre part qu'elle soit gouvernée par la science (ἐπιστήμη), puisque la connaissance des réalités en soi relève de la science. En effet, il y a deux façons d'accéder au bonheur, c'est-à-dire de posséder la justice et la tempérance. 1/ Par la pratique :

Mais, reprit Socrate, même si on ne considère que ces gens-là, les plus heureux, ceux qui s'achemineront vers le meilleur, ne sont-ils pas ceux qui auront cultivé la vertu publique et sociale, celle qu'on appelle modération et aussi bien justice (σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην), vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence (φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ) y aient part ?¹

La philosophie et l'intelligence ne sont pas données à tout le monde, mais seulement à « un petit nombre d'êtres humains »². Heureusement on peut bien cultiver la justice et la tempérance par l'habitude et par l'exercice, mais pour cela il faut commencer par la formation, c'est-à-dire l'éducation, car il est difficile par exemple de pratiquer la gymnastique sans maître, et de prendre une bonne habitude sans savoir ce qu'elle est. 2/ D'où la nécessité de faire gouverner la cité par les philosophes qui savent ce que sont la justice et la tempérance.

V.2.1.3. Dépassement de l'opposition entre la nature et la loi

« Nature et loi, le plus souvent, se contredisent »³ dit Calliclès au début de la seconde partie du *Gorgias*, et il place la nature contre la loi. « En effet, dans l'ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais : c'est de subir l'injustice ; en revanche, selon la loi, le plus laid, c'est de la commettre. »⁴ Par la nature, nous entendons ceci :

Le terme φύσις recouvre un sens particulier et un sens général. Lorsqu'il en est fait un usage particulier, le terme s'applique à des individus ou à des espèces et désigne « une manière d'être ». Mais le terme peut aussi s'appliquer à la totalité des êtres et des phénomènes ; il en arrive alors à désigner l'univers et, tout naturellement, on vient de le dire, l'être en général.⁵

Cela étant, connaître « la totalité des êtres et des phénomènes » relève de la connaissance de ce qui est, de l'intellect. Dans le discours de Calliclès, il s'agit bien du

1 *Phédon* 82 a – b.

2 Voir *Phèdre* 250 b – c.

3 *Gorgias* 482 e.

4 *Ibid.* 483 a. Ce qui est le contraire de la thèse de Socrate, à savoir « commettre l'injustice est pire que la subir et que ne pas être puni est pire qu'être puni. » (474 b).

5 Brisson, Luc, « Nature : *phusis* et *natura* dans l'antiquité grecque et latine », *La nature*, Cahiers d'études lévinassiennes n° 11, 2012, pp. 28 – 43, p. 31.

sens particulier, puisqu'il parle de la nature humaine :

L'homme qui se trouve dans la situation de devoir subir l'injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, pour qui mourir est mieux que vivre s'il n'est même pas capable de se porter assistance à lui-même, ou aux êtres qui lui sont chers, quand on lui fait un tort injuste et qu'on l'outrage.¹

Pour le sophiste², le fait de subir l'injustice est contre la nature humaine. Mais comment peut-on porter assistance à soi-même ou à un ami contre l'injustice subie ou commise s'il n'y a pas de loi ? Dans le corpus platonicien, « La loi est un discours qui s'exerce sur l'âme des citoyens de telle sorte que leurs mœurs s'en retrouvent rationnellement forgés. »³ Or tout discours écrit, comme dans la loi, « présente un certain nombre de défauts qui sont autant d'inconvénients : 1) il ne peut choisir ses destinataires ; 2) il ne peut répondre aux questions qu'on aimerait lui poser ; 3) et surtout il ne peut se défendre sans l'assistance de celui qui l'a composé. »⁴ Par exemple, si la loi exige de tous les citoyens d'être justes et tempérants, la question se pose : comment le même discours écrit peut-il s'adresser de la façon pertinente aux différents groupes fonctionnels, à savoir les producteurs, les guerriers et les dirigeants politiques ? En effet, si la fonction de la loi consiste à « rendre l'âme individuelle vertueuse et à la mêler à d'autres âmes vertueuses de façon à constituer une cité vertueuse, gage de bonheur individuel et collectif »⁵, cela équivaut à dire que la connaissance du bonheur, c'est-à-dire de la loi, et la connaissance de l'être, c'est-à-dire de la nature au sens général, sont semblables, la connaissance de ce qui est, et au même moyen : l'intellect. Cela admis, non seulement la nature et la loi ne sont pas opposées, elles se rejoignent vers la même chose, à savoir le Bien.

V.2.2. La justice et la tâche propre

Être juste c'est avant tout être fidèle à sa tâche propre. Cela étant, le monde platonicien n'est pas ouvert, puisque chacun doit rester dans sa fonction propre pour y être excellent. En effet, même si l'univers est infini, le ciel est ouvert. Cependant chaque astre dans l'univers ne tourne que sur une orbite bien déterminée.

1 *Gorgias* 483 b.

2 Certes il est difficile d'affirmer que Calliclès est sophiste, car, avant tout, le sophiste est un métier, or, issu d'une famille aristocratique, Calliclès n'a pas à exercer un métier pour gagner sa vie, c'est en ce sens qu'il n'est pas sophiste. Mais sa pensée argumentative (avec certaine procédure de raisonnement), intellectuelle (le fait de définir le thème à discuter de manière abstrait) et contradictoire (une thèse défendue de manière contradictoire) relève du sophisme.

3 *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 84.

4 « Annexe 1, *Phèdre* 278 b - e », *Lectures de Platon*, Paris, Vrai, 2000, pp. 74 – 76, p. 74.

5 Brisson, Luc, « La loi selon Platon et la plupart des philosophes de l'Antiquité », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 13 *L'État de César*, 2015, pp. 6 – 20, p. 9.

V.2.2.1. L'excellence et la fonction propre

Chaque chose a sa fonction propre, c'est dans sa fonction propre que l'excellence se manifeste, ainsi il est tout à fait juste que cette chose s'emploie dans sa fonction propre. C'est le fondement même de la justice, et ainsi s'achève le livre I de la *République* :

Socrate Bien, dis-je. Or, pour toute chose à laquelle une fonction particulière (ἔργον) est associée, n'existe-t-il pas, selon toi également, une excellence (ἀρετή) ? Et pour en revenir à ce que je disais tantôt, existe-t-il bien, disons-nous, une fonction propre des yeux ?

Thrasymaque Elle existe.

Socrate Il existe donc également une excellence des yeux ?

Thrasymaque Une excellence aussi.

Socrate Et alors, y avait-il aussi une fonction propre des oreilles ?

Thrasymaque Oui.

Socrate Et donc une excellence aussi ?

Thrasymaque Une excellence aussi.

Socrate Et il en va de même pour toutes les autres choses ? N'est-ce pas le cas ?

Thrasymaque C'est le cas.

Socrate Mais voilà, est-ce que les yeux pourraient accomplir convenablement leur fonction propre s'ils étaient dépourvus de leur excellence propre, et qu'à la place de l'excellence, ils aient un défaut ?¹

Dans les dialogues platoniciens, la fin du livre I de la *République* est le seul endroit où les deux termes ἔργον et ἀρετή sont parfaitement regroupés et couplés :

ἔργον [21]	ἀρετή [27]
330 c, 332 e, 335 d, 335 d, 346 d, 351 d, 352 d, 352 e, 352 e, 353 a, 353 a, 353 b, 353 b, 353 b, 353 b, 353 b, 353 c, 353 c, 353 d, 353 d, 353 e.	335 b, 335 b, 335 c, 335 c, 335 d, 342 a, 348 c, 348 c, 348 e, 349 a, 350 d, 351 a, 353 b, 353 b, 353 b, 353 b, 353 b, 353 c, 353 c, 353 c, 353 c, 353 c, 353 c, 353 d, 353 e, 353 e, 354 b, 354 c.

Autrement dit, l'ἔργον et l'ἀρετή sont inséparables². L'excellence de Socrate est immortelle, parce qu'il ne faisait rien d'autre que la tâche propre qu'un dieu lui avait assignée, à savoir philosopher, même si dans sa jeunesse il s'intéressait à la nature et étudiait Anaxagore³, mais très rapidement, il a abandonné cette fausse route. De

1 *République* I 353 b – c.

2 Sur le sujet, cf. l'étude complète : Macé, Arnaud, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtre*, Sankt Augustin, Academia Verlag, International Platon Studies 24, 2006.

3 Voir *Phédon* 96 a – 99 d, ces pages sont traditionnellement considérées comme une autobiographie. En fait, Socrate né en 470/469 (à propos de cette datation quelque peu étrange, voir *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 12), Platon 428/427, il est donc évident que Platon ne peut avoir connu la jeunesse de son maître, si ce n'est ce que ce dernier lui racontait.

même pour Platon, son excellence est immortelle, parce que, sa vie durant, il était purement et simplement un écrivain de philosophie, et rien que cela, même s'il avait parallèlement une vocation politique. Toutefois, comme pour son maître, la fausse route fut vite abandonnée. La question se pose : si l'excellence des yeux, la pupille, est donnée par la nature, l'excellence de l'âme est-elle, elle aussi, donnée par la nature ou est-elle comme l'excellence d'un art qui est forgée par la pratique ? Le propos suivant de Socrate semble dire qu'elle se trouve naturellement dans l'âme :

Socrate Est-ce que l'âme accomplira jamais bien ses fonctions propres, Thrasymaque, si elle est privée de son excellence propre, ou est-ce impossible ?¹

C'est son excellence propre qui permet à l'âme d'accomplir ses fonctions propres. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre « L'âme », les trois parties fonctionnelles sont propres à l'âme, autrement dit, leur excellence propre est naturellement possédée par l'âme. Or, il y a des gens qui sont plus vertueux, les autres moins, parce que l'excellence propre de l'âme, l'intellect, fonctionne bien chez les uns, mal chez les autres.

V.2.2.2. La justice et l'éducation

C'est dans l'éducation que se manifeste l'excellence propre de la cité, car « c'est l'éducation qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice. »² En d'autres termes, il ne s'agit pas là d'une éducation au niveau individuel, puisque « l'éducation professionnelle ne fait pas l'éducation vertueuse et civique »³. La question se pose : quelle est cette éducation civique ? Ce passage de la *République* semble donner le principe :

Socrate Quand ils sont des enfants et des jeunes gens, il faudrait qu'ils s'engagent dans une formation (*παιδείαν*) et dans une philosophie (*φιλοσοφίαν*) qui soient propres à la jeunesse ; il faudrait aussi qu'ils aient *grand soin de leur corps*, alors qu'ils grandissent et deviennent des hommes, s'assurant de la sorte un soutien pour la philosophie. À mesure qu'ils avancent en âge *vers ce moment où l'âme commence à atteindre sa maturité*, il faut les astreindre aux exercices qui sont propres à celle-ci. Enfin, lorsque la force vient à manquer et qu'ils sont exclus des activités politiques et militaires, qu'on les laisse vaquer en liberté et sans rien faire d'autre <que de la philosophie>, si ce n'est comme activité secondaire, eux qui désirent mener une existence heureuse et qui, alors qu'ils s'apprêtent à mourir, couronnent la vie qu'ils ont vécu par le destin qui est à leur mesure là-bas.⁴

1 *Ibid.* 353 e.

2 *Lois* I 643 e.

3 Cf. : *Lois* I, « Notes », n° 103, p. 346.

4 *République* VI 498 b – c. Nous soulignons.

Une cité juste, c'est-à-dire excellente, prend nécessairement soin du corps et de l'âme des citoyens depuis leur naissance jusqu'à la fin de leur vie incarnée. Mais comment comprendre cette phrase « vers ce moment où l'âme commence à atteindre sa maturité », alors que l'âme est immortelle ? En effet, les deux parties inférieures de l'âme ne sont pas fonctionnellement immortelles, puisque leur fonction est liée à une vie incarnée, seules la fonction intellectuelle et la structure en tripartite de l'âme sont immortelles. Ainsi, dans une vie incarnée, l'âme doit apprendre à cohabiter avec le corps, or à la naissance, le corps humain ressemble à une masse de chair non encore pourvue de toutes les excellences propre au corps, c'est pourquoi il faut prendre grand soin du corps, car « la qualité de la condition physique constitue une condition essentielle pour l'exercice de la vie intellectuelle. »¹ En effet, pendant la première période de la vie humaine, avant l'âge de raison, la fonction intellectuelle de l'âme n'est pas activée en raison du fait que son fonctionnement dépend d'un minimum de condition physique. Mais les fonctions désirante et celle ardente sont en pleine activité, c'est pourquoi les enfants avant l'âge de raison ont le désir de tout, la curiosité de tout ce qui est nouveau, original et inconnu grâce aux organes de sens. Ils sont infatigables de parler, de courir, de manger, de pleurer, de se bagarrer, et ainsi de suite, tout cela à cause de ces deux fonctions désirante et Ardente. À partir de l'âge de raison, vers sept ans, il faut réactiver la fonction intellectuelle, c'est la raison pour laquelle il faut éduquer les enfants à aspirer au savoir, puisque le savoir ou la science est l'excellence même de la fonction intellectuelle. En ce sens, l'éducation est synonyme de la réminiscence, c'est-à-dire de la réactivation de la fonction intellectuelle en mettant en rapport les différents éléments fonctionnels :

Pour le Socrate de Platon, la possibilité de l'éducation réside donc dans la possibilité de mettre en rapport ces trois éléments : la nature (φύσις), l'exercice (ἄσκησις) et le fait d'apprendre (μάθησις). Or, ces trois éléments font référence aux trois notions suivantes : la possession, l'effort et la connaissance. C'est par là que l'on retrouve les trois fonctions, même dans l'éducation platonicienne conçue comme réminiscence.²

Dans le *Ménon*, la réminiscence est définie comme le fait de chercher et le fait d'apprendre »³, mais « à condition de ne pas perdre courage au cours de la recherche »⁴. Or le courage est une vertu, c'est-à-dire à la fois science et belle habitude. Cela étant, l'éducation consiste d'une part à former l'esprit des jeunes gens à

1 *République* VI, « Notes », n° 83, p. 663.

2 Brisson, Luc, « La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon », *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*, Paris, Vrin, 2005, Joachim Lacrosse (Coordination scientifique), pp.121 – 142, p. 136.

3 *Ménon* 81 d.

4 *Ibid.*

aspérer au savoir et d'autre part à modeler le comportement des citoyens à obéir aux lois par habitude.

V.2.2.3. La justice est l'excellence de toutes les fonctions

« La cité de la *République* comprend trois groupes fonctionnels : les producteurs qui approvisionnent la cité, les guerriers qui la défendent et les philosophes qui la gouvernent. »¹ Parmi les producteurs, les uns ont pour fonction de produire des céréales, les autres du vin, les autres encore des vases, des tissures, des vêtements, des chaussures, des navires, des maisons, des édifices publics, de la santé, et ainsi de suite. Dans le *Gorgias*, même le rhéteur est considéré comme producteur, certes producteur de persuasion (πειθοῦς δημιουργός)², c'est-à-dire un producteur négatif. En tout cas, le sophisme était une fonction dans la démocratie athénienne, en d'autres termes, les maux du sophisme trouvent leur origine dans cette démocratie fonctionnant au tirage au sort. On comprend pourquoi Socrate s'oppose à la démocratie. Dans le deuxième groupe, il y a des soldats dont les uns sont équipés du bouclier et de l'épée, les autres de la lance, de l'arc ; il y a aussi des sous-commandants, et finalement des stratèges. Chacun a sa fonction spécifique. Dans le troisième groupe, il y a évidemment des philosophes, mais aussi des mathématiciens. On voit bien que pour qu'une cité comme Athènes soit bien administrée, il faut disposer dans la cité un grand nombre de fonctions particulières et spécifiques qui « doivent correspondre à la prédominance d'une capacité déterminée en chacun des membres qui composent » les trois groupes³.

En effet, dans chaque société humaine, les uns sont doués dans telles ou telles fonctions, les autres dans telles ou telles autres, autrement dit, chacun possède un don naturel, peut-être même plusieurs. Mais pour que ce don naturel soit bien développé au service de la cité, il faut aussi et surtout que celui qui le possède reçoive un savoir correspondant : un médecin ne devient pas médecin sans posséder aucun savoir de la médecine, même s'il est extrêmement doué dans l'étude de la médecine grâce à un don divin, encore faut-il maîtriser cette science qu'est la médecine et de la pratiquer. Et enfin il faut que chacun exerce sa fonction pour que son excellence soit effective. On voit bien ici trois niveaux de justice : 1/ la justice divine consiste à dispenser à chacun un don naturel plus ou moins important selon la

1 Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon I*, Paris, Vrin, 2005, pp. 25 – 41, p. 26.

2 Voir *Gorgias* 454 e – 455 a.

3 *Ibid.*

qualité rétributive afin que chaque être humain puisse exercer une fonction propre pour exister. En effet, dieu est parfaitement juste et savant, il ne se permettrait pas de renvoyer une âme à incarnation humaine sans donner à l'incarnation aucun moyen d'existence, si vraiment un être humain se trouve dépourvu de don. Cela n'est pas la faute de dieu, mais un défaut d'éducation. En revanche le fait de gâcher ce don naturel équivaut à commettre une injustice à l'égard d'un dieu ; 2/ la justice politique consiste à donner à chacun l'occasion d'acquérir un savoir qui correspond au don naturel qu'on possède et d'exercer une fonction appropriée selon le mérite ; 3/ la justice individuelle consiste à être fidèle à sa fonction propre.

Il est évident qu'un citoyen ainsi dispensé, éduqué et disposé, il ne se permet pas d'abandonner son poste par quelle que raison que ce soit¹. C'est une question de justice à l'égard du dieu, de la cité et de soi-même.

V.2.3. La Justice et la cité

D'après le mythe de Protagoras, c'est Zeus qui envoya Hermès apporter à la cité la justice (δίκη) et l'harmonie (αἰδώς)². La suite du *Protagoras* montre que Socrate ne conteste pas le mythe, comme si la δίκη et l'αἰδώς constituaient une loi divine de la cité. Cette loi a pour but de préserver l'unité de la cité, car sans elle, « en se comportant d'une manière injuste les uns envers les autres », « les hommes se dispersaient à nouveau et périssaient »³. Mais comment préserver l'unité de la cité où il y a tellement de fonctions différentes, c'est-à-dire d'intérêts différents ? Le propos suivant de Protagoras semble donner une suggestion en terme d'art politique :

De même, songe à présent que l'homme qui te paraît le plus injuste de tous ceux qui ont été élevés parmi des hommes soumis à des lois serait encore juste et compétent en la matière, s'il fallait le comparer à des hommes qui n'auraient ni éducation, ni tribunaux, ni lois, et qui n'auraient été contraints d'aucune manière de se soucier de la vertu, mais seraient de vrais sauvages.⁴

Être sauvage, c'est être dépourvu d'éducation, de tribunal, de loi et de souci de la

1 Voir *Apologie* 28 e.

2 Voir *Protagoras* 322 c. F. Ildefonse le traduit par la « vergogne », L. Brisson par la « retenue », V. Cousin, É. Chambry et A. Croiset par la « pudeur ». À propos de la complexité de ce terme, cf. Brisson, Luc, « Le mythe de *Protagoras* et la question des vertus », *Lecture de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 127 – 128. Nous employons ici « l'harmonie », c'est plutôt une interprétation qu'une traduction, même si toute traduction est une interprétation. En effet, tout comportement individuel et spontané qui favorise l'harmonie au sein de la famille, d'une groupe ou de la cité peut être qualifié de l'αἰδώς. Cf. aussi Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974 (mais Dover n'a pas traité l'αἰδώς, ni l'ἀρετή).

3 *Ibid.* 332 b.

4 *Ibid.* 327 c – d.

vertu. Autrement dit, Protagoras oppose le sauvage à la civilisation et non à une qualité individuelle¹, même si on ne sait pas ce que tout cela veut dire pour le sophiste, à savoir l'éducation, le tribunal, la loi, la vertu et le souci de soi-même. En effet, on ne va pas jusqu'à demander au sophiste d'être philosophe, de savoir ce qu'il sait, mais cela ne devrait pas effacer l'intérêt de son propos, à savoir le fondement de la cité : l'éducation (les enfants, filles comme garçons), la citoyenneté (se soucier de la vertu) et l'unité de la cité (la constitution, les lois, les tribunaux). Ce sont ces trois points que nous essayons d'analyser pour comprendre la justice et la cité.

V.2.3.1. Les enfants et les femmes

Dans le livre X de la *République*, Homère est considéré comme l'éducateur de la Grèce, « ce grand poète a éduqué la Grèce »². Marrou résume l'éthique éducative homérique en ces termes :

Oui : une éthique de l'honneur, bien étrange parfois pour une âme chrétienne ; elle implique l'acceptation de l'orgueil, μεγαλοψυχία, qui n'est pas un vice, mais le haut désir de qui aspire à être grand, ou, chez le héros, la prise de conscience de sa supériorité réelle ; l'acceptation de la rivalité, de la jalousie, cette noble Ἔρις, inspiratrice de grandes actions que célébrera Hésiode, et avec elle de la haine, comme la reconnaissance d'une supériorité affirmée : voyez comment Thucydide fait parler Périclès : « la haine et l'hostilité sont toujours sur le moment le lot de ceux qui prétendent commander aux autres. Mais s'exposer à la haine pour noble but est bien inspiré. »³

Telle est l'éthique éducative traditionnelle. C'est pourquoi il est nécessaire de commencer par critiquer Homère en particulier et les poètes en général avant d'établir une éthique éducative philosophique. En effet, « dans l'Athènes que connaît Platon, l'éducation proprement dite commence vers sept ans, l'âge où le garçon est envoyé à l'école. Jusque-là on parle surtout d'élever un enfant. L'enfant reste à la maison, où il est sous le contrôle des femmes, sa mère d'abord, sa nourrice ensuite dans les milieux aisés. Puis on passe à l'éducation collective, qui se fait chez un

1 Notons que, dans le *Cratyle*, le sauvage (τὸ ἄγριον) est décrit non pas par opposition à une civilisation (c'est le cas ici dans le propos de Protagoras), mais comme la nature d'un individu : « C'est ainsi, Hermogène, qu'Ὁρέστης risque bien d'être un nom correct, que cette nomination soit due à quelque hasard ou à quelque poète indiquant par là sa nature farouche (τὸ θηριῶδες τῆς φύσεως), son caractère rustique (τὸ ἄγριον αὐτοῦ), autrement dit *montagnard* (τὸ ὄρεινόν). » (494 e). Le substantif ἄγριον n'est pas très fréquent dans le corpus platonicien, voici la liste d'occurrences : *Cratyle* ἄγριον (394 e); *Lois* I ἀγρίας (649 e), VII ἀγρία (791 d), ἄγριον (824 a), VIII ἀγρία (837 b), XII ἄγριον (950 b); *Phédon* ἄγριον (113 b); *Philèbe* ἀγρίαν (46 d); *Politique* ἄγριον (271 e); *République* I ἄγριον (329 c), III ἄγριον (410 d), VI ἀγρία (486 b), IX ἄγριον (571 c), ἄγριον (572 b); *Sophiste* ἄγριον (218 a), ἄγριον (222 b); *Théétète* ἀγρίαίει (151 c); *Timée* ἄγριον (70 e).

2 *République* X 606 e.

3 Marrou, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, p. 43. Notons au passage que le terme μεγαλοψυχία est absent dans le corpus platonicien.

maître privé. »¹ Élever un enfant n'est pas seulement le nourrir de ce dont son corps a besoin, c'est aussi et surtout de ce dont son âme a besoin, car un enfant ne commence pas à voir, écouter et apprendre à l'âge de sept ans, mais dès la naissance. En ce sens, la mère et la nourrice sont les premières éducatrices des enfants, c'est pourquoi il est aussi nécessaire que les filles reçoivent « les mêmes soins et la même éducation » que les garçons. C'est une condition pour bien élever les enfants de la cité — puisque les filles deviendront mères à leur tour, mais également une condition pour que les femmes puissent exercer les mêmes fonctions que les hommes dans la cité :

Socrate Est-il dès lors possible, repris-je, d'avoir recours à quelque être vivant pour les mêmes tâches, si on ne lui a pas procuré les mêmes soins et la même éducation ?

Glaucon Non, ce n'est guère possible.

Socrate Si donc nous devons avoir recours aux femmes pour les mêmes fonctions que les hommes, il faut leur enseigner les mêmes choses.²

Si l'on compare l'âme à la cité³, il ne peut y avoir de considération différente dans la cité à l'égard des filles et des garçons, des femmes et des hommes, puisque l'âme n'a pas de sexe, puisque le sexe est une identité du corps. C'est pourquoi il est juste de dire ceci :

L'individu et la cité sont deux supports identiques, qui ne diffèrent que par la taille et sur lesquels sont inscrits *les mêmes lettres*, celles du terme « justice ». C'est donc simplement une comparaison entre le grand et le petit, et la différence entre l'âme et la cité n'est, au regard de la justice, qu'une différence *quantitative* dans l'ordre strictement anthropologique (et anthropomorphique : la cité *est* un grand individu). Ainsi, ce qui est vrai pour l'âme en matière de bien, de justice et de vérité, devra l'être pour la cité qui rassemble les âmes dans une même communauté.⁴

En effet, le Bien, la vertu et la vérité ont le même égard à l'endroit de toutes les âmes humaines ; de même, la cité juste doit avoir le même égard à l'endroit des filles et des garçons, des femmes et des hommes.

V.2.3.2. La citoyenneté

Le terme « citoyen » ou « citoyenneté » peut renvoyer à trois termes dans les dialogues platoniciens, à savoir ἀστός, πολίτης et ἐπιχώριος, voici leurs occurrences dans les dialogues platoniciens :

ἀστός *Apologie* : ἀστών (23 b), ἀστώ (30 a), ἀστοῖς (30 a); *Gorgias* : ἀστών (514 e), ἀστός (515

1 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, 2007, p. 54.

2 *République* V 452 a.

3 *Ibid.* II 368 e : « La justice, disons-nous, existe pour un homme individuel. Elle existe donc aussi, d'une certaine manière, pour la cité entière. »

4 Pradeau, Jean-François, *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010 [1997], p. 61 – 62 (souligné par l'auteur).

a); *Lois* VIII : ἀστοῖς (849 a), ἀστοῖς (849 b), ἀστοῖς (849 c); IX : ἀσπὸν (866 c), ἀσπὸς (869 d), ἀσπὸν (869 d), ἀσπὸν (882 a); XI : ἀσπῶν (917 c), ἀσπὸν (938 c); XII : ἀσπὸν (942 a); *Ménon* : ἀσπὸν (91 c), ἀσπὸς (92 b); *Protagoras* : ἀσπῶ (309 c); *République* VIII : ἀσπῶ (563 a), ἀσπὸν (563 a); X : ἀσπῶν (613 e); *Théétète* : ἀσπῶς (145 b).

πολίτης *Alcibiade* [1] : 134 c; *Apologie* [1] : 25 c; *Critias* [1] : 108 c; *Criton* [1] : 51 d; *Euthydème* [1] : 292 b; *Gorgias* [12] : 502 e, 502 e, 504 d, 513 e, 513 e, 515 c, 515 c, 515 d, 515 d, 517 b, 517 c, 518 b; *Hippias majeur* [2] : 282 e, 292 b; *Lettre* VII [2] : 336 a, 350 a; *Lois* I [6] : 627 b, 629 a, 630 a, 631 d, 635 c, 643 e; II [1] : 662 c; IV [4] : 711 b, 711 c, 715 b, 718 a; V [5] : 729 d, 741 a, 743 c, 746 a, 747 a; VI [4] : 753 a, 756 e, 767 d, 774 c; VII [13] : 794 b, 794 c, 799 b, 800 d, 801 c, 808 c, 809 e, 814 c, 814 c (πολίτιδας, citoyennes, est la seule forme de la πολιτις présente dans les œuvres de Platon), 816 d, 821 d, 822 e, 823 a, 823 a; VIII [5] : 831 c, 835 c, 840 d, 842 e, 846 d; IX [9] : 853 d, 854 e, 855 d, 856 c, 857 e, 869 d, 869 d, 872 c, 877 e; XI [3] : 915 d, 917 d, 935 d; *Méneuxène* [2] : 239 d, 243 e; *Ménon* [4] : 70 b, 71 b, 90 a, 91 a; *Politique* [1] : 293 d; *Protagoras* [6] : 319 a, 324 c, 324 c, 324 d, 337 c, 339 e; *République* II [2] : 375 b, 378 c; III [2] : 416 b, 416 d; IV [2] : 423 d, 426 c; V [6] : 462 b, 463 a, 463 a, 463 a, 464 a, 471 b; VI [3] : 494 b, 501 e, 502 b; VII [1] : 519 e; VIII [6] : 555 c, 556 a, 567 b, 567 d, 567 e, 568 a; IX [1] : 579 c; *Timée* [3] : 26 c, 26 d, 27 b. Cf. « Annexe πολίτης » pour voir le détail lexical.

ἐπιχώριος *Alcibiade* : ἐπιχωρίους (123 b); *Banquet* : ἐπιχώριον (189 b); *Critias* : ἐπιχώριον (114 b); *Hippias majeur* : ἐπιχωρίαν (285 a); *Lois* I : ἐπιχώριον (639 d); V : ἐπιχωρίων (730 a), ἐπιχώρια (730 b), ἐπιχωρίους (738 c), ἐπιχώριον (742 b); VI : ἐπιχώριος (764 b); VIII : ἐπιχώριον (834 b), ἐπιχώριος (846 d), ἐπιχωρίου (846 d), ἐπιχώριον (847 a); IX : ἐπιχώριον (879 d), ἐπιχώριον (879 e), ἐπιχώριος (881 c); XI : ἐπιχώριος (923 e); *Ménon* : ἐπιχωρίων (94 d); *Phédon* : ἐπιχωριάζει (57 a), ἐπιχωρίων (59 b), ἐπιχωρίων (59 b), notons que les deux autres termes sont absents dans le *Phédon*; *Phèdre* : ἐπιχωρίω (230 c); *Protagoras* : ἐπιχωρίων (315 b), ἐπιχωρίων (316 b); *République* I : ἐπιχωρίων (327 a); VI : ἐπιχώριον (497 b).

« Alors que pour désigner le citoyen, le terme πολίτης semble aller de soi, le terme ἀσπὸς peut vouloir dire le citadin, et le terme ἐπιχώριος le compatriote. »¹ La citoyenneté est un statut, une fonction, un devoir, mais aussi une image de la cité².

Dans la *République*, nous avons « les trois groupes fonctionnels entre lesquels se répartissent les citoyens »³, alors que dans les *Lois* les producteurs (agriculteurs, les commerçants et les artisans) sont exclus du rang de citoyen, et « les citoyens sont libres de tout travail » pour se consacrer « aux repas en commun, à la célébration des fêtes (qui sont nombreuses), à l'activité politique et au service militaire, qu'il s'agisse de l'entraînement ou de la participation à une compagnie »⁴. On voit bien que la fonction des producteurs, dans la *République* et dans les *Lois*, est la même, à savoir

1 Brisson, Luc ; Pradeau, Jean-François, *Les Lois de Platon*, Paris, PUF, 2007, p. 123.

2 « Définir le citoyen ou le décrire est, ainsi, procurer une image de la cité même, de l'ambition de qui la crée et de la façon dont la fonction du politique est envisagée. » (Bertrand, Jean-Marie, « Le citoyen des cités platoniciennes », Cahiers Glotz, 11, 2000, pp. 37 – 55, p. 38).

3 Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon* I, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Disaut, 2005, pp. 24 – 41, p. 27.

4 *Supra.*, *Les Lois de Platon*, p. 102.

produire, mais leur statut a changé : ils sont passés de citoyens à non-citoyens. C'est en ce sens que la conception de la citoyenneté est beaucoup plus élitiste dans les *Lois* que dans la *République*.

Voici comment se répartissent les vertus dans la *République*, où la justice ne peut régner dans la cité que si elle règne en chaque individu de chacun des différents groupes fonctionnels qui doivent pratiquer ces vertus déterminées :

Cité	Vertus
producteurs	justice + modération
gardiens	justice + modération + courage
philosophes	justice + modération + courage + science ¹

Ce tableau montre que la vertu est associée à la tâche propre qu'on occupe. Plus la fonction propre est importante, plus l'exigence d'excellence morale est grande. Le compte du chantier de l'Erechthéion à Athènes montre que la même tâche est payée au même salaire, quelle qu'elle soit réalisée par un citoyen, un métèque ou un esclave (il est vrai qu'il n'y avait pas d'architecte métèque ou esclave au chantier)². La question se pose : un esclave-producteur a-t-il le devoir de posséder les deux vertus, à savoir la justice et la tempérance, comme un citoyen-producteur ? En effet, un esclave n'est qu'une marchandise vivante :

L'acceptation de l'inégalité des hommes a été une donnée fondamentale de l'histoire grecque, donnée qui fut jamais sérieusement remise en question. Qui plus est, l'histoire grecque a même intensifié les inégalités en développant à la fois la notion du citoyen libre et celle de l'esclave-marchandise que l'on achetait sur le marché, quitte à élever ses enfants à la maison, et qui (en théorie, du moins) n'avait aucun droit. À notre sens il y a là une contradiction flagrante entre la liberté des uns et l'esclavage des autres. Le point de vue grec était autre : la liberté des uns ne pouvait se concevoir sans l'esclavage des autres, les deux extrêmes n'étaient pas contradictoires, mais complémentaires et indépendants.³

Cela étant, l'esclave n'a aucun devoir à l'égard de la cité, puisqu'il n'a aucun droit. La fréquence du terme est relativement importante dans le corpus platonicien, mais concentrée sur trois dialogues (le *Gorgias*, la *République* et les *Lois*), et absente dans presque la moitié des dialogues. Voici la répartition des occurrences du substantif δούλος dans les dialogues platoniciens :

Dialogues de jeunesse [19 dont 8 dans le <i>Gorgias</i>]
<i>Criton</i> δούλος (50 e), δούλος (52 d); <i>Hippias mineur</i> δούλων (375 c); <i>Alcibiade</i> δούλον (119 a), δούλον (122 a); <i>Lachès</i> δούλοι (186 b); <i>Ménexène</i> δούλοι (239 a); <i>Euthyphron</i> δούλοι (13 d); <i>Gorgias</i> [8] δούλον

1 Brisson, Luc, « Le mythe de Protagoras et la question des vertus », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 113 – 133, p. 131.

2 Cf. Orrieux, Claude ; Pantel, Pauline Schmitt, *Histoire grecque*, Paris, PUF / Quadrige Manuels, 2014 2^e éd. [2013 1^{re} éd. « Quadrige », 1995], p. 264.

3 Austin, Michel & Vidal-Naquet, Pierre, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 2007 [1972, 1996], p. 32.

(452 e), δοῦλον (452 e), δοῦλος (471 a), δοῦλος (484 a), δούλων (489 c), δούλων (502 d), δοῦλος (514 d), δοῦλος (515 a); *Ménon* δοῦλος (73 d); *Lysis* δοῦλον (208 b), δοῦλος (208 c).

Dialogues de maturité [15 dont 12 dans la *République*]

Banquet δοῦλος (183 a); *République* I δούλοις (351 d), III δούλων (395 e), V δοῦλον (469 c), VIII δούλοις (549 a), δούλων (549 a), δούλοις (569 a), δούλων (569 c), δούλων (569 c), IX δοῦλον (577 c), δούλων (579 a), δοῦλος (579 d), δοῦλον (590 c); *Parménide* δοῦλος (133 e); *Théétète* δοῦλοι (175 a).

Dialogues de vieillesse [76 dont 72 dans les *Lois*]

Politique δούλων (289 b), δούλων (289 c), δούλων (298 c), δοῦλοι (308 a); *Lois* II δοῦλον (665 c), δούλων (669 c), δοῦλον (674 a), IV δοῦλοι (715 d), δοῦλοι (720 b), δούλων (720 b), δοῦλοι (720 c), V δούλοις (742 a), VI [8] δοῦλοι (757 a), δοῦλος (761 e), δοῦλον (764 b), δούλων (776 c), δοῦλοι (776 d), δούλων (776 e), δούλων (777 b), δούλων (777 d), VII [7] δούλων (793 e), δοῦλον (794 b), δούλων (805 e), δούλοις (806 e), δοῦλον (808 e), δούλοις (816 e), δούλων (817 e), VIII [9] δούλοις (838 d), δοῦλος (845 a), δοῦλος (845 b), δοῦλον (845 b), δούλοις (848 b), δούλοις (848 c), δοῦλοι (849 b), δούλοις (849 c), δούλοις (849 d); IX [25] δοῦλοι (853 d), δοῦλος (854 d), δούλοις (857 c), δούλων (857 c), δοῦλον (865 c), δοῦλον (865 d), δοῦλον (865 d), δοῦλον (868 a), δοῦλος (868 b), δοῦλος (868 c), δοῦλον (868 c), δοῦλος (869 d), δοῦλον (869 d), δοῦλος (869 d), δούλοις (872 a), δοῦλος (872 b), δοῦλον (872 c), δοῦλον (875 d), δοῦλος (877 b), δοῦλος (879 a), δοῦλον (879 a), δοῦλος (881 c), δοῦλος (882 a), δοῦλος (882 b), δοῦλος (882 c), XI [12] δοῦλος (914 a), δοῦλος (914 b), δοῦλον (914 e), δοῦλον (914 e), δοῦλος (917 d), δοῦλος (932 d), δοῦλος (932 d), δοῦλον (934 d), δοῦλον (936 b), δοῦλος (936 b), δοῦλος (936 c), δοῦλον (936 e), XII δοῦλον (941 d), δοῦλον (954 e), δοῦλοί (962 e).

Dans les dialogues platoniciens, le terme « esclave » n'est pas thématiqué, c'est-à-dire défini et analysé. Il est souvent employé en opposition à l'homme libre (ἐλεύθερον)¹, mais cela ne veut pas dire que les esclaves ne méritent pas d'être bien traités et respectés. Dans un passage du livre VIII de la *République*, Socrate décrit ceci : un homme timocratique « est brutal envers les esclaves (δούλοις), au lieu de marquer simplement sa supériorité, comme le fait celui qui a reçu une éducation adéquate. Par contre, il se montre doux envers les hommes libres (ἐλευθέροις), et entièrement soumis aux gouvernants »², comme si les esclaves étaient une catégorie de travailleurs. Ce passage du livre XI des *Lois* semble encourager les esclaves à être vertueux afin d'être libres :

Si la personne maltraitée ne peut porter plainte, le premier témoin de condition libre venu devra faire la dénonciation aux magistrats, sinon il sera coupable et n'importe qui pourra le poursuivre pour dommage. Si le dénonciateur est un esclave, il sera déclaré libre. Si cet esclave est celui des coupables ou celui des victimes, il sera libéré par les magistrats ; mais s'il appartient à un autre citoyen, le Trésor public remboursera au maître sa valeur. Les magistrats veilleront à ce que personne ne lui fasse du mal pour le

1 Dans les paragraphes suivants, les deux termes sont employés en opposition, particulièrement dans les *Lois* : *Alcibiade* 119 a, 122 a; *Gorgias* 502 d, 514 d, 515 a; *Ion* 540 b; *Lachès* 186 b; *Lettre* VIII 354 d, XI 359 a; *Lois* I 635 d, II 665 c, 669 c, IV 720 b, 720 b, VI 761 e, 777 b, 777 e, VII 790 a, 808 a, 808 e, 816 e, 817 e, VIII 838 d, 845 b, 848 c, IX 865 d, 865 d, 868 c, 869 d, 872 b, 875 d, 879 a, 881 c, 882 a, 882 b, XI 914 a, 930 d, 930 d, 932 d, 932 d, 934 d, 936 b, 936 b, 937 a, XII 954 e, 962 e; *Lysis* 208 b, 208 c; *Politique* 289 e, 298 c, 308 a, 311 c; *République* I 351 d, IV 433 d, VIII 549 a, 569 c, IX 577 c, 577 c, 577 d.

2 *République* VIII 548 e – 549 a.

punir de sa dénonciation.¹

Si les filles et les garçons doivent recevoir la même éducation, et les femmes et les hommes doivent exercer les mêmes fonctions dans la cité, à cause du fait que l'âme n'a pas de sexe. De même, l'âme ne se distingue pas par le statut d'esclave ou de citoyen. D'ailleurs ces deux substances (δοῦλος, πολίτης) sont absentes dans le *Phèdre* où les âmes humaines sont classées en neuf catégories selon un système rétributif en ce qui concerne proprement l'âme. En effet, le statut politique ou social est une identité du corps, et non celle de l'âme qui se caractérise par la possession de la vertu et de la science. Cela étant, la question de l'esclave est une question d'éducation, si tous les êtres humains recevaient la même éducation, il ne devrait pas y avoir d'esclaves, d'ailleurs un citoyen peut bien se réduire à être l'esclave de ses propres plaisirs.

V.2.3.3. L'unité de la cité

Qu'est-ce que la cité, sinon l'unité politique, culturelle, économique, sociale ? En effet, une cité est la communauté d'une multiplicité de puissances, de faiblesses, de goûts, de fonctions et de natures différentes parfois même opposées radicalement. Cela étant, pour qu'une cité devienne l'unité d'une telle multiplicité, il faut un noyau auquel adhèrent harmonieusement tous les éléments de cette multiplicité. Le système solaire est une unité, puisque tous les astres qui s'y trouvent tournent autour d'une même chose, à savoir le Soleil. La Terre est une unité, puisque tout ce qui se trouve sur la Terre suit le même mouvement orbital de la Terre, même si les animaux terrestres y ont leur propre mouvement. De même, un être humain ou plus généralement tout être vivant est une unité, puisque la multiplicité des mouvements corporels (les mouvements des membres, des organes, du sang par exemple) est commandée par une seule chose, à savoir l'âme. De même, la multiplicité de la cité doit être pilotée par une seule et unique chose, à savoir la constitution politique (πολιτεία) qui est l'âme de la cité. La fréquence du terme πολιτεία est assez élevée mais très concentrée dans la *République* et les *Lois* et le *Politique*² et particulièrement dans le livre VIII de la *République* avec 51 occurrences et les livres III et IV des *Lois* avec respectivement 18 et 19 occurrences. Qu'est-ce qu'une Constitution ? Nous

1 *Lois* XI 932 c – d.

2 Voici la liste d'occurrences du terme πολιτεία : *Alcibiade* [2], *Critias* [3], *Criton* [1], *Gorgias* [3], *Lettre* IV [1], V [2], VII [14], VIII [2], XI [1], *Lois* I [6], II [1], III [18], IV [19], V [9], VI [10], VII [8], VIII [5], IX [7], X [2], XI [3], XII [8], *Ménexène* [5], *Politique* [20], *République* III [2], IV [6], V [10], VI [13], VII [4], VIII [51], IX [2], X [5], *Timée* [4]. Cf. « Annexe πολιτεία » pour voir le détail.

donnons ici une récapitulation de la répartition des occurrences du terme πολιτεία dans ces trois dialogues :

	πολιτεία	δικαιοσύνη	δίκη
<i>République VIII</i>	Introduction : 544 a, 544 b, 544 b, 544 c, 544 c, 544 d, 544 d, 545 a, 545 b, 545 b. Timocratie : 545 d, 547 c, 547 d, 548 c, 548 c, 548 c, 548 d, 548 d, 549 a. Oligarchie : 550 c, 550 c, 550 c, 550 d, 551 a, 551 b, 551 b, 552 a, 552 e, 553 a, 553 e, 554 b. Démocratie : 557 a, 557 b, 557 c, 557 c, 557 d, 557 d, 557 d, 558 a, 558 c, 558 c, 561 e. Tyrannie : 562 a, 562 c, 564 a, 564 a, 564 b, 564 e, 568 b, 568 c, 568 d.	545 a, 545 b.	Absent.
<i>Lois III</i>	Origine et histoire de la constitution : 676 c, 676 c, 678 a, 680 a, 680 b, 681 d, 681 d, 681 d, 683 a, 684 b, 685 a, 686 c, 693 d, 697 c, 698 a, 698 b, 701 e.	Absent.	682 d, 696 d.
<i>Lois IV</i>	Constitution de la cité vertueuse : 707 b, 707 d, 708 c, 709 a, 710 b, 710 b, 710 e, 712 a, 712 b, 712 c, 712 d, 712 e, 712 e, 712 e, 714 b, 714 b, 714 c, 714 d, 715 b.	Absent.	705 e, 713 e, 716 a, 716 b, 718 b.
<i>Politique</i>	Constitutions rivales : 291 d, 292 a, 293 c, 293 c, 293 e, 297 a, 297 c, 297 d, 300 e, 301 a, 301 a, 301 b, 301 d, 301 e, 301 e, 302 b, 303 a, 303 b, 303 b, 309 e.	Absent.	Absent.

Les hommes politiques doivent obéir aux lois qui sont établies selon la constitution politique, or cette dernière était, est toujours dictée par les hommes politiques, même dans la démocratie, ancienne ou moderne¹. Cela ressemble au serpent qui se mord la queue. La solution est que la constitution politique doit être établie par les philosophes et non par les hommes politiques, à condition que les philosophes ne font partie d'aucune société de compétition.

Le but de l'analyse de diverses constitutions politiques est bien précisé dans l'introduction du livre VIII de la *République* :

Socrate Si donc il existe cinq espèces de cités, il devrait exister également cinq dispositions de l'âme pour les individus particuliers.

Glaucon Sans doute.

Socrate Ne convient-il pas ensuite de passer en revue les espèces inférieures, le type d'homme qui recherche la victoire et les honneurs, lui dont l'existence est confirmée à la constitution politique de Lacédémone, et ensuite l'homme oligarchique, l'homme démocratique et l'homme tyrannique ? Quand nous aurons observé lequel est le plus injuste, nous pourrons alors l'opposer à l'homme le plus juste, et notre discussion sera complète si elle nous permet de voir comment la justice pure, par comparaison avec l'injustice sans mélange, détermine le bonheur ou le malheur de qui la possède. De cette manière, si nous sommes convaincus par la position de Thrasymaque, nous pourrons nous engager sur la

1 Dans l'ancienne comme dans la moderne, le peuple a le pouvoir de voter, mais c'est le politique qui détient le pouvoir de persuader le peuple.

voie de l'injustice ou, au contraire, si la discussion qui commence maintenant à nous éclairer nous en persuade, nous mette en chemin vers la justice.¹

Cela étant, « une constitution doit ordonner l'âme et la cité au moyen d'institutions et à la faveur d'une éducation adéquate, pour faire que les meilleurs y exercent l'autorité dans l'intérêt de tous. »² La cité est avant tout une communauté d'âmes, d'individus et d'intérêts distincts, ainsi pour en faire une unité harmonieuse, il faut qu'ils se lient les uns avec les autres sous l'autorité de la constitution politique :

Voici en effet comment se présente la chose. Il y a bien des circonstances où les liens d'une constitution risquent de se délier, comme ceux d'un vaisseau ou d'un être vivant, liens que nous appelons tendeurs ou préceintes chez l'un, muscles extenseurs chez l'autre, donnant ainsi à une seule chose partout dispersée des noms multiples. Or c'est ici l'une des circonstances, et non la moindre, où une constitution peut assurer sa sauvegarde ou courir à la désagrégation.³

Toute l'autorité est un pouvoir, « lorsque dans un individu l'autorité suprême rejoint la réflexion (φρονεῖν) et la tempérance (σωφρονεῖν) pour s'y associer, alors on voit naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l'avenant »⁴. La réflexion (φρόνησις) est synonyme de sagesse (σοφία), cela est explicite dans le livre IV de la *République* (voir particulièrement IV 433 b – d). Dans le *Banquet*, d'après Diotime dont le discours fut rapporté par Socrate, ces quatre termes sont synonymes, à savoir le savoir (σοφία), la science (ἐπιστήμη), la réflexion (φρόνησις), la réalité véritable (τὸ ὄν) :

Διοτίας

ἢ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

Σωκράτης

τί τοῦτο;

Διοτίας

τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν — ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; — οὔτε ἀμαθία — τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; — ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθή δόξα, μεταξὺ

Diotime

T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire ?

Socrate

Lequel ?

Diotime

Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, poursuivait-elle, que ce n'est là ni savoir — car comment une activité, dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? — ni ignorance — car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le

1 *République* VIII 545 a – b.

2 Brisson, Luc, « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *études sur la république de platon 1. de la justice*, Paris, Vrin, sous la direction de Monique Dixsaut, 2005, pp. 25 – 41, p. 31.

3 *Lois* XII 945 c.

4 *Ibid.* IV 712 e – 712 a.

Seul le philosophe est capable de connaître les réalités intelligibles, d'être sage, tempérant, courageux et juste, et c'est lui qui est le plus capable d'établir l'unité de la cité et de la maintenir durablement. En d'autres termes, en plaçant la constitution politique sous l'autorité du philosophe, il n'y aura plus de possibilité au sein de la cité d'engendrer le pouvoir qui se mord la queue.

V.3. La tempérance

Par sa structure fonctionnelle, l'âme humaine possède trois puissances, à savoir l'intellection, la résistance et le désir. La puissance désirante est la source même de toutes sortes de plaisirs, du corps et de l'âme. Dès lors, la question de la maîtrise des plaisirs se pose. Cette capacité de juger, de contrôler les plaisirs et d'être maître de soi-même s'appelle la tempérance ou la modération (σωφροσύνη), mais quel est le rapport avec la loi ? puisque, dans le passage suivant, la tempérance signifie la conformité à la loi :

Σωκράτης

Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσιν καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμιοι ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. Φῆς ἢ οὐ;¹

Socrate

Mais, dans l'âme, l'ordre et la bonne disposition s'appellent loi et conformité à la loi. De là il résulte que les citoyens se comportent selon l'ordre et selon la loi. C'est en cela que consistent la justice et la tempérance. Es-tu d'accord, oui ou non ?²

Dans ce passage, nous avons deux lignes parallèles :

Justice :	τάξις	νόμιμον	νόμιμοι	δικαιοσύνη
Tempérance :	κόσμησις	νόμος	κόσμιοι	σωφροσύνη

Le terme τάξις, de la racine τακ, met l'accent sur l'action sous une certaine autorité : placer les choses là où il faut, autrement dit, établir l'ordre en donnant des ordres. Ainsi, la justice veut dire que l'âme donne l'ordre à une action de faire ce qu'il faut faire, ni plus ni moins, dans l'ordre. En revanche, le terme κόσμησις, dérivé du κόσμος dont le sens premier est celui d'ordre, d'harmonie au sens abstrait (σις) de

⁵ *Banquet* 202 a.

¹ *Gorgias* 504 d.

² Trad. par A. **Croiset** : « Dans l'âme, l'ordre et l'harmonie s'appellent la discipline et la loi, qui font les bons citoyens et les honnêtes gens : et c'est cela qui constitue la justice et la sagesse. Sommes-nous d'accord ? » Trad. par V. **Cousin** : « Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme, d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. Est-ce bien cela ? » Trad. par É. **Chambry** : « L'ordre et la règle dans l'âme s'appellent l'égalité et loi, et c'est ce qui fait les hommes justes et réglés ; et c'est cela qui constitue la justice et la tempérance. L'accordes-tu, ou non ? »

beauté (d'où vient le terme « cosmétique »), met l'accent sur l'état, la disposition ou la qualité ; d'ailleurs l'univers est beau. Ainsi la tempérance veut dire que l'âme peut bien avoir une bonne disposition grâce à laquelle on peut mener de belles actions avec constance et non par hasard, comme les lois mathématiques et physiques grâce auxquelles l'univers tourne toujours et harmonieusement en beauté. Si cette bonne disposition est nécessaire à l'âme juste, par comparaison, elle est d'autant plus nécessaire à la cité juste. Cela étant, pour que l'âme comme la cité puisse posséder une bonne disposition en conformité à la Loi, il est nécessaire de prendre connaissance des lois fondamentales, c'est-à-dire divines. Le terme νόμος est abondamment présent dans la moitié des dialogues platoniciens, voici une récapitulation d'occurrences du terme :

Occurrence(s) du νόμος	Dialogues ¹
0	<i>Alcibiade, Euthydème, Ion, Lysis, Ménon, Parménide.</i>
1	<i>Charmide, Euthyphron, Hippias mineur, Lachès, Phédon, Philèbe, République III, Sophiste.</i>
entre 2 et 8	<i>République I [2], Théétète [3], Ménéxène [5], République IX [5], République VI [5], République VII [5], X [5], Cratyle [6], Phèdre [6], Protagoras [7], République VIII [7], II [8], IV [8].</i>
≥ 10	<i>Apologie [10], Critias [11], Hippias majeur [12], Timée [13], Banquet [15], République V [15], Criton [22], Gorgias [23], Politique [38], Lois I [40], II [15], III [34], IV [59], V [25], VI [50], VII [61], VIII [54], IX [87], X [36], XI [67], XII [45].</i>

On peut constater que les occurrences dans le *Politique* (38) et les *Lois* (573) sont trois fois plus nombreuses que dans le reste des dialogues (201), alors qu'il est relativement peu présent dans la *République*. C'est sans doute parce que la *République* est le fondement des *Lois* qui sont un instrument de l'administration de la cité, en d'autres termes, la constitution politique est théorique, les lois ont un aspect pratique. Dans la suite, nous essayons d'analyser trois types de lois, à savoir les lois divines, les lois cosmologiques et les lois écrites par les législateurs.

1 Voici la liste d'occurrences dans les *Lettres* : **III** νόμων (316 a); **VI** νόμῳ (323 d); **VII** νόμους (324 b), νόμους (325 c), νόμων (325 d), νόμων (326 a), νόμους (326 c), νόμων (328 c), νόμους (332 b), νόμοις (332 e), νόμοις (334 c), νόμοις (336 a), νόμους (337 a), νόμοις (337 a), νόμοις (337 a), νόμους (337 c), νόμων (337 c), νόμων (337 c), νόμοις (344 c), νόμους (345 d), νόμων (351 c); **VIII** νόμος (354 b), νόμων (354 c), νόμοις (354 c), νόμων (354 c), νόμον (354 e), νόμῳ (354 e), νόμος (355 a), νόμους (355 a), νόμος (355 c), νόμων (355 c), νόμους (355 c), νόμων (355 e), νόμους (356 d); **XI** νόμων (359 a);

V.3.1. La loi, l'univers et le divin

« La loi est un discours qui s'exerce sur l'âme des citoyens de telle sorte que leurs mœurs s'en trouvent rationnellement forgées »¹ afin de mettre la cité en ordre, c'est-à-dire en unité. Or l'univers (κόσμος) est l'ordre parfait dans le monde sensible, par possession de cette qualité parfaite, l'univers est divin, puisque le divin est parfait. « Dès lors c'est dans le divin que la loi politique et éthique trouve son fondement et son origine, c'est en lui que réside le principe de toute rétribution liée au respect ou au viol de la loi. »² Cela étant, l'univers est un modèle parfait de la tempérance, car la moindre démesure d'un astre à l'égard de la loi universelle causera sa destruction dans le ciel. D'où viennent le sens et l'importance de l'attention prêtée aux signes divins :

Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action.³

Plus tard, cette voix qu'il appellera « τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον » (le signe d'un dieu)⁴ , « τὸ δαιμόνιον σημεῖον » (le signe divin)⁵, « τὸ εἰωθὸς σημεῖον » (le signe habituel)⁶ ou tout simplement « τὸ σημεῖον » (le ou un signe)⁷ qui ne signifie pas toujours cette voix que Socrate a l'habitude d'entendre⁸, mais quelques fois le substantif neutre δαιμόνιον désigne aussi cette voix divine⁹. Le fait que Socrate ait l'habitude d'entendre cette voix signifie trois choses : 1/ la puissance du savoir humain a sa

1 *Dictionnaire Platon*, Ellipses, 2007, p. 84.

2 Brisson, Luc, « La loi dans *Les Lois* de Platon et dans le monde Grec ancien », *Orient-Occident racines spirituelles de l'Europe*, Paris, Cerf, Sous la direction de Mariano Delgado, Charles Méla et Frédéric Möri, 2014, pp. 21 – 34, p. 30.

3 *Apologie* 31 d.

4 *Ibid.* 40 a – b.

5 *République* VI 496 c.

6 *Apologie* 40 c ; *Euthydème* 272 e.

7 *Apologie* 41 d. À propos de cette voix divine, cf. Dorion, L.-A., « Socrate, le *Daimonion* et la divination », *Les dieux de Platon*, Caen, PUC, 2012 [2003], pp. 169 – 192.

8 Voici la liste d'occurrences du terme σημεῖον : **Apologie** : σημεῖον (40 b), σημεῖον (40 c), σημεῖον (41 d); **Cratyle** : σημεῖον (395 a), σημεῖον (415 a), σημεῖου (427 c), σημεῖόν (427 c); **Critias** : σημεῖα (111 d); **Euthydème** : σημεῖον (272 e); **Gorgias** : σημεῖον (520 e); **Lachès** : σημεῖα (195 e); **Lettre VII** : σημεῖον (332 c); **Lois VII** : σημεῖα (792 a); IX : σημεῖα (856 a), σημεῖα (856 a); **Phèdre** : σημεῖόν (242 b), σημεῖων (244 c); **Philèbe** : σημεῖον (24 e); **Politique** : σημεῖον (268 e); **République II** : σημεῖων (382 e); VI : σημεῖον (496 c); X : σημεῖα (607 c), σημεῖα (614 c), σημεῖα (614 c); **Sophiste** : σημεῖον (237 d), σημεῖον (262 a), σημεῖα (262 d); **Théétète** : σημεῖα (153 a), σημεῖα (191 d), σημεῖον (192 b), σημεῖον (192 b), σημεῖα (193 c), σημεῖον (193 c), σημεῖον (193 c), σημεῖω (194 a), σημεῖων (194 a), σημεῖα (194 d), σημεῖα (194 d), σημεῖον (208 c); **Timée** : σημεῖα (40 c), σημεῖον (71 e), σημεῖα (72 b).

9 Il y en a trois, à savoir *Euthyphron* 3b, *Théétète* 151 a, *Apologie* 40 a. Voici la liste d'occurrences du terme δαιμόνιον comme substantif ou adjectif neutre : **Alcibiade** : δαιμόνιον (103 a); **Apologie** : δαιμόνια (24 c), δαιμόνια (26 b), δαιμόνια (27 c), δαιμόνια (27 c), δαιμόνια (27 c), δαιμόνια (27 e), δαιμόνιον (31 d); **Banquet** : δαιμόνιον (202 d), δαιμονίω (219 c); **Cratyle** : δαιμόνιον (398 c); **Critias** : δαιμόνιον (117 b); **Euthydème** : δαιμόνιον (272 e); **Euthyphron** : δαιμόνιον (3 b); **Politique** : δαιμονίω (309 c); **République VI** : δαιμόνιον (496 c); VII : δαιμόνιον (531 c); X : δαιμόνιον (614 c); **Théétète** : δαιμόνιον (151 a).

limite évidente, puisque même Socrate, reconnu par la Pythie comme l'homme le plus savant de son temps, ne peut se passer d'un signe divin pour éviter de faire ce qu'il ne faut pas faire ; 2/ le savoir divin est puissant, à tel point que non seulement le dieu sait à ce que pense Socrate, mais aussi et surtout la façon par laquelle le signe parvient chaque fois à Socrate semble échapper à toute contrainte cosmologique, comme si la vitesse de la communication entre l'âme divin et l'âme de Socrate n'existait pas, ce qui diffère de la communication dans l'univers ; 3/ le signe divin n'est communiqué qu'à ceux qui auront la faveur d'un dieu, autrement dit, aux philosophes, à ceux qui sont véritablement vertueux.

V.3.1.1. La puissance du savoir divin

Le terme δύναμις est très bien présent dans les dialogues platonicien¹ :

Dialogues de jeunesse
<i>Criton</i> [1] : 46c; <i>Hippias mineur</i> [2] : 375e, 376a; <i>Hippias majeur</i> [2] : 295e, 296c; <i>Ion</i> [5] : 533d, 533d, 533e, 535e, 536a; <i>Alcibiade</i> [5] : 103a, 104b, 105d, 105e, 121b; <i>Lachès</i> [3] : 192b, 192b, 194c; <i>Protagoras</i> [12] : 320e, 330a, 330a, 330a, 330b, 331d, 349b, 349c, 351a, 351b, 356d, 359a; <i>Ménexène</i> [3] : 240d, 240d, 246c; <i>Gorgias</i> [9] : 447c, 455d, 456c, 470a, 509d, 509d, 509d, 511a, 514a; <i>Charmide</i> [7] : 156b, 168b, 168b, 168d, 168d, 168e, 169a; <i>Ménon</i> [2] : 78c, 95d; <i>Euthydème</i> [2] : 274d, 296c.
Dialogues de maturité
<i>Cratyle</i> [14] : 393e, 394b, 394b, 394b, 399e, 404e, 405e, 412e, 417b, 425c, 427b, 427b, 435d, 438c; <i>Banquet</i> [9] : 183a, 188d, 188d, 189c, 189d, 202e, 212b, 216c, 218e; <i>Phédon</i> [2] : 70b, 99c; <i>République</i> I [5] : 346a, 346b, 351b, 351e, 351e; II [8] : 358b, 359d, 360a, 364b, 366c, 366d, 367a, 374e; IV [7] : 427e, 429b, 429e, 430b, 433b, 433d, 443b; V [9] : 454a, 458e, 466c, 473b, 477b, 477b, 477d, 477e, 478a; VI [8] : 494c, 497b, 507a, 507c, 508a, 508b, 508e, 509b; VII [7] : 518c, 518e, 521d, 532a, 532c, 533a, 535a; IX [4] : 587d, 588b, 590d, 591a; X [1] : 602c; <i>Phèdre</i> [14] : 231a, 232d, 237c, 246c, 246d, 249c, 253b, 257a, 258c, 265d, 268a, 270d, 271c, 273e; <i>Parménide</i> [4] : 133e, 134d, 135c, 150d; <i>Théétète</i> [6] : 156a, 158e, 168c, 185c, 185c, 197c.
Dialogues de vieillesse
<i>Sophiste</i> [13] : 219a, 219b, 232e, 236b, 244b, 247d, 247e, 248c, 248c, 251e, 252d, 263a, 265b; <i>Politique</i> [20] : 261d, 262a, 266b, 272c, 273b, 279c, 287e, 289a, 291b, 293d, 300c, 300d, 301a, 304d, 305b, 305e, 308c, 308c, 308e, 310c; <i>Philèbe</i> [18] : 16b, 24c, 25a, 28d, 29b, 30d, 31a, 31c, 32a, 44c, 44d, 49b, 49c, 57e, 58d, 63c, 64e, 67a; <i>Timée</i> [35] : 18d, 24e, 25a, 25b, 25b, 26d, 28a, 30a, 32c, 37d, 38c, 38d, 41c, 42e, 45e, 46e, 48d, 49a, 54b, 63b, 64b, 64c, 65e, 66d, 71b, 71d, 71e, 74d, 75d, 76a, 83e, 85d, 85e, 89c, 89d; <i>Critias</i> [4] : 109a, 113a, 115d, 120d; <i>Lois</i> I [5] : 635b, 637a, 643a, 644b, 648e; II [3] : 655d, 657b, 671a; III [12] : 686b, 686e, 688d, 688e, 690d, 691c, 691d, 692a, 692a, 694b, 697b, 702d; IV [9] : 706b, 706b, 712a, 716c, 717c, 718c, 720e, 723a, 724b; V [9] : 728a, 730d, 731a, 736c, 739d, 739e, 741a, 747a, 747b; VI [16] : 752a, 752d, 754c, 760a, 760b, 760e, 763c, 766a, 768b, 768b, 769d, 770b, 777d, 778a, 780b, 783d; VII [9] : 789e, 791b,

1 Cf. Souilhé, Joseph, *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919. Cf. aussi Macé, Arnaud, « La surpuissance morale des âmes savantes à l'aune de la procédure athénienne d'examen public des compétences techniques », *Études platoniciennes*, 2007, pp. 69 – 102.

792b, 792d, 793c, 795c, 809b, 816d, 817b; VIII [4] : 829a, 831d, 838d, 840c; IX [9] : 856a, 865e, 869e, 870a, 874d, 876c, 877e, 880c, 881b; X [10] : 887c, 888c, 889d, 890c, 891a, 892a, 893c, 903b, 903d, 905d; XI [12] : , 918b, 919c, 923c, 924c, 924e, 926d, 927a, 927c, 930a, 931d, 938b; XII [13] : 942d, 942e, 943e, 944b, 944d, 947d, 949e, 950e, 952c, 956b, 960d, 960d, 964c.

D'après l'étude de J. Souilhé, dans les premières œuvres de la littérature grecque, le terme δύναμις est peu présent, il désigne une force sensiblement perceptible :

Le terme δύναμις est relativement peu employé dans les premiers monuments de la littérature grecque qui sont parvenus jusqu'à nous. On le trouve quatre fois dans l'*Iliade*, cinq fois dans l'*Odyssée*, avec le sens de *pouvoir*, *puissance*, mais l'idée semble exclusivement restreinte à la force physique, la force des bras ou des armes.¹

Déjà, chez Xénophon, la δύναμις prend un sens abstrait : « La connaissance de soi-même est pour les hommes une source de grands biens, car ils savent ce qu'ils peuvent faire et ce qui n'est pas en leur pouvoir. » (*Mémorables*, IV.2.27)². Le premier point tournant dans la mutation du sens de la δύναμις est de considérer les mathématiques comme une forme de puissance³. Or, les mathématiques ne sont pas une science à caractère technique, certes ce sont les mathématiciens qui ont découvert des lois mathématiques, mais ce ne sont pas eux qui les ont inventé. Les vrais auteurs des lois mathématiques, comme l'auteur du Lit dans le livre X de la *République*, sont sans doute certains dieux, ou plus précisément le démiurge, puisque c'est lui qui fabriqua l'univers si on en croit ce que Timée raconte dans le dialogue portant son nom. Cela étant, les mathématiques relèvent d'une puissance divine. D'ailleurs on peut constater que l'univers est beaucoup plus complexe que n'importe quelle société humaine, cependant l'univers est beau non seulement sensiblement mais aussi et surtout intelligiblement, sa beauté est mathématique. En d'autres termes, l'univers fournit mathématiquement certaines lois fondamentales pour administrer la cité, puisqu'il est physiquement administré par des lois mathématiques et logique, d'où l'intérêt du *Timée* (mathématique) et de la seconde partie du *Parménide* (logique). En effet, les lois mathématiques par lesquelles l'univers est administré peuvent inspirer à élaborer des modèles de justice et de tempérance, encore faut-il connaître ces lois.

Le signe divin reçu par Socrate montre également que le dieu connaît aussi parfaitement l'univers, c'est-à-dire les lois mathématiques, car sans cette connaissance, il ne pourrait pas détecter les signaux de la pensée d'un homme qui va faire une chose juste ou injuste, et lui envoyer à travers la totalité du ciel⁴ un signal

1 *Ibid.* p. 1.

2 *Ibid.*, p. 9.

3 Cf. *Ibid.* « §2 Le sens mathématique », p. 23 – 31.

4 Notons que la race des dieux établit sa demeure dans les hauteurs du ciel (voir *Phèdre*, 246 c – d).

pour l'empêcher de commettre une injustice ; sans cette connaissance, comment la race des dieux pourrait-elle administrer l'univers tout entier (« πάντα τὸν κόσμον διοικε »¹) ? Si les lois mathématiques peuvent être montrées et démontrées nécessairement rationnellement, il est tout à fait certain que la puissance divine supérieure à la puissance mathématique peut et doit être montrée et démontrée rationnellement, cette science a pour nom la philosophie².

V.3.1.2. Éteindre la démesure

Héraclite disait qu'« il faut éteindre la démesure plus encore qu'un incendie »³. De même dans les dialogues platoniciens, céder à la démesure dans l'âme et dans la cité est aussi tragique que la défaite d'Athènes⁴. Ce passage d'*Apologie* illustre que c'est la démesure qui a conduit à la condamnation à mort de Socrate, le tort causé à Socrate et à sa cité le fut par la démesure d'un citoyen :

Ce que tu dis est incroyable, Mélétos, et tu ne crois même pas toi-même à ce que tu dis, j'en ai bien l'impression. Le fait est, Athéniens, que j'ai l'impression que mon adversaire a perdu toute mesure et toute retenue et que, tout compte fait, l'action judiciaire qu'il a intenté est due à un manque de mesure, à un manque de retenue et à la jeunesse⁵.

La démesure (ὑβρις)⁶ est due à la méconnaissance de soi-même, c'est d'ailleurs l'un des traits de la jeunesse⁷ que l'on peut lire aussi à travers l'*Alcibiade*, le *Charmide*,

1 *Phèdre*, 246 c. Un signal est une information, d'après la relativité restreinte, en tant qu'information il ne peut dépasser la vitesse de la lumière, puisque le facteur multiplicatif d'une masse en repos ou en vitesse est déterminé par ceci : $1/\sqrt{1-(v^2/c^2)}$. Cela étant, si $v > c$ (la vitesse d'une information divine est supérieure à celle de la lumière), alors le nombre $1-(v^2/c^2)$ est négatif. Toutefois, cela est interdit par la racine carrée. Or, l'âme est sans doute une unité sans masse, de ce fait, le dieu peut bien envoyer un signal (une information) sans masse aucune, une telle hypothèse n'est possible ni pour la théorie de la relativité ni pour la physique quantique.

2 Cf. Brisson, Luc, « Socrates and the Divine Signal According to Plato's Testimony : Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron* 38, 2005, pp. 1 – 12.

3 *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre IX, 2.

4 Cf. « La défaite d'Athènes et la condamnation à mort de Socrate, deux tragédies fondatrices ? », *Platon*, Paris, Cerf, 2017, pp. 37 – 43.

5 *Apologie* 26 e.

6 Cf. *Alcibiade* : ὑβριστής (114 d), ὑβρεως (114 d); *Apologie* : ὑβριστής (26 e), ὑβρι (26 e); *Banquet* : ὑβριστής (175 e), ὑβρεως (181 c), ὑβρεως (188 a), ὑβριστής (215 b), ὑβριστοῦ (221 e); *Charmide* : ὑβριστικῶς (175 d); *Cratyle* : ὑβριστικὸν (396 b), ὑβριστικὰ (426 b); *Euthydème* : ὑβριστής (273 a); *Gorgias* : ὑβρεως (525 a); *Hippias majeur* : ὑβριστικῶς (286 c); *Lettre III* : ὑβριν (315 c), ὑβριστικῶς (319 b); *Lois I* : ὑβρισται (630 b), ὑβρεσι (637 a), ὑβριστότεροι (641 c), ὑβριν (641 c), ὑβρις (649 d); *Lois II* : ὑβριν (661 e), ὑβριστής (662 a); *Lois III* : ὑβρις (679 c), ὑβρεως (691 c); *Lois IV* : ὑβρεως (716 a); *Lois VI* : ὑβρις (774 c), ὑβρεως (775 d), ὑβριν (777 d), ὑβρι (783 a); *Lois VII* : ὑβρεως (793 e), ὑβριστότατον (808 d); *Lois VIII* : ὑβριν (835 e), ὑβριν (837 c), ὑβρεως (849 a); *Lois X* : ὑβρεις, ὑβρεως (885 a), ὑβρις (906 a); *Ménon* : ὑβριστής (76 a); *Phédon* : ὑβρεις (81 e); *Phèdre* : ὑβρις (238 a), ὑβρις (238 a), ὑβρι (250 e), ὑβριστικόν (252 b), ὑβρεως (253 e), ὑβριστήν (254 c), ὑβριστοῦ (254 e), ὑβρεως (254 e); *Philèbe* : ὑβριν (26 b), ὑβρι (45 d), ὑβριστῶν (45 e); *Politique* : ὑβριστικὰ (307 b), ὑβριν (309 a); *Protagoras* : ὑβριστής (355 c); *République III* : ὑβρεως (400 b), ὑβρι (403 a); *République VIII* : ὑβριν (560 e), ὑβριν (560 e); *République IX* : ὑβριν (572 c); *Sophiste* : ὑβρεις (216 b), ὑβριν (229 a); *Timée* : ὑβρι (24 e)

7 Puisque Mélétos est jeune d'après un propos de Socrate au début de l'*Euthyphron* : « Je ne le

le *Lysis*, le *Ménon*, le *Phèdre* ou encore le *Théétète*. En effet, quand on est jeune, on n'a pas encore suffisamment d'expérience, c'est-à-dire de capacité à distinguer par la vie vécue le bien du mal, à ce titre, il n'est même pas très raisonnable de demander à de jeunes gens de se connaître eux-même, d'être tempérants, d'où l'importance de l'éducation. Et plus généralement, ceux qui, jeunes ou vieux, hommes ou femmes, ne savent pas encore penser, réfléchir, contempler ne peuvent éviter la démesure, d'où la nécessité de forcer ces gens-là à acquérir certaines vertus par habitude et par exercice :

Socrate Dès alors, les autres vertus (ἄλλαι ἀρεταί) qu'on appelle vertus de l'âme risquent bien d'être assez proches de celles du corps, car en réalité elles n'y sont pas d'abord présentes, elles sont produites plus tard par l'effet des habitudes et des exercices. La vertu qui s'attache à la pensée (τοῦ φρονῆσαι) appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui, en fonction du retournement qu'il subit, devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible.¹

La sagesse (φρόνησις ou σοφία) ne peut s'acquérir seulement par habitude ou par exercice, mais de préférence par la contemplation des réalités intelligibles, par la connaissance de la vérité, d'où son aspect « inutile et nuisible ». Car dire la vérité, posséder « quelque principe divin » peuvent bien susciter la haine, la jalousie qui sont inutiles et nuisibles, sachant que la sagesse elle-même est toujours utile et bénéfique.

Analyser la démesure constitue même un motif profond du *Phèdre* : d'où vient la démesure ? Avant même de raconter le mythe de l'attelage ailé, Socrate parle déjà de la cause de la démesure :

[...] quand c'est une opinion rationnelle qui mène vers ce qu'il y a de meilleur, et qui domine, cette domination s'appelle « tempérance ». Mais, quand c'est un désir (ἐπιθυμία) qui entraîne déraisonnablement vers le plaisir (ἐπὶ ἡδονᾶς) et qui gouverne en nous, ce gouvernement a pour nom « démesure » (ὑβρις). Or, on le sait, la démesure a beaucoup de noms, car elle présente une grande diversité d'éléments et de formes, et celle de ces formes qui vient à prédominer sert à nommer l'homme qui la possède, dénomination qui n'est ni belle ni honorable. Si c'est le désir de bonne chère qui l'emporte sur ce que la raison présente comme le meilleur et sur le reste des désirs, voilà la gourmandise ; d'où le nom de « gourmand » qui désignera celui qui a ce vice.²

[Métélos] connais pas très bien moi-même, Euthyphron, car je j'ai l'impression qu'il est plutôt jeune et inconnu. » (2 b).

1 *République* VII 518 d – e. Dans le *Phédon*, Socrate dit à peu près la même chose, les deux vertus, la justice et la tempérance, peuvent s'acquérir par habitude et par exercice (82 a – b).

2 *Phèdre* 238 a – b. Dans le *Phèdre*, la démesure est considérée. Le contraire de la tempérance (σωφροσύνη), voir aussi *Charmide* 175 d (cf. aussi « Notes », n° 223, p. 154), *Lois* I 630 a – b, VIII 859 a.

D'où vient ce désir qui est à l'origine de la démesure ? Il est l'une des raisons de concevoir rigoureusement l'âme comme un attelage ailé : « Rappelons-nous. Au commencement de ce mythe, nous avons, dans chaque âme, distingué trois éléments : deux qui ont la forme d'un cheval, et un troisième qui a l'aspect d'un cocher. Voici donc que, de ces deux chevaux, l'un, disons-nous, est bon, et l'autre, non. Mais nous n'avons pas expliqué en quoi consiste l'excellence du bon ou le vice du mauvais, c'est ce qu'il faut dire à présent. »¹ Le bon cheval « aime l'honneur en même temps que la tempérance et la retenue » (« τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς », 253 d), tandis que le mauvais cheval « a le goût de la démesure et de la vantardise » (« ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος », 253 e). Ainsi, toute la question consiste à savoir comment éteindre la démesure, voici la proposition de Socrate :

Mais le cocher, encore plus ému cette fois-ci, se rejette en arrière, comme s'il avait devant lui une corde, tire encore plus violemment le frein du cheval emporté par la démesure, lui arrache de ses dents, fait saigner sa langue injurieuse et ses mâchoires et, forçant ses jambes et sa croupe à toucher la terre, « il le livre aux douleurs ».

Or, quand, traitée plusieurs fois de la même façon, la bête vicieuse a renoncé à la démesure, elle suit désormais, l'échine basse, la décision réfléchie du cocher ; et, lorsqu'elle aperçoit le bel objet, elle meurt d'effroi.²

La fonction désirante de l'âme est une puissance qui par nature ne connaît pas la mesure, et si elle se trouve au service de la démesure, c'est parce que le cocher (la fonction intellectuelle) n'a pas accompli sa mission de gouverner, de commander, de contempler.

V.3.1.3. Mythe d'Er

Recevoir un signe divin et l'interpréter correctement, n'est pas une affaire de tous, cela relève de la science, de la connaissance de la vérité, car le signe divin est un message envoyé par un véritable savant, c'est-à-dire un dieu qui connaît réellement ce qui est. De même, éteindre la démesure n'est pas non plus une affaire pour la grande foule, car cela relève de la connaissance de soi-même ou de la tempérance³, or se connaître soi-même relève de la science, de la connaissance de ce qui est, de la philosophie. La question se pose ainsi : comment faire comprendre au grand nombre certaines lois divines ?⁴ Au moyen du mythe (car une loi divine est invérifiable, ce

1 *Phèdre* 253 253 c – d.

2 *Phèdre* 254 d – e.

3 Voir *Alcibiade* 131 b : « la tempérance consiste à se connaître soi-même ». Comme le contraire de la tempérance est la démesure qui est également le contraire de « se connaître soi-même ».

4 À propos du mythe d'Er, J. Annas écrit ceci : « Il est difficile de savoir ce que Platon cherche à nous communiquer en ayant recours au mythe. On dit d'ordinaire qu'il utiliserait le mythe pour exprimer

qui correspond mieux au langage mythologique), particulièrement des trois mythes eschatologiques à la fin de la *République*, du *Phédon* et du *Gorgias*. Nous parlons ici brièvement du mythe d'Er dont le sens du mythe s'affiche clairement dès le début, il s'agit « du récit d'un homme vaillant, dont le nom était Er, originaire de Pamphylie » :

Il se trouve qu'il mourut au combat. Dix jours avaient passé quand on vint ramasser les cadavres déjà putréfiés, mais quand on le releva, lui, il était bien conservé. On le porta chez les siens pour les funérailles, mais le douzième jour, alors qu'on l'avait placé sur le bûcher funéraire, *il revint à la vie, une fois revenu à la vie, il raconta ce qu'il avait vu là-bas.*¹

Pourquoi revint-il à la vie ? « il lui fallait devenir le messager auprès des hommes de ce qui se passait dans ce lieu »² où les âmes sont soumises sans exception au jugement des juges des morts³. En effet, « Platon cherche maintenant à montrer que les récompenses de la justice dans cette vie sont d'une importance mineure en comparaison à celles qui attendent l'âme après sa mort. »⁴ Au fond, dans la vie incarnée, la punition subie par les pires injustes jugés par un tribunal sont principalement des châtements subis par le corps et non par l'âme : la prison, la durée passée dans la prison, les comforts privés dans la prison, l'absence de vie sexuelle ou de liberté de se promener là où on veut, de dépenser, de voir les parents et les amis, bref, le châtement consiste à priver les injustes des désirs de choses sensibles ; de même pour la récompense, il s'agit de la richesse, de l'honneur et d'autres belles choses du monde sensible ; tout cela en réalité n'a pas de rapport avec l'âme, puisque « l'âme se situe en-deçà de l'intelligible et au-delà du sensible »⁵. S'il existe les tribunaux dans les cités, il existe nécessairement une forme de tribunal qui se trouve au-delà du monde sensible, au-delà de l'Humanité dans la mesure où on reconnaît la réalité de l'âme, pour deux raisons. 1/ Un tribunal est une copie du Tribunal, autrement dit, le fait de juger la vie est une loi divine, c'est-à-dire un principe divin, et selon ce principe, chaque cité élabore des lois qui conformément à sa constitution politique afin de punir les pires injustes ou de récompenser les grands justes.⁶ 2/ La

des vérités religieuses d'un ordre plus élevé, au-delà de la portée des arguments. » (Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 2006 [1994 (2^e tirage), 1981 (Oxford University Presse)], p. 442.

1 *République* X 614 b. Nous soulignons.

2 *Ibid.* 614 d.

3 Cf. *République* X, « Notes », n° 60, p. 725.

4 *Supra*, J. Annas, p. 441. Voir la note de bas de page 768.

5 *Platon*, Paris, Cerf, 20017, p. 95.

6 Notons au passage que l'accusateur principal du procès intenté contre Socrate, Méléto, n'est pas un criminel, ni même un homme injuste volontairement, c'est en effet le régime politique qui permet à un citoyen de faire une chose aussi absurde. C'est en ce sens que l'*Apologie de Socrate* de Platon est en vérité une critique des institutions athéniennes. Le nom Méléto au tribunal du procès à l'époque

vie est une communauté de l'âme d'avec le corps : un être humain est jugé dans la vie à travers les châtiments subis par le corps pour les injustices commises ou les récompenses gratifiées à l'honneur du corps pour les justices faites.

V.3.2. Principes cosmologiques

Au début de la section « V.3. Tempérance », en analysant un passage du *Gorgias* (504 d), nous avons vu que la tempérance (σωφροσύνη) est apparentée à la κόσμησις (l'harmonie, en tout cas une forme d'harmonie, peut-être la plus belle harmonie) qui veut dire plus précisément ceci : c'est l'ordre naturellement établi qui donne l'harmonie¹. L'ordre naturellement établi, c'est évidemment le κόσμος dont la présence du terme dans le corpus platonicien se concentre principalement sur les quatre dialogues, à savoir le *Gorgias* (9 fois), le *Politique* (11), les *Lois* (15) et le *Timée* (17)². Cependant, dans le *Gorgias*, le κόσμος ne veut pas dire l'univers, mais l'ordre établi par l'effort humain. En effet, à l'évidence, l'ordre de l'univers est un ordre parfait. Si on veut que l'ordre dans l'âme et l'ordre dans la cité le soient aussi, il faut que l'ordre de l'âme humaine et l'ordre de la cité soient réunis à l'ordre de l'univers, d'où l'intérêt philosophique pour les principes cosmologiques. Ici nous en analysons trois dans une perspective éthique, à savoir la proportion, la hiérarchie et l'harmonie. En effet, l'éthique a bien un rapport intrinsèque avec l'hiérarchie et l'harmonie, pas seulement avec la mesure.

V.3.2.1. La proportion

L'univers est un espace géométrique, or la proportionnalité est une propriété fondamentale de la géométrie. D'ailleurs ce que montre Socrate dans le *Ménon* à

avait certainement un sens, puisqu'il y était présent, mais ce nom n'a aucun sens pour les générations qui viennent, si ce n'est un miroir de la réalité des institutions à l'époque.

- 1 Le terme κόσμησις n'a que quatre occurrences dans le corpus platonicien : *Critias* κοσμήσεως (117 b), *Gorgias* κοσμήσεσιν (504 d), *Lois* X [1] κοσμήσεως (904 a), XII κοσμήσεων (949 d).
- 2 Voici la liste complète : *Alcibiade* : κόσμον (123 c), κόσμων (123 c), κόσμος (123 c); *Banquet* : κόσμος (197 e), κόσμῳ (223 b); *Critias* : κόσμῳ (117 a), κόσμου (121 c); *Gorgias* [9] : κόσμου (504 a), κόσμου (504 b), κόσμου (504 b), κόσμου (504 c), κόσμος (506 e), κόσμον (506 e), κόσμον (506 e), κόσμον (508 a), κόσμον (523 e); *Lettre* II : κόσμος (312 c); *Lois* [15] : IV κόσμον (717 e), V κόσμον (736 e), VI κόσμον, κόσμου (759 a), κόσμον (759 a), κόσμος (761 d), κόσμον (764 b), κόσμου (764 d), κόσμος (769 e), VII κόσμοι (800 e), κόσμον (821 a), VIII κόσμον (846 d), X κόσμου (897 c), κόσμῳ (898 b), XII κόσμου (967 c); *Lysis* : κόσμος (205 e); *Ménechène* : κόσμον (236 d), κόσμος (236 e); *Phédon* : κόσμους (114 e), κόσμῳ (114 e); *Phèdre* : κόσμοις (239 d), κόσμον (246 c); *Philèbe* : κόσμου (28 e), κόσμον (29 e), κόσμον (59 a), κόσμος (64 b), κόσμον (66 c); *Politique* [11] : κόσμον (269 d), κόσμον (269 e), κόσμου (271 d), κόσμον (272 e), κόσμου (273 a), κόσμον (273 b), κόσμου (273 e), κόσμῳ (274 a), κόσμος (274 d), κόσμον (288 c), κόσμον (289 b); *Protagoras* : κόσμῳ (315 b), κόσμοι (322 c); *République* : II κόσμον (373 c), IV κόσμος (430 e), VI κόσμῳ (500 c); *Timée* [17] : κόσμον (24 c), κόσμου (27 a), κόσμος (28 b), κόσμος (29 a), κόσμον (29 b), κόσμον (29 e), κόσμον (30 b), κόσμος (30 d), κόσμου (31 b), κόσμου (32 c), κόσμου (32 c), κόσμον (40 a), κόσμου (42 e), κόσμου (48 a), κόσμους (55 c), κόσμου (62 d), κόσμος (92 c);

propos du calcul géométrique relève de la proportionnalité géométrique. Autrement dit, la proportion est un critère de la mesure, et elle est perceptible plus facilement qu'une notion purement abstraite, l'absolu par exemple. Cela (c'est-à-dire la géométrie dans le *Ménon* où on cherche à savoir comment s'acquérir la vertu) soutient que la proportion (συμμετρία) est quelque chose de commun entre la géométrie et la vertu, c'est sans doute un point possible de l'unité du *Ménon*. Le substantif συμμετρία (avec-mesure) est peu présent dans le corpus platonicien, mais le sens philosophique du terme y est prononcé¹ avec clarté dans le *Philèbe* :

Σωκράτης

νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.

Socrate

Nous voyons désormais que la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau, car je suppose que la mesure et la proportion accompagnent partout la beauté et la vertu.

Πρώταρχος

πάνυ μὲν οὖν.

Protarque

Oui, Parfaitement.

Σωκράτης

καὶ μὴν ἀλήθειάν γε ἔφαμεν αὐτοῖς ἐν τῇ κρᾶσει μεμείχθαι.

Socrate

Et nous avons dit que, dans le mélange, c'est aussi la vérité qui leur est ajoutée.

Πρώταρχος

πάνυ γε.

Protarque

Oui, Parfaitement.

Σωκράτης

οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.²

Socrate

Ainsi, si nous ne pouvons nous servir d'une unique nature afin de capturer le bien, employons-en trois à la fois : la beauté, la proportion et la vérité. Et disons qu'il est on ne peut plus juste de reconnaître à cette sorte d'unité la cause de ce qui se trouve dans le mélange, puisque c'est sa bonté qui est la cause de ce mélange.

« La beauté, la proportion et la vérité » signifie que ce qui est beau est proportionnel et réellement être, ce qui est véritablement proportionnel est certainement beau et réel, et *ce qui est* est nécessairement beau et proportionnel. En effet, la proportion entre le jour et la nuit n'est pas la même que celle entre le jour et le mois, ni non plus que celle entre le mois et l'année³, et ainsi de suite. Si la proportion est presque

1 Voici la liste : *Lois* XI : συμμετρίαν (925 a); *Philèbe* : συμμετρία (64 e), συμμετρία (65 a); *République* VII : συμμετρίας (530 a), συμμετρίαν (530 a); *Sophiste* : συμμετρίας (228 c), συμμετρίας (235 d), συμμετρίαν (235 e), συμμετρίας (236 a); *Timée* : συμμετρίαν (66 a), συμμετρία (66 d), συμμετρίας (69 b), συμμετρία (87 d), συμμετρίας (87 d).

2 *Philèbe* 64 e – 65 a

3 Voir *République* VII 530 a.

symétrique entre la nuit et le jour, ce n'est pas le cas entre le jour et le mois, autrement dit, la proportion géométrique¹ peut aller de la symétrie jusqu'à un rapport infiniment petit ou grand, comme la proportion entre l'immortalité et la mortalité, entre l'intelligible et le sensible, entre l'immuabilité et le devenir. Autrement dit, tout ce qui participe à l'intelligible est conforme à la proportion, considérant que l'on distingue ce qui participe activement à l'intelligible de ce qui l'est passivement, comme la distinction entre ce qui est tempérant par habitude et par exercice et ce qui l'est par la réflexion.

V.3.2.2. La hiérarchie

D'après l'astronomie moderne, dans le système solaire, c'est le Soleil qui est le centre gravitationnel, autour de lui, les corps célestes solaires trouvent leur orbite. Dans le *Timée*, le centre est la Terre². Dans la *République*, la cause de ce qui se passe sur la Terre est le Soleil sans lequel il ne peut y avoir la génération, la croissance et la nourriture³. On voit bien que dans ces trois cas, la hiérarchie du système solaire n'est pas la même. D'un point de vue astrophysique, le système solaire est un système certes hiérarchisé selon certains critères astrophysiques : la masse, le volume, la distance au Soleil, la révolution, la rotation, l'orbite, le nombre de satellites etc., mais d'une telle hiérarchisation « objective », il est difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer profit au service de la politique et de l'éthique, car d'un point de vue astrophysique, la structure de l'univers est déterminée par la gravitation dont la loi est déterminée par la masse. Autrement dit, le mouvement des corps célestes dans le champ de la gravitation est déterminé par leur masse et la pesanteur (qui elle aussi est déterminée par la masse du corps autour duquel les corps célestes tournent). En un mot, la notion de masse est le fondement même de l'astrophysique. Alors que l'âme est dépourvue de toute masse.

En revanche, dans le *Timée*, le centre de l'univers est la Terre, cela peut faire rire dans le corps éducatif moderne. En fait, dans les mythes platoniciens, la Terre est le centre de l'univers pour une raison très simple, elle est le foyer de la vie des mortels, en tout cas, jusqu'à présent, car même avec de puissants télescopes spatiaux, on n'a pas

1 Oui, la proportion entre le jour et la nuit, entre le jour et le mois, entre le jour et l'année, même au-delà, peut bien être représentée de manière géographique, puisque les mouvements orbitaux des astres sont bel et bien représentés de la manière géographique.

2 Cf. *Timée*, « Annexe 3 Figure 5 », voir aussi, 38 c – d, 40 b – c. Dans le *Phédon*, Socrate dit ceci : « si la Terre est au centre du ciel, et si elle est ronde » (108 e).

3 Voir *République* VI 509 b.

encore trouvé ailleurs un tel foyer, et on ne le trouvera peut-être même jamais. Cette réalité scientifiquement approuvée ressemble à un mythe. Peut-être même qu'un jour les mythes platoniciens seront scientifiquement approuvés. Effectivement le *Timée* est un mythe, mais il raconte une réalité peut-être plus « objective » qu'un discours scientifique en la matière, parce que, dans un discours scientifique moderne, l'âme n'est pas prise en compte, certains scientifiques comme Stephen Hawking nient l'existence même de l'âme.

Dans la *République*, Socrate propose une autre hiérarchisation des choses, à savoir le principe selon lequel le Soleil est la source de la génération, de la croissance et de la nourriture. Cette hiérarchisation se fonde sur le critère de la puissance de la lumière : la lumière du Soleil, la lumière du feu artificielle dans la caverne et l'ombre au fond de la caverne. Or, dans le livre VI de la *République* (509 a – b), le Soleil est comparé au Bien. Le Bien comme critère de la hiérarchisation des choses sera encore plus précis dans le *Phèdre* : les âmes humaines sont hiérarchisées en neuf catégories selon la connaissance de la vérité : il s'agit d'une hiérarchisation verticale, d'une proportion verticale. En effet, le fait de respecter la hiérarchie verticale est déjà une tempérance.

V.3.2.3. L'harmonie

L'harmonie peut donner une inspiration politique et éthique. Dans le *Cratyle*, elle est définie par l'accord ou la consonance (συμφωνία)¹, il s'agit de l'harmonie musicale et astronomique² qui désigne les mouvements par rotation simultanée autour d'un motif, d'un centre ou de quelque autre chose³. Dans un passage du livre IV de la *République*, ces quatre termes sont synonymes, à savoir la modération (σωφροσύνη), l'accord (συμφωνία), l'harmonie (ἄρμονία) et l'ordre harmonieux (κόσμος) :

Socrate Comment faire dès lors pour découvrir la justice, de telle sorte que nous n'ayons pas à nous préoccuper plus avant de la modération (σωφροσύνης) ?

Glaucon Pour l'heure, je n'en ai aucune idée, dit-il, et je ne souhaiterais pas que la justice soit mise en lumière si cela doit avoir pour conséquence que nous renoncions à l'examen de la modération. Mais si tu désires me faire plaisir, examine ce point avant l'autre.

Socrate Mais, au contraire, dis-je, je le souhaite, ce serait une faute que de ne pas le faire.

1 *Cratyle* 405 d : « καὶ τὴν περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἄρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται ». Le terme est peu présent dans le corpus platonicien, concentré dans les *Lois* et la *République*, cela semble dire que le terme a une forte connotation politique et éthique : *Banquet* συμφωνία (187 b), συμφωνία (187 b); *Cratyle* συμφωνία (405 d); *Lois* II συμφωνία (653 b), συμφωνίαν (659 e), συμφωνίαν, (662 b), III συμφωνίας (689 d), IX συμφωνίας (860 c); *République* III συμφωνίαν (401 d), IV συμφωνία (430 e), συμφωνίαν (432 a), συμφωνία (442 c), VII συμφωνίας (531 a), συμφωνίας (531 c), IX συμφωνίας (591 d), συμφωνίαν (591 d); *Timée* συμφωνίαν (47 d), συμφωνίας (67 c).

2 *Ibid.* : « περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν ».

3 *Ibid.* : « ἄρμονία τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα »

- Glaucon** Alors, examine la question, dit-il.
- Socrate** Il faut faire cet examen, dis-je. Autant qu'on puisse l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord (συμφωνία), une harmonie (ἁρμονία), plus que les <vertus> précédentes.
- Glaucon** Comment ?
- Socrate** La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux (κόσμος), elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs. C'est un peu ce qu'on veut dire quand on recourt à des expressions telles que « plus fort que soi-même », je ne sais trop en quel sens, ou encore à toutes les expressions de ce genre qui en constituent pour ainsi dire les indices dans le langage. N'est-ce pas le cas ?¹

Une âme harmonieuse est une âme qui maîtrise les plaisirs et les désirs, mais comment les maîtriser ? Le terme κόσμος signifie au sens cosmologique les mouvements harmonieux par rotation simultanée autour de quelque chose : la Lune tourne autour de la Terre, la Terre du Soleil, et ainsi de suite jusqu'à l'univers tout entier qui tourne sans doute sur lui-même comme la Terre tourne également sur elle-même, mais l'univers tourne aussi autour de ce qui est supérieur à lui : le Bien, parce que l'univers est un être vivant doté d'un corps et d'une âme qui est pourvue de l'intellect parfait². Cela dit, l'âme se trouve nécessairement dans l'harmonie quand 1/ elle suit constamment une âme qui est verticalement supérieure à elle, donc évidemment l'âme d'un dieu ou d'un philosophe, 2/ en même temps elle cherche à se connaître elle-même en permanence.

V.3.3. Le discours, la justice et la tempérance

Nous l'avons vu dans la section « V.2.3.2. La citoyenneté », les deux vertus, à savoir la justice et la tempérance, sont deux excellences morales que tous les citoyens doivent posséder. Cela étant, la justice et la tempérance doivent être le fondement sur lequel les lois doivent être élaborées et légiférées :

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Après quoi, le législateur doit surveiller de quelle façon les citoyens acquièrent les richesses et les dépensent ; il doit examiner chez tous les citoyens les relations qu'ils nouent entre eux et qu'ils rompent, de leur plein gré ou non, pour déterminer dans chacun de ces cas la nature de la relation qu'ils instaurent entre eux, et où, dans ces échanges, se trouve ou non le juste, puis il doit distribuer les honneurs à ceux qui respectent les lois, et infliger aux délinquants des peines fixées, jusqu'à ce que, arrivant par étapes au terme de l'organisation de la cité, il considère quel type de sépulture convient à chacun des défunts et quels honneurs il faut accorder. Au terme de cet examen, celui qui a édicté ces lois établira, pour sauvegarder cet ensemble, des gardiens,

1 *République* IV 430 d – e.

2 Voir *Timée* 30 b.

dont les uns se guideront sur la réflexion et les autres sur l'opinion vraie, afin que l'intellect qui a conduit cet ensemble fasse apparaître qu'il est réagi par la tempérance (σωφροσύνη) et la justice (δικαιοσύνη), et non par la richesse et l'ambition.¹

Avant de forcer les citoyens à être régis par la tempérance et la justice, il faut que le législateur le soit lui-même, cela est une condition de l'édiction des lois. Dans le corpus platonicien, ces deux vertus sont souvent employées ensemble², même dans la bouche de Calliclès³. Au tout début de la section « V.3. La tempérance », nous avons fait une introduction au rapport entre la loi, la justice et la tempérance. Voici le passage qui considère que la loi et l'ordre comme unique objectif du discours, particulièrement pour les orateurs :

Socrate Donc, le bon orateur, qui dispose d'un art et qui est homme de bien, présentera aux âmes les discours qu'il prononce en prenant la loi et l'ordre comme unique objectif, et il se comportera de même sur cet objectif qu'il donnera une faveur, s'il doit la donner, qu'il la retirera, s'il doit la retirer ; tout cela sera fait avec l'idée de mettre de la justice dans l'âme des ses citoyens, de les délivrer de l'injustice, de leur inculquer la tempérance et de les débarrasser du dérèglement (ἀκολασία). Bref, que dans leur âmes s'installent toutes sortes de vertus et que le vice s'en aille ! Es-tu d'accord, oui ou non ?⁴

L'injustice consiste à causer du tort aux autres en causant du tort à soi-même, l'intempérance (ἀκολασία) consiste à causer du tort à soi-même en cédant aux plaisirs et aux désirs, de la sorte, elle peut causer du tort aux autres. En effet, l'injustice commise trouve sa cause dans l'ignorance, mais aussi sa source dans l'intempérance, c'est-à-dire « le désir qui entraîne déraisonnablement (ἀλόγως) vers le plaisir ». C'est pourquoi ces deux vertus sont souvent employées ensemble. L'adverbe ἀλόγως est formé à partir de l'adjectif ἄλογος, cela dit, l'intempérance trouve sa source dans une âme qui est dépourvue de λόγος. C'est pourquoi la loi doit s'adresser à l'âme des citoyens comme un discours vrai.

V.3.3.1. La loi comme discours

« La loi est le seul discours qui puisse embrasser ainsi toutes les activités, le seul qui puisse prescrire la totalité des conduites. Le seul discours, surtout, qui puisse s'adresser avec autorité à tous les citoyens. »⁵ La liste suivante donne le numéro des

1 *Lois* I 632 b – c.

2 Voici la liste non exhaustive des paragraphes où ces deux termes sont employés ensemble : *Alcibiade* 134 c; *Banquet* 188 d, 196 c, 196 d, 209 a; *Gorgias* 492 b, 492 c, 504 d, 504 e, 507 d, 508 b, 519 a; *Lachès* 198 a, 199 d; *Lois* I 632 c, XII 964 b, 965 d; *Ménon* 73 b, 73 b, 78 d, 79 a, 88 a; *Phédon* 69 b, 69 c, 82 b; *Phèdre* 247 d, 250 b; *Protagoras* 323 a, 323 b, 325 a, 329 c, 329 c, 330 b, 333 b, 349 b, 361 b; *République* II 364 a, IV 430 d, 430 d, 433 b, 433 d, 442 d, VI 487 a, 500 d, 504 a, 506 d, IX 591 b.

3 Voir *Gorgias* 492 b – c.

4 *Gorgias* 504 d – e.

5 Brisson, Luc, « La loi dans les *Lois* de Platon », *Orient-Occident racines spirituelles de l'Europe*, Paris,

paragraphe où apparaissent les deux termes νόμος et λόγος dans un même paragraphe :

Banquet 210 c; *Charmide* 161 e; *Criton* 52 c, 53 c, 53 e; *Gorgias* 482 e, 483 a, 483 a, 484 d, 489 b, 492 b, 504 d, 523 a; *Hippias majeur* 298 d; *Lettre* VII 326 c, 328 c, 334 c, 344 c, VIII 354 c, 355 a, 355 c, 355 c; *Lois* I 627 d, 631 a, 634 d, 641 d, 642 b, 645 b, II 656 c, 659 d, 663 a, 671 c, 673 e, 674 b, III 678 a, 682 e, 683 a, 683 b, 684 a, 689 b, 691 a, 695 c, 699 c, IV 712 b, 714 a, 714 d, 715 c, 719 d, 719 e, 722 a, 722 d, 723 a, 723 a, 723 b, 723 b, 723 c, 723 e, V 734 e, 735 a, 739 b, 743 c, 743 e, 746 e, VI 751 b, 769 e, 772 e, 773 c, 783 a, 783 b, VII 793 b, 797 a, 799 d, 800 b, 802 e, 804 c, 805 c, 812 a, 814 c, 817 a, 822 e, 823 a, 824 a, VIII 832 d, 835 e, 836 c, 837 e, 839 d, 844 a, IX 853 c, 854 a, 857 c, 858 c, 858 c, 860 a, 862 d, 872 e, 880 e, X 885 b, 887 a, 887 a, 887 c, 888 d, 890 b, 890 c, 890 d, 890 d, 891 a, 891 b, 891 e, 907 d, 907 d, 907 e, 909 d, XI 918 a, 922 e, 926 b, 927 e, 932 a, 933 d, 934 e, 935 c, 938 a, XII 941 c, 952 a, 952 d, 957 c, 959 b, 966 b, 968 a; *Ménexène* 236 d; *Phèdre* 277 d, 278 c; *Politique* 294 c, 296 a, 302 e; *Protagoras* 322 d; *République* IV 421 a, 445 e, V 451 b, 453 d, 457 c, 461 e, VII 532 a, VIII 548 b, IX 571 b, 587 a, 587 c, X 604 a, 607 a; *Timée* 27 b, 27 b, 60 e.

En tout, 152 occurrences d'apparition des deux termes ensemble dans un même paragraphe dont 107 se trouvent dans les douze livres des Lois. Cela semble souligner encore une fois que seule la loi est l'objet du discours comme ce que souligne Socrate dans le *Gorgias* (504 d – e). La question se pose : comme discours, comment une loi s'adresse-t-elle aux citoyens, à leur âme, puisqu'il y a plusieurs types de discours ? Voici le tableau qui montre les caractéristiques des trois types de discours¹ :

Type	lieu	temps	nature	but
judiciaire	Tribunal	passé	jugement	juste ou injuste
délibératif	Assemblée	avenir	décision	opportun ou non
épidictique	réunion civique	présent	célébration	séduisant ou non

La loi concerne le passé, puisque ceux qui sont jugés dans les tribunaux sont supposés enfreindre la loi dans le passé ; elle concerne aussi l'avenir, car la loi est un guide vers l'avenir qui est souvent inconnu, c'est pourquoi le législateur doit avoir la vision du futur de la cité ; la loi concerne également le présent, car la loi est aussi un instrument de l'éducation qui a pour l'objectif de rendre excellente l'âme du citoyen. En d'autres termes, la loi est aussi une « distribution de l'intellect »². Ainsi on peut ajouter une ligne sur le tableau ci-dessus :

Type	lieu	temps	nature	but
------	------	-------	--------	-----

Cerf, 2014, Acte du colloque scientifique international 16 – 19 nov. 2009, pp. 21 – 34, p. 26.

1 Le tableau est établi à partir d'un passage du livre intitulé *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 97 – 98.

2 *Supra*, « La loi dans les Lois de Platon et dans le monde grec ancien », p. 27.

loi	cité	passé, présent, futur	décret de la cité ¹	rendre vertueuse les âmes
-----	------	-----------------------	--------------------------------	---------------------------

Tout discours est destiné à communiquer : comment la loi prononce-t-elle son discours ?

Lorsqu'il prononce un discours, judiciaire, délibératif ou épideictique, l'orateur doit remplir les cinq tâches suivantes : invention, disposition, élocution, mémoire et action. L'invention consiste à réunir les matériaux qui seront utilisés, la recherche des idées. La disposition, c'est l'organisation de ces matériaux, la recherche d'un plan. L'élocution fait passer les idées dans les mots ; c'est donc dans l'élocution que se posent les problèmes de style. Lorsque le discours est rédigé en partie ou en totalité, l'orateur doit le confier à la mémoire. Enfin, les préceptes concernant l'action, c'est-à-dire de la parole publique, portent sur la voix et le geste.²

La loi comme discours n'échappe pas à ces cinq tâches. 1/ Toute cité évolue et chaque évolution pourrait correspondre à certaines réalités différentes, ainsi le législateur doit être capable de découvrir ces réalités afin de réunir les nouveaux matériaux pour représenter ces réalités. 2/ La loi est un discours écrit, comme tout discours écrit, la force du discours dépend d'un plan. 3/ Une loi s'adresse à tous, pas seulement aux citoyens, mais tous n'ont pas le même niveau d'entendement, or un discours écrit est figé, il s'adresse à tous de la même manière, d'où la question de l'élocution et du style. 4/ À la différence de l'orateur qui doit confier son discours à la mémoire, une loi légiférée doit confier son discours à la mémoire des citoyens. 5/ La loi est une parole civique, elle a aussi sa voix : la rétribution, son geste : distribuer les honneurs à ceux qui respectent les lois, et infliger aux délinquants des peines fixées ; par cette voix de la rétribution, la loi s'adresse à tous, et ce sont eux qui se chargent de propager le discours de la loi.

V.3.3.2. La loi comme distribution de l'intellect

« L'éducation, faut-il donc dire, consiste à orienter les enfants selon la méthode (λόγον) que la loi dit être bonne »³, ici, la loi est définie comme un discours ayant pour objectif d'orienter les enfants vers le Bien en acquérant la vertu à travers l'éducation. Pourtant le Bien (τὸ ἀγαθόν) n'apparaît pas dans la définition, puisque « vers le Bien » est la finalité même de l'éducation, c'est ce que montre clairement le mythe de la caverne : éduquer c'est faire remonter les prisonniers de l'ombre de la caverne vers le Soleil en passant par la zone éclairée par un feu. Celui-ci est certes incomparable avec le feu du Soleil, mais la lumière de ce feu permet aux yeux, d'une

1 Cf. *ibid.* la section « La loi comme décret de la cité », pp. 22 – 26.

2 *Ibid.* p. 98.

3 *Lois* II 659 d.

part, de voir le chemin qui mène à la sortie de la caverne, d'autre part de s'habituer à la lumière, car la lumière du Soleil est très puissante et même brûlante ; en d'autres termes, éduquer c'est faire remonter les ignorants de l'obscurité intellectuelle vers le Bien en passant par l'étude des mathématiques entre autres (la gymnastique, la musique), du vice vers la vertu en les forgeant à apprendre à être juste et à être tempérant par l'habitude et l'exercice. Mais, très souvent les gens confondent les biens et les maux comme les prisonniers de la caverne confondent l'ombre et la réalité :

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[...] Voyez un peu. Je le dis en effet avec toute la clarté nécessaire : ce que l'on considère comme des maux sont des biens pour les hommes injustes, alors que pour les justes ce sont les maux, tandis que les biens sont réellement des biens pour les hommes de bien, alors que ce sont des maux pour les méchants. Je répète donc ma question : sommes-nous d'accord là-dessus, vous et moi, oui ou non ?¹

Or, connaître réellement ce qu'est le bien relève de l'intellection (νόησις) dont le Bien est son unique objet². Le tableau suivant montre que l'écart des occurrences du terme ἀγαθόν dans la *République* et les *Lois* est sensiblement important :

<i>République</i> [54]	<i>Lois</i> [16]
I ἀγαθοῦ (335d), ἀγαθῶ (349d), ἀγαθῶ, 350c), II ἀγαθοῦ, 357c), ἀγαθῶ (358e), ἀγαθοῦ (360c), ἀγαθά, 363a), ἀγαθοῖς (364b), III ἀγαθοῦ, 396c), ἀγαθοῦ (401a), ἀγαθοῦ (401b), ἀγαθοῖς (409c), IV ἀγαθοῦ (439a), V ἀγαθοῦ, 452e), ἀγαθοῖς (460b), ἀγαθοῦ (462a), ἀγαθοῦ (464b), ἀγαθῶ (468c), ἀγαθά, 471d), ἀγαθοῦ (476a), VI ἀγαθῶ (491d), ἀγαθῶ, 491d), ἀγαθοῦ (493c), ἀγαθά, 495a), ἀγαθοῦ (505a), ἀγαθοῦ, 505b), ἀγαθοῦ, 505b), ἀγαθοῦ (505b), ἀγαθοῦ, 505c), ἀγαθοῦ (505c), ἀγαθά (506a), ἀγαθοῦ (506d), ἀγαθοῦ (506e), ἀγαθοῦ (507a), ἀγαθοῦ (508b), ἀγαθοῦ (508e), ἀγαθοῦ (509a), ἀγαθοῦ (509b), ἀγαθοῦ, 509b), VII ἀγαθοῦ (517c), ἀγαθοῦ (520d), ἀγαθοῦ (526e), ἀγαθοῦ (531c), ἀγαθοῦ (534b), ἀγαθοῦ (534c), ἀγαθοῦ (538e), VIII ἀγαθοῦ, 548c), ἀγαθοῦ (549c), ἀγαθοῦ, 555b), IX ἀγαθοῦ (578c), X ἀγαθοῦ (604b), ἀγαθοῖς (607a), ἀγαθοῖς (614a), ἀγαθά, 621c.	I ἀγαθά (631b), II ἀγαθά, 653b), ἀγαθοῖς (661d), ἀγαθά, 661d), ἀγαθῶ (663d), ἀγαθά, 665d), III ἀγαθά, 697b), IV ἀγαθῶ (716d), V ἀγαθά (730e), VII ἀγαθοῖς (802a), ἀγαθά, 815e), XI ἀγαθοῖς (932a), XII ἀγαθοῖς (955c), ἀγαθοῖς (957e), ἀγαθῶ (959b), ἀγαθοῦ (966a).

Peut-être la différence réside-t-elle dans ceci : les lois de la cité s'adressent à tous, pas seulement aux citoyens. Nous l'avons vu, le Trésor public peut bien rembourser au maître la valeur de son esclave pour le rendre libre s'il a fait ce que la loi exige dans certaines circonstances ; alors que la constitution politique telle qu'elle est élaborée

¹ *Ibid.* II 661 c - d.

² Dans la sous-section « I.3.2.3. Saisie par l'intellection », nous avons montré que le terme νόησις n'apparaît que 14 fois dans trois dialogues, à savoir la *République* VI [1], VII [9], le *Cratyle* [3] et le *Timée* [1]. Par ailleurs, dans *Cratyle*, Socrate a consacré un paragraphe à faire une étymologie sur la νόησις qu'on appelle « intelligence du dieu » (« λέγων θεοῦ νόησιν »), c'est-à-dire « divine intelligence » (« ἄ θεονόα ») (407 b).

dans la *République* s'adresse aux futures élites de la cité juste. En revanche, la fréquence du terme νοῦς (intellect) est plus importante dans les *Lois* que dans la *République* :

<i>République</i> [35]	<i>Lois</i> [81]
I 331b, II 358b, 358d, 366b, 376a, III 396b, 399b, 406d, 407b, 416c, IV 427c, 431c, 432b, V 450b, 477e, VI 490b, 494d, 494d, 506c, 508c, 508d, 508d, 511d, 511d, VII 517c, 518a, 531b, 534b, VIII 549d, IX 580a, 585b, 585b, 586d, 591c.	I 628c, 628d, 631c, 631d, 632c, 638e, 644a, II 652b, 667a, 672c, 674b, III 686e, 687e, 688b, 688b, 694b, 694c, 701d, 702d, IV 713a, 714a, V 736b, 736b, 737b, 738b, 742d, 747e, VI 753c, 768e, 772d, 776e, 781c, 783e, 783e, 783e, VII 801a, 802c, 809e, 823e, VIII 829b, 834b, IX 858d, 859a, 875c, X 887e, 889c, 890d, 892b, 892b, 897b, 897c, 897d, 897d, 897e, 898a, 898b, 900d, 901b, 905d, 909d, XI 913a, 919c, 925b, 926d, 927c, 930e, 931e, XII 948d, 961d, 961d, 961e, 962a, 963a, 963a, 963b, 963e, 966e, 967b, 967b, 967e, 969b.

Comment comprendre ce renversement par rapport à ἀγαθόν ? En effet, l'intellect est la faculté de connaître ce qui est, c'est la fonction intellectuelle de l'âme, c'est elle qui est immortelle ; or, toute âme humaine est pourvue de cette fonction ou de cette faculté qu'est l'intellect. Par conséquent, si un citoyen laisse cette fonction dans l'oubli, c'est la responsabilité des lois, puisque l'éducation relève de l'autorité des lois :

[LOIS] Et aux lois qui règlent les soins de l'enfant venu au monde, et son éducation, cette éducation qui fut la tienne à toi aussi ? Étaient-elles mauvaises les lois qui s'y rapportent, elles qui prescrivaient à ton père de faire de la gymnastique et de la musique la base de ton éducation ?¹

Dans le monde platonicien, éduquer, c'est réactiver l'intellect. Dans les premiers dialogues platoniciens, Socrate se préoccupait de sa cité en soumettant lui-même et les autres à examen afin de rendre meilleur le plus grand nombre de gens possible ; supposons que tous les citoyens se préoccupent de leur cité comme le fait Socrate, il n'y aurait pas de raison que la cité périsse. En revanche, dans le *Criton* et les *Lois*, ce sont les lois qui se préoccupent des citoyens. Mais, dans les dialogues de maturité, Socrate se préoccupe de la vérité, de la science de ce qui est. En effet, sans cette science, ni les lois ni les citoyens n'arrivent à se préoccuper réellement les uns des autres.

V.4. Le courage

Au lieu de demander ce qu'est le courage, on peut se demander quelle est la chose qui s'oppose au courage. Il y en a trois, à savoir 1/ la peur (φόβος), c'est-à-dire l'ignorance de la réalité d'un danger, d'une maladie, de la mort ou de toutes les

¹ *Criton* 50 d.

choses du même genre qui paraissent terrifiantes, et qui empêchent de prendre une décision sensée, spontanée et originale, d'agir de manière juste et courageuse ; 2/ les plaisirs qui, paradoxalement, ne sont pas des choses qui font peur ; les gens qui ont le plus grand plaisir à posséder des richesses n'en ont pas peur, mais sans doute ont-ils peur de les perdre ; de même pour ceux qui ont plaisir à boire, à aimer les honneurs, à s'accrocher au pouvoir, et ainsi de suite, au fond toutes ces passions des belles choses du monde sensible sont une forme de démesure, d'intempérance, elles empêchent de se connaître soi-même, puisque l'âme est attirée par le monde sensible ; 3/ la paresse intellectuelle (ἀργία ou βραδύτης) qui n'est ni une forme de peur ni une forme de désir (moteur des plaisirs), mais une forme d'état d'âme empêchant de chercher et d'apprendre.

V.4.1. Résister à la peur

Comme le courage s'oppose à la peur, parler de la peur revient à parler du courage. Ici nous analysons dans les trois sous-sections suivantes trois types de peur, à savoir la peur de la mort, la peur de soi-même et la peur de la vérité.

La peur (φόβος, φοβείσθαι ou φοβερός), « une certaine anticipation d'un mal »¹, est un terme très fréquent dans le corpus platonicien. Cependant, le substantif² est moins fréquent que le verbe³, par exemple dans l'*Apologie*, le substantif φόβος est absent ; en revanche, Socrate y prononce quatre fois le verbe⁴. Quant à l'adjectif, par rapport au substantif et au verbe, sa présence n'est pas importante⁵. D'après le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, le substantif φόβος est dérivé du

1 *Protagoras* 358 d. Dans le *Philèbe*, d'une manière générale, la douleur de l'âme est une opinion par anticipation d'un mal, c'est de là qu'on a le sentiment craintif indépendamment du corps (voir 32 c). Il semble que, entre le *Praotagoras* et le *Philèbe*, la notion de la peur n'ait pas évalué un iota.

2 Voici la liste des fréquences du substantif : *Alcibiade* [1], *Banquet* [4], *Charmide* [2], *Ion* [1], *Lachès* [4], *Lettre VII* [5], *Lois I* [22], II [2], III [3], V [1], VI [1], VII [4], VIII [3], IX [6], X [3], XI [2], XII [1], *Ménexène* [1], *Phédon* [10], *Phèdre* [1], *Philèbe* [7], *Politique* [1], *Protagoras* [7], *République II* [1], III [1], IV [2], V [1], VI [4], VII [1], VIII [2], IX [4], X [1], *Sophiste* [1], *Théétète* [3], *Timée* [3]. Cf. « Annexe φόβος ».

3 Voici la liste des fréquences du verbe : *Alcibiade* [2], *Apologie* [4], *Banquet* [5], *Charmide* [4], *Cratyle* [6], *Criton* [6], *Euthydème* [8], *Euthyphron* [2], *Gorgias* [6], *Hippias majeur* [5], *Lachès* [1], *Lettre III* [1], VII [4], XIII [1], *Lois I* [6], III [2], V [1], VII [6], VIII [3], IX [3], X [4], XI [4], XII [1], *Lysis* [1], *Ménexène* [4], *Parménide* [1], *Phédon* [15], *Phèdre* [4], *Philèbe* [3], *Politique* [1], *Protagoras* [6], *République I* [2], II [1], III [4], IV [1], V [3], VI [1], VIII [4], IX [2], X [1], *Sophiste* [4], *Théétète* [3], *Timée* [2]. Cf. « Annexe φοβείσθαι ».

4 *Apologie* : φοβοῦμαι (18 b), φοβηθεῖς (28 e), φοβήσομαι (29 b), φοβηθέντα (32 c).

5 *Banquet* : φοβερώτεροι (194 b); *Gorgias* : φοβερώτατα (525 c); *Ion* : φοβερόν (535 c); *Lois I* : φοβερόν (647 b), φοβερόν (647 c), φοβερούς (649 d); III : φοβεράν (677 e), φοβερόν (698 d); VI : φοβερόν (780 c); VII : φοβεράν (791 a), φοβεροί (808 c); XI : φοβεροῦ (922 c), φοβεροί (932 a); XII : φοβερόν (959 b); *Phédon* : φοβερόν (67 e); *Phèdre* : φοβερός (268 c); *Philèbe* : φοβερόν (32 c), φοβερούς (49 b); *Protagoras* : φοβεραί (321 d); *République III* : φοβερά (387 b), φοβεροί (413 d); V : φοβερόν (451 a).

verbe φέβεσθαι qui signifie ceci : « *fuir*, spécialement en parlant d'une troupe saisie par la panique, *fuir dans la précipitation et le désordre* ; ce verbe n'est attesté qu'au présent et à l'imparfait et seulement chez Homère et ses imitateurs. » Le substantif garde le sens du verbe, mais reçoit un autre sens « comme puissance divine », puisque Φόβος est fils d'Arès et d'Aphrodite. Le tableau suivant montre que l'emploi du substantif progresse de manière significative de la période de jeunesse vers la fin :

Dialogues de jeunesse [15]
<i>Ion</i> 535c; <i>Alcibiade</i> 121c; <i>Lachès</i> 191b, 191b, 191d, 191e; <i>Protagoras</i> 352b, 358d, 358d, 358d, 358e, 360b, 360b; <i>Ménexène</i> 241b; <i>Charmide</i> 167e, 168a.
Dialogues de maturité [29]
<i>Banquet</i> 193a, 197d, 207e, 221a; <i>Phédon</i> 66c, 68d, 69a, 69a, 69b, 81a, 81c, 83b, 94d, 101b; <i>République</i> II 360d, III 413c, IV 429d, 430b, V 471d, VI 497d, 503a, 503d, 503e, 537a, VIII 554d, 557a, IX 578a, 578e, 579b, 579e, X 616a; <i>Phèdre</i> 254e; <i>Théétète</i> 156b, 168d, 173a.
Dialogues de vieillesse [61]
<i>Sophiste</i> 268a; <i>Politique</i> 305b; <i>Philèbe</i> 12c, 20b, 36c, 40e, 47e, 50b, 50d; <i>Timée</i> 40c, 42a, 69d; <i>Lois</i> I [22] 632a, 633c, 635b, 635c, 635d, 639b, 640a, 644c, 646e, 647a, 647a, 647a, 647a, 647b, 647b, 647c, 647c, 647e, 648b, 648d, 649a, 649c, II 671d, 671d, III 678c, 698b, 699c, V 727c, VI 783a, VII 791b, 791c, 792b, 806b, VIII 831a, 839c, 840c, IX 863e, 864b, 865e, 870c, 872c, 874e, X 887a, 906a, 910a, XI 933c, 934a, XII 963e.

Les occurrences se concentrent dans cinq dialogues, à savoir les *Lois* [47] dont 22 dans le livre I (très regroupées) des *Lois*, la *République* [17], le *Phédon* [10], le *Philèbe* et le *Protagoras* [7].

Le courage en forme substantive (ἀνδρεία) aussi bien qu'en forme adjective (ἀνδρεῖος) est abondamment présent dans les œuvres de Platon, mais, à la différence du verbe φοβεῖσθαι, le verbe ἀνδρειοῦν, sous quelque forme verbale que ce soit, est absent dans le corpus platonicien¹. Peut-être le verbe ἀνδρειοῦν ou ἀνδρειοῦσθαι n'existe-t-il que virtuellement. Plus généralement, pour les douleurs de l'âme comme la colère, la peur, le regret, la tristesse, l'envie et la jalousie, il existe pour chacune des ces douleurs un substantif, un adjectif et un verbe², et particulièrement dans le cas du verbe φθονεῖν ou φθονεῖσθαι³. Alors qu'il n'y pas de verbe spécifiquement dédié

1 Cf. « Annexe ἀνδρεία », comme il y a de nombreuses formes de substantifs et d'adjectifs identiques, nous ne les séparons pas dans l' « Annexe ἀνδρεία ».

2 ὀργιζειν et ὀργιζεσθαι pour la colère, φοβεῖν et φοβεῖσθαι pour la peur, ποθεῖν et ποθεῖσθαι pour le regret, θρηνεῖν et θρηνεῖσθαι pour la tristesse, ζηλοῦν et ζηλοῦσθαι pour l'envie, φθονεῖν et φθονεῖσθαι pour la jalousie.

3 *Banquet* : φθονῶν (213 d), φθονήσης (223 a); *Euthydème* : φθονήσης (297 b), φθονῶν (297 d); *Euthyphron* : φθονοῦσιν (3 c); *Hippias majeur* : φθονεῖν (283 e); *Hippias mineur* : φθονήσει (363 c), φθονήσης (372 e); *Ion* : φθονήσεις (530 d); *Lachès* : φθονήσω (200 b); *Lois* V : φθονοῦντα (730 e), *Ménon* : φθονήσης (71 d), φθονεῖν (93 c); *Phèdre* : φθονοῖεν (232 d), φθονεῖν (240 a); *Philèbe* : φθονῶν (48 b); *Protagoras* : φθονήσης (320 c), φθονήσω (320 c), φθονεῖ (327 a); *République* I : φθονήσης (338 a); VI : φθονεῖν (500 a); VII : φθονοῖς (528 a); IX : φθονῶν (579 c); *Théétète* : φθονήσης (169 c).

aux quatre vertus cardinales, à savoir la σοφία, l'ἀνδρεία, la σωφροσύνη et la δικαιοσύνη. Pourquoi une telle différence ? On peut penser qu'une douleur de l'âme est un comportement qui ne se produit pas toujours de la même manière dans la même circonstance, ainsi c'est le verbe qui convient le mieux pour l'exprimer. À l'inverse, la vertu se produit toujours identiquement quelle que soit la circonstance.

V.4.1.1. La peur de la mort

Nous avons dit plusieurs fois que la mort n'est autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps¹. Pourquoi une telle séparation fait-elle peur ?

Socrate Si tu veux bien réfléchir au courage et à la modération, dit Socrate, du moins à ceux des autres hommes, ils te paraîtront bien déconcertants.

Simmias Comment cela, Socrate ?

Socrate Tu sais, dit-il, ce que tous les autres pensent de la mort : que, parmi les maux, c'est l'un des plus grands.

Simmias Et comment ! fit-il.

Socrate C'est donc par peur de maux encore plus grands que les gens courageux affrontent la mort, quand ils l'affrontent.²

La peur est une panique qui se produit au fond de l'âme. La peur de la mort est due au fait qu'on ignore la réalité de la mort, c'est-à-dire ce qu'est la mort. Comme un enfant qui se trouve tout seul dans le noir, l'inconnu fait peur, l'inconnu à l'imagination, aux expériences, à la connaissance rationnelle. En effet, « personne ne sait ce qu'est la mort, ni même si elle ne se trouve pas être pour l'homme le plus grand des biens, et pourtant les gens la craignent comme s'ils savaient parfaitement qu'il s'agit du plus grand des malheurs. »³ En effet, on a toutes les raisons d'avoir peur de quelque chose dont on n'a aucune connaissance. Ici Socrate élabore, à travers la mort, une conception plus générale de la peur et de la mort : la peur n'est rien d'autre que l'ignorance de la réalité de ce qui fait peur. Concernant la mort, les choses se compliquent.

D'abord la mort est une séparation : « Se peut-il qu'elle soit autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? C'est bien cela, être mort : le corps séparé d'avec l'âme en vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même ? Se peut-il que la mort soit autre chose que

1 Voir *Phédo* 67 c – d : « Donc, ce que précisément on nomme mort, c'est une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps. »

2 *Phédon* 68 d.

3 *Apologie* 29 a.

cela ? »¹ Les expériences humaines montrent que le corps commence aussitôt à se décomposer peu après la mort, mais que devient l'âme après sa séparation d'avec le corps ?

Ensuite, la mort implique la nécessité de l'immortalité de l'âme, car « si tout ce qui a part à la vie doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais revenir à la vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit mort, et rien ne vive ? »² Le fait que l'âme soit immortelle et qu'il y ait la naissance et la mort pose nécessairement la question de la réincarnation :

C'est là [au lac *Achérousiás*] qu'arrivent les âmes de la plupart des morts, et elles y demeurent le temps que la destinée leur a assigné (temps qui peut être plus long ou plus court selon les âmes), pour être renvoyées de nouveau vers de nouvelles naissances, sous forme d'êtres vivants.³

Pourquoi « la plupart », « le temps plus long » et « le temps plus court » ? Si les tribunaux sont nécessaires dans la cité pour juger les gens qui enfreignent la loi, ils sont aussi nécessaires pour juger les âmes après la mort. Socrate le raconte dans les trois mythes eschatologiques à la fin des trois dialogues, à savoir le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République*. Pour « ceux qui sont jugés incurables en raison de l'énormité de leurs fautes », « le lot qui leur convient est d'être jetés au Tartare d'où jamais ils ne sortent »⁴. Pour « ceux qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut grâce à la philosophie, ils vivent, pour tout le temps à venir, absolument sans corps »⁵. En d'autres termes, l'immortalité de l'âme a une fonction rétributive, « puisque l'être humain se définit non par le corps, mais par l'âme, récompenses et châtements ne peuvent se réduire à un contexte corporel et social. »⁶ Comme l'âme est immortelle, les récompenses ou les châtements de l'âme devraient se fonder sur les critères qui sont propres au monde intelligible : la contemplation de ce qui est, c'est d'ailleurs la fonction de l'intellect.

Enfin, la fonction intellectuelle suppose qu'il existe nécessairement les formes intelligibles, car il ne peut exister une fonction, une science, un art sans objet. On voit bien qu'une simple question sur la mort entraîne une série de questions difficiles : la peur ^ la mort ^ la séparation de l'âme d'avec le corps ^ la rétribution de l'âme ^

1 *Phédon* 64 c.

2 *Ibid.* 72 c – d.

3 *Ibid.* 113 a.

4 *Phédon* 113 e.

5 *Ibid.* 114 c.

6 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 204.

l'immortalité de l'âme ^ la structure fonctionnelle de l'âme ^ l'intellect ^ les formes intelligibles ^ la participation du sensible à l'intelligible ^ et ainsi de suite. Commençons par la question : d'où vient la peur ? En effet, si on a peur, c'est parce qu'on ne se connaît pas soi-même en même temps qu'on ne connaît pas la réalité.

V.4.1.2. La peur de la vérité

La vérité est une double conformité, d'une part, entre la pensée et la réalité que la pensée prétend saisir et, d'autre part, entre ce qu'on pense et ce qu'on dit. Ainsi, si l'on dit vraiment la vérité, on doit dire toujours la même chose sur le même sujet, sinon ce qu'on dit n'est pas la vérité, en tout cas pas entièrement. En effet, très souvent, on pense une chose, mais la réalité autre ; on pense une chose, mais on dit une autre. « Non bien sûr, Athéniens, ce ne sont pas, par Zeus, des discours élégamment tournés, comme les leurs, ni même des discours qu'embellissent des expressions et des termes choisis que vous allez entendre, mais chose dites à l'improviste dans les termes qui me viendront à l'esprit. »¹ La condition est de savoir si l'on dit exactement ce qu'on pense spontanément. Si l'on dit toujours la même chose sur un même sujet, quelle que soit la réfutation, à coup sûr, ce qui a été dit est en conformité avec la réalité.

Mais, la question se pose : Socrate fut condamné à mort en 399 av. J.-C, parce qu'il disait toujours la vérité², cela suppose que les autres n'avaient pas le courage de dire la vérité, pourquoi ? En effet, nous avons déjà parlé plus haut de la question des honneurs en citant un propos de L'Étanger d'Athènes (*Lois* I 632 b) : les honneurs comme récompenses dans un système rétributif pour ceux qui respectent les lois. Or, justement, le fait de dire la vérité devant Socrate risque fortement d'être humilié et dévalorisé publiquement, ce qui est contraire à la valeur rétributive, c'est tout à fait compréhensible : il est même sensé pour les gens ordinaires de préférer les honneurs à l'exposition à la honte. D'ailleurs l'emploi du substantif *τιμή* dans les *Lois* et la *République* est différent :

<i>République</i> [33]	<i>Lois</i> [67]
I <i>τιμήν</i> (347 a), <i>τιμῆς</i> (347 b), <i>τιμῆς</i> (347 b), II <i>τιμήν</i> (359 c),	I <i>τιμὰς</i> (632 b), <i>τιμὰς</i> (632 c), <i>τιμαῖς</i> (634 a), <i>τιμῆ</i> (647 a), <i>τιμῶν</i> (648 c), III <i>τιμὰς</i> (687 b), <i>τιμήν</i> (696 a), <i>τιμὰς</i> (696 b), <i>τιμαί</i>

1 *Apologie* 17 b – c.

2 Le vrai motif de sa condamnation à mort est ailleurs et non dans l'accusation officielle : « Il est fort probable que le véritable fondement de son procès soit son opposition à la démocratie et ses relations avec des personnages aussi malfaisants qu'un traître à Athènes comme Alcibiade, et des comploteurs qui déclenchèrent une guerre civile comme Critias et Charmide. » (*Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 32).

τιμαῖ (361 c), τιμῶν (361 c), τιμῆς (365 a), τιμὰς (366 e), τιμῆν (371 e), III τιμῆν (390 e), τιμὰς (414 a), τιμῆν (415 c), V τιμῆν (468 d), τιμῆς (475 b), VI τιμῆς (503 d), VII τιμαῖ (516 c), τιμῶν (519 d), τιμὰς (521 b), τιμὰς (537 d), τιμῆ (538 e), τιμῆς (538 e), τιμῶν (540 d), VIII τιμὰς (549 c), τιμῆ (568 d), IX τιμῆν (581 d), τιμῆ (582 c), τιμῆ (582 e), τιμῆς (586 d), τιμῶν (591 c), X τιμῆ (599 b), τιμῆ (608 b), τιμῶν (617 e), τιμὰς (620 b)	(696 d), τιμὰς (696 e), τιμὰς (697 b), τιμαῖς (697 c), IV τιμὰς (707 a), τιμὰς (707 b), τιμαῖς (716 a), τιμὰς (717 a), τιμαῖ (717 b), τιμῶν (721 d), τιμῆς (723 e), V τιμῆ (727 a), τιμῶν (727 b), τιμῆ (728 c), τιμῆ (728 d), τιμῆν (728 d), τιμὰς (728 d), τιμῶν (729 c), τιμῆς (730 d), τιμῆς (738 e), τιμαῖς (740 d), τιμὰς (743 e), τιμῆν (744 b), τιμῆ (744 e), VI τιμαῖς (757 a), τιμὰς (757 b), τιμὰς (757 c), τιμῆς (774 b), τιμῆς (775 e), τιμῶν (784 d), VII τιμὰς (809 d), τιμῶν (810 a), VIII τιμῶν (835 c), τιμῆν (837 c), τιμῆς (845 a), τιμὰς (848 d), IX τιμῶν (862 d), τιμῆν (879 c), X τιμὰς (886 c), τιμαῖς (900 a), XI τιμῆν (914 a), τιμῆς (914 b), τιμῆς (914 c), τιμῆν (915 d), τιμῆν (915 e), τιμῆς (916 b), τιμῆν (916 c), τιμῆς (916 d), τιμὰς (917 b), τιμῆς (917 d), τιμῆν (921 a), τιμαῖς (927 b), τιμαῖς (927 e), τιμαῖς (931 d), τιμαῖς (932 a), τιμῆν (932 d), XII τιμῶν (948 a), τιμαῖς (952 c), τιμαῖς (953 d)
--	---

On constate d'abord la différence des occurrences : 33 dans la *République* et 67 dans les *Lois* ; ensuite l'égard est différent : dans la *République*, le fait de chercher les honneurs est plutôt une chose répréhensible : « Ne sais-tu pas que l'amour des honneurs et de la richesse passe pour une attitude répréhensible, et elle l'est de fait ? »¹, alors qu'elle est encouragée dans les *Lois*. En effet, dans la *République*, la justice est une question philosophique, une question au-delà de la pratique, alors que, dans les *Lois*, la justice est une question politique, c'est-à-dire pratique.

V.4.2. Résister aux désirs et aux plaisirs

Être courageux, c'est aussi « exceller dans la lutte contre les désirs (ἐπιθυμίας) et les plaisirs (ἡδονάς) » au même titre que d'être « courageux face aux douleurs et aux craintes »². En effet, les douleurs et les craintes sont plutôt occasionnelles, en tout cas pas constantes, alors que l'on a affaire quotidiennement avec les désirs et les plaisirs.

Dans le *Philèbe*, le plaisir est défini comme le contraire de la douleur³. Ainsi il y a deux espèces de douleur et deux espèces de plaisir : les douleurs et les plaisirs du corps sont des sensations ; les douleurs et les plaisirs de l'âme sont des opinions par anticipation (προσδοκίας).⁴ La différence entre la sensation (αἴσθησις) et l'opinion anticipée (προσδοκία) réside dans ceci : la sensation affecte immédiatement à la fois

1 *République* I 347 b.

2 *Lachès* 191 d – e.

3 Voir *Philèbe* 32 b.

4 *Ibid.* 32 b - c. Le terme n'est pas très fréquent dans le corpus platonicien : *Banquet* προσδοκίαν (194 a), *Lachès* προσδοκίαν (198 b), *Philèbe* προσδοκίας (32 c), προσδοκίας (36 a), προσδοκία (36 c), *Protagoras* προσδοκίαν (358 d), *République* IX προσδοκίας (584 c), *Sophiste* προσδοκίαν (264 b), *Timée* προσδοκία (70 c). Voir aussi *République* IX 584 c où Socrate emploie ces deux termes προησθήσεις (jouissances anticipées) et προλυπήσεις (souffrances anticipées), l'emploi de ces deux termes est rare : *République* IX προησθήσεις (584 c, unique occurrence) ; *Phèdre* προλυπηθῆναι (258 e), *Philèbe* προλυπεῖσθαι (39 d), *République* IX προλυπηθέντι (584 b), προλυπήσεις (584 c).

le corps et l'âme¹, il ne s'agit pas d'une attente et il ne peut y avoir de fausse sensation, soit il y en a, soit il n'y en a pas ; alors que l'opinion par anticipation ici en question est liée à la mémoire définie comme sauvegarde de la sensation². Ainsi lutter contre les désirs et les plaisirs, c'est lutter contre les bons souvenirs des plaisirs, parce que désirer c'est désirer les plaisirs :

Socrate Et as-tu l'impression qu'il existe un désir qui ne soit désir d'aucun plaisir, mais qui soit désir de lui-même et des autres désirs ?³

Dans le livre VIII de la *République*, Socrate distingue deux sortes de désirs, à savoir le désir de dépense et le désir d'acquisition de richesses (χρηματιστικὰς)

Socrate Ce désir de nourriture est en quelque sorte nécessaire pour deux raisons : il s'agit d'un désir utile, et d'autre part c'est un désir auquel un être vivant ne peut résister.

Adimante Oui.

Socrate Mais qu'en est-il du désir qui va au-delà de cette limite, le désir de mets plus élaborés que ceux que nous venons de décrire, un désir dont on peut se débarrasser pour la plupart d'entre nous si dès l'enfance on a appris à le réprimer ? Ce désir n'est-il pas nuisible pour le corps comme il l'est pour l'âme, si on pense à la sagesse et à la modération ? Ne l'appellerait-on pas à juste titre non nécessaire ?

Adimante Nous aurions tout à fait raison de le faire.

Socrate Eh bien, ne dirons-nous pas que ces désirs sont des désirs de dépense (ἀναλωτικὰς), alors que les autres sont des désirs d'acquisition (χρηματιστικὰς), puisque nos travaux en profitent ?⁴

Par rapport au terme ἡδονή dont le nombre d'occurrences (237) est très important dans le *Philèbe*⁵ qui ne compte que 57 pages, l'emploi du terme « désir » ou « désirer » est très contrôlé, regroupé⁶ : les seize occurrences dont douze sont regroupés dans deux pages (sept paragraphes consécutifs) et deux dans un seul paragraphe donnent une définition de désir très précise : le désir est le fait de désirer le contraire de la sensation :

1 Voir *Philèbe* 34 a.

2 *Ibid.*

3 *Charmide* 167 e.

4 *République* VIII 559 b – c.

5 Voici la liste d'occurrences dans le corpus platonicien : *Alcibiade* [1], *Banquet* [7], *Charmide* [1], *Critias* [3], *Gorgias* [37], *Hippias majeur* [23], *Lachès* [3], *Lettre III* [3], VII [5], VIII [1], *Lois I* [33], II [32], III [5], IV [2], V [15], VI [2], VII [19], VIII [5], IX [7], X [4], XI [2], *Lysis* [1], *Phédon* [17], *Phèdre* [19], *Philèbe* [237], *Politique* [2], *Protagoras* [33], *République I* [3], II [3], III [7], IV [10], V [7], VI [9], VII [2], VIII [9], IX [56], X [3], *Sophiste* [4], *Théétète* [2], *Timée* [19]. Notons au passage qu'un tel terme plutôt banal est absent dans dix dialogues : *Apologie*, *Cratyle*, *Criton*, *Euthydème*, *Euthyphron*, *Hippias mineur*, *Ion*, *Ménexène*, *Ménon*, *Parménide*.

6 Le substantif et le verbe confondus n'ont que 16 occurrences : ἐπιθυμίαν (34 c), ἐπιθυμίαν (34 d), ἐπιθυμίας (34 e), ἐπιθυμία (34 e), ἐπιθυμει (35 a), ἐπιθυμῶν (35 b), ἐπιθυμει (35 b), ἐπιθυμει (35 b), ἐπιθυμει (35 b), ἐπιθυμει (35 c), ἐπιθυμούμενα (35 d), ἐπιθυμίαν (35 d), ἐπιθυμίας (41 c), ἐπιθυμοῦν (41 c), ἐπιθυμίας (45 b), ἐπιθυμει (47 c).

Σωκράτης

ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς ἔουκεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει: κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι.⁷

Socrate

Celui de nous qui est vide semble donc désirer le contraire de ce qui l'affecte, puisqu'il est vide et qu'il désire se remplir.

« Le constat de Socrate est d'une importance cruciale : le désir ne porte pas sur un objet, mais bien sur un état. »¹ De la sorte, lutter contre les désirs et les plaisirs revient à supprimer de tels états désirants. Pour ce faire, Socrate propose une solution :

Socrate Lorsque l'âme, au mieux qu'elle le peut, parvient à saisir, indépendamment du corps et par elle-même, ce dont elle a jadis pâti conjointement avec le corps, ne dit-on pas, n'est-ce pas, qu'elle a une réminiscence ?²

En d'autres termes, dans un état de réminiscence, tout état désirant disparaît, parce que la réminiscence n'est pas un état désirant qui est défini comme désirer le contraire de ce qui l'affecte.

V.5. Conclusion

Dans le livre IV de la *République*, les quatre vertus dites cardinales sont la sagesse (σοφία, la connaissance de ce qui est), le courage (ἀνδρεία, savoir distinguer entre ce qui est à redouter et ce qui ne l'est pas), la tempérance (σωφροσύνη, la maîtrise des plaisirs) et la justice (δικαιοσύνη, l'excellence dans sa fonction propre). D'après Socrate, parmi elles, « c'est la sagesse (ἡ σοφία) qui se manifeste clairement en premier »³. Cependant, si nous ne l'avons pas analysée, c'est parce que le savoir ou la sagesse est synonyme de la science (ἐπιστήμη). En tant que qualité du philosophe, elle ne peut s'acquérir que par la dialectique, alors que la justice et la tempérance peuvent s'acquérir par l'habitude et l'exercice, ce qui est à la portée de tous.

La vertu peut s'enseigner dans la mesure où elle est science, à condition que ceux qui l'enseignent la possèdent réellement. Mais non seulement la vertu est science, aussi et surtout une conduite. Or toute conduite est une interaction entre l'âme et le corps, et si une science est la même pour tous, l'interaction n'est pas la même chez les uns et les autres en raison du fait que chaque corps est particulier. Par exemple, dans le *Banquet*, Socrate a sans doute bu autant qu'Aristophane et Agathon, pourtant, à la fin du *Banquet*, ces deux derniers ne peuvent plus tenir debout, tandis que Socrate comporte comme si de rien n'était. Autrement dit, la modération à l'égard du vin ne

7 *Philèbe* 35 a.

1 *Ibid.*, « Notes », n° 134, p. 265.

2 *Ibid.* 34 b.

3 *République* IV 428 a – b.

se mesure pas par quantité de vin bue, mais par l'état de l'être, à savoir l'ivresse qui relève de la démesure. En un mot, la vertu n'est pas entièrement enseignable, il faut aussi et surtout la pratiquer, comme le philosophe pratique la dialectique.

Quant à l'unité des vertus, chez les Perses, il semble qu'elle n'existerait pas, puisque les vertus étaient enseignées séparément par différents maîtres en la matière¹. Pour Protagoras, on peut bien être courageux sans être juste, cela signifie que les vertus ne constituent pas une unité, puisque deux vertus peuvent bien s'opposer. Chez Socrate, les vertus sont hiérarchisées selon le statut des citoyens, la justice et la tempérance sont deux excellences morales élémentaires, tous les citoyens doivent les posséder ; ensuite les gardiens doivent posséder le courage en plus, et enfin les philosophes doivent posséder les quatre vertus cardinales. Cette hiérarchie ne doit pas être interprétée comme une hiérarchie des vertus, comme s'il y avait une vertu plus éthique qu'une autre. En effet, une vertu est une fonction morale qui est associée à une fonction propre qu'on exerce dans la cité : un cordonnier n'a pas le même statut que le philosophe, mais si le cordonnier est vraiment juste et tempérant, il a à ce titre la même excellence morale que le philosophe, d'où l'unité des vertus, à savoir l'harmonie morale entre l'âme et le corps, entre l'homme et la cité, entre son existence et la tâche propre qu'il réalise.

1 Voir *Alcibiade* 121 a – 124 b.

Ch. VI. La dialectique.....	263
VI.1. Le mythe.....	264
VI.1.1. Le mythe et la représentation.....	265
VI.1.1.1. Éthique et la représentation.....	266
VI.1.1.2. Politique et la représentation.....	271
VI.1.1.3. L'univers et la représentation.....	272
VI.1.2. Bon usage du mythe.....	273
VI.1.2.1. Critique du mythe.....	273
VI.1.2.2. Éloge du mythe.....	276
VI.1.3. Philosophe, fabricant de mythes.....	278
VI.1.3.1. Valeur politique éthique.....	278
VI.1.3.2. Fonction dialectique.....	280
VI.2. La réfutation.....	282
VI.2.1. L'aspect épistémologique.....	282
VI.2.1.1. Procédé.....	283
VI.2.1.2. Fonction dialectique.....	284
VI.2.2. L'aspect politique.....	287
VI.2.2.1. La réfutation et la persuasion.....	288
VI.2.2.2. La réfutation contre l'ennemi interne de la cité.....	289
VI.2.3. L'aspect éthique.....	291
VI.2.3.1. Soi-même et l'autre.....	291
VI.2.3.2. Soumettre soi-même à examen.....	292
VI.2.3.3. Soumettre les autres à examen.....	293
VI.3. Principes dialectiques.....	296
VI.3.1. Limites de la réfutation.....	297
VI.3.1.1. La limite de la réfutation critique.....	297
VI.3.1.2. La limite de l'enlèvement du faux par la réfutation.....	298
VI.3.1.3. La limite de la réfutation expérimentale.....	299
VI.3.2. La réminiscence.....	301
VI.3.3. La contemplation.....	304
VI.3.3.1. Principe de l'Un.....	304
VI.3.3.2. Principe du contraire.....	306
VI.3.3.3. Principe de la division.....	308
VI.4. Conclusion.....	309

Ch. VI. La dialectique

Le chapitre se fonde sur cette définition : la dialectique consiste à analyser les contraires ou les opposés au moyen du dialogue. Elle est à la fois une science et une pratique. Science (*ἐπιστήμη*), car le but de la dialectique consiste à connaître *ce qui est* à travers la saisie d'« ἐναντία ». Pratique, car tout dialogue relève de la pratique, c'est-à-dire de la technique, en raison du fait que les questions et les réponses dans une conversation ne peuvent en aucun cas être déterminées à l'avance, puisque l'âme est le principe du mouvement spontané. D'où la nécessité de certaines règles élaborées qui permettent de conduire le dialogue à la découverte de la vérité, c'est-à-dire la réalité elle-même, tout en évitant le débordement. Nous avons déjà consacré un chapitre à la science, ici nous parlons, en revanche, de la dialectique au sens méthodologique du terme.

Habituellement, la méthodologie dialectique comprend trois principaux moyens, à savoir « l'invention et l'interprétation de récits ou de mythes, l'usage de la division et enfin le recours à des paradigmes fonctionnels »¹. Mais, ici, le chapitre se compose de trois termes un peu différents, à savoir le mythe, la réfutation et les principes dialectiques. Ce choix se fonde sur notre définition de la dialectique qui se centre sur la notion *du* contraire qui est le seul contraire véritable, à savoir entre le Bien et le mal ou plutôt entre le Bien et les maux². Or, quand il s'agit des biens et des maux, il s'agit de l'âme, puisque l'âme est la source de tous les biens et de tous les maux ; c'est pourquoi, au point de départ, la dialectique porte en effet sur un objet qui n'est pas intelligible, à savoir l'âme, intermédiaire entre l'intelligible et le sensible³, d'où la nécessité fonctionnelle du mythe, de la réfutation et des principes dialectiques. Le

1 *Politique*, « Introduction », p. 14.

2 Strictement parlant, *le* mal n'existe pas, puisque chaque mal résulte d'un fait de non-participation à l'intelligible dans la mesure où « le mal se définit comme un écart par rapport à l'intelligible » (p. 17) cf. Brisson, Luc, « D'où vient le mal chez Platon », *χώρα* 13, 2015, pp. 15 – 31 ; cf aussi Dixsaut, Monique, « Platon et la question du mal », *Cahiers d'études lévinassiennes* 8, 2009, pp. 171 – 189. Par ailleurs, même s'il existe une longue liste d'oppositions comme « même / autre », « vérité / erreur », « bien / mal », « proportion / disproportion », « immortel / mortel », « âme / corps », etc., au-delà de la réalité (« ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας », *République* VI, 509 b), il n'y a rien d'autre que le Bien, en ce sens, il n'y a qu'un seul contraire, à savoir entre le Bien et les maux. De ce contraire sont déduits les autres contraires comme par exemple « science / ignorance », « juste / injuste », « bon / mauvaise » et ainsi de suite.

3 Cf. Brisson, Luc, « L'âme ou l'intelligible ? Comment interpréter *Sophiste* 253 d5 – e2 ? », *Mélanges offerts à M. Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 387 – 396.

mythe se situe au niveau de la représentation mais vise de manière spectaculaire la partie inférieure de l'âme¹, la persuasion. La réfutation se situe au niveau de la pensée (διάνοια) mais vise de manière rigoureuse l'opinion, c'est-à-dire le jugement incapable de rendre raison de ce dont il parle. Les principes dialectiques se situent au niveau de l'intellect en visant la contemplation du Bien².

VI.1. Le mythe

Un mythe est une fabrication (ποίησις) de mémoires collectives, il s'agit d'un discours non argumentatif dont le but consiste à persuader, « à modeler ou à modifier de façon plus ou moins spectaculaire le comportement de l'âme de ceux qui lui prêtent l'oreille »³. Ici, notre travail ne portera pas sur le vocable μῦθος lui-même⁴, mais sur l'usage vertical des mythes dans les dialogues platoniciens. Le principe de cet usage vertical semble clair, simple et précis :

Socrate D'abord, il nous faut donc, semble-t-il, contrôler les fabricants de mythes (μυθοποιοῖς). Et, s'ils fabriquent un [mythe] avantageux (καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν), il faut l'accepter ; mais, s'ils en font un qui ne l'est pas, il faut le rejeter.⁵

Mais sur quelle base, comment et qui peut juger si un mythe est avantageux ou non ? Premièrement, étant donné que le mythe se rapporte généralement à une mémoire collective⁶, l'utilité des mythes doit être avantageuse pour la communauté de la

1 « Dès qu'intervient la représentation sensible, on pénètre dans le domaine du mythe, et l'on passe ainsi du livre VII^e de la *République* au X^e. » (Schuhl, Pierre-Maxime, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, PUF, 1947, p. 83).

2 C'est pourquoi nous ne considérons pas la dialectique comme un savoir *horizontal*, c'est-à-dire la connaissance des éléments d'un ensemble dont le critère ne se fonde pas sur le rapport au Bien mais sur le rapport entre eux-mêmes. Autrement dit, la dialectique est un savoir *vertical* dont le critère se fonde sur le rapport au Bien. Par exemple, la classification scientifique des espèces est un savoir horizontal, de même la division opérée dans la première partie du *Politique* (258 b – 268 d) est une division horizontale, alors que dans le *Phèdre* (248 d - e), la division des êtres humains en neuf catégories relève d'un savoir vertical, ils sont différents par rapport au Bien, et non par rapport aux caractères spécifiquement différents entre eux.

3 *Platon les mots et les mythes*, Paris, Éditions la Découverte, 1994 [1982], p. 171.

4 Sur le sujet, cf. Brisson, Luc, *Platon, les mots et les mythes, sous-titre comment et pourquoi Platon nomma le mythe*, Paris, La Découverte, 1994 (édition revue et mise à jour) [1982, Librairie François Maspero]. Cf. encore Calame, Claude, *Qu'est-ce que la mythologie grecque*, Paris, Gallimard / Folio Inédit Essais, 2015.

5 *République* II 377 b – c.

6 Une mémoire collective peut être collectivement oubliée, c'est le cas de l'histoire de la guerre soutenue par l'Athènes ancienne contre l'Atlantide. Cette mémoire collective fut maintenue pendant 1000 ans dans l'Athènes ancienne, mais perdue à l'époque où Saïd fut fondé en Égypte : il y eut 8000 ans jusqu'au moment où Solon y rendit visite, et qu'un prêtre égyptien lui fit ce récit. Cela étant, une mémoire collective perdue dans une population peut bien continuer à exister dans une autre population à travers la transmission. Mais on ne sait pas, pendant 8000 ans, si ce récit a été transmis de manière collective ou privée (du père au fils ou du maître au disciple par exemple), car de Solon (au moment où Solon fut informé du récit par le prêtre égyptien) jusqu'à la période de la rédaction du *Timée* et du *Critias* (environ entre 358 et 356), 270 ans sont écoulés pendant lesquels le récit fut transmis de manière obscure de Solon à Platon (cf « Moyens de transmission », *Platon, les mots et les*

mémoire collective, la cité en l'occurrence. En d'autres termes, l'utilité des mythes est éthique et politique. Deuxièmement, si un mythe est inacceptable, il faut le rejeter en le critiquant ; s'il est acceptable, il faut en faire éloge. Troisièmement, seul le philosophe est qualifié pour accomplir toutes ces tâches. En effet, le philosophe doit s'intéresser à toutes les âmes de la cité, comme Socrate le faisait, et s'adresser à eux de la façon qui leur convient. En ce sens, le mythe et la réfutation font partie de la dialectique.

VI.1.1. Le mythe et la représentation

Si un mythe qui est une représentation a une fonction éthique et politique, la question se pose : quelle représentation peut-on faire de l'éthique et de la politique ? La question suppose qu'il n'y ait pas, par nature, une seule représentation qu'on puisse en faire. La représentation (εἰκασία) signifie quelque chose qui se fait représenter au moyen d'image (εἰκάζειν)¹. En effet, il y a deux sortes d'images. 1/ L'image vraie : si le monde sensible est l'image du monde intelligible, une telle image est une image vraie, parce qu'elle tient sa réalité sensible des réalités intelligibles, et c'est au niveau fonctionnel qu'elle ressemble à son modèle. Par exemple un lit particulier a pour fonction le support agréable du sommeil, l'efficacité du repos. Certes, sensiblement, un lit particulier ne ressemble pas à la notion du Lit (comme par exemple un cercle particulier ne ressemble point visuellement à l'équation $c = 2\pi R$), mais sur le plan fonctionnel, un lit particulier correspond plus ou moins à ce que le Lit demande d'être. Cela étant, il y a une concordance fonctionnelle entre tous les lits particuliers et le Lit qu'un dieu eut planté². 2/ L'image trompeuse : l'image d'image, la peinture d'un lit particulier par exemple. Une telle image est trompeuse parce que, fonctionnellement, il n'y a aucune concordance, c'est-à-dire ressemblance, entre un lit particulier et son image en peinture.

La question se pose : comment faire d'un mythe une représentation vraie de l'éthique ou de la politique ? La question concerne d'une part le sensible et d'autre part l'intelligible. Sensible, car toute représentation relève du domaine du sensible.

mythes, pp. 32 – 49). C'est à partir de la publication de ces deux dialogues platoniciens que ce récit de l'Atlantide redevient une mémoire collective vivante.

1 Le substantif εἰκασία n'est employé que trois fois dans le corpus platonicien (*République* VI 511 e, VII 534 a, 534 a) pour nommer la quatrième section de la Ligne. Dans le *Sophiste*, seulement l'adjectif εἰκαστικός est employé (235 d, 236 b, 236 c, 264 c, 266 d). Dans les autres cas, Platon emploie le verbe εἰκάζειν (*Alcibiade* 105 c; *Banquet* 190 a; *Cratyle* 425 c, 432 b, 439 a; *Ion* 532 c; *Lettre* VII 324 a; *Lois* II 667 c, 668 a; *Ménon* 89 e, 89 e, 98 b, 98 b; *Parménide* 132 d, 132 d; *Phédon* 99 e; *Phèdre* 248 a, 250 b; *Philèbe* 55 e; *République* II 377, VI 488 a, 488 a).

2 Cf. Brisson, Luc, « Le divin planteur (φυτουργός) », *KAIROS*, N° 19, 2002, pp. 31 – 48.

Intelligible, puisque tout ce qui est sensiblement vrai et non illusoire relève de la participation du sensible à l'intelligible. Cela étant, faire d'un mythe une représentation vraie de l'éthique ou de la politique peut susciter chez les sujets qui prêtent l'oreille au mythe une certaine psychologie permettant d'orienter le comportement de leur âme.

VI.1.1.1. Éthique et la représentation

La question éthique est une question d'autonomie morale individuelle, si l'on définit l'éthique comme l'évaluation rationnelle de la morale¹. Ainsi, sur le plan éthique, un mythe doit donner une représentation du jugement des âmes après la mort, ce qu'illustrent les mythes eschatologiques du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*, qui permettent aux sujets de faciliter cette évaluation rationnelle de la morale : « même si un délinquant est assez puissant, assez riche ou assez violent pour échapper aux sanctions en ce monde, il sera puni dans un autre monde. »² Ici nous donnons deux représentations opposés : l'une, le Tartare, est une représentation de l'injustice punie, qui suscite la peur, engendre le sentiment de frayeurs ; l'autre, l'Hadès, est une représentation de la justice récompensée, qui inspire la confiance, engendre le désir du beau et de l'espérance.

- *Tartare* (Τάρταρος)

Le sens étymologique de ce nom propre semble simple « grand gouffre qui se trouve sous la terre », il n'apparaît que deux fois dans l'*Iliade* (VIII, 14 et 481), il est absent dans l'*Odyssée* ; on le trouve même au pluriel dans la *Théogonie* d'Hésiode³ ; il apparaît 11 fois dans le corpus platonicien mais exclusivement dans les trois mythes eschatologiques⁴. Cette phrase de Socrate citée dans le *Phédon* résume le sens et la portée du terme :

C'est celui dont Homère a parlé, disant : « Fort loin, là où sous la terre se trouve le gouffre le plus profond. » Lui-même en d'autres passages et beaucoup d'autres poètes appellent Tartare cet abîme.⁵

À propos de cette phrase : « au dessus [du Tartare] ont poussé les racines de la terre

1 « Si l'on considère la morale comme un système de conduites admises et encouragées dans une société, on peut définir l'éthique comme l'évaluation rationnelle de la morale. » (Brisson, Luc, « Platon », *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, sous la direction de J.-F. Pradeau, 2009, p.40).

2 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 96.

3 *Théogonie*, Τάρταρος : 682, 721, 725, 763, 807, 822, 868 ; Τάρταρα : 119, 841.

4 *Gorgias* 523 b, 524 a, 526 b ; *Phédon* 112 a, 112 d, 113 b, 113 c, 113 e, 114 a, 114 b ; *République* X 616 a.

5 *Phédon* 111 e.

et de la mer inféconde »¹, la note de traduction de Paul Mazon donne un résumé de la description du Tartare dans la *Théogonie* :

Le poète se représente le Tartare comme une sorte de jarre, terminée par un col étroit (δειρή), d'où sortent les « racines du monde ». Celui-ci se déploie, avec ses terres et ses mers, au-dessus de cette bouche infernale, comme un bouquet au-dessus d'un vase. L'image est saisissante. Elle a frappé un autre aède, qui a voulu prolonger la description et qui a imaginé, à l'intérieur de cette jarre close, un régime de vents souterrains, soufflant en tourbillon, qui ne permettent pas à un objet jeté dans le Tartare d'en jamais atteindre le fond. Mais il est clair que ce nouveau poète ne songe plus aux Titans ; sans quoi, il n'eût pas manqué de les peindre, jouets d'une tempête éternelle au milieu des plus noires ténèbres.²

Dans le mythe eschatologique du *Phédon*, le Tartare a quatre niveaux verticaux de plus en plus violents et effroyables, à savoir le fleuve *Océan*, l'*Achéron*, le *Pyriphlégéthon* et le *Cocyste*. En effet dans la mythologie traditionnelle, le Tartare est en quelque sorte un instrument de Zeus : « c'est là que les Titans sont cachés dans l'ombre brumeuse, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées. »³ En revanche, dans les trois mythes eschatologiques platoniciens, le Tartare est réservé aux injustes, ainsi il ne peut y avoir d'un dieu s'y trouvant, puisque les dieux platoniciens sont tous parfaitement bons et sages. Voici trois extraits pour illustrer la fonction du Tartare :

Voici quelle est cette loi : si un homme meurt après avoir vécu une vie de justice et de piété, qu'il se rende aux Îles des bienheureux et qu'il vive là-bas dans la plus grande félicité, à l'abri de tout malheur ; mais s'il a vécu sans justice ni respect des dieux, qu'il se dirige vers la prison où on paye sa faute, où l'on est puni — cette prison qu'on appelle le Tartare.⁴

Le Tartare est l'enfer où on paye ses injustices commises, subit la punition dans des conditions effroyables. En vérité, le Tartare remplit une fonction de guérison de certaines maladies de l'âme, puisqu'au fond du gouffre, le médecin est un fleuve dont la sauvagerie est effroyable, et le remède est le temps qu'il faut pour purifier une âme afin de la délivrer de toutes les injustices commises. Cela illustre aussi la limite purement punitive :

Mais ceux qui sont jugés incurables en raisons de l'énormité de leurs fautes — qu'ils se soient, à maintes reprises, livrés à de graves pillages dans les lieux sacrés, qu'ils aient de

1 *Théogonie* 726 – 727.

2 *Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 57, n° 4. Le Tartare se distingue de l'Hadès chez Homère comme chez Hésiode : « [...] au Tartare brumeux, tout au fond de l'abîme qui plonge au plus bas sous terre, où sont les portes de fer et le seuil de bronze, aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel l'est au-dessus de la terre. » (*Iliade*, VIII 13 – 16, Trad. par Paul Mazon).

3 *Ibid.* 729 – 730. Au début du chant VIII de l'*Iliade*, la parole de Zeus est claire : il jettera au fond du noir Tartare les dieux et les déesses qui ne lui obéissent pas.

4 *Gorgias* 523 a – b.

nombreuses fois tué sans motif et au mépris de toutes les lois, ou commis tout ce qu'il peut y avoir d'abomination de cet ordre — ceux-là, le lot qui leur convient est d'être jetés au Tartare, d'où jamais ils ne sortent.¹

Le Tartare a pour une fonction de protéger la cité en retenant les âmes incurables. Cela admis, si vraiment, « jamais ils ne sortent », à la fin, il ne devrait pas, semble-t-il, y avoir de criminels, d'abomination atroce dans la cité. À condition de reprendre le même argument que voici : « si tout ce qui a part à la vie doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais revenir à la vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit mort, et rien ne vive ? » (*Phédon* 72 c-d). Peut-être n'y a-t-il pas lieu pour un lecteur d'appliquer le raisonnement sur un récit qui s'adresse aux fonctions inférieures de l'âme ; c'est d'ailleurs la fonction du mythe. Voici une autre fonction dissuasive du Tartare :

En revanche, les hommes qui ont commis les plus extrêmes injustices et qui sont devenus de ce fait incurables, sont des hommes qui servent d'exemples, même si, en fait, ils ne peuvent, parce qu'incurables, tirer le moindre profit de leur châtement. Mais il y a bien d'autres hommes qui tirent profit du fait de les subir éternellement, en punition de leurs fautes, les souffrances les plus graves, les plus douloureuses, les plus effroyables.²

En réalité peu nombreux sont les grands criminels atroces de même que les philosophes qui n'ont commis aucune injustice envers qui que ce soit, dieu ou homme ; autrement dit, la majorité des gens sont médiocres, c'est-à-dire ne pouvant éviter de commettre quelques injustices plus graves pour les uns et moins graves pour les autres au cours de leur existence. Cela étant, après la mort, exceptés les philosophes et ceux qui ont reçu une faveur divine (par exemple les héros, les poètes divins), les âmes humaines ayant commis d'injustices passent nécessairement quelque temps approprié dans les différents endroits du Tartare, afin de voir comment les âmes incurables sont châtiées³.

- *Hadès* (Ἅιδης)

À l'opposé au Tartare, l'Hadès désigne le royaume des morts⁴. D'après l'étymologie du *Cratyle* : « Eh oui, et il s'en faut de beaucoup que le nom Ἅιδης vienne d'ἀιδής (*invisible*), il vient plutôt du fait de savoir toutes (πάντα εἰδέναι) les belles choses : c'est

1 *Phédon* 113 e.

2 *Gorgias* 252 c.

3 Voir *Phédon* 112 e – 114 c.

4 Chez Hésiode comme chez Homère, l'opposition ne semble pas nette entre le Tartare et l'Hadès bien que l'un se distingue de l'autre, elle porte seulement sur le statut des habitants, à savoir que les morts sont à l'Hadès et les Titans au Tartare : « Hadès frémissait, le souverain des morts dans les enfers, et aussi les Titans dans le fond du Tartare autour Gronos ébranlés par l'incoercible fracas et la funeste rencontre. » (*Théogonie*, 850 – 853, Trad. par Paul Mazon). Il s'agit d'une opposition horizontale et non verticale, puisque tous les morts, justes ou injustes, se trouvent tous à l'Hadès.

de là que le législateur a tiré l'appellation Ἀιδης (*tout-savant*). »¹ Appuyé sur cette étymologie platonicienne, l'Hadès correspond au moins à trois représentations, à savoir celle d'un dieu, celle d'un royaume où les morts peuvent voir toutes les réalités intelligibles, et en dernier lieu celle de la justice. Une telle représentation de l'Hadès s'écarte de la représentation traditionnelle de l'Hadès² comme le dieu que « les hommes haïssent le plus » :

[Agamemnon] Qu'il cède — Hadès reste, seul, implacable, inflexible; mais c'est aussi pourquoi il est de tous les dieux celui que les hommes haïssent le plus — et qu'il se soumette à moi; d'autant que je suis plus grand roi que lui et que, par mon âge, je me flatte d'être avant lui.³

En revanche, dans la bouche de Socrate, la description de l'Hadès, « ce dieu est bien, à ce compte, un sage parfait »⁴, laisse aspirer au savoir :

Pour ma part, citoyens, c'est probablement bien en cela et dans cette mesure que je me distingue de la plupart des gens ; et si après tout je me déclarais supérieur à quelqu'un en ce qui concerne le savoir, ce serait en ceci que, ne sachant pas assez à quoi m'en tenir sur l'Hadès, je ne m'imagine pas posséder ce savoir aussi.⁵

Par contre, dans la mythologie, Hadès est un dieu puissant en force et non en savoir ; dans la *Théogonie* d'Hésiode, Hadès peut même fuir de peur (τρεῖν, 850), son chien aux cinquante têtes est féroce⁶. D'ailleurs Hadès lui-même n'est pas invisible, mais son casque ténébreux le rend invisible, comme l'anneau de Gygès, quand le chaton est tourné vers la paume de sa main, il rend invisible. Alors pour Socrate, l'Hadès est un royaume invisible par nature, son dieu également :

Socrate Mais l'âme, elle, l'invisible, qui s'élanche vers un autre lieu pareil à elle, noble, pur, invisible, qui s'élanche vers l'Invisible véritable, Hadès pour le nommer, le dieu bon et sage chez qui, s'il plaît au dieu, mon âme devra bientôt aussi aller ?⁷

Autrement dit, l'Hadès est un monde où les habitants peuvent voir toutes les réalités intelligibles, c'est ce que confirme ce passage du *Ménon* :

Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès [le monde de l'Invisible], c'est-à-dire toutes les réalités

1 *Cratyle* 404 b.

2 Cf. Brisson, Luc, « La réminiscence dans le *Ménon* (81 c 5 – d 5) », *Gorgias – Ménon*, International Plato Studies 25, 2007, p. 200 – 201, pp. 199 – 203.

3 Homère, *Illiade*, IX 158 – 161, Trad. par Paul Mazon. Par ailleurs, au début de la *République*, à propos de l'Hadès, le vieux Céphale dit ceci : « Les récits qu'on raconte sur l'Hadès, et le fait qu'on doive là-bas rendre compte des injustices commises ici-bas, il s'en moquait jusque-là, mais désormais son âme est troublée à l'idée que ces récits soient véridiques. » (livre I, 330 d – e).

4 *Ibid.* 403 e.

5 *Apologie* 29 b.

6 Voir Hésiode, *Le Bouclier* 311 – 314.

7 *Phédon* 80 d. Notons que, dans la mythologie traditionnelle, certes, l'Hadès est aussi un lieu, mais pas toujours invisible pour tous, par exemple, dans le mythe Eurydice, il est visible pour Orphée.

(καὶ πάντα χρήματα), il n'y a rien qu'elle n'ait appris.¹

Cela étant, l'Hadès est un endroit pur, mais comment peut-on imaginer que les choses impures puissent y pénétrer ? En d'autres termes, une très grande majorité des âmes humaines ne s'autorisent pas à parvenir à l'Hadès pour la raison suivante :

À force de confirmer ses jugements à ceux du corps et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle [âme] se conforme à lui dans son comportement et dans ses goûts, bref qu'elle devienne incapable d'arriver jamais chez Hadès en état de pureté ; chaque fois au contraire qu'elle sort du corps, elle reste infectée par lui. De sorte qu'immédiatement, elle retombe dans un autre corps et s'y enracine comme une nouvelle semence ; en conséquence de quoi, elle est exclue de la fréquentation de ce qui est divin, pur, et unique en sa forme.²

Cela étant, pour être accueilli dans l'Hadès, non seulement il ne faut jamais commettre d'injustice envers qui que ce soit, dieu ou homme, mais aussi et surtout ne pas l'être envers sa propre âme, car le fait d'attacher excessivement son âme à son corps constitue une injustice à l'égard de l'intellect de son âme.

La troisième représentation de l'Hadès est celle de la justice. En arrivant d'ici-bas « aux portes de l'Hadès »³, toute âme humaine est soumise au jugement :

En effet, si, en arrivant chez Hadès, on se trouve débarrassé de ces gens qui prétendent être des juges, et qu'on y trouve des juges qui sont réellement des juges, et notamment ceux-là qui, dit-on, rendent là-bas la justice, Minos, Rhadamante et Éaque, Triptolème aussi, et tous ceux qui, parmi les demi-dieux, ont été des justes durant leur existence sur terre, pensez-vous que le voyage n'en vaudrait pas la peine ? Et encore, la compagnie d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère, que ne donneriez-vous pas pour jouir ?⁴

Ce qui correspond aux trois mythes eschatologiques : celui du *Gorgias* représente la nécessité que l'âme humaine soit jugée dans sa propre forme, c'est-à-dire après avoir été séparée du corps humain ; celui de la *République* présente l'organisation du royaume des morts, de l'Hadès ; et celui du *Phédon* présente la structure sans organisation interne du Tartare.

- *Problème*

Considérant que certaines âmes retombent immédiatement dans un autre corps, et que les âmes qui ont purgé leur peine dans le Tartare retombent directement du Tartare dans un corps sans passer par l'Hadès, ces âmes-là n'ont donc pas d'occasion

1 *Ménon* 81 c. « En effet, χρήματα peut présenter le sens général de *choses* ; mais chez Platon et chez les Platoniciens, χρήματα en vient naturellement à désigner les réalités intelligibles comme on le constate en *Phédon* 66 e 1 – 2. » (Brisson, Luc, « La réminiscence dans le *Ménon* (81 c 5 – d 5) », *Gorgias – Ménon*, International Plato Studies 25, 2007, pp. 199 – 203, p. 201).

2 *Phédon* 83 d – e.

3 L'expression du *Gorgias* 522 e.

4 *Apologie* 40 e – 41 a.

de voir les réalités intelligibles¹. Ainsi, dans une nouvelle incarnation, elles ne pourraient contempler les réalités véritables par la réminiscence. Peut-être les mythes sont-ils créés pour croire et non pas pour être soumis à examen.

VI.1.1.2. Politique et la représentation

Le fait que la cité juste ne puisse se passer de l'éducation équivaut à dire que l'éducation est synonyme de politique. Mais avant d'éduquer les citoyens, il faut savoir quelle est la nature de l'éducation et comment organiser la cité pour que tous les citoyens puissent recevoir une bonne éducation. C'est la tâche du mythe de la caverne qui est précédé par ces mots :

Socrate En bien, après cela, dis-je, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation, à la situation suivante.²

Le mythe de la caverne peut être considéré comme le noyau de la *République*, peut-être même le noyau de l'œuvre entière de Platon si l'on le mesure par sa célébrité qui résiste à l'écoulement du temps et aux vicissitudes humaines : « il n'est rien de plus célèbre, dans l'œuvre entière de Platon, que le mythe de la caverne. »³

La justice est l'objet de la *République*, ainsi une cité juste ne doit pas avoir de prisonniers, puisqu'ils n'ont aucune fonction propre⁴, d'où la nécessité de l'éducation par laquelle chaque citoyen est formé pour s'occuper d'une tâche propre ; une cité juste ne doit pas connaître les citoyens ignorants dans la mesure chaque âme humaine s'équipe de l'intellect. Ici, nous essayons de donner une autre image du mythe de la caverne en quatre tripartitions :

Lumière	Être	Mouvement	Savoir
soleil	homme	libre	science
feu	marionnette	mobile restreint	technique
ombre	image	immobile	ignorance

Le processus de la remontée semble simple, pour ceux qui se trouvent au niveau le

1 Voir *Timée* : « Au contraire, s'il se montre négligent, si d'un bout à l'autre de son existence, il mène une vie sans équilibre, c'est sans avoir été initié, c'est-à-dire privé de raison, qu'il retourne dans l'Hadès. » (44 c). C'est la seule apparition de l'Hadès dans le *Timée*, cela étant, mieux, à l'arrivée de l'Hadès, l'âme retombera immédiatement dans un autre corps ; pire, elle retombera dans un autre corps après avoir passé quelque temps au Tartare. Ici, il est difficile de savoir quelle est la position de Timée sur l'Hadès. Comme Socrate ou comme les poètes ?

2 *République* VII 514 a.

3 Schuhl, Pierre-Maxime, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, PUF, 1947, p. 45.

4 « Définir un statut pour les hommes lui [Platon] importe moins que décrire quelles fonctions doivent leur être dévolues par la cité. » (Bertand, Jean-Marie, « Les citoyens des cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 11, 2000, pp. 37-55, p. 55).

plus bas, il faut d'abord leur apprendre une technique, leur imposer des mouvements restreints, leur faire apprendre à obéir en quelque sorte comme une marionnette, et les inviter à voir et à manipuler le feu. En effet, le tableau donne une représentation de l'organisation horizontale, verticale et parallèle de la cité.

VI.1.1.3. L'univers et la représentation

Le discours de Timée dans le dialogue qui porte son nom est un mythe sur l'univers¹, mais il n'est pas facile de faire de ce mythe une représentation simple, puisque le mythe est trop long et trop complexe. C'est la raison pour laquelle nous nous tournons vers le mythe du *Politique* : il s'agit d'un mythe cosmo-politique² qui raconte trois cycles cosmo-politiques, à savoir celui de Kronos (271 c – 272 d), celui autonome (272 d – 273 e) et celui de Zeus (273 e – 274 d) Voici une représentation voulue schématique :

	Kronos	Autonomie	Zeus
Sens de rotation	horaire	inverse	horaire
Organisation	providentielle	d'ordre à désordre	semi-providentielle
Paix	harmonie	du meilleur au pire	hasard
Savoir	ni technique ni philosophie	oubli progressif	technique et science
Biens	pleins	de moins en moins	cherchés ³
Maux	absents	de plus en plus	à débarrasser
Voie de naissance	surgie du sol	surgie du sol	sexuelle
Marche de l'âge	normale	inverse	normale
Nourriture	abondante	abondante	insuffisante

La liste peut être encore allongée, mais plus elle est longue, plus les choses se compliquent, d'ailleurs les travaux sur le mythe du *Politique* sont nombreux⁴. Nous donnons ici un bref commentaire. En terme d'harmonie et d'absence de maux, le cycle de Kronos semble excellent, mais comment un tel cycle peut-il être excellent sans technique ni philosophie ? Par contre le cycle autonome est le pire, sans

1 Cf. Brisson, Luc, *Platon les mots et les mythes*, Paris, La Découverte, 1982, p. 213.

2 Cf. —, « Interprétation du mythe du *Politique* », *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, pp. 169 – 205.

3 Dans le texte, la question du bien et du mal n'est pas explicitement évoquée, puisque l'Étranger d'Élée dit ceci : « Mais en ce qui concerne les hommes, l'exposé sera plus bref et plus à propre. » (274 b). Cependant, comme les dieux « y joignirent l'enseignement et l'apprentissage indispensables (ἀναγκαίως διδασχῆς καὶ παιδεύσεως) » (274 c), on peut supposer que l'on est conscient de questions de maux et de biens, puisque dans l'enseignement et l'apprentissage, il y a toujours de réussites et d'échecs, cela donne inévitablement aux hommes à penser.

4 Cf. *Politique*, « Bibliographie », p. 297 – 298.

intervention du dieu, à la fin l'univers autonome finira par se détruire. En revanche, le cycle de Zeus, ni mieux ni pire, est un mélange de deux précédents. Cependant, en terme cosmo-politique, le cycle de Zeus est un modèle politique, puisqu'il est gouverné par la technique et la science.

VI.1.2. Bon usage du mythe

Comme le mythe est un instrument de persuasion spectaculaire, il est nécessaire de prendre soin d'avoir recours au mythe, ici nous prenons deux positions opposées : critique et éloge du mythe.

VI.1.2.1. Critique du mythe

Certes les événements racontés dans les mythes sont invérifiables, puisqu'ils « se sont déroulés dans un passé très éloigné » et ils ne sont connus que « par l'intermédiaire de la tradition »¹. Mais la nature de certains éléments primitifs des mythes peut être soumise à examen afin de déterminer si celui-ci est bon ou mauvais pour les âmes humaines, c'est le premier niveau de la critique du mythe. Mais si on considère les trois transformations du mythe telles qu'elles sont écrites comme suit :

[...] le mythe est aussi devenu mythologie, entendue non seulement comme la collection des récits fabuleux d'une culture particulière, mais aussi comme la science que requiert leur interprétation. Mythe — fable primitive, mythe — mode de pensée ; mais, à la faveur d'une troisième métamorphose, le mythe est transformé en substance pour susciter la science du mythe et devenir l'objet de la mythologie.²

nous avons ainsi le second niveau de la critique du mythe, à savoir la critique de l'interprétation du mythe. Restons sur ces deux niveaux en délaissant le troisième.

1/ La critique, qui condamne le mythe comme un instrument de corruption de l'âme des enfants, se concentre particulièrement dans la partie se trouvant entre 376 d du livre II et 392 c du livre III de la *République*. La raison de cette critique est énoncée dès le début de cette partie : « Mais de quelle manière seront élevés chez nous ces gardiens et comment seront-ils formés ? Et pour nous, examiner ce point est-il une sorte de travail préliminaire pour saisir le but ultime de toutes nos recherches : comment la justice et l'injustice adviennent dans la cité ? »³ Voici le plan avec un court résumé :

1 Platon, *les mots et les mythes*, p. 127.

2 Calame, Claude, *Qu'est-ce que la mythologie ?*, Paris, Gallimard / Folio Inédit Essais, 2015, p. 46 (format epub téléchargé du site gen.lib.rus.ec dont la pagination peut être très différente de celle du livre papier).

3 *République* II 367 c – d.

Le mythe est un discours (376 d – 392 c)

Introduction (376 e – 377 d)

Le mythe est un discours. Comme tout discours, il y'a du vrai et du faux. Les faux sont dangereux pour les âmes humaines et particulièrement pour les âmes d'enfant, et donc il faut les rejeter.

Les cinq sujets de mythes traditionnels (377 e – 392 c)

- Dieux (377 e – 383 c)

« Le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait » (381 b). Ainsi le fait de raconter que les dieux peuvent commettre des erreurs, des maux, faire la guerre entre eux, se tendre des pièges, se battre les uns contre les autres, être imparfaits de toute manière, tout cela relève du pur mensonge. Tout cela est mauvais pour l'éducation dans la cité.

- Démons (382 e, 391 e – 392 a)

Le substantif δαίμων n'apparaît qu'une seule fois dans le livre II sous forme d'adjectif substantivé (τὸ δαίμονιον, 382 e) et deux fois dans le livre III (δαίμωνων, 391 e – 392 a). Le démon en français désigne parfois le mauvais esprit ou encore le monstre. Mais dans le corpus platonicien, le δαίμων est divin (θεῖον, 382 e), il est aussi divin que les dieux en qualité. Sa fonction en serait probablement différente¹.

- L'Hadès (386 a – 387 c)

D'après Homère, l'Hadès est « la demeure épouvantable, remplie de ténèbres, celle qu'ont en horreur les dieux » (*Il.*, XX, 64 – 65 ; cité en 386 d). Un tel discours fait peur devant la mort. Les gens sont terrifiés par la mort dès leur enfance. Pour Socrate, au contraire, il faut faire l'éloge de l'Hadès, car là où se trouvent les dieux est certainement beau, pur et parfait, où les âmes peuvent contempler les formes intelligibles.

- Les héros (387 d – 392 a)

Dans des poèmes homériques, même un héros ne se prive pas des plaintes et des lamentations, cela est tout simplement inacceptable pour Socrate, puisqu'une telle médiocrité n'est pas cohérente avec le caractère héroïque, des hommes ou des femmes ; un tel discours contre la vérité n'est ni bon pour les enfants ni bon pour les médiocres.

- Les hommes du passé (392 a – c)

Les plus grandes erreurs que commettent les poètes et les prosateurs (λογοποιοί) consistent à raconter que beaucoup de gens étaient heureux tout en étant injustes et beaucoup d'autres justes mais malheureux. Alors que ce est au contraire la vérité que la cité doit prescrire de chanter.

Conclusion (392 c)

C'est la vérité qu'il faut dire dans les discours. Reste à examiner, quelle est la façon (λέξις) par laquelle la vérité doit être dite ?

Immédiatement, Socrate analyse les trois formes de récit traditionnelles, à savoir simple, imitative et un mélange de deux premières. Par quelle nécessité faut-il distinguer les formes de récit ? C'est une question éthique à l'égard de l'auditoire mais aussi à l'égard des événements racontés. Le récit pur et simple est le plus objectif, car « le poète parle en son nom propre et n'entreprend pas d'orienter notre

1 Voir le mythe d'Er (617 d – e, 620 d – e).

pensée dans un autre sens, comme si c'était un autre que lui-même qui parlait. »¹ Ce qui n'est pas le cas pour la forme imitative où Homère « s'efforce le plus possible de nous donner l'illusion » en imitant les dieux, les héros ou d'autres personnages comme s'il était eux-mêmes à chaque fois. En langage moderne, cette forme imitative a pour nom le récit omniscient. Mais la critique du mythe est d'abord la critique du fond :

Socrate Il est donc impossible, dis-je, même pour un dieu, de vouloir s'altérer lui-même, mais il semble au contraire que chacun des dieux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure dans sa forme propre éternellement et absolument.²

C'est pourquoi « le dieu est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes »³ d'être. Tout cela étant, sur la forme comme sur le fond, le mythe doit être une représentation ou une image pure et simple, et non une image d'image. Pour cela, il faut adopter une exposition objective et il est interdit de raconter n'importe quoi sur le compte des dieux. En effet, s'il existe les réalités intelligibles, il existe nécessairement des êtres parfaits, purs, sages et beaux : ce sont les dieux.

2/ Tous les mythes sont soumis à interprétation, car en tant que discours invérifiable, « son référent se situe soit à un niveau de réalité inaccessible aussi bien à l'intellect qu'aux sens, soit au niveau des choses sensibles, mais dans un passé dont celui qui tient ce discours ne peut faire l'expérience directement ou indirectement. »⁴ Or l'interprétation allégorique (ὕπνοια) est elle aussi une interprétation. Voici la raison pour laquelle Socrate refuse toute interprétation allégorique :

Socrate Mais de raconter que Héra a été enchaînée par son fils, que Héphaïstos a été jeté dans un précipice par son père parce qu'il avait voulu protéger sa mère assaillie de coupe, et tous ces combats de dieux que Homère a mis dans ses poèmes, cela il ne faut pas l'admettre dans la cité, que ces poèmes aient été composés ou non avec une intention allégorique. Car un jeune n'est pas en mesure de discerner une intentions allégorique de ce qui n'en possède pas, et ce qu'il ressent à son âge, en formant ses opinions, a tendance à devenir ineffaçable et immuable. C'est sans doute la raison pour laquelle il convient par-dessus tout de composer les premières histoires comme des récits superbement racontés en vue de les disposer à la vertu.⁵

Pourquoi ce refus ? En effet, « l'allégorie » a pour but de réinterpréter la tradition pour l'adapter aux idées nouvelles.⁶ En d'autres termes, oui, la critique de la tradition

1 *Ibid.* 393 a.

2 *République* II 381 c.

3 *Ibid.* 381 b.

4 *Platon, les mots et les mythes*, p. 127 – 128.

5 *République* II 378 d – e. À propos de ce passage, particulièrement du terme ὕπνοια, cf. le chapitre 12 « Refus de toute interprétation allégorique » de *Platon, les mots et les mythes*, pp. 152 – 159.

6 Cf. *Phèdre*, « Notes », n° 36, p. 195.

que faisaient Socrate et Platon, mais non à sa falsification.

Le mythe de l'Atlantide n'a qu'une seule version, parce que, pendant 270 ans, le mythe n'a été transmis que linéairement oralement de père à fils, de Solon à Platon dans une même famille, et avant Platon, ce mythe n'avait jamais couru dans la sphère publique¹. Cela étant, ce mythe ne serait-il pas subi une modification volontaire, car dans une transmission non communicante, quel serait l'intérêt de le modifier ? À moins que cela n'advienne par négligence ou par oubli, mais cela est peu probable, car de Solon à Platon, une lignée illustre, la rigueur et la mémoire ne nous permettent pas en douter. D'ailleurs le prologue du *Parménide* montre qu'Antiphon, le beau frère maternel de Platon, avait une excellente mémoire et un égard neutre à l'égard du récit, puisqu'il ne s'intéressait qu'aux chevaux².

En fait, les mythes platoniciens se composent généralement de deux parties, à savoir une fable primitive, c'est-à-dire des données narratives traditionnellement transmises, et un savoir d'interprétation. Par exemple, le mythe de la caverne se délimite entre 514 a et 517 a, mais depuis cette phrase : « imagine aussi, le long de ce muret [...] »(415 b 9), jusqu'à la fin (517 a), il s'agit d'une interprétation que donne Socrate. En revanche, dans les mythes eschatologiques, les deux parties jalonnent conjointement le mythe sans faire la moindre confusion entre la partie primitive et la partie interprétative. C'est ce savoir interprétatif qui relève de la dialectique. En vérité, ce que Socrate reproche aux poètes, particulièrement à Homère et à Hésiode, c'est qu'ils interprétaient mal les fables primitives. Nous analyserons sous peu un exemple.

VI.1.2.2. Éloge du mythe

Le fait d'avoir recours au mythe pour épauler la raison est en réalité un éloge du mythe, mais « la valeur de vérité ou fausseté d'un mythe en est une de second ordre, dans la mesure où un mythe est vrai ou faux, selon qu'il s'accorde ou non avec le discours que tient le philosophe sur le même sujet. »³ Nous prenons ici l'exemple du mythe des cigales. Avant le mythe, nous avons ces trois répliques :

Socrate Voilà donc qui est clair pour le monde : non, il n'y a pas, en soi, rien de laid à écrire des discours.

1 Cf. « Moyen de transmission », *Platon, les mots et les mythes*, pp. 32 – 49, surtout pp. 32 – 39.

2 « Le fait qu'Antiphon ne s'intéresse qu'aux chevaux donne peut-être plus de poids à son récit ; si tel est le cas, Antiphon rapporte sans en rien modifier et sans les interpréter les propos échangés. » (*Parménide*, « Notes », n° 15, p. 256).

3 *Platon, les mots et les mythes*, p. 158.

Phèdre Pourquoi serait-ce le cas, en effet ?

Socrate Mais là où réside la laideur, c'est, j'imagine, dans le fait de parler et d'écrire d'une façon qui n'est pas belle, c'est-à-dire vilainement et mal.¹

Toute suite après le mythe, Socrate dit ceci : « alors la question que nous proposons d'examiner tout à l'heure : qu'est-ce qui caractérise le fait de bien ou de mal parler, de bien ou de mal écrire ? Cette question examinons-la. »² Mais en réalité, le mythe des cigales a déjà fourni une réponse. Voici le mythe³ :

Mythe des cigales

Fable primitive

Jadis, les cigales étaient des hommes, ceux qui existèrent avant que ne naissent les Muses. Puis, quand les Muses furent nées et que leur chant eut commencé de se faire entendre, certains des hommes de ce temps-là furent, raconte-t-on, à ce point mis par le plaisir hors d'eux-mêmes que de chanter leur fit négliger de manger et de boire, si bien qu'ils moururent sans s'en apercevoir. C'est de ces hommes que, par la suite, a surgi la race des cigales ; elle a reçu des Muses le privilège de n'avoir, dès la naissance, besoin d'aucune nourriture, et de se mettre à chanter tout de suite, sans manger ni boire, jusqu'à leur mort ; après leur mort, elles vont trouver les Muses pour leur faire savoir qui les honore ici-bas et à laquelle d'entre elles va cet hommage.

Interprétation de Socrate

Ainsi, à Terpsichore, leur rapport indique ceux qui l'ont honorée dans les chœurs et elles les lui rendent plus chers. À Ératô, elles parlent de ceux qui l'ont honorée dans les choses de l'amour. Et elles font de même pour les autres, selon la forme de l'hommage qui est le sien. À l'aînée, Calliope, et à sa cadette, Ourania, elles signalent ceux qui passent leur vie à aspirer à la sagesse et qui honorent le type de « musique », auquel elles président. Car, entre toutes les Muses, ce sont elles qui s'occupent du ciel et des discours proférés aussi bien par les dieux que par les hommes, et qui font entendre les plus beaux accents. Nous avons donc, tu vois, mille raisons de parler et de ne pas céder au sommeil à l'heure de midi.

Le mythe se compose de deux parties étonnamment égales. En effet, dans un mythe, la partie de la fable primitive et la partie de l'interprétation ont le même poids. Si le mythe des cigales a une fonction dialectique⁴, c'est bien cette partie interprétative que donne Socrate : une belle danse est une danse qui plait nécessairement à la Muse Terpsichore, car elle préside à la danse ; la belle poésie lyrique doit plaire à la Muse Ératô ; de même, ceux qui passent leur vie à philosopher plaisent à Calliope et à Ourania. À la différence des autres arts qui honorent respectivement une Muse qui préside à leur art, la philosophie honore deux Muses, d'ailleurs dans la fable

1 *Phèdre* 258 c – d.

2 *Phèdre* 259 e.

3 *Ibid.* 259 b – d.

4 Cf. Assaël, Jacqueline, « Sirènes, cigales, Muses », *Revue de l'histoire des religions*, Vol 222, n° 2 (Avril – Juin 2003), pp. 131 – 151.

primitive, une seule Muse « à laquelle d'entre elles va cet hommage » et non pas plusieurs. Mais quand il s'agit de deux Muses, les choses se compliquent. Le problème majeur est la hiérarchie. Dans la *Théogonie*, parmi les neuf Muses, Calliope la Muse de la persuasion est « la première de toutes »¹ ; dans le contexte du *Phèdre*, Calliope est synonyme de l'art de parole et d'écriture. En d'autres termes, Calliope représente la Muse de la forme, Ourania la Muse céleste, c'est-à-dire de la vérité. En effet, dans le ciel, il y a trois niveaux : 1/ plus bas, se trouvent les oiseaux qui représentent l'opinion puisqu'ils agissent par sensation ; 2/ au milieu se trouvent les nuées qui représentent l'astronomie et d'autres sciences particulières ; 3/ dans les hauteurs du ciel « la race des dieux a établi sa demeure »² afin de passer « sur le dos du ciel »³ pour contempler le Bien. Cela étant, la philosophie honore à la fois la beauté de la forme, c'est-à-dire de la persuasion, que représente « l'aînée Calliope » précédant la cadette Ourania qui représente la science. Bien sûr, c'est un point à caution, puisqu'on est dans le mythe, qui plus est chez Platon qui est un grand stratège littéraire dont les nombreux pièges sont invisibles, et chez Socrate, un malicieux qui ne cesse d'ironiser sur les morts et les vivants. En effet, dans la seconde partie du *Phèdre*, le fait que le mythe des cigales précède la critique de la rhétorique et de l'écriture semble prouver que la rhétorique et l'écriture sont utiles. Mais avant de profiter de leur utilité, il faut les critiquer, c'est-à-dire soumettre à examen la rhétorique et l'écriture afin de voir ce qui est beau et ce qui est laid en elles.

VI.1.3. Philosophe, fabricant de mythes

Si le mythe s'adresse aux fonctions inférieures de l'âme, la fabrication du mythe relève par contre de la raison, car « pour celui qui fabrique et / ou raconte un mythe, le passé n'est pas un objet, comme l'historien, mais un projet, qui doit s'adapter aux circonstances de sa réalisation. »⁴ Un projet de fabrication d'une certaine mémoire collective. Ici nous prenons comme exemple les deux versions très différentes du mythe de Gygès pour voir deux exigences philosophiques de la fabrication de mythes, à savoir « valeur politique et éthique » et « fonction dialectique ».

VI.1.3.1. Valeur politique éthique

Nous donnons d'abord les deux résumés du mythe de Gygès que voici :

1 Hésiode, *Théogonie*, 79.

2 *Phèdre* 246 d.

3 *Ibid.* 247 b.

4 Platon, *les mots et les mythes*, p. 31.

Version d'Hérodote (résumé)

Le dernier roi de Lydie aimait tellement la beauté de sa femme qu'il finit par proposer à Gygès, un de ses gardes, de regarder en cachette la reine nue. Gygès en était ainsi indigné. Mais il n'a pas pu résister aux insistances du roi. D'ailleurs obéir à son maître, c'est la moindre des choses pour un esclave. Chose faite dans l'ordre, simplement la reine l'aperçut sortant en se glissant hors de la chambre. Évidemment, elle ne doute pas un instant que c'était à l'initiative de son mari. Pour se venger du roi sur sa nudité, la reine ordonna à Gygès de faire ce choix sur le champ : soit obtenir sa main et le trône de Lydie par le meurtre du roi ; soit il périt à même pour être fidèle à son maître. Encore une fois, Gygès était indigné à l'idée de tuer son maître, mais il a préféré finalement la vie à la mort. Chose ainsi faite, il devient le maître de la Lydie.¹

Version de Glaucon (résumé)

Un berger de Lydie, nommé Gygès, a découvert par hasard un cadavre géant, après un gros orage, dans un effondrement de terre à l'endroit où il avait l'habitude de faire paître son troupeau. Rien sur ce géant mort, si ce n'est un anneau d'or à la main que Gygès prit avant de remonter. Un jour, dans une réunion des bergers, il a découvert par hasard le fait qu'il devenait invisible aux yeux des autres en tournant le chaton de l'anneau vers la paume, et à l'inverse, il redevenait visible en le retournant vers l'extérieur. Conscient de ce pouvoir, il refait plusieurs fois la même chose ce qui confirme ce pouvoir magique. « Fort de cette observation, il s'arrangea aussitôt pour faire partie des messagers délégués auprès du roi et parvenu au palais, il séduit la reine. Avec sa complicité, il tua le roi et s'empara ce faisant du pouvoir. »²

Entre les deux versions, deux points sont opposés :

1/ Gygès d'Hérodote était contraint de commettre l'injustice, alors que Gygès de Glaucon ne l'a commise sous aucune contrainte. En effet, c'est une question politique, à savoir que la cité doit être organisée dans son ensemble pour que personne ne soit contraint à commettre une injustice. C'est aussi une question éthique, car personne ne devrait préférer la vie à l'injustice, la passion démesurée pour la femme ou pour le gain à la fonction propre qu'on occupe. C'est également un défi de la thèse socratique qui est que personne n'est injuste de plein gré³, car dans les deux versions du mythe, Gygès est bien conscient de commettre l'injustice. D'ailleurs Glaucon conclut par ces mots : « On pourrait alors affirmer qu'on tient là une preuve de poids que personne n'est juste de son plein gré »⁴, la position de Glaucon est antithétique de la thèse socratique. En effet, il y a deux sortes de plein gré, le plein gré sensible et le plein gré intelligible : tout plein gré lié aux maux est sensible — le faux plein gré pour ainsi dire, et celui lié au Bien est intelligible — véritable plein gré. Cela étant, la thèse socratique n'est pas secouée par Glaucon, car personne ne peut commettre une injustice en contemplant les réalités intelligibles en raison du fait que cette contemplation est nécessairement une déliaison de l'âme d'avec le corps. Or sans le

1 Voir Hérodote, *Histoire*, VII – XIV.

2 Voir *République* II 359 d – 360 b.

3 On peut lire une thèse plus ou moins similaire dans ces passages : *Gorgias* 468 c, 509 d – e ; *Lois* V 731 c, 734 b, IX 861 c – e ; *Ménon* 70 d ; *Protagoras* 352 b – 353 a, 358 d ; *République* II 382 a, III 413 a ; *Timée* 86 d – e.

4 *République* II 360 c.

corps l'âme ne pourrait désirer les choses sensibles, puisque sa fonction désirante consiste à animer le corps.

2/ Gygès d'Hérodote était motivé par la vie, alors que Gygès de Glaucon était motivé par le gain (πλεονεξία)¹. En effet, le fait de préférer la justice à la vie ou la mort à l'injustice demande beaucoup de courage, cela n'arrive pas à tout le monde. En revanche, le fait de préférer la justice au gain est une chose relativement facile à réaliser, puisqu'on ne risque rien du tout dans ces conditions pour rester juste ; en d'autres termes, dans une grande majorité de cas, le fait d'être juste n'est pas un acte héroïque, mais ordinaire que chacun peut réaliser, pourvu qu'il ne soit pas excessivement motivé par le gain.

VI.1.3.2. Fonction dialectique

La fonction dialectique des mythes platoniciens est sans doute la marque mythologique platonicienne. Nous avons précédemment montré qu'un mythe platonicien se compose de deux parties, celle de la fable primitive et celle de l'interprétation, comme si les deux parties constituaient un « dialogue ». C'est grâce à la partie interprétative que se pose la question ontologique (de quoi parle-t-on ?) et épistémologique (à quelle type de connaissance doit-on avoir recours?) de la partie primitive. D'ailleurs la forme de la partie interprétative est très variable selon le mythe, elle se trouve, dans le mythe de Gygès, scindé en deux dont une partie se trouve avant la fable primitive, et l'autre après. Voici avant et après le mythe de Gygès selon Hérodote et selon Glaucon :

Avant le mythe de Gygès (Hérodote)

« Introduction »

« Voici comment la souveraine puissance, qui appartient aux Héraclides, passa en la maison des Mermnades, dont était Crésus. Candaule, que les Grecs appellent Myrisile, fut tyran de Sardes. Il descendait d'Hercule par Alcée, fils de ce héros ; car Agron, fils de Ninus, petit fils de Bélus, arrière-petit-fils d'Alcée, fut le premier des Héraclides qui régna à Sardes ; et Candaule, fils de Myrsus, fut le dernier. Les rois de ce pays antérieurs à Agron descendaient de Lydus, fils

Avant le mythe de Gygès (Glaucon)

« Introduction »

« Que ceux qui pratiquent la justice le fassent contre leur gré et par impuissance à commettre l'injustice, nous le saisirons très bien si nous nous représentons en pensée la situation suivante.³ Accordont à l'homme juste et à l'homme injuste un même pouvoir de faire ce qu'ils souhaitent ; ensuite, accompagnons-les et regardons où le désir de chacun va les guider. Nous trouverons l'homme juste s'engageant à découvert sur le même chemin que l'homme injuste, mû par son

1 Le terme est employé par Glaucon avant de raconter le mythe de Gygès pour expliquer le motif de l'injustice commise. Le terme est peu fréquent dans le corpus platonicien avec 10 occurrences : *Banquet* : πλεονεξία (182 d), πλεονεξίας (188 b); *Critias* : πλεονεξίας (121 b); *Gorgias* : πλεονεξίαν (508 a); *Lois* III : πλεονεξίας (677 b), IX πλεονεξίαν (875 b), X πλεονεξίαν (906 c); *République* II : πλεονεξίαν (359 c), IX πλεονεξίας (586 b); *Timée* : πλεονεξία (82 a).

d'Atys, qui donna le nom de Lydiens à tous les peuples de cette contrée, qu'on appelait auparavant Méoniens. Enfin, les Héraclides, à qui ces princes avaient confié l'administration du gouvernement, et qui tiraient leur origine d'Hercule et d'une esclave de Jardanus, obtinrent la loyauté en vertu d'un oracle. Ils régnèrent de père en fils cinq cent cinq ans, en quinze générations, jusqu'à Candaule, fils de Myrsus. »²

Après le mythe de Gygès (Hérodote)

« Conclusion »

« Gygès étant monté de la sorte sur le trône, il y fut affermi par l'oracle de Delphes. Les Lydiens, indignés de la mort de Candaule, avaient pris les armes ; mais ils convinrent avec les partisans de Gygès que, si l'oracle le reconnaissait pour roi de Lydie, la couronne lui resterait, qu'autrement elle retournerait aux Héraclides. L'oracle prononça, et le trône fut, par ce moyen, assuré à Gygès. Mais la Pythie ajouta que les Héraclides seraient vengés sur le cinquième descendant de ce prince. Ni les Lydiens ni leurs rois ne tinrent aucun compte de cette réponse avant qu'elle eut été justifiée par l'événement. Ce fut ainsi que les Mermnades s'emparèrent la couronne, et qu'ils l'enlevèrent aux Héraclides. »²

L'« Introduction » du mythe de Gygès selon Hérodote décrit en effet un contexte « historique » de l'événement, il s'agit d'un cas particulier. En revanche, celle selon Glaucon est une proposition : l'homme juste s'engagerait à découvert sur le même chemin que l'homme injuste, mû par le désir du gain. Il s'agit là d'une question universelle qui s'interroge sur la nature des êtres humains ordinaires.

La « Conclusion » de la version d'Hérodote indique comment cette histoire de Gygès se termine, elle n'invite pas les lecteurs à poser la moindre question, puisque cette histoire lointaine ne les concerne pas. Tandis que la « Conclusion » de la version de Glaucon concerne tout le monde, puisque chacun peut bien être victime de l'anneau de Gygès.

En effet, dans la version d'Hérodote, le mythe de Gygès, dépourvu de partie

appétit du gain, cela même que toute la nature poursuit naturellement comme un bien, mais qui se voit ramené par la force de la loi au respect de l'équité. Pour que le pouvoir dont je parle soit porté à sa limite, il faudrait leur donner à tous les deux les capacités qui autrefois, selon ce qu'on rapporte, étaient échues à l'ancêtre de Gygès le Lydien. »¹

Après le mythe de Gygès (Glaucon)

« Conclusion »

« Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force de ne pas attenter aux biens d'autrui et ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu. S'il se comporte de la sorte, il ne ferait rien de différent de l'autre, et de fait les deux tendraient au même but. »³

2 Hérodote, *Histoire*, livre premier, VII, Trad. par Larcher (Source : BnF – Gallisa Bibliothèque Numérique).

3 Traditionnellement, le mythe de Gygès ne commence pas ci-après (359 c 1), mais à 359 d 1. En effet, la partie interprétative d'un mythe peut bien se trouver en partie avant le mythe.

1 *République* II 359 b – d.

2 *Histoire* I 13.

3 *République* II 360 b – c.

interprétative, ne comprend que la partie primitive qui se passait dans un passé très lointain « inaccessible aussi bien à l'intellect qu'aux sens », même Hérodote lui-même se contente de terminer le mythe avec ses mots :

Lorsque ce prince se vit maître du royaume, il entreprit une expédition contre les villes de Milet et de Smyrne, et prit celle de Colophon. Mais, comme il ne fit aucune autre chose de mémorable pendant un règne de trente-huit ans, nous nous contenterons d'avoir rapporté ces faits, et n'en parlerons pas davantage.¹

À l'inverse, le mythe de Gysgès rapporté par Glaucon se compose de deux parties, celle primitive qui renvoie à une réalité lointaine inaccessible aussi bien à l'intellect qu'aux sens, et celle interprétative qui est accessible à l'intellect, puisque les problèmes exposés dans la partie interprétative ne sont pas des événements, mais une analyse problématique posant certaines questions simples, précises, claires et en même temps pas facile à résoudre.

VI.2. La réfutation

Traditionnellement, l'ἔλεγχος (réfutation) est synonyme du « socratique » et la διαλεκτική (la dialectique) du « platonicien ». Cependant, elles possèdent trois points communs. 1/Tous les deux ont pour instrument le dialogue, c'est dans le dialogue que l'on pratique l'un ou l'autre. 2/ Si la réfutation a pour but de faire apparaître l'ignorance, la dialectique et la science (ἐπιστήμη), tous les deux sont argumentatives, même si les procédés sont différents. Ils sont constitués dans un cas autour de la question « qu'est-ce que x ? », dans l'autre à partir de certaines propositions ou affirmations. 3/La finalité est la même (rendre meilleure l'âme) même si l'approche est différente, l'un est aporétique, l'autre épistémologique. Cependant la différence entre la réfutation et la dialectique semble évidente, car dans la réfutation, les interlocuteurs de Socrate ignorent ce qu'il cherche à savoir, tandis que dans la dialectique, ils le savent. C'est pourquoi nous analysons séparément la réfutation et la dialectique.

VI.2.1. L'aspect épistémologique

La Pythie a reconnu que Socrate était le plus savant parmi les hommes. Au fond, la différence entre l'oracle de Delphes ou la boule de cristal n'est pas grande, ou n'a, en tout cas, pas beaucoup d'importance : la seule chose qui compte, c'est de savoir s'ils disent vrai. C'est une question épistémologique : de quel type de connaissance

1 *Histoire* I 14, 3.

Socrate est-il savant ? et pour quel type de connaissance ces gens-là (poètes, hommes politiques ou encore artisans) étaient-ils réputés ?

VI.2.1.1. Procédé

La réfutation est procédurale, elle suit un certain ordre de déroulement argumentatif. On a ainsi même essayé de généraliser de manière formelle la structure logique de réfutation¹, mais « la dimension logique de la réfutation est subordonnée à une finalité morale. »² C'est pourquoi sa dimension logique n'est pas tellement stricte, elle peut varier selon l'interlocuteur, le sujet ou même l'émotion provoquée par la réfutation³. En effet, le principe de la réfutation ou de la contradiction semble assez simple, à savoir « la marque du savoir est de toujours dire les mêmes choses sur les mêmes sujets », de telle sorte que lorsqu'on ne dit pas la même chose sur le même sujet, on trahit à coup sûr son ignorance. À la différence de la logique classique qui cherche la valeur vraie ou fausse d'une vérité, la réfutation socratique ne cherche pas vraiment la valeur vraie ou fausse d'une vérité, car Socrate ne peut savoir si ce que dit le répondant est vrai ou faux, puisqu'il prétend être ignorant sur le sujet en question. La seule chose qu'il sait est que la véritable connaissance ne permet pas de dire tantôt une chose tantôt une autre sur le même sujet, sinon elle n'est qu'une opinion et non une science. Ainsi, tout procédé de réfutation socratique consiste à faire dire la même chose. Le problème est que le répondant n'arrive pas à dire toujours la même chose :

Alcibiade Mais par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais il me semble avoir un comportement absolument étrange. Car quand tu m'interroges, tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre.⁴

Ce procédé qui consiste à faire dire la même chose est souvent mal interprété, comme si Socrate cherchait à embêter ses interlocuteurs pour leur faire dire des contradictions (c'est l'avis de Ménon : « Socrate, tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras »⁵), ou à avoir le plaisir à pratiquer la réfutation pour contredire son interlocuteur sur quelle que thèse que ce soit, comme le pense Thrasymaque⁶.

1 Cf. Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 899, 2006 [2004], p. 55 – 66.

2 *Platon*, Paris, Cerf, 2017, p. 106.

3 Cf. Collobert, Catherine, « La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias* », *Phronesis* 58, 2013, pp. 137 – 138.

4 *Alcibiade* 116 e. Voir aussi *République* I 334 b où Polémarque dit à peu près la même chose.

5 *Ménon*, 79 d – 80 a.

6 Voir *République* I 336 b – c.

En effet, ce procédé de la réfutation socratique dépend, d'une part, d'une longue pratique, c'est en ce sens qu'il ne peut être généralisé ; d'autre part, d'une réflexion complexe et d'une connaissance culturelle sur chaque sujet important. La connaissance culturelle permet à Socrate de savoir à l'avance à peu près ce que pourrait répondre son interlocuteur sur la question posée : par exemple, quand Thrasymaque définit le juste comme l'intérêt du plus fort, cela ne devrait pas surprendre Socrate, puisque, « il est connu depuis longtemps que le plus faible se trouve sous la domination du plus fort »¹. Quant à la réflexion complexe, là aussi il s'agit d'une longue pratique de la pensée : ce n'est pas certainement par un coup du hasard que la notion de la fonction propre (ἔργον) comme un principe fondamental de la justice vient à l'esprit de Socrate à la fin du livre I de la *République*. De même pour le principe de la connaissance vraie : dire toujours la même chose sur le même sujet ; cela étant, à la période réfutative ou aporétique, Socrate réfléchissait déjà à ce qu'est la nature de la connaissance vraie : universelle et immuable, car seule cette nature immuable et universelle permet à une connaissance de dire toujours la même chose sur le même sujet.

VI.2.1.2. Fonction dialectique

Nous avons dit que les mythes platoniciens ont une fonction dialectique en raison du fait que leur partie interprétative est dialectiquement accessible. Nous examinons ici la réfutation pour savoir sous quel rapport elle a une fonction dialectique. Le substantif ἔλεγχος et le verbe ἐλέγχεσθαι sont relativement bien présents dans le corpus platonicien, voici le tableau :

Dialogues de jeunesse
<i>Apologie</i> ἐλέγχειν (18 d), ἔλεγχον (39 c), ἐλέγχοντες (39 d); <i>Hippias mineur</i> ἐλέγχεις (363 a); <i>Hippias majeur</i> ἐλέγχειν (288 b), ἐλέγχειν (289 e), ἐλέγχοντος (304 d); <i>Lachès</i> ἐλέγχειν (189 b); <i>Protagoras</i> ἐλέγχεσθαι (331 c), ἐλέγχεσθαι (331 d), ἐλέγχοις (331 e), ἔλεγχός (344 b); <i>Gorgias</i> ἐλέγχεσθαι (461 a), ἔλεγχέ (462 a), ἐλέγχου (462 a), ἔλεγγε (467 b), ἔλεγγε (470 c), ἐλέγχειν (470 d), ἐλέγχειν (471 e), ἐλέγχειν (471 e), ἐλέγχειν (471 e), ἔλεγχος (471 e), ἐλέγχου (472 c), ἐλέγχειν (473 b), ἐλέγχεται (473 b), ἐλέγχεις (473 d), ἐλέγχου (473 e), ἐλέγχειν (473 e), ἔλεγχον (474 a), ἐλέγχου (474 a), ἔλεγχον (474 b), ἔλεγχος (475 e), ἔλεγχον (475 e), ἐλέγχων (486 c), ἐλέγχοντας (486 c), ἔλεγγε (504 c), ἐλέγχειν (506 a); <i>Charmide</i> ἐλέγχειν (166 c), ἐλέγχω (166 c), ἐλέγχειν (166 c); <i>Ménon</i> ἐλέγχειν (75 d); <i>Lysis</i> ἐλέγχειν (211 b).
Dialogues de maturité
<i>Banquet</i> ἔλεγχος (220 a); <i>Phédon</i> ἐλέγχειν (85 c); <i>République I</i> ἐλέγχων (336 c), ἐλέγχι (337 e), ἐλέγχεις (349 a), VII ἐλέγχων (534 c), ἐλέγχειν (534 c), ἐλέγχων (538 d), ἐλέγχουσι (539 b); <i>Phèdre</i>

1 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* : « ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἦσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι »(I, 76, 2).

ἐλεγχόν (267 a), ἐλέγχειν (273 b), ἔλεγχόν (273 c), ἔλεγχον (278 c); *Théétète* ἐλέγχεσθαι (157 e), ἐλέγχειν (161 e), ἐλέγχεσθαι (162 a), ἐλέγχομαι (166 b).

Dialogues de vieillesse

Sophiste ἐλέγχων (230 d), ἔλεγχον (230 d), ἔλεγχος (231 b), ἐλέγχοντα (238 d), ἐλέγχειν (238 d), ἔλεγχον (239 b), ἔλεγχον (242 a), ἐλέγχειν (242 b), ἐλέγχωμεν (242 b), ἔλεγχον (242 b), ἐλέγχοντες (256 c), ἐλέγχοντα (259 c), ἔλεγχος (259 d); *Philèbe* ἐλέγχει (14 e), ἐλέγχειν (15 a), ἐλέγχων (52 d); *Critias* ἐλέγχωμεν (107 c); *Lois* I ἐλέγχων (648 b), III ἔλεγχος (702 b), V ἐλέγχων (727 d), X ἔλεγχον (891 a), XI ἐλέγχων (917 d), XII ἐλέγχοντες (963 b).

Les occurrences se concentrent sur deux dialogues, à savoir le *Gorgias* [25] et le *Sophiste* [13]. La fonction première de la réfutation socratique est aporétique : elle permet de contredire une thèse, soumettre une thèse à l'épreuve, provoquer un sentiment de honte, c'est le cas avec Hippias dans les deux *Hippias*, avec Critias dans le *Charmide*, avec Calliclès dans le *Gorgias* et avec Thrasymaque dans le livre I de la *République*. La seconde est dialectique, c'est-à-dire qu'elle consiste à appréhender la vérité au moyen du dialogue ; cela étant, la réfutation socratique ne semble pas avoir pour seul objectif de faire apparaître l'ignorance des interlocuteurs, mais aussi faire comprendre et dire la réalité véritable (οὐσία). Lisons cette phrase connue du *Gorgias* (472 c) :

Tu sais, il y a deux sortes de réfutations : l'une est celle que toi, et beaucoup d'autres, tenez pour vraie, l'autre est celle que moi, à mon tour, je crois être vraie.

L'une est la réfutation rhétorique : « ce gens de réfutation n'a aucune valeur pour la recherche de la vérité. »¹

Mais, sache que moi, je ne suis pas d'accord avec toi, même si je suis le seul à ne pas l'être. En effet, tu ne peux pas me forcer à être d'accord. Seulement, avec tous les faux témoignages que tu présentes contre moi, tu essaies de me déposséder de tout mon bien : la vérité (ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς).²

Ici, il est clair que la réalité véritable (ἡ οὐσία) et la vérité (τὸ ἀληθές) sont synonymes³. Un peu plus haut à la fin du paragraphe 471 e et au début du

1 *Gorgias* 471 e.

2 *Ibid.* 472 b.

3 Beaucoup moins que l'ἀλήθεια, l'adjectif neutre substantivé est aussi très fréquent : *Banquet* τοῦ ἀληθοῦς (212 a), τοῦ ἀληθοῦς (215 a); *Cratyle* τὸ ἀληθές (384 c), τοῦ ἀληθοῦς (385 c), τῷ ἀληθεῖ (397 d), τὸ ἀληθές (405 c), τῷ ἀληθεῖ (421 b); *Gorgias* τὸ ἀληθές (462 e), τοῦ ἀληθοῦς (472 b), τὸ ἀληθές (505 e), τὸ ἀληθές (522 b); *Hippias majeur* τὸ ἀληθές (287 e), τὸ ἀληθές (288 d); *Lettre* VII τὸ ἀληθές (343 c); *Lois* II τῷ ἀληθεῖ (668 a), V τοῦ ἀληθοῦς (732 a), VI τῷ ἀληθεῖ (783 a), VIII τῶν ἀληθῶν (830 e); *Parménide* τὸ ἀληθές (136 c), τῷ ἀληθεῖ (136 e); *Phédon* τὸ ἀληθές (66 b), τὸ ἀληθές (67 b), τὸ ἀληθές (84 a), τὸ ἀληθές (102 b); *Phèdre* τῶν ἀληθῶν (248 c), τοῦ ἀληθοῦς (249 d), τὸ ἀληθές (259 e), τὸ ἀληθές (262 d), τῶν ἀληθῶν (267 a), τῷ ἀληθεῖ (272 e), τοῦ ἀληθοῦς (273 d), τὸ ἀληθές (278 c); *Philèbe* τοῖς ἀληθέσιν (39 a), τῶν ἀληθῶν (39 c), τοῦ ἀληθοῦς (58 d), τὸ ἀληθές (61 e), τῶν ἀληθῶν (62 d); *Politique* τὸ ἀληθές (300 d); *Protagoras* τὸ ἀληθές (356 e), τῷ ἀληθεῖ (356 e); *République* I τοῦ ἀληθοῦς (337 c), II τῷ ἀληθεῖ (382 d), VI τὸ ἀληθές (499 a), VII τὸ ἀληθές (515 c), τὰ ἀληθῆ (519 b), τοῖς ἀληθέσιν (529 d), τὸ ἀληθές (533 a), τὸ ἀληθές (538 b), IX τοῦ ἀληθοῦς (586 c), X τοῦ ἀληθοῦς (598 b); *Sophiste* τὸ ἀληθές (236 a); *Théétète* τὸ ἀληθές (150

paragraphe 472 a, Socrate utilise le substantif ἀλήθεια pour souligner qu'il dit toujours la vérité. À noter que l'emploi ici de l'οὐσία avec τὸ ἀληθές et ἡ ἀλήθεια souligne que non seulement Socrate dit la vérité, c'est-à-dire la réalité, mais la réalité véritable, et non la réalité sensible. C'est pourquoi le *Gorgias* n'est pas un dialogue de réfutation aporétique, puisque Socrate n'a jamais posé la question « qu'est-ce que la rhétorique ? »¹, mais un dialogue de réfutation dialectique, une réfutation qui consiste à exposer la différence entre ce qu'est la rhétorique et ce qu'est son contraire, à savoir la dialectique² : la rhétorique fait croire ce qu'est une réalité, la dialectique fait connaître ce qu'est la vérité.

Tout cela admis, on peut dire qu'il y a en effet trois sortes de réfutations : 1/ la réfutation rhétorique fondée sur la parole de toutes sortes de témoins (pas uniquement les témoins cités aux tribunaux, mais aussi fictifs cités dans un discours non judiciaire) ; 2/ la réfutation aporétique qui consiste à faire apparaître l'ignorance aux ignorants eux-mêmes d'après leurs propos discours ; 3/ la réfutation dialectique, il s'agit de faire apprendre à connaître ce qu'est la vérité des réalités véritables (ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων) :

Σωκράτης

οὐκοῦν εἰ αἰεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὁ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν — τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ μὴ μεμνημένος — ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμνησκέσθαι;³

Socrate

Donc, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, l'âme doit être immortelle, en sorte que ce que tu te trouves ne pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, c'est avec assurance que tu dois t'efforcer de le chercher et de te le remémorer.

Bien que la réminiscence ne soit pas encore apparue avant le *Ménon*, le fait de la réminiscence est mentionné dans le *Lachès* qui est un exemple combinant les deux cas 2/ et 3/ :

Socrate Alors qu'est ce que le courage et la lâcheté ? Voilà ce que je cherchais à savoir. Essaie donc

b), τοῦ ἀληθοῦς (150 e), τὸ ἀληθές (158 d); *Timée* τῶν ἀληθῶν (44 a).

1 La fameuse formule « τί ἐστι » n'apparaît que 5 fois dans le *Gorgias* : τί ἐστιν (447 c), τί ἐστίν (452 c), τί ἐστίν (452 d), τί ἐστίν (476 d), τί ἐστίν (505 e), mais il ne s'agit pas de demander à l'interlocuteur de Socrate de définir une réalité comme le beau, la piété, le courage, l'amitié par exemple, par ailleurs la formule « τί φης εἶναι » y est absente qui est utilisée dans le *Charmide* (159 a), l'*Euthyphron* (5 d), l'*Hippias mineur* (364 b), le *Ménon* (71 d, 79 e), le *Protagoras* (359 d) et le livre I de la *République* (331 e, 336 c).

2 L'adjectif διαλεκτικός (ἡ, ὄν) est absent dans le dialogue, mais on trouve 14 occurrences avec le verbe : διαλέγεσθαι (448 d), διαλεγόμεθα (449 b), διαλέγεται (453 b), διαλέγεσθαι (457 c), διαλεγόμεθα (458 b), διαλεγόμεθα (458 c), διαλέγεσθαι (458 d), διαλέγου (458 e), διαλέγεσθαι (461 a), διαλέγεσθαι (471 d), διαλέγομαι (474 b), διαλέγεσθαι (485 b), διαλεγόμενου (485 b), διαλεγόμεθα (517 c).

3 *Ménon* 86 a – b.

à nouveau de dire, en commençant par le courage, en quoi il demeure identique dans tous les cas. Ou bien ne sais-tu pas encore ce que je veux dire ?

Lachès Non, pas très bien.¹

Socrate lui a montré un exemple concret d'une définition qui doit satisfaire à l'exigence demandée, à savoir « demeurer identique dans tous les cas » : la vitesse est définie comme la capacité de faire plusieurs choses en même temps². C'est comme cela que Nicias parvient à donner une définition correcte du courage :

Nicias J'affirme, Lachès, que le courage est la connaissance (ἐπιστήμην) de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances.³

En effet, le fait de parvenir à donner une définition demeurant valable dans tous les cas au moyen du dialogue relève déjà de la dialectique, car cette connaissance (la définition du courage donnée par Nicias) est universelle et immuable⁴.

VI.2.2. L'aspect politique

Ne pas croire aux dieux de la cité, introduire de nouvelles divinités (contre les dieux de la cité) et corrompre la jeunesse (qui est l'avenir de la cité) sont trois chefs d'accusation intentés contre Socrate. On voit bien que le motif politique est explicite, puisque l'enjeu dans l'accusation, c'est la cité⁵. Or l'origine de l'accusation se trouve dans le fait que Socrate pratique la réfutation :

C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimitiés si nombreuses qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de « savant ».⁶

Cette enquête commence par réfuter l'oracle de Delphes :

J'allai trouver un de ceux qui passent pour être des savants, en pensant que là, plus que partout, je pourrais réfuter (ἐλέγξω) la réponse oraculaire et faire savoir à l'oracle : « Cet individu-là est plus savant que moi, alors que toi tu as déclaré que c'est moi qui l'étais. »⁷

1 *Lachès* 191 e.

2 *Ibid.* 192 a – b.

3 *Ibid.* 194 e – 195 a.

4 À propos de la réfutation et la dialectique, cf. Dorion, Louis-André, « Elenchos dialectique et elenchos rhétorique dans la défense de Socrate », *Antiquorum philosophia* 1, 2007, pp. 75 – 90 ; et Dixsaut, Monique, « Réfutation et dialectique », *Agonistes, Essays in honour of Denis O'Brien*, Dublin, Ashgate, John Dillon (Ed.), 2005, pp. 53 – 74.

5 Dans le procès intenté contre Socrate, il y a trois accusateurs pour une seule plainte, à savoir Mélétos, Anytos et Lycon. Cela correspond à une accusation publique pour défendre l'intérêt général, il s'agit donc d'une accusation au motif politique : « La tradition a attribué à Solon une réforme fondamentale : désormais tout citoyen pouvait introduire une affaire en justice à la place de la personne lésée. Cependant, la nouvelle règle ne s'appliquait pas à toutes les causes, mais seulement lorsque la victime était pour une raison ou pour une autre empêchée d'obtenir elle-même justice, ou bien lorsque c'est la communauté dans son ensemble qui se trouvait lésée. » (Hansen, Mogens-Herman, *La démocratie athénienne*, Paris, Tallandier / Texto, 2009, p. 227. Nous soulignons).

6 *Apologie* 22 e – 23 a.

7 *Ibid.*, 21 b – c.

Les réfutations, que Socrate avait fait subir d'abord aux hommes politiques, ensuite aux poètes et finalement aux artisans¹, ont ainsi un sens politique évident : la réfutation socratique a pour finalité morale de rendre plus justes la cité et les citoyens, sa face positive est opposé à sa face négative, à savoir au fait que les réfutations ont valu à Socrate des inimités si nombreuses ayant suscité par conséquent maintes calomnies².

VI.2.2.1. La réfutation et la persuasion

La persuasion est l'une des caractéristiques essentielles de la démocratie athénienne, peut-être même la plus originale en raison du fait qu'elle donne naissance au métier de sophiste, maître de la rhétorique qui produit la persuasion³. En effet, la persuasion est une question de temps, car au Conseil, à l'Assemblée et aux tribunaux, le temps de la parole est limité, c'est la raison pour laquelle la rhétorique était prospère. Dans l'*Apologie*, le temps de la parole devient même un enjeu déterminant de la condamnation à mort de Socrate :

En bien, il faut bien, Athéniens, que je me défende et que je tente de détruire en vous la calomnie qui y est enracinée depuis longtemps ; et je n'ai pour ce faire que si peu de temps (ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ) !⁴

Aussi serais-je étonné, comme je le disais en commençant, si je parvenais à détruire chez vous en un laps de temps aussi court (ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ) une calomnie qui a pris tant d'ampleur.⁵

Eh bien, je pense en ce qui me concerne que, si chez vous, comme c'est le cas ailleurs, la loi voulait que soient consacrés à juger une affaire impliquant la peine de mort non pas un jour, mais plusieurs, je serais arrivé à vous convaincre. Mais, en fait, il n'est pas facile en si peu de temps (ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ) de me laver de calomnies si graves.⁶

Au tout début du troisième discours adressé à ceux qui ont voté pour acquitter Socrate, il évoque une dernière fois la question du temps⁷. Dans ce si court discours qu'est l'*Apologie*, Socrate évoque six fois le terme « si peu de temps », cela signifie : 1/ une critique des institutions, car une vie se jouant entre une heure et trois heures⁸, c'est une négligence institutionnelle évidente, 2/ le recours inévitable à la rhétorique

1 Voir *ibid.* 21 c – 22 d.

2 Voir *Ibid.* 22 e – 23 a.

3 Voir *Gorgias* 453 a.

4 *Apologie* 18 e – 19 a.

5 *Ibid.* 24 a. Socrate reprendra les mêmes termes en 32 a (ὀλίγον χρόνον) et en 37 a (ὀλίγον γὰρ χρόνον).

6 *Ibid.* 37 a – b.

7 Voir *Ibid.* 38 c.

8 Certes une affaire publique dure une journée, mais le défenseur n'a tout au plus que trois heures pour se défendre. Cf. *La démocratie Athénienne*, p. 235.

aux tribunaux, parce que, dans les tribunaux, à l'Assemblée ou au Conseil¹, la contrainte importante du temps de parole favorise inévitablement le développement de la rhétorique. Cela étant, l'efficacité de persuasion devient une efficacité politique.

De même pour la réfutation socratique qui elle aussi subit la contrainte du temps réfutatif, puisque, dans un dialogue, le réfuté n'a pas la patience de se faire honte publiquement, de là que la question de la persuasion se pose : comment persuader efficacement sans avoir recours à la rhétorique dans une réfutation ? La fin du *Protagoras* semble montrer que la réfutation socratique n'a pas réussi à persuader le sophiste, puisque ce dernier prend congé de Socrate avant de s'en aller ; de même pour Thrasymaque dans le livre I de la *République*.

VI.2.2.2. La réfutation contre l'ennemi interne de la cité

La finalité politique de la réfutation consiste à dissiper l'ignorance qui est la plus grande ennemie interne de la cité. Le *Criton* est un exemple illustratif. Criton, ami d'enfance de Socrate, propose à Socrate de s'évader de la prison. Voici les trois arguments de Criton. 1/ L'unité de soi-même : « J'estime que ce que tu entreprends de faire n'est même pas conforme à la justice, quand tu te trahis toi-même. » (45 c). 2/ L'unité de la famille : « J'estime encore que ce sont tes propres fils que tu trahis, eux que, en partant, tu abandonnes, alors que tu pourrais les élever et assurer leur éducation jusqu'au bout. » (45 c – d). 3/L'unité de la cité : « Or, tu me donnes l'impression, toi, de choisir le parti qui donne le moins de peine, tandis que le parti qu'il faut prendre, c'est le parti que prendrait un homme de bien et un homme courageux, surtout lorsqu'on fait profession de n'avoir souci dans sa vie que de la vertu ! » (45 d) ; la vertu est l'unité de l'âme et de la cité, c'est grâce à la vertu que les trois fonctions de l'âme peuvent s'harmoniser ; de même c'est grâce à la vertu que les trois groupes fonctionnels de la cité peuvent s'entendre harmonieusement. Justement, c'est pour sauvegarder ces trois unités que Socrate refuse de s'évader.

D'abord, l'unité de soi-même. La première fois Socrate courrait des risques de la mort en votant seul contre la procédure illégale qui consistait à juger en bloc les dix stratèges de bataille aux îles Arginuses en 406 av. J.-C². La seconde fois il courrait des risques encore plus grands en désobéissant aux Trente pour protéger Salamine Léon de la mort³. La troisième fois, il préfère la mort à la vie s'il ne peut plus philosopher

1 Voir aussi *Gorgias* 455 a ; *Les Lois* VI 766 e.

2 Voir *Apologie* 32 b, mais aussi « Notes » n° 202, p. 150.

3 Voir *Ibid.* 32 c – d, mais aussi « Notes » n° 210, p. 151.

lorsqu'une peine de substitution ne lui permet pas de continuer à soumettre les gens à examen¹. La quatrième fois Socrate choisit d'affronter la mort plutôt que de commettre l'injustice en s'évadant de prison. On voit bien que l'unité de Socrate est toujours la même, « l'importance n'est pas de vivre, mais de vivre dans le bien », c'est-à-dire dans la vertu².

Voici les propos concernant l'unité de la famille et de la cité :

[LOIS] Allons donc, que nous reproches-tu à nous et à la cité pour entreprendre de nous détruire ? N'est-ce pas à nous, en premier lieu, que tu dois ta naissance, n'est-ce pas nous qui avons marié ta mère et ton père et leur avons permis de t'engendrer ? Dis-nous donc si tu blâmes celles d'entre nous qui règlent les mariages ? Les tiens-tu pour mal faites ? »
« Et aux lois qui règlent les soins de l'enfant venu au monde, et son éducation, cette éducation qui fut la tienne à toi aussi ? Étaient-elles mauvaises les lois qui s'y rapportent, elles qui prescrivaient à ton père de faire de la gymnastique et de la musique la base de ton éducation ?³

[LOIS] Allons, Socrate, fais nous confiance à nous, les Lois qui t'avons élevé, ne mets ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit d'autre au-dessus de la justice, afin de pouvoir, à ton arrivée dans l'Hadès, alléguer tout cela pour ta défense devant ceux qui là-bas gouvernent.⁴

La réfutation socratique dans le *Criton* consiste à montrer que l'unité de l'âme, de la famille et de la cité est la même, à savoir la vertu, puisque « la vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme, et qu'il en va de même pour les coutumes (νόμομα) et pour les lois. »⁵ En effet, l'homme est caractérisé par son âme, une bonne ou mauvaise habitude commence à la maison, dans une famille, et les lois sont légiférées par la cité. Ainsi nous pouvons établir le tableau suivant :

vertus	âme	famille	cité
justice+modération	fonction désirante	enfants	producteurs
justice+modération+courage	fonction Ardente	mère	guerriers
justice+modération+courage+sagesse	fonction pensante	père	philosophes

En d'autres termes, ce sont donc les mêmes vertus qui doivent être mises en œuvre dans la cité, dans la famille et dans l'âme individuelle⁶.

1 Voir le second discours de Socrate dans l'*Apologie* (35 e – 38 b).

2 *Criton* 38 b.

3 *Ibid.* 50 d.

4 *Ibid.* 54 b.

5 *Ibid.* 54 c.

6 Cf. « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspect éthique, politique et ontologique de la critique de Platon », *Études sur la République de Platon 1*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut, 2005, pp. 25 – 41. Nous ajoutons la colonne « famille ».

VI.2.3. L'aspect éthique

Rendre l'âme meilleure est la finalité morale de la réfutation, c'est pourquoi son effet éthique prime sur la validité de son argumentation logique¹. « Si l'on considère la morale comme un système de conduites admises et encouragées dans une société, on peut définir l'éthique comme l'évaluation rationnelle de la morale. »² Si la question éthique se pose quotidiennement, c'est parce qu'on vit dans une société où la relation entre soi-même et les autres se manifeste constamment. Ainsi, l'éthique qui est l'évaluation de la morale consiste en effet à évaluer rationnellement soi-même, les autres et les réalités.

VI.2.3.1. Soi-même et l'autre

Soi-même, c'est l'âme. Or l'âme est structurellement tri-fonctionnelle, à savoir intellectuelle, Ardente et désirante, une telle structure fonctionnelle suppose que l'âme peut être à la fois le même et l'autre, ou encore jamais le même mais toujours l'autre. En effet : 1/ le même de l'âme désigne la fonction intellectuelle qui a pour fonctionnalité de contempler et saisir ce qui est, c'est-à-dire ce qui est toujours le même en soi par soi. C'est grâce à cette fonction que, non seulement, l'âme peut rester toujours elle-même en elle-même, mais aussi et surtout toutes les âmes qui vivent de cette manière sont les mêmes : identiquement divines. En fait, être juste, c'est être toujours juste de la même manière, d'ailleurs les justes sont toujours justes de la même manière dans la même situation, tel le savant qui affirme toujours la même chose sur le même sujet ; et de même pour les autres vertus. Cela étant, le fait d'être toujours soi-même, c'est-à-dire le même, est aussi bien éthique (question d'évaluation des règles de conduite) qu'épistémologique (question de connaissances) et ontologique (question de réalités). 2/ L'autre signifie ce qui devient, il désigne en effet les deux fonctions inférieures de l'âme, à savoir Ardente et désirante, qui animent conjointement le corps, lequel devient sans cesse. 3/ Lorsque la fonction intellectuelle fonctionne mal ou pas du tout, l'âme est commandée par les désirs et les plaisirs, par les autres pour ainsi dire. 4/ Pour que l'âme reste toujours elle-même en elle-même, la fonction intellectuelle doit d'une part contempler constamment les réalités universelles et immuables, d'autre part commander aux désirs et aux plaisirs, c'est-à-dire aux réalités particulières et changeantes.

1 Cf. Brisson, Luc, « Une réfutation contagieuse : *Banquet* (199 c – 201 c et 201 e – 203 a) », *Antiquorum philosophia*, 2007, V.1, pp. 91 – 97.

2 Brisson, Luc, « Platon », *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, sous la direction de J.-F. Pradeau, Paris, 2009, p.40.

VI.2.3.2. Soumettre soi-même à examen

Si la réfutation est une forme de dialogue à caractère aporétique avec l'autre, comment l'âme procède-t-elle à la question-réponse avec elle-même de manière critique. Peut-elle se réfuter elle-même comme un autre ?

Il s'agit en effet d'un dialogue entre la fonction intellectuelle et la fonction désirante de l'âme. Notons que la fonction Ardente est double : si l'âme est dominée par l'intellect, dans ce cas-là l'ardeur se trouve du côté de la raison ; par contre, si elle est dominée par la fonction désirante, c'est-à-dire par la sensation qui est à la fois une faculté de sentir des réalités sensibles et ce qui est senti, dans ces conditions, l'ardeur se trouve du côté de l'opinion, d'où le qualificatif « auxiliaire » pour désigner le statut de la fonction Ardente. De ces deux fonctions, nous pouvons lister une série de termes qui s'opposent. Voici les cinq oppositions que nous choisissons :

fonction intellectuelle	εἶδος	νοῦς	νόησις	διάνοια	λογιστικόν
fonction désirante	αἰσθητόν	ἡδονή	αἰσθησις	δόξα	ἐπιθυμία

Sur la ligne de la fonction intellectuelle, nous trouvons les Formes, l'intellect, l'intellection, la pensée et la rationalité ; à l'opposé sur la ligne de la fonction désirante, le sensible, le plaisir, la sensation, l'opinion et le désir. En d'autres termes, verticalement, les cinq oppositions (cinq colonnes dans le tableau) sont synonymes : εἶδος / αἰσθητόν, νοῦς / ἡδονή, νόησις / αἰσθησις, διάνοια / δόξα, λογιστικόν / ἐπιθυμία ; horizontalement, les cinq termes synonymes sur chacune de deux lignes sont différents légèrement : sans la réalité intelligible (εἶδος), l'intellect (νοῦς) n'a pas de sens, et par conséquent, il ne peut y avoir d'intellection (νόησις) ; de même, sans la réalité sensible (αἰσθητόν), aucune sensation n'est possible, et par conséquent, il ne peut y avoir de désir et de plaisir. Voici un exemple pour montrer comment une âme humaine peut dialoguer avec elle-même :

Socrate Ainsi, si nous ne pouvons nous servir d'une unique nature afin de capturer le bien, employons-en trois à la fois : la beauté, la proportion et la vérité. Et disons qu'il est on ne peut plus juste de reconnaître à cette sorte d'unité d'être la cause de ce qui se trouve dans le mélange, puisque c'est sa bonté qui est la cause de celle du mélange.

Protarque C'est on ne peut plus juste.

Socrate Alors, Protarque, n'importe qui serait désormais à même de juger lequel, du plaisir et de la réflexion, est le plus apparenté au bien le meilleur, et lequel est le plus estimé parmi les hommes comme parmi les dieux.

Protarque C'est évident, mais il serait toutefois préférable de le démontrer entièrement.

Socrate Examinons alors chacune des idées selon le rapport qu'elle entretient avec le plaisir (τὴν

ἡδονήν) et l'intellect (τόν νοῦς), puisqu'il nous faut voir auquel des deux il faut davantage apparenter chacune d'entre elles.

Protarque Tu veux parler de la beauté, de la vérité et de la mesure (μετριοτήτος).

Socrate Oui. Prends donc d'abord la vérité, Protarque, et l'ayant saisie, observe ces trois termes : l'intellect, la vérité et le plaisir. Prends longtemps pour y réfléchir et réponds-toi à toi-même : lequel du plaisir ou de l'intellect est le plus apparenté à la vérité ?¹

D'un côté, on a l'intellect — la faculté de saisir l'intelligible, de l'autre côté, le plaisir — la faculté de sentir le sensible, au milieu, il y a le mélange. Comme dans la réfutation, se réfuter, c'est d'abord se dire quelque chose sur certaines réalité qu'on connaît, puis se poser certaines questions et essayer de se répondre en cherchant la cause, en classant les choses. Si l'intelligible est la cause de tous les biens, est-ce que le sensible est la cause de tous les maux ? Si l'intellect est un bien absolu, est-ce que le plaisir est un mal absolu ?

VI.2.3.3. Soumettre les autres à examen

Les autres sont les opinions. Ce passage du *Phédon* décrit la nature de l'opinion même si le terme « opinion » n'apparaît pas :

Socrate Donc, les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes, il est plus que probable que ce sont les choses non composées ? Alors que celles qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, et qui jamais ne sont mêmes qu'elles-mêmes, celles-là sont composées ?²

Les choses qui ne sont jamais mêmes qu'elles-mêmes sont des opinions. C'est la raison pour laquelle, dans une réfutation, la question porte toujours sur ce qu'est une chose elle-même, d'où la fameuse formule « τί ἐστι ; », par exemple « τί ἐστι τὸ καλόν ; » (« qu'est-ce que le beau ? »). La liste suivante (non exhaustive) montre que cette fameuse formule s'emploie principalement dans un contexte de réfutation, et très majoritairement dans les premiers dialogues (72 sur la totalité de 109 occurrences)³ :

Alcibiade [7] τίς ἐστιν (109 d), τίς ἐστιν (109 d), τί ἐστιν (116 e), τί ἐστιν (126 a), τίς ἐστι (126 d), τί ἐστιν (127 e), τί ἐστι (130 c).

Apologie [6] τίς ἐστιν (19 c), τί ἐστι (20 c), [20δ] ἐστιν (20 d), τίς ἐστιν (20 e), τίς ἐστι (23 d), τίς ἐστιν (24 d).

Banquet [4] τί ἐστιν (188 c), τίς ἐστιν (199 c), τίς ἐστιν (201 e), τί ἐστι (217 c).

Charmide [5] τίς ἐστιν (160 a), τί ἐστιν (161 e), τί ἐστιν (161 e), τί ἐστιν (165 c), τί ἐστιν (165 e).

Cratyle [6] τίς ἐστιν (387 c), τί ἐστι (388 a), τί ἐστιν (388 b), τίς ἐστιν (415 c), τί ἐστιν (439 d), τί ἐστιν (440 a).

1 *Philèbe* 65 a – b.

2 *Phédon* 78 c.

3 Notons que « τί ἐστι » ne signifie pas toujours la fameuse formule « qu'est-ce que x ? », c'est bien le cas par exemple dans le *Lysis* et le *Protagoras*.

Criton [1] τίς ἐστιν (47 d).
Euthydème [5] τίς ἐστιν (272 d), τί ἐστι (273 d), τίς ἐστι (277 d), τί ἐστιν (281 a), τί ἐστι (285 d).
Euthyphron [5] τίς ἐστιν (8 d), τί ἐστιν (10 a), τί ἐστιν (10 c), τί ἐστιν (11 b), τί ἐστι (15 c).
Gorgias [10] τί ἐστιν (447 c), [451b] ἐστιν (451 b), τί ἐστιν (452 c), τί ἐστιν (452 d), τίς ἐστιν (453 c), τί ἐστιν (476 d), τίς ἐστιν (502 c), τίς ἐστιν (503 b), τίς ἐστιν (503 b), τί ἐστιν (505 e).
Hippias majeur [10] τί ἐστι (286 d), τί ἐστι (287 d), τί ἐστι (287 d), ὅτι ἐστι (287 e), τί ἐστιν (288 a), τί ἐστι (289 c), τί ἐστι (289 d), τίς ἐστιν (290 e), τίς ἐστιν (290 e), τί ἐστι (294 c).
Hippias mineur [4] τί ἐστιν (366 a), τί ἐστι (373 d), τίς ἐστιν (375 d), τίς ἐστιν (376 b).
Ion [1] τίς ἐστι (532 e).
Lachès [3] τί ἐστι (180 c), τί ἐστιν (190 c), τί ἐστιν (190 e).
Lois III [1] τίς ἐστιν (696 b).
Lysis [1] τί ἐστιν (216 e).
Ménon [11] τί ἐστιν (71 b), τί ἐστιν (73 e), τί ἐστιν (75 b), τί ἐστιν (77 a), τί ἐστιν (79 c), τί ἐστιν (85 a), τί ἐστιν (85 a), τί ἐστιν (86 e), τί ἐστιν (87 b), τί ἐστιν (87 d), τί ἐστιν (88 c).
Parménide [1] τί ἐστιν (151 e).
Phédon [6] τί ἐστιν (58 a), τί ἐστιν (63 d), τίς ἐστι (73 e), τί ἐστιν (95 c), τί ἐστι (99 b), τί ἐστιν (100 c).
Phèdre [1] τίς ἐστι (229 c).
Politique [1] τίς ἐστι (282 a).
Protagoras [3] τί ἐστιν (329 c), τί ἐστιν (330 c), τί ἐστιν (334 b).
République I [1] τίς ἐστιν (328 e), II [1] τί ἐστιν (369 a), IV [2] τίς ἐστιν (428 b), τί ἐστιν (442 d), VI [1] τί ἐστιν (504 e), VII [1] τί ἐστι (538 d), IX [1] τίς ἐστιν (571 a), X [2] τί ἐστιν (602 c), τί ἐστιν (602 c).
Sophiste [1] τίς ἐστιν (265 b).
Théétète [6] τί ἐστιν (147 b), τί ἐστιν (147 b), τί ἐστιν (151 e), τί ἐστιν (160 d), τί ἐστι (203 a), τί ἐστιν (210 a).
Timée [1] τίς ἐστιν (21 e).

La vraie difficulté de la réfutation consiste à construire de manière imprévisible un dialogue pour faire apparaître la vérité, « imprévisible », puisque dans un dialogue chaque réponse de l'interlocuteur est imprévisible, « construire », parce que l'imprévisible peut conduire un dialogue dans tous les sens. En effet, pour celui qui interroge, il ne se permettrait pas de douter de la première réponse à la question « τί ἐστι ; », car Socrate ne peut savoir *a priori* quel est le sens exact que le répondant pourrait accorder à sa réponse. Supposons que cette première réponse dise la vérité, dans ce cas-là, elle est nécessairement universelle et immuable, et non tantôt une chose tantôt une autre. Mais avant d'entrer dans la réfutation, il y a deux règles pour celui qui interroge : 1/ dans le cas où le répondant a mal compris la question, il est nécessaire de lui faire comprendre le sens même de la question, c'est le cas dans l'*Hippias majeur*, où le sophiste a compris la question « ce qu'est le beau » comme « ce qui est beau »¹. 2/ Dans le cas où le répondant ne sait pas formuler une définition demandé par Socrate, il est nécessaire de lui montrer quelle est la bonne forme de la définition. C'est le cas aussi dans le *Théétète* où Socrate montre à jeune Théétète

1 *Hippias majeur* 287 d.

comment formuler une définition en question :

Socrate Pour celui à qui l'on demande : « La science, qu'est-ce que c'est ? », la réponse est par conséquent ridicule, quand il donne en réponse le nom de tel ou tel métier. Car il répond « science de quelque chose », alors que ce n'est pas ce qu'on lui demande.

Théétète Cela en a l'air.

Socrate Ensuite un autre point : alors qu'il lui est permis de répondre à peu de frais et brièvement, il parcourt une route sans fin. Par exemple, dans la question justement de la glaise, cela ne coûtait vraiment rien, et ne prêtait pas à équivoque, de dire que la glaise, c'est en tout cas de la terre pétrie avec un liquide ; et la glaise de qui, laisser cela dans le vague.¹

On peut constater que montrer un exemple pour donner une définition d'une chose sensible de manière aussi originale, pertinente, banale, brève, précise et claire n'est pas toujours chose facile, et cela peut être considéré comme une règle de dialogue. À partir du moment où le répondant a bien compris le sens de la question et la bonne formule d'une définition, la vraie difficulté de la réfutation commence. En effet, jusqu'ici, ce que nous avons dit sur la réfutation tient plutôt de principes ou de règles, mais une fois entré dans des détails de réponses, les choses sont difficiles à généraliser. La seule chose qui guide le déroulement, c'est la finalité morale et non la technicité. Or, comment guider une âme vers cette finalité alors qu'elle peut répondre à toute question de manière irrégulière, inattendue ? Prenons un simple exemple.

Socrate Voyons donc. Tu médites donc, comme je l'affirme, d'aller prochainement donner des conseils aux Athéniens. Si donc, au moment où tu es prêt à monter à la tribune, je t'arrête pour te dire : à quel sujet, quand les Athéniens décident de délibérer, te lèves-tu pour les conseiller ? N'est-ce pas lorsque tu t'y connais mieux qu'eux sur le sujet ? Que me répondrais-tu ?

Alcibiade Je dirais évidemment que sur ce sujet je m'y connais mieux qu'eux.²

Dans la réplique de Socrate, il y a trois questions : 1/ à quel sujet Alcibiade donnerait-il les conseils à la délibération ? 2/ quel niveau de connaissance du sujet qu'il avait ? 3/ par rapport à qui avait-il cette compétence ? Logiquement, Alcibiade devrait répondre d'abord à la première question. Eh bien non. Dans ce cas-là, Socrate devrait insister pour savoir quel est le sujet sur lequel Alcibiade s'y connaît mieux que les Athéniens, et pourtant, Socrate s'intéresse à autre chose :

Socrate C'est donc au sujet des choses que tu connais que tu es de bon conseil ?

Alcibiade Comment n'en serait-il pas ainsi ?

Socrate Ces choses, les connais-tu uniquement par d'autres, ou les as-tu découvertes (ἐξηύρες)

1 *Théétète* 147 b – c. Voir aussi *Lachès*, 192 a – b à propos d'une définition de la vitesse ; *Ménon*, 76 a à propos d'une définition de la figure, 76 d à propos d'une définition de la couleur.

2 *Alcibiade* 106 c – d.

par toi-même ?

Alcibiade Que pourrais-je connaître d'autre ?¹

C'est une autre façon d'interroger sur le sujet en question. Par son arrogance et son ignorance, Alcibiade ne se permet pas d'affirmer qu'il les connaît par d'autres, mais par lui-même. C'est ce point qui semble être le fil conducteur de la réfutation menée par Socrate. Supposons que ce qu'affirme Alcibiade est vrai, c'est-à-dire qu'il a découvert par lui-même ce que sont les choses importantes concernant la cité, cela signifie qu'il se connaît lui-même, puisqu'il sait distinguer entre ce qui est à lui et ce qui est aux autres. C'est pourquoi le dialogue se conduit progressivement vers le précepte « connais-toi toi-même ? » (129 a, 130 e). Connaître une chose c'est connaître l'excellence de cette chose. Se connaître soi-même c'est connaître la vertu, puisqu'elle est l'excellence de l'âme. C'est la raison pour laquelle, après le précepte delphique, le dialogue se tourne vers la question de l'âme avant de s'intéresser à la justice et la tempérance, et s'achève après cette phrase d'Alcibiade : « La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice. »² L'histoire d'Alcibiade³ confirmera la dernière phrase de l'*Alcibiade* :

Socrate Et j'aimerais t'y voir préserver. Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi.⁴

L'*Alcibiade* semble montrer que la finalité morale de la réfutation est parfois impuissante face à une certaine ignorance puissante. En effet, tant qu'on ne cherche pas et ni n'apprend pas spontanément, on ne sort pas de l'ignorance. Ainsi la question se pose : comment amener les ignorants à chercher et à apprendre spontanément ? C'est la tâche de la dialectique.

VI.3. Principes dialectiques

Comment connaître, à travers le dialogue, ce qui est ? Telle est la première question de la dialectique. Mais, avant de répondre longuement à cette question, nous essayons de répondre d'abord à la question suivante : quelle est précisément la limite

1 *Ibid.* 106 d.

2 *Ibid.* 135 e.

3 « La vie d'Alcibiade aura pris la forme, très tôt, d'une biographie de la chute d'Athènes, de son hégémonie et de son ambition sans égale, mais aussi et en même temps, pour les historiens, de sa grandeur hors du commun ; » (*Alcibiade*, « Introduction », p. 16, pp. 15 – 19 « Alcibiade »). Cf. : Hatzfeld, Jean, *Alcibiade, Études sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle*, Paris, PUF, 1951 ; Brisson, Luc, « Alcibiade », *Dictionnaire des philosophes antiques I*, Paris, Éd. CNRS, Sous la direction de R. Goulet, 1989, pp. 100 – 101. Cf. aussi Hatzfeld, Jean, *Alcibiade, Études sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle*, Paris, PUF, 1951.

4 *Alcibiade* 135 e.

de la réfutation ? En d'autres termes, d'où vient la dialectique ?

VI.3.1. Limites de la réfutation

Il y a principalement trois types de personnages dont les opinions font l'objet d'une réfutation, à savoir 1/ les sophistes qui représentent les hommes politiques, 2/ les jeunes gens qui représentent dans un sens les poètes puisqu'ils sont éduqués par les poèmes et 3/ les hommes d'expérience (les artisans, les généraux, même les sophistes par exemple). Dans le premier cas, les sophistes sont réputés pour leur savoir, mais leur savoir est nocif pour l'âme et la cité ; ainsi la réfutation doit se montrer très critique, montrer la valeur négative du savoir de sophiste, c'est ce que nous allons analyser dans un premier temps. Dans le cas de jeunes gens non aspirés au savoir, ils ne s'imaginent pas ce qu'ils ne savent pas, mais il ne savent pas non plus ce qu'ils savent, dans ces conditions, la maïeutique permet de faire naître quelque chose de leur âme, et si cette chose se révèle fausse, il faut l'enlever par la réfutation, nous montrerons dans un deuxième temps la limite de cet enlèvement par la réfutation. Dans le cas des hommes d'expérience, comme Lachès dans le *Lachès* par exemple, l'expérience même permet de savoir dans la pratique ce qui ne marchera pas et non pas de savoir ce qui marchera. C'est pourquoi dans le discours de Lachès il y a beaucoup de négations alors que dans celui de Nicias il y en a très peu ; cela étant, l'expérience n'est pas un véritable savoir, mais l'opinion droite, ainsi le fait de parler à partir d'expériences équivaut à exprimer des opinions ; dans ces conditions la réfutation est éducative, elle permet d'élever quelque chose au-delà de ce qu'elle était ; nous analyserons dans un troisième temps la limite de la réfutation éducative.

VI.3.1.1. La limite de la réfutation critique

Dans le *Phèdre*¹, le sophiste figure au huitième rang devant le tyran, dernière le rang d'artisan, et à deux rangs d'écart du poète. Si Socrate arrive à promouvoir les sophistes de deux rangs, ils auraient alors le même statut que le poète qui est responsable de la déchéance de la cité². Cela semble montrer que le but de la réfutation critique ne consiste pas à promouvoir les sophistes au rang supérieur pour rejoindre les poètes. D'ailleurs la réfutation socratique n'a pas fait évaluer un iota le statut de sophiste, en tout cas les dialogues où les sophistes sont les principaux interlocuteurs de Socrate montrent qu'à la fin, ils n'ont finalement rien changé. En

1 Voir *Phèdre* 248 d – e.

2 Cf. « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon I*, Paris, Vrin, Sous la direction de M. Dixsaut, 2005, pp. 26 – 41.

effet, le but de la réfutation critique consiste à combattre la corruption de la jeunesse par les sophistes et non les sophistes eux-mêmes. Cela est parfaitement illustré dans le prologue du *Protagoras*¹. Nous ne savons pas ce que pensent tous ces jeunes gens présents dans la conférence du sophiste Protagoras, puisqu'ils ne sont pas interrogés pour exprimer leur avis sur la conférence, ni qu'ils n'ont d'occasion d'interroger. Mais il est certain que même si les jeunes gens étaient décidés à ne plus suivre l'enseignement des sophistes après cette conférence, ils ne deviendraient pas pour autant savants, car le fait de jeter une mauvaise nourriture ne signifie pas, de ce fait, que l'on en possède une bonne.

Le corps des jeunes a tout le temps faim, si l'on ne leur donne pas de bons aliments à manger, ils mangent n'importe quoi afin de nourrir leur corps. De même pour l'âme des jeunes gens : si l'on la prive du mauvais enseignement, il faut qu'elle se nourrisse du bon lorsqu'elle a faim, sinon elle se nourrira du mauvais. Or, la réfutation critique n'est pas une science, bien que l'on puisse tirer de la réfutation critique de bons enseignements. Mais cela n'est pas pour ceux qui ne savent pas encore distinguer le bon du mauvais.

VI.3.1.2. La limite de l'enlèvement du faux par la réfutation

Dans la réfutation critique, il s'agit en réalité d'une confrontation de pensées. Les sophistes n'ont pas d'habitude de céder un iota, même si parfois ils concèdent quelques positions à Socrate sans jamais reconnaître réellement leur ignorance. Par exemple :

Protagoras Je ne suis pas vraiment d'avis, Socrate, dit-il, que l'affaire soit assez simple pour que je puisse t'accorder que la justice est chose pie et que la piété est juste. Non. À mon avis, il y a une différence. Enfin qu'importe ? dit-il. Admettons, si tu veux, que la justice est chose pie et que la piété est juste.²

Par contre, dans l'enlèvement du faux par la réfutation, il ne s'agit pas d'une confrontation intellectuelle, puisque les jeunes désirent suivre Socrate. D'ailleurs la jeunesse leur permet de reconnaître facilement leurs embarras et leur ignorance, et se montrer spontanément intéressés par l'aspiration au savoir. C'est pourquoi le langage de telle réfutation est différent du langage de la réfutation critique (qui consiste à embarrasser). Le *Lysis* est un bon exemple, voici le point de départ :

Socrate En bien, Hippothalès, repris-je, c'est un amour noble et grand sous tous rapports que tu as trouvé ! Allons, fais-moi une démonstration de ce dont tu leur as déjà fait étalage, pour

1 Voir *Protagoras* 310 b – 314 e.

2 *Ibid.* 331 b – c.

que je vois si tu sais ce qu'un amant doit dire de son bien-aimé lorsqu'il lui adresse la parole, ou lorsqu'il en parle à d'autres.¹

Par pudeur, sans doute, Hippothalès n'y arrive pas, mais finalement, par sincérité de son amour pour Lysis, il finit par demander à Socrate de lui donner un bon conseil :

Hippothalès Non, par Zeus, répondit-il, car ce serait le comble de l'aberration ! Mais c'est bien pour cela, Socrate, que je te mets dans la confiance, et si tu sais quelque chose d'autre, donne-moi un conseil sur ce que l'on peut dire ou faire pour se rendre aimable aux yeux de son bien-aimé.

Socrate Ce n'est pas facile à dire, répondis-je, mais si tu étais prêt à faire en sorte qu'il s'entretienne avec moi, je pourrais peut-être te faire une démonstration de ce dont il faut l'entretenir au lieu des louanges qu'au dire de ceux-ci tu lui récites et chantes.²

Bien qu'il n'y ait, dans le *Lysis*, aucune question du type « qu'est-ce qu'une chose ? », la demande d'Hippothalès et la réponse de Socrate forment en réalité implicitement la question : qu'est-ce que l'amour ? La suite du dialogue consiste à répondre à cette question comme une réfutation à la thèse de l'amour d'Hippothalès, thèse implicitement formulée à travers la bouche de son ami Ctésippe : l'amour, c'est faire l'éloge du bien-aimé. Dans le *Lysis*, tout semble implicite, les questions (« qu'est-ce que l'amour ? », « qu'est-ce que l'amitié (φιλία) ? »), la thèse à réfuter et la réfutation même sont toutes implicites. Mais pour quelle raison le dialogue prend-il une telle forme implicite, c'est-à-dire maïeutique ? En effet, bien que Lysis et Ménexène soient les principaux interlocuteurs de Socrate dans le *Lysis*, la discussion s'adresse à Hippothalès pour lui faire naître de son âme un amour pour le savoir³.

Mais la maïeutique nécessite un accouchement qui peut 1/ se révéler faux (l'âme est vide comme si la femme n'était pas enceinte), 2/ donner la fausseté (l'âme accouche d'une image de la vérité et non pas de la vérité même) ; 3 / dans ces conditions, il faut enlever l'enfant à la naissance et 4/ cet enlèvement par la réfutation n'empêche nullement cette âme d'être enceinte de nouveau de la fausseté.

VI.3.1.3. La limite de la réfutation expérimentale

La question « qu'est-ce que le courage ? »⁴ nécessite une réfutation quelle que soit la réponse, bonne ou mauvaise. Car, même dans le cas d'une bonne réponse, la

1 *Lysis* 204 e – 205 a.

2 *Ibid.* 206 b – c.

3 Entre 207 d et 210 d, Socrate interroge, Lysis répond, par cette série de questions-réponses, on apprend que le père et la mère de Lysis ne lui permettent de faire autre chose que ce qui concerne l'écriture et la lecture, c'est l'ἑγγον des enfants, un premier pas vers le savoir. En d'autres termes, quel que soit le type de la φιλία, la valeur la plus élevée de la φιλία, est son rapport à la σοφία.

4 *Ibid.* 190 e.

réfutation permet de savoir s'il s'agit de la science ou de la conjecture, c'est-à-dire sans savoir rendre raison à ce qu'on sait. En ce sens, le *Lachès* est un dialogue réfutatif en raison des trois définitions du courage données par Lachès et Nicias¹.

Or, l'unité du *Lachès* est l'éducation², de même pour le *Lysis* et le *Protagoras*³. Mais pourquoi définir le courage avec deux généraux pour parler de l'éducation sous la forme de la réfutation ? 1/ Quel est le rapport entre les généraux et l'éducation ? 2/ Parler du courage avec les généraux, c'est compréhensible, puisque la mort pourrait advenir à tout moment dans une bataille ; ainsi affronter les ennemis est affronter sa propre mort. Mais le fait de donner une définition du courage n'est pas une compétence des généraux, d'ailleurs ils ne prétendent pas enseigner le courage à leurs soldats. Pour quelle raison demander alors à deux généraux de définir le courage ? 3/ Quel est le but de la réfutation ?

Sur le premier point, il y a un point en commun entre les généraux et les enfants à l'âge éducatif, c'est l'expérience. En effet, dès la naissance, peut-être même avant, le bébé commence à écouter, à voir, à sentir, à parler, à pleurer, à exprimer, surtout à imiter jusqu'à l'âge éducatif. Cela étant, pendant sept ans, par l'expérience, l'enfant acquiert une infinité de choses, cela est une condition de l'éducation. De là on voit la différence entre l'expérience et l'éducation, à savoir l'expérience reste au niveau de l'opinion, l'éducation permet d'élever au niveau intelligible ce qu'on acquiert par expérience. Ce que les généraux acquièrent par leurs expériences militaires est de même nature : la connaissance acquise par expérience. Ainsi, sans une éducation appropriée, l'expérience reste au niveau de l'opinion.

Une fois admis ce qui vient d'être dit, le second point est relativement simple. En effet, la question de courage se pose partout, et pas uniquement à la guerre :

Socrate Et je m'intéressais non seulement à ceux qui sont courageux à la guerre, mais aussi à ceux qui font preuve de courage à l'égard des périls de la mort, et bien entendu à tous ceux qui sont courageux face aux maladies, à la pauvreté, à la politique ; et je pensais en outre non seulement à ceux qui sont courageux face aux douleurs et aux craintes, mais aussi à ceux qui excellent dans la lutte contre les désirs et les plaisirs, que ce soit en tenant ferme ou en faisant volte-face.⁴

1 Voir *Ibid.* 190 e, 192 b – c et 194 e – 195 a. Traditionnellement, le *Lachès* est considéré comme maïeutique et non comme réfutatif.

2 Cf. *Lachès*, « Introduction », p. 71 – 74.

3 Notons que c'est à la demande du jeune Hippocrate que Socrate l'accompagne pour aller rencontrer le sophiste Protagoras chez Callias. C'est pourquoi la discussion entre Socrate et Protagoras s'adresse en réalité à Hippocrate en particulier et à la jeunesse en général, du moins au jeune auditoire présent dans le dialogue.

4 *Lachès* 191 d – e. Nous soulignons.

Nous avons déjà parlé de ce passage dans le chapitre précédent. Dans le domaine de l'éducation, pour les enfants comme pour les adultes, ce qui empêche la progression, ce sont surtout les désirs et les plaisirs qui l'emportent souvent sur les efforts nécessaires comme la concentration, la mémoire, les exercices, savoir lire et lire bien et beaucoup, savoir écrire et écrire bien et beaucoup. Tout cela nécessite un grand courage, une grande maîtrise de soi.

Le troisième point, le but de la réfutation est un exercice éducatif. S'il est absolument nécessaire pour les élèves à l'école de faire suffisamment d'exercices, il est aussi nécessaire les adultes de faire certains exercices afin d'élever au rang intelligible ce qu'on acquiert par expérience. Dans le cas du *Lachès*, Socrate ressemble en quelque sorte à un instituteur et les deux généraux à des élèves. Cela étant, il n'y a pas d'âge pour s'éduquer.

La limite de la réfutation éducative réside dans ceci : une expérience peut être promue au rang de connaissance d'enseignement, une connaissance détachée d'expérience, mais tout en restant une connaissance spécifique au trompe-l'œil d'une connaissance universelle et immuable. Exemple :

Nicias J'affirme, Lachès, que le courage est connaissance (*ἐπιστήμη*) de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toute circonstance.¹

La définition donnée par Nicias est bonne, encore faut-il savoir ce que désigne l'*ἐπιστήμη* : est-ce une connaissance spécifique ou universelle et immuable ?

Lachès Non plus que les agriculteurs, je crois. Et pourtant ce sont bien eux, j'imagine, qui savent ce qui est à craindre en agriculture, de même que tous les autres artisans savent ce qui, dans leurs arts respectifs, inspire la crainte ou la confiance ; mais ils ne sont pas plus courageux pour autant.²

Le vrai message du *Lachès* est ceci : si, par expérience, on acquiert une certaine compétence spécifique, et qu'on peut la transformer en une connaissance, il n'y a aucune raison de ne pas penser ceci : l'âme étant immortelle, elle a nécessairement l'expérience de toutes les réalités intelligibles.

VI.3.2. La réminiscence

Le dialogue est une communication qui consiste à faire renaître de nouveau ou à nouveau ce qu'on a connu auparavant, autrement dit, dialoguer n'est pas enseigner, c'est la raison pour laquelle Socrate insiste sur ceci : « Et si quelqu'un prétend en

1 *Lachès* 194 e.

2 *Ibid.* 195 b – c.

privé avoir appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité. »¹ En d'autres termes, dialoguer consiste à inciter l'intellection. Mais comment se fait-il que les réalités dont l'âme, qui est immortelle, avait connaissance puissent être oubliées ? Quelle est la cause de cet oubli de l'âme ? En effet, quand l'âme est en incarnation, elle est attirée par l'apparence des choses sensibles, cela équivaut à oublier la fonction intellectuelle². C'est la raison pour laquelle la réminiscence consiste à retrouver la fonction intellectuelle.

Le substantif ἀνάμνησις (réminiscence) n'apparaît que 15 fois dans le corpus platonicien dont 9 dans le *Phédon*³. Cela étant, il y a un rapport étroit entre la mort et la réminiscence, puisque la mort est l'unité du *Phédon*. En effet, la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme d'avec le corps⁴. De cette séparation découlent cinq termes ontologiques, à savoir 1/ l'immortalité de l'âme⁵, 2/ la réalité véritable (αὐτὴ ἢ οὐσία)⁶, 3/ la séparation entre le sensible et l'intelligible, 4/ la participation du sensible à l'intelligible et 5/ la réminiscence :

Σωκράτης

Socrate

εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι
 γιγνώμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ
 ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ
 ἐκεῖνας ἀναλαμβάνομεν τὰς
 ἐπιστήμας ἃς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν,
 ἄρ' οὐχ ὁ καλοῦμεν μαθάνειν οἰκείαν
 ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἶη;
 τοῦτο δὲ που ἀναμιμνήσκεσθαι
 λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;⁷

Mais supposons que, ayant acquis ces savoirs avant de naître, nous les ayons perdus en naissant ; par la suite, lorsque nous usons de nos sens pour percevoir des choses qui en relèvent, nous reprenons à nouveau possession des savoirs que nous avions antérieurement, à un certain moment ; dès lors, ce que nous nommons « apprendre », ne serait-ce pas reprendre possession d'une science qui nous est propre ? Et quand nous disons que c'est là une sorte de ressouvenir, n'employons-nous pas le mot correct ?⁸

1 *Apologie* 33 b.

2 Le terme λήθη est peu fréquent dans le corpus platonicien, presque absent dans les premiers dialogues. *Banquet* : λήθη (208 a); *Gorgias* : λήθην (493 c); *Lettre III* : λήθην (315 c); *Lois II* : λήθη (666 b); III : λήθη (682 b); *Ménexène* : λήθη (248 c); *Phédon* : λήθην (75 d); *Phèdre* : λήθης (248 c), λήθην (250 a), λήθην (275 a), λήθης (276 d); *Philèbe* : λήθης (33 e), λήθη (33 e), λήθην (33 e), λήθης (52 a), λήθη (52 b), λήθην (63 e); *Politique* : λήθης (273 c); *République VI* : λήθης (486 c); X λήθης (621 a), λήθης (621 c); *Théétète* : λήθης (144 b); *Timée* : λήθης (87 a).

3 *Lois V* : ἀνάμνησις (732 b); *Ménon* : ἀνάμνησις (81 d), ἀνάμνησιν (82 a), ἀνάμνησις, (98 a); *Phédon* : ἀνάμνησις (72 e), ἀνάμνησιν (73 c), ἀνάμνησις (73 d), ἀνάμνησιν (74 a), ἀνάμνησιν (74 d), ἀνάμνησις (76 a), ἀνάμνησιν (91 e), ἀνάμνησιν (92 c), ἀναμνήσεως (92 d); *Phèdre* : ἀνάμνησις (249 c); *Philèbe* : ἀνάμνησιν (34 b).

4 *Phédon* 64 c.

5 *Ibid.* 73 a.

6 *Ibid.* 78 d.

7 *Ibid.* 75 e.

8 Voici les trois autres traductions : « Si par contre l'on suppose que nous avons perdu en naissant cette acquisition antérieure à notre naissance, mais qu'ensuite, grâce à l'usage de nos sens dans les choses en question, nous ressaisissons les connaissances dont nous disposions dans un temps antérieur, alors ce que nous nommons s'instruire ne consisterait-il pas à ressaisir une connaissance

Ce passage est un aboutissement d'une série de comparaisons entre le sensible et l'intelligible¹. Bien que le terme de la participation ne soit pas évoqué, celui de la séparation entre le sensible et l'intelligible non plus. Dans le passage que nous venons de lire, quatre notions ne sont pas explicites : 1/ l'objet de la sensation et sa nature, à savoir le sensible (αἴσθητόν) et le visible (όρατόν). 2/ L'objet de la science et sa nature, à savoir l'intelligible (νοητόν) et l'invisible (ἀιδές). 3/ La séparation entre le sensible et l'intelligible, l'un est visible, l'autre est invisible, l'un devient, l'autre est. 4/ La participation du sensible à l'intelligible, car le fait d'user de « nos sens pour percevoir des choses qui en relèvent » signifie que les choses sensibles ont part aux choses intelligibles.

En effet, « aussi bien dans nos questions quand nous questionnons que dans nos réponses quand nous répondons »², chaque fois que nous avons une sensation, nous devons demander ce qu'est cette sensation elle-même, par exemple, la question « l'égal en soi » se pose à partir d'une sensation (une perception) de l'égalité :

Σωκράτης

ἀλλὰ μὲν δὴ ἕκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὁ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν: ἢ πῶς λέγομεν;³

Socrate

Alors, en vérité, c'est à partir des sensations elles-mêmes qu'on doit réfléchir à ce fait : toutes les propriétés sensibles à la fois aspirant à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité. Sinon, que dire ?

La sensation est double, d'une part elle nous retient dans le monde sensible à travers les plaisirs que procurent au corps des choses sensibles, d'autre part elle nous donne à chaque fois l'occasion de se demander ce qu'est cette sensation elle-même en débarrassant les opinions, par exemple une belle chose vue est une sensation. De là apparaît le sens éthique de la réminiscence : le courage de débarrasser les opinions pour aller au-delà du sensible, condition fondamentale du fait de se remémorer, c'est-à-dire chercher et apprendre.

qui nous est propre ? Et ne serait-il pas juste d'appeler cela se ressouvenir ? » (Paul Vicaire).

« Mais si, je suppose, nous avons perdu en naissant les connaissances que nous avons acquises avant de naître, mais qu'en appliquant nos sens aux objets en question, nous ressaisissons ces connaissances que nous possédions précédemment, n'est-il pas vrai que ce que nous appelons apprendre, c'est ressaisir une science qui nous appartient ? Et en disant que cela, c'est se ressouvenir, n'emploierions-nous pas le mot juste ? » (Émilie Chambry).

« Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les rapprendre ces connaissances que nous avons jadis, en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas ressaisir des connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela ressouvenir ? » (Victor Cousin).

1 Voir 74 a – 75 d.

2 *Ibid.*, 75 d.

3 *Ibid.*, 75 a – b.

VI.3.3. La contemplation

Nous ne savons pas, par quel moyen, l'âme contemple les formes intelligibles lorsqu'elle « faisait partie du cortège d'un dieu »¹, puisque dans le second discours de Socrate du *Phèdre*, il s'agit d'une représentation et non un exposé². En revanche, nous avons un grand nombre de méthodes dialectiques employées dans les dialogues platoniciens, comme par exemple la division, le rassemblement, l'usage de paradigmes, l'interprétation de mythes, l'usage d'oppositions, la recherche du contraire, la comparaison, la définition, la distinction, la représentation, la séparation. Mais nous ne les présentons pas ici pour la raison suivante : à l'opposé de l'écriture qui est statique, le dialogue est dynamique, par conséquent chaque méthode dialectique employée dépend de la situation dans un dialogue et varie selon l'interlocuteur, l'auditoire³, le sujet, le développement imprévu ou autres éléments. C'est la raison pour laquelle nous essayons de présenter ici quelques principes de méthodes dialectiques⁴.

VI.3.3.1. Principe de l'Un

Une chose sensible est toujours multiple, parce qu'elle est un mélange de différents éléments (eau, feu, terre, air), de différentes qualités (grand, petit, dur, mou, brillant, sombre, beau, laid, utile, inutile ...), de différentes couleurs, de différentes figures ou d'autres propriétés. Ce qui nous intéresse ici, c'est le mélange de qualités :

Socrate Or, nous affirmons bien que la vue voit le grand et le petit non pas comme quelque chose qui est séparé, mais comme quelque chose qui est confondu, n'est-ce pas ?

Glaucon Oui.

Socrate Mais pour produire cette clarification, l'intellection (ἡ νόησις) a été contrainte de voir grand et petit non pas comme confondus, mais comme séparés, contrairement à ce que faisait la vue.

Glaucon C'est vrai.

Socrate Par conséquent, n'est-ce pas de là que nous vient d'abord l'idée de demander ce que peut bien être le grand, et aussi le petit ?⁵

L'intellection consiste à chercher ce qu'est une qualité en tant que telle, c'est-à-dire

1 *Phèdre* 248 c.

2 Voir *Phèdre*, 246 a, surtout « Notes » n° 173, p. 209 : L'exposé a pour tâche de décrire l'âme « telle qu'elle est », tandis que la représentation consiste à dire « ce à quoi elle ressemble ».

3 Par exemple, dans le *Phédon*, l'auditoire se compose de gens qui aspirent au savoir, alors que dans le *Protagoras*, nous l'avons vu, l'auditoire est impressionnant, mais ce ne sont pas des gens qui aspirent au savoir.

4 À propos de méthodes dialectiques, cf. Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

5 *République* VII 524 c.

quelque chose proprement une, non-composée, unique, originale, universelle et immuable. Par exemple, « l'âme est le principe du mouvement spontané ». Certes, la phrase est composée de mots, mais ce qu'elle exprime est unique, c'est-à-dire elle ne désigne pas à fois plusieurs choses. Un cercle particulier n'est pas unique, on peut même fabriquer deux cercles particuliers identiques, mais la définition mathématique du cercle est unique, bien que l'on puisse utiliser plusieurs manières mathématiques pour définir le cercle (par la géométrie analytique et par la géométrie différentielle par exemple).

Dans la dernière réplique, nous trouvons cette phrase : « τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ μικρόν; » (« que peut bien être le grand, et aussi le petit? »). Nous avons dit que « τί ἐστὶ; » est une marque de la réfutation, alors que dans le livre VII de la *République*, il s'agit de la dialectique. La dialectique emprunte-t-elle certaines méthodes à la réfutation? En effet, « τί ἐστὶ; » n'a pas la même portée dans la réfutation que dans la dialectique. Dans la réfutation, les interlocuteurs de Socrate ne connaissaient pas encore la nature des réalités véritables, dans ces conditions, l'usage de la formule « τί ἐστὶ; » ne consiste pas à chercher une réponse unique, mais à démontrer que l'interlocuteur ne savait pas ce qu'il prétendait savoir, puisqu'il disent sur le même sujet tantôt une chose tantôt une autre. En ce sens, « τί ἐστὶ; » est une méthode qui permet de faire apparaître l'ignorance. Or, dans le cadre de la dialectique, la nature de « ce qui est totalement être »¹ est connue. Sachant que ce n'est pas parce que cette nature est connue (sans couleur, sans figure, intangible², sans mélange ni séparable³, sans subir aucun changement⁴) que l'on arrive à définir une réalité intelligible ; le beau par exemple, quelle est sa définition qui remplit ces conditions : sans couleur, sans figure, intangible, sans mélange ni séparable et sans subir aucun changement? Ainsi, dans le cadre de la dialectique, « τί ἐστὶ; » est une invitation à chercher ce qu'est une réalité intelligible. D'ailleurs, après cette interrogation « ce que peut bien être le grand, et aussi le petit », ni Socrate ni Glaucon ne cherchent à répondre, parce que, dans la dialectique, cette formule « τί ἐστὶ; » n'est pas une méthode. En revanche, « τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ μικρόν », un couple contraire, est une méthode.

1 C'est-à-dire τὸ παντελῶς ὄν, *République* V 477 a ; *Sophiste* 248 e (τῷ παντελῶς ὄντι), pour les autres expressions qui expriment la nature de l'intelligible, cf. « La participation du sensible à l'intelligible », *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, pp. 55 – 84, p. 58 – 59.

2 *Phèdre* 247 c.

3 *Parménide* 129 e.

4 *Phédon* 78 d.

VI.3.3.2. Principe du contraire

L'έναντίον, le contraire, peut être considéré comme second principe de la dialectique. En effet, si on arrive à définir une réalité intelligible, mais pas son contraire, on a toutes les chances de ne pas entièrement ou pas du tout saisir ce qu'elle est. En vérité, toute chose sensible en tant que sensible n'a pas de contraire. Le corps par exemple, comme une entité sensible, n'a point de contraire, tandis que le corps lui-même, le corps défini comme une chose inanimée, alors là, il a son contraire, à savoir la chose animée, l'âme. Par ailleurs, si l'on définit le corps comme mouvement passif, le corps a son contraire, à savoir le mouvement actif ou spontané, l'âme ; de telle sorte que le corps reste immobile s'il ne reçoit aucun mouvement. Ainsi, tous les corps, quels qu'ils soient, ont la même nature, à savoir inanimé ou en mouvement passif. Mais cela ne suffit pas pour confirmer que la définition du corps est bonne, il faut nécessairement vérifier si le contraire de ces définitions renvoie toujours à la même chose, ici en l'occurrence l'âme. La physique classique définit le corps comme une étendue, ainsi son contraire devrait être ce qui est inétendu, mais cela ne renvoie pas nécessairement à l'âme, par exemple, une loi mathématique en tant que telle est inétendue, mais elle n'est pas une âme, en tout cas jusqu'à maintenant cela n'est pas encore philosophiquement démontré. Cela admis, la définition du corps comme une étendue n'est pas fiable (οὐδὲν ὑγιές), l'expression est peu présente dans le corpus platonicien¹. Voici son sens :

Socrate Eh bien, si tu peux l'observer, dis-je, j'attire ton attention sur le fait que dans les perceptions, certaines choses n'invitent pas l'intellection (οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν) à un examen supplémentaire, puisqu'elles sont jugées de manière satisfaisante par la perception, tandis que d'autres l'incitent tout à fait à cet examen, puisque la perception n'y fabrique rien de ferme (ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιές ποιούσης)².

L'intellection (νόησις) semble ne pas venir toute seule, il faut l'appeler, l'inciter, la solliciter, c'est ce que dit le verbe παρακαλεῖν. Dans ce passage, l'intellection consiste à examiner (ἐπισκέψασθαι) les contraires ou les oppositions de ce qu'on a aperçu. Ainsi il est nécessaire qu'une connaissance fiable renvoie toujours à la même réalité, de même que son contraire renvoie toujours à elle. Si cela n'est pas le cas, cette connaissance n'est pas fiable, autrement dit, l'intellect n'est pas suffisamment mobilisé. Cela étant, en dialectique, ces trois termes sont étroitement liés, à savoir νόησις, ἐπισκέψασθαι et τὸ έναντίον.

1 Voici la liste non exhaustive de l'expression οὐδὲν ὑγιές dans le corpus platonicien : *Cratyle*, 440 c; *Gorgias*, 524 e; *Lois* VI, 776 e (ὑγιές οὐδὲν); *Phédon*: 69 b, 89 e, 90 c, 90 e; *République* : VI 496 c, VII 523 b, IX 584 a, 589 c; *Sophiste*, 323 a; *Théétète*, 173 b (ὑγιές οὐδὲν)

2 *Ibid.*, 523 a – b.

Le substantif τὸ ἐναντίον est abondamment présent dans les œuvres de Platon, voici le tableau qui réense sa présence :

<i>Apologie</i>	τὰ ἐναντία (27 a)
<i>Cratyle</i>	τὸ ἐναντίον (432 b), τὸ ἐναντίον (434 d)
<i>Critias</i>	τῶν ἐναντίων (109 a)
<i>Criton</i>	τῶν ἐναντίων (48 a)
<i>Euthydème</i>	τῶν ἐναντίων (281 d)
<i>Euthyphron</i>	τὰ ἐναντία (6 a), τὸ ἐναντίον (9 e), τὸ ἐναντίον (10 b), τὸ ἐναντίον (12 a)
<i>Gorgias</i>	τὸ ἐναντίον (468 b), τῷ ἐναντίῳ (475 a), τὰ ἐναντία (481 c)
<i>Lachès</i>	τῷ ἐναντίῳ (193 a), τῷ ἐναντίῳ (193 b)
<i>Lettre VII</i>	τοῦ ἐναντίου (343 a), τὰ ἐναντία (345 b)
<i>Lois</i>	I τοῦ ἐναντίου (644 d), τῶν ἐναντίων (648 b), τὸ ἐναντίον (649 c), τοῖς ἐναντίοις (649 c); III τῶν ἐναντίων (678 b), τὸ ἐναντίον (700 b); V τὰ ἐναντία (732 d), τὰ ἐναντία (733 c), τοῦ ἐναντίου (734 e), τὰ ἐναντία (743 b); VII [816ε] ἐναντίων (816 e), τὰ ἐναντία (816 e); VIII τὸ ἐναντίον (850 a); X τῶν ἐναντίων (889 c), τῷ ἐναντίῳ (894 b), τῶν ἐναντίων (896 a), τῶν ἐναντίων (896 d), τῶν ἐναντίων (902 c), τῶν ἐναντίων (906 a); XI τοῦ ἐναντίου (935 b); XII τῶν ἐναντίων (942 d), τοῦ ἐναντίου (944 b)
<i>Lysis</i>	τὸ ἐναντίον (215 e), τὸ ἐναντίον (215 e), τῷ ἐναντίῳ (215 e), τὸ ἐναντίον (216 a), τῷ ἐναντίῳ (216 a), τὸ ἐναντίον (216 b), τῷ ἐναντίῳ (216 b), τὸ ἐναντίον (218 b), τοῦ ἐναντίου (218 b)
<i>Ménexène</i>	τοῖς ἐναντίοις (238 d)
<i>Ménon</i>	τὸ ἐναντίον (70 c), τὸ ἐναντίον (91 c)
<i>Parménide</i>	τὸ ἐναντίον (146 a), τὸ ἐναντίον (155 a), τὸ ἐναντίον (155 a), τὰ ἐναντία (157 b), τὰ ἐναντία (159 a)
<i>Phédon</i>	τῶν ἐναντίων (70 e), τὰ ἐναντία (70 e), τὰ ἐναντία (71 a), τῶν ἐναντίων (71 a), τὸ ἐναντίον (102 e), τῶν ἐναντίων (102 e), τὸ ἐναντίον (103 a), τοῖς ἐναντίοις (103 a), τῶν ἐναντίων (103 a), τοῦ ἐναντίου (103 b), τὸ ἐναντίον (103 b), τὸ ἐναντίον (103 b), τὰ ἐναντία (103 b), τὸ ἐναντίον (103 c), τὰ ἐναντία (104 b), τὰ ἐναντία (104 c), τὰ ἐναντία (104 c), τὸ ἐναντίον (104 e), τὸ ἐναντίον (105 a), τὸ ἐναντίον (105 a), τὸ ἐναντίον (105 d)
<i>Phèdre</i>	τοῖς ἐναντίοις (246 e), τὸ ἐναντίον (262 a)
<i>Philèbe</i>	τὸ ἐναντίον (18 a), τοῦ ἐναντίου (19 b), τὰ ἐναντία (25 a), τὸ ἐναντίον (33 b), τῶν ἐναντίων (35 a)
<i>Politique</i>	τοῦ ἐναντίου (261 a), τοῦ ἐναντίου (269 a), τῶν ἐναντίων (273 d), τῶν ἐναντίων (307 c), τὰ ἐναντία (310 a)
<i>Protagoras</i>	τὸ ἐναντίον (324 a), τοῦ ἐναντίου (332 c), τῶν ἐναντίων (332 c), τὸ ἐναντίον (354 a)
<i>République</i>	I τοῦ ἐναντίου (335 d), τοῦ ἐναντίου (335 d), τοῦ ἐναντίου (335 d), τοῦ ἐναντίου (335 d), τοῖς ἐναντίοις (348 e), τοῦ ἐναντίου (350 b), τῷ ἐναντίῳ (352 a); III τὰ ἐναντία (395 e), τῶν ἐναντίων (397 c), τοῖς ἐναντίοις (400 b), τοῦ ἐναντίου (401 a); IV τῶν ἐναντίων (437 b), τῶν ἐναντίων (437 b); V τὰ ἐναντία (454 e), τοῦ ἐναντίου (472 c); VII τὸ ἐναντίον (523 c), τοῖς ἐναντίοις (524 d); IX τῷ ἐναντίῳ (580 b); X τῷ ἐναντίῳ (605 d)
<i>Sophiste</i>	τῶν ἐναντίων (247 a), τῶν ἐναντίων (247 b), τοῦ ἐναντίου (255 b)
<i>Théétète</i>	τοῦ ἐναντίου (189 d)
<i>Timée</i>	τὰ ἐναντία (39 b), τοῖς ἐναντίοις (46 b), τῶν ἐναντίων (50 a)

Deux remarques. 1/ Dans les premiers dialogues, ou plus précisément dans le contexte de réfutation, le substantif ne signifie pas le contraire, mais plutôt la

contradiction¹ : « car il est clair que celui qui m'accuse se contredit lui-même (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ) dans l'action qu'il a intentée. »² En revanche, dans le contexte de la dialectique, le substantif veut dire le contraire : « Les choses contraires à partir de rien d'autre que de leurs contraires — cela vaut pour tout ce qui se trouve entrer dans une relation de ce genre, par exemple, le beau, je pense, est le contraire du laid, le juste de l'injuste, et il y a des milliers d'exemples semblables. »³ 2/ Dans la réfutation, τὸ ἐναντίον (la contradiction) n'est pas une méthode, mais plutôt une affirmation, car le but de la réfutation consiste à chercher une unique réponse, et non une contradiction qui est en réalité le résultat de cette recherche. Tandis que dans la dialectique, τὸ ἐναντίον (le contraire) est un principe dialectique.

VI.3.3.3. Principe de la division

Diviser une chose permet y voir plus clair. Mais il y a un grand nombre de façons de diviser une chose à connaître, c'est la raison pour laquelle un principe est nécessaire pour que la division s'opère afin de connaître mieux ce qui est. Voici ce principe : diviser la chose en question en deux choses contraires signifie que la chose à diviser n'est pas une chose sensible. Ce principe est bien illustré dans le *Philèbe* : « Divisons en deux la totalité des choses qui existent actuellement dans l'univers »⁴, en deux choses contraires, à savoir la limite (τὸ περᾶς) et l'illimité (τὸ ἄπειρον)⁵. Or, « c'est à partir de leurs contraires que viennent à exister les choses contraires »⁶, cela étant, il existe nécessairement une troisième chose qui est un mélange (σύμμιξις) de deux contraires, car, sans elle, il ne peut y avoir « les choses contraires viennent à exister à partir de leurs contraires ». Par exemple, un bien vient à exister à partir de son contraire ; non pas que le bien vienne à exister à partir de son contraire le mal, si c'était le cas, il n'aurait plus du mal dans le monde, mais quelque chose qui était un mal devient maintenant un bien. C'est pourquoi dans le *Phlèbe*, le mélange est synonyme de γίγνεσθαι (devenir). Or, devenir a nécessairement une cause (αἰτία), entre la limite et l'illimité, la cause de devenir est la mesure ou la démesure.

À première vue, ce principe de la division paraît simple : diviser une chose en deux choses contraires, chercher une réalité qui devient entre ces deux choses contraires, et

1 Il s'agit d'un couple de choses sensibles, noir et blanc par exemple, le substantif veut dire l'opposition, et non le contraire.

2 *Apologie*, 27 a.

3 *Phédon*, 70 e – 71 a.

4 *Philèbe*, 23 c : « πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῆ διαλάβωμεν ».

5 *Ibid.*

6 *Phédon*, 71 a.

établir la cause qui la pousse vers l'une des deux choses contraires. Mais en réalité l'application de ce principe est difficile. Par exemple, est-ce que le plaisir et la douleur sont contraires ? Supposons que la réponse soit oui, quelle est cette troisième chose qui est un mélange des plaisirs et des douleurs ? Le quatrième paraît encore plus difficile, à savoir la cause. Par exemple, quelle est la cause de la jalousie ? Dans le contexte de la mondialisation, afin de mieux comprendre ce monde et de mieux préparer le défi, une question se pose : quelles sont les deux choses contraires que l'on peut obtenir en divisant ce monde en deux ? Quelle est la chose qui pourrait être le mélange de ces deux choses contraires ? Et quelle est la cause qui peut bien engendrer un mouvement de ce mélange vers l'une ou vers l'autre ? On peut constater qu'une telle division et l'analyse pertinente ne se font pas en quelques minutes. Si l'on ne prépare pas ces questions depuis longtemps, dans un dialogue, un tel sujet peut désorienter ou même rendre ridicule la discussion. Tout cela semble montrer que la dialectique est très difficile. D'ailleurs il y a plusieurs façons de diviser une chose : horizontale et verticale ou un mélange de deux, dans la première partie du *Politique*, la division est horizontale, dans le second discours de Socrate du *Phèdre*, la division des êtres humains est verticale, dans le *Philèbe*, Socrate compte sept douleurs principales de l'âme, à savoir la colère, la peur, le regret, le chant de deuil, l'amour (ἔρως), l'envie (ζήλος), la jalousie¹. Il semble qu'il s'agisse d'une division mélangée, d'ailleurs une douleur (λύπη) de l'âme n'est pas toujours mauvaise, par exemple, l'amour paraît tantôt bonne tantôt mauvaise, cela dépend de gens, de leur nature et leur culture, tandis que la jalousie est absolument mauvaise.

VI.4. Conclusion

Le chapitre intitulé « La dialectique » commence par le mythe, ensuite la réfutation et termine par la dialectique. En effet, le mythe s'adresse à la fonction inférieure de l'âme, il s'agit de la fonction désirante et donc irrationnelle ; cependant la fabrication du mythe au service de la philosophie relève de la raison, c'est en ce sens que le philosophe est un fabricant de mythe, il invente ou réinvente, interprète ou réinterprète des mythes pour persuader la foule. De ce point de vue de fabrication, le mythe a une fonction dialectique. En fait, en tant que représentation de l'intelligible, le mythe a le même statut qu'une chose sensible qui est une image de l'intelligible. Ainsi pour que cette représentation soit une image vraie de l'intelligible, il faut nécessairement que le philosophe contemple l'intelligible en fabriquant un mythe

1 *Philèbe* 47 e.

(comme le démiurge fixe ses yeux sur les formes intelligibles pour fabriquer l'univers). On voit bien ici une double opposition entre la fonction sensible à qui s'adresse le mythe et la fonction intelligible par laquelle le mythe est fabriqué, et entre la foule et le philosophe.

Quant à la réfutation, certes elle s'adresse à la fonction croyante ou Ardente de l'âme de manière négative, mais elle-même relève du domaine de l'éthique. En effet, « pour Socrate, l'important dans la réfutation, est davantage son effet éthique, qui peut se propager d'un interlocuteur à un autre, que la validité de son argumentation logique »¹. Or, l'éthique est l'évaluation de la morale, ainsi celui qui réfute doit être nécessairement juste, courageux, tempérant et sage, car celui qui pratique la réfutation ne se permet pas d'être inférieur en terme de vertu à ceux qui sont réfutés. Cette supériorité éthique est contagieuse, en ce sens que la réfutation est une fonction dialectique permettant de progresser vers le Bien. Ici, nous avons aussi une double opposition dans la réfutation, à savoir entre l'opinion et la pensée, entre les ignorants, c'est-à-dire ceux qui croient savoir ce qu'ils ne savent pas, et ceux qui aspirent au savoir.

La dialectique s'adresse à la fonction intellectuelle de l'âme. À la différence du mythe (dont la fabrication est une science spécifique dont l'objet est une image) et de la réfutation (dont la pratique relève d'un savoir, lui aussi science spécifique dont l'objet est une opinion), la dialectique n'est pas une science spécifique, car son objet, la forme intelligible ne l'est pas, et y participent toutes les choses particulières (les choses sensibles) et spécifiques (les connaissances spécifiques). D'ailleurs, la dialectique n'est ni une fabrication² ni une destruction (des opinions par la réfutation par exemple), puisque le dialogue dialectique a pour fonction d'inciter la réminiscence afin de ressaisir les réalités véritables que l'âme contemplant jadis.

Effectivement, à propos de cette contemplation, persiste une certaine incohérence entre le mythe et la dialectique. Comme nous l'avons vu, selon les mythes eschatologiques, certaines âmes, en arrivant aux portes de l'Hadès, retombent

1 Brisson, Luc, « Une réfutation contagieuse, *Banquet* (199 c – 201 c et 201 e – 203 a) », *Antiquorum philosophia*, V 1, 2007, pp. 91 – 07, p. 91.

2 Le démiurge est un exemple typique de toutes les fabrications, même si l'on peut bien supposer que l'univers n'ait ni commencement ni fin. En effet, « en fabriquant l'univers les yeux fixés sur les formes intelligibles et notamment sur celle du Vivant-en-en soi (*Timée*, 28 a – b, 29 a) qui est le modèle de l'univers, le démiurge garantit, dans le monde sensible, l'existence d'une certaine stabilité permettant qu'on le connaisse et qu'on en parle » (*Timée*, « Introduction », p. 20), c'est parce que « le matériau livré à une causalité mécanique, laquelle, laissée à elle-même, privée de toute structure mathématique » (p. 16).

immédiatement dans un autre corps, cela suppose qu'elles n'auraient jamais d'occasion de connaître les réalités véritables ; mais d'après la dialectique, à travers la réminiscence (notion fondamentale de la dialectique), l'âme avait tout vu, les choses de l'Hadès et celles d'ici-bas, c'est-à-dire le Bien et les maux. Il semble que la dialectique soit plus rigoureuse et cohérente que le mythe.

Conclusion

Chaque dialogue platonicien est une unité philosophique. Cela est déjà reconnu en antiquité, puisque dans le catalogue de Thrasyllé, on trouve à déjà deux titres pour chaque dialogue, « le premier d'après le nom (de l'interlocuteur principal) et le second d'après le sujet »¹, bien que le sujet ait connu quelques variantes². En revanche, il est difficile d'établir l'unité des œuvres de Platon, car 1/ la seconde partie du *Timée* et le *Critias*, les deux mythes pour ainsi dire, ne sont pas des dialogues, mais un long récit dépourvu de réfutation et de dialectique, lesquelles ne peuvent se passer du dialogue. De plus en tant que mythe, ils sont dépourvus de partie interprétative, puisque ni *Timée* ni *Critias* n'interprètent leur récit à leur propre nom, alors que Socrate le fait à chaque fois qu'il introduit un mythe dans le dialogue ; 2/ la seconde partie du *Parménide* n'aspire pas au savoir, c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est, puisque « ce qui est purement et simplement être » n'est pas possible selon l'être parméniénien qui est en fait une réalité multiple, c'est-à-dire sensible ; 3/ les *Lois* semblent trop spécifiques pour ne pas dire non universelles³, bien que l'on puisse y découvrir « des éléments dignes d'intérêt »⁴. Ces trois points semblent illustrer une différence entre Socrate et Platon.

Du côté de Socrate, ce qu'il dit dans les dialogues platoniciens est cohérent, et l'unité se tient⁵, puisque sa vie durant, il n'a fait qu'une seule chose, à savoir philosopher, c'est-à-dire aspirer ou faire aspirer au savoir ou se soumettre lui-même et les autres à examen, afin de rendre meilleure leur âme. Traditionnellement, dans les premiers dialogues, Socrate est éthique, réfutatif et dépourvu de la connaissance de ce qui est. En revanche, dans les dialogues tardifs, il est épistémologique, dialectique et pourvu

1 Diogène Laërce, III 57 – 58. « Il semble que le premier des titres vient de Platon lui-même. Platon renvoie au *Sophiste* dans le *Politique* et Aristote cite le titre de huit dialogues. » (n° 3, p. 431). En effet, le nom est moins important que le sujet, puisque le nom désigne une écriture, le sujet l'unité de cette écriture. Si le sujet ne vient pas de Platon lui-même, cela signifie que, dès l'antiquité, les lecteurs de Platon étaient attentifs à l'unité des dialogues platoniciens.

2 Cf. *Phèdre*, « Introduction », n° 1, p. 63 – 46.

3 Chaque cité a son histoire, sa culture, ses mœurs, sa langue et autres spécificités, ainsi il ne peut y avoir de cités qui ont des lois identiques. En plus, la même cité n'a pas les mêmes lois à les différents périodes de son histoire. On ne peut pas dire que tout cela échappe à Platon.

4 *Lois*, « Introduction », p. 14.

5 Pour beaucoup, une telle unité est illusoire, cf. Vlastos, Gregory, *Socrate Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, Trad. par Catherine Dalimier, voir particulièrement le chapitre II « Socrate contre Socrate chez Platon » où l'auteur identifie dix thèmes pour démontrer qu'un Socrate de Platon est contre un autre ou même Socrate de Platon.

de la connaissance des réalités intelligibles. En effet, une telle distinction de Socrate est trompeuse, voici les trois raisons. 1/ Dans les premiers dialogues, Socrate emploie souvent la fameuse question « qu'est-ce que x ? ». Ainsi on reconnaît que la bonne réponse à une telle question concerne nécessairement ce qui est universel et immuable. Cela prouve que, même dans les premiers dialogues, Socrate a bien la conscience de l'existence des réalités universelles et immuables. Toutefois les situations des dialogues ne lui permettent pas d'en parler, car ses interlocuteurs prétendent les connaître également. C'est de là que vient la question « τί ἐστὶ ; » cela permet aussi de montrer que, tout au plus, leur savoir est une connaissance particulière et changeante, et non universelle et immuable. 2/ Si la vertu est science, il ne peut y avoir de différence épistémologique entre l'éthique et la connaissance de ce qui est, car on ne peut évaluer véritablement la morale sans connaissance de réalités véritables. Cela admis, sans cette connaissance, cette évaluation ne permet pas de conduire la morale à être toujours la même : le juste est toujours juste quelle que soit la situation, et de même pour le tempérant, le courageux et le sage. D'ailleurs Platon lui-même dit ceci dans la *Lettre VII* : « Socrate, mon ami, qui était plus âgé que moi, et dont, je pense, je ne rougirais pas de dire qu'il était l'homme le plus juste de cette époque. »¹ Comment un homme peut-il être toujours le plus juste sans connaître aucune réalité véritable de la justice ? 3/ La réfutation et la dialectique sont deux moyens philosophiques du dialogue. Leur différence n'est en réalité qu'une apparence, puisque le but est le même : faire apparaître la vérité et rendre l'âme meilleure. En fait, les interlocuteurs de Socrate sont différents. D'un côté, sont ceux qui s'imaginent savoir ce qu'ils ne savent pas en réalité, de l'autre côté, sont ceux qui aiment à aspirer au savoir. Au fond, il n'y a pas de « Socrate contre Socrate chez Platon », parce que les outils utilisés pour philosopher sont différents : Socrate soumet les opinions à examen soit par la science avec ceux qui prêtent attentivement l'oreille aux discours de vérité ; soit par opinion contre les discours de fausseté tenus par ceux qui prétendent être savants, lesquels n'ont aucune intention de prêter l'oreille aux discours de vérité. La différence est apparente, car la réfutation est une dialectique par le moyen des opinions, et la dialectique est une réfutation par le moyen de la science.

Du côté de Platon, les choses se compliquent, en raison du fait qu'il est difficile de faire de ses œuvres une unité. Une question se pose : pourquoi Platon, qui sait faire

1 *Lettres VII* 324 d – e.

d'un dialogue une unité, de Socrate une unité, ne ferait-il pas de ses œuvres une unité ?

Premièrement, l'unité des dialogues où Socrate est le meneur de jeu est évidente, cette unité c'est la philosophie qui a deux objets contraires, à savoir l'ignorance qui fait l'objet de la réfutation, et la science qui fait l'objet de la dialectique. Il y a encore un troisième objet qui est un mélange de ces deux objets contraires, à savoir la croyance qui fait l'objet de la persuasion pour laquelle le mythe est efficace. Le personnage de Socrate dans les dialogues platoniciens incarne ainsi parfaitement la philosophie en maîtrisant avec perfection la réfutation contre l'ignorance, la dialectique pour aspirer au savoir, et le mythe pour persuader la foule. Ainsi, on peut considérer cette « trinité » socratique comme l'unité philosophique, c'est en ce sens que l'unité de Socrate selon Platon se tient dans ses dialogues. En revanche, les autres personnages jouant le rôle de meneur de jeu ne semblent pas incarner cette « trinité » philosophique. C'est le cas pour l'Étranger d'Athènes dans les *Lois*, pour l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste* et le *Politique*, pour Parménide dans la seconde partie du *Parménide*, pour Timée dans le *Timée* et pour Critias dans le *Critias*.

Deuxièmement, si Platon se considère comme historien de la pensée, l'unité de ses œuvres tient parfaitement. En effet, le *Critias*, les *Lois*, le *Sophiste*, la seconde partie du *Parménide*, le *Politique*, la seconde partie du *Timée* représenteraient six autres courants de pensée. Un historien de la pensée est nécessairement à la fois historien, écrivain et penseur. Comme historien, les dialogues platoniciens sont écrits en simple récit, c'est-à-dire en son propre nom, puisqu'il en est auteur, sans qu'il ne se fonde à aucun personnage¹. Comme écrivain, il a un langage authentique, facilement identifiable par des lecteurs. Comme penseur, il comprend les autres penseurs tout en soulignant qu'il partage la même philosophie avec Socrate qui prononce deux fois son nom dans l'*Apologie*². À la différence de l'*Apologie* où Socrate est au tribunal qui est un lieu public, le *Phédon* est dans un cadre privé. L'absence de Platon dans le *Phédon* soulignée par le narrateur Phédon, « Platon, je crois, était malade. »³, souligne la position neutre de l'historien fidèle au récit simple. En effet, ne pas se mêler au personnage, c'est aussi ne pas entrer dans le cadre privé du personnage. En tout cas,

1 Voir la définition de trois formes de récit, à savoir le récit simple, le récit d'imitation et le récit mixte, la *République* III 392 d – 394 c.

2 Voir *Apologie*, 34 a, 38 b.

3 Voir *Phédon* 59 b. « Beaucoup (Brunet, Robin, Loriaux, entre autres) jugent qu'il n'y a pas lieu de chercher dans cette phrase un sens caché. » (*Phédon*, « Notes », n° 29, p. 319 ; cf. aussi « Introduction », p. 37).

chez Platon, rien n'est hasard : plus le détail est insolent, plus le sens mériterait d'être cherché. Comme chez les grands peintres, les détails sont souvent révélateurs, par exemple le tableau *Mars et Vénus surpris par Vulcain* de Tintoret devient une peinture morale, justement par un effet de détails¹. Mais, en dehors des dialogues platoniciens, comment expliquer qu'il n'y a pas ou peu de trace de ces six courants de pensée ? En effet, la transmission est sélective. Dans le même domaine, plus l'écart de portée des œuvres d'auteur est grand, plus les auteurs éliminés dans la transmission sont nombreux. Les œuvres de Platon constituent une valeur incomparable, cette valeur même devient le critère sélectif de la transmission. D'ailleurs, en dehors des œuvres de Platon et d'Aristote, les penseurs antérieurs à Socrate laissent peu ou pas d'héritage. Par exemple, en dehors de certains dialogues platoniciens², on ne connaît presque rien le célèbre sophiste Protagoras. À vrai dire, c'est Platon qui le rend célèbre.

Troisièmement, une fois accepté le fait de considérer Socrate comme porte-parole de Platon, on devrait admettre également comme porte-paroles de Platon Timée, Critias, Parménide, l'Étranger d'Athènes, l'Étranger d'Élée dans le *Politique* et le *Sophiste* puisque, comme Socrate, ils sont aussi meneurs de jeu dans les dialogues respectifs. Dans ce cas-là, une question se pose : pour quelle raison Platon changeait-il autant de porte-paroles ? pourquoi Platon repris-il Socrate comme porte-parole dans le *Philèbe* alors qu'il ne l'était plus depuis le *Sophiste* et le *Politique* ? Une chose est certaine, Parménide, dans la seconde partie du dialogue qui porte son nom, ne peut être porte-parole de Platon, puisque Parménide ne comprend pas la chose en soi. En effet, le cercle en soi (αὐτὸς ὁ κύκλος) dont Platon parle dans la *Lettre VII*³ n'est pas concevable pour Parménide⁴. D'ailleurs il ne peut être porte-parole de Platon, c'est parce que Parménide est un penseur historiquement identifiable. En conclusion, les personnages principaux des dialogues platoniciens ne sont pas des porte-paroles de

1 Cf. le célèbre petit livre intitulé *On n'y voit rien* de Daniel Arasse, Paris, Denoël, 2000.

2 Dans le *Cratyle*, l'*Euthydème*, l'*Hippias majeur*, le *Ménon*, le *Phèdre*, le *Protagoras*, le livre X de la *République*, le *Sophiste* et le *Théétète*.

3 Voir *Lettre VII*, 342 b – c. Cf. « La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie ? », *Lectures de Platon*. La réponse est oui, c'est bien une autobiographie de Platon. Notons que la *Lettre VII* est en réalité un dialogue sous forme de récit de son second voyage en Sicile (352 a), même si les répliques du dialogue qui jalonnent la lettre ne sont pas nombreuses. À noter qu'il est de trouver un dialogue dans une lettre ; cela montre à tel point Platon est attaché au dialogue, d'ailleurs l'Académie est avant tout un lieu de dialogue. C'est pourquoi il est difficile de penser que le monologue de Timée et de Critias est un goût de Platon.

4 Voir *Parménide*, 138 a – b. Le cercle, c'est-à-dire le cercle en soi, qui est dépourvu de figure est impossible pour Parménide, car « il est impossible de se trouver en quelque chose sans en être enveloppé » (138 b), c'est-à-dire impossible d'être en soi et par soi.

Platon, particulièrement Socrate. Ce passage de la *Lettre VII* peut le confirmer indirectement :

Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière.

Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et *lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul.*¹

Or, justement, Socrate passe toute sa vie à philosopher. Comment une telle vie pure ne fait-elle pas jaillir la lumière toute seule dans son âme ? Au fond, Socrate et Platon font la même chose toute leur vie : penser la même chose, à savoir comment rendre meilleurs la cité et les citoyens ? Ils font la même chose, à savoir aspirer au savoir. Mais cela ne doit pas effacer la différence entre Socrate et Platon : 1/ Socrate parle sans rien écrire, Platon écrit sans jamais parler ; 2/ Socrate n'avait aucune ambition politique, alors que Platon ne s'en débarrassait jamais². Au fond, il n'y a pas vraiment de différence entre Socrate et Platon, car au niveau de l'âme, la même lumière jaillit tous les jours, certes soudaine, du fond de leur âme ; au niveau de la cité, Socrate aspire au savoir contre l'ignorance qui est le plus grand malheur pour sa cité, alors que Platon aspire au savoir contre l'ignorance au-delà de son temps et de sa cité ; au niveau de la dialectique, Socrate dialogue n'importe où avec n'importe qui, riche ou pauvre, homme ou femme, savant ou ignorant, alors que Platon dialogue à l'Académie avec toutes sortes de savants, particulièrement les mathématiciens.

Ces trois points soulignent que l'unité des œuvres de Platon se constitue autour du statut de Platon comme historien de philosophie. En effet, la première vertu d'un historien de philosophie, est d'être juste à l'égard de l'histoire de la pensée. À la fin de son testament, Platon dit ceci : « Je ne dois rien à personne. »³ Il est évident que Platon ne se permet pas de faire dire dans ses œuvres aux principaux personnages historiquement identifiables ce qu'ils n'avaient jamais pensé, sinon il risquerait de

1 *Lettre VII*, 341 b – d. Nous soulignons. Le titre de la section suivante intitulé « La lumière qui jaillit d'étincelle » est extrait de cette phrase soulignée.

2 « Né à Athènes dans une famille de haute lignée, Platon chercha tout naturellement, sa vie durant, à jouer un rôle politique, non seulement à Athènes, mais aussi à l'étranger et notamment en Sicile. » (Brisson, Luc, « L'Académie de Platon, première tentative d'institutionnalisation du savoir en Grèce antique », *Cahiers d'Études Lévinassiennes* 10, 2011, pp. 13 – 31, p. 13 et 14.

3 Diogène Laërce III 43.

leur devoir beaucoup. En ce sens, les deux Étrangers, meneurs de jeu dans les *Lois*, le *Politique* et le *Sophiste*¹, pourraient désigner Platon lui-même, cela est tout à fait possible. Dans ce cas-là, l'Étranger (ξένος) ne signifie pas citoyen d'une autre cité, mais prend son sens original, celui d'un hôte « lié par des relations réciproques d'accueil confirmées par des dons, ce qui peut lier les descendants »². Les descendants platoniciens sont d'abord les « académiciens » dont il est père, ensuite les autres platoniciens.

Considérant Platon comme historien de la philosophie, autour de ce statut, l'unité de ses œuvres peut être fondée, car en tant qu'historien de la pensée, Platon ne se permet pas de nommer un meneur de jeu non identifiable dans ces trois dialogues importants³. En fait, si vraiment tous ces meneurs de jeu des dialogues platoniciens sont les fidèles porte-paroles de Platon, cela signifie que tous ces jaillissements d'étincelle humaine relèvent du seul génie de Platon, dans ces conditions, non pas que l'histoire soit trop belle pour être vraie, mais que le terme « histoire » n'ait plus aucun sens.

Pour que la lumière jaillisse d'étincelles qui bondissent du fond de l'âme, il faut d'abord avoir une bonne mémoire. C'est la raison pour laquelle, pour Socrate comme pour Platon, la mémoire (μνήμη), la facilité d'apprendre (εὐμάθεια) et la grandeur de l'âme sont étroitement liées⁴. Voici la raison :

Ou bien n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau : il nous procure les sensations (αἰσθήσεις) auditives, visuelles, olfactives, desquelles naissent mémoire (μνήμη) et opinion (δόξα), puis, quand la mémoire et l'opinion ont acquis de la stabilité (τὸ ἠρεμεῖν), elles donnent, en vertu de cette même stabilité, naissance à du savoir (ἐπιστήμην).⁵

Ce passage souligne le rapport intrinsèque entre la mémoire et la science (ἐπιστήμη). En effet, la mémoire est un embryon de connaissance sans lequel aucune naissance de la science n'est possible. De là naît la pertinence de la critique de l'écriture, puisque l'écriture est une externalisation de la mémoire. La différence entre la mémoire et l'écriture réside dans ceci : l'écriture est linéaire, statique et passive, alors

1 Puisque l'Étranger du *Politique* et celui du *Sophiste* sont le même, à savoir l'Étranger d'Élée.

2 Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1990, l'entrée « ξένος ».

3 Certes, le personnage de Timée n'est historiquement pas identifiable, nous ne le connaissons que par une courte présentation de Timée par Socrate (*Timée*, 20 a ; cf aussi *Critias*, « Introduction », p. 334 – 335). Il est un philosophe, originaire de la cité de Locres en Italie du sud, « élevé au sommet de la philosophie en son ensemble » (quelque peu, une ironie socratique).

4 Voir *Lettre VII*, 344 a ; *Lois*, IV 709 e, 710 c ; *Ménon*, 88 a ; *République*, VI 494 b.

5 *Phédon* 96 b. Pour mieux comprendre ce passage, voir *Philèbe*, 33 e – 35 d.

que la mémoire est un réseau parallèle extrêmement complexe, dynamique et spontané, elle est en quelque sorte l'âme corporelle. Le problème fondamental de la mémoire externe, c'est-à-dire l'écriture, est que ce qu'elle sauvegarde est incapable de venir à se stabiliser de plus en plus, puisqu'elle est figée : son lien avec l'âme est coupé, rendant ainsi impossible l'oubli, les souvenirs¹, de s'interroger, d'apprendre de nouveau et à nouveau, de la réminiscence. En d'autres termes, sans la mémoire, ce processus de la naissance d'une connaissance stable ne peut être possible.

1 La mémoire (μνήμη) signifie à la fois la faculté de sauvegarder, de se souvenir, de se remémorer et l'objet de cette faculté. Voir particulièrement *Philèbe* 33 e – 34 c. Cf. *Dictionnaire Platon*, Ellipses, l'entrée « Mémoire, μνήμη ».

Annexe σῶμα / ψυχή

Les dialogues de jeunesse

Apologie

[3 ψυχή] : 29 e, 30 b, 40 c.

[1 σῶμα] : 30 a.

Criton

[0 ψυχή] :

[4 σῶμα] : 47 c, 47 e, 47 e, 47 e.

Hippias mineur

[15 ψυχή] : 364 a, 372 e, 373 a, 375 a, 375 a, 375 a, 375 a, 375 b, 375 c, 375 e, 375 e, 375 e, 376 a, 376 b, 376 b.

[11 σῶμα] : 364 a, 364 a, 368 b, 373 a, 374 a, 374 a, 374 b, 374 b, 374 b, 374 c, 375 b.

Hippias majeur

[2 ψυχή] : 296 d, 300 c.

[3 σῶμα] : 295 c, 296 e, 301 b.

Ion

[5 ψυχή] : 534 a, 535 a, 535 c, 536 a, 536 b.

[1 σῶμα] : 530 b.

Alcibiade

[22 ψυχή] : 104 a, 117 b, 120 b, 123 e, 130 a, 130 a, 130 c, 130 c, 130 d, 130 d, 130 d, 130 e, 130 e, 131 c, 131 d, 132 c, 133 b, 133 b, 133 b, 133 c, 133 c, 133 c.

[22 σῶμα] : 104 a, 126 a, 128 a, 128 c, 128 c, 128 d, 129 e, 129 e, 129 e, 130 a, 130 a, 130 b, 130 b, 130 c, 131 a, 131 b, 131 b, 131 c, 131 c, 131 d, 132 c, 135 a.

Lachès

[6 ψυχή] : 185 e, 185 e, 186 a, 186 a, 190 b, 192 b.

[1 σῶμα] : 181 e.

Protagoras

[15 ψυχή] : 312 b, 312 c, 313 a, 313 a, 313 b, 313 c, 313 c, 313 e, 313 e, 314 b, 326 b, 329 c, 337 b, 351 b, 356 e.

[13 σῶμα] : 313 a, 313 a, 313 c, 313 d, 314 a, 326 b, 326 c, 334 b, 334 c, 337 c, 351 a, 352 a, 354 b.

Ménexène

[1 ψυχή] : 235 a.

[2 σῶμα] : 240 e, 246 e.

Euthyphron [0 ψυχή], [0 σῶμα].

Gorgias

[72 ψυχή] : 453 a, 463 a, 464 a, 464 a, 464 a, 464 b, 464 c, 465 c, 465 e, 477 a, 477 a, 477 b, 477 c, 477 c, 477 c, 477 e, 477 e, 478 d, 478 d, 479 b, 480 b, 485 e, 486 d, 486 d, 486 e, 487 a, 491 b, 493 a, 493 b, 493 c, 493 c, 496 e, 501 b, 501 b, 501 b, 501 c, 501 d, 503 a, 504 b, 504 c, 504 d, 504 d, 504 e, 505 b, 505 b, 505 b, 506 d, 506 e, 507 a, 511 a, 511 d, 512 a, 512 a, 513 c, 513 d, 513 e, 517 d, 518 a, 522 e, 523 c, 523 d, 523 e, 523 e, 524 b, 524 d, 524 d, 524 d, 524 e, 524 e, 525 a, 525 a, 526 d.

[70 σῶμα] : 450 a, 452 b, 456 d, 464 a, 464 a, 464 a, 464 b, 464 c, 464 d, 465 c, 465 d, 465 e, 474 d, 474 d, 474 d, 477 b, 477 c, 478 a, 478 c, 478 d, 479 a, 479 b, 479 b, 489 c, 490 c, 493 a, 495 e, 496 e, 499 d, 499 d, 499 d, 501 c, 504 a, 504 a, 504 b, 504 b, 504 c, 504 c, 504 e, 505 a, 506 d, 508 e, 511 d, 512 a, 512 a, 512 a, 513 d, 513 e, 514 d, 514 e, 517 d, 517 d, 517 d, 517 e, 517 e, 518 a, 518 a, 518 b, 518 b, 518 c, 523 c,

523 d, 524 b, 524 b, 524 c, 524 c, 524 c, 524 d, 524 d.

Charmide

[11 ψυχρή] : 154 e, 156 e, 156 e, 157 a, 157 a, 157 b, 157 c, 160 a, 160 a, 160 b, 175 d.

[12 σῶμα] : 156 c, 156 c, 156 e, 156 e, 156 e, 157 a, 157 b, 159 c, 159 d, 159 d, 160 b, 173 b.

Ménon

[19 ψυχρή] : 80 b, 81 b, 81 b, 81 c, 81 d, 86 a, 86 b, 86 b, 87 b, 88 a, 88 c, 88 c, 88 c, 88 d, 88 d, 88 e, 88 e, 88 e, 98 a.

[0 σῶμα] :

Lysis

[4 ψυχρή] : 218 b, 220 c, 222 a, 222 a.

[8 σῶμα] : 209 a, 217 a, 217 b, 217 b, 217 b, 218 c, 219 a, 220 c.

Euthydème

[8 ψυχρή] : 287 d, 287 d, 287 d, 295 b, 295 e, 302 a, 302 e, 302 e.

[3 σῶμα] : 271 d, 271 d, 279 b.

Les dialogues de maturité

Cratyle

[33 ψυχρή] : 396 d, 399 d, 399 d, 400 a, 400 a, 400 c, 400 c, 400 c, 400 c, 403 b, 404 a, 405 b, 411 e, 412 a, 412 b, 415 b, 415 c, 415 c, 415 c, 415 d, 417 a, 419 c, 419 d, 419 d, 419 e, 419 e, 420 a, 420 b, 420 c, 432 c, 437 a, 437 b, 440 c.

[16 σῶμα] : 399 d, 399 d, 399 e, 400 a, 400 b, 403 b, 403 e, 404 a, 404 a, 405 b, 419 c, 419 c, 422 e, 423 a, 423 a, 423 b.

Banquet

[24 ψυχρή] : 179 c, 181 b, 181 e, 182 d, 183 e, 186 a, 192 c, 195 e, 195 e, 196 a, 196 b, 206 b, 206 c, 207 e, 209 a, 209 a, 209 a, 209 b, 209 b, 210 b, 210 b, 215 e, 218 a, 218 a.

[32 σῶμα] : 181 b, 181 e, 183 e, 183 e, 186 a, 186 b, 186 b, 186 c, 186 c, 186 c, 186 d, 189 a, 196 b, 206 b, 206 c, 207 e, 207 e, 208 b, 208 e, 209 a, 209 b, 210 a, 210 a, 210 b, 210 b, 210 b, 210 b, 210 b, 210 c, 211 a, 211 c, 211 c.

Phédon

[138 ψυχρή] : 64 c, 64 c, 64 c, 64 e, 65 a, 65 b, 65 c, 66 a, 66 b, 66 e, 67 a, 67 c, 67 d, 67 d, 67 e, 70 a, 70 b, 70 c, 70 d, 71 e, 72 a, 72 d, 73 a, 73 a, 76 c, 76 c, 76 e, 76 e, 77 a, 77 b, 77 b, 77 c, 77 d, 78 b, 78 b, 79 b, 79 b, 79 b, 79 c, 79 e, 79 e, 79 e, 80 a, 80 a, 80 b, 80 b, 80 d, 80 d, 81 c, 81 c, 81 d, 81 d, 82 d, 82 e, 83 a, 83 b, 83 c, 83 d, 84 a, 86 b, 86 c, 86 c, 86 c, 86 d, 87 a, 87 a, 87 d, 87 d, 87 d, 87 e, 87 e, 87 e, 88 a, 88 a, 88 a, 88 b, 88 b, 88 b, 88 d, 88 d, 90 e, 91 c, 91 d, 91 d, 91 d, 92 a, 92 a, 92 b, 92 c, 92 d, 92 e, 93 b, 93 b, 93 b, 93 b, 93 c, 93 c, 93 d, 93 d, 93 d, 93 e, 94 a, 94 a, 94 a, 94 a, 94 a, 94 a, 94 b, 94 b, 94 c, 94 e, 95 b, 95 c, 95 c, 99 e, 100 b, 105 c, 105 d, 105 d, 105 e, 105 e, 106 b, 106 c, 106 e, 106 e, 107 a, 107 c, 107 c, 107 d, 108 a, 108 b, 113 a, 114 d, 114 d, 114 d, 114 e, 115 e.

[104 σῶμα] : 64 c, 64 c, 64 c, 64 d, 64 d, 64 e, 65 a, 65 a, 65 a, 65 b, 65 b, 65 c, 65 d, 65 d, 65 e, 66 a, 66 b, 66 b, 66 c, 66 d, 66 e, 67 a, 67 a, 67 a, 67 c, 67 c, 67 d, 67 d, 67 d, 67 e, 68 c, 70 a, 70 a, 76 c, 77 b, 77 d, 79 b, 79 b, 79 b, 79 c, 79 c, 79 e, 80 a, 80 a, 80 b, 80 b, 80 c, 80 c, 80 c, 80 d, 80 d, 80 e, 81 b, 81 b, 81 c, 81 e, 82 c, 82 d, 82 e, 83 d, 83 d, 83 d, 83 d, 83 d, 83 e, 84 b, 86 a, 86 b, 86 c, 86 c, 86 d, 87 a, 87 d, 87 d, 87 d, 87 d, 87 e, 88 b, 88 b, 91 d, 91 d, 91 d, 91 d, 91 d, 92 a, 92 a, 92 b, 92 d, 94 b, 94 c, 94 e, 95 d, 95 d, 98 c, 105 b, 105 c, 105 c, 107 c, 108 a, 114 c, 114 e, 115 e, 115 e.

République I

[10 ψυχρή] : 330 e, 345 b, 353 d, 353 d, 353 d, 353 e, 353 e, 353 e, 353 e.

[8 σῶμα] : 328 d, 332 c, 338 c, 341 e, 341 e, 341 e, 342 c, 342 d.

République II

[14 ψυχρή] : 358 b, 365 a, 366 c, 366 e, 366 e, 375 b, 375 b, 376 e, 377 b, 377 c, 381 a, 382 b, 382 b, 382 b.

[8 σῶμα] : 366 c, 369 d, 371 c, 371 e, 375 b, 376 e, 377 c, 380 e.

République III

[29 ψυχή] : 386 d, 387 a, 400 d, 401 c, 401 d, 401 e, 402 d, 402 d, 403 d, 403 d, 404 e, 408 e, 409 a, 409 a, 409 a, 409 b, 409 c, 410 a, 410 a, 410 c, 410 c, 411 a, 411 a, 411 b, 411 d, 411 e, 412 a, 415 b, 416 e.

[25 σῶμα] : 389 c, 395 d, 401 a, 402 d, 403 d, 403 d, 403 d, 404 c, 404 d, 404 e, 406 e, 407 b, 407 c, 407 c, 407 d, 408 d, 408 e, 408 e, 408 e, 409 a, 410 a, 410 a, 410 c, 411 c, 411 e.

République IV

[25 ψυχή] : 431 a, 435 c, 435 c, 436 b, 437 c, 437 d, 439 a, 439 c, 439 d, 439 e, 440 e, 440 e, 441 a, 441 c, 441 e, 442 a, 442 b, 442 e, 443 d, 444 b, 444 c, 444 d, 444 e, 445 c, 445 d.

[7 σῶμα] : 425 b, 442 a, 442 b, 443 e, 444 c, 444 d, 445 a.

République V

[4 ψυχή] : 449 a, 454 d, 458 a, 462 c.

[9 σῶμα] : 455 b, 459 c, 461 a, 462 c, 464 b, 464 d, 464 e, 469 d, 476 a.

République VI

[20 ψυχή] : 484 c, 485 d, 486 a, 486 b, 486 d, 486 e, 490 b, 491 a, 491 b, 491 e, 494 b, 495 e, 496 b, 498 b, 504 a, 505 d, 508 d, 510 b, 511 a, 511 d.

[6 σῶμα] : 485 d, 491 c, 494 b, 495 d, 496 c, 498 b.

République VII

[34 ψυχή] : 517 b, 517 c, 518 a, 518 c, 518 c, 518 c, 518 d, 519 b, 521 c, 521 d, 523 d, 524 a, 524 a, 524 b, 524 b, 524 e, 525 c, 525 d, 526 b, 526 e, 527 b, 527 d, 529 a, 529 b, 529 c, 530 c, 532 c, 533 d, 533 e, 535 b, 535 e, 536 e, 538 d, 540 a.

[12 σῶμα] : 518 c, 518 d, 521 e, 525 d, 530 b, 532 c, 535 b, 535 c, 535 d, 536 e, 536 e, 539 d.

République VIII

[14 ψυχή] : 544 e, 545 c, 546 a, 547 b, 550 b, 553 c, 554 e, 556 c, 559 b, 560 a, 560 b, 560 c, 560 e, 563 d.

[8 σῶμα] : 546 a, 556 b, 556 e, 559 b, 564 a, 564 b, 566 b, 567 c.

République IX

[28 ψυχή] : 571 c, 573 b, 573 d, 575 d, 577 d, 577 d, 577 e, 577 e, 578 a, 579 b, 579 e, 580 d, 581 a, 581 b, 583 a, 583 c, 583 e, 584 c, 585 b, 585 d, 585 d, 586 e, 588 b, 590 a, 591 b, 591 b, 591 c, 591 d.

[10 σῶμα] : 579 c, 579 d, 584 c, 585 b, 585 d, 585 d, 591 b, 591 b, 591 c, 591 d.

République X

[45 ψυχή] : 595 a, 602 d, 602 e, 603 a, 603 a, 603 d, 604 c, 605 a, 605 b, 605 b, 605 b, 606 d, 608 d, 609 b, 609 c, 609 d, 610 a, 610 a, 610 a, 610 b, 610 c, 610 c, 610 c, 610 e, 610 e, 611 b, 611 b, 611 b, 611 d, 612 b, 612 c, 614 b, 614 d, 618 b, 618 d, 618 d, 618 d, 619 d, 620 a, 620 a, 620 b, 620 b, 620 d, 621 c, 621 c.

[15 σῶμα] : 609 a, 609 c, 609 c, 609 c, 609 d, 609 e, 609 e, 609 e, 610 a, 610 a, 610 b, 610 b, 611 c, 611 d, 621 b.

Phèdre

[55 ψυχή] : 241 c, 242 c, 245 a, 245 c, 245 c, 245 e, 245 e, 246 a, 246 a, 246 b, 246 c, 246 d, 246 d, 246 d, 246 e, 247 b, 247 c, 247 d, 248 a, 248 b, 248 c, 248 c, 248 e, 249 b, 249 c, 249 e, 250 b, 251 b, 251 c, 251 d, 252 e, 253 a, 253 c, 253 e, 254 c, 254 e, 255 c, 255 d, 256 b, 256 c, 257 a, 270 b, 270 c, 270 e, 271 a, 271 b, 271 c, 271 d, 275 a, 276 a, 276 e, 277 b, 277 c, 278 a, 278 b.

[22 σῶμα] : 232 e, 238 c, 239 c, 239 d, 241 c, 245 e, 246 c, 246 c, 246 d, 246 d, 248 d, 250 c, 250 d, 251 a, 256 d, 258 e, 264 c, 266 a, 268 a, 270 b, 270 c, 271 a.

Parménide [2 ψυχή] : 132 a, 132 b; [0 σῶμα].

Théétète

[35 ψυχή] : 145 b, 150 b, 150 d, 153 b, 153 c, 155 b, 158 d, 167 b, 172 e, 173 a, 173 a, 175 b, 175 d, 180 b, 184 d, 185 d, 185 e, 185 e, 186 a, 186 b, 186 c, 187 a, 189 e, 190 c, 191 c, 192 a, 194 c, 194 c, 197 d, 197 d, 198 b, 199 d, 199 e, 200 c, 202 c.

[11 σῶμα] : 145 a, 150 b, 153 b, 153 c, 167 b, 173 e, 184 e, 184 e, 185 d, 185 e, 186 c.

Les dialogues de vieillesse

Sophiste

[36 ψυχή] : 223 e, 223 e, 224 a, 227 c, 227 c, 227 d, 227 d, 227 d, 228 b, 228 b, 228 c, 228 d, 228 d, 228 d, 228 e, 230 c, 231 b, 231 d, 231 e, 240 d, 243 c, 246 e, 247 a, 247 b, 247 b, 248 a, 248 d, 248 e, 249 a, 249 a, 250 b, 254 a, 263 d, 263 e, 264 a, 264 a.

[26 σῶμα] : 219 a, 220 e, 223 e, 225 a, 225 a, 226 e, 226 e, 227 a, 227 b, 227 c, 228 a, 228 e, 230 c, 230 c, 246 b, 246 b, 246 b, 246 c, 246 e, 247 b, 247 b, 247 c, 247 d, 248 a, 265 c, 267 a.

Politique

[13 ψυχή] : 258 c, 259 c, 270 e, 272 e, 278 c, 286 a, 301 e, 306 d, 307 c, 309 c, 309 c, 309 d, 310 d.

[19 σῶμα] : 258 e, 259 c, 269 d, 269 e, 270 e, 270 e, 270 e, 273 e, 288 d, 288 e, 288 e, 288 e, 293 b, 294 d, 294 e, 294 e, 301 e, 306 c, 306 e.

Philèbe

[48 ψυχή] : 11 d, 26 b, 30 a, 30 b, 30 c, 30 d, 32 b, 32 c, 33 c, 33 d, 33 d, 33 e, 34 a, 34 b, 34 c, 35 b, 35 d, 36 a, 38 e, 39 a, 39 b, 39 b, 39 d, 40 c, 41 c, 41 c, 45 e, 46 c, 46 c, 46 c, 47 c, 47 d, 47 d, 47 e, 48 a, 48 b, 48 e, 50 a, 50 d, 50 d, 51 a, 52 c, 55 b, 55 b, 58 d, 63 d, 66 b, 66 c.

[44 σῶμα] : 17 d, 21 c, 29 a, 29 d, 29 e, 29 e, 29 e, 30 a, 30 a, 30 b, 32 c, 33 d, 33 d, 33 e, 34 a, 34 b, 34 b, 34 c, 35 b, 35 c, 35 d, 36 a, 39 d, 41 c, 41 c, 41 c, 42 d, 42 e, 45 a, 45 b, 45 e, 46 b, 46 c, 46 c, 47 c, 47 c, 47 d, 48 e, 50 d, 50 d, 51 a, 52 c, 55 b, 64 b.

Timée

[67 ψυχή] : 18 a, 22 b, 30 b, 30 b, 30 b, 34 b, 34 b, 34 c, 36 d, 37 a, 37 b, 37 c, 41 d, 41 d, 42 d, 43 a, 43 c, 43 d, 44 a, 44 a, 44 c, 45 b, 45 d, 46 d, 47 d, 47 d, 60 a, 61 c, 61 d, 65 a, 67 b, 69 c, 69 c, 69 e, 70 a, 70 d, 71 d, 72 d, 73 b, 73 c, 73 d, 73 d, 75 a, 77 b, 81 d, 85 e, 86 b, 86 b, 86 b, 86 d, 86 d, 86 e, 87 a, 87 a, 87 a, 87 d, 87 d, 87 e, 88 b, 88 b, 88 b, 88 c, 89 e, 90 a, 90 a, 91 e, 92 b.

[150 σῶμα] : 19 b, 28 b, 30 b, 31 b, 32 a, 32 c, 33 a, 34 a, 34 b, 34 b, 34 b, 34 c, 35 a, 35 a, 36 e, 38 c, 38 e, 42 a, 42 a, 42 d, 43 a, 43 a, 43 c, 43 c, 44 b, 44 c, 44 d, 44 d, 44 e, 45 a, 45 b, 45 c, 45 d, 46 d, 50 b, 51 c, 51 d, 53 c, 53 c, 53 d, 53 e, 53 e, 54 b, 55 a, 55 c, 55 e, 56 a, 56 d, 56 e, 56 e, 57 c, 60 a, 60 b, 60 e, 61 a, 61 b, 61 c, 61 d, 61 d, 62 a, 62 a, 62 c, 64 a, 64 a, 64 d, 64 e, 65 b, 65 b, 67 c, 69 c, 69 c, 69 e, 70 b, 70 d, 70 e, 72 c, 72 d, 72 e, 73 a, 73 b, 73 d, 74 b, 74 c, 74 c, 74 e, 75 c, 75 e, 77 c, 77 d, 77 e, 77 e, 77 e, 78 d, 78 d, 78 e, 79 a, 79 c, 79 c, 79 d, 80 d, 80 e, 80 e, 82 a, 83 a, 83 a, 83 b, 83 e, 84 b, 84 c, 84 d, 84 d, 84 e, 85 a, 85 a, 85 b, 85 c, 85 e, 85 e, 86 a, 86 a, 86 b, 86 b, 86 d, 86 d, 86 e, 86 e, 86 e, 87 c, 87 d, 87 e, 88 a, 88 a, 88 b, 88 b, 88 b, 88 c, 88 c, 88 d, 88 d, 88 d, 88 e, 88 e, 89 a, 89 a, 89 d, 90 a, 90 b, 91 c, 92 a.

Critias

[2 ψυχή] : 109 c, 112 e.

[7 σῶμα] : 107 b, 107 d, 109 b, 109 c, 111 b, 111 b, 112 e.

Lois I

[11 ψυχή] : 631 c, 632 a, 635 d, 643 d, 645 e, 646 b, 649 b, 649 e, 650 a, 650 a, 650 b.

[9 σῶμα] : 628 d, 628 d, 631 c, 636 a, 636 a, 646 b, 646 c, 646 d.

Lois II

[17 ψυχή] : 653 a, 653 b, 654 e, 655 b, 655 d, 659 d, 659 e, 659 e, 663 c, 664 a, 664 b, 666 a, 666 c, 671 b, 672 b, 672 d, 673 a.

[14 σῶμα] : 653 d, 654 c, 654 d, 655 b, 656 a, 659 e, 664 e, 666 a, 668 d, 668 d, 672 d, 672 e, 673 a, 673 a.

Lois III

[10 ψυχή] : 687 c, 689 a, 689 b, 689 b, 689 d, 691 c, 691 c, 692 b, 696 d, 697 b.

[4 σῶμα] : 684 c, 684 c, 691 c, 697 b.

Lois IV

[8 ψυχή] : 705 a, 710 a, 714 a, 716 a, 716 e, 717 c, 718 d, 724 a.

[3 σῶμα] : 716 a, 717 c, 724 a.

Lois V

[21 ψυχή] : , , 727 b, 727 b, 727 d, 727 d, 727 d, 727 e, 728 a, 728 b, 728 c, 728 e, 731 b, 731 c, 731 d, 734 d,

735 b, 743 d, 743 e, 747 b, 747 e.

[10 σῶμα] : 727 d, 728 d, 728 d, 734 d, 735 b, 735 c, 743 d, 743 e, 744 c, 747 e.

Lois VI

[6 ψυχή] : 770 d, 775 d, 775 d, 776 e, 777 a, 778 e.

[5 σῶμα] : 761 d, 775 c, 775 d, 775 d, 775 d.

Lois VII

[28 ψυχή] : 788 c, 790 c, 790 c, 790 e, 791 a, 791 b, 791 c, 791 c, 792 b, 793 e, 797 e, 798 a, 798 b, 800 d, 801 e, 803 a, 807 c, 807 d, 808 b, 808 c, 812 c, 812 c, 814 e, 814 e, 815 b, 816 d, 823 d, 824 a.

[33 σῶμα] : 788 c, 788 d, 789 a, 789 a, 789 c, 789 d, 789 d, 790 c, 790 c, 795 d, 795 e, 796 d, 797 b, 797 d, 797 e, 801 e, 802 a, 807 c, 807 d, 808 b, 813 a, 813 d, 814 c, 814 e, 814 e, 814 e, 815 a, 815 b, 815 e, 816 a, 816 d, 816 d, 824 a.

Lois VIII

[14 ψυχή] : 828 d, 830 d, 831 c, 832 a, 835 c, 836 d, 837 c, 837 c, 837 c, 839 c, 840 a, 840 b, 841 c, 844 d.

[10 σῶμα] : 828 d, 832 e, 837 c, 837 c, 837 c, 837 c, 839 e, 840 b, 841 a, 841 c.

Lois IX

[15 ψυχή] : 862 c, 863 b, 863 e, 864 a, 869 b, 870 a, 870 b, 870 b, 870 c, 872 a, 873 a, 873 a, 873 e, 874 d, 881 a.

[11 σῶμα] : 857 d, 859 d, 865 a, 865 b, 865 c, 865 c, 870 b, 870 b, 870 b, 873 a, 874 d.

Lois X

[51 ψυχή] : 886 b, 891 c, 891 e, 892 a, 892 a, 892 c, 892 c, 892 c, 893 a, 893 a, 894 b, 895 c, 895 e, 896 a, 896 a, 896 b, 896 c, 896 c, 896 c, 896 c, 896 d, 896 d, 896 d, 896 e, 897 b, 897 b, 897 c, 898 c, 898 c, 898 c, 898 d, 898 d, 898 e, 898 e, 899 a, 899 a, 899 b, 899 b, 899 c, 900 e, 903 d, 903 d, 904 a, 904 b, 904 c, 904 c, 904 d, 904 e, 906 b, 906 b, 909 a.

[29 σῶμα] : 889 b, 892 a, 892 a, 892 b, 892 c, 893 a, 896 b, 896 c, 896 c, 896 c, 896 c, 896 d, 896 d, 897 a, 898 d, 898 d, 898 e, 898 e, 898 e, 899 a, 899 a, 899 a, 899 b, 903 d, 904 a, 904 d, 905 e, 906 c, 908 a.

Lois XI

[11 ψυχή] : 913 b, 913 b, 919 b, 919 d, 926 b, 927 a, 927 b, 930 a, 933 a, 935 a, 938 b.

[6 σῶμα] : 916 a, 925 e, 926 b, 933 a, 933 a, 933 c.

Lois XII

[17 ψυχή] : 942 a, 942 c, 956 a, 958 a, 959 a, 959 a, 959 b, 960 d, 961 d, 961 d, 963 e, 963 e, 964 e, 966 d, 967 b, 967 d, 968 e.

[13 σῶμα] : 942 e, 942 e, 956 a, 958 e, 959 a, 959 b, 959 b, 960 d, 962 a, 962 a, 967 b, 967 c, 967 d.

Annexe εἶδος / ἰδέα

τὸ εἶδος ¹	ἰδέα ²
	Les dialogues de jeunesse
<i>Hippias majeur</i> [1] : 289d.	Hippias majeur [1] : 297b.
<i>Protagoras</i> [1] : 352a.	Alcibiade [1] : 119c.
<i>Euthyphron</i> [1] : 6d.	Protagoras [1] : 315e.
<i>Charmide</i> [2] : 154d, 154e.	Euthyphron [3] : 5d, 6d, 6e.
<i>Lysis</i> [1] : 204e.	Charmide [3] : 157d, 158b, 175d.
	Les dialogues de maturité
<i>Cratyle</i> [4] : 389b, 390e, 411a, 440a.	Cratyle [3] : 389e, 418e, 439e.
<i>Banquet</i> [2] : 189e, 196a.	Banquet [2] : 196a, 204c.
<i>Phédon</i> [7] : 73d, 79b, 79d, 87a, 100b, 103e, 104c.	Phédon [8] : 104b, 104d, 104d, 104d, 104e, 105d, 108d, 109b.
<i>République</i> : III [2] 402d, 406c; IV [2] 434d, 437c; V [3] 454c, 475b, 477c; 511a; IX [2] 581e, 584c; X [2] 597a, 597c.	République II [4] : 369a, 380d, 380d, 380e; V [1] 479a; VI [6] 486d, 505a, 507b, 507b, 507e, 508e; VII [3] 517c, 526e, 534c; VIII [1] 544c; IX [3] 588c, 588c, 588d; X [3] 596b, 596b, 596b.
<i>Phèdre</i> [3] : 259d, 263b, 266c.	Phèdre [7] : 237d, 238a, 246a, 251a, 253b, 265d, 273e.
<i>Parménide</i> [20] : 129d, 129e, 131a, 131a, 131c, 132d, 132d, 132e, 132e, 132e, 132e, 133a, 133b, 133d, 134b, 134b, 134d, 135a, 149e, 158c.	Parménide [7] : 132a, 132c, 133c, 134c, 135a, 135c, 157d.
<i>Théétète</i> [2] : 162b, 178a.	Théétète [7] : 184d, 187c, 203c, 203e, 204a, 205c, 205d.
	Les dialogues de vieillesse
<i>Sophiste</i> [2] : 255e, 258d.	<i>Sophiste</i> [4] : 235d, 253d, 254a, 255e.
<i>Timée</i> [2] : 57c, 57d.	<i>Politique</i> [6] : 258c, 262b, 289b, 291b, 307c, 308c.
	<i>Philèbe</i> [7] : 16d, 16d, 25b, 60d, 64a, 65a, 67a.
	<i>Timée</i> [14] : 28a, 35a, 39e, 40a, 46c, 49c, 50d, 57b, 58d, 59c, 60b, 70c, 71b, 77a.
	<i>Lois</i> : VIII [1] 836d; XII [1] : 965c.

1 La statistique est réalisée sur ces huit formes du substantif neutre : τὸ εἶδος, τοῦ εἶδους, τοῦ εἶδος, τῶ εἶδει, τὰ εἶδη, τὰ εἶδέα, τῶν εἰδέων, τοῖς εἰδεσι(v).

2 La statistique est réalisée sur ces huit formes du substantif féminin : ἰδέα, ἰδέαν, ἰδέας, ἰδέα, ἰδέαι, ἰδέων, ἰδέαις.

Annexe ἀθάνατος / ἀθανασία

ἀθάνατος

ἀθανασία

Les dialogues de jeunesse

Apologie : ἀθανάτων (35 a), ἀθάνατοί (41 c); **Ménexène** : ἀθανάτους (247 d); **Gorgias** : ἀθάνατος (481 a), ἀθανάτων (484 b); **Ménon** : ἀθάνατον (81 b), ἀθάνατός (81 c), ἀθάνατος (86 b); **Euthydème** : ἀθανάτους (289 b).

Les dialogues de maturité

Cratyle : ἀθάνατον (417 c); **Banquet** : ἀθανάτου (202 d), ἀθάνατος (203 e), ἀθάνατον (206 c), ἀθάνατον (206 e), ἀθάνατος (207 d), ἀθάνατον (208 b), ἀθάνατον (208 c), ἀθάνατον (208 d), ἀθανάτου (208 d), ἀθανάτου (208 e), ἀθάνατον (209 d), ἀθανάτω (212 a); **Phédon** : ἀθάνατον (73 a), ἀθάνατον (79 d), ἀθανάτω (80 b), ἀθάνατά (80 d), ἀθάνατον (81 a), ἀθανάτου (86 b), ἀθάνατόν (88 b), ἀθάνατον (95 c), ἀθάνατον (95 d), ἀθάνατόν (95 e), ἀθάνατον (100 b), ἀθάνατον (105 e), ἀθάνατον (105 e), ἀθάνατον (105 e), ἀθανάτου (106 b), ἀθάνατον (106 b), ἀθανάτου (106 c), ἀθάνατος (106 c), ἀθάνατον (106 d), ἀθάνατόν (106 d), ἀθάνατον (106 e), ἀθάνατος (106 e), ἀθάνατον (106 e), ἀθάνατος (107 c), ἀθάνατος (107 c), ἀθάνατόν (114 d); **République** III : ἀθανάτοισι (386 d); **IX** : ἀθανάτου (585 c); **X** : ἀθανάτω (608 c), ἀθάνατος (608 d), ἀθανάτους (610 c), ἀθάνατον (611 a), ἀθανάτων (611 a), ἀθάνατα (611 a), ἀθάνατον (611 b), ἀθανάτω (611 e), ἀθάνατον (621 c); **Phèdre** : ἀθάνατος (245 c), ἀθάνατον (245 c), ἀθανάτου (245 e), ἀθάνατον (246 a), ἀθάνατον (246 b), ἀθάνατον (246 c), ἀθάνατόν (246 d), ἀθάνατοι (247 b), ἀθάνατοι (252 c), ἀθάνατος (258 c), ἀθάνατον (277 a).

Les dialogues de vieillesse

Politique : ἀθάνατον (273 e); **Philèbe** : ἀθάνατόν (15 d); **Timée** : ἀθάνατοι (41 b), ἀθανάτοις (41 c), ἀθανάτω (41 d), ἀθάνατον (42 e), ἀθανάτου (43 a), ἀθάνατά (69 c), ἀθάνατον (69 c), ἀθάνατα (90 c), ἀθάνατα (92 c); **Lois** II : ἀθάνατον (661 b), ἀθάνατον (661 c); **IV** : ἀθάνατοι (718 e), ἀθάνατον (721 c); **X** : ἀθανάτοις (901 d), ἀθάνατός (906 a); **XII** : ἀθάνατον (959 b), ἀθάνατόν (967 d).

Politique : ἀθανασίαν (270 a); **Timée** : ἀθανασίας (90 c); **Lois** II : ἀθανασίας (661 e); **IV** : ἀθανασίας (713 e), ἀθανασίας (721 b), ἀθανασίας (721 c); **V** : ἀθανασίας (739 e).

Annexe ἡδονή

Alcibiade [1] 122a.

Banquet [7] 176e, 187e, 187e, 196c, 196c, 196c, 207e.

Charmide [1] 167e.

Critias [3] 115b, 116b, 117a.

Gorgias [37] 462c, 462d, 474d, 474e, 475a, 475a, 478b, 484d, 491d, 492a, 494a, 495a, 495d, 496e, 497c, 497d, 498d, 498d, 499b, 499c, 499d, 499e, 500b, 500b, 501a, 501a, 501b, 501b, 501b, 501c, 501e, 502a, 502c, 507b, 513d, 513d, 522b.

Hippias majeur [23] 297e, 298e, 298e, 299a, 299d, 299d, 299d, 299d, 299d, 299d, 299d, 299e, 299e, 300a, 300a, 300b, 302b, 302c, 302d, 302d, 303e, 303e, 303e.

Lachès [3] 191d, 191e, 192b.

Lois I [33] 631e, 633d, 633e, 633e, 633e, 634a, 634b, 634b, 634c, 635b, 635c, 635c, 635c, 635d, 635d, 635d, 636b, 636c, 636c, 636d, 636d, 636e, 637a, 637a, 637a, 643c, 644c, 645d, 647a, 647c, 647d, 649d, 649e ; II [32] 653a, 653b, 653b, 653c, 653c, 653e, 654a, 654d, 655d, 655e, 656a, 657b, 658a, 658e, 659b, 659c, 659c, 659c, 660b, 662e, 663a, 665c, 667b, 667c, 667d, 667d, 667d, 667e, 667e, 667e, 667e, 668a, 670d, 673e ; III [5] 684c, 689a, 696c, 700d, 700e ; IV [2] 710a, 714a ; V [15] 727c, 732e, 733a, 733b, 733b, 733b, 733c, 734a, 734a, 734a, 734a, 734b, 734b, 734c, 734c ; VI [2] 763b, 782e ; VII [19] 788b, 792c, 792c, 792d, 792e, 793a, 798a, 798e, 802c, 802d, 813a, 814e, 815e, 815e, 815e, 816b, 816c, 819b, 823c ; VIII [5] 836d, 838b, 840c, 841a, 843d ; IX [7] 862d, 863b, 863d, 863e, 864b, 869e, 875b ; X [4] 886a, 888a, 902b, 908c ; XI [2] 927b, 934a.

Lysis [1] 222b.

Phédon [17] 59a, 59a, 64d, 65a, 65c, 68e, 69a, 69a, 69a, 69a, 69a, 69a, 69b, 81b, 83b, 83d, 84a, 114e.

Phèdre [19] 232b, 233b, 233b, 237d, 238a, 238c, 238e, 240b, 240b, 240c, 240d, 240d, 240d, 250e, 251a, 251e, 258e, 258e, 259b.

Philèbe [237] 11b, 11b, 11e, 12a, 12a, 12a, 12b, 12c, 12d, 12e, 12e, 13a, 13a, 13b, 13b, 13c, 13c, 13c, 13c, 14a, 14b, 15e, 18e, 19b, 19c, 19d, 20a, 20b, 20c, 20c, 20e, 20e, 20e, 21a, 21b, 21c, 21e, 22a, 22d, 22d, 22e, 22e, 23a, 23b, 26b, 27c, 27d, 27e, 27e, 28a, 31a, 31a, 31b, 31b, 31c, 31d, 31e, 32a, 32a, 32a, 32b, 32b, 32c, 32c, 32d, 32d, 32e, 33a, 33c, 34c, 34c, 36c, 36e, 37a, 37b, 37c, 37c, 37d, 37d, 37e, 37e, 37e, 38a, 38a, 38a, 38b, 39d, 39d, 40a, 40b, 40c, 40c, 40d, 40e, 41a, 41a, 41c, 41d, 41d, 41e, 41e, 41e, 42a, 42a, 42b, 42b, 42c, 42c, 42d, 42e, 43b, 43c, 44b, 44c, 44c, 44d, 44d, 44e, 44e, 45a, 45b, 45b, 45c, 45c, 45d, 45e, 45e, 46a, 46a, 46b, 46c, 46c, 46d, 46d, 46e, 46e, 47a, 47a, 47a, 47b, 47c, 47c, 47c, 47d, 47d, 47e, 48a, 48a, 48b, 49a, 49c, 49d, 50a, 50a, 50a, 50a, 50b, 50d, 50e, 51a, 51a, 51d, 51d, 51d, 51e, 51e, 52a, 52b, 52c, 52c, 52d, 53b, 53b, 53c, 53c, 54c, 54d, 54d, 54d, 54e, 55a, 55b, 55c, 55c, 57a, 57b, 57b, 59d, 60a, 60b, 60c, 60c, 60d, 60e, 60e, 60e, 61c, 61d, 61d, 62d, 62e, 62e, 63a, 63a, 63a, 63b, 63c, 63d, 63d, 63d, 63e, 64c, 65a, 65b, 65c, 65c, 65c, 65c, 65c, 65d, 65d, 65d, 65e, 65e, 65e, 66a, 66c, 66c, 66d, 66e, 66e, 66e, 67a, 67a, 67a, 67b.

Politique [2] 286d, 288c.

Protagoras [33] 351d, 351e, 351e, 352b, 352d, 353a, 353a, 353c, 353d, 353d, 354a, 354b, 354c, 354c, 354c, 354c, 354d, 354d, 354e, 355a, 355a, 355b, 355c, 355c, 355c, 355d, 356a, 356a, 357a, 357c, 357c, 357c, 357d, 357e.

République I [3] 328d, 328d, 329a ; II [3] 357b, 364c, 365a ; III [7] 389e, 390a, 402e, 403a, 403b, 413c, 413d ; IV [10] 420e, 429d, 430a, 430e, 431c, 431d, 436a, 439d, 442a, 442c ; V [7] 462b, 462d, 464a, 464a, 464b, 464d, 464d ; VI [9] 485d, 493d, 503a, 503e, 505b, 505c, 505c, 506b, 509a ; VII [2] 519b, 538d ; VIII [9] 548b, 556c, 558d, 559c, 559d, 561a, 561a, 561b, 561c ; IX [56] 571b, 573a, 574a, 574d, 580d, 581a, 581c, 581d, 581d, 581e, 581e, 581e, 582a, 582b, 582b, 582b, 582c, 582c, 582c, 583a, 583a, 583b, 583c, 583e, 583e, 584a, 584b, 584b, 584b, 584b, 584c, 584c, 584c, 584e, 585a, 585a, 585e, 585e, 586a, 586b, 586b, 586d, 586e, 587a, 587a, 587b, 587b, 587c, 587c, 587d, 587d, 587d, 588a, 588a, 589c, 591c ; X [3] 606b, 607a, 607c.

Sophiste [4] 222e, 225d, 225d, 228b.

Théétète [2] 156b, 178d.

Timée [19] 26b, 42a, 47d, 59d, 64a, 64c, 64d, 64e, 64e, 65a, 65a, 69d, 80b, 81d, 81e, 86b, 86c, 86c, 86d.

Annexe ἐπιστήμη

Alcibiade [3] ἐπιστήμων (109 a), ἐπιστήμη (125 e), ἐπιστήμην (125 e).

Apologie [2] ἐπιστήμην (19 c), ἐπιστήμων (20 b).

Banquet [11] ἐπιστήμη (186 c), ἐπιστήμη (187 c), ἐπιστήμη (188 b), ἐπιστήμη (202 a), ἐπιστήμας (208 a), ἐπιστήμης (208 a), ἐπιστήμης (208 a), ἐπιστήμην (208 a), ἐπιστήμας (210 c), ἐπιστήμην (210 d), ἐπιστήμη (211 a).

Charmide [69] ἐπιστήμη (165 c), ἐπιστήμη (165 c), ἐπιστήμη (165 c), ἐπιστήμην (165 d), ἐπιστήμην (165 d), ἐπιστήμη (165 e), ἐπιστήμας (165 e), ἐπιστήμη (166 a), ἐπιστήμης (166 a), ἐπιστήμη (166 b), ἐπιστήμη (166 c), ἐπιστήμη (166 e), ἐπιστήμη (166 e), ἐπιστήμης (166 e), ἐπιστήμη (167 b), ἐπιστήμη (167 c), ἐπιστήμην (168 a), ἐπιστήμη (168 a), ἐπιστήμη (168 a), ἐπιστήμη (168 b), ἐπιστήμη (168 b), ἐπιστήμης (169 a), ἐπιστήμη (169 a), ἐπιστήμης (169 b), ἐπιστήμην (169 b), ἐπιστήμην (169 b), ἐπιστήμης (169 b), ἐπιστήμην (169 d), ἐπιστήμης (169 d), ἐπιστήμην (169 e), ἐπιστήμη (170 a), ἐπιστήμης (170 a), ἐπιστήμη (170 a), ἐπιστήμη (170 a), ἐπιστήμη (170 a), ἐπιστήμη (170 b), ἐπιστήμη (170 b), ἐπιστήμην (170 b), ἐπιστήμην (170 b), ἐπιστήμη (170 c), ἐπιστήμην (170 d), ἐπιστήμης (170 e), ἐπιστήμη (171 a), ἐπιστήμην (171 a), ἐπιστήμη (171 a), ἐπιστήμη (171 a), ἐπιστήμης (171 c), ἐπιστήμη (171 c), ἐπιστήμην (171 e), ἐπιστήμη (172 a), ἐπιστήμην (172 b), ἐπιστήμην (172 b), ἐπιστήμην (172 c), ἐπιστήμας (173 b), ἐπιστήμην (173 c), ἐπιστήμην (174 c), ἐπιστήμη (174 d), ἐπιστήμη (174 d), ἐπιστήμας (174 e), ἐπιστήμης (174 e), ἐπιστήμης (174 e), ἐπιστήμη (174 e), ἐπιστήμην (175 b), ἐπιστήμης (175 b), ἐπιστήμη (175 b), ἐπιστήμων (175 c).

Cratyle [3] ἐπιστήμην (411 a), ἐπιστήμη (412 a), ἐπιστήμης (417 a).

Critias [1] ἐπιστήμην (106 b).

Euthydème [42] ἐπιστήμην (273 e), ἐπιστήμην (277 b), ἐπιστήμην (277 b), ἐπιστήμην (277 c), ἐπιστήμην (277 e), ἐπιστήμην (278 a), ἐπιστήμην (278 a), ἐπιστήμη (278 a), ἐπιστήμη (281 a), ἐπιστήμη (281 a), ἐπιστήμη (281 a), ἐπιστήμη (281 b), ἐπιστήμη (281 b), ἐπιστήμη (282 a), ἐπιστήμην (282 e), ἐπιστήμης (288 d), ἐπιστήμην (288 d), ἐπιστήμη (289 a), ἐπιστήμης (289 a), ἐπιστήμη (289 a), ἐπιστήμης (289 b), ἐπιστήμης (289 c), ἐπιστήμην (289 e), ἐπιστήμην (292 b), ἐπιστήμης (292 b), ἐπιστήμην (292 c), ἐπιστήμην (292 d), ἐπιστήμην (292 d), ἐπιστήμη (292 e), ἐπιστήμη (293 a), ἐπιστήμην (293 b), ἐπιστήμων (293 c), ἐπιστήμων (293 c), ἐπιστήμων (293 c), ἐπιστήμων (293 c), ἐπιστήμην (293 d), ἐπιστήμων (293 d), ἐπιστήμην (293 d), ἐπιστήμων (295 b), ἐπιστήμων (295 b), ἐπιστήμων (295 b), ἐπιστήμων (297 a).

Euthyphron [2] ἐπιστήμην (14 c), ἐπιστήμη (14 d).

Gorgias [17] ἐπιστήμων (448 b), ἐπιστήμων (448 c), ἐπιστήμων (448 e), ἐπιστήμων (449 c), ἐπιστήμη (449 d), ἐπιστήμη (450 b), ἐπιστήμην (454 e), ἐπιστήμων (459 b), ἐπιστήμη (460 b), ἐπιστήμην (487 a), ἐπιστήμην (495 c), ἐπιστήμης (495 c), ἐπιστήμης (495 c), ἐπιστήμην (495 c), ἐπιστήμην (495 d), ἐπιστήμη (511 c), ἐπιστήμης (511 c).

Hippias mineur [6] ἐπιστήμων (367 e), ἐπιστήμων (368 d), ἐπιστήμας (375 c), ἐπιστήμη (375 d), ἐπιστήμη (375 e), ἐπιστήμην (375 e).

Ion [6] ἐπιστήμη (532 c), ἐπιστήμη (536 c), ἐπιστήμη (537 d), ἐπιστήμη (537 e), ἐπιστήμη (538 b), ἐπιστήμη (541 e).

Lachès [19] ἐπιστήμη (182 c), ἐπιστήμης (184 c), ἐπιστήμην (184 c), ἐπιστήμη (184 e), ἐπιστήμην (191 b), ἐπιστήμης (193 b), ἐπιστήμης (193 b), ἐπιστήμη (194 e), ἐπιστήμην (195 a), ἐπιστήμην (196 d), ἐπιστήμην (196 d), ἐπιστήμην (198 c), ἐπιστήμη (198 d), ἐπιστήμην (199 a), ἐπιστήμη (199 a), ἐπιστήμη (199 b), ἐπιστήμη (199 b), ἐπιστήμη (199 c), ἐπιστήμην (200 a).

Lettre VII [5] ἐπιστήμην (342 a), ἐπιστήμη (342 b), ἐπιστήμη (342 c), ἐπιστήμης (342 e), ἐπιστήμην (343 e).

Lois I [2] ἐπιστήμην (639 b), ἐπιστήμην (639 b); *III* [1] ἐπιστήμας (689 b); *IX* [1] ἐπιστήμης (875 c); *XI* [1] ἐπιστήμων (933 c); *XII* [1] ἐπιστήμην (968 e).

Ménexène [1] ἐπιστήμη (246 e).

Ménon [38] ἐπιστήμην (85 d), ἐπιστήμην (85 d), ἐπιστήμην (85 d), ἐπιστήμων (85 d), ἐπιστήμη (87 b), ἐπιστήμην (87 c), ἐπιστήμη (87 c), ἐπιστήμη (87 c), ἐπιστήμης (87 c), ἐπιστήμης (87 d), ἐπιστήμη (87 d), ἐπιστήμη (87 d), ἐπιστήμην (87 d), ἐπιστήμη (88 b), ἐπιστήμης (88 b),

- ἐπιστήμη (89 c), ἐπιστήμη (89 d), ἐπιστήμη (89 d), ἐπιστήμη (89 d), ἐπιστήμης (96 e), ἐπιστήμην (97 b), ἐπιστήμης (97 c), ἐπιστήμην (97 c), ἐπιστήμη (97 d), ἐπιστήμη (98 a), ἐπιστήμη (98 a), ἐπιστήμη (98 b), ἐπιστήμη (98 b), ἐπιστήμης (98 c), ἐπιστήμην (98 c), ἐπιστήμην (98 c), ἐπιστήμη (98 d), ἐπιστήμην (99 a), ἐπιστήμη (99 a), ἐπιστήμη (99 a), ἐπιστήμη (99 b), ἐπιστήμην (99 b), ἐπιστήμη (99 b).
- Parménide** [22] ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 a), ἐπιστήμη (134 b), ἐπιστήμης (134 b), ἐπιστήμης (134 b), ἐπιστήμης (134 c), ἐπιστήμην (134 c), ἐπιστήμης (134 c), ἐπιστήμην (134 c), ἐπιστήμην (134 d), ἐπιστήμη (134 d), ἐπιστήμη (134 e), ἐπιστήμη (134 e), ἐπιστήμη (142 a), ἐπιστήμη (155 d), ἐπιστήμην (160 d), ἐπιστήμη (160 d), ἐπιστήμη (164 b).
- Phédon** [20] ἐπιστήμη (73 a), ἐπιστήμη (73 c), ἐπιστήμη (73 c), ἐπιστήμη (73 d), ἐπιστήμην (74 b), ἐπιστήμην (74 c), ἐπιστήμην (75 b), ἐπιστήμην (75 c), ἐπιστήμας (75 d), ἐπιστήμην (75 d), ἐπιστήμης (75 d), ἐπιστήμας (75 e), ἐπιστήμην (75 e), ἐπιστήμην (76 b), ἐπιστήμην (76 c), ἐπιστήμας (76 c), ἐπιστήμης (90 d), ἐπιστήμην (96 b), ἐπιστήμην (97 d), ἐπιστήμων (117 a).
- Phèdre** [10] ἐπιστήμης (247 c), ἐπιστήμη (247 d), ἐπιστήμην (247 d), ἐπιστήμην (247 e), ἐπιστήμην (268 b), ἐπιστήμην (269 d), ἐπιστήμης (276 a), ἐπιστήμων (276 a), ἐπιστήμας (276 c), ἐπιστήμης (276 e).
- Philèbe** [31] ἐπιστήμη (13 e), ἐπιστήμην (14 a), ἐπιστήμη (14 a), ἐπιστήμην (19 d), ἐπιστήμης (20 a), ἐπιστήμην (21 b), ἐπιστήμην (21 d), ἐπιστήμην (28 a), ἐπιστήμην (28 c), ἐπιστήμης (38 a), ἐπιστήμης (52 e), ἐπιστήμης (55 c), ἐπιστήμης (55 d), ἐπιστήμης (55 d), ἐπιστήμης (57 b), ἐπιστήμη (57 b), ἐπιστήμας (57 e), ἐπιστήμη (58 c), ἐπιστήμην (58 e), ἐπιστήμη (59 b), ἐπιστήμην (60 d), ἐπιστήμη (61 d), ἐπιστήμης (61 d), ἐπιστήμης (62 a), ἐπιστήμας (62 b), ἐπιστήμας (62 c), ἐπιστήμας (62 d), ἐπιστήμην (62 d), ἐπιστήμης (65 d), ἐπιστήμας (66 b), ἐπιστήμας (66 c).
- Politique** [46] ἐπιστήμας (258 b), ἐπιστήμας (258 c), ἐπιστήμην (258 e), ἐπιστήμας (258 e), ἐπιστήμης (258 e), ἐπιστήμην (259 a), ἐπιστήμη (259 c), ἐπιστήμης (260 a), ἐπιστήμης (261 c), ἐπιστήμην (264 a), ἐπιστήμην (264 d), ἐπιστήμης (265 c), ἐπιστήμης (266 e), ἐπιστήμης (267 a), ἐπιστήμην (267 b), ἐπιστήμην (267 d), ἐπιστήμων (268 b), ἐπιστήμης (277 d), ἐπιστήμης (284 b), ἐπιστήμη (288 a), ἐπιστήμης (288 e), ἐπιστήμης (290 c), ἐπιστήμης (292 c), ἐπιστήμην (292 c), ἐπιστήμη (292 d), ἐπιστήμην (292 e), ἐπιστήμην (292 e), ἐπιστήμη (293 d), ἐπιστήμην (295 b), ἐπιστήμη (295 d), ἐπιστήμην (297 b), ἐπιστήμας (299 d), ἐπιστήμην (300 e), ἐπιστήμης (301 b), ἐπιστήμων (301 b), ἐπιστήμων (301 c), ἐπιστήμης (301 d), ἐπιστήμης (301 e), ἐπιστήμης (303 e), ἐπιστήμην (304 b), ἐπιστήμη (304 c), ἐπιστήμη (304 d), ἐπιστήμην (305 a), ἐπιστήμας (305 c), ἐπιστήμη (308 c), ἐπιστήμην (309 e).
- Protagoras** [25] ἐπιστήμων (312 e), ἐπιστήμων (313 e), ἐπιστήμη (330 b), ἐπιστήμης (345 b), ἐπιστήμης (351 a), ἐπιστήμην (352 b), ἐπιστήμης (352 b), ἐπιστήμης (352 b), ἐπιστήμην (352 b), ἐπιστήμης (352 c), ἐπιστήμη (352 c), ἐπιστήμη (352 c), ἐπιστήμην (352 d), ἐπιστήμη (357 a), ἐπιστήμη (357 b), ἐπιστήμη (357 b), ἐπιστήμη (357 b), ἐπιστήμης (357 c), ἐπιστήμης (357 d), ἐπιστήμης (357 d), ἐπιστήμης (357 e), ἐπιστήμη (361 b), ἐπιστήμη (361 b), ἐπιστήμη (361 b), ἐπιστήμην (361 c).
- République** I [6] ἐπιστήμης (340 e), ἐπιστήμη (342 c), ἐπιστήμης (350 a), ἐπιστήμων (350 a), ἐπιστήμων (350 a), ἐπιστήμων (350 b); II [2] ἐπιστήμην (366 c), ἐπιστήμην (374 d); III [2] ἐπιστήμη (409 b), ἐπιστήμην (409 d); IV [22] ἐπιστήμη (422 c), ἐπιστήμη (428 b), ἐπιστήμη (428 b), ἐπιστήμην (428 b), ἐπιστήμην (428 c), ἐπιστήμη (428 c), ἐπιστήμην (428 d), ἐπιστήμας (428 e), ἐπιστήμη (428 e), ἐπιστήμης (429 a), ἐπιστήμας (438 c), ἐπιστήμη (438 c), ἐπιστήμη (438 c), ἐπιστήμην (438 c), ἐπιστήμη (438 c), ἐπιστήμη (438 d), ἐπιστήμη (438 e), ἐπιστήμη (438 e), ἐπιστήμη (438 e), ἐπιστήμην (438 e), ἐπιστήμην (442 c), ἐπιστήμην (443 e); V [12] ἐπιστήμης (477 b), ἐπιστήμης (477 b), ἐπιστήμη (477 b), ἐπιστήμη (477 b), ἐπιστήμην (477 d), ἐπιστήμην (477 e), ἐπιστήμης (477 e), ἐπιστήμη (478 a), ἐπιστήμη (478 a), ἐπιστήμη (478 b), ἐπιστήμην (478 d), ἐπιστήμης (478 d); VI [8] ἐπιστήμης (486 c), ἐπιστήμων (506 b), ἐπιστήμην (506 b), ἐπιστήμης (506 c), ἐπιστήμης (508 e), ἐπιστήμην (508 e), ἐπιστήμην (509 a), ἐπιστήμης (511 c); VII [11] ἐπιστήμης (518 c), ἐπιστήμην (522 a), ἐπιστήμην (522 c), ἐπιστήμη (527 a), ἐπιστήμην (533 c), ἐπιστήμας (533 d), ἐπιστήμης—διάνοιαν (533 d), ἐπιστήμην (533 e), ἐπιστήμην (534 a), ἐπιστήμη (534 c), ἐπιστήμας (540 a); IX [3] ἐπιστήμης (585 b), ἐπιστήμης (585 c), ἐπιστήμη (586 d); X [4] ἐπιστήμην (598 d), ἐπιστήμων (599 b), ἐπιστήμην (602 a), ἐπιστήμην (602 a).
- Sophiste** [11] ἐπιστήμων (232 a), ἐπιστήμην (233 c), ἐπιστήμας (235 a), ἐπιστήμην (249 c), ἐπιστήμης (253 b), ἐπιστήμης (253 c), ἐπιστήμην (253 c), ἐπιστήμης (253 d), ἐπιστήμη (257 c), ἐπιστήμης (265 c), ἐπιστήμης (267 e).

Theétète [114] ἐπιστήμης (145 e), ἐπιστήμη (145 e), ἐπιστήμη (145 e), ἐπιστήμη (146 c), ἐπιστήμη (146 d), ἐπιστήμην (146 d), ἐπιστήμην (146 e), ἐπιστήμη (146 e), ἐπιστήμη (146 e), ἐπιστήμην (146 e), ἐπιστήμην (147 b), ἐπιστήμην (147 b), ἐπιστήμην (147 b), ἐπιστήμη (147 b), ἐπιστήμην (147 c), ἐπιστήμης (148 b), ἐπιστήμην (148 c), ἐπιστήμης (148 d), ἐπιστήμας (148 d), ἐπιστήμη (151 d), ἐπιστήμη (151 e), ἐπιστήμη (151 e), ἐπιστήμης (152 a), ἐπιστήμη (152 c), ἐπιστήμην (158 a), ἐπιστήμων (160 d), ἐπιστήμη (160 d), ἐπιστήμην (160 e), ἐπιστήμη (163 a), ἐπιστήμων (163 d), ἐπιστήμων (163 e), ἐπιστήμων (164 a), ἐπιστήμη (164 a), ἐπιστήμων (164 a), ἐπιστήμων (164 b), ἐπιστήμην (164 b), ἐπιστήμη (164 c), ἐπιστήμης (164 d), ἐπιστήμην (165 d), ἐπιστήμη (168 b), ἐπιστήμας (179 c), ἐπιστήμην (179 d), ἐπιστήμη (182 e), ἐπιστήμην (182 e), ἐπιστήμην (182 e), ἐπιστήμη (182 e), ἐπιστήμην (183 c), ἐπιστήμης (184 a), ἐπιστήμης (184 a), ἐπιστήμης (184 b), ἐπιστήμην (184 b), ἐπιστήμων (186 c), ἐπιστήμη (186 d), ἐπιστήμης (186 e), ἐπιστήμη (186 e), ἐπιστήμη (186 e), ἐπιστήμη (187 a), ἐπιστήμη (187 b), ἐπιστήμη (187 b), ἐπιστήμην (187 c), ἐπιστήμης (196 d), ἐπιστήμην (196 d), ἐπιστήμην (196 e), ἐπιστήμης (196 e), ἐπιστήμης (197 b), ἐπιστήμης (197 b), ἐπιστήμην (197 c), ἐπιστήμας (197 e), ἐπιστήμην (197 e), ἐπιστήμη (197 e), ἐπιστήμας (198 b), ἐπιστήμην (198 d), ἐπιστήμην (199 a), ἐπιστήμην (199 b), ἐπιστήμην (199 b), ἐπιστήμην (199 b), ἐπιστήμην (199 d), ἐπιστήμη (199 d), ἐπιστήμης (199 d), ἐπιστήμη (199 d), ἐπιστήμας (199 e), ἐπιστήμην (199 e), ἐπιστήμη (199 e), ἐπιστήμην (200 a), ἐπιστήμην (200 b), ἐπιστήμης (200 d), ἐπιστήμην (200 d), ἐπιστήμην (200 d), ἐπιστήμην (200 e), ἐπιστήμην (201 a), ἐπιστήμης (201 c), ἐπιστήμη (201 c), ἐπιστήμης (201 c), ἐπιστήμην (201 d), ἐπιστήμης (201 d), ἐπιστήμην (202 c), ἐπιστήμην (202 c), ἐπιστήμη (202 d), ἐπιστήμης (203 b), ἐπιστήμην (206 c), ἐπιστήμης (206 e), ἐπιστήμην (206 e), ἐπιστήμην (208 b), ἐπιστήμης (208 b), ἐπιστήμην (208 c), ἐπιστήμων (208 e), ἐπιστήμης (209 e), ἐπιστήμην (210 a), ἐπιστήμη (210 a), ἐπιστήμης (210 a), ἐπιστήμην (210 a), ἐπιστήμης (210 a), ἐπιστήμη (210 b), ἐπιστήμης (210 b).

Timée [2] ἐπιστήμη (37 c), ἐπιστήμης (46 d).

Annexe σοφία

Alcibiade [2] σοφία (123 d), σοφία (133 b).

Apologie [12] σοφίαν (20 d), σοφίαν (20 d), σοφία (20 d), σοφίαν (20 e), σοφία (20 e), σοφία (22 b), σοφίαν (22 d), σοφίαν (22 e), σοφία (23 a), σοφίαν (23 b), σοφίαν (29 d), σοφία (35 a).

Banquet [12] σοφία (175 d), σοφία (175 e), σοφίας (175 e), σοφίας (175 e), σοφίαν (184 c), σοφίαν (184 e), σοφίας (196 d), σοφίαν (197 a), σοφίας (202 a), σοφίας (203 e), σοφία (204 b), σοφία (206 b).

Charmide [1] σοφία (153 d).

Cratyle [8] σοφίας (396 c), σοφίας (396 d), σοφίας (401 e), σοφία (404 d), σοφίαν (404 d), σοφίας (410 e), σοφία (412 b), σοφίαν (428 d).

Critias [0].

Criton [0].

Euthydème [37] σοφία (271 c), σοφίαν (271 c), σοφίας (272 b), σοφίαν (272 d), σοφίαν (274 a), σοφίας (274 d), σοφίαν (275 c), σοφίας (276 d), σοφίαν (278 c), σοφίας (278 d), σοφίας (278 d), σοφίαν (279 c), σοφία (279 d), σοφία (280 a), σοφία (280 a), σοφία (280 a), σοφίας (280 b), σοφίας (281 b), σοφία (281 d), σοφία (281 e), σοφίας (282 b), σοφία (282 c), σοφία (282 c), σοφίαν (283 a), σοφίαν (288 b), σοφίας (294 e), σοφίαν (296 e), σοφίαν (297 c), σοφίας (299 a), σοφίας (300 b), σοφία (300 d), σοφίαν (301 b), σοφία (301 e), σοφίας (303 c), σοφίαν (304 c), σοφίας (305 d), σοφίαν (305 e).

Euthyphron [7] σοφίας (3 c), σοφίαν (3 d), σοφίας (4 b), σοφία (9 b), σοφία (11 e), σοφίας (12 a), σοφίας (14 d).

Gorgias [4] σοφίαν (467 e), σοφίας (487 c), σοφίαν (487 c), σοφίας (487 e).

Hippias majeure [13] σοφία (281 c), σοφίαν (281 d), σοφίας (282 d), σοφίας (282 d), σοφίας (283 a), σοφίας (283 a), σοφία (283 c), σοφία (287 c), σοφία (289 b), σοφία (291 a), σοφία (296 a), σοφία (296 e), σοφία (300 d).

Hippias mineur [7] σοφίαν (364 a), σοφίας (364 b), σοφίαν (368 b), σοφίας (368 c), σοφία (368 e), σοφία (372 b), σοφίας (372 b).

Ion [1] σοφίαν (542 a).

Lachès [7] σοφίας (188 c), σοφίαν (194 d), σοφίαν (194 d), σοφία (194 e), σοφία (195 a), σοφίαν (197 d), σοφία (200 a).

Lettre II [0], *III* [0], *IV* [0], *V* [0], *VIII* [0], *IX* [0], *XI* [0], *XII* [0].

Lettre VI [3] σοφία (322 d), σοφίας (322 d), σοφίας (322 e), *VII* [1] σοφίας (332 c), *X* [1] σοφίας (358 c), *XIII* [1] σοφίαν (360 b).

Lois II [0], *IV* [0], *VI* [0], *VII* [0], *VIII* [0], *X* [0], *XI* [0], *XII* [0].

Lois I [1] σοφίαν (644 a), *III* [5] σοφίας (677 c), σοφίαν (679 c), σοφία (689 d), σοφία (691 a), σοφίας (701 a), *V* [2] σοφίαν (732 a), σοφίας (747 c), *IX* [1] σοφίας (863 c).

Lysis [2] σοφία (212 d), σοφίας (214 a).

Ménexène [1] σοφία (247 a).

Ménon [11] σοφία (70 b), σοφία (70 b), σοφίας (70 c), σοφία (71 a), σοφία (74 a), σοφία (81 c), σοφία (90 a), σοφίας (91 a), σοφίας (91 d), σοφίαν (93 e), σοφία (99 b).

Parménide [0]

Phédon [2] σοφίας (96 a), σοφίας (101 e).

Phèdre [5] σοφία (229 e), σοφίαν (236 b), σοφίαν (258 a), σοφίας (274 e), σοφίας (275 a).

Philèbe [5] σοφίας (15 e), σοφίαν (30 b), σοφία (30 c), σοφία (30 c), σοφίας (49 a).

Politique [0]

Protagoras [26] σοφίαν (321 d), σοφίαν (321 d), σοφία (330 a), σοφία (330 a), σοφία (332 a), σοφία (332 e), σοφία (333 a), σοφία (333 b), σοφία (333 b), σοφίας (337 d), σοφία (341 a), σοφία (342 b), σοφίαν (342 b), σοφίαν (343 a), σοφίας (343 b), σοφία (343 c), σοφία (349 b), σοφία (350 c), σοφίαν (350 d), σοφίαν (350 d), σοφία (350 e), σοφίαν (352 d), σοφία (358 c), σοφία (360 d),

σοφία (360 d), σοφία (361 e).

République I [7] σοφία (338 b), σοφίας (348 e), σοφία (349 a), σοφίαν (350 d), σοφία (351 a), σοφία (351 c), σοφία (354 b), II [1] σοφίαν (365 d), III [2] σοφίας (398 a), σοφίας (406 b), IV [5] σοφία (428 b), σοφίαν (429 a), σοφία (431 e), σοφία (433 d), σοφίαν (443 e), V [1] σοφίας (475 b), VI [5] σοφία (485 c), σοφίαν (493 a), σοφίαν (493 b), σοφίαν (493 d), σοφίας (504 a), VII [1] σοφίας (516 c), VIII [0], IX [0], X [3] σοφία (600 d), σοφίαν (602 a), σοφία (605 a).

Sophiste [0].

Théétète [18] σοφίαν (145 b), σοφία (145 d), σοφία (145 e), σοφία (145 e), σοφίας (150 c), σοφία (161 c), σοφίας (161 e), σοφίαν (162 c), σοφίαν (162 e), σοφίαν (165 e), σοφίαν (166 d), σοφίαν (170 b), σοφίαν (170 b), σοφίαν (172 b), σοφία (176 c), σοφίαι (176 c), σοφίαν (180 d), σοφίαν (201 a).

Timée [0].

Annexe δόξα

Alcibiade [1] δόξα (117 b).

Apologie [2] δόξης (29 e), δόξαν (34 e).

Banquet [4] δόξη (189 c), δόξης (208 d), δόξαι (216 a), δόξης (218 e).

Charmide [4] δόξαι (158 a), δόξα (159 a), δόξαν (168 a), δόξαν (168 a).

Cratyle [5] δόξαν (387 b), δόξης (393 b), δόξαι (394 a), δόξαν (401 a), δόξη (420 c).

Critias [1] δόξαν (107 e).

Criton [11] δόξα (44 c), δόξης (44 c), δόξης (44 d), δόξη (45 e), δόξας (47 a), δόξη (47 b), δόξαν (47 c), δόξη (47 c), δόξης (48 a), δόξης (48 c), δόξαν (49 d).

Euthydème [3] δόξα (286 d), δόξαν (305 d), δόξαν (305 d).

Euthyphron [1] δόξαν (12 c).

Gorgias [9] δόξαν (457 b), δόξα (458 a), δόξη (466 e), δόξη (469 a), δόξη (469 d), δόξη (469 d), δόξα (486 d), δόξαν (501 c), δόξαι (517 e).

Hippias majeur [1] δόξαν (301 d).

Hippias mineur [1] δόξαν (364 b).

Lachès [1] δόξη (189 a).

Lettre II [3] δόξαν (311 e), δόξαν (311 e), δόξαν (313 c).

Lettre III [1] δόξα (317 e).

Lettre IV [1] δόξης (320 b).

Lettre VII [12] δόξαν (324 a), δόξαν (324 b), δόξαν (328 b), δόξαν (329 a), δόξαν (335 d), δόξαν (336 b), δόξης (336 e), δόξαις (340 d), δόξαν (341 c), δόξα (342 c), δόξαν (344 e), δόξη (348 c).

Lettre XI [1] δόξαι (359 a).

Lettre XIII [2] δόξαν (360 d), δόξαν (362 d).

Lois I [4] δόξης (632 c), δόξαν (642 a), δόξας (644 c), δόξας (645 e).

Lois II [4] δόξας (653 a), δόξαι (660 c), δόξαν (663 b), δόξη (667 e).

Lois III [6] δόξα (688 b), δόξαν (689 a), δόξαν (689 a), δόξαις (689 b), δόξα (701 a), δόξαν (701 b).

Lois V [2] δόξη (729 d), δόξαν (746 d).

Lois VI [6] δόξη (755 d), δόξη (767 d), δόξη (767 e), δόξης (770 d), δόξη (772 b), δόξη (772 c).

Lois VII [3] δόξη (802 b), δόξαν (814 b), δόξη (815 d).

Lois VIII [3] δόξη (829 b), δόξη (842 a), δόξη (846 c).

Lois IX [3] δόξη (854 d), δόξη (863 c), δόξης (864 b).

Lois X [9] δόξαν (888 b), δόξαν (888 c), δόξης (891 c), δόξα (892 b), δόξαι (896 d), δόξαις (899 e), δόξαν (903 a), δόξης (907 b), δόξη (908 c).

Lois XI [5] δόξαν (914 a), δόξη (919 e), δόξας (928 c), δόξη (933 e), δόξη (933 e).

Lois XII [8] δόξα (948 c), δόξαν (949 a), δόξαις (950 c), δόξαν (950 c), δόξης (951 a), δόξη (957 b), δόξαι (957 e), δόξη (961 b).

Ménexène [7] δόξας (238 d), δόξη (239 a), δόξαν (239 c), δόξαν (241 b), δόξαν (243 d), δόξη (247 b), δόξαν (247 b).

Ménon [20] δόξας (84 d), δόξαν (85 b), δόξαι (85 c), δόξαι (85 c), δόξαν (97 b), δόξα (97 b), δόξα (97 c), δόξα (97 c), δόξαν (97 c), δόξας (97 e), δόξαι (97 e), δόξης (98 a), δόξα (98 b), δόξα (98 b), δόξα (98 c), δόξαν (98 c), δόξα (98 d), δόξαν (99 a), δόξα (99 a).

Parménide [5] δόξας (130 e), δόξη (132 a), δόξα (155 d), δόξα (164 b), δόξα (166 a).

Phédon [7] δόξαν (66 b), δόξαν (69 d), δόξαν (70 b), δόξη (90 b), δόξης (96 b), δόξης (99 a), δόξαι (102 d).

Phèdre [10] δόξη (229 a), δόξης (232 a), δόξης (237 e), δόξης (238 b), δόξης (253 d), δόξαν (257 d), δόξας (260 c), δόξας (262 c), δόξη (268 b), δόξαις (275 d).

- Philèbe* [29] δόξαν (11 b), δόξαν (21 b), δόξαν (21 c), δόξαι (36 c), δόξας (36 d), δόξα (37 b), δόξη (37 b), δόξα (37 c), δόξαν (37 d), δόξαν (37 e), δόξης (37 e), δόξαν (37 e), δόξης (38 a), δόξη (38 b), δόξα (38 b), δόξαν (38 e), δόξα (39 a), δόξαν (40 d), δόξας (40 e), δόξαι (42 a), δόξαν (47 b), δόξαν (49 b), δόξαν (57 b), δόξαις (59 a), δόξαν (59 a), δόξαν (60 d), δόξαν (61 d), δόξης (64 a), δόξας (66 b).
- Politique* [11] δόξαν (272 d), δόξη (278 a), δόξαν (278 c), δόξης (278 e), δόξαν (290 d), δόξαν (295 c), δόξη (299 c), δόξη (300 d), δόξης (301 b), δόξαν (309 c), δόξαις (310 e).
- Protagoras* [5] δόξαν (314 c), δόξαν (324 b), δόξαν (337 b), δόξαν (353 a), δόξαν (358 c).
- République I* [1] δόξαν (346 a).
- République II* [15] δόξαν (358 a), δόξαν (361 a), δόξαν (361 c), δόξαν (362 a), δόξης (363 a), δόξας (363 e), δόξη (364 a), δόξαν (365 b), δόξας (366 e), δόξας (367 b), δόξη (367 d), δόξας (367 d), δόξας (367 d), δόξας (377 b), δόξαις (378 d).
- République III* [3] δόξαν (412 e), δόξα (412 e), δόξης (413 a).
- République IV* [7] δόξης (429 c), δόξα (430 a), δόξης (430 b), δόξαν (430 b), δόξης (431 c), δόξα (431 d), δόξης (433 c).
- République V* [16] δόξαν (451 c), δόξης (456 d), δόξα (466 b), δόξαν (467 d), δόξαν (470 a), δόξαν (473 e), δόξαν (476 d), δόξαν (477 b), δόξα (477 b), δόξαν (477 e), δόξα (477 e), δόξα (477 e), δόξα (478 a), δόξα (478 a), δόξα (478 c), δόξα (478 c).
- République VI* [9] δόξαν (490 a), δόξαν (491 a), δόξαν (499 a), δόξαν (499 e), δόξαν (500 a), δόξαι (502 b), δόξαν (505 d), δόξας (508 d), δόξης (511 d).
- République VII* [4] δόξας (533 b), δόξαν (534 a), δόξαν (534 c), δόξαν (538 d).
- République VIII* [1] δόξαι (560 c).
- République IX* [9] δόξα (572 d), δόξας (573 b), δόξας (574 d), δόξαν (576 e), δόξαν (580 b), δόξη (580 d), δόξης (581 b), δόξας (584 e), δόξης (585 b).
- République X* [6] δόξαν (602 a), δόξας (603 d), δόξαν (606 c), δόξας (612 b), δόξης (612 d), δόξαν (619 a).
- Sophiste* [21] δόξαν (216 d), δόξας (228 b), δόξης (230 b), δόξας (230 b), δόξας (230 d), δόξαν (233 b), δόξα (240 d), δόξαις (241 b), δόξων (242 b), δόξη (260 b), δόξα (260 c), δόξαν (260 d), δόξα (260 e), δόξαν (260 e), δόξαν (261 b), δόξα (263 d), δόξης (264 a), δόξα (264 b), δόξα (264 b), δόξα (264 d), δόξης (267 e).
- Théétète* [53] δόξη (149 d), δόξαν (161 d), δόξαν (162 a), δόξας (170 a), δόξαν (171 a), δόξαν (171 b), δόξαν (172 a), δόξαν (172 b), δόξη (172 b), δόξαν (174 c), δόξαν (178 c), δόξα (178 d), δόξας (179 b), δόξαν (179 c), δόξαι (179 c), δόξαν (187 b), δόξα (187 b), δόξαν (187 c), δόξης (187 c), δόξα (189 b), δόξαν (189 d), δόξαν (190 a), δόξαν (190 a), δόξαν (190 e), δόξης (193 d), δόξαν (193 e), δόξα (194 b), δόξας (195 b), δόξαν (199 a), δόξαν (200 c), δόξαν (200 e), δόξαν (201 c), δόξα (201 c), δόξαν (201 d), δόξη (202 b), δόξαν (202 b), δόξαν (202 c), δόξης (206 c), δόξαν (206 d), δόξα (206 e), δόξης (207 b), δόξη (207 c), δόξαν (208 c), δόξης (208 e), δόξαν (209 a), δόξα (209 d), δόξη (209 d), δόξαν (209 d), δόξαν (209 d), δόξα (210 a), δόξαν (210 a), δόξα (210 b), δόξης (210 b).
- Timée* [12] δόξαν (19 d), δόξαν (20 a), δόξαν (21 d), δόξαν (22 b), δόξαν (27 d), δόξη (28 a), δόξη (28 c), δόξαι (37 b), δόξα (51 d), δόξα (51 d), δόξη (52 a), δόξης (77 b).

Annexe δίκη / δικαιοσύνη

- Alcibiade* [2] δικαιοσύνην (134 c), δικαιοσύνης (135 e).
- Apologie* [4] δίκην (28 d), δίκην (38 d), δίκη (38 e), δίκην (39 b).
- Banquet* [5] δίκην (179 d), δικαιοσύνης (188 d), δικαιοσύνη (196 c), δικαιοσύνης (196 d), δικαιοσύνη (209 a).
- Cratyle* [3] δίκην (400 c), δικαιοσύνην (413 d), δίκη (419 d).
- Critias* [4] δίκην (106 b), δίκη (106 b), δίκη (112 e), δίκην (121 b).
- Criton* [8] δίκης (45 e), δίκης (45 e), δικαιοσύνη (48 a), δίκην (50 c), δίκη (52 c), δίκην (53 c), δικαιοσύνη (53 c), δικαιοσύνης (54 a).
- Euthyphron* [18] δίκη (2 a), δίκην (2 a), δίκην (3 e), δίκη (3 e), δίκη (4 a), δίκη (4 b), δίκη (4 b), δίκη (4 c), δίκην (5 b), δίκης (5 b), δίκη (6 a), δίκην (8 b), δίκην (8 c), δίκην (8 c), δίκην (8 c), δίκην (8 d), δίκην (8 d), δίκην (8 e).
- Gorgias* [62] δικαιοσύνης (460 e), δικαιοσύνην (464 b), δικαιοσύνη (464 c), δικαιοσύνην (465 c), δικαιοσύνης (470 e), δίκης (472 d), δίκης (472 e), δίκην (472 e), δίκην (472 e), δίκης (472 e), δίκην (473 b), δίκην (473 b), δίκην (473 d), δίκην (474 b), δίκην (476 a), δίκην (476 a), δίκην (476 d), δίκην (476 e), δίκην (477 a), δίκην (477 a), δίκην (478 a), δικαιοσύνη (478 a), δίκη (478 b), δίκης (478 b), δίκη (478 b), δίκην (478 d), δίκη (478 d), δίκην (478 e), δίκην (479 a), δίκην (479 a), δίκην (479 b), δίκην (479 c), δίκην (479 d), δίκην (479 d), δίκην (479 e), δίκην (479 e), δίκην (479 e), δίκην (480 a), δίκην (480 c), δίκην (481 a), δίκην (481 a), δίκην (482 b), δίκης (486 a), δίκην (486 c), δικαιοσύνην (492 b), δικαιοσύνης (492 b), δικαιοσύνης (492 c), δικαιοσύνη (504 d), δικαιοσύνη (504 e), δίκην (507 d), δικαιοσύνη (507 d), δικαιοσύνης (508 b), δίκην (509 b), δίκην (510 e), δίκην (515 e), δικαιοσύνης (519 a), δικαιοσύνην (519 d), δίκης (523 b), δίκην (525 b), δίκη (526 e), δίκην (527 c), δικαιοσύνην (527 e).
- Hippias majeur* [4] δικαιοσύνη (287 c), δικαιοσύνη (287 c), δικαιοσύνη; (287 c), δίκην (292 b).
- Hippias mineur* [4] δικαιοσύνη (375 d), δικαιοσύνην (375 e), δικαιοσύνη (375 e), δικαιοσύνης (376 a).
- Lachès* [2] δικαιοσύνην (198 a), δικαιοσύνης (199 d).
- Lettre III* [2] δίκην (318 d), δίκην (319 e).
- Lettre IV* [1] δικαιοσύνη (320 b).
- Lettre VI* [1] δίκη (323 b).
- Lettre VII* [5] δίκη (329 a), δικαιοσύνη (335 c), δικαιοσύνη (335 c), δικαιοσύνη (335 d), δίκην (351 c).
- Lettre VIII* [1] δίκη (354 e).
- Lois I* [8] δικαιοσύνη (630 a), δικαιοσύνην (630 c), δικαιοσύνη (631 c), δικαιοσύνη (632 c), δίκην (637 b), δίκης (643 e), δίκης (644 a), δίκης (647 c).
- Lois II* [3] δικαιοσύνης (660 e), δικαιοσύνης (661 c), δίκης (671 d).
- Lois III* [2] δίκη (682 d), δίκην (696 d).
- Lois IV* [5] δίκην (705 e), δίκης (713 e), δίκη (716 a), δίκη (716 b), δίκη (718 b).
- Lois V* [6] δίκην (728 b), δίκη (728 c), δίκη—τιμωρία (728 c), δίκη (735 e), δίκης (737 a), δίκης (738 e).
- Lois VI* [17] δίκην (754 e), δίκη (754 e), δίκην (757 e), δίκης (762 e), δίκη (767 a), δίκην (767 a), δίκην (767 b), δίκην (767 e), δίκην (767 e), δίκην (767 e), δίκην (767 e), δίκη (768 a), δίκης (768 a), δίκην (773 d), δίκην (777 d), δίκη (777 e), δίκην (784 e).
- Lois VII* [2] δίκην (794 c), δίκη (808 e).
- Lois VIII* [6] δίκην (838 c), δίκην (843 b), δίκην (844 d), δίκην (845 c), δίκην (846 b), δίκης (849 e).
- Lois IX* [41] δίκην (854 d), δίκη (854 d), δίκην (854 e), δίκη (854 e), δίκην (855 c), δίκην (856 a), δίκη (856 a), δίκην (856 d), δίκης (857 a), δίκην (857 a), δίκην (857 b), δικαιοσύνης (859 d), δικαιοσύνης (859 e), δίκην (861 c), δίκην (862 e), δίκην (865 c), δίκην (866 b), δίκην (868 b), δίκης (869 a), δίκης (869 c), δίκην (870 e), δίκην (870 e), δίκης (871 c), δίκην (871 e), δίκην (871 e), δίκης (871 e), δίκην (872 b), δίκη (872 e), δίκη (873 c), δίκην (873 c), δίκης (876 e), δίκην (877 a), δίκην (877 b), δίκης (880 a), δίκην (880 b), δίκην (880 c), δίκην (880 c), δίκην (880 c), δίκην (880 c), δίκην (880 d), δίκην (881 d), δίκην (881 e).

- Lois X** [10] δίκην (885 a), δίκην (887 b), δίκη (904 e), δίκης (905 a), δικαιοσύνη (906 a), δίκης (908 b), δίκης (908 d), δίκην (909 a), δίκην (909 d), δίκην (910 d).
- Lois XI** [27] δίκην (913 b), δίκης (914 d), δίκη (914 d), δίκην (916 b), δίκην (921 a), δίκην (928 c), δίκην (928 c), δίκη (929 a), δίκη (929 a), δίκην (929 e), δίκην (933 d), δίκην (933 e), δίκην—οὔ (934 a), δίκην (934 b), δίκην (936 e), δίκης (937 a), δίκης (937 a), δίκην (937 a), δίκης (937 b), δίκην (937 b), δίκη (937 c), δίκην (937 d), δίκη (937 d), δίκη (937 d), δίκην (937 e), δίκη (938 a), δίκην (938 b).
- Lois XII** [24] δίκης (941 c), δίκης (941 d), δίκην (943 d), δίκη (943 e), δίκην (943 e), δίκη (944 d), δίκην (944 e), δίκην (945 a), δίκη (945 d), δίκης (945 d), δίκην (948 d), δίκη (949 a), δίκη (954 e), δίκην (954 e), δίκην (955 b), δίκη (955 c), δίκη (955 d), δίκης (956 c), δίκην (956 d), δίκης (956 d), δίκην (957 c), δίκην (958 c), δικαιοσύνη (964 b), δικαιοσύνη (965 d).
- Ménéxène** [2] δίκην (237 d), δικαιοσύνης (247 a).
- Ménon** [11] δικαιοσύνη (73 b), δικαιοσύνης (73 b), δικαιοσύνη (73 d), δικαιοσύνην (73 e), δικαιοσύνην (78 d), δικαιοσύνης (78 e), δικαιοσύνην (79 a), δικαιοσύνης (79 b), δικαιοσύνην (79 b), δικαιοσύνης (79 c), δικαιοσύνη (88 a).
- Parménide** [1] δικαιοσύνης (131 a).
- Phédon** [14] δίκης (58 a), δίκης (58 a), δίκης (58 c), δίκης (58 c), δίκη (59 d), δίκη (61 a), δικαιοσύνη (69 b), δικαιοσύνη (69 c), δίκην (81 d), δικαιοσύνην (82 b), δίκην (98 e), δίκην (99 a), δίκη (114 b), δικαιοσύνη (115 a).
- Phèdre** [10] δίκην (235 d), δικαιοσύνην (247 d), δίκην (249 a), δίκην (249 d), δικαιοσύνης (250 b), δίκη (266 a), δίκη (275 e), δικαιοσύνης (276 e), δίκη (277 d), δίκη (278 e).
- Philèbe** [1] δικαιοσύνης (62 a).
- Protagoras** [29] δίκη (322 a), δίκην (322 c), δίκην (322 c), δίκην (322 c), δίκης (322 d), δικαιοσύνης (323 a), δικαιοσύνης (323 a), δικαιοσύνη (323 b), δικαιοσύνην (323 b), δικαιοσύνη (325 a), δίκης (326 e), δικαιοσύνη (327 b), δικαιοσύνην (329 c), δικαιοσύνη (329 c), δικαιοσύνη (329 c), δικαιοσύνη (330 b), δικαιοσύνη (330 c), δικαιοσύνη (330 c), δικαιοσύνη (330 c), δικαιοσύνη (331 a), δικαιοσύνην (331 b), δικαιοσύνη (331 b), δικαιοσύνη (331 b), δικαιοσύνην (331 c), δικαιοσύνη (331 c), δικαιοσύνη (331 d), δικαιοσύνη (333 b), δικαιοσύνη (349 b), δικαιοσύνη (361 b).
- République I** [44] δίκην (330 e), δικαιοσύνην (331 c), δικαιοσύνης (331 d), δικαιοσύνης (331 e), δικαιοσύνη (332 d), δικαιοσύνην (332 d), δικαιοσύνη (332 e), δικαιοσύνην (333 a), δικαιοσύνη (333 d), δικαιοσύνη (333 d), δικαιοσύνην (333 d), δικαιοσύνη (333 d), δικαιοσύνη (333 e), δικαιοσύνη (334 b), δικαιοσύνη (334 b), δικαιοσύνη (335 c), δικαιοσύνη (335 c), δικαιοσύνη (336 a), δικαιοσύνην (336 e), δικαιοσύνης (337 d), δικαιοσύνης (343 c), δικαιοσύνη (343 c), δικαιοσύνης (344 c), δικαιοσύνης (345 a), δικαιοσύνης (345 a), δικαιοσύνην (345 b), δικαιοσύνης (348 b), δικαιοσύνην (348 c), δικαιοσύνην (348 c), δικαιοσύνην (348 c), δικαιοσύνην (348 e), δικαιοσύνην (350 d), δικαιοσύνη (351 a), δικαιοσύνης (351 a), δικαιοσύνη (351 a), δικαιοσύνης (351 b), δικαιοσύνης (351 b), δικαιοσύνη (351 c), δικαιοσύνης (351 c), δικαιοσύνη (351 d), δικαιοσύνη (352 c), δικαιοσύνην (353 e), δικαιοσύνης (354 a), δικαιοσύνης (354 b).
- République II** [48] δικαιοσύνην (357 d), δικαιοσύνην (358 c), δικαιοσύνης (358 c), δικαιοσύνην (358 d), δικαιοσύνη (358 e), δικαιοσύνης (359 a), δίκην (359 a), δικαιοσύνης (359 b), δικαιοσύνη (360 b), δικαιοσύνης (360 d), δικαιοσύνης (360 e), δικαιοσύνην (361 b), δικαιοσύνης (361 c), δικαιοσύνην (361 c), δικαιοσύνης (361 d), δικαιοσύνης (361 e), δικαιοσύνη (362 d), δικαιοσύνην (362 e), δικαιοσύνην (363 a), δικαιοσύνην (363 d), δικαιοσύνης (363 e), δικαιοσύνη (364 a), δικαιοσύνης (365 b), δίκην (365 d), δίκην (366 a), δικαιοσύνην (366 b), δικαιοσύνην (366 c), δικαιοσύνη (366 c), δικαιοσύνης (366 e), δικαιοσύνην (366 e), δικαιοσύνη (366 e), δικαιοσύνης (367 a), δικαιοσύνη (367 b), δικαιοσύνην (367 c), δικαιοσύνης (367 d), δικαιοσύνην (367 d), δικαιοσύνη (367 e), δικαιοσύνης (368 a), δικαιοσύνη (368 b), δικαιοσύνη (368 b), δικαιοσύνη (368 e), δικαιοσύνη (368 e), δικαιοσύνην (369 a), δικαιοσύνη (371 e), δικαιοσύνην (372 e), δικαιοσύνην (376 d), δίκην (380 b), δίκην (380 b).
- République III** [3] δικαιοσύνη (392 b), δικαιοσύνη (392 c), δίκην (405 c).
- République IV** [30] δικαιοσύνην (420 b), δικαιοσύνη (427 d), δικαιοσύνη (427 e), δικαιοσύνην (430 c), δικαιοσύνη (430 d), δικαιοσύνην (430 d), δικαιοσύνη (432 b), δικαιοσύνη (432 b), δικαιοσύνη (433 a), δικαιοσύνη (433 a), δικαιοσύνη (433 b), δικαιοσύνην (433 c), δικαιοσύνην (433 d), δικαιοσύνη (434 a), δικαιοσύνη (434 c), δικαιοσύνη (434 d), δικαιοσύνην (434 d), δικαιοσύνην (435 a), δικαιοσύνης (435 b), δικαιοσύνη (442 d), δικαιοσύνην (443 b), δικαιοσύνης (443 c), δικαιοσύνης (443 c), δικαιοσύνη (443 c), δικαιοσύνην (444 a), δικαιοσύνη (444 c), δικαιοσύνην

(444 c), δικαιοσύνην (444 d), δίκην (445 a), δικαιοσύνην (445 b).
République V [9] δίκην (457 e), δίκην (471 b), δικαιοσύνην (472 b), δικαιοσύνη (472 b), δικαιοσύνη (472 b), δικαιοσύνην (472 c), δίκην (474 a), δίκη (475 c), δίκη (478 e).
République VI [5] δικαιοσύνης (487 a), δικαιοσύνης (500 d), δικαιοσύνης (504 a), δικαιοσύνης (504 d), δικαιοσύνης (506 d).
République VII [4] δικαιοσύνην (517 e), δίκην (520 b), δίκην (529 c), δίκη (536 b).
République VIII [2] δικαιοσύνη (545 a), δικαιοσύνην (545 b).
République IX [4] δικαιοσύνης (576 b), δίκην (586 a), δίκην (591 a), δικαιοσύνην (591 b).
République X [12] δίκη (605 b), δικαιοσύνης (608 b), δίκην (610 d), δικαιοσύνης (612 b), δικαιοσύνην (612 b), δικαιοσύνη (612 b), δικαιοσύνη (612 c), δικαιοσύνης (612 d), δικαιοσύνη (614 a), δίκην (615 a), δίκην (615 e), δικαιοσύνην (621 c).
Sophiste [4] δίκη (220 a), δικαιοσύνης (247 a), δικαιοσύνης (247 b), δικαιοσύνης (267 c).
Théétète [5] δίκην (164 c), δίκην (172 e), δικαιοσύνης (175 c), δίκην (177 a), δίκην (181 a).
Timée [5] δίκη (41 c), δίκη (42 b), δίκη (62 d), δίκη (77 b), δίκην (92 b).

Annexe φρόνησις

- Alcibiade* [1] φρόνησιν (133 c).
Apologie [1] φρονησεως (29 e).
Banquet [6] φρόνησιν (184 d), φρονησεως (202 a), φρονησεως (203 d), φρόνησιν (209 a), φρονησεως (209 a), φρόνησιν (219 d).
Cratyle [6] φρονησεως (386 c), φρονησεως (398 c), φρόνησιν (411 a), φρονησεως (412 a), φρονησεως (416 d), φρόνησιν (432 c).
Critias [2] φρονησει (109 d), φρονησεως (120 e).
Euthydème [3] φρονησεως (281 b), φρόνησις (281 d), φρονησεως (306 d).
Gorgias [1] φρόνησιν (492 a).
Hippias majeur [2] φρονησει (281 d), φρόνησιν (297 b).
Hippias mineur [2] φρονησεως (365 e), φρονησεως (365 e).
Lachès [3] φρονησεως (192 c), φρονησεως (193 a), φρονησεως (197 e).
Lettre II [1] φρόνησις (310 e).
Lettre VII [3] φρονησεως (335 d), φρόνησις (344 b), φρονησεως (345 b).
Lois I [5] φρόνησις (630 b), φρονησει (631 c), φρόνησις (631 c), φρονησεως (632 c), φρονησεις (645 e).
Lois II [4] φρόνησιν (653 a), φρονησεως (659 a), φρονησεσιν (665 d), φρόνησιν (672 c).
Lois III [7] φρονησει (687 e), φρόνησις (688 b), φρόνησιν (688 e), φρονησεως (689 d), φρόνησιν (693 c), φρονησεως (693 c), φρονησεως (693 e).
Lois IV [1] φρόνησιν (710 a).
Lois V [2] φρονησεως (730 e), φρονησεως (732 b).
Lois X [3] φρόνησις (886 b), φρονησεως (890 e), φρονησεως (906 b).
Lois XII [4] φρόνησιν (963 c), φρόνησιν (963 e), φρόνησις (964 b), φρονησει (965 d).
Ménexène [1] φρονησεως (239 a).
Ménon [14] φρόνησις (88 b), φρονησεως (88 c), φρόνησιν (88 c), φρονησεως (88 c), φρόνησιν (88 d), φρόνησις (88 d), φρόνησιν (88 e), φρόνησις (89 a), φρόνησιν (89 a), φρονησεως (97 b), φρόνησις (97 c), φρόνησις (98 d), φρόνησις (98 d), φρόνησιν (98 e).
Phédon [15] φρονησεως (65 a), φρόνησιν (66 a), φρονησεως (66 e), φρονησεως—φ̄ (68 a), φρονησεως (68 a), φρονησει (68 b), φρόνησις (69 a), φρονησεως (69 b), φρονησεως (69 b), φρόνησις (69 c), φρόνησιν (70 b), φρόνησιν (76 c), φρόνησις (79 d), φρονησει (111 b), φρονησεως (114 c).
Phèdre [2] φρονησαντες (231 d), φρόνησις (250 d).
Philèbe [40] φρονησεως (12 a), φρονησει (12 a), φρόνησις (12 a), φρόνησις (13 e), φρόνησιν (14 b), φρονησεως (18 e), φρονησεως (19 b), φρονησεως (20 b), φρονησεως (20 e), φρόνησις (20 e), φρονησεως (20 e), φρονησεως (21 b), φρόνησιν (21 d), φρονησεως (22 a), φρονησεως (27 c), φρονησεως (27 d), φρόνησιν (28 a), φρόνησιν (28 d), φρονησεως (58 d), φρόνησις (59 d), φρονησεως (59 d), φρόνησιν (60 b), φρονησει (60 c), φρόνησιν (60 c), φρόνησιν (60 d), φρονησεως (60 e), φρόνησιν (60 e), φρονησεως (60 e), φρονησεως (60 e), φρονησεως (61 c), φρονησει (61 d), φρονησεις (63 a), φρονησεως (63 b), φρόνησιν (63 c), φρόνησιν (63 c), φρονησεως (65 a), φρονησεως (65 d), φρόνησις (65 d), φρόνησιν (65 e), φρόνησιν (66 b).
Politique [5] φρονησεως (261 e), φρόνησιν (269 d), φρονησεως (272 c), φρόνησιν (278 e), φρονησεως (294 a).
Protagoras [2] φρονησεως (337 c), φρόνησιν (352 c).
République IV [4] φρονησεως (431 d), φρονησει (432 a), φρονησεως (433 b), φρόνησις (433 d).
République V [1] φρονησεως (461 a).
République VI [4] φρονησεως (496 a), φρόνησις (505 b), φρόνησις (505 b), φρόνησιν (505 c).
République VIII [1] φρόνησιν (559 b).
République IX [6] φρονησεως (571 c), φρονησει (582 a), φρονησεως (582 d), φρονησει (582 e), φρονησεως (586 a), φρονησεως (591 b).

République X [3] φρονήσεως (603 a), φρονήσει (621 a), φρονήσεως (621 c).

Sophiste [5] φρονήσεως (247 b), φρόνησιν (247 b), φρόνησιν (248 e), φρόνησιν (249 c), φρόνησιν (251 c).

Théétète [3] φρόνησιν (161 d), φρόνησιν (169 d), φρονήσεως (176 b).

Timée [11] φρονήσεως (24 b), φρονήσει (29 a), φρόνησιν (34 a), φρόνησιν (40 a), φρονήσεως (46 e), φρονήσεως (71 d), φρονήσεως (71 e), φρονήσεως (75 a), φρονήσει (75 e), φρονήσεως (88 b), φρονήσεις (90 b).

Annexe πολίτης

Alcibiade [1] πολίταις (134 c).

Apologie [1] πολίταις (25 c).

Critias [1] πολίτας (108 c).

Criton [1] πολίταις (51 d).

Euthydème [1] πολίτας (292 b).

Gorgias [12] πολίται (502 e), πολίταις (502 e), πολίταις (504 d), πολίταις (513 e), πολίτας (513 e), πολίται (515 c), πολίται (515 c), πολίτας (515 d), πολίτης (515 d), πολίται (517 b), πολίτου (517 c), πολίται (518 b).

Hippias majeur [2] πολίτας (282 e), πολίτας (292 b).

Lettre VII [2] πολίτας (336 a), πολίται (350 a).

Lois I [6] πολίται (627 b), πολίτην (629 a), πολίτην (630 a), πολίταις (631 d), πολίται (635 c), πολίτην (643 e).

Lois II [1] πολίτας (662 c).

Lois IV [4] πολίτας (711 b), πολίτας (711 c), πολίτας (715 b), πολίτας (718 a).

Lois V [5] πολίτας (729 d), πολίτας (741 a), πολίται (743 c), πολίτας (746 a), πολίταις (747 a).

Lois VI [4] πολίτην (753 a), πολίταις (756 e), πολίταις (767 d), πολίτης (774 c).

Lois VII [13] πολίτην (794 b), πολίτην (794 c), πολίτας (799 b), πολίτας (800 d), πολίτας (801 c), πολίταις (808 c), πολίτην (809 e), πολίτας (814 c), πολίτιδας (814 c), πολίτας (816 d), πολίτας (821 d), πολίτου (822 e), πολίτου (823 a), πολίτην (823 a).

Lois VIII [5] πολίτου (831 c), πολίταις (835 c), πολίτας (840 d), πολίτου (842 e), πολίτης (846 d).

Lois IX [9] πολίτην (853 d), πολίτης (854 e), πολίται (855 d), πολίτην (856 c), πολίτας (857 e), πολίτης (869 d), πολίτην (869 d), πολίτην (872 c), πολίτας (877 e).

Lois XI [3] πολίτην (915 d), πολίτης (917 d), πολίτας (935 d).

Ménexène [2] πολίτας (239 d), πολίται (243 e).

Ménon [4] πολίται (70 b), πολίταις (71 b), πολίτης (90 a), πολίτας (91 a).

Politique [1] πολίτας (293 d).

Protagoras [6] πολίτας (319 a), πολίται (324 c), πολίται (324 c), πολίτας (324 d), πολίτας (337 c), πολίτης (339 e).

République II [2] πολίταις (375 b), πολίτης (378 c).

République III [2] πολίτας (416 b), πολίτας (416 d).

République IV [2] πολίτας (423 d), πολίταις (426 c).

République V [6] πολίται (462 b), πολίτας (463 a), πολίτας (463 a), πολίτας (463 a), πολίται (464 a), πολίτας (471 b).

République VI [3] πολίται (494 b), πολίταις (501 e), πολίτας (502 b).

République VII [1] πολίτας (519 e).

République VIII [6] πολίταις (555 c), πολίτας (556 a), πολίταις (567 b), πολίταις (567 d), πολίτας (567 e), πολίται (568 a).

République IX [1] πολίταις (579 c).

Timée [3] πολίτας (26 c), πολίτας (26 d), πολίτας (27 b).

Annexe πολιτεία

Alcibiade [2] πολιτείας (125 d), πολιτείας (125 e).

Critias [3] πολιτείας (109 a), πολιτείας (109 d), πολιτεία (112 c).

Criton [1] πολιτεία (53 b).

Gorgias [3] πολιτείας (510 a), πολιτεία (513 a), πολιτεία (513 b).

Lettre IV [1] πολιτεία (320 d).

V [2] πολιτειῶν (321 d), πολιτειῶν (321 e).

VII [14] πολιτείας (324 b), πολιτείας (324 c), πολιτειῶν—τά (324 d), πολιτεία (325 a), πολιτειῶν (326 a), πολιτείας (326 d), πολιτείας (328 c), πολιτείας (330 d), πολιτείας (330 e), πολιτειῶν (330 e), πολιτείας (331 d), πολιτείας (331 e), πολιτείας (332 e), πολιτειῶν (351 c).

VIII [2] πολιτείας (355 d), πολιτειῶν (356 d).

XI [1] πολιτειῶν (359 a).

Lois I [6] πολιτείας (625 a), πολιτείας (632 c), πολιτεία (634 d), πολιτείας (635 e), πολιτείας (636 a), πολιτείας (641 d).

II [1] πολιτειῶν (666 e).

III [18] πολιτείας, πολιτείας (676 c), πολιτειῶν (676 c), πολιτείας (678 a), πολιτείας (680 a), πολιτειῶν (680 b), πολιτείας (681 d), πολιτείας (681 d), πολιτειῶν (681 d), πολιτειῶν (683 a), πολιτειῶν (684 b), πολιτειῶν (685 a), πολιτείας (686 c), πολιτειῶν (693 d), πολιτείας (697 c), πολιτείας (698 a), πολιτεία (698 b), πολιτείας (701 e).

IV [19] πολιτεία (707 b), πολιτείας (707 d), πολιτείας (708 c), πολιτείας (709 a), πολιτειῶν (710 b), πολιτείας (710 b), πολιτείας (710 e), πολιτείας (712 a), πολιτειῶν (712 b), πολιτειῶν (712 c), πολιτειῶν (712 d), πολιτειῶν (712 e), πολιτειῶν (712 e), πολιτειῶν (712 e), πολιτειῶν (714 b), πολιτειῶν (714 b), πολιτεία (714 c), πολιτειῶν (714 d), πολιτείας (715 b).

V [9] πολιτείας (734 e), πολιτείας (735 a), πολιτειῶν (735 d), πολιτειῶν (739 a), πολιτειῶν (739 b), πολιτεία (739 b), πολιτείας (739 e), πολιτειῶν (743 e), πολιτειῶν (747 b).

VI [10] πολιτείας, πολιτείας (751 c), πολιτείας (753 a), πολιτείας (753 b), πολιτείας (756 e), πολιτειῶν (756 e), πολιτειῶν (762 c), πολιτεία (769 d), πολιτειῶν (770 e), πολιτείας (781 d).

VII [8] πολιτείας (793 b), πολιτειῶν (796 d), πολιτεία (802 b), πολιτείας (805 b), πολιτείας (814 b), πολιτεία (817 b), πολιτείας (820 e), πολιτείας (822 e).

VIII [5] πολιτείας (832 b), πολιτεία (832 c), πολιτείας (832 c), πολιτείας (832 d), πολιτεία (835 c).

IX [7] πολιτεία (855 a), πολιτείας (856 b), πολιτείας (856 c), πολιτείας (858 a), πολιτείας (864 d), πολιτειῶν (875 a), πολιτεία (876 c).

X [2] πολιτείας (886 b), πολιτείας (906 c).

XI [3] πολιτείας (921 c), πολιτεία (928 e), πολιτεία (936 b).

XII [8] πολιτείας (945 c), πολιτειῶν (945 d), πολιτείας (951 a), πολιτεία (957 b), πολιτεία (960 d), πολιτεία (960 e), πολιτείας (965 c), πολιτείας (968 e).

Ménexène [5] πολιτειῶν (238 b), πολιτεία (238 c), πολιτεία (238 c), πολιτεία (238 c), πολιτείας (238 e).

Politique [20] πολιτείας (291 d), πολιτειῶν (292 a), πολιτειῶν (293 c), πολιτειῶν (293 c), πολιτειῶν (293 e), πολιτεία (297 a), πολιτειῶν (297 c), πολιτείας (297 d), πολιτείας (300 e), πολιτειῶν (301 a), πολιτειῶν (301 a), πολιτειῶν (301 b), πολιτειῶν (301 d), πολιτείας (301 e), πολιτείας (301 e), πολιτειῶν (302 b), πολιτειῶν (303 a), πολιτειῶν (303 b), πολιτειῶν (303 b), πολιτεία (309 e).

République III [2] πολιτεία (397 e), πολιτεία (412 a).

IV [6] πολιτεία (424 a), πολιτείας (424 e), πολιτείας (427 a), πολιτειῶν (445 c), πολιτειῶν (445 d), πολιτείας (445 d).

V [10] πολιτειῶν (449 a), πολιτειῶν (449 d), πολιτείας (449 d), πολιτείας (450 a), πολιτεία (461 e), πολιτεία (471 c), πολιτεία (471 e), πολιτεία (472 b), πολιτείας (473 b), πολιτεία (473 e).

VI [13] πολιτειῶν (493 a), πολιτείας (497 a), πολιτειῶν (497 a), πολιτειῶν (497 b), πολιτεία (497 c), πολιτείας (497 d), πολιτεία (499 b), πολιτεία (499 d), πολιτείας (501 a), πολιτειῶν (501

c), πολιτεία (501 e), πολιτείας (502 d), πολιτεία (506 a).

VII [4] πολιτείας (520 b), πολιτείαν (536 b), πολιτείας (540 d), πολιτείαν (541 a).

VIII [51] πολιτειῶν (544 a), πολιτείας (544 b), πολιτείας (544 b), πολιτεία (544 c), πολιτείας (544 c), πολιτειῶν (544 d), πολιτείας (544 d), πολιτείαν (545 a), πολιτείας (545 b), πολιτείαν (545 b), πολιτεία (545 d), πολιτεία (547 c), πολιτείαν (547 d), πολιτείαν (548 c), πολιτεία (548 c), πολιτείας (548 c), πολιτείας (548 d), πολιτείαν (548 d), πολιτείας (549 a), πολιτείαν (550 c), πολιτείαν (550 c), πολιτείαν (550 c), πολιτείαν (550 d), πολιτείας (551 a), πολιτείαν (551 b), πολιτείας (551 b), πολιτεία (552 a), πολιτείας (552 e), πολιτεία (553 a), πολιτεία (553 e), πολιτεία (554 b), πολιτείας (557 a), πολιτεία (557 b), πολιτεία (557 c), πολιτειῶν (557 c), πολιτείαν (557 d), πολιτειῶν (557 d), πολιτειῶν (557 d), πολιτεία (558 a), πολιτεία (558 c), πολιτείαν (558 c), πολιτειῶν (561 e), πολιτεία (562 a), πολιτείαν (562 c), πολιτείας (564 a), πολιτείας (564 a), πολιτεία (564 b), πολιτεία (564 e), πολιτείαν (568 b), πολιτείας (568 c), πολιτειῶν (568 d).

IX [2] πολιτείαν (590 e), πολιτείαν (591 e).

X [5] πολιτείαν (605 b), πολιτείας (607 d), πολιτειῶν (607 e), πολιτείας (608 b), πολιτεία (619 c).

Timée [4] πολιτείας (17 c), πολιτείας (19 b), πολιτείας (20 b), πολιτείας (25 e).

Annexe φύειν / φύεσθαι¹

Banquet [3] πεφυκέναι (184 b), πεφυκότων (193 c), φύεται (197 a).

Charmide [1] πεφυκώς (154 e).

Cratyle [18] πεφυκυῖαν (383 a), πεφυκέναι (383 b), πεφυκέναι (384 d), πεφυκότα (386 e), ἐπεφύκει (387 b), ἐπεφύκει (387 b), ἐπεφύκει (389 a), ἐπεφύκει (389 b), πεφυκός (389 c), ἐπεφύκει (389 c), πεφυκός (389 c), πεφυκυῖαν (389 c), πεφυκός (389 d), πεφυκότα (397 b), πεφυκός (398 a), φυόμενα (410 d), πεφυκέναι (411 c), πεφυκέναι (434 a).

Critias [3] πεφυκυῖαν (109 d), πεφυκότι (115 a), πεφυκότος (117 a).

Hippias majeur [1] πεφυκότα (301 b).

Lachès [3] πεφυκός (192 c), πεφυκέναι (196 e), φυόμενα (198 e).

Lettre VII [4] φυόμενα (336 e), πεφυκυῖα (343 d), πεφυκότος (343 e), πεφυκότι (343 e).

VIII [1] πεφυκότων (355 a).

Lois I [1] πεφύκαμεν (649 c).

II [2] πεφυκός (653 d), φύεται (672 c).

III [5] πεφυκέναι (688 e), πεφυκότα (689 d), πεφυκυῖαν (690 c), πεφυκότα (690 d), φύεται (696 c).

IV [2] φύεται (712 a), πεφυκός (723 c).

V [2] πεφύκασιν (728 c), πεφύκασιν (733 d).

VI [5] φύει (766 a), πεφυκότα (773 b), φυόμενον (775 c), πεφύκασι (779 a), πεφυκός (780 c).

VII [8] φύεσθαι (788 d), φύεται (788 d), φύοιτο (795 c), φύσαντα (797 e), πεφυκυῖα (803 d), πεφυκότων (807 d), πεφύκασι (819 b), πεφυκός (822 d).

VIII [4] πεφύκη (829 d), φύεσθαι (831 a), φύεσθαι (839 a), φύειν (848 b).

IX [1] φύεται (875 a).

X [2] πεφυκότε (902 c), πεφυκός (904 b).

XII [2] φυόμενοι (951 b), πεφύκατον (961 d).

Lysis [1] πεφυκός (220 e).

Parménide [2] πεφυκός (145 e), πεφυκός (153 d).

Phédon [11] πεφυκέναι (80 a), πεφυκυῖα (80 d), πεφύκασιν (94 a), πεφυκέναι (102 c), πεφυκέναι (104 a), φύεται (110 a), φυόμενα (110 d), φύεσθαι (110 d), πεφυκέναι (111 a), πεφυκέναι (111 c), πεφυκότων (113 d).

Phèdre [9] φύεσθαι (251 b), φύωσιν (251 c), φύουσα (251 c), πεφυκέναι (253 b), φύεται (259 c), πεφυκός (266 a), πεφυκόθ' (266 b), φύεται (276 a), φυόμενοι (277 a).

Philèbe [6] πεφυκότα (14 c), πεφυκός (27 e), πεφυκέναι (51 c), πεφυκός (53 d), πεφυκός (58 a), πεφυκός (65 d).

Politique [9] πεφυκυῖα (266 b), φύεσθαι (269 b), φύεσθαι (274 a), φύειν (274 a), φυόμεθα (274 e), πεφύκασιν (275 c), πεφύκατον (282 b), πεφύκασιν (285 e), φύεσθαι (310 e).

Protagoras [2] πεφυκότος (325 b), πεφυκέναι (330 d).

République II [4] πεφυκέναι (358 e), φύεται (370 a), ἐπεφύκει (374 b), φύει (380 a).

III [1] φύσας (405 d).

IV [4] φύηται (423 d), φύονται (424 a), πεφυκυῖα (433 a), πεφυκότος (442 e).

V [1] πεφύκατον (466 d).

VI [6] πεφυκώς (490 a), φύεσθαι (491 b), πεφυκέναι (494 d), φύεται (503 b), φύεσθαι (503 c), πεφυκός (507 e).

VII [1] φύονται (526 b).

1 Liste non complète, comme il s'agit d'un verbe régulier, une très grande majorité de cas est recensée, peut-être plus de 90%.

- VIII [6] πεφυκότας (547 e), πεφυκέναι (548 e), φύοιτο (556 b), φύεται (563 e), φυόμενον (564 b), φύηται (565 d).
- IX [3] πεφυκέναι (584 b), φύειν (588 c), φύεσθαι (589 b).
- X [5] φυόμενα (596 c), πεφυκώς (597 e), πεφυκός (601 d), πεφυκότος (609 b), φύει (621 a).
- Sophiste* [6] πεφυκέναι (232 a), πεφυκός (247 e), πεφυκόσιν (265 a), φύεται (265 c), πεφυκός (266 b), πεφυκός (266 e).
- Théétète* [5] πεφυκότα (144 a), φύονται (144 b), φύεται (153 b), πεφυκότων (159 c), πεφυκέναι (206 b).
- Timée* [20] πεφυκότων (30 c), φύεται (50 d), πεφυκέναι (51 a), πεφυκότα (53 b), πεφυκότα (54 c), πεφυκότας (55 d), πεφυκότα (55 d), πεφυκέναι (56 a), πεφυκία (58 a), πεφυκότα (60 e), πεφυκέναι (62 d), πεφυκότος (62 d), πεφυκώς (62 d), πεφυκότος (62 d), πεφυκία (66 c), πεφυκότα (68 e), έπεφύκει (69 e), πεφυκός (86 c), φύεται (89 b), φύον (91 d).

Annexe φοβείσθαι

Alcibiade [2] φοβούμενός (120 d), φοβοῦμαι (132 a).

Apologie [4] φοβοῦμαι (18 b), φοβηθεῖς (28 e), φοβήσομαι (29 b), φοβηθέντα (32 c).

Banquet [5] φοβηθεῖς (174 a), φοβοῦμαι (189 b), ἐφοβούμην (193 e), φοβοῖο (194 a), ἐφοβούμην (198 c).

Charmide [4] φοβούμενος (166 d), φοβεῖται (168 a), φοβεῖται (168 a), φοβοίμην (172 e).

Cratyle [6] φοβούμενοι (403 a), φοβεῖσθαι (403 b), φοβοῦνται (403 b), φοβοῦνται (404 c), φοβοῦνται (405 e), φοβοῦμαι (428 c).

Criton [6] φοβῆ (45 a), φοβοῦ—καί (45 a), φοβούμενος (45 b), φοβεῖσθαι (47 b), φοβεῖσθαι (47 d), φοβεῖσθαι (47 d).

Euthydème [8] φοβῆ (272 b), φοβεῖσθαι (272 b), φοβοῦμαι (272 c), φοβούμενοι (272 c), φοβούμεθα (275 b), ἐφοβούμην (278 e), φοβεῖσθε (285 c), φοβηθεῖς (288 b).

Euthyphron [2] φοβοῦμαι (3 d), φοβῆ (4 e).

Gorgias [6] φοβοῦμαι (457 e), φοβούμενος (479 a), φοβοῖτο (510 b), φοβεῖται (522 e), φοβεῖται (522 e), φοβούμενοι (525 b).

Hippias majeur [5] φοβούμενος (282 a), φοβηθεῖς (292 d), φοβοῦμαι (296 a), φοβῆ (296 b), φοβοῦμαι (301 e).

Lachès [1] φοβούμενον (197 a).

Lettre III [1] φοβούμενος (319 c).

VII [4] ἐφοβούμεθα (329 c), φοβούμενος (329 d), φοβούμενος (330 b), φοβεῖσθαι (336 d).

XIII [1] φοβούμενος (360 d).

Lois I [6] φοβουμένων (642 e), φοβούμεθα (646 e), φοβούμεθα (646 e), φοβεῖσθαι (647 e), φοβούμενος (648 e), φοβησόμεθα (649 c).

III [2] φοβούμεθα (685 c), φοβεῖσθαι (701 b).

V [1] φοβητέα (746 e).

VII [6] φοβεῖται (798 b), φοβεῖται (798 d), φοβηθεῖς (804 e), φοβεῖσθαι (818 e), φοβῆ (818 e), φοβοῦμαι (819 a).

VIII [3] φοβηθεῖς (830 d), φοβούμενος (832 c), φοβηθῆναι (835 d).

IX [3] φοβεῖσθαι (853 d), φοβουμένω (870 e), φοβούμενον (873 a).

X [4] φοβοῦμαί (886 a), φοβητέον (891 a), φοβουμένην (897 a), φοβοῦνται (904 d).

XI [4] φοβούμενοι (922 e), φοβεῖσθων (927 b), φοβεῖται (931 e), φοβεῖν (933 c).

XII [1] φοβεῖσθαι (943 d).

Lysis [1] φοβοῦμαι (218 d).

Ménexène [4] φοβουμένους (241 b), φοβεῖσθαι (241 c), φοβηθεῖς (245 b), φοβουμένους (248 b).

Parménide [1] φοβεῖσθαι (137 a).

Phédon [15] φοβοῖντο (67 e), φοβοῖτο (68 b), φοβούμενοι (68 e), φοβοῦμαι (76 b), φοβεῖται (77 e), φοβούμενοι (82 c), φοβηθῆ (83 b), φοβηθῆ (84 b), φοβεῖσθε (84 e), φοβεῖται (91 c), φοβεῖσθαι (95 d), φοβεῖσθαι (95 d), φοβούμενος (101 a), φοβοῖο (101 b), φοβοῖο (101 b).

Phèdre [4] φοβοῖο (232 c), φοβούμενοι (232 c), φοβοῦνται (239 d), φοβούμενοι (257 d).

Philèbe [3] φοβοῦμαι (13 a), φοβηθεῖς (14 a), φοβῆ (16 a).

Politique [1] ἐφοβήθημεν (268 c).

Protagoras [6] φοβουμένους (316 d), φοβηθέντες (316 e), ἐφοβούμην (339 c), φοβοῦνται (349 e), φοβοῦνται (360 b), φοβοῦνται (360 b).

République I [2] ἐφοβούμην (336 d), φοβούμενοι (344 c).

II [1] φοβεῖται (382 a).

III [4] πεφοβημένους (387 b), φοβούμεθα (387 c), φοβούμεθα (387 c), φοβοῦ (414 c).

IV [1] φοβουμένους (424 b).
V [3] φοβητέον (452 b), ἐφοβούμην (453 d), φοβησόμεθα (470 a).
VI [1] πεφοβημένου (503 b).
VIII [4] φοβείσθαι (547 e), φοβήσαντες (551 b), φοβείσθαι (562 e), φοβείται (563 a).
IX [2] φοβοῦνται (578 d), φοβοῖντο (578 d).
X [1] φοβούμενος (606 c).
Sophiste [4] φοβοῦμαι (231 a), φοβούμενος (240 c), φοβοῦμαι (242 a), ἐφοβήθημεν (264 b).
Théétète [3] ἐφοβούμην (143 e), φοβούμεναι (150 a), φοβοῦμαι (184 a).
Timée [2] φοβοῦμαι (19 e), φοβοῖ (71 b).

Annexe φόβος

Alcibiade [1] φόβου (121 c).

Banquet [4] φόβος (193 a), φόβω (197 d), φόβοι (207 e), φόβω (221 a).

Charmide [2] φόβον (167 e), φόβους (168 a).

Ion [1] φόβου (535 c).

Lachès [4] φόβου (191 b), φόβοιο. "Hom (191 b), φόβους (191 d), φόβοις (191 e).

Lettre VII [5] φόβος—αί (328 b), φόβων (329 d), φόβον (333 b), φόβω (337 a), φόβω (337 a).

Lois I [22] φόβοις (632 a), φόβους (633 c), φόβων (635 b), φόβους (635 c), φόβων (635 d), φόβου (639 b), φόβων (640 a), φόβος (644 c), φόβων (646 e), φόβον (647 a), φόβους (647 a), φόβοις (647 a), φόβον (647 a), φόβος (647 b), φόβος (647 b), φόβων (647 c), φόβον (647 c), φόβου (647 e), φόβους (648 b), φόβους (648 d), φόβου (649 a), φόβοις (649 c).

II [2] φόβον (671 d), φόβον (671 d).

III [3] φόβος (678 c), φόβον (698 b), φόβος (699 c).

[1] φόβους (727 c).

VI [1] φόβω (783 a).

VII [4] φόβων (791 b), φόβους (791 c), φόβοις (792 b), φόβον (806 b).

VIII [3] φόβου (831 a), φόβου (839 c), φόβος (840 c).

IX [6] φόβου (863 e), φόβον (864 b), φόβου (865 e), φόβοι (870 c), φόβω (872 c), φόβω (874 e).

X [3] φόβον (887 a), φόβων (906 a), φόβους (910 a).

XI [2] φόβους (933 c), φόβοις (934 a).

XII [1] φόβον (963 e).

Ménexène [1] φόβον (241 b).

Phédon [10] φόβων (66 c), φόβω (68 d), φόβον (69 a), φόβον (69 a), φόβων (69 b), φόβων (81 a), φόβω (81 c), φόβων (83 b), φόβοις (94 d), φόβος (101 b).

Phèdre [1] φόβω (254 e).

Philèbe [7] φόβου (12 c), φόβον (20 b), φόβοι (36 c), φόβων (40 e), φόβον (47 e), φόβον (50 b), φόβοις (50 d).

Politique [1] φόβων (305 b).

Protagoras [7] φόβον (352 b), φόβον (358 d), φόβον (358 d), φόβος (358 d), φόβος (358 e), φόβους (360 b), φόβους (360 b).

République II [1] φόβον (360 d).

III [1] φόβου (413 c).

IV [2] φόβοις (429 d), φόβος (430 b).

V [1] φόβων (471 d).

VI [4] φόβω (497 d), φόβοις (503 a), φόβους (503 d), φόβοις (503 e).

VII [1] φόβοις (537 a).

VIII [2] φόβω (554 d), φόβον (557 a).

IX [4] φόβου (578 a), φόβω (578 e), φόβων (579 b), φόβου (579 e).

X [1] φόβων (616 a).

Sophiste [1] φόβον (268 a).

Théétète [3] φόβοι (156 b), φόβω (168 d), φόβους (173 a).

Timée [3] φόβους (40 c), φόβον (42 a), φόβον (69 d).

Annexe ἀνδρεία

Alcibiade [13] ἀνδρεία (115 b), ἀνδρεία (115 c), ἀνδρείαν (115 c), ἀνδρείαν (115 c), ἀνδρείας (115 d), ἀνδρεία (115 d), ἀνδρείαν (115 e), ἀνδρείας (115 e), ἀνδρειότατος (122 a), ἀνδρειότατος (122 a), ἀνδρείαν (122 c), ἀνδρειον (127 a), ἀνδρεία (127 a).

Apologie [1] ἀνδρεία (35 a).

Banquet [10] ἀνδρειότατοι (192 a), ἀνδρείας (192 a), ἀνδρείαν (194 b), ἀνδρείαν (196 c), ἀνδρειότατου (196 d), ἀνδρειότατος (196 d), ἀνδρείας (196 d), ἀνδρείος (203 d), ἀνδρείαν (212 b), ἀνδρείαν (219 d).

Charmide [1] ἀνδρείως (160 e).

Cratyle [11] ἀνδρειον (407 d), ἀνδρείαν (413 d), ἀνδρεία (413 e), ἀνδρείας—μάχην (413 e), ἀνδρείας (413 e), ἀνδρεία (413 e), ἀνδρεία (414 a), ἀνδρείαν (415 c), ἀνδρείως (421 c), ἀνδρείως (440 d).

Critias [1] ἀνδρείως (108 c).

Criton [1] ἀνδρείος (45 d).

Euthydème [6] ἀνδρείως (275 b), ἀνδρείως (275 e), ἀνδρειον (279 b), ἀνδρείος (281 c), ἀνδρειότατα (294 d), ἀνδρείως (306 d).

Gorgias [21] ἀνδρείας (463 a), ἀνδρείως (480 c), ἀνδρείοι (491 b), ἀνδρειότεροι (491 c), ἀνδρείους (491 c), ἀνδρείαν (492 a), ἀνδρείος (494 d), ἀνδρείαν (495 c), ἀνδρείαν (495 c), ἀνδρείαν (495 d), ἀνδρείαν (495 d), ἀνδρείους (497 e), ἀνδρείοι (498 a), ἀνδρείοι (498 b), ἀνδρείοι (498 b), ἀνδρείων (498 c), ἀνδρείοι (498 c), ἀνδρείους (498 e), ἀνδρειόν (499 a), ἀνδρειόν (507 b), ἀνδρειον (507 c).

Lachès [77] ἀνδρειότερον (182 c), ἀνδρείος (184 b), ἀνδρείαν (190 d), ἀνδρεία (190 d), ἀνδρεία (190 e), ἀνδρείος (190 e), ἀνδρείος (191 a), ἀνδρείους (191 d), ἀνδρείους (191 d), ἀνδρείοι (191 d), ἀνδρείοι (191 d), ἀνδρείοι— (191 e), ἀνδρείοι (191 e), ἀνδρείαν (191 e), ἀνδρείαν (191 e), ἀνδρείαν (192 b), ἀνδρεία (192 b), ἀνδρείας (192 c), ἀνδρεία (192 c), ἀνδρείαν (192 c), ἀνδρείαν (192 d), ἀνδρεία (192 d), ἀνδρεία (192 d), ἀνδρειον (192 e), ἀνδρειότερον (193 a), ἀνδρειον (193 b), ἀνδρειότερους (193 c), ἀνδρεία (193 d), ἀνδρείαν (193 d), ἀνδρείας (193 e), ἀνδρεία (194 a), ἀνδρείως (194 a), ἀνδρεία (194 a), ἀνδρείας (194 b), ἀνδρείαν (194 c), ἀνδρείαν (194 c), ἀνδρείος (194 d), ἀνδρείαν (194 d), ἀνδρεία (194 e), ἀνδρείας (195 a), ἀνδρείοι (195 b), ἀνδρείους (195 b), ἀνδρείοι (195 c), ἀνδρειον (195 d), ἀνδρείους (195 e), ἀνδρείος (195 e), ἀνδρειον (196 a), ἀνδρείαν (196 d), ἀνδρείος (196 d), ἀνδρεία (196 d), ἀνδρείαν (196 e), ἀνδρείαν (196 e), ἀνδρείαν (196 e), ἀνδρείαν (196 e), ἀνδρεία (197 a), ἀνδρεία (197 a), ἀνδρεία (197 a), ἀνδρεία (197 b), ἀνδρειον (197 b), ἀνδρείας (197 b), ἀνδρεία (197 b), ἀνδρεία (197 c), ἀνδρείαν (197 e), ἀνδρείαν (198 a), ἀνδρεία (198 a), ἀνδρείαν (198 c), ἀνδρεία (199 a), ἀνδρεία (199 b), ἀνδρείας (199 c), ἀνδρείαν (199 c), ἀνδρεία (199 c), ἀνδρεία (199 d), ἀνδρείαν (199 e), ἀνδρεία (199 e), ἀνδρείας (200 a).

Lettre IV [1] ἀνδρεία (320 b).

V [1] ἀνδρείος (321 e).

VII [1] ἀνδρειου (336 b).

I [18] ἀνδρείας (630 b), ἀνδρείας (630 b), ἀνδρείας (631 c), ἀνδρεία (631 d), ἀνδρείας (632 e), ἀνδρείαν (633 c), ἀνδρείαν (634 a), ἀνδρείους (634 b), ἀνδρείοι (635 d), ἀνδρείαν (635 e), ἀνδρειον (640 a), ἀνδρείος (640 a), ἀνδρείαν (647 d), ἀνδρειότατον (648 a), ἀνδρείαν (648 a), ἀνδρείας (648 b), ἀνδρείως (648 c), ἀνδρείαν (649 c).

Lois I [18] ἀνδρείας (630 b), ἀνδρείας (630 b), ἀνδρείας (631 c), ἀνδρεία (631 d), ἀνδρείας (632 e), ἀνδρείαν (633 c), ἀνδρείαν (634 a), ἀνδρείους (634 b), ἀνδρείοι (635 d), ἀνδρείαν (635 e), ἀνδρειον (640 a), ἀνδρείος (640 a), ἀνδρείαν (647 d), ἀνδρειότατον (648 a), ἀνδρείαν (648 a), ἀνδρείας (648 b), ἀνδρείως (648 c), ἀνδρείαν (649 c).

II [7] ἀνδρειου (655 a), ἀνδρείων (655 b), ἀνδρείας (659 a), ἀνδρείων (660 a), ἀνδρείαν (661 e), ἀνδρείος (661 e), ἀνδρείαν (667 a).

III [3] ἀνδρειότεροι (679 e), ἀνδρεία (696 b), ἀνδρειον (696 b).

IV [2] ἀνδρείος (709 e), ἀνδρείος (710 c).

V [4] ἀνδρειον (733 e), ἀνδρείας (734 c), ἀνδρείος (734 d), ἀνδρειον (734 d).

- VI [1] ἀνδρείως (752 b).
- VII [7] ἀνδρείας (791 b), ἀνδρείας (791 b), ἀνδρείαν (802 e), ἀνδρείας (807 b), ἀνδρείαν (808 c), ἀνδρείαν (815 e), ἀνδρείας (824 a).
- VIII [5] ἀνδρείους (831 e), ἀνδρείον (832 c), ἀνδρείας (836 d), ἀνδρείον (837 c), ἀνδρείον (840 a).
- IX [1] ἀνδρείως (855 a).
- X [2] ἀνδρείαν (900 e), ἀνδρειότατε (905 c).
- XI [1] ἀνδρείαις (922 a).
- XII [9] ἀνδρείας (944 c), ἀνδρείων (945 a), ἀνδρείαν (963 c), ἀνδρείαν (963 e), ἀνδρείας (963 e), ἀνδρεία (963 e), ἀνδρεία (964 b), ἀνδρεία (965 d), ἀνδρειότατος (969 a).
- Méneuxène* [3] ἀνδρείως (247 d), ἀνδρείων (247 d), ἀνδρείος (248 a).
- Ménon* [5] ἀνδρεία (74 a), ἀνδρείος (81 d), ἀνδρείαν (88 a), ἀνδρεία (88 b), ἀνδρεία (88 b).
- Parménide* [1] ἀνδρείως (129 e).
- Phédon* [9] ἀνδρεία (68 c), ἀνδρείαν (68 d), ἀνδρείοι (68 d), ἀνδρείοί (68 d), ἀνδρείον (68 d), ἀνδρεία (69 b), ἀνδρεία (69 c), ἀνδρείοι (83 e), ἀνδρεία (115 a).
- Phèdre* [2] ἀνδρείου (239 a), ἀνδρείων (239 c).
- Philèbe* [2] ἀνδρείους (53 d), ἀνδρείαν (55 b).
- Politique* [18] ἀνδρειότατα (262 a), ἀνδρειότατε (263 d), ἀνδρείαν (306 a), ἀνδρείας (306 b), ἀνδρείας (306 e), ἀνδρείον (306 e), ἀνδρείας (307 b), ἀνδρείαν (307 c), ἀνδρείαν (308 a), ἀνδρείου (308 e), ἀνδρείαν (309 b), ἀνδρεία (309 d), ἀνδρείαν (310 d), ἀνδρεία (310 d), ἀνδρείας (310 e), ἀνδρείων (310 e), ἀνδρεία (311 b), ἀνδρείων (311 b).
- Protagoras* [41] ἀνδρείαν (310 d), ἀνδρείοι (329 e), ἀνδρεία (330 a), ἀνδρεία (330 b), ἀνδρεία (342 b), ἀνδρεία (349 b), ἀνδρεία (349 d), ἀνδρειότατους (349 d), ἀνδρείους (349 e), ἀνδρείοι (350 b), ἀνδρεία (350 b), ἀνδρείους (350 b), ἀνδρείοι (350 c), ἀνδρειότατοι (350 c), ἀνδρεία (350 c), ἀνδρείοι (350 c), ἀνδρείοι (350 c), ἀνδρείους (350 d), ἀνδρείαν (350 d), ἀνδρείαν (351 a), ἀνδρείους (351 a), ἀνδρείους (351 a), ἀνδρεία (351 b), ἀνδρείας (353 b), ἀνδρείαν (359 b), ἀνδρειότατους (359 b), ἀνδρεία (359 b), ἀνδρείους (359 b), ἀνδρείους (359 c), ἀνδρείοι (359 c), ἀνδρείους (359 d), ἀνδρείοι (359 d), ἀνδρείοι (359 e), ἀνδρείοι (359 e), ἀνδρείος (360 a), ἀνδρείοι (360 b), ἀνδρείαν (360 c), ἀνδρεία (360 d), ἀνδρεία (360 d), ἀνδρειότατοι (360 e), ἀνδρεία (361 b).
- République* II [5] ἀνδρειότατος (357 a), ἀνδρείαν (361 b), ἀνδρείον (375 a), ἀνδρείος (375 a), ἀνδρειοτάτην (381 a).
- III [11] ἀνδρείοι (386 a), ἀνδρείον (386 b), ἀνδρείους (395 c), ἀνδρείου (399 a), ἀνδρείων (399 c), ἀνδρείου (399 e), ἀνδρείας (402 c), ἀνδρείον (410 d), ἀνδρεία (410 e), ἀνδρειότερος (411 c), ἀνδρείοι (416 e).
- IV [20] ἀνδρείας (426 d), ἀνδρεία (427 e), ἀνδρεία (429 a), ἀνδρείαν (429 b), ἀνδρείοι (429 b), ἀνδρεία (429 b), ἀνδρείαν (429 c), ἀνδρείαν (429 c), ἀνδρείαν (430 b), ἀνδρείαν (430 b), ἀνδρείαν (430 c), ἀνδρεία (431 e), ἀνδρείαν (432 a), ἀνδρείας (433 b), ἀνδρεία (433 d), ἀνδρεία (435 b), ἀνδρείος (441 d), ἀνδρείαν (441 d), ἀνδρεία (442 b), ἀνδρείον (442 b).
- V [4] ἀνδρείον (451 c), ἀνδρείως (454 b), ἀνδρειοτέρου (459 c), ἀνδρείω (468 d).
- VI [6] ἀνδρείας (487 a), ἀνδρεία (490 c), ἀνδρείαν (491 b), ἀνδρεία (494 b), ἀνδρείας (504 a).
- VII [2] ἀνδρειοτάτους (535 a), ἀνδρείαν (536 a).
- VIII [3] ἀνδρείαν (561 a), ἀνδρειότατον (564 b), ἀνδρείος (567 b).
- IX [2] ἀνδρείος (582 c), ἀνδρεία (582 e).
- Théétète* [4] ἀνδρείον (144 a), ἀνδρειότεροι (144 b), ἀνδρείως (157 d), ἀνδρείον (177 d).
- Timée* [1] ἀνδρείας (70 a).

Bibliographie

- Adam, James, *The Republic of Plato with critical notes, commentary and appendices*, Cambridge, The University Press, 1902, V2.
- Allen, R. E., *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 2006 2^e éd.[1994 1^e éd.].
- Arasse, Daniel, *On n'y voit rien*, Paris, Denoël, 2000.
- Aristophane, *Les Nuées*, Paris, Les Belles Lettres, Tome I, Trad. par Hilaire Van Daele, 1952.
- Assaël, Jacqueline, « Sirènes, cigales, Muses », *Revue de l'histoire des religions*, Vol 222, n° 2 (Avri – Juin 2003), pp. 131 – 151.
- Austin, Michel Mervyn; Vidal-Naquet, Pierre, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1972.
- Balansard, Anne, « Maladie et laideur de l'âme : la gymnastique comme thérapie chez Platon », *Guérisons du corps et de l'âme*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, Textes réunis par Pascal Boulhol, Françoise Gaide et Mireille Loubet, 2006, pp. 29 – 42.
- Bergson, Henri, « Introduction à la métaphysique », *Revue de métaphysique et morale*, T11, n° 1, janvier 1903, pp. 1 – 36.
- , *Cours de psychologie de 1892 – 1893 au Lycée Henri – IV*, Paris, Séha | Milan, Archè, 2008.
- Bertrand, Jean-Marie, « Le citoyen des cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, 2000, pp. 37 – 55.
- Brisson, Luc, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon », *Platon les formes intelligibles*, Paris, PUF, cordonné par J.-F. Pradeau, 2001, p. 55 – 85.
- , « À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le *Timée* de Platon », *Revue de Métaphysique et de morale*, No. 1, Matière et devenir dans les philosophies anciennes (JANVIER-MARS 2003), pp. 5-21.
- , « D'où vient le mal chez Platon », *χώρα* 13, 2015, pp. 15 – 31.
- , « Du bon usage du dérèglement », *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1994, Sous le direction de Remo Guidieri, p. 220 – 248.
- , « Éros éducateur : entre *paidierastia* et *philosophia* », *International Plato Studie*, 35, 2016, pp. 24 – 35.
- , « La loi dans les *Lois* de Platon », *Orient-Occident racines spirituelles de l'Europe*, Paris, Les Éditions du CERF, 2014, Acte du colloque scientifique international 16 – 19 nov. 2009, pp. 21 – 31.
- , « L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss », *New images of Plato. Dialogue on the Idea of the Good*, Giovanni Reale & Samuel Scolnicov (Eds), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, pp.85 – 97.
- , « La notion de *PHTHÓNOS* chez Platon », *Lectures de Platon*, Paris, J. Vrin, 2000, pp. 219 – 234.
- , « La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5) », *Gorgias – Ménon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, IPS 25, Michael Erler et Luc Brisson (Eds.), 2007, p. 199 – 203.
- , « La tradition platonicien de l'immortalité de l'âme », *Orient-Occident racines spirituelles de l'Europe*, Paris, Les Éditions du CERF, 2014, Acte du colloque scientifique international 16 – 19 nov. 2009, pp. 35 – 42.
- , « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », *L'animal dans*

- l'antiquité*, Paris, Vrin, B. Cassin & J.-L. Labarrière (éds.) sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, 1997, pp. 227 – 245.
- , « Le corps des dieux », *Les dieux de Platon*, Caen, Presses universitaires de Caen, Acte du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie janvier 2002, Textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, 2012 2^e édition revue et corrigée [2003], pp. 11 – 23.
- , « Le vivant, sa reproduction et sa nutrition selon Platon », *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* [Porphyre], Paris, J. Vrin, 2012, p. 31 – 119.
- , « Les listes de vertus dans le *Protagoras* et dans la *République* », *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par Paul Demont, Amiens, Faculté des lettres de l'Université d'Amiens, 1994, p. 75 – 92.
- , « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité », *Études sur la République de Platon 1. De la justice*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, 2005, pp. 25 – 41.
- , « L'incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156 d – 157 c) », *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides*, Sankt Augustin, Academia Verlag, Proceeding of the V Symposium Platonicum (International Plato Studies 13), L. Brisson & T.M. Robinson (éds), 2000, pp. 278 – 286, p. 279.
- , « Mythe, écriture, philosophie », *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF / Quadrige, 2006 [1990], Sous la direction de J.-F. Mattéi, pp. 49 – 58.
- , « Perception sensible et raison dans le *Timée* », *Interpreting the Timaeus — Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, IPS9 (*Proceeding of the IV Symposium Platonicum Selected Papers*), Tomás Calvo and Luc Brisson (éds.), 1997, pp. 307 – 316.
- , « Une réfutation contagieuse: Banquet 199c-201c et 201e-203a », *Antiquorum philosophia* 1, 2007, p. 91-97.
- , *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris, J. Vrin, 2005.
- , « La loi selon Platon et la plupart des philosophes de l'Antiquité », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 13 *L'État de César*, 2015, pp. 6 – 20.
- , *Le mythe de Tirésias / Essai d'analyse structurale*, Paris, Leiden / E. J. Brill, 1976.
- , *Platon*, Paris, Cerf, 2017.
- , *Platon les mots et les mythes, comment et pourquoi platon nomma le mythe* [titre original est minuscule], Paris, Édition La découverte, 1994 [Librairie François Maspero, 1982].
- , « L'âme ou l'intelligible, comment interpréter *Sophiste* 253 d5 - e2 », *Autour de Platon / Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 387 – 396.
- , « Socrates and the Divine Signal According to Plato's Testimony : Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron* 38, 2005, pp. 1 – 12.
- , « The Question of Evil in the world in Plotinus », *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven, LUP, P. d'Hoine & G. Van Riel, 2014, pp. 171 – 186.
- , « Une réfutation contagieuse, Banquet (199 c – 201 c et 201 e – 203 a) », *Antiquorum philosophia*, V 1, 2007, pp. 91 – 97.
- , Macé, Arnaud, « Le monde et les corps », *Lire Platon*, Quadrige / PUF, Paris, 2006, pp. 109 – 123.
- , Meyersrein, F. Wlter, *Puissance et limites de la raison, le problème des valeurs*, Paris, Les belles lettres, 1995.
- , Pradeau, Jean-François, *Dictionnaire de Platon*, Paris, ellipses, 2007.
- Brown, Lesley, « Connaissance et réminiscence dans le *Ménon* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T 181, n° 4, Platon (Octobre – Décembre 1991), pp. 603 – 619.
- Burnyeat, Myles, *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, PUF, 1998.
- Brunschwig, Jacques, « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, Grenoble, Recherche sur la

- philosophie et le langage* n° 18, 1996, pp. 61 – 84.
- , « Un détail négligé dans la caverne de Platon », *Mélange de Rousset*, Paris, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, pp. 65 – 76.
- Calame, Claude, *Qu'est-ce que la mythologie grecque*, Paris, Gallimard / Folio Inédit Essais, 2015.
- Canto-Sperber, Monique, « Les paradoxes de la vertu : remarques sur la philosophie morale de Platon », *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par Paul Demont, Amiens, Faculté des lettres de l'Université d'Amiens, 1994, p. 59 – 74.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999 nouvelle édition avec supplément [1968].
- Cherniss, Harold, *L'énigme de l'ancienne académie*, Paris, J. Vrin, 1993.
- Collobert, Catherine, « La litteérarité platonicienne : instances et modes narratifs dans les dialogues », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n° 4 2013, pp. 463 – 476.
- , « La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias* », *Phronesis* 58, 2013, pp. 137 – 138.
- Daumas, François, « L'origine égyptienne de la tripartition de l'âme chez Platon », *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Institut d'égyptologie de l'Université Paul Valéry, 1984, pp. 41 – 61.
- Derrida, Jacques, *Shibboleth / pour Paul Célan*, Paris, Galilée, 1986.
- Descombes, Vincent, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.
- , Vincent, *Le platonisme*, Paris, PUF, 1971 1^{re} éd., Quadrige, 1997.
- D'Hoine, Pieter, « Four Problems Concerning the Theory of Ideas : Proclus, Syrianus, and the Ancient Commentaries of the *Parmenides* », *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, Leuven University Press, Edited by Gerd Van Riel and Caroline Macé with the assistance of Leen Van Campe, 2004.
- Demant, Thomas, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- Demont, Paul, « Introduction », *Antigone* [Sophocle], Paris, Le Livre de Poche 6909, 2013 [1991].
- , « La formule de Protagoras : l'homme est mesure de toutes choses », *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par Paul Demont, Amiens, Faculté des lettres de l'Université d'Amiens, 1994, p. 39 – 57.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, La Pochothèque / Le Livre de Poche, 1999.
- Dixsaut, Monique, *Le naturel philosophe - Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 [1998 ; Les Belles Lettres – Vrin, 1985, 1994].
- , *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- , *Platon et la question de la pensée - Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000.
- , « Platon et la question du mal », *Cahiers d'études lévinassiennes* 8, 2009, pp. 171 – 189.
- , « Réfutation et dialectique », *Agonistes, Essays in honour of Denis O'Brien*, Dublin, Ashgate, John Dillon (Ed.), 2005, pp. 53 – 74.
- Dorion, Louis-André, « Elenchos dialectique et elenchos rhétorique dans la défense de Socrate », *Antiquorum philosophia* 1, 2007, pp. 75 – 90
- , *L'autre Socrate - Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les belles lettres, 2013.
- , *Socrate*, Paris, Que sais-je ? n° 899 / PUF, 2004.
- , « Introduction générale », *Mémorables, Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, deuxième tirage, 2003.
- , « Socrate, le *daimonion* et la divination », *Les dieux de Platon*, Caen, Presses universitaire de Caen, Acte du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie janvier 2002, Textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, 2012, 2^e édition revue et corrigée,

- pp. 169 – 192.
- , « Elenchos dialectique et elenchos rhétorique dans la défense de Socrate », *Antiquorum philosophia* 1, 2007, p. 75 – 90.
- Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974.
- Fédier, François, *Lire Platon / Quatre leçons sur le Ménon*, Paris, Pocket, 2011.
- Foucault, Michel, « Des espaces autres », *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Paris, Gallimard / Quarto, 2001, pp. 1571 – 1581.
- , *Le courage de la vérité / Cours au Collège de France 1984*, Paris, Gallimard Seuil / Hautes études, 2009.
- , *L'herméneutique du sujet / Cours au Collège de France 1981 – 1982*, Paris, Gallimard Seuil / Hautes études, 2001.
- Foulquié, Paul, *La dialectique*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 363, 1965 3^e éd. [1949 1^{ère} éd.].
- Goldschmidt, Victor, *Questions platoniciennes*, Paris, J. Vrin, 1970.
- Gonzalez, Francisco J., « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du Banquet », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, n° 4/2013, 477 – 489.
- Goulet-Caz, Marie-Odile, « Les socratiques et leurs disciples », *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Diogène Laërce, Paris, La Pochothèque / Le Livre de Poche, 1999, p. 172 – 205.
- Guérout, M., « La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon* », *Revue de métaphysique et de morale*, T 33, n° 4 (oct. - déc. 1926), pp. 469 – 491.
- Jaulin, Annick, « Aristote : Les deux formes de la justice », *La justice*, Paris, Ellipses, ouvrage dirigé par Guy Simama, 2001, pp. 55 – 63.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard / folio essais, 1995.
- Hansen, Mogens-Herman, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Paris, Talandier / Texo, 2009.
- Hatzfeld, Jean, *Alcibiade : Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle*, Paris, PUF, 1951.
- Heidegger, Martin, *Approche de Höderlin*, Paris, Gallimard, 1996 [1973].
- , *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard / NRF, 1981/200.
- , Martin, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard / tel, 1967.
- , « Logos (Héraclite, fragment 50) », *Essai et conférences*, Paris, Gallimard/Tel, 1958, pp. 249 – 278.
- , « Que veut dire penser », *Essais et conférence*, Paris, Gallimard / tel, 2001 [1958, 1980], pp. 151 – 169.
- Hérodote, *Histoire*, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1850, Tome premier, VIII – XIII, p. 25 – 28, Trad. grec par Lacher [ftp://ftp.bnf.fr/020/N0203223_PDF_1_-1DM.pdf].
- Kahn, Charles, « Les mots et les formes dans le *Cratyle* de Platon », *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles, Édition Ousia Bruxelles, Recherche sur la philosophie et le langage, 1986, pp. 91 – 103.
- , « Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la *République* », *Études sur la République de Platon 2. De la science, du bien, et des mythes*, Paris, Vrin, sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, 2005, pp. 95 – 103.
- Labruno, Monique, « États d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », *Le corps*, Paris, Intégrale — Vrin, Sous la direction de J.-C. Goddard et M. Labruno, 1992, p. 27 – 47.
- Lafrance, Yvon, « La connaissance : science et opinion », *Lire Platon*, PUF / Quadrige, Paris, 2006, pp. 167 – 189.
- , *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 [1981].
- , *Pour interpréter Platon La ligne en République VI 509 d – 511 e*, Montréal, Bellarmin, Tome I (*Bilan analytique des études 1804 – 1984*), 1987, Tome II (*Le texte et son histoire*), 1994.

- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF / Quadrige, 1997 4^e éd. [1926].
- Larivée, Annie, « Malaise dans la cité Eros et tyrannie au livre IX de la *République* », *Études sur la République de Platon 1. De la justice*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, 2005, pp. 169 – 197.
- Leroux, Georges, « La tripartition de l'âme Politique et éthique de l'âme dans le livre IV », *Études sur la République de Platon 1. De la justice*, Paris, Vrin, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, 2005, pp. 123 – 147.
- Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, Paris, PUF / « Que sais-je ? » n° 625, 2007 14^e éd. [1954 1^{ère} éd.]
- Macé, Arnaud, « La surpuissance morale des âmes savantes à l'aune de la procédure athénienne d'examen public des compétences techniques », *Études platoniciennes*, 2007, pp. 69 – 102.
- , *Platon, philosophie de l'agir et du pâtre*, Sankt Augustin, Academia Verlag, International Plato Studies 24, 2006.
- Marrou, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948.
- Mattéi, Jean-François, « Vertus et politique dans la *République* de Platon », *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par Paul Demont, Amiens, Faculté des lettres de l'Université d'Amiens, 1994, p. 93 – 107.
- Meillassoux, Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.
- Merker, Anne, « Miroir et $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ dans le *Timée* de Platon », *Études platoniciennes* n° 2, 2006, pp. 79 – 92.
- Meyer, Michel, « La morale ou la question de l'Autre », *Figures de l'altérité*, Paris, PUF, 2014, pp. 173 – 199.
- Modiano, Patrick, *Dans le café de la jeunesse perdue*, Paris, Gallimard / Folio, 2007.
- Moreau, Joseph, « La cité et l'âme humaine dans la *République* de Platon », *Revue internationale de philosophie*, V 40, 1986, pp. 85 – 96.
- Mossé, Claude, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Points / Seuil, 1971.
- , *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Nathan, 1993.
- Narcy, Michel, « Socrate, l'esclave, les sophistes et les géomètres », *Gorgias-Ménon*, IPS 25, p. 303 – 308.
- O'Brien, Denis, « Socrates and Protagoras on virtue », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 2003, pp. 59 – 131.
- Orrieux, Claude ; Pantel, Pauline Schmitt, *Histoire grecque*, Paris, Quadrige / PUF, 2014 [1995, 2013].
- Ovide, *Métamorphoses*, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/META/00.htm>.
- Pépin, Jean, *Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , « "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme". Observations sur la tradition du Premier Alcibiade », *Revue des études grecques*, 1969 Janvier-Juin, Tome 82, fascicule 389-390, p. 56 – 70 (l'article repris dans son *Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu*).
- , *Mythe et Allégorie - Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier Édition Montaigne, 1958.
- Platon, *Alcibiade*, GF 988, 2000 [1999, Introduction, traduction et notes par Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau ; Les Belles Lettres, Tome I, 2002 [1920], Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
- , *Apologie de Socrate*, GF 848, 2005 [1997], Introduction, traduction et notes par Luc Brisson ; Les Belles Lettres, Tome I, 2002 [1920], Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
- , *Banquer*, 987, 2001 [1998], Introduction, traduction et notes par Luc Brisson ; Les Belles Lettres, Tomes IV, 2^e partie, 2008 [1989], Notice de Léon Robin, Texte établi et traduit

- pat Paul vicaire avec le concours de Jean Laborderie.
- , *Charmide*, GF 1006, 2004, Introduction, traduction et notes par Louis-André Dorion ; Les Belles Lettres, Tome II, 2001 [1921], Texte établi et traduit par Alfred Croiset.
 - , *Cratyle*, GF 954, 1998, Introduction, traduction et notes par Catherine Dalimier ; Les Belles Lettres, Tome V – 2^e partie, 2003 [1931], Texte établi et traduit par Louis Méridier.
 - , *Criton*, GF 848, 2005 [1997], Introduction, traduction et notes par Luc Brisson ; Les Belles Lettres, Tome I, 2002 [1920], Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
 - , *Euthydème*, GF 492, 1989, Introduction, traduction et notes par Monique Canto-Sperber ; Les Belles Lettres, Tome V – 1^{re} Partie, 1931, Texte établi et traduit par Louis Méridier.
 - , *Euthyphron*, GF 652, 1997, Introduction, traduction et notes par Louis-André Dorion ; Les belles lettres, Tome I, 2002 [1920], Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
 - , *Gorgias*, GF 1326, 2007 [1987], Introduction, traduction et notes par Monique Canto-Sperber ; Les Belles Lettres, Tome III – 2^e partie, 2008 [1923], Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin.
 - , *Hippias majeur*, GF 870, 2005, Introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau ; Les Belles Lettres, Tome II, 2001 [1921], Texte établi et traduit par Alfred Croiset.
 - , *Hippias mineur*, GF 870, 2005, Introduction, traduction et notes par Francesco Fronterotta ; Les Belles Lettres, Tome I, 2002 [1920], Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
 - , *Inon*, GF 529, 2001 [1989], Introduction, traduction et notes par Monique Canto-Sperber ; Les Belles Lettres, Tome V – 1^{re} Partie, 1931, Texte établi et traduit par Louis Méridier.
 - , *Lachès*, GF 652, 1997, Introduction, traduction et notes par Louis-André Dorion ; Les Belles Lettres, Tome II, 2001 [1921], Texte établi et traduit par Alfred Croiset.
 - , *Lysis*, GF 1006, 2004, Introduction, traduction et notes par Louis-André Dorion ; Les Belles Lettres, Tome II, 2001 [1921], Texte établi et traduit par Alfred Croiset.
 - , *Ménexène*, GF 1162, 2006, Introduction, traduction et notes par Daniel Loayza ; Les Belles Lettres, Tome V – 1^{re} Partie, 1931, Texte établi et traduit par Louis Méridier.
 - , *Ménon*, GF 491, 1993 [1991], Introduction, traduction et notes par Monique Canto-Sperber ; Les Belles Lettres, Tome III – 2^e partie, 2008 [1923], Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin.
 - , *Parménide*, GF 688, 1999 [1994], Introduction, traduction et notes par Luc Brisson ; Les Belles Lettres, Tome VIII – 1^{re} partie, 2010 [1923], Texte établi et traduit par Auguste Diès.
 - , *Phédon*, GF 489, 1991, Introduction, traduction et notes par Monique Dixsaut ; Les Belles Lettres, Tomes IV – 1^{re} partie, 2006 [1983], Notice de Léon Robin, Texte établi et traduit par Paul Vicaire.
 - , *Phèdre*, GF 1268, 2004 [1989], Introduction, traduction et notes par Luc Brisson ; Les Belles Lettres, Tomes IV – 3^e partie, 2002 [1985], Notice de Léon Robin, Texte établi par Claudio Moreschini, Traduit par Paul Vicaire.
 - , *Philèbe*, GF 705, 2002, Introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau ; Les Belles Lettres, Tome IX – 2^e partie, 1941 [2002], Texte établi et traduit par Auguste Diès.
 - , *Protagoras*, GF 761, 1997, Introduction, traduction et notes par Frédérique Ildefonse ; Les Belles Lettres, Tome II - 1^{re} partie, 2002 [1923], Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin.
 - , *République*, GF 653, 2002, Introduction, traduction et notes par Georges Leroux ; Les Belles Lettres, Tome VI – livres I-III, 1959, Texte établi et traduit par Emile Chambry avec introduction d'Auguste Diès ; Les Belles Lettres, Tome VII – 1^{re} partie – livres IV-VII, 1933, Texte établi et traduit par Emile Chambry ; Les Belles Lettres, Tome VII – 2^{re} partie – livres VIII-X, 1948, Texte établi et traduit par Emile Chambry.
 - , *Théétète*, GF 493, 1995 [1994], Introduction, traduction et notes par Michel Narcy ; Les

- Belles Lettres, Tome VIII – 2^e partie, 2010 [1923], Texte établi et traduit par Auguste Diès.
- , *Timée*, GF 618, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, 2001 5^e édition, corrigée et mise à jour [1992].
- Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, Paris, Les Belles Lettres, Bilingue, Texte établi et traduit par Robert Flacelière, Introduction et notes par Sabina Crippa, 2007.
- Pradeau, J.-F., *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- , « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος », *Platon les formes intelligibles*, Paris, PUF, cordonné par J.-F. Pradeau, 2001, p. 17 – 54.
- , *La communauté des affections – Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, J. Vrin, 2008.
- Ricoeur, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote, cours professé à l'université de Strasbourg 1953 – 1954*, Paris, Seuil, 2011 [1982].
- Rohde, Erwin, *Psyché le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Les Belles Lettres / encre marine, traduction française d'Auguste Reymond (Éditions Payot, 1928), édition revue, corrigé et augmenté par Alexandre Marcinkowski, traduction du grec et du latin par Paul Gaillardon, avant-propos par André Hirt, 2017.
- Rossito, Cristina, « La dialectique aristotélicienne », *Lire Aristote*, Paris, PUF / Quadrage Manuels, Sous la direction de Enrico Berti & Michel Crubellier, 2016, pp. 59 – 80.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, folio-essais / Gallimard, 2011 [1964].
- Roux, Sylvain, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », *Le corps*, Paris, Vrin, Sous la direction de J.-C. Goddard, 2005, pp. 11 – 42.
- Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947.
- Séchan, Louis, *Le mythe de Prométhée*, Paris, PUF, 1985 [1951].
- Salviat, Jacqueline, « Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, Risque et mythe dans le *Phédon* », *Revue des études grecques* 78, Janvier-juin 1965, pp. 23-39.
- Sartre, Jean-Paul, *Le diable et le bon dieu*, Paris, folio / Gallimard, 1951.
- Schuhl, Pierre-Maxime, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, PUF, 1947.
- Sophocle, *Antigone*, Paris, Le Livre de Poche 6909, Traduction de Paul Mazon, Revue par Jean Irigoin, Introduction, notes et commentaires de Paul Demont, 2013 [1991].
- Souilhé, Joseph, *Études sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.
- Souriau, J.-M., *Géométrie et relativité*, Paris, Hermann, 1964.
- Tsouna, Voula, « Socrate et la connaissance de soi : quelques interprétations », *Philosophie antique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, n° 1, 2001, pp. 37 – 44.
- Vernant, Jean-Pierre, « Un, deux, trois : Éros », *Mélanges Pierres Lévéque I Religion*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 291 – 302.
- Vlastos, Gregory, « Que pouvait bien entendre Socrate par la question : 'Qu'est-ce que F ?' », *Les paradoxes de la connaissance essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, M. Canto-Sperber (éd), 1991, p. 193 – 203.
- , *Socrate Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, traduction de l'anglais par Catherine Dalimier.
- Voilquin, Jean, *Penseurs grecs avant Socrate, De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- Wersinger, Anne Gabrièle, « La déclaration d'amour et les formules de la philia dans les dialogues de Platon », *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, UAM Ediciones, J.M. Zamora Calvo (ed.), 2009, pp. 79 – 91.

Wolff, Francis, *Socrate*, Paris, Philosophie n° 6 / PUF, 2006 [1985].

Xénophon, *Mémoires*, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2003[2000], Trad. par Louis-André Dorion.

Table des matières

Introduction.....	5
1. La structure.....	7
2. La philosophie.....	9
3. La Forme.....	10
4. L'âme.....	11
5. L'ignorance.....	14
6. L'ἐπιστήμη.....	15
7. La vertu.....	17
8. La dialectique.....	19
9. Questions de méthode.....	20
Conclusion.....	21
Ch. I. La Forme.....	25
I.1. La Forme est-elle présente dans les premiers dialogues ?.....	25
I.1.1. Première description préliminaire de la réalité intelligible.....	26
I.1.2. Αὐτὸ τὸ χ.....	27
I.1.2.1. L'αὐτὴ ἢ πόλις.....	28
I.1.2.2. <i>Euthyphron</i> et αὐτὸ τὸ εἶδος.....	30
I.1.2.3. <i>Hippias majeur</i> et « τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ; ».....	31
I.1.2.4. L'αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθὰ.....	32
I.1.2.5. <i>Ménon</i> , <i>Lysis</i> et <i>Euthydème</i>	34
I.1.3. La séparation entre l'âme et le corps.....	35
I.1.3.1. Χρήματα.....	35
I.1.3.2. <i>Gorgias</i> et la séparation explicite entre l'âme et le corps.....	37
I.2. La nécessité de l'existence des réalités intelligibles.....	38
I.2.1. Nécessité ontologique.....	39
I.2.1.1. L'être et le non-être parméniens.....	39
I.2.1.2. Du Soleil au Bien.....	42
I.2.1.3. La mort, la mémoire, l'immortalité et la réminiscence.....	44
I.2.2. La nécessité épistémologique.....	47
I.2.2.1. L'impossibilité de la science parméniens.....	47
I.2.2.2. La nécessité de ce qui est.....	50
I.2.3. La nécessité éthique.....	51
I.2.3.1. L'impossibilité de la participation parméniens.....	52
I.2.3.2. La nécessité éthique de l'ontologie.....	54
I.3. Qu'est-ce que la Forme ?.....	55
I.3.1. Intelligible.....	56
I.3.1.1. Question de l'expression de la Forme.....	56
I.3.1.2. τὸ εἶναι.....	58
I.3.1.3. ἕκαστον ὃ ἐστὶ.....	60
I.3.2. Trois étapes pour saisir la réalité intelligible.....	62
I.3.2.1. Saisie par la sensation.....	62
I.3.2.2. Saisie par le raisonnement.....	64
I.3.2.3. Saisie par l'intellection.....	65
I.3.3. Au-delà des Formes et la participation.....	67
I.3.3.1. Le jour et la Forme.....	67

I.3.3.2. La pensée (νόημα) et la Forme.....	68
I.3.3.3. Le paradigme et la Forme.....	69
I.4. Conclusion.....	69
Ch. II. L'âme.....	73
II.1. L'âme comme la finalité de l'action philosophique.....	73
II.1.1. <i>Apologie</i> donne le contexte des premiers dialogues.....	74
II.1.1.1. La jeunesse.....	75
II.1.1.2. Le savoir.....	78
II.1.1.3. La vérité.....	80
II.1.2. L'âme et le miroir.....	83
II.1.2.1. Le miroir comme producteur d'images.....	83
II.1.2.2. La psychologie comme miroir.....	84
II.1.2.3. Le miroir comme paradigme.....	87
II.1.3. L'âme corruptible.....	88
II.1.3.1. Confusion entre vrai et faux dans l' <i>Euthydème</i>	89
II.1.3.2. Confusion entre science et non-science dans l' <i>Hippias mineur</i>	91
II.1.3.3. Confusion entre l'âme et le corps dans le <i>Protagoras</i>	94
II.1.4. L'opposition entre l'âme et le corps.....	96
II.1.4.1. <i>Alcibiade</i> , le soi-même et l'autre.....	97
II.1.4.2. <i>Charmide</i> , le tout sécable et insécable.....	98
II.1.4.3. <i>Gorgias</i> , le corps mortel et l'âme immortelle.....	100
II.2. L'âme comme la finalité de la connaissance philosophique.....	101
II.2.1. L'immortalité de l'âme.....	101
II.2.1.1. Désir de l'immortalité dans le <i>Banquet</i>	101
II.2.1.2. Immortalité de l'âme comme solution à la mort.....	102
II.2.1.3. L'immortalité de l'âme comme principe de l'être.....	104
II.2.2. La structure de l'âme.....	104
II.2.2.1. L'attelage ailé dans le <i>Phèdre</i>	105
II.2.2.2. La tripartition fonctionnelle dans la <i>République</i>	106
II.2.3. Communication entre le sensible et l'intelligible.....	107
II.3. L'origine de l'univers dans le <i>Timée</i>	110
II.3.1. Le démiurge et l'univers.....	112
II.3.2. L'âme humaine.....	114
II.4. Conclusion.....	116
Ch. III. L'ignorance.....	121
III.1. « Moi » et « moi-même ».....	121
III.1.1. <i>Alcibiade</i> et « connais-toi toi-même ».....	122
III.1.1.1. La technique et l'ignorance.....	124
III.1.1.2. Le désir et l'ignorance.....	127
III.1.1.3. Le pouvoir et l'ignorance.....	127
III.1.2. <i>Protagoras</i> et « connais-toi toi-même ? ».....	128
III.1.2.1. « Rien de trop » et Simonide.....	129
III.1.2.2. « Rien de trop » et Protagoras.....	130
III.1.2.3. « Rien de trop » et Épiméthée.....	131
III.1.3. <i>Philèbe</i> et « Connais-toi toi-même ».....	132
III.1.3.1. Quatre éléments et le corps.....	134
III.1.3.2. Le plaisir et le désir.....	134

III.1.3.3. La psychologie.....	135
III.2. Connaître.....	138
III.2.1. <i>Ion</i> , l'inspiration naturelle n'est ni art ni science.....	138
III.2.1.1. Folie divine.....	138
III.2.1.2. Folie divine et les arts humains.....	140
III.2.1.3. Rhapsode.....	142
III.2.2. L'ignorance en terme ontologique.....	144
III.2.2.1. Différence entre « τὸ μὴ εἶναι » et « τὸ μὴ ὄν » ?.....	144
III.2.2.2. L'opinion fausse.....	146
III.2.2.3. Refus de la vérité.....	147
III.2.3. Théétète.....	148
III.2.3.1. Oubli, sensation, mémoire.....	148
III.2.3.2. Ce qui n'est pas.....	149
III.2.3.3. Le totalité sans unité.....	151
III.3. Paradoxe socratique : déclaration d'ignorance.....	152
III.3.1. Sans compétence particulière.....	152
III.3.2. Faux ou vrai savant.....	153
III.3.3. Le philosophe est nécessairement « ignorant ».....	154
III.4. Conclusion.....	154
Ch. IV. L'ἐπιστήμη.....	159
IV.1. Signification.....	160
IV.1.1. Tradition.....	160
IV.1.2. Sophiste.....	161
IV.1.3. Philosophe.....	163
IV.2. Τέχνη comme opinion.....	165
IV.2.1. Image d'image.....	166
IV.2.1.1. Peinture.....	166
IV.2.1.2. Écriture.....	168
IV.2.1.3. Sensible.....	171
IV.2.2. Croyance.....	173
IV.2.2.1. Croyance à la folie divine.....	174
IV.2.2.2. Croyance au λόγος.....	175
IV.2.2.3. Croyance aux biens particuliers.....	176
IV.3. Τέχνη comme utilité.....	179
IV.3.1. L'utilité technique et la connaissance.....	180
IV.3.2. L'utilité technique et la sensation.....	180
IV.3.3. L'utilité technique et le temps.....	183
IV.4. La διάνοια.....	185
IV.4.1. Discours argumentatifs.....	185
IV.4.1.1. Hypothèse.....	185
IV.4.1.2. Raisonnement.....	187
IV.4.1.3. Vérité.....	190
IV.4.2. Les mathématiques.....	191
IV.4.2.1. Immuabilité.....	192
IV.4.2.2. Précision.....	194
IV.4.2.3. Enseignement.....	194
IV.5. La politique.....	195
IV.5.1. Conception traditionnelle.....	196

IV.5.2. Conception de sophiste.....	197
IV.5.3. Conception philosophique.....	200
IV.6. La connaissance de l'être.....	200
IV.6.1. Principes d'être.....	201
IV.6.2. Fonction propre.....	202
IV.6.3. Éducation.....	203
IV.7. Conclusion.....	204
Ch. V. La vertu.....	209
V.1. Sens de l'ἀρετή.....	210
V.1.1. Excellence sans connotation éthique.....	210
V.1.2. Excellence technique et éthique.....	211
V.1.3. Excellence de l'âme.....	212
V.2. La justice.....	213
V.2.1. La justice et les sophistes.....	215
V.2.1.1. L'unité des vertus.....	215
V.2.1.2. La justice et le bonheur.....	216
V.2.1.3. Dépassement de l'opposition entre la nature et la loi.....	218
V.2.2. La justice et la tâche propre.....	219
V.2.2.1. L'excellence et la fonction propre.....	220
V.2.2.2. La justice et l'éducation.....	221
V.2.2.3. La justice est l'excellence de toutes les fonctions.....	223
V.2.3. La Justice et la cité.....	224
V.2.3.1. Les enfants et les femmes.....	225
V.2.3.2. La citoyenneté.....	226
V.2.3.3. L'unité de la cité.....	230
V.3. La tempérance.....	233
V.3.1. La loi, l'univers et le divin.....	235
V.3.1.1. La puissance du savoir divin.....	236
V.3.1.2. Éteindre la démesure.....	238
V.3.1.3. Mythe d'Er.....	240
V.3.2. Principes cosmologiques.....	242
V.3.2.1. La proportion.....	242
V.3.2.2. La hiérarchie.....	244
V.3.2.3. L'harmonie.....	245
V.3.3. Le discours, la justice et la tempérance.....	246
V.3.3.1. La loi comme discours.....	247
V.3.3.2. La loi comme distribution de l'intellect.....	249
V.4. Le courage.....	251
V.4.1. Résister à la peur.....	252
V.4.1.1. La peur de la mort.....	254
V.4.1.2. La peur de la vérité.....	256
V.4.2. Résister aux désirs et aux plaisirs.....	257
V.5. Conclusion.....	259
Ch. VI. La dialectique.....	263
VI.1. Le mythe.....	264
VI.1.1. Le mythe et la représentation.....	265
VI.1.1.1. Éthique et la représentation.....	266

VI.1.1.2. Politique et la représentation.....	271
VI.1.1.3. L'univers et la représentation.....	272
VI.1.2. Bon usage du mythe.....	273
VI.1.2.1. Critique du mythe.....	273
VI.1.2.2. Éloge du mythe.....	276
VI.1.3. Philosophe, fabricant de mythes.....	278
VI.1.3.1. Valeur politique éthique.....	278
VI.1.3.2. Fonction dialectique.....	280
VI.2. La réfutation.....	282
VI.2.1. L'aspect épistémologique.....	282
VI.2.1.1. Procédé.....	283
VI.2.1.2. Fonction dialectique.....	284
VI.2.2. L'aspect politique.....	287
VI.2.2.1. La réfutation et la persuasion.....	288
VI.2.2.2. La réfutation contre l'ennemi interne de la cité.....	289
VI.2.3. L'aspect éthique.....	291
VI.2.3.1. Soi-même et l'autre.....	291
VI.2.3.2. Soumettre soi-même à examen.....	292
VI.2.3.3. Soumettre les autres à examen.....	293
VI.3. Principes dialectiques.....	296
VI.3.1. Limites de la réfutation.....	297
VI.3.1.1. La limite de la réfutation critique.....	297
VI.3.1.2. La limite de l'enlèvement du faux par la réfutation.....	298
VI.3.1.3. La limite de la réfutation expérimentale.....	299
VI.3.2. La réminiscence.....	301
VI.3.3. La contemplation.....	304
VI.3.3.1. Principe de l'Un.....	304
VI.3.3.2. Principe du contraire.....	306
VI.3.3.3. Principe de la division.....	308
VI.4. Conclusion.....	309
Conclusion.....	313
Annexe σώμα / ψυχή.....	321
Annexe είδος / ιδέα.....	326
Annexe άθανατος / άθανασία.....	327
Annexe ήδονή.....	328
Annexe έπιστήμη.....	329
Annexe σοφία.....	332
Annexe δόξα.....	334
Annexe δίκη / δικαιοσύνη.....	336
Annexe φρόνησις.....	339
Annexe πολίτης.....	341
Annexe πολιτεία.....	342
Annexe φύειν / φύεσθαι.....	344

Annexe φοβεῖσθαι.....	346
Annexe φόβος.....	348
Annexe ἀνδρεία.....	349
Bibliographie.....	351

RÉSUMÉ

La philosophie de Socrate selon Platon se structure autour de six termes : la Forme, l'âme, l'ignorance, la science, la vertu et la dialectique. En effet, l'âme, immortelle, est la source de tous les biens et de tous les maux, parce qu'elle est le principe du mouvement spontané et par conséquent la cause première de tous les mouvements aussi bien intellectifs que sensitifs et physiques. Cela étant, rendre justes la cité et les citoyens, c'est avant tout rendre juste leur âme. Or, comment rendre meilleure une âme, si l'on ne connaît pas la cause même des biens et celle des maux ? Dans les premiers dialogues, Socrate philosophe contre l'ignorance qui est la cause du vice, lequel prive l'âme de la vertu. Dans les dialogues tardifs, Socrate philosophe pour la science, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est, qui est la source même de la vertu. Or comment connaître ce qui est, si la réalité ou l'être ne cesse de changer ? De là vient la nécessité de l'existence des réalités intelligibles qui sont universelles et immuables auxquelles participent les réalités sensibles qui sont particulières et changeantes. Une question se pose : si la réfutation est le moyen, à travers le dialogue, de faire apparaître l'ignorance, quel est le moyen de connaître ce qui est ? Ce moyen, c'est la dialectique qui permet, à travers le dialogue, de se remémorer des réalités véritables que l'âme eut jadis contemplées.

TITRE EN ANGLAIS

The Structure of Socrates' Philosophy according to Plato

MOTS CLÉS

Socrate, âme, connaissance de soi, vertu, réfutation, dialectique, dialogue.

INTITULÉ ET ADRESSE DE L'U.F.R.

L'UFR de philosophie (UFR10)

17 rue da la Sorbonne

75005 Paris