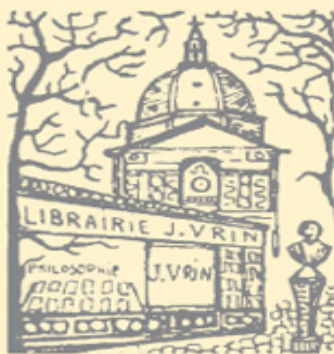


JÉRÔME LAURENT

LA MESURE DE L'HUMAIN SELON PLATON



VRIN

Jérôme LAURENT

LA MESURE DE L'HUMAIN SELON PLATON



Ouvrage paru dans la « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »
Dépôt légal : avril 2002
ISBN : 978-2-7116-1554-4

Édition numérique réalisée avec le soutien
du Centre national du Livre



© Librairie Philosophique J. Vrin, 2015
ISBN Epub : 978-2-345-00016-7

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

CHAPITRE PREMIER : L'ENFANCE DANS LES *LOIS*

Les faiblesses de l'enfance

Les puissances de la ΠΑΙΔΕΙΑ

CHAPITRE II : LA LIBÉRATION DE LA FEMME

CHAPITRE III : *AKRIBÉIA*, LE BAVARDAGE ET L'EXIGENCE D'EXACTITUDE

L'adoleskhia

Le hoquet d'Aristophane

L'acribie

CHAPITRE IV : L'UNICITÉ DU MONDE

CHAPITRE V : LA MESURE DE L'HUMAIN DANS L'*ALCIBIADE* ET LES *LOIS*

Le ΚΑΙΡΟΣ

L'ἜΡΩΤΘΗΣΙΣ

Le ΘΑΥΜΑΖΕΙΝ

L'ἘΠΙΜΕΛΕΙΑ

L'ὈΡΓΑΝΟΝ

CHAPITRE VI : L'ÉLOGE DE LA COULEUR

CHAPITRE VII : LE SOMMEIL DE *POROS* ET LA VIGILANCE DU PHILOSOPHE

L'activité onirique

L'épreuve du sommeil

L'éveil et la philosophie

Phantasmes et cauchemars

CHAPITRE VIII : LA MORT ET LE DÉSIR D'IMMORTALITÉ

La mortalité de l'homme d'après le *Protagoras* et l'*Apologie*

Le problème de la réincarnation

Le *Banquet*, 206c-208d

CHAPITRE IX : LA POÉTIQUE DE LUCRÈCE ET LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

Le thaumadzein

La *mania*

CHAPITRE X : NATURE HUMAINE ET NATURE ASTRALE CHEZ PLATON ET MARC-AURÈLE

CHAPITRE XI : LA PRIÈRE DE L'HOMME JUSTE

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

L'enfant, la femme, l'éducation

Le divin et la religion

AVANT-PROPOS

Quand le pythagoricien Eurytos donnait comme ὄρος τοῦ ἀνθρώπου (ce que J.-P. Dumont traduit par « mesure de l'homme »¹) le nombre 250, il s'agissait alors de 250 cailloux qui lui permettaient de circonscrire la figure humaine et d'en donner l'image. Il y a, en effet, une mesure objective du corps humain. Plotin affirme que la raison séminale de chaque vivant contient en elle une certaine taille, conforme à la Nature².

La mesure de l'humain s'entend donc au double sens d'un génitif objectif et subjectif. Il est indéniable en effet que l'homme, mesuré, soit aussi mesure. Ainsi, si Aristote critique ce qu'il est convenu d'appeler le relativisme de Protagoras, au livre *Gamma* de la *Métaphysique*, en revanche, le livre *Iota* affirme : « Quand Protagoras dit que l'homme est la mesure de toutes choses, il entend par là l'homme qui sait ou l'homme qui sent, et cela parce qu'ils ont respectivement la sensation et la science, qui sont, disons-nous, la mesure des objets. Cette doctrine ne dit donc rien d'extraordinaire »³. La sensation et la science se constituent en accueillant le sensible et l'intelligible qui offrent une détermination précise, mesurée aux facultés de l'âme, par elles-mêmes indéterminées. L'homme est mesure en tant qu'il utilise une mesure objective qui lui découvre la nature véritable des choses.

Déjà, la phrase célèbre du livre IV des *Lois* de Platon « le dieu est pour nous au plus haut point mesure de toutes choses, et cela bien davantage que l'homme ne l'est aux dires de certains » (716c4-6) n'exclut pas que l'homme soit mesure, mais refuse qu'il le soit « au plus haut point ». L'homme sage, qui se rapporte droitement au monde, est celui qui possède le savoir de la μετρητική τέχνη, l'art de la mesure⁴. Le mètre rationnel que suit l'homme n'est pas une production conventionnelle de son entendement, une ruse lui permettant de maîtriser la nature, mais c'est la vérité immémoriale de l'être que son âme ressaisit et qui éclaire le monde.

Alors que pour σῶμα (corps) et ψυχὴ (âme), le *Cratyle* propose plusieurs étymologies, comme si le statut des réalités désignées par ces termes n'était pas univoque, pour ἄνθρωπος (homme), Platon indique seulement, en 399c, que le terme viendrait de ἀναθρῶν ἃ ὅπωπε, « il examine ce qu'il a vu ». Le texte ne dit pas « il examine ce qu'il voit »; il ne s'agit pas d'améliorer une perception présente, mais d'être attentif à ce qui s'est donné à voir. L'homme est l'animal du θαυμάζειν, étonné et plein d'admiration devant le monde, il cherche à en comprendre le sens. Ce faisant, il se découvre lui-même, tel Socrate au début du *Phèdre*, comme un objet d'étonnement plus considérable que la nature dans son ensemble⁵. Étonné et étonnant, mesuré et mesurant, le philosophe selon Platon n'accomplit son existence qu'en oubliant les soucis particuliers pour rechercher le μέτρον véritable qu'est l'intelligible.

Que le θεός dont parlent les *Lois* soit l'intelligible ne va pas cependant de soi. Va-t-il davantage de soi que l'homme s'inscrive dans ces χρήματα, ces choses, dont le Dieu est la mesure? Si le Dieu est mesure de toutes choses, l'homme est-il une chose? Le statut négatif de la χρηματιστική (dans le *Gorgias*, 477b11 ou la *République*, IX, 581d5-6, par exemple) semble l'interdire; les χρήματα ne sont alors que les choses extérieures que l'on peut échanger, tels les biens qui sont l'objet du commerce ou l'argent dont se soucie la finance. Or, ces biens trouvent un sens dans leur usage et ne sont, par eux-mêmes, ni bons, ni mauvais, ni nobles, ni ignobles. Dans l'*Euthydème*, Socrate fait remarquer à Clinias : « Précédemment, nous avons pleinement prouvé que nous n'aurions aucun avantage à posséder, même sans tracas et sans fouiller la terre, tout l'or du monde. Saurions-nous même changer les rochers en or, que cette science n'aurait donc aucune valeur; car si nous ne savons tirer parti de l'or, par lui-même – on l'a vu – il ne sera d'aucune utilité [...]. De même aussi, semble-t-il, les autres sciences. On ne tire aucun profit ni de celle du financier (χρηματιστική), ni de la médecine, ni d'aucune autre qui sait seulement produire, mais non tirer parti (χρῆσθαι) de ce qu'elle a produit »⁶. Les χρήματα sont en attente du χρῆσθαι. En ce sens, l'homme est bien l'un des χρήματα, puisque l'éthique et la politique sont précisément ce par quoi la philosophie réfléchit au bon usage des tempéraments humains, de leur corps et de leur âme. Le *Ion* parle ainsi du poète comme d'un κοῦφον χρῆμα (534b3-4), ce que M. Canto traduit : « C'est une chose légère que le

poète ». Les hommes sont des êtres dont la nature implique un certain usage et une certaine place. Par exemple, dans les *Lois*, les enfants « appartiennent à la cité plus qu'à leurs parents »⁷.

L'espérance platonicienne n'est pas la vie dans un autre monde, qu'elle soit la remontée vers le monde intelligible, comme dans la pensée plotinienne⁸, ou qu'elle soit l'attente du Paradis auprès de Dieu, comme dans la pensée chrétienne; c'est la recherche d'un ordre humain stable et juste qui permette, grâce à l'éducation et à la philosophie, la pleine réalisation de la nature humaine. Ce que W. Otto note comme un trait propre à la religion grecque, à savoir « la capacité de voir le monde à la lumière du divin. Non pas un monde de l'aspiration et de l'espérance ou un monde mystiquement présent dans les inquiétantes expériences de l'extase. Mais notre monde: celui auquel nous sommes nés »⁹ vaut pleinement pour Platon. L'éclat de la justice en soi brille dans la figure visible de Socrate. Les Idées auxquelles participe le sensible ne sont pas établies dans un monde parallèle.

En effet, l'intelligible platonicien n'est pas, comme pour Plotin, intelligent. Les Idées ne sont pas de purs esprits. L'intelligible a ce mode d'être que l'adjectif βέβαιος indique dans plusieurs dialogues : la fermeté, la consistance de ce qui ne peut changer. La βεβαιότης désigne en grec aussi bien la solidité de la terre ferme (Arrien, *Anabase*), que la constance d'une amitié (*Banquet*, 182c) ou la stabilité d'une paix durable (chez Isocrate). Elle implique pour l'homme la possibilité de la confiance et de la tranquillité.

L'intelligible, τὸν qui se donne à voir à l'œil de l'âme (*République*, VII, 533d2), selon les différents visages des Idées, existe réellement. De même que le sensible dont peu d'hommes mettent en doute l'existence objective extérieure à notre représentation se donne à la sensation qui le découvre grâce aux organes des sens, de même l'intelligible n'est pas le produit de notre pensée, mais se donne à notre intelligence qui le saisit grâce au mouvement dialectique de la parole. En conséquence, s'il y a bien sûr une intelligibilité du monde chez Platon, il n'y a pas la position d'un monde intelligible autonome¹⁰. Il n'y a qu'un seul et unique monde éternel. S'accordant sur ce point décisif, Platon et Aristote sont bien souvent plus proches que les critiques du livre *Alpha* de la *Métaphysique* ne le font

parfois juger. L'horizon conceptuel en revanche change considérablement quand l'épicurisme parle d'une infinité de mondes corruptibles, le stoïcisme d'un unique monde, certes, mais sujet aux cycles des conflagrations et le moyen-platonisme, puis Plotin, d'un autre monde, le κόσμος νοητός qui double le monde sensible.

Dans la pensée néoplatonicienne, l'intelligible rend encore possible, grâce à la Participation, la stabilité relative du sensible, mais son mode d'être devient spirituel et vivant. Le monde intelligible est ce monde de pure lumière que décrit le traité V, 8 des *Ennéades*, le traité *Sur la beauté intelligible*, monde où selon la parole d'Anaxagore, ὁμοῦ πάντα, tout est ensemble. La division spatiale et l'inachèvement propre au déroulement temporel n'existent plus : au plus près du Premier Principe, le monde intelligible est animé d'une vie bienheureuse. Dès lors, malgré la nécessité de la procession d'une partie de l'âme qui « descend dans le corps », il y a chez Plotin un dualisme ontologique et une séparation effective entre le corps et l'âme. Le sommet de notre âme n'est ni incarné, ni temporel. Le traité *Sur la descente de l'âme dans le corps* affirme nettement : « Les âmes ont nécessairement une double vie »¹¹. Le sens de la vie humaine est alors non pas de réaliser une cité juste et de belles actions, mais au contraire d'accepter avec un certain fatalisme l'injustice des méchants et de retrouver la racine de notre vie psychique qui est une pure intuition de la beauté de l'être. Indifférent aux maladies, autant qu'il peut l'être, aux infortunes et aux contingences historiques, le sage se convertit vers sa vie intérieure et cherche à retrouver la partie non empirique de son être.

La philosophie platonicienne est tout autre. Il y a, certes, la φυγή dont parle le *Théétète* (176b1), mais cette fuite n'est pas une conversion vers un niveau psychique supérieur et fondateur, c'est une conversion du regard et donc du rapport au monde. Le philosophe, dit le *Théétète*, « s'est habitué à regarder la terre tout entière » (εἰς ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν 174e4-5). Et, si l'orientation de l'âme à laquelle Diotime initie le jeune Socrate est également un détournement de l'attention portée au particulier et au singulier au profit d'une contemplation de l'ensemble (le « vaste océan du beau » en l'occurrence), la prêtresse, cependant, affirme peu avant, en 209a : « De beaucoup la plus haute et la plus belle forme de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des cités et tout

établissement, celle dont le nom est, sans nul doute, sagesse pratique et justice ».

Chercher à décrire quelle est la mesure de l'humain et ainsi dégager l'humanité de l'homme selon Platon, ne signifie donc pas faire l'éloge du sommet de l'activité humaine et offrir une description du « naturel philosophe », mais implique de prendre en considération la totalité de l'existence humaine, de la naissance à la mort, où l'homme, corps et âme, est déterminé par la parole rationnelle qui lui donne accès à l'être intelligible.

Les chapitres 1, 3, 4, 5 et 9 ont déjà paru respectivement dans la *Revue Philosophique* (2000), dans *Philosophie* (1994), dans le collectif *Platon et l'objet de la science*, sous la direction de P.-M. Morel, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996 et dans *Philosophie* (1996 et 1998).

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANCE DANS LES LOIS

Il n'y a pas de nostalgie de l'enfance chez Platon. Vieillir est conforme à la Nature et, en ce sens, promesse de bonheur¹². L'éducation nous fait en effet passer des joies immédiates et des plaisirs désordonnés de l'enfance à des plaisirs plus grands, car plus conformes à notre nature ; le livre II des *Lois* va jusqu'à dire : « Nous affirmerons qu'au jugement des dieux la vie la plus agréable est aussi la vie la meilleure »¹³. Ἡδιστον rime avec ἄριστον. La παιδεία mène à la vertu et la vertu au plaisir et au bonheur. En conséquence, quand le livre VI précise le statut du « directeur de toute l'éducation féminine et masculine » (765d4-5), Platon peut dire : « Cette charge est de beaucoup la plus importante parmi les charges suprêmes de la cité » (765e1-3).

Il convient dans un premier temps, pour saisir le défi de l'éducation dans la cité parfaite du dernier dialogue de Platon, de montrer quelles sont les faiblesses de l'enfance présentées dans les *Lois*.

LES FAIBLESSES DE L'ENFANCE

L'enfant, tel l'homme nu du mythe de Prométhée et d'Épiméthée du *Protagoras*, est d'abord, ce qui saute aux yeux, faible, fragile, sans défenses et cela plus longtemps qu'aucun autre petit animal. L'enfant est souple, ce qui le rend disposé à recevoir toutes sortes de mouvements, mais il est avant tout d'une particulière mollesse. L'un des premiers buts de l'éducation est de l'*endurcir*. Les quatre pratiques de l'éducation spartiate

qui sont indiquées au livre I ont cette fonction comme l'explique Mégillos après que l'Athénien a rappelé les *syssities* (ou repas en commun), les *exercices physiques* et la *chasse* : « Eh bien ! je puis essayer de nommer encore la quatrième, l'endurcissement contre la douleur qui se pratique sous tant de formes chez nous, dans les pugilats particuliers, dans certains vols qui ne vont pas, chaque fois, sans bien des coups ; on appelle aussi cryptie un merveilleux exercice d'endurance, et il y a, en plein hiver, la marche pieds nus, le coucher sur la dure, le service où l'on se passe de domestiques, les courses errantes de jour et de nuit à travers tout le pays » (633b-c).

Certes, ces épreuves ne sont pas destinées au nourrisson, ni même au petit enfant, mais c'est là le premier contenu éducatif proposé par le dialogue. H.-I. Marrou souligne qu'il ne s'agit pas, dans ces « sports athlétiques » spartiates, de la formation d'une élite noble mais simplement du « développement de la force physique »¹⁴.

À l'opposé de cet endurcissement physique et moral, les beuveries réglées du livre II sont l'occasion de ce que Platon décrit, pour les buveurs, comme un retour en enfance qui est précisément un retour à un état de molle fraîcheur : « Ne disions-nous pas, note l'Athénien, qu'en l'occurrence [quand la beuverie se prolonge] l'âme des buveurs, comme un morceau de fer, prend dans l'incandescence une souplesse et une jeunesse nouvelles [μαλθακωτέρας γίγνεσθαι καὶ νεωτέρας, littéralement, les âmes deviennent "plus molles et plus jeunes"], au point de devenir ductile aux mains de ce qui peut et sait la former et la façonner, comme au temps qu'elle était jeune » (II, 671b-c). La mollesse prédispose à l'éducation mais ne saurait rester l'état de l'âme et du corps de l'homme. Il faut s'endurcir et devenir ferme en recherchant ce qui est ferme et solide. Le livre XII, ayant parlé de la discipline militaire, note : « Toutes les danses choriques qui se pratiquent doivent aussi avoir en vue la bravoure à la guerre, et la même intention commandera tous les exercices de souplesse et d'adresse (ὅλην εὐκολίαν τε καὶ εὐχέρειαν), aussi bien que l'entraînement à supporter la faim, la soif, la froidure ou la chaleur, le coucher sur la dure : surtout à ne pas gâter la force naturelle de la tête et des pieds en les enveloppant de protections artificielles, rendant inutiles ainsi le poil et le cuir que fournit spontanément la nature » (XII, 942d-e). Les poils, ces poils dont le *Parménide* nous a appris qu'ils n'échappaient pas à l'intérêt du

philosophe, n'apparaissent pas aussitôt. Il convient donc de protéger l'enfant. La faiblesse fragile de son âme et de son corps est telle que Platon la compare à une maladie. « L'éducation, disions-nous, note ainsi l'Athénien au livre II, consiste à tirer et amener les enfants au principe que la loi déclare juste [...] mais comme les jeunes âmes ne peuvent supporter le labeur, on parle et on s'occupe de jeux et de chants; c'est comme pour les malades, les faibles santés : les gens chargés de leur nourriture tâchent de leur servir ce qui leur est bon dans des mets et des boissons agréables, et ce qui leur ferait du mal, au contraire, sous des apparences rebutantes » (II, 659d-660a). L'éducateur est comme Érôs, dans le *Banquet*, il sait utiliser des ruses pour arriver à ses fins. L'endurcissement souhaité ne suppose pas la dureté et la violence : douceur, mesure et patience font partie de la παιδεία platonicienne. La violence et la force ne sauraient en effet enseigner qu'elles-mêmes, se reproduire et non pas produire de l'ordre et de la justice. Le plaisir est l'allié de l'éducateur dans la mesure où c'est par lui que l'enfant va rencontrer ce qui est de prime abord contraire à sa condition : la pudeur et la règle.

Outre une mollesse quasi morbide, l'une des faiblesses de l'enfant est sa tendance à la démesure. Le livre VII conseille la vigilance au pédagogue : « Dès que revient la lumière du jour, il faut que les enfants se rendent à l'école. Ni brebis, en effet, ni autre bétail ne sauraient vivre sans berger; pas davantage les enfants sans pédagogue ou les esclaves sans maître. Mais, de tous les animaux, c'est l'enfant qui est le plus difficile à manier (δυσμεταχειριστότατον); par l'excellence même de cette source de raison qui est en lui (πηγὴν τοῦ φρονεῖν), non encore disciplinée, c'est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes (ἐπίψουλον καὶ δριμύ καὶ ὑψιστότατον). Aussi doit-on le lier de multiples brides » (VII, 808d). L'enfant qui pense assez vite plus et mieux que tous les autres animaux a par là même davantage de désirs. Il parle et le langage lui permet l'imagination libre, le rêve irréalisable, l'exigence impossible. La série de trois épithètes *épiboulos*, *drimu* et *hubristotatos* est traduite d'une façon, peut-on dire, plus moralisatrice par V. Cousin : « De tous les animaux l'enfant est le plus difficile à conduire, et d'autant plus rusé, plus revêche, plus disposé à regimber, qu'il porte en soi un germe de raison qui n'est pas encore développé »¹⁵. « Disposé à regimber » correspond sans doute à

l'expérience des parents face à leurs enfants, mais fait perdre tout le poids du terme *hubris* qui caractérise ici l'enfant. Robin traduit : « [L'enfant] se montre fertile en machinations, âpre et d'une violence dont en aucun autre [animal] on ne trouve la pareille ».

Le premier adjectif est la reprise de l'un des noms démoniques de l'amour à la page 203 du *Banquet* : Éros est « à l'affût de tout ce qui est beau et bon » (ἐπίψουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, 203d4-5). L'ἐπιψουλή est la préméditation insidieuse, ce qui vaudra circonstance aggravante au livre IX (867a4) : c'est ce dont nous parlons quand nous disons familièrement qu'un enfant « fait un coup en douce ».

Plus remarquable, pour qualifier l'enfant, est ici *drimu*. La *drimutès* c'est au sens concret du terme l'âpreté, le caractère piquant d'une fumée qui nous fait fermer les paupières ou d'un mets qui, telle la moutarde, nous monte subitement au nez. Ce terme qui, sans être rare, n'en est pas moins peu fréquent en grec, est utilisé dans quatre autres dialogues de Platon.

Le *Timée* en fait, aux côtés de l'amer, du salé et de l'acide, l'une des saveurs fondamentales et en décrit ainsi les propriétés : « Celles [des saveurs] qui empruntent une part de la chaleur de la bouche et s'y amollissent (*leainomena*), qui prennent feu et en retour brûlent elles-mêmes le palais qui les a réchauffées, s'élevant par leur légèreté vers les sens situés dans la tête, découpent tout ce qu'elles rencontrent ; en raison de ces propriétés, toutes les substances de cette sorte sont dites âcres »¹⁶. Mollesse, chaleur et légèreté, certaines nourritures nous rappellent ce que les enfants parfois nous font subir : ils brûlent, ou plutôt « mettent sur le grill », ceux qui les ont réchauffés. Le *Théétète* utilise le terme pour parler d'un homme procédurier qui a « une âme petite, qui est finassier et processif » (175d12), pour citer la traduction ici plus convaincante de L. Robin (A. Diès propose « celui dont l'âme est petite, aiguisée, chicanière » et, sans doute ce qui est le plus juste, M. Narcy « celui qui est petit quant à l'âme, virulent, habitué des tribunaux »). Voilà ce que peut être l'enfant : virulent.

Dans le *Politique*, dialogue où le projet politique des *Lois* est clairement préfiguré, Platon fait du caractère *drimu*, âcre, virulent, vif et piquant, un trait constant de la nature humaine, mais un trait qui est opposé à la sagesse des gouvernants. L'Étranger note ainsi : « Les gens d'humeur tempérée sont, en effet, des gens très circonspects, justes, et qui ne

risquent rien, mais à qui manque le mordant (δριμύτητος ... ἐνδεῖται) et cet allant résolu qui est fait pour l'action » (311a). Le tissage social qu'opère la politique veillera aux naissances et donc au mélange harmonieux des caractères; une famille exclusivement déterminée par le courage finirait mal: « Il est naturel à l'énergie, si elle reste plusieurs générations sans aucun mélange avec le caractère tempéré, de donner tout l'éclat de sa force au début pour dégénérer (ἐξανθεῖν) finalement en de vraies folies furieuses » (310d). L'adulte gardera une possibilité d'épiboulè (notamment quand il est amoureux) et une part de *drimutès* pour ne pas être trop doux et inactif, mais sans que ces déterminations soient associées à la troisième épithète de l'enfance de la page 808a, à savoir l'*hubris*, sans quoi cela le mènerait à la *mania*, condition quasi naturelle de l'enfance à quoi l'éducation doit nous faire échapper. Cette folie est désignée par le terme *hubristotaton*, « violence sans pareille », « bête la plus insolente de toutes », on pourrait plus littéralement traduire: superlativement démesurée, ce qui, on en conviendra, est proche du pléonasme. L'enfant est la démesure de la démesure; pourquoi? Ce n'est pas tant par une force exceptionnelle puisque nous avons vu qu'il était caractérisé par la faiblesse, mais parce qu'en lui sont associées la nature humaine et la nature animale dont le livre II affirme: « Les autres animaux n'ont pas le sens de l'ordre et du désordre dans leurs mouvements, de ce qu'on appelle rythme et harmonie; mais à nous, les dieux [...] nous ont donné un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges, en nous entrelaçant les uns aux autres pour des chants et des danses » (654a). Les danses publiques sont une expérience de la vie politique même, de ce tissu social qu'évoque la fin du *Politique*. L'enfant qui n'est pas encore pleinement homme saute dans tous les sens mais sans cet entrelacement paisible des chœurs d'adultes. L'intelligence que l'ἐπιψουλή manifeste en lui accompagne son désordre primitif: il n'est pas encore capable de prévoir les conséquences de ces mouvements, il se laisse aller à son énergie bondissante sans le calcul sur l'avenir que les pages 356-357 du *Protagoras* décrivent avec une particulière rigueur. Quand Socrate note que c'est « le défaut de science qui fait faire un mauvais choix entre les plaisirs et les peines », c'est la *métrétikè tekhnè* de la ligne 356d4 qui fait alors défaut. La raison nous fait calculer les plaisirs actuels et les douleurs

futures, la boisson présente contre la maladie qui peut-être fera suite, et de même les souffrances d'un moment et le bénéfice ultérieur. L'enfant pour sa part n'a pas rapport à l'avenir en tant que projet : il est pour ainsi dire dans un monde de pure immanence où le lendemain est séparé comme par un immense fossé du jour où il se trouve. Telle est la plénitude de l'enfance dont on peut avoir la nostalgie, telle est la cause de la nature de sa démesure. Ce n'est pas qu'il veuille des objets de désir extraordinaires, mais ce qu'il veut, il le veut tout de suite et à tout prix.

On comprend dès lors que la jeunesse soit fréquemment associée dans les *Lois* avec l'ignorance et la folie. À la tête d'une compagnie de buveurs Platon déconseille un « jeune homme sans sagesse » car s'il « ne causait pas quelque malheur grave, il aurait bien de la chance » (II, 640d). Ce serait comme un fou pilote de la nef des fous. En effet, la boisson nous fait retomber en enfance comme le décrit encore le livre I : « Ma question est celle-ci : est-ce que la boisson excite et rend plus vifs les plaisirs, les peines, la colère, l'amour ? / Certes, et grandement. / Et les sensations, les réminiscences, les opinions, les idées ? Les rend-elle aussi plus vives ? Ou plutôt celles-ci ne désertent-elles pas complètement celui qui se sature d'ivresse ? / Oui, elles le désertent complètement. / Et il en vient au même point, pour l'état de son âme, que lorsqu'il était petit enfant ? / Sans doute. / C'est donc alors qu'il sera le moins en possession de soi ? / Le moins. / Et un tel état pour un homme, disons-nous, n'est-il pas le pire de tous ? / De beaucoup » (645d-646a).

Tout ce qui donne un contenu au *phronein*, l'*aisthêsis*, la *mnémè*, la *doxa* et la *phronêsis*, disparaît au profit des seuls critères du plaisir et de la douleur, accompagnés de la colère et du désir qui y correspondent. Mais l'*aisthêsis* comme conscience, la *mnémè* comme expérience, la *doxa* comme représentation de l'avenir et la *phronêsis* comme sagesse pratique ont disparu de l'âme de l'homme ivre qui est désormais retombé en enfance. La source de la raison est tarie par la liqueur du raisin. Platon n'écrit pas, comme le fait Schelling dans la *Philosophie de la Révélation*, que le vin est « le don qui stimule la vie supérieure de l'esprit »¹⁷ ; il est tout au plus l'occasion d'une expérience téléstique¹⁸ qui permet de faire l'épreuve de la véritable nature de l'âme.

L'enfant irrationnel et agité est donc l'objet de tous les soins des éducateurs dont la tâche est d'enseigner la raison, la loi et le calme

propice au bonheur. Le livre VI met clairement en avant cette fonction : « En toute vie la première croissance, si elle part bien, peut plus que tout pour porter la nature à sa perfection et lui donner l'achèvement approprié, qu'il s'agisse de plantes, d'animaux apprivoisés ou sauvages, ou d'hommes; l'homme est sans doute, nous l'affirmons, un être apprivoisé (ἄνθρωπος δέ, ὥς φαμεν, ἥμερον); néanmoins, si avec une bonne éducation et un naturel heureux il devient d'ordinaire le plus divin et le plus doux de tous les êtres, faute d'une éducation suffisante et bien conduite c'est le plus sauvage (ἀγριώτατον) de tous ceux que la terre produit » (765e3-766a4). L'*agriôtès*, la sauvagerie, la cruauté, est le prolongement de l'*hubris* enfantine non bridée et non transformée en *aidôs*¹⁹ : les tyrans pour Platon offrent la figure de ces hommes puérils et irresponsables. Archélaos, dans le *Gorgias*, est la synthèse des plus grands crimes condamnés par le livre IX des *Lois*, c'est un bâtard qui a la condition d'esclave et qui, non seulement, enivre son père et son oncle pour ensuite les égorger, mais, de surcroît, tue son propre frère en faisant croire à sa mère qu'« en poursuivant une oie il était tombé dans le puits où il avait péri » (471c3). Parricide, fratricide, menteur, voilà bien le plus sauvage des animaux. L'éducation a pour but d'éviter le pire et de réaliser le meilleur en faisant de l'homme l'animal « le plus divin et le plus paisible (θειότατον ἡμερωτάτον τε ζῷον) ». R. Brague a bien montré l'importance de ces lignes dans son livre *Aristote et la question du monde* quand il commente le chapitre 7 du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* où le Stagirite envisage que l'homme soit « le meilleur de tous les animaux (*beltiston anthrôpos tôn allôn dzôôn*) » (1141a33-34). Avant Aristote et Platon, Xénophon a fait dire au Persan Phéraulais que l'homme est « le meilleur de tous les animaux et le plus capable de faire preuve de gratitude » (*Cyropédie*, VIII, 3, 49)²⁰. L'originalité du livre VI des *Lois* est de ne pas dire que l'homme est « meilleur » purement et simplement, mais bien au contraire qu'il est en puissance ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire, le plus divin et le plus bestial, avant que l'éducation ne le forme et ne transforme la démesure égoïste en amour de l'ordre et donc de la Cité. Cette ambivalence souligne l'indétermination du caractère de l'enfant.

Dans le livre XI quand il est question des cas où le père peut renier son fils, Platon note : « Si quelque citoyen souhaite prendre pour fils l'enfant déshérité, qu'aucune loi ne lui défende de l'adopter ; car il est naturel à la

jeunesse que le caractère change et se transforme en toute occasion de la vie » (929c), (pour citer cette fois la traduction de L. Robin). L'èthos du jeune est par nature mobile, changeant et donc perfectible. Il nous faut désormais voir quelles sont les puissances propres à la *paideia* qui permettent de transformer le petit *hubristotatos* en paisible citoyen.

LES PUISSANCES DE LA ΠΑΙΔΕΙΑ

Outre le livre VII qui lui est entièrement consacré, de nombreux passages des *Lois* parlent de l'éducation, tant celle-ci est inséparable du règne de la loi. Nos remarques ne feront sur ce point que prolonger l'étude d'A. Castel-Bouchouchi : « Comment peut-on être philosophe ? La notion platonicienne de παιδεία et son évolution de la *République* aux *Lois* »²¹. Nous rappellerons d'abord rapidement le contenu de cette éducation qui *grosso modo* reprend le programme éducatif de la *République*.

La fin du livre II en donne une présentation synthétique quand l'Athénien indique : « L'ensemble de la chorée, n'est-ce pas ? était pour nous l'ensemble de l'éducation (Ὅλη μὲν που χορεία ὅλη παίδευσις) » (672e, celle-ci impliquant d'une part l'étude de l'harmonie et de la maîtrise de la voix, et d'autre part la gymnastique qui procure « l'excellence du corps » (673a8). Le livre VII décrit plus patiemment les choses, notamment selon les périodes de la jeunesse (ainsi en 809c l'enfant apprend les lettres de 10 à 13 ans et se consacre à l'étude de la lyre de 13 à 16 ans), mais sans que tout cela obéisse à une division très rigide. Le programme éducatif des *Lois* n'est pas seulement une propédeutique d'éveil, mais bel et bien un contenu déterminé qui sera utilisé par l'homme pendant toute sa vie : les chants et les danses ne sont pas réservés à l'enfance. Aux exposés classiques de W. Jaeger et de H.-I. Marrou sur la nature traditionnelle de la παιδεία grecque, on pourra ajouter, notamment, les analyses plus récentes de R. Buxton dans son ouvrage *La Grèce de l'imaginaire, les contextes de la mythologie* qui souligne la proximité du projet platonicien et de la réalité historique. L'institution de l'école existait dès le début du v^e siècle : « Il ne faudrait pas présumer que

seule une infime partie de la population (la plus riche) pouvait se permettre d'offrir à ses enfants une éducation en bonne et due forme : lors de l'effondrement d'une école à Chios peu avant l'an 500 av.J.-C., on prétend qu'il se trouvait cent vingt enfants à l'intérieur. En plus de l'apprentissage de la lecture, l'accent était mis sur la culture physique et la "musique" ; en relation avec cette dernière, la poésie était un passage obligé »²². Or, à la réalité positive de ce qu'il est utile de savoir pour vivre en société, les *Lois* associent des déterminations qui sont propres à l'activité philosophique. La *dialectikè tekhnè* qui *expressis verbis* est absente du dialogue est non seulement à coup sûr visée au livre XII, 965b mais également préfigurée par l'éducation commune de l'ensemble des citoyens. Deux exemples permettent de le voir.

En premier lieu, la musique n'est pas uniquement une jouissance esthétique nous donnant accès au sens de l'harmonie et au rythme. Quand les avis des trois vieillards ne sont pas identiques, l'Athénien note au livre II : « Il semble bien que nos voix soient nettement discordantes » (662b2). Si la musique la plus haute est à coup sûr la philosophie, comme disait Socrate au début du *Phédon*, la musique populaire ne doit pas en être totalement coupée. Il faut faire comprendre : « Le devoir qui s'impose à tous, adultes et enfants, gens libres et esclaves, hommes et femmes, en fait à toute la cité de s'enchanter sans cesse elle-même, tout entière, des principes que nous avons exposés, en les variant constamment par tous les moyens, pour que l'abondante diversité qu'ils offriront rende les chanteurs insatiables d'hymnes et leur y fasse trouver du plaisir » (II, 665c). Les précisions sur le contenu des chants dans la suite du livre II montrent encore cette subordination des hymnes à la vertu totale que la philosophie doit apprendre. Les Muses « n'iraient pas mêler dans la même œuvre des cris d'animaux, des voix d'hommes, des bruits d'instruments et toute sorte de sons confus, puisqu'il s'agit de n'exprimer qu'une chose » (II, 669c-d). L'expression vocale par le chant sera un exposé (*diégèsis*) inspiré d'un contenu philosophique et non pas une imitation bariolée de tous les cris du monde. Les *Lois* retrouvent ici très précisément les analyses du livre III de la *République* où la poésie imitative est condamnée comme inférieure à la poésie narrative :

D'autant plus inférieure en sera la qualité [d'une œuvre], d'autant plus usera-t-il [l'orateur] de l'imitation à l'égard de quoi que ce soit sans avoir idée qu'il y ait des objets d'imitation

indignes de lui, si bien qu'il entreprendra sérieusement d'imiter n'importe quoi et en face d'un nombreux public, oui, cela même dont je parlais tout à l'heure : le tonnerre, les bruits du vent ainsi que la grêle, ou des essieux et des treuils, les sons aussi de la trompette, de la flûte, du pipeau comme de tous les instruments et encore les cris du chien, des bestiaux, des oiseaux ! (trad. L. Robin, III, 397a).

J.-L. Chrétien commente ainsi cette page : « L'altération de la voix, qui n'est plus nue et ne dénude plus, menace l'âme elle-même. Elle peut aller jusqu'à donner asile dans la voix humaine à tous les bruits et à tous les cris d'animaux, dont Platon fait la terrifiante énumération. La *mimèsis* est d'une certaine façon tératologique »²³. Le langage s'apprend, les cris de l'enfant doivent devenir parole et son oreille écouter la voix humaine. Le livre II des *Lois* dit encore : « Quand la voix atteint jusqu'à l'âme (τῆς φωνῆς μέχρι τῆς ψυχῆς), voilà, me semble-t-il, la formation à la vertu que nous avons appelée musique » (673a). Outre la musique et le chant, la justice elle-même nous adresse la parole par le biais des tribunaux. Les mauvais tribunaux, au livre IX, sont dits littéralement « aphones » (876b).

Une deuxième pratique empirique de l'éducation dans les *Lois* a également une valeur analogique qui annonce la philosophie elle-même, nous voulons parler, après L. Strauss²⁴, de la chasse. Il est beaucoup question de la chasse dans les *Lois* et notamment au livre VI où cet exercice ne permet pas seulement la prise d'un gibier, mais aussi une connaissance : « Il y a chance en effet, dit l'Athénien, que connaître exactement (μάθημα εἶναι δι' ἀκριψείας), tous, notre propre pays, ce soit là un objet d'étude qui ne le cède à aucun autre : voilà justement pourquoi la chasse avec chiens et toute autre sorte de chasse doivent être pratiquées quand on est dans la fleur de la jeunesse »²⁵. Connaître son pays avec précision²⁶, c'est une manière de se connaître soi-même, et sans doute la plus utile. Depuis le *Phédon*, la philosophie est comparée à une chasse ; la page 66 a évoqué l'homme qui essaye de « chasser les étants » (θηρεύειν τῶν ὄντων) ; et la *République* parle de la chasse à l'idée de justice au milieu des buissons où la notion se réfugie, et cette comparaison est encore présente au livre I des *Lois* (627c9). En effet, comme le chasseur, le philosophe cherche ce qui n'est pas accessible dans l'immédiateté, il cherche à saisir grâce aux traces que l'objet de sa quête a laissées sur son passage et en cherchant *dialectiquement* il fait connaissance avec ce que le *Phèdre* nomme « la plaine de la vérité » (248b7) : cette image n'est pas à

mettre au compte d'une « licence poétique », elle correspond rigoureusement à la détermination si importante pour Platon de l'âme comme réalité en mouvement. La chorée, c'est-à-dire, la danse et la musique, ou encore la gymnastique et l'étude des rapports harmoniques, le chant et la chasse²⁷ ont pour but de calmer le jeune enfant et de faire disparaître les trois qualificatifs de la page 808d que nous traduirons volontiers pour notre part en disant que l'enfant « fait des coups en douce, est agaçant et toujours exagéré ».

Le livre I donne le cadre général de la finalité de l'éducation quand il note qu'il ne s'agit pas de formation spécifique, comme pour ce qui concerne le métier d'aubergiste ou d'armateur, mais de « la formation [qui], dès l'enfance, entraîne un sujet à la vertu et lui inspire le désir passionné de devenir un citoyen accompli, sachant commander et obéir selon la justice » (643e; *arkhein te kai arkhestai*, gouverner et être gouverné, les deux verbes s'impliquant mutuellement puisque celui qui commande obéit à la raison et que celui qui obéit à la loi et/ou à un autre homme se commande à lui-même. L'éducation permet de fonder la conduite humaine sur un « désir ardent » pour la justice, comme traduit V. Cousin. Tous les autres désirs seront subordonnés à celui-là et n'auront des objets désirables que s'ils sont justes. A. Castel précise encore cette finalité en écrivant : « La finalité de la παιδεία dans les *Lois* est double : elle offre une éducation obligatoire et élémentaire à tous les futurs citoyens [...]; elle forme d'autre part une élite qui entre dans la composition de ce Conseil Nocturne dont la nature soulève bien des difficultés »²⁸. Il s'agit donc de la formation de l'ensemble du corps de la Cité que sont les hommes. Trois sentiments correspondent plus précisément à ce désir de justice qui doit donc devenir universel.

Le premier est une sorte d'ataraxie²⁹ puisqu'il s'agit d'apaiser l'âme humaine. L'Athénien reproche à ce qui ressemble bien à l'éducation spartiate de trop privilégier le courage et la valeur militaire : « Vous gardez vos jeunes au vert comme des bandes de poulains qui paissent par troupes, et aucun ne prend le sien, ne l'arrache à ses compagnons tout farouche et furieux, pour le confier à un palefrenier particulier et l'élever en le pansant, en l'apprivoisant (*hèmerôn*), en donnant tous les soins à une éducation qui peut faire de lui non seulement un bon soldat, mais un

administrateur compétent de communautés politiques ou civiles » (II, 666e-667a). L'hémérôsis est le fait d'adoucir une nature sauvage. Grâce à quoi? précisément grâce à la justice comme le dit le livre XI : « Comment, la justice ne serait pas dans l'humanité une belle chose, elle grâce à qui toutes les choses humaines se sont civilisées? (δίκη ... πάντα ἡμέρωκεν τὰ ἀνθρώπινα) » (937d, trad. Robin). La « domestication » ou « l'adoucissement » ne concernent pas seulement les jeunes gens mais l'ensemble des *anthropina*. L'un des buts de l'éducation, ou plutôt une autre forme de cet unique but qu'est l'amour et la pratique de la justice, est la paix. Ce qui est véritablement sérieux ce n'est pas l'état de guerre dont la gravité peut faire illusion à une âme éprise d'héroïcité et de bravoure, mais le jeu paisible de l'existence ordinaire : « La guerre, en vérité, n'a jamais pu nous offrir ni la réalité ni la promesse d'un jeu authentique ou d'une éducation digne de ce nom, qui sont précisément, à nos yeux, nous l'affirmons, la chose sérieuse par excellence. Aussi est-ce dans la paix qu'il faut vivre » (VII, 803d).

Le deuxième sentiment que l'éducation doit chercher à établir dans le cœur des hommes est un affect « divin » que les citoyens doivent chercher à imiter; il s'agit de la philanthropie. Le livre IV présente l'époque de Cronos comme une *makaria dzôè*, une « vie bienheureuse » (713c3) que la politique tendra à rétablir : « Le dieu, dit-on, dans son amour extrême pour les hommes (φιλόανθρωπος ὢν), mit à notre tête la race des démons, qui nous était supérieure, et eux, avec grande facilité de leur part et à notre grand avantage, ils prirent soin de nous, et par la paix, le sens de l'honneur (αἰδῶ), la bonne législation et l'abondance de justice qu'ils nous procuraient, préservèrent des révolutions et établirent dans le bonheur l'espèce humaine. [...] Nous devons [...] imiter par tous les moyens la vie légendaire du temps de Cronos et obéir à tout ce qu'il y a en nous de principes immortels pour y conformer notre vie publique et privée » (713 d-e). L'homme est philanthrope par la médiation du divin : il ne s'aime pas d'abord et toujours, se prenant pour mesure de toutes choses, mais il s'aime par son effort d'imitation de la perfection divine. Le terme *philanthropia*, malgré les lettres de noblesse que lui avait données Eschyle dans *Prométhée enchaîné* (vers 123), avait mauvaise presse comme l'explique Br. Snell dans son ouvrage *La découverte de l'esprit* (chapitre xiv,

« La découverte de l'humanité ») : « Cet “amour de l'homme” est [...] chez les Grecs si marqué de dédain, étant donné que “l'homme” a toujours été pour eux un être négligeable et pitoyable, que le “philanthropique” a fini par signifier le pourboire »³⁰. Si le terme n'apparaît que trois fois dans le corpus platonicien, d'une part le lecteur du *Phédon* garde en mémoire la condamnation de la misanthropie à la page 89d comme modèle bien significatif de la misologie, d'autre part les trois occurrences du terme montrent l'importance de ce sentiment pour Platon. Outre le dieu bienveillant des *Lois* que le législateur doit imiter, le terme désigne Érôs dans le discours d'Aristophane du *Banquet* et Socrate lui-même dans l'*Euthyphron*³¹. Érôs pour le poète comique permet le bonheur des hommes et Socrate est philanthrope parce qu'il parle et écoute tous les hommes, quels qu'ils soient, riches ou pauvres, jeunes ou vieux. La philanthropie concerne l'association des hommes entre eux et l'enseignement de la vertu. Proclus, dans son commentaire *Sur l'Alcibiade*, reprendra le qualificatif de « philanthrope » pour évoquer « le caractère boniforme de la vie de Socrate, son caractère sociable et philanthropique, son goût de communiquer *profusément* [...] les biens »³². Le pédagogue ne doit pas seulement aimer les hommes et leur enseigner la vertu, il doit être également un modèle à imiter, il doit être vertueux.

Le troisième sentiment que l'éducation doit apprendre à l'enfant et faire connaître à l'adulte est l'espérance³³. La première figure de l'espoir dans les *Lois* est une structure assez générale que l'on peut traduire, avec le Père des Places, par « attente ». Il s'agit là d'une différence anthropologique qu'Aristote soulignera encore au livre III du traité *Des Parties des animaux* (« il est le seul à espérer et à pressentir l'avenir », 669a20). En effet la conduite humaine n'est pas guidée seulement par les « deux conseillers, opposés l'un à l'autre et tous deux déraisonnables, que nous appelons plaisir et peine » (trad. Robin, É. des Places traduit *aphrôn* par « aveugle »), elle est éclairée par ce qui n'est pas encore, l'avenir que la raison permet de prévoir : « Outre ces deux sentiments, des opinions sur l'avenir qui portent le nom commun d'attente, mais le nom particulier de crainte, s'il s'agit d'une douleur; de confiance, s'il s'agit de l'attente contraire; et par-dessus tout cela il existe un jugement sur la bonté ou la perversité de ces sentiments qui, une fois érigé en croyance publique de la cité (δόγμα

πόλεως κοινόν) s'appelle une loi » (644c-d). La loi réglemente et éclaire notre rapport au futur, c'est-à-dire au plaisir et à la douleur, pour nous appuyer à nouveau sur la fin du *Protagoras*. Apprendre l'espérance, c'est-à-dire la possibilité de jouissances futures, fait certes de l'éducation platonicienne une école d'hédonisme peu conforme à l'habituel visage d'un Platon austère nous invitant à fuir vers le prestigieux monde intelligible. Mais Platon ne parle jamais de κόσμος νοητός et la διακόσμησις qu'il recherche est celle de l'unique cité terrestre où nous devons pouvoir éprouver d'admirables plaisirs³⁴. Le livre V note : « La nature humaine consiste principalement en plaisirs, douleurs et en désirs, auxquels fatalement tout être est à la lettre comme suspendu et accroché par ses préoccupations les plus profondes. Il faut donc recommander la vie la plus belle, non seulement parce que, extérieurement, elle l'emporte en noble réputation, mais encore parce que, si l'on consent à y goûter au lieu de s'en détourner dans sa jeunesse, elle l'emporte aussi en ce que nous cherchons tous : plus de jouissance et moins de souffrance tout le long de notre vie » (732e-733a). Le *dogma* est le contenu d'une *doxa*, une opinion dont la droiture est éprouvée par ce que nous oserons appeler les philosophes-rois du Conseil Nocturne, c'est-à-dire ce que sont, en germe, les trois interlocuteurs des *Lois*, opinion qui fait loi. Le titre du dialogue pourrait être non pas *Nomoi*, mais *Dogmata*. C'est là l'une des différences réelles avec la *République* ; il ne s'agit pas de décrire les trois parties de l'âme et les différents types de régime politique, mais, tout en supposant la théorie des Idées et le rôle premier du philosophe, de méditer ce qu'est le « soin de l'âme » dans son rapport au plaisir et à la douleur. Une loi est un dogme conforme à la vérité concernant les plaisirs, les peines et les désirs. Quel est l'impact de cette importance de l'attente dans la pédagogie des *Lois* ? C'est encore le livre V qui est ici décisif quand il recommande la maîtrise des rires et des larmes, autant dire des signes corporels immédiats associés au plaisir et à la douleur : « Il faut réprimer les ris et les pleurs intempestifs, chacun doit donner cette consigne aux autres et, dissimulant entièrement tout excès dans la joie ou dans la souffrance, tâcher de faire bon visage, soit que dans la prospérité le destin de chacun soit stable ou que dans les vicissitudes nos destins se heurtent à certaines entreprises comme à des hauteurs à pic ; il faut toujours espérer que, par les bienfaits qu'elle accorde, la divinité atténuera le poids des

peines qui fondent sur nous, qu'elle changera pour l'améliorer notre situation présente, et qu'en ce qui concerne les biens, ils iront au contraire toujours en augmentant par une heureuse fortune. C'est dans ces espérances que chacun doit vivre » (732c-d). L'espérance est doublement motrice pour l'éducation, non seulement elle est ce qui permet à l'homme d'avoir confiance en l'avenir et donc d'être heureux, mais aussi bien elle est le sentiment qui accompagne le travail de l'éducateur et du législateur.

Pour avoir confiance dans les enfants qu'il forme, l'éducateur doit envisager, d'après l'Athénien, une certaine épuration. Au livre V Platon n'y va pas, semble-t-il, par quatre chemins : « Quiconque a pris en main quelque troupeau, berger, bouvier, éleveur de chevaux ou tout autre de ce genre, n'entreprendra jamais de le soigner sans l'avoir d'abord épuré par l'espèce d'épuration qui convient à chaque groupement : séparant le sain et ce qui ne l'est pas, les bonnes races et les mauvaises, il renverra celles-ci à d'autres troupeaux et soignera le reste, en considérant quel vain et insatiable labeur imposeraient un corps et des âmes dont le naturel et la mauvaise éducation, après les avoir eux-mêmes gâtés, ruinent ce qu'il y a de sain et d'intact dans les mœurs et les corps de tout le troupeau » (V, 735b). La *République* conseillait déjà de laisser mourir les natures trop débiles. Les *Lois* répugnent cependant à préciser comment s'opère l'épuration violente des mauvais naturels : « Puisqu'il s'agit actuellement de théorie et non de pratique (λόγῳ ... οὐκ ἔργῳ) mettons que notre rassemblement est achevé et que l'épuration en a été réalisée à souhait » (V, 736b). La meilleure *katharsis* est l'éducation elle-même. Tel est le point de vue plein d'optimisme de Plutarque dans son traité *De l'éducation des enfants*, où les *Lois* sont fréquemment citées : « Une terre, écrit-il, est naturellement bonne; mais, négligée, elle retourne à la friche et, plus grandes sont ses qualités naturelles, plus elle s'abîme si par négligence on la laisse inculte. Un terrain est-il au contraire dur et plus accidenté qu'il ne convient? Cultivé, il rapporte aussitôt des récoltes de qualité. [...] Quelle est la nature chétive qui ne fasse de très sensibles progrès vers la vigueur à force d'entraînement et de combats? »³⁵. Selon les termes de B. Charlot, parlant de Platon, « c'est la bonne éducation qui forme de bonnes natures » (art. cit. p. 241).

Les trois sentiments positifs que l'éducation des *Lois* dépose dans l'âme de l'enfant apaisent les trois déterminations négatives de la page 808d :

l'hémèrosis vient arrêter la violence de l'*hubris*, la philanthropie fait cesser le caractère âpre, virulent et asocial de l'enfant, l'espoir rationnel et l'attente confiante dans la bienveillance des dieux viennent arrêter les machinations enfantines qui ne pensent qu'à l'objet du désir et non pas aux conséquences certaines. Comme le dit le livre V : « Aux enfants, c'est un grand respect de soi-même (αἰδῶ πολλήν), non de l'or, qu'il faut léguer » (729b). Cet héritage, c'est l'éducation, et non la mort, qui nous le donne.

CHAPITRE II

LA LIBÉRATION DE LA FEMME

La différence du masculin et du féminin est l'un des lieux essentiels de toute réflexion anthropologique ; l'opposition d'*anèr* (l'homme) et de *gunè* (la femme) divise l'*anthropinon génos* d'évidente façon d'après le *Cratyle* (431a3-4). Les autres oppositions naturelles comme celle des jeunes et des vieux ou des malades et des hommes sains n'ont pas le même caractère fondamental et structurant puisque tous les vieux ont été jeunes et que les malades gardent, par certains aspects au moins, un rapport à la santé (pour Platon les incurables ne doivent pas être maintenus en vie³⁶). Ces oppositions correspondent au devenir du corps humain, alors que la sexuation est une donnée inoubliable et permanente de notre condition. Seules les légendes, comme celle de Tirésias, rêvent d'un passage d'un sexe à l'autre, et d'un retour³⁷. Le devenir femme pour un homme ne peut se faire selon Platon qu'au prix de la mort quand l'âme se réincarne dans l'autre sexe : « Ceux des mâles qui étaient couards et avaient mal vécu se sont apparemment transmués (μετεφύοντο) en femelles, lors de la deuxième naissance »³⁸. L'homme lâche et injuste, manquant de la vertu virile du courage, a développé en lui des traits prétendument féminins qui président à sa nouvelle naissance. En somme, les femmes ont mérité leur faiblesse : ce sont des hommes ratés ou des hommes incomplets, comme le pensera Aristote, cette fois hors de tout contexte de réincarnation et donc de châtement³⁹. Est-ce là le dernier mot de Platon sur les femmes ? La question est complexe, comme chaque fois que l'humanité de l'homme est envisagée, selon le corps et non selon l'âme et sa ressemblance avec le divin. Les commentateurs ont sur le sujet des avis contradictoires : É. Chambry pouvait écrire en 1933 : « Platon est féministe »⁴⁰ alors que

J. Annas, en 1981, affirme pour sa part : « Il [Platon] accepte et même exagère les stéréotypes sexistes les plus scandaleux de son époque » et conclut à un Platon « macho » [sic]⁴¹. Platon est féministe dans la mesure où les femmes peuvent faire partie de la classe des Gardiens et qu'elles quittent le gynécée, Platon est « machiste » parce qu'il ne considérerait les femmes que comme « un immense réservoir de ressources encore inexploitées » (Annas, p. 234). Assurément, Platon ne s'intéresse pas aux « droits des femmes », mais pas davantage à ceux de l'homme puisque l'individu ne trouve son bonheur et son accomplissement que grâce à la Cité vertueuse. Assurément, dans les premiers dialogues Socrate fait état de lieux communs sur une supposée infériorité féminine.

À propos de l'appellation du fils d'Hector (Astyanax pour les hommes, Scamandrios pour les femmes), Socrate demande : « Sont-ce donc dans les cités les femmes ou les hommes qui te paraissent les plus sensés (φρονιμώτεροι), pour parler de sexe en général ? » et Hermogène de répondre : « Les hommes »⁴². Il y a en effet une manière de parler propre aux femmes faite d'exagérations⁴³, de sentences du sens commun⁴⁴ et d'expressions imagées⁴⁵. Le maître d'éloquence que se donne Socrate dans le *Ménexène* n'est autre qu'Aspasie, la courtisane, épouse de Périclès (235e), et c'est son discours qu'il propose en exemple pour illustrer le talent des panégyristes dont « les louanges sont si belles qu'à citer sur chacun les qualités qui lui appartiennent et celles qui lui sont étrangères, avec la parure d'un magnifique langage (κάλλιστα πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες), ils ensorcellent nos âmes »⁴⁶.

Outre ses façons de s'exprimer, mais y correspondant, la femme est caractérisée par un goût du luxe et de la parure⁴⁷. Elle aime le plaisir⁴⁸. Il faut donc se méfier d'elle pour l'éducation des enfants et, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ne pas laisser ce soin aux premières servantes venues. Telle fut l'erreur de Cyrus : « Il me semble qu'ayant été occupé toute sa vie à faire la guerre, il laissa aux femmes le soin d'élever ses enfants ; et que celles-ci, les considérant comme des êtres parfaits et accomplis dès le berceau, et n'ayant besoin d'aucune culture, ne souffrirent que personne osât les contredire en rien, et obligèrent tous ceux qui les approchaient d'approuver toutes leurs paroles et leurs actions »⁴⁹ (III, 694d1-7). Réglée par le plaisir et le caprice, étrangère aux corrections de la raison, cette éducation, qui se réduit à l'alimentation, fait

du jeune enfant un despote avant l'heure. Et ce petit tyran domestique préfigure le tyran dans la Cité tel que le décrit le livre IX de la *République* : « N'est-ce pas dans un prison semblable qu'est enchaîné le tyran, avec les instincts que nous avons dépeints et cette foule de craintes et de désirs de toute sorte qui obsèdent son âme. Il a beau avoir l'esprit curieux : seul de tous les citoyens il ne peut ni voyager nulle part, ni aller voir toutes les curiosités qui attirent tous les autres hommes libres. Il passe la plus grande partie de sa vie enfermé dans sa maison comme une femme » (579b3-c1).

Dès lors, dominé par l'affect, le mode le plus propre de la parole féminine (mais de la femme vulgaire et frivole qui n'a pas encore reçu la formation de la *République* ou des *Lois*) est la lamentation, le thrène et la plainte⁵⁰. Mêlant des envies de plaisir et une faiblesse qui lui interdit de les satisfaire, elle est fondamentalement déçue, jamais contente, critiquant tout. Dans le deuil, elle ne peut maîtriser sa peine. Les Gardiens de la *République* doivent donc fuir cet exemple indigne : « Nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les lamentations, et de les laisser aux femmes, et encore aux femmes ordinaires (οὐδὲ ταύταις σπουδαίαις) et aux hommes lâches, afin d'inspirer le mépris de ces faiblesses à ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays »⁵¹. Nul « sexisme » ici puisque Platon souligne que les hommes aussi peuvent être lâches et que les femmes qui se lamentent, littéralement, ce sont celles « qui ne sont pas sages ». Les femmes « ordinaires » (selon l'expérience de l'Athènes classique et selon l'opinion vulgaire) sont donc exclues des dialogues de Platon où la parole se tient principalement entre hommes amoureux de la sagesse. Les deux seules femmes dont Platon nous donne les discours, Aspasia la courtisane et Diotime la prêtresse, ne sont pas présentes en chair et en os : c'est Socrate qui rapporte leurs propos. On peut mettre ainsi en parallèle le début du *Phédon* et celui du *Banquet*. Dans le récit du dernier entretien de Socrate, Phédon commence en décrivant la scène suivante : « Dès que Xanthippe [la femme de Socrate] nous eut aperçus, ce furent des malédictions et des discours tout à fait dans le genre habituel aux femmes : “Voici, Socrate, la dernière fois que s'entretiendront avec toi ceux qui te sont attachés, et toi avec eux!” Socrate jeta un coup d'œil du côté de Criton : “Criton, dit-il, qu'on l'emmène à la maison!” Et, tandis que l'emmenaient quelques-uns des gens de Criton, elle hurlait en se frappant

la poitrine »⁵². Quant à Eryximaque dans le *Banquet*, il propose « de donner congé à la joueuse de flûte qui est entrée tout à l'heure : qu'elle joue pour elle-même ou bien, si elle veut, pour les femmes de la maison »⁵³.

À un texte près, sur lequel nous revenons aussitôt, les remarques critiques de Platon sur les femmes s'arrêtent là; elles n'ont rien d'original et ne constituent pas une doctrine proprement philosophique. Ces critiques relèvent soit du sens commun, soit du pessimisme de Platon qui voit des défauts dans le genre humain en général. Ainsi la femme « ordinaire » désire-t-elle un homme arrogant, à la virilité sans vertu, virilité elle-même « ordinaire » qui n'a pas davantage les faveurs de Platon. D'après le livre VIII de la *République*, le jeune ambitieux a été corrompu par les discours de sa mère « qui se plaint que son mari n'a point sa place parmi les magistrats, ce qui la diminue auprès des autres femmes; qui le voit peu empressé à s'enrichir, incapable de lutter et de manier l'injure, soit en particulier dans les tribunaux, soit dans l'assemblée des citoyens, d'ailleurs peu sensible lui-même à tous les outrages de cette espèce; qui s'aperçoit tous les jours qu'il ne pense qu'à lui et n'a pour elle que de l'indifférence. Elle s'indigne de tout cela et lui dit que son père n'est pas un homme (ἄνθρωπος), qu'il est trop débonnaire, et cent autres propos du même genre que les femmes ne manquent pas de débiter en pareil cas »⁵⁴. On le voit, la femme non philosophe sera la première opposée à la sagesse d'un homme qui ne cherche ni le pouvoir, ni l'argent. Ces propos rappellent singulièrement ceux de Calliclès dénonçant dans le *Gorgias* la pusillanimité du philosophe. Le héros de Calliclès est Héraclès, l'homme aux vertus viriles (484b), « dodécathlonien » qui traverse le monde habité et descend même lutter aux Enfers. Socrate, lui, préfère ne pas quitter Athènes; les monstres qu'il domine sont en lui-même, les passions et les désirs irrationnels.

Les « stéréotypes sexistes scandaleux » ne sont chez Platon que des lieux communs, pris dans l'argumentation dialectique où domine le souci de l'assentiment de l'interlocuteur; c'est alors de la femme non philosophe qu'il s'agit et Platon s'appuie dans ces textes sur l'opinion reçue qu'il cherche à dépasser. Un texte du livre VI des *Lois* est tout à fait remarquable en ce sens : « Chez vous, Clinias et Mégillos, les syssities [les repas en commun] des hommes ont été instituées d'une façon tout à la fois belle et, je le répète, étonnante, par suite d'une nécessité providentielle,

mais, contre toute logique, celles des femmes ont été laissées sans lois, et pour elles la pratique des syssities n'est pas venue au monde : cette partie de notre race, déjà naturellement plus dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, (λαθραιότερον μᾶλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφυ, τὸ θῆλυ, διὰ τὸ ἀσθενές) a été à grand tort, par cette reculade du législateur, abandonnée à son désordre. [...] Ce n'est pas seulement négliger la moitié de la cité, comme on le croirait, que de laisser les femmes dans la licence (ἀκοσμήτως); mais plus nos femmes sont naturellement inférieures aux hommes pour la vertu, plus elles comptent, jusqu'à importer deux fois autant. Il vaudrait donc mieux, pour le bonheur de cité, revenir là-dessus, y mettre ordre et régler toutes les coutumes sans distinction d'hommes et de femmes »⁵⁵.

Que comprendre ? égalité et partage des tâches ? ou bien infériorité ? Les deux termes de la ligne 781a4 *lathraioteron* et *épiklopôteron* permettent, nous semble-t-il, d'apporter une réponse. Le premier apparaît deux autres fois dans les *Lois*, sous forme adverbiale (en 838c6 à propos du « commerce clandestin » de l'inceste et en 864c5 quand il est question des délits accomplis en secret), le second est un *hapax* chez Platon. Ces deux termes se trouvent en revanche chez Homère, Hésiode, Eschyle, Sophocle et Euripide : ils appartiennent en propre à la langue des poètes. L'adjectif *épiklopos* qualifie Pandore chez Hésiode⁵⁶. Telle Ève dans la pensée judéo-chrétienne, Pandore est la séductrice, celle par laquelle tous les maux arrivent aux hommes, quintessence de la femme fatale, ses charmes enchantent et aliènent l'homme⁵⁷. C'est la femme comme la veut le non-philosophe. De telles références inviteraient à traduire : « cette partie de notre race, déjà naturellement plus dissimulée et artificieuse, *comme le prétendent les poètes* »... Platon refuse une perversité intrinsèque de la femme puisque précisément dans ce texte il propose la communauté d'activités avec les hommes. Elle n'est dangereuse que dans l'exclusion et la séparation, dans la ruse de Zeus qui fabrique un prodige. Dans la nature, la femme est simplement physiquement moins forte que l'homme (différence de degré que nul ne niera) et apte à l'engendrement, ce que ne peut le mâle qui apporte toutefois la semence. La grossesse, temps et état proprement féminins, n'est possible que par la collaboration des sexes. La femme est par nature égale de l'homme, qualitativement, elle est apte au

bonheur (*Gorgias*, 470e10) et à la vertu. Aussi doit-elle quitter, elle aussi, la Caverne et le gynécée. Libérée, elle participe à la philosophie.

Au cœur du livre V Platon écrit : « Il n'y a donc, mon ami, aucune occupation des gens qui administrent une cité qui revienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les natures sont pareillement réparties dans les deux ordres d'êtres vivants : la femme participe à toutes les occupations, cela est conforme à la nature (κατὰ φύσιν), et l'homme à toutes ; mais en toutes choses la femme est un être plus faible (ἀσθενέστερον) que l'homme. Certaines femmes et certains hommes seront plus doués pour la musique, d'autres pour la médecine, d'autres pour la guerre, d'autres encore aimeront la sagesse et d'autres ne l'aimeront pas » (456a). Il y a en somme une priorité du tempérament de chacun dans son individualité sur la détermination sexuelle. Certains « sont faits pour » être médecins et en sont heureux, d'autres pour la cuisine ; cette expression « être fait pour » ne réintroduit pas une causalité strictement naturelle (au sens où les rossignols sont faits pour chanter et les lions pour rugir) dans la mesure où le tempérament ne prend sa consistance selon Platon qu'au travers de l'éducation. Pour utiliser des termes sans doute anachroniques, nous dirions qu'il y a une « co-constitution » de la nature et de la culture selon Platon. L'erreur des Sophistes est de croire à une entière autonomie de la culture face aux déterminations naturelles, c'est-à-dire fondamentalement cosmiques. L'homme s'accomplit dans la Cité, et la Cité dans le Monde selon le cadre qu'indique le passage de la *République* au *Timée* et que reprennent les *Lois* en inscrivant la théologie astrale du livre X dans l'économie de la législation vertueuse. Antiphon le Sophiste a tort quand il sépare une loi naturelle inviolable et une loi humaine conventionnelle et arbitraire⁵⁸ : la loi humaine par sa rationalité propre rejoint la nature et s'y fonde. Les occupations des femmes ne peuvent donc s'expliquer par la « variété des mœurs » et des époques, mais bien par une réflexion sur la nature humaine. À la suite de la description la plus radicale et la plus célèbre de la condition humaine dans l'Allégorie de la Caverne, Platon conclut son analyse par l'approbation de Glaucon : « Ils sont très beaux, Socrate, les dirigeants que, comme un sculpteur de statues, tu as fabriqués là. – Et les dirigeantes (τὰς ἀρχούσας) aussi, Glaucon, dis-je. Car ne crois nullement que ce que j'ai dit concerne plus les hommes que les femmes, celles des

femmes du moins qui naissent avec des natures satisfaisantes. – Tu as raison, dit-il, si en effet elles doivent avoir tout en commun à égalité avec les hommes, comme nous l'avons exposé »⁵⁹. Cela contredit clairement l'affirmation de J. Annas : « Ce seront toujours les hommes qui s'empareront de tous les postes de premier plan, tandis que les femmes, même si elles ne viennent pas toujours en dernier, formeront l'arrière-garde » (*op. cit.*, trad. p. 235).

Il n'en reste pas moins vrai que le texte du livre V (455d-e) disait : « En toutes choses la femme est un être plus faible que l'homme », ce que Chambry traduit : « En toutes choses l'un des deux sexes est de beaucoup inférieur à l'autre » (nous soulignons), et qui devient dans le commentaire de J. Annas « les femmes ne sont pas aussi capables que les hommes » (p. 235). Or l'*astheneia* dont il est question n'est pas une « infériorité » dans les « capacités » (la femme serait toujours, de par sa nature, *moins bonne*, et l'homme *meilleur en tout*, meilleur cuisinier, médecin ou philosophe), mais simplement une faiblesse physiologique telle qu'elle peut se fatiguer plus vite. Rien ne relève ici de la qualité du travail féminin qui serait inférieur à celui des hommes. À propos de la gymnastique et de l'apprentissage militaire le livre VII des *Lois* souligne : « Dites-vous le bien, notre loi tiendrait en tout, au sujet des filles, le même langage exactement qu'au sujet des garçons ; elle prescrirait pour les filles l'égalité des exercices »⁶⁰. Néanmoins, au livre VIII, l'Athénien précise que certains exercices particulièrement pénibles (le lancer de javelot à cheval) pourront être facultatifs : « Quant aux femmes, il ne vaut pas la peine de les contraindre par des lois et des règlements à prendre part aux jeux qui concernent ces exercices ; mais si, en conséquence précisément de tout l'apprentissage antérieur, elles en sont venues à un état d'habitude, si leur constitution naturelle ne s'y oppose point et que, dans leur enfance et leur jeunesse, elles y aient participé sans déplaisir, alors on leur permettra de concourir pour ce dernier jeu »⁶¹. L'égalité des tâches s'adapte au corps féminin⁶² ; qui, de nos jours, verrait une discrimination sexiste dans la non-mixité des tournois de tennis ou de judo ?

La différence sexuelle n'est donc pas une différence de la nature humaine⁶³. Socrate réfute ainsi Ménon quand celui-ci soutient une équivocité de la notion de vertu et, devant donner une définition de la vertu, affirme : « La vertu d'un homme consiste à être capable

d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal. Si c'est la vertu d'une femme, il n'est pas difficile de te répondre qu'elle consiste d'abord à bien administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari. Il y a en outre une vertu propre aux enfants, filles ou garçons; il y en a une propre aux vieillards, qu'il s'agisse d'hommes libres ou d'esclaves. Il y en a bien d'autres genres encore »⁶⁴. À cela Socrate répond que la vertu doit avoir une unité de signification indépendante des circonstances particulières, comme dans le cas de la force : « Si une femme est forte, elle le sera par la même qualité générale que l'homme, par la même force? Quand je dis : la même force, je veux dire que la force n'en est pas moins la force, pour se trouver chez un homme ou chez une femme. Y vois-tu quelque différence? – Aucune » (72e4-9). Mais, dira-t-on, avec la *République*, faire le bien et être vertueux, c'est accomplir sa tâche propre⁶⁵. Si la *praxis* propre de la femme n'est pas celle de l'homme, alors Ménon et Gorgias ont raison, la vertu de la femme n'est pas concrètement la même que celle de l'homme. C'est à cette objection possible que s'attaque le célèbre argument du cordonnier (ou savetier) chauve au livre V de la *République* : « Il nous serait possible, apparemment, de nous demander si la nature des chauves est la même que celle des chevelus, et non pas opposée; puis, après être tombés d'accord qu'elle est opposée, s'il se trouvait que ce soient les chauves qui fassent les savetiers, de ne pas le permettre aux chevelus, et au cas où ce seraient les chevelus, de ne pas le permettre aux autres. – Ce serait ridicule »⁶⁶ (454c1-6, trad. P. Pachet). « Par conséquent, poursuit Socrate, pour le genre des hommes comme pour celui des femmes, s'il apparaît différer pour l'exercice de tel art ou de telle occupation, nous déclarerons qu'effectivement il faut conférer cette occupation à l'un et non à l'autre; mais s'il n'apparaît différer que sur ce seul point, à savoir que le genre femelle enfante (τίκτειν), et que le mâle engendre (ὀχεύειν), nous affirmerons qu'il n'a nullement été démontré pour autant que la femme diffère de l'homme » (454d7-e3). Il y a donc une différence anatomique qui implique une différence d'actions, mais il ne s'agit ici que d'un *pathos* de la femme et non pas de son *ousia* pour reprendre le couple qu'utilise l'*Euthyphron* (11a7-8), une qualité qui affecte la femme, mais à laquelle elle ne se réduit pas. La vertu d'Alceste⁶⁷, l'épouse qui prit dans la mort la place

de son mari, louée autant par Phèdre (179b6) que par Diotime (208d2) dans le *Banquet*, est une vertu humaine, pas plus féminine que masculine : « Mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent, qui aiment; et non pas seulement les hommes, mais même les femmes » (179b4-5).

La différence que met en avant le livre V (enfanter/engendrer) n'est pas cependant une qualité purement accidentelle, comme le fait d'être chauve ou non pourrait le faire croire. Platon donne au verbe *tiktein* (enfanter) un valeur considérable dans le *Banquet* : « Une fécondité, vois-tu, Socrate, dit Diotime, existe chez tous les hommes : fécondité selon le corps, fécondité selon l'âme, et, quand on en est venu à un certain âge, alors notre nature est impatiente d'enfanter (τίκτειν). Or cet enfantement lui est impossible dans de la laideur, mais non point dans le beau. L'union de l'homme et de la femme est en effet un enfantement, et dans cet acte il y a quelque chose de divin; c'est même, chez ce vivant qui est mortel, un caractère d'immortalité : la fécondité et la procréation (ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις) »⁶⁸. La reproduction assure à l'homme une permanence spécifique par quoi l'homme est éternel. La beauté des jeunes garçons est certes souvent vantée par Socrate (à vrai dire en tant que le corps est le signe de l'âme, ainsi dans le *Charmide*, 154d-e), mais sans, toutefois, qu'elle justifie l'homosexualité. Platon, de fait, y voit une pratique contre nature : « Qu'on obéisse à la nature dans l'accouplement destiné à la procréation; qu'on ne touche pas au sexe mâle; qu'on ne tue pas délibérément la race humaine; qu'on ne jette pas la semence parmi les rocs et les cailloux où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature »⁶⁹. En enfantant, la femme est ce par quoi il y a une positivité de l'accouplement : la naissance est le but de la relation charnelle : « Qu'on s'abstienne dans le champ féminin de tout labour qui se refuse volontairement à la fécondation » (*Lois*, VIII, 839a2-3). Faire l'amour, comme on dit en français, c'est « porter la vie » selon le rôle que le *Phédon* attribue en propre à l'âme (105d2). Le rôle que le mâle joue dans ce processus, pour non essentiel qu'il soit également quant à son essence (le mâle, comme la femelle, est fondamentalement homme), n'en est pas moins plutôt négatif si l'on suit les connotations bestiales que le verbe *okheuein* a en grec, et chez Platon en particulier. L'*okheutès*, c'est l'étalon. Le livre IX de la *République* a recours à ce verbe (« couvrir, saillir » nous dit le Bailly), pour décrire les hommes qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes :

« Ceux qui n'ont pas l'expérience de la réflexion et de l'excellence, mais sont constamment plongés dans la bonne chère et ce qui s'y apparente, sont emportés vers le bas [...] ils restent penchés vers la terre, vers les tables, ils paissent, s'engraissent, et couvrent leurs femelles, et leur désir d'en avoir plus les fait se piétiner, se donner mutuellement des coups de cornes et de sabots de fer » (586a-b). Dans le rapport charnel où les rôles sont effectivement différents pour l'homme et la femme, il faut bien le reconnaître, même si cela est secondaire pour l'être humain sage et tempérant, ce n'est pas forcément l'homme qui a le beau rôle⁷⁰. Là où l'enfantement par la femme a rapport à l'éternel et au divin, l'ensemencement par l'homme renvoie au domaine animal du rut et de la violence (le verbe *okheuein* est encore utilisé dans l'*Euthydème*, à propos des ébats du chien de Ctésippe 298e3).

Le *Cratyle* fait ainsi l'éloge de la femme à travers les noms qui la désignent en soulignant la force fécondante de la mère : « Γυνή (femme) me semble vouloir dire γονή (génération). Quant à ce qui est θήλυ (femelle), cela semble en quelque sorte avoir été dénommé à partir de θηλή (mamelle). Et ne dit-on pas θηλή parce que qu'elle fait « fleurir » (τεθηλέναι) comme fleurit ce qu'on arrose ? – C'est vraisemblable, Socrate. – Oui, le mot θάλλειν (fleurir) lui-même me paraît être à l'image de la croissance des jeunes êtres qui deviennent rapides et prompts (ἔξαιφνιδία) »⁷¹. Ce dernier adjectif, formé sur l'ἔξαιφνης, le soudain, désigne le pur apparaître de la vie, la croissance généreuse de la jeunesse que la femme rend possible. Le verbe « fleurir » indique, quand il est question de la cité juste dans les *Lois*, l'épanouissement et le bonheur (IX, 945d3-4).

Ainsi Platon, contre les mœurs de son temps, allant même sur certains points jusqu'à prendre exemple sur les nations barbares, propose une anthropologie où la femme est l'égale de l'homme sans pour autant nier une spécificité féminine.

CHAPITRE III

AKRIBÉIA

LE BAVARDAGE ET L'EXIGENCE D'EXACTITUDE

Si la philosophie n'apparaît qu'avec l'émerveillement face au monde, elle ne se constitue qu'à travers la parole qu'elle tient sur le monde. Elle tend aux choses le miroir des mots où celles-ci se reflètent et, ainsi, elle les pense et les rend visibles selon l'universalité de la raison. Le *logos* est l'intermédiaire entre la sensibilité et la pensée; lui-même sensible dans la voix, il est investi de l'intelligible qu'il manifeste. Il y a principiellement une tension et une adaptation nécessaire entre nos mots et la vérité. L'utilisation des mots par Platon n'est pas dissociable de sa conception du rapport du sensible et de l'intelligible, du corporel et du psychique.

Que sa philosophie soit offerte polyphoniquement à travers des dialogues a souvent été commenté et mis en rapport avec l'essence même de la pensée, dialogue intérieur de l'âme avec elle-même (*Théétète*, 189e). Il convient cependant de préciser que, en parlant, en quelque sorte simplement pour parler, parce que la parole saisit les formes obscurément enfouies dans le sensible, Platon met en avant des règles de la parole qui en assurent l'authenticité et la rigueur. D'une part, la philosophie parle en s'arrachant à l'urgence de l'action, en s'établissant dans une liberté patiente et méditative où, inlassablement, la question est reprise. La philosophie prend son temps et n'exclut pas que les hommes affairés puissent la considérer comme un bavardage. Une parole qui s'impose en se prenant au sérieux se pétrifie et, devenue opaque, ne montre rien d'autre qu'elle-même (tel est le discours des sophistes). D'autre part, la parole de Platon, dans la distance même qu'elle suscite face au monde, laissant en suspens des réponses sans cela trop vite données, cherche à donner vie

aux mots en lesquels elle pense. Donner vie, c'est donner du mouvement et du jeu, ne pas se satisfaire d'une formule qui, masquant la question, ne donne plus accès à la chose. Le flux de la parole⁷² doit donc toujours être à la fois maîtrisé (par exemple, dans le *Protagoras*, Socrate arrête une sorte de pléonexie où le dialogue se perd en se réduisant à commenter les poètes⁷³), et purifié de telle sorte qu'il puisse rendre l'éclat de l'être dont il parle. L'exigence de précision, l'acribie, est un souci cathartique. Il s'agit de bien user des mots⁷⁴ car, à travers eux, c'est notre rapport à la vérité de l'être qui est en jeu : « L'incorrection du langage (τὸ μὴ καλῶς λέγειν) n'est pas seulement une faute contre le langage même ; elle fait encore du mal aux âmes » affirme le *Phédon*⁷⁵.

L'ADOLESKHIA

Que la philosophie apparaisse comme un bavardage est l'un des points de rencontre du Socrate des dialogues de Platon et du Socrate historique, tel du moins qu'il est représenté dans *Les Nuées* d'Aristophane⁷⁶. Les Athéniens reprochaient à Socrate de n'être qu'un bavard ignorant. Or, Socrate ne répugne pas à se qualifier lui-même de bavard, en désignant par là l'utilisation proprement philosophique du *logos* : dans le *Théétète*, où les définitions de la science se succèdent sans résultat définitif, il note : « Quelle terrible chose, au vrai, risque d'être aussi un gaillard qui parle pour ne rien dire (ἀνὴρ ἄδολεσχής), et combien déplaisante ! / – Qu'est-ce à dire ? Qu'as-tu en vue quand tu parles ainsi ? / – Ma paresse personnelle à m'instruire (δυσμαθίαν), dont je suis fâché, et en outre, au vrai, ma tendance à parler pour ne rien dire (ἀληθῶς ἄδολεσχίαν) ! Quelles autres dénominations appliquerait-on en effet à quelqu'un lorsqu'il tire l'entretien alternativement en haut et en bas, à cause de sa lenteur d'esprit qui l'empêche de se laisser persuader, et de la difficulté qu'il éprouve à se détacher de chaque question ? »⁷⁷.

La *dusmathia* n'est ni *amathia*, pure et simple ignorance, ni misologie, elle correspond au refus de se laisser persuader sans preuves et donc à l'exigence d'une parole qui se prolonge autant qu'il est nécessaire pour s'approprier l'étant dont elle parle, selon les termes de Heidegger. Le

bavardage socratique est tout le contraire des « redites » propres au *Gerede* qu'analyse Heidegger au § 35 d'*Être et Temps*⁷⁸. La parole qui parle de tout et sur rien ne s'arrête, ne s'intéressant qu'à sa propre circulation, se répète elle-même indéfiniment et confond tout ce dont elle parle dans l'assurance illusoire des « on-dit » sur lesquels elle s'appuie : propos rapportés, citations inexactes, généralités sans substance, le bavardage ordinaire est semblable à l'écho dont parle le livre VII de la *République* à propos des prisonniers de la caverne (515b) : personne n'en répond et personne n'y répond. Or, Platon donne parfois à son propos le ton du bavardage par un usage de la répétition. Répétitions de mots d'abord, comme l'indique J. Laborderie dans son étude *Le dialogue platonicien de la maturité*⁷⁹ ; répétition de concepts dans une même formule, voire régression à l'infini, tel le « milieu occupé par quelque chose de plus médian » dont parle le *Parménide* (165b2). C'est exactement ce qu'Aristote nomme *adoleskhia* dans les *Réfutations Sophistiques* : « On fait tomber l'adversaire dans le verbiage [...] s'il n'y a aucune différence entre poser un terme et poser sa définition, *double et double de la moitié* sont la même chose »⁸⁰ (173a32 sq., trad. J. Tricot). Or, pour Platon, de telles expressions permettent déjà l'*akribéia*, l'exactitude par laquelle les mots eux-mêmes sont mis en question. Quand nous parlons de nous-mêmes, le pronom personnel semble aller de soi, s'imposer comme le signe indiscutable de notre identité ; le « bavardage » socratique consiste alors à briser l'unité trompeuse du « nous » (ἡμεῖς) en le développant grâce aux déclinaisons de la langue grecque : l'*Alcibiade* distingue ainsi le « nous », le « ce qui est à nous » (τὰ ἡμέτερα) et le « ce qui se rapporte à ce qui est à nous » (τὰ τῶν ἡμετέρων) pour opposer l'âme, le corps et les objets qu'utilise notre corps (133d). La complication des mots peut apparaître verbiage par rapport à l'expérience ordinaire pour laquelle l'identité humaine n'est pas problématique. Les phrases de Platon ouvrent une logique indéfinie qui inquiète l'entendement : n'y a-t-il pas des choses qui se rapportent à celles qui se rapportent à ce qui est à nous ? La parole philosophique n'arrête pas le mouvement de questions et de réponses par quoi la dialectique cherche à penser le monde : elle distingue, divise, raffine, poursuit l'entretien de l'âme avec elle-même. Dans le *Parménide*, le vieux philosophe d'Élée conseille au jeune Socrate : « Entraîne-toi (*gumnasai*) à fond dans ces exercices qui ont l'air de ne servir à rien et que le vulgaire appelle

bavardage (*adoleskhia*) » (135d, trad. A. Diès). Dans le *Sophiste* (225d), le dialecticien est, en tant que bavard qui « sacrifie ses affaires personnelles » au charme de la parole, opposé au sophiste qui est un faiseur de gain⁸¹. Dès lors, la gymnastique philosophique qui met l'âme à nue (*gymnos*) n'en finit pas de vouloir continuer à parler. Citant un texte du *Théétète*,⁸² J.-L. Chrétien a particulièrement montré cette nudité spartiate de la parole philosophique platonicienne : « Le rejet par Platon de l'éristique ne constitue pas une exclusion de l'*agôn* [le combat, la lutte]. Bien au contraire, le dialogue ne pourra être un *agôn* d'âme à âme, comme il y a des combats corps à corps, que si toute vaine dispute a été écartée. Aussi la nudité de l'âme parlant et écoutant présente-t-elle une nouvelle forme de la nudité athlétique. [...] Lutter nu avec un adversaire nu, ici, c'est parler à quelqu'un qui parle à son tour et répond. La nudité est responsabilité »⁸³. Nue, exposée, sans les parures des savoirs positifs, notre âme se tourne vers la vérité de l'être incorporel.

Cette conversion par laquelle le philosophe se détourne des calculs de rentabilité fait que le « bavard » est en même temps qualifié de *météorologos*, d'homme qui parle des choses du ciel. D'une façon plus générale, Socrate dans le *Phèdre* affirme : « Tous les arts, j'entends ceux qui ont de l'importance, exigent que touchant la nature, on bavarde et on ait la tête en l'air » (270a1). Le *Politique* oppose encore les arts où le respect des règles écrites est nécessaire (médecine et pilotage par exemple) et ceux où il n'est pas exclu d'être considéré comme « un songeur quant aux choses d'en haut et un sophiste bavard » (299b5-8). Le couple *météorologia/adoleskhia* se retrouve également dans le *Cratyle* et la *République*⁸⁴. En ne parlant pas de ce que l'homme a sous les pieds, le philosophe fait voir l'invisible; Gorgias, dans son *Éloge d'Hélène*, écrivait déjà : « Considérons les discours des météorologues : en détruisant une opinion et en en suscitant une autre à sa place, ils font apparaître aux yeux de l'opinion des choses incroyables et invisibles (τά ἄπιστα καὶ ἄδηλα) »⁸⁵. Que la philosophie, en manifestant les réalités non-évidentes, suscite l'étonnement s'accompagne dans l'écriture des dialogues platoniciens de la recherche de récits étranges ou de détails déconcertants. Une lecture inattentive au sens philosophique du bavardage tend à penser que Platon s'amuse alors, avant d'en venir aux choses sérieuses⁸⁶. Bouffonnerie au sein de la rhétorique fleurie des cinq

premiers discours du *Banquet*, tel apparaît le célèbre épisode du hoquet d'Aristophane, hoquet interdisant au poète comique de prendre la parole après le discours de Pausanias, comme l'ordre le prévoyait. Or, c'est le sens même de la parole philosophique qui est ici encore en jeu.

LE HOQUET D'ARISTOPHANE

Cet épisode opère une rupture dans le récit. Comme le silence de Socrate dans le *Phédon* (84b8), ou sa menace de départ dans le *Protagoras* (335c), ou encore le départ effectif de Céphale au début de la *République* (331d), il s'agit de montrer que la parole est un événement exigeant des conditions psychologiques ou physiologiques précises. La dialectique n'est pas une alternance purement mécanique de questions et de réponses, mais un libre mouvement où tout l'homme, corps et âme, est présent.

Le texte du *Banquet* décrit les choses ainsi : « C'était à Aristophane de prendre la parole (δεῖ ... λέγειν). Or, avait-il l'estomac trop plein ? était-ce autre chose ? il se trouva en proie à un hoquet (λύγγα) qui le mettait dans l'incapacité de parler » (185c8-d1). Le ridicule de la situation a fait penser qu'en quelque sorte Platon punissait l'auteur des *Nuées* d'avoir critiqué Socrate⁸⁷ ; cette vengeance toutefois, si vengeance il y a, est bien faible et d'autres significations apparaissent. Ainsi, il est certain que l'épisode introduit au thème de la médecine, qui est central dans le discours d'Éryximaque ; il est certain également qu'il permet un changement entre deux orateurs selon un schéma d'inversion fréquent dans le *Banquet*⁸⁸.

J. Lacan, pour sa part, souligne que le hoquet ne manifeste pas tant un trait comique d'Aristophane que bien plutôt le ton amphigourique du discours de Pausanias auquel il succède⁸⁹. Le hoquet est ici une sorte de rire convulsif qui interdit le discours mais n'est pas en lui-même étranger à la parole. De même que le *paidzein* (jouer) va de pair avec le *paideuein* (éduquer), de même le rire n'est pas sans rapport avec la fonction cathartique de la philosophie. Il libère et met à distance. Giono parle ainsi du rire comme d'une force cosmique : « Le rire dédaigneux [...] étant une chose qui ne peut pas se vaincre, même quand le monde entier s'y met »⁹⁰. Au moment le plus tragique du *Phédon*, ou du moins qui pourrait l'être,

Socrate se met « à rire doucement » (115c). Épicure retrouve ainsi l'esprit de Platon quand il affirme : « Il faut tout ensemble rire et philosopher » (*Sentence vaticane* 41). Socrate, sur le champ de bataille ou au moment de mourir, nous donne l'une des meilleures images de l'ataraxie. La figure d'Aristophane n'est plus présentée, dans le *Banquet*, contre celle de Socrate; les deux personnages sont assis à la même table et le hoquet de l'un renvoie au rire de l'autre.

Cela étant, vengeance, intervention de la médecine, interversion des rôles, rire, tout cela est exact mais laisse dans l'ombre la chose même. Qu'est-ce qu'un hoquet? Le dictionnaire de l'Académie répond : « Mouvement convulsif du diaphragme, qui fait sortir avec rapidité, par la glotte, l'air contenu dans les poumons, ce qui produit à chaque fois une espèce de son inarticulé ». Ce qui est en jeu dans l'expérience parfois douloureuse du hoquet, c'est la parole et la voix humaines. Aristophane avant de raconter l'histoire des hommes-sphères perd la parole. Par là même, son discours est authentiquement philosophique; il a la gravité joyeuse des mots arrachés au silence et à la menace de perdre la parole. Ce trait de la parole philosophique est mis en lumière par Calliclès dans le *Gorgias* : « L'homme mûr qui continue à philosopher fait une chose ridicule, Socrate, et pour ma part j'éprouve à l'égard de ces gens-là le même sentiment qu'à l'égard d'un homme fait qui bégaie (τούς ψελλίζομένους καὶ παίζοντας) et qui joue comme un enfant »⁹¹. Le bégaiement où la voix se perd aux articulations des phrases est, comme le hoquet, la figure d'une parole qui n'a pas la suffisance des discours expérimentés et rhétoriques d'un Phèdre ou d'un Pausanias. D'une manière symétrique au hoquet d'Aristophane, Socrate avoue, après l'élégante sophistique de l'éloge prononcé par Agathon :

Tandis que, pour ma part, je réfléchissais à mon incapacité de rien dire, ensuite, dont la beauté approchât même de tout cela, j'étais, de honte, à deux doigts de m'esquiver à la dérobée si j'en avais trouvé le moyen! C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère : oui, j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fît de moi, proprement, une pierre!⁹².

Jouant sur le nom de Gorgias, proche de « Gorgone », Platon montre que le discours clos des sophistes, pouvant sur le champ répondre à toute

question, est un discours pétrifiant qui ferme à l'autre l'espace d'une réponse véritable. Socrate ne sort de l'*aphonia* (198c6) qu'en rétablissant avec Agathon son mode de parole ordinaire, celui du dialogue par questions et réponses où un certain « bavardage » évite la pose des discours d'apparat.

Que le jeu de l'*adoleskhia* philosophique s'appuie sur la matérialité phonique des mots autorise, pour écouter une dernière fois le hoquet d'Aristophane, à mettre en avant le signifiant que l'oreille grecque entendait. Le mot qui désigne le hoquet (λύγξ, λύγγος) est au nominatif le même que celui d'un animal, le lynx (λύγξ, λυγκός), proche d'un héros (Λυγκεύς) qui, comme le félin, est célèbre pour sa vue. L'argonaute Lyncée, d'après Pindare, voyait à travers le tronc d'un chêne⁹³; Aristote s'y réfère en rêvant d'un homme dont le regard pénétrerait à l'intérieur des agrégats atomiques de Démocrite⁹⁴ et Plotin l'évoque, parlant de la possibilité de voir le centre de la Terre⁹⁵. Cette précision du regard est éminemment philosophique. Le hoquet laisse entendre la lucidité d'Aristophane et Platon, à travers son mythe, donne à voir l'un des visages de l'amour. La circulation de la parole dans les dialogues de Platon peut sembler bavarder, elle n'en est pas moins précise et rigoureuse. L'*adoleskhia* est ainsi inséparable de l'*akribéia*.

L'ACRIBIE

La précision (l'acribie), en effet, est toujours présente dans l'élaboration du questionnement platonicien. Dans un premier temps cependant l'acribie offre une apparence négative et irritante : elle est souvent associée à la sophistique et à sa manière de couper les cheveux en quatre⁹⁶. Dans l'*Euthydème*, Socrate parle aux sophistes en évoquant leur art « qui est à tel point admirable pour donner de l'exactitude au langage (εἰς ἀκρίψειαν λόγων) » (288a). Mais cette acribie n'est que jeux de langage et Ctésippe fait remarquer aux sophistes : « C'est incroyable à quel point peu vous chaut de parler à tort et à travers ! (παραληρεῖν) »⁹⁷. En effet pour le sophiste l'acribie n'est que le raffinement d'une pratique cherchant à séduire et non à penser l'étant ; seul Socrate affirme que « les phrases ont

un sens »⁹⁸. Dans le *Grand Hippias*, l'acribie est également le fait du sophiste; Socrate parle de son grand espoir de « pouvoir faire apparaître ce que c'est que le beau » et Hippias lui répond : « Ce n'est pas difficile à trouver [...]; si en allant m'isoler, j'examinais la question à part moi pendant un court instant, je te dirais la chose avec une exactitude qui passerait toutes les bornes de l'exactitude! (ἀκριφέστερον ... τῆς ἀπάσης ἀκριφείας) – Ah! ne parle pas si haut Hippias! » répond Socrate⁹⁹. Ce qui est plus exact que toute exactitude n'est pas, en fait, acribique, mais manifeste bien plutôt la démesure de qui prétend parler de tout en connaissance de cause sans la patiente collaboration du dialogue.

L'acribie sophistique peut toutefois préparer la précision et la rigueur philosophiques. Tel est le sens de l'éloge de Prodicos dans le *Protagoras* : « La science de Prodicos, mon cher Protagoras, affirme Socrate, paraît bien être une science d'origine divine, qu'elle remonte à Simonide ou qu'elle soit plus ancienne encore. Toi qui sais tant de choses, tu ne sembles pas la connaître, en quoi tu diffères de moi, qui l'ai apprise de Prodicos, mon maître » (341a-b). Il s'agit alors de comprendre la polysémie du terme δεινός, terrible, qui peut signifier redoutable aussi bien qu'admirable. Bien qu'il ne sache rien et n'enseigne rien, Socrate reconnaît ici avoir une expérience des distinctions sémantiques. Socrate a appris l'acribie des sophistes mais il a su l'éclairer de la lumière de la vérité. Que l'acribie sophistique intervienne positivement chez Platon est encore manifeste au livre I de la *République*. Quand Socrate essaie de réfuter le droit du plus fort en objectant que ceux qui commandent, parfois, se trompent, le sophiste Thrasymaque remarque : « À parler rigoureusement (κατὰ τὸν ἀκριψῆ λόγον), puisque tu te piques de rigueur dans ton langage (ἀκριψολογῇ), aucun artiste ne se trompe; car il ne se trompe qu'en tant que son art l'abandonne, et en cela il n'est plus artiste »¹⁰⁰. Socrate, acceptant dans la suite de l'entretien cette distinction rigoureuse entre l'artiste en tant qu'artiste et l'artiste en tant que l'art l'abandonne, ne cessera de mettre les mots à la question. C'est à cause de cela qu'il est comparé au taon dans l'*Apologie* : « Je suis tout bonnement attaché par le Dieu au flanc de la cité, avoue Socrate, comme au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taon »¹⁰¹. La légèreté du bavardage philosophique allège le sens des mots en leur donnant une signification

plus précise et plus claire; le questionnement socratique cherchant à préciser ce que la *doxa* veut dire fait de l'acribie un réveil, c'est-à-dire une attention soudain plus grande au monde et aux phrases qui le disent. Dans le *Théétète*, Socrate, réfléchissant sur l'agent de la sensation¹⁰², note : « Le laisser-aller du vocabulaire et de la structure des phrases, le fait de manquer d'exactitude (μὴ δι' ἀκριψείας) dans un examen à faire, cela passe en général pour n'être point sans élégance, tandis que le contraire de cette négligence marquerait la bassesse. Il y a pourtant des cas où ce contraire est indispensable »¹⁰³. Les gens « bien nés » croient sans doute pouvoir être au-dessus des querelles de mots; Socrate les arrête pour mettre en lumière la pensée qui pense dans les mots.

Dans le préambule à l'examen de l'Idée du Bien, au livre VI de la *République*, l'importance de l'acribie est encore manifeste quand Socrate fait remarquer : « N'est-il pas risible que, pour d'autres choses qui sont de peu de prix, on fasse tout et de toutes ses forces pour qu'elles soient dans l'état le plus exact et le plus net possible (ἀκριφέστατα καὶ καθαρώτατα), tandis que celles qui sont les plus importantes, ne sont pas jugées dignes aussi des plus importants efforts d'exactitude ? »¹⁰⁴. Or, le μέγιστον μάθημα (504e4-5), ce savoir le plus important qu'est celui du Bien, est en même temps l'objet de savoir le plus négligé, car il est toujours presupposé bien connu. L'obscurité de cette idée (506a1) vient de ce qu'elle est condition de la pensée des intelligibles et, comme le soleil qui permet de voir sans pouvoir être vu directement, elle ne peut être saisie comme les autres intelligibles. L'acribie conduit Socrate à l'analogie. Le philosophe adapte sa parole à l'objet dont il parle. Ainsi s'explique que Platon mette en avant, dans le *Timée*, à propos du troisième genre d'être qu'est la *khôra*, ni sensible, ni intelligible, un « raisonnement bâtard » (52b). L'imprécision peut correspondre encore à une exigence d'acribie.

Au-delà du lieu commun rhétorique¹⁰⁵, l'exigence d'acribie correspond chez Platon à son ontologie. Le discours selon les formes est précis dans la mesure où les Idées sont éternellement identiques à elles-mêmes; le discours sur le sensible est imprécis parce que le sensible est en lui-même mélangé, confus et corrompu. Selon le *Phédon*, les sensations ne nous donnent pas accès aux choses mêmes : « Est-ce que cela ne se passe pas comme même les poètes ne cessent de nous le rabâcher : nous n'entendons rien, ne voyons rien avec exactitude ? Or, si parmi les

perceptions du corps, ces deux-là ne sont ni exactes ni claires (μὴ ἀκριβεῖς ... μὴδὲ σαφεῖς¹⁰⁶), ne parlons pas des autres » (65b, trad. M. Dixsaut). Une vision sensible peut être nette, comme dans ces tableaux flamands dont les détails furent peints parfois avec une petite plume de bécasse¹⁰⁷, elle n'est jamais que partielle et incomplète. Le souci de l'*akribéia* consiste donc à passer d'un mode de vision à un autre, voir non les couleurs du sensible, mais l'éclat de l'être.

L'imprécision, ou plutôt, l'incomplétude de ce qui manque d'acribie relève dans le *Timée* de la Nécessité (56c). L'œuvre de Dieu est au plus haut point acribique dans la mesure où sa pensée n'est pas déterminée par le sensible. Comme le précisent les *Lois* il est le démiurge parfait : « N'allons pas, un seul instant, croire Dieu moins capable que les ouvriers mortels ; plus adroits ils sont, d'autant mieux ils réussissent, par la même technique, à livrer exacts et finis (ἀκριφέστερα καὶ τελεώτερα) les petits travaux aussi bien que les grands ; et ce dieu, suprêmement sage, qui veut et peut s'appliquer, n'imaginons pas que ces petites choses où l'application serait plus facile, il les néglige totalement pour ne s'occuper que des grandes, comme ferait un paresseux ou un lâche, qui craint sa peine et travaille sans soin » (X, 902e-903a, trad. A. Diès).

La providence divine et la rationalité qu'elle établit dans le sensible s'étend jusqu'aux moindres détails. Dès lors, le critère de distinction entre les techniques est leur rapport à l'acribie : quelle est la rigueur de leur démarche ? quelle est la précision de leurs produits ?

Le *Philèbe*, amplement consacré à la question de la rencontre de la limite et de l'illimité, note que, lorsque l'art de la mesure est absent, seules restent les conjectures de l'expérience (55e). Ainsi, un accordeur fait-il confiance à son oreille pour trouver les sons justes¹⁰⁸ ; en revanche, l'art de la construction utilise le plus grand nombre d'instruments de mesure (la règle, le tour, le compas, le cordeau, 56b-c). Dans son commentaire du *Philèbe*, H.-G. Gadamer explicite le statut de ces instruments de mesure : « Manifestement, la supériorité de l'architecture sur les arts de type musical ne tient pas tant à son usage de la science des nombres – car la musique, tout comme en général les activités pratiques, recourt elle aussi à l'art du calcul et de la mesure – qu'à son *invention* d'instruments spécialement conçus à cet effet. L'instrument de mesure est une réplique concrète (et en cela certes imparfaite) de la mesure en tant que telle, une

réplique adaptée d'avance au matériau qu'il s'agit de mesurer, et servant à corriger les évaluations seulement approximatives de l'œil »¹⁰⁹. En inventant des instruments de mesure, l'architecte a en vue la mesure intelligible qui, elle, n'est pas à inventer mais à penser et à réaliser. Dès lors, il est intermédiaire entre l'accordeur et le philosophe : il ne connaît encore qu'une acribie appliquée. Plus pure est celle de la philosophie où l'exactitude de la parole cherche non pas à rendre la parole précise comme un ouvrage bien fait, mais à manifester la mesure en soi qui se déploie au travers de chaque Idée. Le savoir véritable qui, dans le *Protagoras*, fonde la vertu authentique est la métrétique.

L'*akribéia* n'est pas raffinement, maîtrise précise de l'imprécis, mais conformité à la pureté des formes, c'est-à-dire, pour l'âme du philosophe, une activité de réminiscence. M. Dixsaut écrit : « La rectitude de la dénomination et la justesse de l'attribution n'existent qu'à la condition de penser et de savoir ce qui est requis pour penser : une âme qui ait son mouvement propre, qui ne soit pas soumise au devenir et qui dans sa réminiscence d'elle-même pose le pur, le vrai et ce qui est sur le mode du toujours »¹¹⁰. De même l'acribie n'impose pas l'ordre mais en découvre le principe; elle est remontée vers la forme et non victoire sur l'informe. Hésychius d'Alexandrie (VI^e ap. J.-C.) associe ainsi, dans son étrange dictionnaire, *akribés* et *akron* (le sommet), *akribôs* et *akrôs*¹¹¹, et P. Chantraine reconnaît : « On est tenté par l'hypothèse de Schwyzer qui voit dans le mot un composé de ἄκρος et de ép. ἔϊβω "verser", avec l'image d'un récipient rempli à ras bord [...] »¹¹². Qu'une réalité soit qualifiée d'*akribés* indique qu'elle accomplit *au plus haut point* sa forme. Au cœur de la pensée philosophique, l'acribie est une vigilance qui accueille la perfection du divin.

Dans les *Lois* où il est affirmé que « le dieu est mesure de toutes choses » (IV, 716c), l'acribie est ainsi centrale dans l'activité juridique du philosophe. Les membres du « Conseil Nocturne » (XII, 961a) qui formulent les lois et cherchent à donner corps à la Justice en soi sont présentés, au livre VII, comme devant s'appliquer à l'art de la mesure, de la façon la plus approfondie. Platon reprend ici l'opposition, présentée dans le *Philèbe* (56d), entre l'arithmétique pour le vulgaire et celle pour les philosophes : « Il reste encore trois sciences à apprendre aux personnes libres : la première est la science des nombres et du calcul; la seconde,

celle qui mesure la longueur, la surface et la profondeur ; la troisième, celle qui nous instruit des révolutions des astres, et de l'ordre qu'ils gardent entre eux. Une étude approfondie de toutes ces sciences n'est pas nécessaire à tous, mais seulement à un petit nombre » (818e-819a)¹¹³. Dans le sensible l'art de la mesure s'exerce le mieux sur ces corps parfaits que sont les astres. L'astronomie n'est la science suprême dans les *Lois* qu'en étant comprise comme métrétique. Ici encore l'acribie du discours correspond à celle de l'objet. Parlant des premiers physiologues qui, en général, refusaient la thèse de l'animation des astres, Platon note : « Au reste, même alors de surprenantes réflexions s'insinuaient à ce sujet, et l'on soupçonnait ce qui est à présent la doctrine admise : c'était le cas de tous ceux qui, prenant contact avec l'exactitude caractéristique de ces êtres (τῆς ἀκριψείας αὐτῶν ἥπτοντο), se demandaient comment, s'ils étaient dépourvus d'âme, ils pourraient jamais se prêter à des calculs d'une si merveilleuse exactitude, à moins de posséder une intelligence »¹¹⁴. Admiration et merveilleux, rigueur et perfection se rejoignent dans l'étude astronomique que le nomothète doit pratiquer pour élever et purifier son âme.

Le travail juridique qui vise à accomplir dans le cadre de la cité la plus grande justice possible cherche à imiter le cosmos en tant que tel. La perfection de ce qui toujours change ne peut toutefois pas être atteinte une fois pour toutes. La solidité et la valeur d'une juridiction acribique impliquent un mouvement d'approfondissement : « Ne crois-tu pas que l'intention du législateur est celle-ci : en premier lieu, rédiger les lois suffisamment, avec toute l'exactitude possible ; puis, avec le progrès du temps et lorsqu'il mettra en œuvre ses idées, crois-tu qu'il y ait eu législateur assez inintelligent pour ignorer qu'il reste fatalement un très grand nombre de défauts et qu'un autre devra les corriger avec attention si le régime ne doit en aucune façon empirer mais s'améliorer, et l'ordre ne cesser de croître (ὁ κόσμος ἀεὶ γίγνηται) dans la cité qu'il a fondée ? »¹¹⁵. Les choses et les lois, comme les tableaux, s'usent ; il faut les restaurer. Et la restauration n'est pas ici pure et simple conservation, mais embellissement et perfectionnement, comme le précisaient les lignes immédiatement précédentes : « Si quelqu'un imaginait un jour de faire une peinture aussi belle que possible, en tâchant qu'elle ne perdît jamais et gagnât sans cesse en beauté au cours des ans, tu penses bien qu'en

mortel qu'il est, s'il ne laisse pas après lui un successeur pour réparer sur sa peinture les injures des années et qui puisse, en lui donnant l'éclat que n'avait pu atteindre la faiblesse technique de l'auteur, la rapprocher de la perfection, il n'assurera pas longue durée à toute sa peine? » (769c)¹¹⁶. La beauté d'une œuvre d'art, même rayonnante, ne saurait avoir cette caractéristique des Idées qu'est l'immutabilité. La plus grande acribie est soucieuse de son propre dépassement. Ici apparaît une idée reprise dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (V, 15, 1137b25 sq.) : une loi juste appliquée trop strictement peut devenir injuste. Le livre VI des *Lois* affirme : « N'oublions pas que l'équité et l'indulgence sont toujours des entorses à la parfaite exactitude aux dépens de la stricte justice; aussi doit-on recourir à l'égalité du sort pour éviter le mécontentement populaire, en invoquant dans nos prières, cette fois encore, la divinité et la bonne fortune, afin qu'elles dirigent le sort du côté du plus juste » (757e, trad. É. des Places). Le hasard fait parfois bien les choses, parce qu'il assure une imprécision par laquelle l'acribie de la loi est parachevée. La justesse que le philosophe recherche n'est pas la minutie rigide de qui veut tout prévoir et organiser, niant les contradictions toujours renaissantes qui sont inhérentes au sensible. Parlant du caractère humain, à propos de deux meurtriers exilés, l'un ayant tué par colère sans préméditation, l'autre avec préméditation, Platon remarque : « Quant à leur rentrée, voici quelles en seront les conditions. Une législation d'une justesse exacte serait difficile; car parfois, de ces deux coupables, celui que la loi classe comme le plus dangereux peut être le plus doux, et celui qu'elle classe le plus doux, le plus dangereux; mais, la plupart du temps (ὥς δὲ τὸ πολὺ), les choses se passent comme nous venons de le dire. Sur tout cela c'est aux gardiens des lois qu'appartient l'appréciation » (IX, 867d-e)¹¹⁷. Que l'acribie philosophique doive considérer, selon son regard panoramique, aussi bien le « plus fréquent » que l'exceptionnel est une exigence reprise par Aristote en intégrant cela, au-delà du domaine juridique, à la science de la nature¹¹⁸.

L'exactitude des mathématiques et de l'astronomie forme l'âme du philosophe mais ne se retrouve pas telle quelle dans sa parole. Le « bavardage » des dialogues de Platon exclut le projet d'écrire *more geometrico*. Le jeu, l'inquiétude et la pluralité des voix, comme au banquet

d'Agathon, permettent de parler en vérité de la réalité sensible et de la nature humaine.

Par lui-même un mot n'est rien, ou presque rien. Platon n'envisage pas comme Épicure qu'il puisse être une émanation liée aux circonstances extérieures, une image phonique constituée par la congruence répétée des simulacres des choses¹¹⁹. La *Lettre VII* fait du nom le signe le plus pauvre de la chose, en deçà de la définition, de l'image et de la science (342b); Platon parle encore de la « faiblesse du nom » (343a). Ce pauvre corps sonore n'incarne la pensée qu'en étant relié à d'autres noms, comme le montre le *Sophiste*, mis en question, repris, travaillé, sans égard pour le plaisir mondain et convivial de la conversation. G. Deleuze a souligné avec force l'incompatibilité de Socrate et du bavardage vain des « discussions » qui ne savent ni écouter, ni se taire : « La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire. Le débat lui est insupportable, non pas parce qu'elle est trop sûre d'elle : au contraire, ce sont ses incertitudes qui l'entraînent dans d'autres voies plus solitaires.[...] Socrate n'a pas cessé de rendre toute discussion impossible »¹²⁰. Socrate est l'ami des formes qui sont retrouvées dans le sensible par l'usage des mots, faibles supports sans doute, mais supports signifiants où la pensée s'exprime. L'*akribéia* correspond au degré de conformité d'une phrase et de l'intelligible dont elle parle; par là même, en mettant en lumière l'essence des étants, elle est proprement éclaircissement.

CHAPITRE IV

L'UNICITÉ DU MONDE

Y a-t-il un ciel, une mer et des montagnes dans le monde intelligible ? Assurément, car que serait un monde sans horizon ? C'est ainsi que, pensant avec radicalité le monde intelligible (κόσμος νοητός) qu'est pour lui la seconde hypostase principale, Plotin peut écrire : « Là-bas, le ciel est un être animé ; il n'est donc pas privé de ce qu'on appelle ici des astres ; et c'est là l'être même du ciel. Il y a aussi une terre qui n'est point déserte, mais bien plus animée que la nôtre »¹²¹. Pour qu'une telle conception soit possible, Plotin a dû transformer profondément la pensée de Platon : en effet, la théorie des Idées va, selon lui, de pair avec la dynamique du mouvement processif. Les Idées sont des esprits qui se pensent ; l'être intelligible est vivant¹²². Rien de tel en revanche selon Platon. Pour lui, la vie est toujours vie incarnée et, après la mort, si notre âme ne se réincarne pas, elle existe certes encore, mais sans être vivante¹²³.

Il est notoire que la formule κόσμος νοητός (monde intelligible) est absente des dialogues de Platon. Cette expression apparaît pour la première fois au premier siècle de notre ère avec Philon d'Alexandrie, puis elle est reprise dans toute la littérature du médio-platonisme. Chez Philon, Dieu crée un monde intelligible au premier jour de la *Genèse* : « Dieu [...] quand il voulut fabriquer (δημιουργῆσαι) le monde visible d'ici-bas, forma d'abord le monde intelligible, afin qu'en utilisant un modèle incorporel et tout à la ressemblance divine, il réalisât le monde corporel, réplique plus récente d'un plus ancien »¹²⁴. Prêter à Platon une telle conception suppose que le *Timée* soit compris dans un sens créationniste ou, au moins, que l'on cherche un dualisme radical dans l'ontologie platonicienne. Or, celle-ci ne met pas en avant un « autre monde » dont nous aurions la nostalgie,

comme le feront les Gnostiques. Alain souligne ce point dans des phrases limpides : « Les idées sont la vérité des ombres [...]. Il n'y a point de caverne, ni de carcan; il n'y a qu'un homme qu'on éveille. C'est un autre monde et c'est toujours le même. Ciel des idées, idées transcendantes, et d'abord transcendantes, tout cela n'est que métaphores »¹²⁵. Gadamer affirme également : « La complète séparation entre un monde des Idées et un monde des phénomènes serait une grossière absurdité »¹²⁶. Et J.-P. Dumont d'écrire, dans ses *Éléments d'histoire de la philosophie antique* : « Contrairement à ce qu'on entend dire, il n'existe pas pour Platon deux mondes, dont l'un serait intelligible et l'autre sensible. Il n'y a qu'un monde, proportionnellement, analogiquement et géo-métriquement découpé ou segmenté en lieux et placé sous l'empire du Bien »¹²⁷. Quant à H. Maldiney, parlant de la *χώρα* du *Timée*, espace qui accueille conjointement le sensible et l'intelligible, il écrit : « Il n'y a pas deux mondes disjoints. [...] De par son appartenance à la *χώρα* le sensible s'intelligibilise et la même nécessité oblige les essences, qui se traduisent dans le sensible, à se manifester localement »¹²⁸. Et pourtant tout le monde, ou presque, parle de monde intelligible ou de monde des Idées¹²⁹. Comment expliquer l'attachement viscéral à ce prestigieux « monde intelligible » ?

En premier lieu, par une logique d'entendement qui se plaît à la facilité des oppositions statiques : les distinctions de mots aideraient à donner des repères. Mais ces repères sont trompeurs quand les commentateurs de Platon tracent une ligne de partage rigide entre le sensible et l'intelligible (avant même d'en faire deux mondes distincts); le terme *aisthêtos* n'est nullement fréquent chez Platon (trois occurrences dans la *République*, aucune dans le *Parménide* qui préfère parler des « choses multiples », ou de « ce qui se trouve chez nous »). L'un des sens de la dialectique platonicienne est de refuser ce que la tradition nommera l'esprit de système.

Plus stratégiquement, le second motif pour parler de « monde intelligible » est de prêter à Platon un dualisme universel où toujours le sensible serait à mépriser. D'un côté les modèles et la vérité, de l'autre les copies et le mensonge. Il s'agit, en somme, de la lecture de ceux qui se réclament d'Aristote. Platon aurait hypostasié les concepts, et la réalité empirique serait oubliée au profit d'idéalités en fait sans consistance.

Cette interprétation est celle de Bergson dans *L'Énergie spirituelle* : « Le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns aux autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits [...] »¹³⁰. Or, Platon n'hésite pas à entrer en contact avec les faits, et sa philosophie envisage les événements qui se produisent dans le monde ; la complexité de la psychologie humaine ne lui échappe pas, le rôle et la structure des organes du corps humain retiennent son attention, le détail des moindres prescriptions juridiques est l'objet d'importants développements dans les *Lois*.

Cela étant, si la fiction du monde intelligible peut servir en quelque sorte à condamner Platon, elle peut aussi bien chercher à le sauver. Telle est la lecture judéo-chrétienne depuis Philon. Présentant la « réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église », Von Ivánka écrit ainsi : « Le Tout se scinde en deux domaines : le monde des archétypes (Idées), de la vérité, de l'Être d'une part, et d'autre part le monde des copies, du changement, du devenir [...]. Entre les deux se tient l'âme. Elle vit et agit dans le monde changeant, mais sa véritable patrie est le monde des archétypes éternels »¹³¹. Une telle présentation correspond aux concepts propres de la théologie chrétienne (notamment l'opposition de la *via* et de la *patria*). Mais que notre véritable patrie soit le monde intelligible est une thèse d'origine plotinienne¹³² et non pas platonicienne. Saint Bonaventure fait preuve de lucidité quand c'est à Plotin qu'il se réfère, dans *Les Six jours de la Création*, pour exposer sa doctrine de l'exemplarisme¹³³.

Ne sera-t-on pas tenté cependant de dire, comme Socrate dans le *Théétète* : « La facilité dans le maniement des mots et des phrases et l'absence d'examen pointilleux n'est pas sans une certaine noblesse » (184c)? Ne faut-il pas reconnaître que l'historien de la philosophie grecque ne cesse d'utiliser des notions qui jamais ne furent présentes chez les auteurs qu'il commente? Il n'y a pas littéralement d'ontologie chez Platon, ni de métaphysique chez Aristote. Il y a toutefois une « chasse à l'être » dans le *Phédon* et une « philosophie première » dans les écrits du Stagirite.

Des textes qui serviraient de fondement à l'opposition de deux mondes chez Platon ont été proposés, suivant en cela la tradition néoplatonicienne. Dans son édition d'Alcinoos, J. Whittaker cherche ainsi des expressions « analogues » à la formule « monde intelligible », à propos de laquelle il note cependant « cette phraséologie [sic] ne remonte pas à Platon lui-même »¹³⁴. Le livre VI de la *République* (508b12-c2) oppose par exemple sans équivoque le « lieu visible » et le « lieu intelligible »¹³⁵. Mais, d'une part, un lieu n'est pas un monde et, d'autre part, le lieu intelligible n'est pas un lieu dans le même sens que le lieu sensible; comme le souligne M. Dixsaut, analogie n'est pas identité¹³⁶. Dans l'intelligible, il n'y a pas juxtaposition des Idées comme il y a juxtaposition des corps sensibles. Il y a une combinaison des Idées entre elles, que l'entrelacement des mots manifeste dans le *logos* (*Sophiste*, 262d). Passer du « lieu visible » au « lieu intelligible », c'est quitter le rapport sensoriel au monde qui est d'immédiateté et de contradiction et entrer, grâce à la parole, dans la dimension d'universalité. Cela dit, c'est toujours le même monde où je vois deux morceaux de bois et où je parle d'égalité. Un lieu n'est pas un espace géométrique abstrait mais un espace habité, où l'homme se tient et investit le monde de différentes manières. La « plaine de la vérité » dans le *Phèdre* (248b7) et le « vaste océan du beau » dans le *Banquet* (210d4-5) éclairent la nature de l'intelligible : les Idées ne sont pas enfermées dans la sphère de notre esprit, elles peuvent être contemplées (pour qui désire les voir) dans le monde en tout ce qui participe d'elles. Parler de lieu intelligible, c'est envisager la dimension d'une totalité englobante qui réunit par exemple toutes les beautés comme autant de parties, celles des corps, celles des âmes, des lois, des actions ou des sciences en lesquelles brille l'éclat du beau en soi. La vision synoptique, en isolant une Idée, sait la retrouver dans la moindre de ses manifestations. Systole et diastole de l'âme (inscrites dans le rythme du dialogue intérieur que l'âme se tient à elle-même) se déploient dans le lieu intelligible. Le mouvement indiqué par le discours de Diotime (du multiple sensible à l'unité de l'Idée, puis à nouveau du multiple intelligible – le vaste océan – à la forme isolée dans sa pureté) montre paradigmatiquement que l'intelligible n'est pas ailleurs que dans ce monde. Quand, dans le *Phèdre*, il est question du « lieu supracéleste » (τὸν ὑπερουράνιον τόπον, 247c3) à propos de la procession des âmes avant leur descente dans un corps mortel, c'est à nouveau une

notion spatiale dont il s'agit et non pas cosmique. Si l'intelligible est plus manifeste dans le ciel que sur la terre (ce pour quoi l'astronomie sera la science suprême dans les *Lois*), il n'est cependant totalement présent à l'âme que selon un mode d'être intemporel. Ce qui est hyperouranien ne désigne pas une enveloppe supplémentaire du ciel, ni un autre ciel mais précisément une dimension qui dépasse en perfection le ciel lui-même.

Outre le « lieu intelligible » et le « lieu supracéleste », une troisième expression a été lue par la tradition platonicienne comme désignant le monde intelligible, mais cette fois en l'isolant d'un contexte qui interdit une telle identification. Il s'agit de la page 64 du *Philèbe* où Platon parle d'un « *kosmos* incorporel ». Après avoir distingué les différents genres de vie, Socrate note : « En ce que j'énonce à présent [la vie selon la vérité, accompagnée de plaisirs purs], je vois clairement se réaliser une sorte d'arrangement incorporel (κόσμος τις ἀσώματος), destiné à avoir l'autorité sur un corps animé »¹³⁷. Comme la traduction l'indique sans équivoque le *kosmos* n'est nullement ici un monde; la notion de *kosmos asômatos* s'applique précisément en tant que l'intelligible sert de règle à la vie corporelle. Ainsi, cet ordre n'est pas séparé, établi dans un « monde des Idées » transcendant et purement spirituel, mais au contraire il est immanent à la vie du sage qui, tel Socrate, ne cherche pas à fuir la Cité.

L'existence substantielle des Idées (οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν dit le *Parménide*, 135a9-b1) ne doit pas conduire à une séparation entre deux sphères différentes, entre deux mondes, l'un où le maître en soi serait maître de l'esclave en soi, et l'autre où un maître en chair et en os serait maître d'un esclave également corporel et corruptible. La présentation de l'aporie en 133e par le philosophe d'Élée¹³⁸ est critiquée par lui-même en 135a-b, et reconnue insoutenable. Une coupure qui ne serait pas seulement une différence de points de vue, envisageant dans le monde (l'unique monde qui existe et où nous sommes) différents modes d'être mais une séparation radicale entre un monde inférieur (celui où nous rencontrons « cheveu, boue et crasse », pour reprendre les exemples de 130c8) et un monde supérieur (celui du Beau et du Bien, 130b8) conduit à une pure et simple homonymie entre le sensible et l'intelligible. La science humaine ne sera pas science de l'être, mais simple connaissance empirique (134b9). Toute l'œuvre de Platon, pour lequel c'est « le dieu qui est mesure de toutes choses » (*Lois*, IV, 716c), montre au contraire que

l'efficacité de l'intelligible dans le sensible est ce par quoi il y a un monde qui se tient.

Une telle immanence est apparemment contredite par le début du *Timée* où Platon expose la production du monde : « Tous ces vivants intelligibles, celui-là [le Vivant en soi] les tient enveloppés, de la même façon que ce monde-ci nous contient, nous, avec tout ce qui existe d'autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des objets de l'intelligence, celui qui est en tous points parfait, que le dieu a voulu précisément rendre le monde semblable, c'est un vivant unique, visible, qu'il a constitué » (30 c-d, trad. J. Moreau). Il y a bien ici une correspondance entre le *pantelon dzôon* et le *dzôon oraton* mais le texte ne parle nulle part de *kosmos noétos*. Le monde apparaît en étant supporté par les contenus de pensée du démiurge. Cette figure mythique représente l'intelligence à l'œuvre dans le monde, et non pas un dieu personnel qui produirait en un premier temps un monde parallèle, autonome et parfait. Si les Idées (ou les Formes) ont bien pour caractéristique essentielle la séparation (le *khorismos* que critique la *Métaphysique* d'Aristote), c'est que leur mode d'être dans le monde n'est pas celui des choses sensibles, visibles par le corps : elles ne sont rencontrées que par l'âme¹³⁹. Ni concepts, ni esprits incorporels, les Idées ne sont rien d'autre qu'intelligibles au sens où leur être incorruptible et éternel n'est connu que par notre intelligence. Dans le texte du *Théétète* déjà cité, Socrate poursuivait en indiquant : « Il y a des cas où cela [l'acribie] est nécessaire » et, dans la *République*, le préambule à l'examen de l'Idée du Bien (504d-e) fait état d'une exigence d'exactitude. Or, le savoir le plus important est en même temps l'objet de savoir le plus négligé, car il est toujours présupposé bien connu. L'obscurité de cette Idée (ἐσκοτῶσθαι, 506a1) vient de ce qu'elle est condition de possibilité des intelligibles et, comme le soleil qui permet de voir sans pouvoir lui-même être vu directement, elle ne peut être saisie sans intermédiaires. Le *Philèbe* refuse que le philosophe « pose l'un » (16c-17a) aussitôt, sans avoir parcouru la diversité d'un contenu intelligible ; ce parcours de l'âme correspond au « lieu intelligible ». C'est l'acribie qui conduit à l'analogie. En effet, l'exactitude de la parole philosophique n'est pas celle d'un acte notarial où tous les termes sont uniformément univoques et toutes conditions précisées : le philosophe adapte sa parole à l'objet dont il parle. L'absence ou la présence d'un terme ne sont pas par elles-mêmes

dialectiquement parlantes, car la pensée dialectique ne donne sens aux mots que par leur rencontre. Que la notion de κόσμος νοητός n'ait jamais été présentée par Platon n'est certes pas indifférent du point de vue de l'acribie, mais n'est pas décisif pour condamner l'usage de l'expression « monde intelligible ». Ce qui importe maintenant est de préciser la compréhension platonicienne du terme *kosmos*.

Le monde est unique comme est unique l'intelligible qui s'y manifeste. Cela étant, l'ordre du sensible participe au plus haut point aux Idées; Socrate a été parfaitement juste pendant sa vie (*dikaïotaton* est le dernier mot du *Phédon*) et, quand la beauté corporelle érotiquement nous émeut, on ne l'expérimente pas comme un « pâle reflet »¹⁴⁰. Le monde qui réunit ainsi les êtres intelligibles et les phénomènes corporels est globalement gouverné selon l'Idée du Bien (cf. *Timée*, 46c-d). C'est pourquoi, d'après le *Phédon*, Socrate s'était félicité des thèses d'Anaxagore : « “C'est en définitive l'Esprit qui a tout mis en ordre (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν), c'est lui qui est cause de toutes choses”. Une telle cause fit ma joie; il me sembla qu'il y avait, en un sens, avantage à faire de l'esprit la cause universelle : s'il en est ainsi, pensai-je, cet esprit ordonnateur, qui justement réalise l'ordre universel (νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν), doit aussi disposer chaque chose en particulier de la meilleure façon qui se puisse »¹⁴¹. On sait la déception de Socrate : Anaxagore oubliait l'esprit pour revenir aux causes matérielles auxiliaires. C'est à la suite de ce récit que Platon introduit la théorie de la Participation (100c : « C'est par le beau que les choses belles sont belles »). La participation du sensible aux Idées est précisément ce par quoi il y a un *kosmos*. Le *Cratyle*, donnant pour étymologie de δίκαιον le terme νοῦς, cite encore la formule d'Anaxagore : « Il définit le juste d'après Anaxagore, en disant que c'est l'esprit (νοῦν); indépendant, sans aucun mélange, il ordonne, dit-il, toutes choses en parcourant tout (κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἴοντα) »¹⁴². La *kosmèsis* concerne les choses, et Platon met ici en avant le mouvement et le passage de l'esprit à travers elles. Le *nous* ne produit pas l'ordre cosmique une fois pour toutes; comme l'être du *Sophiste* (249a), il n'est pas immobile. En effet, la participation assure un ensemble de mouvements de conservation des choses, qui leur permet d'échapper à la dissolution (tel est le cas du désir d'immortalité dans le *Banquet*, 207d-e). Platon, toutefois, ne précise

pas quel est le statut de cet « esprit » ordonnateur. Dans le *Phédon*, quand Platon parle de l'*idéa*, c'est du *noèton* qu'il est question et non du *noûs*.

D'après les *Lois* cet esprit ordonnateur semble être l'équivalent d'un dieu; le livre X présente une vive critique des théories matérialistes (sans doute de Prodicos, l'un des « ancêtres d'Épicure » comme note É. des Places) : « Le feu, l'eau, la terre et l'air, tout cela, disent-ils, est dû à la nature et au hasard, aucunement à l'art. Quant aux corps qui viennent ensuite, tels que la terre, le soleil, la lune, les astres, ils sont nés de ces premiers éléments, totalement privés de vie; ceux-ci, emportés au hasard de leurs tendances respectives, à mesure qu'ils se rencontraient et s'associaient suivant certaines affinités, chaud avec froid, sec avec humide [...] engendrèrent ainsi et sans autre secours le ciel tout entier et tout ce qu'il contient, puis tous les animaux [...] et cette création se fit, disent-ils, sans aucune intervention de l'intelligence (οὐ δὲ διὰ νοῦν) ni de quelque dieu que ce soit, ni de l'art, simplement comme nous le disions, par la nature et le hasard » (889b1-c6). Ce qui est proche ici de la pensée de Prodicos est le refus d'une providence divine (cf. le fragment B5 : les dieux, comme le bien et le mal, sont des inventions des hommes en rapport à leurs besoins et à ce qui permet de les assouvir¹⁴³). En revanche, pour Platon, le philosophe « doit plutôt, comme on dit, donner de toute sa voix pour soutenir la doctrine traditionnelle affirmant l'existence des dieux et toutes les vérités que tu viens de rappeler, et pour secourir la loi elle-même et l'art en montrant qu'ils existent par nature ou par une cause non moins forte que nature, puisqu'ils sont créés par l'intelligence en conformité avec la droite raison » (890d). En tant que l'intelligence pense l'être et se conforme ainsi à la droite raison, ce qu'elle produit est produit par nature. Une série de termes apparaissent équivalents : *phusis*, *tekhne*, *nomos*, *épistémè*, *théion*; ou, du moins, ces termes correspondent tous à une manifestation de la vérité de l'être. Soulignant que, souvent, la tradition platonicienne a modifié la pensée de Platon, V. Goldschmidt note : « Dans la position des Formes, science, morale et religion se confondent en une unité si intime, si harmonieuse et, surtout, si naturelle qu'aucun des épigones (avoués ou non) n'a pu, ni osé, la maintenir. Il ne suffit pas de dire que les Formes sont des lois scientifiques, puisqu'en elles nous atteignons non seulement les modèles stables de l'univers visible, non seulement les impératifs de nos actes et nos œuvres, mais encore la cause

de tout ce qui est et devient. Poser les Formes, c'est, si l'on peut dire, faire un acte de foi scientifique. Les objets sensibles provoquent, comme causes occasionnelles la réminiscence, mais les Formes ne sont pas "extraites" des sensibles; leur position est exigée par elles-mêmes »¹⁴⁴. Dans une connaissance scientifique, dans un acte vertueux, il y a une intelligence à l'œuvre et, pour Platon, il en est de même dans la nature. Que l'esprit ait « ordonné toutes choses » signifie que le *kosmos* est toujours le signe d'une intelligence. Si l'on rapproche le texte des *Lois* du discours de Diotime dans le *Banquet*, il apparaît que ce qui relève de la *tekhnè* et du *nomos* est même supérieur à la *phusis* : voir la beauté d'un produit de la nature (un beau corps par exemple) est plus facile et moins psychagogique que voir la beauté d'une occupation ou d'une science (210a-c). Dès lors les *Lois* peuvent affirmer que le monde est le résultat d'une pensée divine. Le *nous* d'Anaxagore est enfin indirectement explicité : l'intelligence qui ordonne les choses et permet qu'il y ait un *kosmos*, c'est l'intelligence de l'âme du monde quand elle se conforme à l'Intellect divin. « Tout ce qui existe au ciel, sur terre ou dans la mer, affirme le livre X des *Lois*, l'âme le dirige par ses mouvements à elle, qui se nomment souhait, réflexion, prévoyance, délibération, opinion vraie ou fausse, plaisirs ou peines, confiance ou crainte, aversion ou amour et tous les mouvements de ce genre ou mouvements primaires, qui mettent en œuvre les mouvements corporels ou seconds pour mener toutes choses à croissance ou décroissance, division ou composition et à ce qui en est la suite : échauffements ou refroidissements, pesanteurs ou légèretés [...] tout cela simples moyens pour l'âme, qui, toutes les fois qu'elle s'adjoint l'Intellect divin, est elle-même vraiment divine et guide toutes choses à leur propre rectitude et félicité »¹⁴⁵. Un *nous* divin est supposé par Platon mais il excède le discours de la philosophie : « N'allons pas toutefois, comme ceux qui regardent le soleil en face et, en plein midi, se plongent dans la nuit, nous imaginer faire cette réponse [quelle est la nature du mouvement de l'Intellect] en hommes capables de voir l'Intellect de nos yeux mortels et de le connaître en son fond. Se fixer sur l'image de l'objet en question sera plus sûr pour nos regards » (897d-e).

Une réserve analogue est exprimée, dans le *Timée*, à propos du démiurge : « Moi qui parle, affirme Timée, et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces

matières un conte vraisemblable » (29d). Comme dans l'allégorie de la Caverne ou le récit merveilleux sur l'attelage ailé dans le *Phèdre* (246a-d) ou encore le mythe final du *Phédon* présentant la « terre véritable » (110a1), dans la démiurgie du *Timée* l'image permet au regard de la pensée de voir ce à quoi le *logos* seul n'a pas accès : un aperçu de la totalité en tant que telle. L'entretien dialectique, lui, a toujours pour objet une partie de cette totalité, partie envisagée selon l'éclairage d'une ou de plusieurs Idées, le Beau, la Vertu, le Même, l'Autre par exemple. L'Idée du Bien qui, dans la *République*, est hyperboliquement « au-delà de l'essence » (509b) n'est éclairée par rien d'autre qu'elle-même ; elle est indiscutable et c'est selon elle que s'organise la liaison de l'intelligible et du sensible par laquelle le monde existe : « Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel ; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste indentique, qu'il a été fabriqué par le démiurge. Mais dans ces conditions, notre monde doit de toute nécessité être l'image de quelque chose (τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) »¹⁴⁶. La fin de cette phrase est traduite par A. Rivaud aux Belles Lettres « que ce Monde-ci soit l'image de quelque autre Monde » ce qui, bien sûr, implique l'existence d'un « monde intelligible ». Or, la notion de *kosmos* est indissociable du statut de « belle image » d'un ordre intelligible. Toutes les mises en ordre particulières (celle d'une âme ou celle d'une cité, par exemple) ont pour horizon et pour modèle la mise en ordre globale de la nature cosmique. Mais le monde, lui, ni ne s'intègre à un autre monde, ni ne s'y oppose. Il est l'englobant. Le sens fondamental du terme *kosmos* est pour Platon : ordre (totalisant) assuré par une présence psychique selon des rapports d'harmonie qui assurent beauté et perfection.

Il s'agit le plus souvent de l'ordre manifesté grâce à la beauté sensible ou à la vertu humaine. Ainsi, dans le *Gorgias*, Socrate fait remarquer : « L'homme vertueux, celui qui dit tout ce qu'il dit pour le plus grand bien, parle-t-il jamais à l'aventure, ou n'a-t-il pas un but déterminé dans tous ses discours ? Il en est de lui comme des autres artisans : chacun de ceux-ci, le regard fixé sur sa tâche propre, loin de recueillir et d'employer au hasard les matériaux qu'il emploie, vise à réaliser dans ce qu'il fait un

certain plan (εἰδός τι). Considère, par exemple, les peintres, les architectes, les constructeurs de navires [...], tu verras avec quel ordre rigoureux (*taxin*) chacun dispose les divers éléments de son œuvre, les forçant à s'ajuster harmonieusement les uns aux autres, jusqu'à ce qu'enfin tout l'ensemble se tienne et s'ordonne avec beauté »¹⁴⁷. Comme dans les *Lois*, le *kosmos* conforme aux Idées s'oppose au hasard : l'homme bon est un démiurge qui embellit ce qu'il produit. Le livre IV de la *République* affirme : « C'est en une sorte d'ordre (κόσμος πού τις), dis-je, que consiste la modération, en une emprise sur certains plaisirs et désirs »¹⁴⁸. Dans cet esprit, le *Phédon* évoque les hommes κόσμιοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι (83e), les hommes « prudents et courageux », en un mot, selon l'unité de la vertu, les sages. Les rois de l'Atlantide dans le *Critias* (et rien n'interdit de penser qu'ils sont rois et philosophes) se consacrent à l'embellissement de ce qui est déjà beau (κεκοσμημένα κοσμών 115c8-d1) : l'ordre n'est jamais acquis une fois pour toutes, il n'est beau qu'à être vivant, relatif au travail d'une âme qui ne se satisfait pas d'un arrangement purement extérieur.

Le *kosmos* chez Platon implique harmonie, ordre et vertu et il est l'unique enveloppant qui contient les astres, les hommes et les bêtes. C'est ainsi que dans le *Banquet* la contemplation du Beau en soi n'a pas pour but de nous établir dans le « monde intelligible » : nul ravissement qui nous arracherait au sensible, mais une saisie de ce qui est ferme et valide dans le monde, la neutralité du Beau. Le discours de Diotime ne parle ni d'Idée du Beau, ni de dialectique ascendante, mais affirme : « La plus haute et la plus belle forme de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des cités et de tout établissement (πολύ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τᾶς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις), celle dont le nom est sans nul doute sagesse pratique et justice » (209a7, trad. L. Robin). S. Rosen a noté qu'il s'agit là de dépasser l'amour pour la beauté des corps dont l'énergie est égoïstement consacrée à « l'accouplement et la reproduction »¹⁴⁹ vers un amour supérieur. L'une des leçons du *Banquet* est politique : l'homme produit de l'ordre dans les « beaux discours » ou la « belle cité » quand il a pu saisir la beauté dans sa perfection intelligible. Avec le discours d'Alcibiade et l'éloge de la beauté morale de Socrate, la dernière figure de l'amour dans le *Banquet* n'a pas un visage séduisant, mais une beauté tout intérieure, intelligible donc, qui se manifeste par des

actes et des paroles. La présence de l'âme dans nos actions est également indiquée par le *Premier Alcibiade*, dialogue de prime abord pourtant abruptement dualiste (« il faut conclure que l'homme c'est l'âme », 130c3); Socrate y affirme en effet : « Vous aurez toujours en vue dans vos actions ce qui est divin et lumineux [...] et en l'ayant ainsi devant les yeux, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes » (134d). Le divin ne se réfugie pas dans un sommet de l'âme incorporel mais séjourne à ciel ouvert quand des hommes, tel Socrate, agissent avec justice.

La *diakosmèsis* comme présence visible de l'intelligible dans le monde est la notion qui s'est peu à peu imposée à Platon pour penser la Participation. Le rôle des Idées n'est plus d'abord de permettre une connaissance vraie du visible, mais de servir de support à une mise en ordre soit du monde lui-même (dans le *Timée* où le verbe *diakosmein* apparaît six fois), soit de la cité (dans les *Lois*, quatorze occurrences). En revanche la *République* ignore cet usage du terme, celui-ci n'apparaissant quasiment pas avant le *Philèbe*. C'est dans ce dialogue que Socrate expose le principe de toute *diakosmèsis* : « Tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité. Il nous faut donc, puisque les choses sont ainsi ordonnées, (διακεκοσμημένων) poser toujours en quelque ensemble que ce soit et chercher en chaque cas une idée unique (ἀεὶ μίαν ἰδέαν) – on l'y trouvera, en effet, présente »¹⁵⁰. La page 28d-e souligne encore ce point : « Que l'intellect soit l'ordonnateur universel (νοῦν πάντα διακοσμεῖν), voilà qui est digne de l'aspect qu'offrent le monde, le soleil, la lune, les astres et toute la révolution céleste ».

Dès lors, les structures mathématiques qui assurent la rationalité du *kosmos* sont la réalisation de cette dialectique de l'un et du multiple. La *diakosmèsis* accomplit ainsi l'étymologie du terme lien (*desmos*) qu'expose le *Cratyle* : « L'auteur des noms n'est pas en contradiction avec lui-même : obligatoire, utile, profitable, lucratif, bon, avantageux, facile semblent être la même chose; sous des noms différents ils signifient que ce qui ordonne et qui va (τὸ διακοσμοῦν καὶ ἰόν) est célébré en tous lieux »¹⁵¹. L'obligation (δέον) entendue comme ce qui doit être parcouru ou qui parcourt (ἰόν) est le sens cosmique de l'Idée du Bien (*Phédon*, 99c). Comme le corps humain, le corps du monde n'est vivant et existant que par les liens qui lui assurent cohésion, souplesse et mouvement¹⁵².

Parler de « monde intelligible » n'est pas seulement utiliser une formule anachronique, c'est, plus fondamentalement, prêter à Platon une thèse philosophique précise selon laquelle il y aurait une totalité organisée et vivante parallèle à celle où nous vivons. Or, la notion d'ordre implique pour Platon l'unicité. Le monde est tout ce qui existe. L'ordre psychique (la vertu) et l'ordre politique (la cité) sont intégrés à l'ordre cosmique qui en assure la valeur. S'il y a une différence de points de vue possible sur le monde (selon la permanence des Idées ou selon l'affection par le sensible), ces points de vue se rejoignent dans la vie du sage dont les actes sont conformes à l'ordre du *logos*. Le Beau est vu à travers les beaux corps, l'Égalité à l'occasion de quelques bouts de bois. L'expérience de la vue est ainsi investie d'une autre tâche que le simple repérage sensoriel, celle de voir l'Intelligible. La ligne du livre VI de la *République*, qui figure les opérations de l'âme dans sa connaissance du monde, est une ligne continue. S'il y avait un monde intelligible, notre monde serait voué au désordre et à l'absurde. Or, la tâche de la philosophie est pour Platon de nous montrer le sens qu'il y a à être juste, c'est-à-dire à vivre en accord avec la totalité.

Ainsi, le monde n'est monde que par le mouvement et le repos selon lesquels les corps sont emportés en conservant leur forme. Mouvement de la vie qui nous fait croître, mouvements de nos mains qui usent des choses, mouvements de la parole et de l'amour où les humains se rencontrent en exposant leurs âmes : tous ces mouvements supposent un rapport à l'être intelligible qui les fonde. Mais les Idées en tant que telles ni ne vivent, ni n'usent des choses, ni ne pensent : elles ne constituent pas à elles seules un monde. Leur neutralité est ultimement l'objet de la philosophie sans que l'amour du neutre¹⁵³ soit amour par le neutre. Nous aimons l'Idée et la respectons dans le sensible, mais l'Idée platonicienne, ni ne s'aime, ni ne nous aime. *Erôs* et *Philia* qui seront des dimensions essentielles du monde intelligible plotinien¹⁵⁴ ne se déploient selon Platon que dans le monde unique où l'âme et le corps intimement s'unissent. Le *Gorgias* affirme ainsi : « Les sages¹⁵⁵ disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice ; et c'est pour cette raison qu'ils donnent à cet univers le nom de *kosmos*, l'ordre des choses » (508a, trad. V. Cousin).

CHAPITRE V

LA MESURE DE L'HUMAIN DANS L'ALCIBIADE ET LES LOIS

L'homme connaît plus facilement ses propriétés qu'il ne se connaît lui-même. Il sait ce qui lui appartient, son passé, ses biens actuels, les techniques qu'il maîtrise, mais il oublie souvent que tout ce qui est nôtre suppose le nous, c'est-à-dire pour chacun le soi, et plus strictement le soi-même, l'identité qui n'a pas de preuves et de papiers à exhiber. La familiarité quotidienne avec nos habitudes, nos lieux, nos relations, nous cache bien souvent l'évidence, aveuglante comme une lumière trop forte, que nous sommes seuls à être nous-mêmes et qu'il n'y a que soi pour être soi-même. Mais qu'est-ce que le soi sinon cette vigilance irremplaçable de qui veut être responsable de soi en refusant le masque d'une fonction, les prestiges du pouvoir ou le charme de l'apparence corporelle ? Platon, dans l'*Alcibiade* et dans les *Lois*, distingue nettement trois sortes de biens, ceux de l'âme, ceux du corps et ceux qui se rapportent à ce qui nous appartient¹⁵⁶. Dans ces deux dialogues, une définition de l'homme est donnée : « L'homme, c'est l'âme »¹⁵⁷. Inversement, le corps n'est plus qu'une propriété inaliénable de l'homme, ce qui est à nous sans être nous-même. Notre condition sociale, historique, physique, doit laisser place à notre condition humaine pure et simple, c'est-à-dire une condition habitée par une mesure qui dépasse toutes nos entreprises de maîtrise. À l'aune de cet excès, notre moi véritable est éprouvé dans un *pathos* fondamental et fondateur, l'étonnement admiratif qui s'émerveille devant la visibilité même du monde, manifestée à nos yeux ou à notre esprit. Se connaître, c'est alors découvrir qu'un autre être humain s'étonne que l'on soit et, en retour, dans la parole et dans l'amour, s'étonner que l'autre soit.

Ainsi, affirmer que « le Dieu est mesure de toutes choses » (*Lois*, IV, 716c) n'est pas rhétoriquement prendre le contre-pied de Protagoras¹⁵⁸, c'est penser que la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain. Les mœurs, la culture, les croyances ne participent jamais qu'à la surface de notre être. En revanche, quand nous refusons de parler « en connaissance de cause », dans l'inquiétude de celui qui cherche sans avoir déjà trouvé le cadre de sa réponse, nous mettons à nu notre fragilité, c'est-à-dire aussi notre force face à la menace d'être brisé. L'homme n'est peut-être qu'une marionnette (*Lois*, I, 644d) mais il ne l'est qu'en rapport à la perfection du divin. L'une des questions que se pose Platon à la fin de sa vie est donc de savoir comment l'homme doit se rapporter à lui-même pour pouvoir être juste.

Il ne va pas de soi de mettre le *Premier Alcibiade* au nombre des œuvres tardives de Platon. En effet, cela suppose résolu le problème de l'authenticité du dialogue et cela s'oppose à son éventuel classement parmi les dialogues dits socratiques. Or, il apparaît qu'un certain nombre d'objections contre l'attribution de ce texte à Platon s'appuient précisément sur l'idée qu'il s'agit là d'une œuvre de jeunesse. L'isosthénie des arguments se maintient avec une rare permanence dans la liste toujours ouverte des adversaires et des partisans de l'authenticité¹⁵⁹. Ici, comme ailleurs, la majorité en tant que telle ne saurait fonder une vérité. Nous retiendrons pour notre part une suggestion trop négligée d'É. de Strycker qui, après une dizaine d'objections contre l'authenticité, dont aucune n'est à elle seule décisive, notait : « On en vient à soupçonner que l'*Alcibiade* a été écrit sous l'inspiration de Platon vers l'époque de la composition des *Lois* et peut-être même révisé par lui »¹⁶⁰. *A contrario*, ce qui montre que les considérations sur l'évolution chronologique du style de Platon ne sont pas par elles-mêmes éclairantes, É. des Places remarque en marge de sa traduction des *Lois* : « Les premiers livres des *Lois* savent retrouver l'allure des petits dialogues socratiques »¹⁶¹. Examiner une question essentielle – en l'occurrence la définition de l'homme – met vivement en lumière la proximité des deux dialogues où le dernier Platon poursuit avec passion, comme il l'a toujours fait, l'apologie de la justice. Être philosophe, être soi, découvrir le divin en soi, autant de mots dont le sens s'enracine dans l'exigence d'être juste.

L'occasion qui préside à la rencontre des interlocuteurs de ces deux dialogues les rapproche singulièrement. Il apparaît que les dialogues de Platon chassent en quelque sorte le hasard au profit d'une nécessité impérieuse où des hommes sont dans l'urgence de tenir une parole qui oublie les discours familiers. À coup sûr, rechercher la vérité, défendre la justice, aimer l'âme au-delà des séductions du corps ne peut se faire sans viser l'Idée du Bien et, par là même, participer à son excès. L'événement de la philosophie brise nos habitudes et nos certitudes pour mettre en nous l'homme à nu, hors de toutes les réductions de la sociologie. Cet événement dont les douleurs et les promesses de l'enfantement sont, pour tout disciple de Socrate, plus qu'une métaphore, n'a lieu ni sans violence ni sans nécessité. Ainsi, si la plupart des ouvertures des dialogues de Platon peuvent être l'objet d'une lecture allégorique parce que la question philosophique du dialogue y est déjà narrativement manifestée, les *Lois* entrent en revanche dans le vif du sujet en posant le problème de l'institution des lois. L'horizon conceptuel dans lequel sera posé le problème de la vie concrète de la cité est aussitôt tracé par la phrase initiale : « Est-ce un dieu, étrangers, ou quelqu'un des hommes, celui à qui vous faites remonter l'agencement de vos lois ? » (624a1-2). Que le premier mot des *Lois* soit *theos* place le dieu à l'entrée du plus long dialogue de Platon à la fois pour accompagner le lecteur et pour donner déjà le repère que le législateur ne devra pas perdre de vue. Comparable en ce sens est l'ouverture du *Phédon* dont la question initiale : « Étais-tu en personne, Phédon (*Autos*, ô *Phaidôn*), aux côtés de Socrate ? » annonce les apories du corps et de l'âme en commençant par évoquer l'identité personnelle d'un homme¹⁶². Cet ultime entretien entre Socrate et ses amis, où les solutions à la question « qu'est-ce que l'homme ? » de l'*Alcibiade* et des *Lois* se trouvent déjà présentées, est placé sous le signe d'Apollon ; il correspond en effet au retour du pèlerinage à Délos. La même lumière du dieu solaire et musicien n'est pas absente des *Lois*. Apollon préside ainsi à la fois aux dernières paroles de Socrate et, par le jeu des rencontres évoquées dans le dialogue, au dernier texte de Platon. Seule la mort est assez forte pour s'opposer à la

puissance du dieu de Delphes et pour que cessent les interrogations suscitées par ses oracles.

La lumière apollinienne est même à son zénith pour éclairer les *Lois* : la conversation des trois hommes a lieu le jour du solstice d'été au moment des plus fortes chaleurs¹⁶³. Or, comme le livre VI le rappelle, la nouvelle année commence pour les Athéniens « avec la lune qui suit le solstice d'été » (767c); c'est précisément le jour où « toute la cité devra se rassembler dans une enceinte consacrée au Soleil et à Apollon » (XII, 945e). La parole philosophique s'inscrit donc ici dans le temps cosmique, celui où les astres divins rythment et déterminent notre vie indépendamment de tout calendrier humain. Le discours sur le fondement des lois n'a lieu ni dans une prison, ni dans l'antichambre d'un sophiste mais dans le cadre d'un bois sacré où se trouvent « des cyprès d'une taille et d'une beauté merveilleuses (κάλλη θαυμάσια) » (I, 625c).

Un commencement véritablement radical s'accomplit également dans l'*Alcibiade*, précisément dans la mesure où Socrate cherche à opérer une conversion par laquelle le jeune homme reconnaîtra son âme comme son moi authentique. C'est pourquoi l'*Alcibiade* est vraiment le dialogue par excellence de l'entrée en philosophie. Albinus souligne fortement ce point quand il conseille à « l'être naturellement bien doué » de commencer par là la lecture de Platon « en vue de se tourner vers lui-même (πρὸς τὸ <πρὸς ἑαυτὸν> τραπήναι καὶ ἐπιστραφήναι) »¹⁶⁴.

L'éloge d'Alcibiade par Socrate (104a-c) montre que le jeune homme a un naturel particulièrement doué et qu'il est temps d'orienter le fils de Clinias vers la recherche de la vertu. L'opportunité est la première dimension de cette rencontre initiale. Socrate, guidé par la voix de son démon, a su attendre qu'Alcibiade grandisse. Les *Lois* ne cesseront d'attirer l'attention sur les âges de la vie en leur prescrivant des droits et des devoirs propres. L'homme y mesure sa dépendance face à un ordre qu'il n'a pas décidé. L'enfant doit devenir homme et l'homme attendre la vieillesse et la mort sans vouloir intervenir dans une incarnation où il se trouve, en ne l'ayant pas choisie. Dans cet esprit le suicide est l'une des figures de la démesure, de cette *hubris* condamnée par Platon (*Lois* IX, 873c et *Phédon* 61c).

Dans l'*Alcibiade*, l'homme prend acte qu'il ne maîtrise que de l'inessentiel, et qu'il doit, pour découvrir son soi, s'aventurer dans le

dialogue. L'échange de paroles où la pensée cherche et se cherche avec les questions et les réponses de l'autre, c'est-à-dire en acceptant que le sens ne soit pas purement et simplement le développement d'un contenu préexistant, ne peut se faire que dans un désir partagé de trouver la vérité. Les interlocuteurs de Socrate qui se maintiennent dans la sécurité des opinions reçues et dans les occupations de leur vie quotidienne ne peuvent que s'en aller, tel Céphale au livre I de la *République* (331d). En revanche, si Socrate n'avait pas rompu son silence, le jeune homme l'eût abordé pour le questionner (104d). La maïeutique n'est heureuse que dans un désir partagé de voir advenir un savoir nouveau. Olympiodore, dans son commentaire de l'*Alcibiade*, souligne l'importance de cette dimension de la rencontre. Il y a, comme pour l'année nouvelle, un temps neuf qui s'ouvre pour ceux qui, le désirant, décident de parler : « L'opportunité a un très grand pouvoir. En effet, le moment opportun est l'âme d'un traitement et, comme dit Aristote, "le *kairos* est un temps où s'ajoute l'opportun", ou "un temps auquel s'ajoute l'idée du bien". Et de même que pour chaque corps la nature a déterminé un lieu propre, de même pour chaque action a-t-elle déterminé un temps, qui s'appelle le *kairos* »¹⁶⁵. Le dialogue dans les *Lois* et dans l'*Alcibiade* a lieu au bon moment parce que ceux qui parlent ne le font ni pour passer le temps, ni pour s'assurer un pouvoir sur autrui. Hors du bavardage et de la séduction, la mesure qui préside à la parole est la vérité que l'homme cherche patiemment à manifester. Socrate est le plus savant des hommes parce qu'il accueille et écoute mieux qu'un autre les vérités que le dialogue rend intelligibles. Cette écoute qui va au-delà du bruit des affaires humaines correspond à l'expérience que Socrate rapporte en parlant de son démon¹⁶⁶. En l'occurrence, sa règle de conduite face au jeune homme ne relevait pas, dit-il au début de l'*Alcibiade*, de raisons humaines, tenant à une psychologie empirique, mais d'un « empêchement démonique » (103a5-6). Que le vocabulaire ne soit pas ici parfaitement homogène (en 105d6, il est question d'un « dieu », ainsi qu'en 124c) ne doit pas cacher que Platon entend opposer franchement l'humain et ce qui, dans l'homme, est plus qu'humain. En écho, remarquons que les *Lois* se réfèrent en maints endroits à la catégorie du démonique, en associant notamment « dieux, démons et héros » (VII, 801e et 818c). Le démon y a une double caractéristique qui vaut identiquement pour l'*Alcibiade* : c'est un gardien

(ainsi *Lois*, V, 729e et IX, 877a) et il est attaché personnellement à quelqu'un (*Lois*, VIII, 840a). Platon considère par exemple qu'un criminel n'ayant que blessé la personne qu'il voulait tuer a été protégé par son démon¹⁶⁷. En somme, les *Lois* étendent à tout homme ce que le Socrate de l'*Apologie* mentionnait : « Il m'arrive je ne sais quoi de divin et de démonique [...]. C'est une voix qui se fait entendre de moi et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action »¹⁶⁸. C'est donc au cœur même de l'écoute, dans le silence recueilli où la pensée médite, qu'une autre voix que celle qui nous est propre se fait entendre. À dire vrai, le démonique traverse notre vie plus qu'il ne s'y établit. L'humanité de Socrate n'est pas hantée par un être supérieur qui viendrait s'y incarner. J.-L. Chrétien remarque, à propos de ce texte de l'*Apologie* 0 « cette voix “privée”, qui ne se manifeste qu'à Socrate, ne délivre pour autant aucune révélation privée ni ésotérique dont il deviendrait le porte-parole »¹⁶⁹. Le démon personnel nous garde parce qu'il nous fait entendre la voix d'une raison autre que nos propres calculs. Elle retient Socrate et lui fait éviter de manquer de justice. Ainsi, dans le *Phèdre*, c'est cette voix qui lui interdit de quitter le dialogue alors qu'il n'a parlé qu'en mal de la divinité qu'est Éros. L'éloge de l'amour suppose qu'une certaine démesure accompagne ici la parole humaine. Platon va ainsi jusqu'à dire que « les plus grands biens nous viennent par la folie (*dia manias*), celle qui nous est donnée par un don divin » (244a6-7). Le don prophétique, le délire dionysiaque, la parole poétique et l'expérience amoureuse s'opposent radicalement à ce que Socrate appelle à la fin de son second discours « la sagesse mortelle » (256e5). Ne voir que les dangers de l'amour, c'est manquer de pudeur (ἀναιδῶς 243c1), de cette pudeur que l'homme a quand il détourne le regard de la rationalité et accepte de faire totalement l'épreuve de l'être-au-monde. Le mot juste et le geste juste ne relèvent pas des codes du savoir-vivre mais à la fois d'une retenue et d'une avancée vers l'autre homme. *Les Bacchantes* d'Euripide ont montré que la démesure bachique ne peut être réduite à celle de comportements inhabituels ; l'homme heureux, affirme le poète, « entre dans le thiasse par son âme »¹⁷⁰. De même, tout homme qui a connu l'appel toujours neuf de ce grand démon qu'est Éros sait que le démonique est l'une des dimensions par quoi notre être-au-monde est le plus profondément modifié. Le désir,

apparu en un instant au détour d'un regard, ou l'amour électif d'un être sont des expériences banales et cependant extraordinaires. Érôs, comme Dionysos, est une figure de l'arrachement et de l'événement pur¹⁷¹.

L'ΕΡΩΤΗΣΙΣ

Le moment opportun de la rencontre entre Socrate et Alcibiade est celui où l'amour peut devenir occasion de parole. Comme souvent chez Platon, l'érotique est habité par la philosophie elle-même. Philosophie et parole signifient dialogue, c'est-à-dire une recherche partagée de la vérité où l'âme de l'un s'adresse à l'âme de l'autre sans qu'il y ait un maître et un disciple. À l'écoute de son démon, Socrate ne revendique pas un savoir qu'il enseignerait à Alcibiade. Il cherche à penser avec lui. Remarquable en ce sens est l'étonnement qui ouvre le dialogue; ce n'est pas un « je m'étonne » mais un « je pense que tu t'étonnes » (103a1). Socrate commence par prêter ce sentiment au jeune homme avant que celui-ci ne l'assume pleinement et dise : « Oui, réellement je m'étonne » (104d4). Cette prévenance de Socrate qui, en quelque sorte, se met dans l'esprit de l'autre annonce le problème central de l'identité. Serait-on soi-même si personne ne se demandait ce que l'on pense vraiment, quelles pensées de derrière habitent notre cœur et notre âme? Ce mouvement positif de projection qui essaie de prendre la mesure de l'âme de l'interlocuteur est repris par les derniers mots du dialogue : « Nous risquons de changer de personnage, Socrate; tu feras le mien, et je ferai le tien » (135d7). Le point de départ s'est transformé : Alcibiade qui cherchait le pouvoir cherche désormais la justice. La maïeutique a su faire de l'âme d'Alcibiade une âme éprouvant un *érôs* ailé (ἔρωτα ὑπόπτερον), ce qui doit se comprendre en écho à l'affirmation du *Phèdre* : « L'âme en effet était jadis toute ailée » (πᾶσα ... πτερωτή, 251b7-c 1). Socrate a su éveiller l'amour dans l'âme de l'indifférent, mais un amour selon l'âme, qui se mesure à la réalisation de la vertu et non selon le corps où le seul plaisir est la norme. Ce sentiment prend naissance peu à peu au cours du dialogue par l'association étroite de la maïeutique et de l'érotique. C'est là le domaine de la pratique proprement socratique. Dans le *Phèdre* Socrate fait état de son *érôtikè*

tekhne (257a) et dans le *Banquet* il peut dire : « J'affirme que je ne sais rien d'autre que les choses de l'amour (*ta érôtika*, 177d) »¹⁷².

L'*érôs* qui a en vue la pensée s'associe, selon les homophonies grecques, à l'interroger lui-même¹⁷³. Il serait possible, en suivant le *Cratyle*, de parler ici de la dimension héroïque de l'amour. Que les héros soient nés de l'union de divinités et de mortels explique pour Socrate l'origine de leur nom « il a été dérivé du nom de l'amour (*érôs*) [...] il veut dire qu'ils étaient savants, orateurs éloquents et bons dialecticiens, étant habiles à questionner (*érôtan*) et à parler (*éiréin*) » (398d trad. Méridier). Ce que V. Goldschmidt considère comme ironie critique face à la croyance aux demi-dieux¹⁷⁴, disparaît dans les *Lois* où l'humain est alors pensé selon la hiérarchie, dieux, démons, héros, hommes. Dans l'*Alcibiade* l'humain et le divin, l'*érôs* et l'*érôtan* vont de pair. L'homme inspiré par les dieux a un amour où seule l'âme est en jeu. La demande « est-il difficile de répondre à des questions » (τὸ ἀποκρίνασθαι τὰ ἐρωτώμενα, 106b6) est bien parallèle dans la bouche de Socrate à son affirmation « je ne me suis pas détaché de mon amour pour toi » (οὐκ ἀπαλλάττομαι τοῦ ἔρωτος, 104c5). Plus nettement encore, l'invitation d'Alcibiade « va, interroge » (106b9 : Ἐρώτα) est reprise phoniquement par l'amour ailé (ἔρωτα ὑπόπτερον) de la dernière page (135e2). L'amour de Socrate est véritablement *eo ipso* une question pour Alcibiade, un appel à chercher qui il est vraiment. Et, en effet, être aimé n'est-ce pas toujours un appel fondamental, dans la mesure où ce qu'aime l'amour n'est pas tel ou tel de nos prédicats extérieurs (les ἀγαπῶντα, 104e7) mais notre être même ? La beauté, la naissance, la richesse relèvent de l'extériorité. Que Socrate se flatte d'avoir pu dominer son amour n'est pas tant la marque d'une maîtrise des passions que le signe d'un amour inspiré. Le regard amoureux de Socrate eût cessé si Alcibiade n'avait manifesté la richesse de son âme, et provoqué, dans l'épreuve du dialogue, l'art du Socrate questionneur. Comme le dit la page 112e-113b de l'*Alcibiade*, c'est celui qui répond qui porte la responsabilité de l'affirmation : « Dans une conversation qui se passe en demandes et réponses, qui affirme, celui qui interroge, ou celui qui répond ? – Il me semble, Socrate, que c'est celui qui répond » (113a7-10). L'*érôtésis*, l'art des questions, éveille l'âme du questionné à l'activité du *logos* ; elle est, comme *érôs*, à la fois pauvre et fertile en inventions.

Cette conversion de l'amour charnel pour le corps en amour spirituel pour l'âme se retrouve très exactement dans les *Lois* où il n'y a pas place, comme dans le *Phèdre*, pour un éloge de la folie amoureuse. Écoutons le livre VI parler de la démesure de l'érôs après avoir parlé du manger et du boire : « Le troisième de nos besoins essentiels, le plus vif de nos amours, est le dernier à poindre, mais il embrase absolument les hommes, jusqu'à les rendre fous ; c'est le désir de la génération, un feu plein de démesure » (783a). Que la réorientation du désir vers le Bien ne se fasse pour le législateur qu'en utilisant les « trois freins les plus forts, la crainte, la loi et la raison vraie » (*ibidem*) montre que la dimension corporelle de l'érôs ne porte en elle nulle pudeur : les trois termes que l'allitération du grec associe (φῶψω, νόμω, λόγω) sont extérieurs au désir. En revanche, l'amour ailé de la fin de l'*Alcibiade* a bel et bien sa place dans la cité des *Lois* ; l'Athénien le souhaite quand il distingue au livre VIII trois amours : « Le premier est amoureux du corps et, affamé de cette jeunesse comme d'une fraîche maturité, le pousse à se rassasier sans aucun respect de l'âme et des mœurs de l'aimé. L'autre n'a que dédain pour le désir du corps, et lui, qui voit plutôt qu'il ne convoite (ὁρῶν δὲ μᾶλλον ἢ ἐρῶν), lui c'est vraiment l'âme qui désire une autre âme, croirait l'insulter en assouvissant, sur ce corps, un appétit charnel [...]. Quant au troisième [il est] composé de ces deux premiers » (837c-d). La définition de l'homme par l'âme implique que la mesure de l'amour ne soit pas le plaisir mais le respect qui discerne et suscite en l'autre la vie de la pensée. Dans la cité des *Lois* les hommes ne devraient connaître que l'amour de l'âme par l'âme. La force de l'érôs vient donc de sa capacité à se transformer en vision, et c'est cela qui pour Plotin définira proprement l'essence de l'amour : « Érôs est pour l'amant l'œil qui lui permet de voir son aimé [...]. Son nom vient peut-être de ce qu'il doit son existence à la vision »¹⁷⁵. Dans les *Lois*, parlant du rôle unificateur de l'intelligence et de la sagesse dans la constitution de la véritable vertu, l'Athénien indique qu'alors l'amour et le désir suivent l'opinion (III, 688b). En somme, qui pense bien aime bien, dans la mesure où l'âme qui voit l'âme de l'autre n'est pas déterminée par des appétits personnels mais par l'ordre impersonnel du *logos*. L'amour voyant est, comme le dit J.-L. Chrétien, un « amour du neutre » où « il nous faut chasser de notre esprit tout ce qui fait de l'amour l'amour pour quelqu'un »¹⁷⁶.

Dans les *Lois*, sous l'anonymat de celui qui vante la pureté de l'amour voyant, se dessine encore la figure du Socrate questionneur¹⁷⁷. Une dialectique faite de renversements s'élabore dans le jeu des questions et des réponses. Par exemple, l'Athénien parlant du bon usage des chœurs, suscite cette réponse de Clinias : « Ta question est étrange (ἄτοπον) : qui pourrait te répondre en connaissance de cause [...] ? / L'Ath. – Eh bien ! Voulez-vous que je vous fasse cette étrange réponse / Sans doute » (II, 658c). L'*atopon* est ce lieu d'étrangeté où Socrate situe la parole et où il attend que l'autre non seulement écoute mais interroge. Le problème de l'unité de la vertu, au livre XII, est l'occasion d'un échange à nouveau bien étrange : « Ce que j'entends, le montrer ne demande aucune peine. Partageons entre nous, en effet, la demande et la réponse (τὴν ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν) / De nouveau, qu'entends-tu par là ? / Demande-moi pourquoi, leur ayant donné à l'un et à l'autre ce seul nom de vertu nous les disons tout de suite deux : courage l'un, prudence, l'autre » continue l'Athénien (XII, 963d9-e3). Et au livre VII, l'Athénien souligne que la compréhension suppose le mouvement de l'interrogation : « Je m'explique ; ou plutôt c'est en t'interrogeant que je t'éclairerai (ἐρωτῶν σοι δείξω) » (819e). Et même quand l'exposé devient apparemment un monologue, Platon maintient l'exigence d'un dialogue avec soi-même conformément à la définition de la pensée dans le *Théétète* (189e) : « La discussion où nous entrons est trop dure ; [...] voici la façon dont je dois procéder : me poser les questions à moi-même (ἀνερωτᾶν πρῶτον ἑμαυτόν), ne vous demandant que d'écouter en toute tranquillité ; après cela, faire à moi-même aussi les réponses »¹⁷⁸. Dans notre for intérieur, nos pensées ne trouvent la vérité qu'à s'opposer entre elles sans revendiquer une quelconque plénitude de savoir. Le soi humain appelle et nécessite l'altérité, dans la pensée et dans l'amour, pour être vraiment soi.

La parole philosophique obéit donc d'abord à une exigence quand l'homme qui cherche la vérité rencontre un moment où les discours utilitaires ou anecdotiques se taisent. Dans ce silence peut apparaître une pensée vivante, c'est-à-dire dialoguante. L'érôs en est l'une des conditions de possibilité dans la mesure où le désir et l'amour nous arrachent en partie à nous-mêmes. Mais la parole étrange, car étrangère à toute rhétorique et se nourrissant des choses dont elle parle et non d'elle-même, cette parole correspond non seulement à un *kairos* mais aussi à un

pathos, un affect fondamental où l'homme fasse l'épreuve de son être-au-monde.

LE ΘΑΥΜΑΖΕΙΝ

Cet affect qui est l'étonnement est mis nettement en avant par la première phrase de l'*Alcibiade* : « Tu t'étonnes, je pense, fils de Clinias... » (103a). Le s'étonner (θαυμάζειν) doit être pensé dans toute sa radicalité pour ne pas tomber sous le coup du reproche de trivialité énoncé à son propos par G. Deleuze : « Se connaître soi-même – apprendre à penser – faire comme si rien n'allait de soi – s'étonner, “s'étonner que l'étant est”..., ces déterminations de la philosophie et beaucoup d'autres forment des attitudes intéressantes, quoique lassantes à la longue, mais elles ne constituent pas une occupation bien définie, une activité précise, même d'un point de vue pédagogique »¹⁷⁹. Or, l'étonnement n'est pas une activité, mais tout au contraire un état de passivité, et c'est en cela qu'il est fondamental pour Platon. Toute l'âme humaine y est en jeu : ce n'est pas simplement la surprise de celui qui ne s'attendait pas à un événement. Acceptant ici de suivre l'esprit de la langue grecque, Platon ne dissocie pas, comme le fera Kant, l'étonnement et l'admiration¹⁸⁰. Si Alcibiade est surpris par le changement d'attitude de Socrate, c'est dans l'horizon d'une admiration sans bornes, comme le montre par ailleurs le discours du *Banquet* (215a-222b). Dans l'*Alcibiade* l'âme se débarrasse de ses prévisions rationnelles pour accéder pleinement à l'étonnement « toujours renaissant » de qui voit le divin en soi et en l'autre.

Dans le *Théétète* Platon affirme que l'étonnement est à l'origine de la philosophie : « Cet état qui consiste à s'émerveiller (τὸ θαυμάζειν) est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement, et il semble bien ne s'être pas trompé sur la généalogie celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumas » (155d). Hésiode avait donc compris que la persuasive Iris, symbole de la liaison entre le ciel et la terre, et donc ici des discours inspirés, avait le rôle de messagère des dieux parce qu'elle était la fille de Thaumas¹⁸¹. La *Métaphysique* d'Aristote reprend également cette idée : « C'est l'étonnement qui poussa comme aujourd'hui les premiers

penseurs aux spéculations philosophiques » (A, 982b12). L'étonnement n'est pas un premier moment nécessaire, puis dépassé, dans l'élaboration de la philosophie, comme le doute cartésien ; le θαυμάζειν se prolonge et perdure dans ce qu'il inaugure. La reformulation de la phrase de Platon que propose G. Romeyer Dherbey pour l'appliquer à Aristote : « c'est la philosophie qui est à l'origine de l'étonnement »¹⁸² n'est en fait qu'apparemment un renversement et reste encore platonicienne. L'étonnement est contemporain de la philosophie. Selon la loi du *pathei mathos* (savoir par la souffrance), constamment reprise depuis Eschyle¹⁸³, l'affectivité n'est pas extérieure à l'apprentissage. Si la souffrance, c'est-à-dire au sens le plus large l'épreuve, est un savoir, le savoir lui-même est aussi une épreuve, comme le montre l'image de l'accouchement douloureux dont parlent le *Théétète* (148e-150b) et la *République* : « Celui qui a le véritable amour de la science (ὁ γε ὄντως φιλομαθής) est naturellement disposé à lutter pour atteindre l'être, et, loin de s'arrêter aux nombreux objets qui n'existent qu'en apparence, il le poursuit sans faiblir et ne se relâche point dans son amour qu'il n'ait atteint la nature de chaque chose en soi par ce qui, de l'âme, est fait pour saisir cela, à cause qu'elle est de même nature, qu'enfin, par cela, s'approchant de l'être véritable et s'unissant à lui, il engendre l'intelligence et la vérité, et dès lors jouissant de la connaissance, de la vraie vie (ἀληθῶς ζῶη) et de la vraie nourriture, cesse enfin, mais pas avant, d'être en butte aux douleurs de l'enfantement »¹⁸⁴. Deux processus physiologiques permettent de penser l'activité philosophique : l'alimentation et la procréation. L'homme est d'autant plus fécond qu'il s'est nourri correctement. L'opinion est une nourriture sans substance qui n'est l'occasion que de productions elles-mêmes vaines. En somme, l'étonnement philosophique ouvre l'appétit des choses spirituelles. La *philomathia*, amour du savoir ou curiosité, est ici synonyme de la *philosophia*¹⁸⁵.

De loin en loin, les *Lois* font également état de cet étonnement premier qui habite la philosophie. Si l'on néglige la beauté admirable des cyprès évoqués par le prologue et les nombreuses apostrophes où l'Athénien s'étonne des réponses de son interlocuteur (ὦ θαυμάσιε, III, 686c7, par exemple), c'est à l'occasion de quatre parmi les thèses décisives du dialogue que l'étonnement apparaît.

Quand le livre II présente les conditions nécessaires pour réaliser dans la cité la plus grande unité possible, Platon sait bien que les mesures visant à supprimer la diversité des goûts en matière d'art sont profondément contraires aux opinions reçues : « Le seul énoncé vous surprendra (θαῦμα καὶ ἀκοῦσαι) » (II, 656d5), ce que Clinias approuve après l'exposé de l'Athénien : « C'est extraordinaire (θαυμαστὸν λέγεις) » (657a3). Pourquoi les Égyptiens sont-ils loués ? Pour avoir depuis des millénaires légiféré sur les canons de la beauté et pour avoir exigé que l'art ne soit que répétition de figures identiques selon un même savoir-faire (657a1). Comme l'a montré M. Villela-Petit, le refus des variations du jugement de goût correspond au refus, constant dans des *Lois*, du relativisme¹⁸⁶. L'étonnement n'est pas lié au caractère exotique de la référence égyptienne, mais à l'arrière-fond philosophique de cette disposition politique. Deux thèses du platonisme s'y retrouvent en effet : premièrement le modèle est supérieur à la copie et, en second lieu, le devenir historique n'est pas en lui-même un progrès. Ce qui prend la mesure du Beau ne sera donc pas tel ou tel homme, à tel ou tel moment de l'Histoire, mais le respect de modèles atemporels. Codifier la peinture, refuser l'*hubris* de l'art sans canon (que l'on pense à notre époque à l'art dit « conceptuel »¹⁸⁷ ou « minimaliste ») est pour Platon au plus haut point politique (πολιτικὸν ὑπερψαλλόντως, II, 657a4).

Or, dans les *Lois*, Platon accepte que l'essence de la cité ne soit pas entièrement réalisée. En quelque sorte l'âme de la Belle Cité a perdu ses ailes et, en s'incarnant, elle connaît la contingence et l'imperfection. « Il y a quelque honte, note l'Athénien, à légiférer sur tous les sujets [...] mais nous ne sommes que des hommes, légiférant pour des fils d'hommes » (IX, 853b4 et c 8). L'existence du droit pénal manifeste que la nature humaine n'est pas bonne et par conséquent qu'une cité humaine comportera toujours désordre, injustice et amour des honneurs. Dès lors, il est rationnel de tenir compte de l'irrationnel, voire d'essayer de prévoir l'imprévisible. Et l'Athénien, parlant de cette prise en compte du négatif, peut dire : « Le déplacement que je vais faire dans l'établissement des lois n'est pas habituel et provoquera peut-être l'étonnement de l'auditeur ; pourtant la réflexion et l'expérience démontreront qu'une cité a chance de se fonder sur un plan inférieur au plan idéal » (V, 739a). Le long et triste cortège du livre IX où défilent les traîtres, les pilliers de temple et les

parricides montre que l'homme doit prendre la mesure de sa propre faiblesse. D'une certaine manière, alors que l'homme ordinaire s'étonne que le philosophe mette l'homme à nu, le philosophe, lui, cherche à ce que l'homme s'étonne de l'homme, avec effroi ou admiration. Pascal, pour qui Platon « dispose au christianisme », pensera lui aussi l'homme comme objet d'étonnement : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! »¹⁸⁸.

La célèbre image de l'homme « jouet des dieux » doit être également rapportée à l'étonnement : « Représentons-nous chacun des êtres vivants que nous sommes comme une marionnette (*thauma*) fabriquée par les dieux » (I, 644d). Certes, l'image s'impose d'abord par la comparaison de nos affects involontaires avec les ficelles qui meuvent les pantins. « Le mieux que puisse faire cette marionnette, commente P.-M. Schuhl, sera de se laisser mouvoir, non par les fils de fer ou de laiton des passions, mais par les fils d'or de la raison (*Noos*) qui est aussi la loi (*Nomos*) »¹⁸⁹. Plotin reprendra ce thème pour d'écrire l'action de la Providence dans la quatrième *Ennéade* : l'homme vicieux et l'homme de bien n'agissent pas de la même manière « mais tous deux y sont tirés par la nature comme avec des ficelles. Ainsi ce monde est admirablement (*thaumastôs*) investi par la puissance et l'ordre »¹⁹⁰. L'action des dieux, même si elle rend dérisoire la liberté humaine, impose une certaine rationalité au désordre. Ainsi, parce qu'il connaît l'ordre du monde, le philosophe considère l'homme comme un prodige qui provoque l'amusement, la terreur ou la pitié. Le terme français « marionnette » laisse dans l'ombre le lien essentiel entre ces poupées et l'étonnement qu'elles entraînent¹⁹¹. En revanche, Platon associe clairement *thauma* et θαυμάζειν. Dans le passage déjà cité du livre II sur le bon usage des chœurs, il écrit ainsi : « Il ne serait pas surprenant (ou *thaumaston*) qu'un montreur de marionnettes (*thaumata epideiknús*) se crût le plus sûr de vaincre » (II, 658b). Un rapprochement identique se trouve au livre VII (804b).

Quand, dans l'allégorie de la Caverne, les hommes sont comparés aux prisonniers enchaînés, le modèle des marionnettes est intégré à celui du théâtre d'ombres. La description du dispositif précise en effet : « Figure-toi entre le feu et les prisonniers une route élevée, le long de cette route un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent

entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs prestiges (*ta thaumata*) » (VII, 514b). Les lignes qui font suite indiquent une analogie sommaire, mais importante eu égard au texte des *Lois* : le rapport des marionnettes à la cloison qui les supporte est remplacé par celui des hommes porteurs d'objets fabriqués et du mur. Heidegger a particulièrement souligné dans ces pages le rôle propre de l'apparaître : les différents « séjours » de l'homme quittant la Caverne sont autant de manières de voir différentes des réalités qui se manifestent différemment¹⁹². Il est remarquable en ce sens que l'*Alcibiade* propose comme interprétation du précepte de Delphes la formule « vois-toi toi-même » (ἰδὲ σαυτόν, 132d6) pour indiquer que le jeune homme ne connaîtra son âme qu'en la montrant à une autre âme dans le dialogue. Voir et être vu, écouter et être écouté, s'étonner et être étonnant. Dans la mesure où Platon précise que c'est pour les dieux que nous sommes de prodigieuses marionnettes il faut bien conclure que c'est par le divin en nous que nous pouvons dire à quelqu'un « ô homme étonnant ». L'étonnement est le *pathos* qui accompagne l'âme quand elle comprend qu'une réalité dépend d'autre chose que d'un simple état de fait. Qu'un fait explique un autre fait n'a rien d'étonnant et l'homme qui cherche, et trouve, une raison à tout reste maître de lui, l'âme tranquille. Inversement, l'esprit qui ne peut se remettre d'avoir admiré le monde n'en finit pas, dans l'inquiétude, de s'étonner que la pensée découvre un sens au milieu des bruits insignifiants de l'agitation humaine. Le θαυμάζειν est une qualité du regard qui permet qu'au-delà du savoir empirique des choses l'homme soit attentif à leur apparaître même. Ainsi l'*Alcibiade* ne propose pas tant une définition de l'homme qu'une manière de voir l'homme. Se connaître n'est pas ici décliner une identité ou indiquer une essence mais savoir que l'homme est visible, non pas par la matérialité de son corps, mais par le souffle de la parole où l'âme se manifeste. Admirer les astres ou s'étonner des rôles, sublimes ou ridicules, que les hommes jouent dans leurs cités, c'est rompre l'immédiateté du rapport au monde. L'homme pensé comme prodige (*thauma*) est le seul à posséder le prodigieux pouvoir de l'étonnement (*thaumadzein*). Le philosophe n'occupe donc pas une position de surplomb quand il recherche la nature de l'homme. Parce que la parole et l'existence philosophiques ne visent pas à maîtriser les choses ou les hommes mais à voir et à comprendre la

manifestation de leur être, l'homme doit s'étonner de lui-même sans s'étourdir et s'oublier dans la multiplicité des déterminations positives. Pour H. Maldiney, qui évoque avec une particulière acuité le sens de l'étonnement platonicien, l'anthropologie est précisément ce qui considère l'homme d'un regard désabusé sans autre mesure de soi que soi-même : « Le discours du bon sens (qui n'est effectivement qu'un discours) oscille entre la néontologie et l'anthropologie, dont les formules sont symétriques : « Les choses sont ce qu'elles sont », « l'homme étant ce qu'il est ». Dans les deux cas le *ce* est hypocritement supposé à la fois bien connu et totalement indéterminé »¹⁹³.

L'affinité de l'étonnement et de la philosophie est en dernier lieu indiquée à propos de l'astronomie qui est, dans les *Lois*, la science la plus haute¹⁹⁴. Dans les dernières pages du dialogue, l'Athénien prend soin d'indiquer que même les physiologues proches de l'athéisme pressentaient en quelque sorte le divin devant le spectacle de la nuit : « Même alors, cependant, ces astres suscitaient l'étonnement et tous ceux qui les étudiaient de façon rigoureuse soupçonnaient la vérité aujourd'hui reconnue, que, dépourvus d'âme, ils n'eussent jamais obéi avec tant de précision à de si merveilleux calculs (θαυμαστοῖς λογισμοῖς) » (XII, 967b). L'intelligibilité toujours plus grande que l'homme découvre dans le monde suscite un émerveillement toujours nouveau. Dès lors la philosophie et la science selon Platon cherchent à comprendre l'étant sans que le questionnement puisse, un jour, être épuisé et le savoir, achevé. Le statut « mythique » des explications physiologiques du *Timée* (29c-d) montre ainsi la distance que Platon maintient entre les hypothèses dialectiques et la vérité elle-même. L'éducation cherche plus à former l'homme qu'à l'informer.

Pour introduire au problème de l'enseignement de l'astronomie, le livre VII des *Lois* dit que le savoir vrai est « utile à la cité et tout à fait agréable à la divinité » (821a). En réponse, Clinias parle alors d'un « savoir merveilleux » (τὸ μάθημα ὃ θαυμαστὸν μὲν λέγεις, 821e). Ainsi s'accomplit la loi du *pathei mathos*, quand se rencontrent dans l'épreuve l'homme et la vérité du monde. Le savoir dont il s'agit alors n'est pas de tel ou tel phénomène céleste mais la thèse philosophique qui sert de point de départ à la science : il y a un ordre dans le ciel au-delà du désordre des apparences. Posant ce principe, la pensée s'arrache aux habitudes de

l'opinion et à l'immanence du langage familial. Si l'Athénien, en effet, critique la langue grecque où les astres sont nommés « errants » (*planèta*), c'est pour rectifier la pensée. En écho à la page 111c de l'*Alcibiade*, Proclus attirera fortement l'attention sur les sens possibles de l'expression « parler grec » (*hellènidzein*) : il peut s'agir d'abord de reconnaître les choses qui correspondent aux sons proférés, puis de connaître les règles du grec pour savoir le parler, enfin « en un troisième sens c'est attribuer aux choses le nom propre qui leur convient par nature »¹⁹⁵. De même qu'avoir appris du vocabulaire ne suffit pas pour parler une langue, de même savoir parler ne suffit pas pour bien penser. Nos mots et nos phrases, notre chair et nos gestes, supposent la vigilance de l'esprit et donc la présence de l'âme. Autrement dit, la voix humaine et la parole supposent que soit pensée l'incarnation.

Si la tragédie grecque et le chant du poème ont pu admirablement prendre la mesure de l'humain, seule la philosophie le peut en suivant les voies du discours rationnel. Or, dans les *Lois*, en termes très proches de l'*Alcibiade*, la parole philosophique est présentée comme étant habitée en quelque sorte par une mesure autre que l'humain. En effet, quand il est question des rapports du courage et du plaisir, Clinias loue l'Athénien de parler « comme un devin » (καθάπερ μάντις, I, 634e7) parce qu'il saurait lire dans l'esprit des premiers nomothètes. Et les explications données à l'évolution de l'empire perse ont selon l'Athénien lui-même un statut comparable à celui de la prophétie : « Comment cet empire a-t-il pu se perdre sous Cambyse [...] ? Vous plaî-t-il que dans notre reconstitution nous recourions à la prophétie (οἶον μαντεία) ? » (III, 694c). De la prévoyance attribuée d'ordinaire à la mantique, la philosophie ne retient que le rôle d'examen et de vision : elle voit ce qui est juste et le fait voir¹⁹⁶. Là encore se retrouve chez l'Athénien un trait de la figure de Socrate. Celui-ci affirmait dans le *Phèdre* : « Il est évident que je suis un devin » (242c) et il précise dans l'*Alcibiade* : « j'en suis certain pour autant que je peux me fier à mes pressentiments (τῇ ἐμῇ μαντεία πιστεύειν) » (127e). Dans les *Lois*, la religion, précisément codifiée et farouchement protégée, doit montrer au non-philosophe que le divin est sacré et constitue la norme à laquelle se mesure toute l'existence humaine. Ce qui est révélé par un oracle a valeur de loi¹⁹⁷. Ainsi, plus particulièrement, le législateur a recours au précepte

delphique pour appuyer l'une de ses décisions les plus graves, celle concernant les héritages. Les biens du défunt devront être utilisés dans l'intérêt de la cité tout entière; c'est au philosophe nomothète d'en décider, lui qui, mieux qu'un autre, connaît la nature humaine : « Mes amis, proclame l'Athénien, vous qui ne durez exactement qu'un jour, il vous est difficile non seulement de connaître ce qui est à vous, mais, comme dit l'inscription de Delphes, de vous connaître vous-mêmes dans le moment présent. Moi donc, législateur, je déclare que ni vous ni ces biens dont vous parlez ne vous appartenez [...]. C'est nous qui aurons le souci (μελήσει) de tous ceux que vous laissez » (XI, 923a et b). Au livre suivant, les prescriptions relatives aux funérailles sont l'occasion de répondre à l'appel d'Apollon en précisant que se connaître soi-même, c'est se connaître comme âme. L'Athénien affirme : « Entre autres assertions sur lesquelles il faut faire confiance au législateur est celle-ci, que l'âme est entièrement supérieure au corps, et que, dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme; le corps n'est pour chacun de nous que l'image concomitante (ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἐκάστοις ἔπεσθαι) » (XII, 959a4-b1). Dès lors, puisque le législateur vise l'âme de l'homme, la politique ne peut qu'être au cœur de la philosophie. C'est pourquoi l'*Alcibiade* et les *Lois*, comme déjà la *République*, subordonnent le bien de chaque homme à celui de la cité. L'art politique qui se soucie de l'universel (IX, 875a) ne peut être un savoir-faire empirique, il n'apprend rien d'autre à l'homme que la justice en lui enseignant que le divin est la mesure de l'homme. Le moi platonicien n'est, par conséquent, en aucune façon une citadelle intérieure gravitant autour des décisions d'une partie hégémonique, c'est une âme constituée dans la rencontre d'autres âmes, bienveillante aux décrets de la cité, impersonnellement détachée de ce par quoi elle s'individualise. La difficulté à se connaître soi-même est en fait relative à la difficulté à se soucier correctement de soi-même.

Dès l'*Apologie de Socrate*, Platon a souligné l'importance du souci de soi : « Ma seule affaire, dit ainsi Socrate, c'est d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper (*épimelesthai*) ni de votre corps, ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme pour la rendre aussi bonne que possible » (30a-b). Le *Phédon* dit également cela : « Il y a une chose au moins à laquelle il est juste vous tous que vous réfléchissiez : c'est que si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame qu'on en ait soin » (107c1). L'opposition du souci de l'âme et du souci du corps traverse les dialogues de Platon. Le livre III de la *République* en donne un bon exemple en présentant les malades riches et les malades pauvres qui, eux, n'ont pas le loisir de s'installer dans les préoccupations de leur maladie. Le soin excessif du corps (soit quand il est malade pour le guérir, soit quand il est sain pour l'entretenir) est « gênant pour l'administration d'une maison, mais plus encore pour l'étude, la réflexion ou la méditation sur soi » (407c1 : μελέτας πρὸς ἑαυτόν). Dans son étude sur l'ontologie de Platon, D. Montet présente clairement la notion de *mélété* (le souci) : « Qu'il soit de l'âme, de soi ou de la mort, le « souci » signifie la même chose et Platon joue très habilement sur les différents sens du terme *mélété*, souci mais aussi *exercice*, *étude*, en un sens très proche de *épistémè* auquel il est fréquemment associé (*Rép.* 374d, *Phèdre* 269d, *Banquet* 208a). Le souci n'a rien à voir avec une humeur, il est dépourvu de toute dimension psychologique ; selon une autre terminologie, il définit plutôt la manière dont le *Dasein* se rapporte à ce qui est. Le souci de l'âme peut s'entendre au sens objectif du génitif, mais plus fondamentalement, en un sens subjectif, car c'est à elle-même que se rapporte l'âme sur le mode du souci »¹⁹⁸.

Dans l'*Alcibiade* les pages 127e-129a sont très précisément consacrées au souci de soi. Platon y propose la distinction entre le soin d'une partie du corps et le soin de ce qui concerne cette partie du corps. La recherche de la santé et l'exercice physique n'ont rien à voir avec l'amour des vêtements et le raffinement de ce qu'utilise le corps. Certes, l'existence de la chaussure suppose le pied qu'elle protège, mais, comme la bague au doigt, cela peut correspondre à un luxe indifférent à la nature du doigt ou du pied. Ce qui appartient en propre à une réalité ne lui appartient pas nécessairement d'une manière essentielle. La bague a besoin du doigt comme support sans que le doigt ait besoin d'être orné d'une bague. Aussi

l'art du graveur de bague (128c) ne se rapporte que d'une manière indirecte au doigt. L'*épiméleia* des artisans est bien une connaissance précise mais inutile, d'un point de vue politique, puisqu'elle n'a pas en vue l'homme lui-même. Se soucier de soi, c'est donc d'abord oublier ce qui est inessentiel pour chercher à devenir soi-même. Dès les premières pages des *Lois* Platon met l'activité législatrice sous le signe du souci : « Il faut déclarer aux citoyens, affirme l'Athénien, que les biens humains sont orientés vers les biens divins, et tous les biens divins vers l'intelligence qui est souveraine [...] depuis la jeunesse et l'âge mûr jusqu'à la vieillesse, il faut veiller à tout en dispensant convenablement l'honneur et la disgrâce » (I, 631d-e). Si chaque homme doit, pour se soucier de soi, prendre soin de son âme, c'est-à-dire de sa pensée, le nomothète, lui, doit veiller à subordonner les biens secondaires (la richesse notamment) aux biens véritables que sont les vertus. À la fin du parcours des *Lois* Platon souligne à nouveau ce point : « Aux gardiens des lois incombent beaucoup d'affaires, beaucoup de soucis (ἐπιμελεῖσθαι), mais celui-ci n'est pas le moindre, d'être constamment occupés (ἐπιμελούμενοι) d'enfants, d'hommes faits, de personnes de tout âge » (XII, 959d-e). Il apparaît donc que philosophe, nomothète et gardiens des lois ont en commun de se soucier de l'homme à travers la norme de la justice et la mesure idéale qu'est la divinité. En d'autres termes, l'homme est fait pour la justice et non la justice pour l'homme. Le sage et l'homme juste peuvent être analogues aux dieux, tout entiers pris par la vigilance de l'*épiméleia*. Car, selon le livre X, les dieux « sont bons en toute sorte de vertu et celle qu'ils ont le plus en propre, c'est de veiller sur l'Univers (τῶν πάντων ἐπιμέλειαν) » (900d). Dans sa forme la plus parfaite l'*épiméleia* est par conséquent un autre nom de la vertu, de même que, comme Platon le précise aussitôt, l'*améléia* (insouciance) désigne strictement le vice¹⁹⁹. Le souci de soi qui est le sens éthique du « connais-toi toi-même » correspond à une dissociation discriminante entre ce qui relève de l'âme et ce qui relève du corps ; l'âme commande et le corps obéit : « Or nous nous rappelons, indique l'Athénien, ce dont nous étions convenus précédemment, que si l'âme était démontrée plus ancienne que le corps, ce qui est de l'âme serait également plus ancien que ce qui est du corps [...]. Mœurs, caractère, volontés, raisonnements, opinions vraies, attentions (*épiméleiai*), souvenirs, seraient donc antérieurs à longueur,

largeur, profondeur et force des corps, du fait que l'âme le serait au corps » (X, 896c-d). Le corps n'a ici ni volonté, ni désirs. Il ne se soucie de rien. Il est là, étendu dans l'espace géométrique des trois dimensions. Notre caractère ne vient donc pas de déterminations physiologiques qui seraient établies antérieurement à notre manière de vivre; l'*èthos* se constitue dans et par la manière dont l'âme vit avec ce corps qui la suit, ne la quitte jamais et s'altère chaque jour. Mais alors, si la mesure de l'humain n'est pas l'homme lui-même, mais le divin en lui par quoi il est capable de participer à la vertu, en quel sens le corps humain est-il pensable selon cette mesure?

L'ὈΠΑΝΟΝ

De prime abord, c'est une franche opposition du corps et de l'âme que présentent bien des pages des *Lois*. Ainsi, le bel éloge du vin au livre II fait de la boisson dionysiaque « un remède (*pharmakon*) qui facilite à l'âme l'acquisition de la pudeur, et au corps celle de la santé et de la force » (II, 672d). La démesure bachique – celle de ce dieu qui, dit Euripide, « s'offre aux autres dieux dans les libations »²⁰⁰ – est donc en quelque façon conforme à la mesure. Car la puissance de la *métriotès* que partout célèbrent les *Lois* contre les prestiges de l'*hubris*, n'est ni rétentio frileuse, ni réserve prudente. La mesure participe de l'*aidôs*, autant dire du regard qui sait voir l'hyperbolique transcendence de l'idée du Bien (*République*, VI, 509c). Parce que le divin seul est mesure, la mesure est, pour Platon, en tant que telle, divine. La santé et la pudeur, qui réalisent l'ordre dans le corps et l'âme, permettent que toutes les richesses de l'homme soient mises à jour. Seul un sens trop humain de la mesure où tout n'est que calcul de rentabilité peut interdire à l'homme d'aller courir, la nuit, dans les montagnes pour célébrer Bacchus.

L'homme n'en demeure pas moins pensé selon une logique binaire. Le livre V, par exemple, évoque la vertu « selon le corps et l'âme » (ἀρετῆς... κατὰ σῶμα ἢ καὶ κατὰ ψυχὴν, 734d4-5). Or, dans cet apparent parallélisme, que l'âme soit le terme le plus divin n'implique aucun mépris du corps. L'Athénien va jusqu'à affirmer que le corps est honorable (τίμιον εἶναι

σῶμα, V, 728d7) s'il n'est pas occasion de vice pour l'âme, c'est-à-dire en somme s'il ne lui fait pas concurrence : la beauté et la force doivent d'abord être morales, mais ne le sont pas exclusivement. Le parallélisme est donc en fait une subordination, voire une association où, non seulement, le corps obéit à l'âme (dans ce cas il y a une relation d'hétérogénéité, comme pour le cocher et les chevaux du *Phèdre*), mais, surtout, le corps exprime l'âme. Les analyses de la danse au livre II correspondent à l'une des étymologies du mot *sôma* donnée dans le *Cratyle* : « Comme c'est par lui [le corps] que l'âme exprime ses manifestations, à ce titre encore il est justement appelé signe (σῆμα) » (400c2-4). Bien danser n'est pas seulement avoir appris une technique, connaître des figures et des codes, c'est danser avec son âme, dans la joie de la célébration musicale de la beauté. C'est dans cet esprit que l'Athénien peut demander « Préférons-nous celui dont le corps et la voix savent suffisamment exprimer en toute occasion l'idéal qu'il a conçu, mais qui n'a ni joie de la beauté ni haine de la laideur ? Ou le premier, celui dont la voix et le corps ne sont pas tout à fait à même de réaliser ou de concevoir, mais qui fait preuve d'un juste sentiment du plaisir et de la douleur en accueillant certaines choses, celles qui sont belles ; en repoussant les autres, celles qui ne sont pas belles ? » (II, 654c-d).

Un semblable rapport, où une opposition de droit laisse place à une union de fait, se retrouve quand le corps est pensé comme un instrument au service de l'âme. C'est ainsi que l'*Alcibiade*, pour appuyer la définition de l'homme par l'âme, prend exemple sur le travail artisanal. Il s'agit de montrer que l'homme n'est rien de ce qu'il utilise. L'usage en effet ne fait que réunir l'utilisateur et l'utilisé sans qu'il y ait fusion ou confusion entre les deux. Quand Platon remarque que « le cordonnier tranche avec le tranchet, l'alerte et les autres outils » (129c6), il dissocie par la suite à l'envi les éléments de la chaîne causale : le cordonnier ne s'occupe pas de nos pieds mais de nos chaussures et, s'en souciant, il va en premier lieu prendre soin de bien utiliser ses instruments. Or, l'artisan n'utilise pas seulement des *organa* fabriqués mais aussi, et tout autant, ces *organa* naturels que sont ses mains ou ses pieds (129d4). C'est pourquoi l'instrument de l'artisan n'est pas en opposition avec son corps, mais, bien au contraire, dans sa continuité. La formule qu'utilisera Aristote pour parler de la main comme d'un « instrument d'instruments »²⁰¹ peut valoir

pour le corps selon Platon au sens où celui-ci est une synthèse d'organes. Le corps est l'instrument de l'âme; il est composé d'organes utilisant eux-mêmes des instruments fabriqués.

Le thème du corps-instrument, dont « la présence est bien connue chez Platon » comme le dit J. Pépin²⁰², n'a pas partout le même sens. Dans le *Phédon* il apparaît à propos de la connaissance, à travers l'opposition du stable et de l'instable, de l'immortel et du mortel. Les organes des sens sont présentés négativement: ce sont des instruments imprécis qui troublent l'âme et, finalement, la trompent (65b-c et 79c). C'est pourquoi l'âme doit commander le corps; elle pourra notamment rectifier les erreurs des informations sensorielles. Dès lors les organes des sens ne sont pas valables pour ce qui relève directement de l'âme (les Idées intelligibles) mais pour ce qui relève du corps: les choses sensibles, dira le *Timée*, sont saisissables par l'opinion accompagnée de sensation (28c). L'originalité de l'*Alcibiade* est de présenter l'instrumentalité du corps, non pas à partir du travail de l'âme, mais à partir de celui des artisans. Le problème n'est pas la science mais l'identité. Si les instruments du cordonnier sont bons et ses mains, comme tout le laisse croire, habiles, le principe du travail n'en est pas moins l'homme lui-même, c'est-à-dire son âme. Le syllogisme <(a) le cordonnier n'est pas les instruments qu'il utilise, (b) le cordonnier se sert de ses mains comme d'instruments, (c) donc le cordonnier n'est pas ses mains>, ne cherche pas à séparer l'homme de son corps, mais simplement à souligner le rôle principal de l'âme. La vigilance de l'âme est présente dans le corps comme le savoir-faire de l'artisan est réalisé dans l'utilisation de ses instruments.

Cela étant, l'assimilation du corps à un instrument n'est complète et n'a lieu qu'en égard à une parenté fonctionnelle. Les parties du corps ne sont jamais, même dans les pages les plus dualistes des *Lois*, qu'analogues à des instruments. Ainsi, à propos des meurtres involontaires, Platon évoque celui qui « aura tué quelqu'un de sa main, mais involontairement, soit sans autres armes que son simple corps (σώματι ψιλῷ), soit avec un instrument ou un projectile (ὀργάνῳ ἢ βέλει) » (IX, 865b). Le texte ne dit pas « avec un autre instrument » indiquant par là la spécificité du corps. Quand il se bat « à mains nues », comme dans les arts martiaux, l'homme doit faire appel à toute la concentration de son esprit. Le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* souligne que l'homme n'a pas d'armes naturelles (ἄοπλον

321c7). Le modèle du corps-instrument ne vaut strictement que pour les autres animaux, l'homme ayant avec la fragilité de son propre corps une affinité plus essentielle. L'art de la guerre et de la lutte cherchera donc à transformer le corps humain en cet instrument docile qu'il n'est pas par nature. Faisant l'éloge de l'ambidextrie, Platon dit que le guerrier devra prendre exemple sur les Scythes « qui, au lieu d'éloigner l'arc de la main gauche en ne se servant jamais que de la droite pour amener vers soi la flèche, se servent indifféremment de l'une ou l'autre main pour l'un ou l'autre mouvement » (VII, 794d). Par l'éducation, Platon espère donc accroître la domination de l'âme sur le corps. Aristote en revanche pour qui l'âme n'est pas antérieure au corps refusera l'ambidextrie²⁰³.

À l'opposé de notre époque pour laquelle l'homme doit extérioriser ses facultés biologiques pour libérer et reposer le corps, Platon voudrait que ce soient toujours nos organes eux-mêmes qui obéissent, s'adaptent et se fatiguent, indifférents au plaisir ou à la peine. Un texte qui n'est pas sans rappeler la célèbre critique de l'écriture dans le *Phèdre* explique ainsi ce par quoi la chasse peut rendre meilleures ou pires les jeunes âmes : « Peu digne est une chasse où travail et pauses alternent, où c'est à l'aide de filets et de pièges, non par la victoire d'une âme vaillante qu'est domptée la force sauvage des bêtes. Seule demeure donc la plus excellente, celle que l'on fait aux quadrupèdes, en s'aidant de chevaux et de chiens et de son propre corps; toutes les proies [...] on ne les capture que de ses propres mains (αὐτόχειρες) si l'on est de ceux qui cultivent (ἐπιμελής) la divine bravoure » (VII, 824a3-9). Le courage ignore les manœuvres dilatoires, comme le véritable souci refuse les procurations : c'est à mains nues que l'homme triomphe avec gloire et c'est en exposant son âme dans la parole que la philosophie rencontre la vérité. Parlant du livre I des *Lois* M. Dixsaut note : « La “guerre” met en évidence la bonté de la constitution, sa capacité à affronter et à maîtriser les oppositions et les tensions, tout comme le dialogue constitue pour le savoir le mouvement et la vie »²⁰⁴. Héraclès et Socrate sont, dans leur ordre propre, les deux figures par excellence de l'expérience de l'*agôn*, lutte où l'essentiel est en jeu. Les reproches du Roi à l'ingénieur Theuth sur le rôle de l'écriture (*Phèdre*, 274e-275d) sont bien proches de ceux adressés à la chasse paresseuse : les livres, qui sont des trésors où notre mémoire se perd, participent au même esprit que l'invention d'outils qui, en remplaçant

l'effort, affaiblissent notre corps. Le livre XII des *Lois* exprime encore cette idée : « Toutes les danses choriques qui se pratiquent doivent aussi avoir en vue la bravoure à la guerre [...] et [ne pas] gâter la force naturelle de la tête et des pieds en les enveloppant de protections artificielles, rendant inutiles ainsi le poil et le cuir que fournit spontanément la nature » (XII, 942d). La force du corps, comme celle de l'âme, ne se manifeste que dans l'épreuve.

Le rapport de l'âme au corps dans les *Lois* s'organise selon deux modalités principales : la communauté (κοινωνία) et la familiarité (οἰκειότης). Le premier mode est présenté à propos de Pluton : « Des guerriers ne devraient pas avoir d'antipathie pour ce dieu, mais l'honorer comme étant toujours le plus propice au genre humain ; car, à parler sérieusement, je puis assurer que l'union de l'âme au corps (κοινωνία γὰρ ψυχῇ καὶ σώματι) n'est, par aucun côté, plus utile que leur séparation » (VIII, 828d). Cette déliaison laisse entendre que l'homme est un composé où deux réalités sont associées sans être intimement unies. La mort sépare, comme le van du *Timée* (52e-53c), met d'un côté ceci, d'un côté cela. Pourquoi, cela dit, Platon tient-il ici à préciser « à parler sérieusement » ? Comment comprendre que le dieu le plus philanthrope soit celui des morts ? L'esprit de sérieux qui prend toutes les affaires humaines au sérieux est en fait étranger à la parole philosophique de Platon. Les *Lois* indiquent au contraire que le jeu, comme l'étonnement, doit habiter le questionnement. Au livre III, l'Athénien souligne ce point : « Sage divertissement de vieillards, nous nous divertissons à parler des lois » (III, 685a). Et au livre VI, il dit encore : « Nous venons de jouer bellement notre jeu de vieillards raisonnables » (VI, 769a). Aussi affirmer sans détour que la mort est un état préférable à la vie manque-t-il de l'esprit propre à la philosophie : il s'agit seulement d'une proposition doxique destinée à stimuler l'ardeur des guerriers. Mais le courage n'est que l'une des manifestations de la vertu qui, toujours une et la même dans son essence, est fille de la Pudeur (XII, 943e). Le guerrier doit avoir le courage d'accepter que la mort puisse être une bonne chose, puisqu'il donne sa vie pour la cité, mais l'homme ordinaire serait dans une démesure absurde s'il cherchait à mourir à tout instant sans rime ni raison. La communauté du corps et de l'âme n'est pas vécue, le plus souvent, comme une simple association, mais comme une véritable union.

Dans l'*Alcibiade* Socrate fait de la conscience de notre propre corps le meilleur exemple d'une certitude que l'homme n'a pas à établir : « Penses-tu qu'au cas où l'on te demanderait si tu as deux yeux ou trois, deux mains ou quatre, ou telle autre chose de ce genre, tu ferais tantôt une réponse, tantôt une autre, ou toujours la même ? » (116e). Alcibiade convient qu'il s'agit d'un savoir indubitable. L'homme en effet ne se rapporte pas à son propre corps comme aux autres réalités du monde. Il est destiné, pour le meilleur et pour le pire, à n'avoir jamais qu'un seul corps, le sien. C'est dans cette familiarité que l'âme devient individuelle. Dans les *Lois*, la prescription concernant l'ensevelissement des suicidés précise : « On les enterrera sans gloire, sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes » (IX, 873d7-8). Cet anonymat signifie que celui qui refuse d'avoir et d'être un corps refuse par là-même son nom. L'âme sans corps est aussi anonyme qu'un cadavre qui n'est jamais, comme le dit crûment le livre XII, qu'un « tas de chairs » (τὸν τῶν σαρκῶν ὄγκον, 959c5).

Quand Platon rêve que la cité soit une totalité parfaitement unifiée, il pense cette unité selon le modèle de l'incarnation ; l'unité sera réalisée « si l'on est arrivé dans la mesure du possible à rendre commun, d'une manière ou de l'autre, même ce qui par nature est personnel, comme les yeux, les oreilles, les mains, de façon qu'on ait l'air de voir, d'entendre, d'agir en commun ; à faire autant que possible que tous louent et blâment d'une seule voix, aient les mêmes sujets de joie et d'affliction » (V, 739c-d). Cette comparaison indique nettement que l'homme, bien qu'essentiellement défini par l'âme, forme une totalité avec son corps. Pour introduire à la question du suicide, l'Athénien formule la difficulté en ces termes : « Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familier (οἰκειότατον) et, comme on dit, de plus chéri, quelle peine doit-il subir ? Je veux dire l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence de la part de vie que lui a donnée le destin ? » (IX, 873c). L'οἰκεῖος, ce qui nous appartient en propre, n'est pas sans rapport avec l'οἶκησις, l'habitation, le séjour. Chaque homme doit avoir pour double et concomitante résidence son propre corps et la cité dans laquelle il est établi. Fuir Athènes, comme le conseille Criton à Socrate, est, *mutatis mutandis*, aussi condamnable que de se donner la mort.

C'est en présentant la cité comme un corps unique doué d'une âme unique que Platon a le plus accepté le paradigme du pilote en son navire.

En effet, penser la vie politique comme navigation est une image fréquente dans les Dialogues. Le livre VII des *Lois* dit clairement « si la jeunesse a été et continue d'être bien élevée, toute notre cité navigue comme il faut » (813d). Or, de même qu'aller sur l'eau et tenir la barre implique une science et un apprentissage, de même gouverner et surveiller les lois suppose une formation et un enseignement. En revanche – et c'est pourquoi Platon ne dit jamais que l'âme soit le pilote du corps humain – l'incarnation est d'abord un fait brut dont la violence est décrite dans le *Timée* à propos de la première naissance (41e). Tout s'explique alors par les lois mécaniques des mouvements propres au corps (43b) et des mouvements de l'âme relatifs aux révolutions du Même et de l'Autre²⁰⁵. L'âme ne prend donc pas en mains la destinée du corps comme le commandant embarque sur le pont du navire. Seul le point de vue politique et pédagogique peut faire écrire à Platon : « C'est l'intellect qui, en alliance avec les sens les plus beaux et ne faisant qu'un avec eux, conquérant la maîtrise, sera, dans la plus juste acception du terme, le salut de chaque vivant [...]. Mais où donc réside l'intellect alors que, allié aux sensations, il assume la maîtrise et, dans les tempêtes comme dans le beau temps, devient le salut des navires? N'est-ce pas, dans le vaisseau, le capitaine et les matelots qui, à l'intellect gouvernant joignant les sensations, sauvent à la fois et leurs personnes et le vaisseau? » (XII, 961d-e). En conséquence, l'âme n'est comme un pilote que par sa dimension intellectuelle et donc en tant qu'elle peut affronter les dangers avec discernement. Dès lors, une scission peut trouver sa place en l'homme si ce qui nous trouble est intérieur à notre âme. Le livre I des *Lois* reprend pour décrire cela une idée formulée déjà dans la *République* et le *Phédon* : « La victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a tout à la fois de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes » (I, 626e). Le soi platonicien est donc agonique parce qu'il est habité par une exigence plus haute que le simple respect de règles à suivre pour s'inscrire dans l'ordre des choses. L'homme se vainc en opposant à ses désirs propres des pensées universelles. Cette recherche pour se conformer à une mesure non personnelle – l'assimilation au dieu du *Théétète* (176b1) – est le sens véritable du souci de soi. Victoire, guerre,

fuite, tout ce vocabulaire implique cependant l'homme tout entier. Notre âme ne rencontre pas la séduction des déterminations corporelles de l'extérieur, comme les écueils où le navire est en danger de se briser.

La familiarité du corps et de l'âme est, certes, en attente d'une dissolution, mais, le temps de l'existence, elle fait que l'âme n'est pas extérieure à son corps. Elle s'y manifeste et y devient en quelque façon visible. Le soi humain authentique ne s'absente donc pas de ce qui est en propre à lui, il y est plongé, comme le corps est jeté dans ce monde où il projette son ombre.

Les dieux de Platon, qu'ils soient ceux de la religion traditionnelle ou ceux de la religion astrale, ne sont pas extérieurs à l'ordre de la Nature²⁰⁶. Le livre X des *Lois*, tout entier consacré à la réfutation de l'athéisme, ne propose pas seulement des preuves rationnelles de l'existence des dieux (notamment avec la distinction des dix sortes de mouvements, 892a-898c), il donne aussi des prescriptions détaillées pour le culte : sacrifices, prières, incantations et processions rythment la vie de la cité platonicienne. Les dieux y sont les figures de l'éternité. C'est-à-dire, la figure (l'*eidos*) et l'organisation du monde (le *kosmos* comme tel) sont en elles-mêmes divines. Walter Otto, parlant de l'essence des dieux grecs, peut écrire : « La divinité est toujours une *totalité*, un monde entier dans son accomplissement. Cela se confirme même pour les dieux supérieurs, Zeus, Athéna et Apollon, les porteurs des idéaux les plus élevés. [...] Chacun d'eux veut donner la plénitude, la figure et la clarté de son esprit particulier au cercle entier de l'existence humaine »²⁰⁷.

Les premières pages du livre X montrent ainsi que les dieux de Platon ne peuvent être pensés selon les concepts de transcendance et d'immanence. La divinité est au milieu du monde, dans les temples de la cité et au cœur même de l'homme. Ce n'est sans doute qu'avec Plotin qu'un dépassement vers un Principe absolument premier sera pensé pour lui-même ; l'Un, en effet, est « la réalité à laquelle tous les êtres sont suspendus, qu'ils désirent tous, qui est leur principe et dont ils ont tous besoin ; mais lui, échappant à tout besoin et se suffisant à lui-même, il est la mesure et la limite de toute chose (μέτρον πάντων καὶ πέρας) »²⁰⁸. En revanche, pour Platon, l'homme ne se mesure pas à ce qui est sans mesure, mais, tout au contraire, à ce dont l'être et l'activité sont le plus conformes à la mesure.

L'idée du Bien de la *République* ou l'Un du *Parménide* ne sont pas les divinités célébrées par les *Lois*. Platon parle ici des « êtres dont l'existence est plus assurée que tout le reste » (887e). Il y a donc certes une tension en l'homme entre l'imperfection de sa réalité individuelle, vouée à disparaître, et la mesure parfaite qu'il cherche à voir et à respecter, mais ce conflit – que l'étonnement maintient toujours vif en lui – est libérateur. L'Athénien affirme au livre X : « Ce qui nous détruit c'est l'injustice, la démesure et la déraison ; ce qui nous sauve, la justice, la tempérance, la prudence, dont la demeure est dans les puissances des âmes divines, encore qu'on en pourrait trouver, logées en nous, quelques faibles, mais claires parcelles » (906b). Qu'il y ait en l'homme un peu de vertu est ce sur quoi Platon s'est appuyé dans l'*Alcibiade* et les *Lois* pour faire de l'âme l'essentiel de l'homme. Mais que l'homme ne soit que son âme, il faut l'entendre en écho à l'une des phrases les plus étonnantes des *Lois* : « Souvent, la moitié est plus que le tout » (III, 690e).

CHAPITRE VI

L'ÉLOGE DE LA COULEUR

Platon n'a pas chassé tous les artistes de la belle cité. Il n'a donc pas fallu attendre Plotin pour que l'art soit, enfin, « réhabilité ». En effet, comment une philosophie où le Beau tient une place majeure aurait-elle pu négliger les productions artistiques ? La critique de la poésie et de la peinture dans la *République* et le *Sophiste* n'est en rien une condamnation générale de ces arts. De même, le monde de Platon n'est pas un monde incolore et sans saveur. L'homme doit simplement apprendre à se rapporter droitement aux œuvres d'art et aux couleurs qui le charment.

S'appuyant sur le texte célèbre du *Gorgias* (465b), J. Lichtenstein se fait l'écho de la *doxa* concernant la prétendue opposition de Platon et de la peinture : « Flatterie, cosmétique, artifice, apparence... tous les termes de cette chaîne métaphorique le long de laquelle se déplace la critique de la peinture, de la sophistique et de la rhétorique, servent aussi à qualifier les effets de la couleur comme effets de séduction, c'est-à-dire d'illusion et de plaisir. D'essence sophistique, la couleur est également, du point de vue de ses effets, de nature rhétorique. Elle est la figure de l'ornement et l'ornement de la figure. C'est pourquoi, de toutes les activités qui peuvent être désignées comme *poikiloi*, la peinture est sans doute la plus condamnable. Chez elle, la couleur n'a même pas l'excuse d'être une métaphore puisque les couleurs de ses artifices ne sont que les artifices de ses couleurs. Tirant de la matière le moyen de produire ses effets, c'est avec du sensible qu'elle produit une apparence capable de donner l'illusion du sensible »²⁰⁹. Qu'il y ait une peinture d'illusion et un usage pervers des couleurs, soit ; toutefois, la couleur n'est pas intrinsèquement perverse pour Platon.

C'est la dimension *superficielle* de la couleur qui la rend propice à l'art d'illusion que Platon condamne (outre le *Gorgias*, voir *République*, X, 601-602 et *Sophiste*, 235e) : il suffit d'étendre une couche de peinture et l'apparence d'une réalité est modifiée. Superficielle, la couleur est également souvent instable, changeante et finalement impure, voire indéfinissable. Est-ce du vert ou du bleu ? du violet ou du mauve ? du brun ou bien de l'ocre ? Pure qualité sensible, la couleur est ce dont parle Socrate dans le *Théétète* pour illustrer le mobilisme héraclitéen : « Puisque cela même change, si bien que, de la blancheur en tant que telle, il y a flux et changement en une autre couleur, de façon qu'on ne la puisse prendre, sous ce rapport, en délit de stabilité, y aura-t-il jamais rien sur quoi l'on puisse mettre un nom de couleur déterminée avec assurance de faire, là, correcte appellation ? »²¹⁰.

Coloré par la lumière qui l'éclaire, le blanc n'est déjà plus blanc, mais rose légèrement, ou gris ou toute autre couleur en quoi il va se perdre. Le fard et la teinture s'appuient sur cette logique d'évanescence où l'apparaître se transforme sans que l'être en soit lui-même affecté. Platon distingue ainsi les attributs qui correspondent à la réalité de la chose (tel le blanc pour la neige) et ceux qui ne sont que des phénomènes passagers et qui peuvent être trompeurs. Un échange du *Lysis* développe cette idée : « Faites attention à mes paroles. Je dis que certaines choses, quand un accident les affecte, prennent la qualité de cet accident, et d'autres non (οἷον ἂν ἢ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἔνια δὲ οὐ). Par exemple, si l'on teint un objet, la teinture est un accident qui affecte la chose teinte. – Sans doute. – En résulte-t-il qu'un objet, dans ce cas, soit de la même couleur que la teinture ? – Je ne comprends pas bien, dit-il. – Je m'explique, dis-je. Tu as les cheveux blancs : si l'on y met de la céruse, seront-ils blancs, ou n'en auront-ils que l'apparence ? – Ce serait une simple apparence. – [...] Mais quand la vieillesse leur donnera cette même couleur, les voilà devenus, par la présence de la blancheur, identiques à ce qui les affecte. – Évidemment »²¹¹. Les cheveux blancs peuvent l'être, soit par l'art (et c'est illusion), soit par la nature (et c'est réalité). Une pluie subite et les cheveux blanchis à la céruse retrouvent leur initiale blondeur.

Si l'art est ici trompeur en ce que son produit est instable et fuyant, il peut aussi imiter la nature et chercher à produire une détermination stable et définitive. Telle est la bonne teinture dont parle la *République* :

« Quand il arrive aux teinturiers, tu ne l'ignores pas, de vouloir par la teinture, rendre pourpre une laine, ils commencent par faire, entre tant de couleurs, choix d'une seule espèce, celle de la laine blanche; ils la préparent ensuite, préparation laborieuse et soignée, afin que cette laine reçoive, avec le plus d'éclat possible, la couleur en question; cela fait, ils la plongent dans le bain de teinture. Pour ce qui aura été teint de cette façon, indélébile sera la teinture, et le lavage, sans ou avec emploi de produits de blanchiment, ne peut enlever à la couleur son éclat » (IV, 429d4-e3, trad. L. Robin). Cette façon de teindre sert de modèle à l'action politique et éducative. L'âme des citoyens doit résister aux détergents puissants que sont le plaisir et la douleur (430a-b). Il n'est pas vain de teindre un tissu, encore faut-il que cela soit fait de façon sérieuse et définitive. Autant dire, ce qui est fuyant dans les nuances colorées doit être stabilisé, et ce qui n'est qu'illusion doit être refusé. La couleur, par quoi tout sensible se rend immédiatement visible²¹², n'a de sens qu'à manifester l'essence des êtres, ou, au moins, leurs qualités propres, comme les cheveux blancs le font pour la vieillesse. Les pratiques de maquillage, partie de la flatterie exposée dans le *Gorgias*, viennent, comme la sophistique, transfigurer la réalité et la présenter sous un jour nouveau²¹³. Parlant des méfaits possibles de l'amour, le *Phèdre* affirme : « On verra l'amant poursuivre un garçon mou, sans muscles, élevé non pas en plein soleil, mais dans une ombre épaisse, étranger aux fatigues viriles et aux sueurs de l'effort, accoutumé par contre à une vie délicate et efféminée, paré de couleurs et de parures qu'il emprunte par faute de beauté naturelle (ἄλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον) »²¹⁴. La « couleur étrangère » s'oppose à la « couleur propre », celle qui est en étroite affinité avec l'objet coloré. Cette affinité correspond pour la sensation à la « luminescence » ou à la « transparence », par opposition à l'opacité d'une couche de couleur qui cache ce qu'elle recouvre. Le plaisir éprouvé face à la belle couleur s'accompagne d'une confiance dans l'objet beau qui est l'une des modalités de notre rapport au bien. Le *Gorgias* parle ainsi de façon assez abrupte de l'utilité des belles couleurs²¹⁵. La chose belle est « utile », non pas tant parce qu'elle ne serait belle que le temps de son utilisation et qu'elle serait d'autant plus belle que notre besoin d'elle serait plus grand²¹⁶, mais parce que l'utilité, ὠφέλεια, est l'un des « traits » de l'être.

Sous le fard, quel est le teint du visage ? Le hâle de celui qui vit au grand air indique la santé de son corps et la vigueur de son âme. Au moment de mourir, Socrate prend la coupe de poison « sans un tremblement, sans une altération, ni de son teint, ni de ses traits (οὐδὲ διαφθείρας, οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου) » (117b4-5). La tranquillité du visage reflète la paix de l'âme. À l'opposé, l'un des personnages du *Lysis*, Hippothalès, amoureux de Lysis, se trouble à la fin du dialogue : « Hippothalès, dans sa joie, passa par toutes les couleurs » (222b1-2). Le *Philèbe*, parlant de la force des plaisirs impurs, décrit leur action en ces termes : « Quand c'est le plaisir qui domine en tous ces mélanges, [...] le plaisir mélangé en bien plus forte proportion contracte tout le corps, le crispe parfois jusqu'aux sursauts, et le faisant passer par toutes les couleurs, toutes les gesticulations, tous les halètements possibles, produit une surexcitation générale avec des cris d'égaré » (47a). La passion, comme le maquillage, transforme notre expression, nous altère corps et âme.

Aux couleurs instables et fragiles, Platon préfère les teintes franches et fixes. Le *Philèbe* fait ainsi l'éloge des couleurs pures en parlant des « plaisirs vrais » ; Socrate en donne pour exemple « ceux qui naissent des couleurs que nous appelons belles, des formes, de la plupart des parfums ou des sons, de toutes jouissances dont le manque n'est ni pénible ni sensible, alors que leur présence nous procure des plénitudes senties, plaisantes, pures de toutes douleurs »²¹⁷. La plénitude n'est pas ici le remplissement d'un vide, mais un surcroît gratuit où l'homme se plaît à voir une beauté immédiate. « Ce plaisir sans mélange, écrit Gadamer, a le caractère d'un plaisir immédiat *directement communiqué par la chose*. Sa pureté tient au fait qu'il n'est précédé d'aucun désir, synonyme comme on sait de douleur (et de privation). Il surgit de manière soudaine (cf. *République*, 584b7 : ἐξαίφνης ; *Phèdre*, 258e : πολυπηθῆναι). Et sa disparition n'entraîne aucun déplaisir. La réalité qu'il met en lumière n'est pas une simple promesse de plaisir, réelle ou imaginaire, qui mettrait l'existence dans une disposition joyeuse, mais elle suscite à l'instant même de son apparition un plaisir spontané et total »²¹⁸. Platon ne précise guère ce que sont les couleurs belles qui nous font plaisir, mais il explicite sa pensée à propos des formes (des σχήματα) : « Ce que je veux dire ne s'entend pas du premier coup ; essayons donc de l'expliquer. Ainsi, par la beauté des formes, ce que j'essaie d'exprimer n'est pas ce que

comprendrait le vulgaire, par exemple la beauté de corps vivants ou de peintures; c'est de lignes droites que je parle, insiste l'argument, et de lignes circulaires, et des surfaces ou des solides qui en proviennent, à l'aide soit de tours soit de règles et d'équerres, si tu comprends bien. De telles formes, en effet, j'affirme qu'elles sont belles non pas relativement, comme d'autres, mais belles toujours, en elles-mêmes, par nature (ἀεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ πεφυκέναι), et qu'elles ont leurs plaisirs à elles » (51b9-51d1). Vue l'association, relevant quasiment d'un syntagme établi, des *skhèmata* et des *khrômata*, l'analyse des « formes » ou « figures » peut valoir également pour les couleurs : il ne s'agit pas de couleurs plaisantes par leur accord, mais belles en elles-mêmes. Et si la beauté des formes relève tout autant de la contemplation sensible qu'intellectuelle (les droites et les cercles relèvent de la géométrie), celle des couleurs renvoie à la physique de la lumière et de l'éclat telle que le *Timée* la développe aux pages 67 et 68.

Les belles couleurs sont des couleurs pures qui correspondent au trait propre à la beauté, selon la page 250 du *Phèdre*, l'éclat et la manifestation : « Λ'ἐκφανεστάτον, ce qui se montre avec le plus d'apparence, est le Beau »²¹⁹. Une telle beauté est évoquée par Proust dans la célèbre scène de la mort de Bergotte où il est question d'« un petit pan de mur jaune [...] si bien peint qu'il était, si on le regardait seul, comme une précieuse œuvre d'art chinoise, d'une beauté qui se suffirait à elle-même »²²⁰. La terre véritable dont parle le mythe final du *Phédon* comporte de telles couleurs qui sont « belles par elles-mêmes » : « Dans cette région lointaine, c'est la totalité de la terre qui est faite de telles couleurs [les couleurs fondamentales]; bien mieux, de couleurs beaucoup plus éclatantes et plus pures que celles-ci : ici en effet elle est pourpre et d'une merveilleuse beauté, là elle est comme l'or, ailleurs toute blanche et plus blanche que la craie ou que la neige; et les autres couleurs dont elle est pareillement constituée sont aussi plus nombreuses encore et plus belles que toutes celles que, nous, nous avons pu voir. [...] Les pierres y ont, dans le même rapport, plus de beauté pour le poli, la transparence, pour la couleur; les pierreries mêmes d'ici-bas, celles que nous qualifions de précieuses, en sont des déchets, nos sardoines et nos jaspes et nos émeraudes »²²¹. La beauté de la couleur s'accomplit dans l'association de l'éclat et de la transparence (la διαφάνεια).

Placée sous le signe du diaphane, la belle couleur platonicienne est, comme celle des pierres précieuses, une couleur de profondeur qui n'arrête pas le regard à la surface des choses. L'idéal platonicien est, ici comme ailleurs, panoramique. Voir chaque chose dans sa spécificité, mais la voir, aussi, en relation avec les autres choses. Si l'opposition de l'ombre et de la lumière peut servir de critère pour séparer les différentes conceptions de la couleur, puisque tantôt les couleurs sont pensées selon une décomposition de la lumière (Newton), tantôt elles apparaissent comme des déterminations de l'obscurité (Goethe), assurément pour Platon les couleurs sont essentiellement lumineuses²²². À ce titre, le blanc est la couleur fondamentale et, de toutes les teintes, la plus belle.

L'explication rationnelle des couleurs dans le *Timée* a pour cadre une physiologie de la vision où la vue correspond à la rencontre du feu interne à l'œil et du feu extérieur. La première propriété des couleurs est de déployer ce feu interne ou, au contraire, d'en interdire la pleine actualisation : « Ce qui a la propriété de séparer le feu visuel, on l'appelle *blanc*; ce qui a la propriété contraire, *noir* »²²³.

Au blanc et au noir, Platon associe le rouge et la détermination du brillant (λαμπρόν) pour rendre raison des neuf autres couleurs premières : le gris (φαιόν), le pourpre (άλουργός), le bistre (ὄρφινον), le roux (πυρρόν), le vert (πράσιον), le doré (ξάνθος), l'ocre (ὠχρόν), l'outremer (κυανούς) et le glauque (γλαυκόν)²²⁴. Seul le blanc est présent dans chacune de ces couleurs (le doré et l'ocre ne comportent pas de noir²²⁵); en effet, son action « diacritique » qui « sépare le feu visuel » est la condition de possibilité de la visibilité elle-même. Le blanc n'est ni la lumière elle-même, ni le transparent, mais ce qui s'en rapproche le plus. Dans une surface colorée que perçoit notre vue il faut une présence minimale de blanc pour que la vision ait lieu. Face au noir pur, il n'y a rien à voir; le « feu visuel » est entièrement noué sur lui-même. Ces considérations physiques confèrent au blanc la dignité de l'activité discriminante qui est au cœur de la pensée elle-même. Le mouvement dialectique est un mouvement diacritique qui distingue les essences et les espèces. Quel en est l'instrument? À cette question, le *Cratyle* répond en précisant le statut du nom : « Si le nom est un instrument, en nous en servant pour nommer, que faisons-nous? – Je ne puis le dire. – N'est-ce pas que nous nous instruisons les uns les autres, et que nous distinguons les choses suivant

leur nature (τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει)? – Parfaitement. – Ainsi le nom est un instrument qui sert à instruire, et à distinguer la réalité (διακριτικὸν τῆς οὐσίας) comme la navette fait le tissu »²²⁶. Pour Platon, il n'y a pas de pensée humaine sans cette *diakrisis* que permet le vocabulaire²²⁷. Les mots ne sont pas la pensée même, pas plus que les modalités du blanc ne sont la lumière, mais les uns et les autres sont présents respectivement dans chacun des deux modes de vision que Platon accorde à l'homme, la vision de l'âme (*République*, VII, 533d) et la vision du corps. En s'appuyant sur les mots nos mouvements psychiques correspondent à l'ordre du monde; de même, en rencontrant la blancheur présente dans toutes les couleurs, notre vue saisit les différences de ton et de teinte.

Le blanc n'est donc pas hors de la série des couleurs, incolore, fade et en attente de teinture, mais il est au contraire la couleur par excellence, ce qu'il y a de plus lumineux et de plus beau. Les *Lois* précisent ainsi : « La couleur qui siérait dans une offrande aux dieux serait le blanc, surtout pour les tissus : ne pas employer de teinture, si ce n'est pour les décorations de guerre. Dons très dignes des dieux seraient des oiseaux et des peintures telles qu'en peut achever un peintre en un seul jour (ἀγάλματα ὅσαπερ ἂν ἐν μιᾷ ζωγράφος ἡμέρᾳ εἰς ἀποτελῇ) »²²⁸. La peinture est éphémère, non par sa conservation, mais par sa production, car les dons aux dieux doivent être simples et sans artifice. Les œuvres d'art, doivent, comme les œuvres de l'esprit, rechercher la simplicité et la franchise que permettent rigueur et précision. Au cheval noir, violent et brouillon, le philosophe préfère le cheval blanc, pacifique et docile, accueillant avec bienveillance les ordres de la raison.

CHAPITRE VII

LE SOMMEIL DE POROS ET LA VIGILANCE DU PHILOSOPHE

Poros qui s'était enivré de nectar (car le vin n'existait pas encore) pénétra dans le jardin de Zeus et s'y endormit.

Le Banquet, 203b.

Si le jour, au milieu de la variété des couleurs et des choses, l'activité humaine se déploie principalement dans le cadre de la cité, la nuit, retrouvant la pesanteur de notre corps et la présence irrationnelle des ombres, notre vie prend un autre rythme et une autre mesure. Chez Platon le sommeil est, plus que l'une des figures de l'union de l'âme au corps, une expérience où se rejoignent la pensée, le monde et l'homme.

Que la veille et le sommeil servent de modèles pour penser le rapport de la philosophie à la non-philosophie (dans la *République* notamment) n'exclut pas une description empirique de ces phénomènes biologiques²²⁹. Dire que la philosophie est un éveil suppose que soit montrée par ailleurs la nature même du sommeil. L'explication de cette nature est placée, dans le *Timée*, sous le signe de l'activité bienveillante des dieux : « La protection, en effet, que les dieux ont ménagée pour la vue, ce sont les paupières; or quand celles-ci se sont closes, elles tiennent renfermée l'action du feu intérieur, qui alors relâche et aplanit les mouvements internes; une fois aplanis, le calme (ἡσυχία) s'ensuit » (45d-e). Comme dans les traités biologiques d'Aristote la perfection de la finalité naturelle se manifeste, non par l'étroite spécialisation des organes corporels, mais par leur possibilité d'effets multiples. Ce qui assure une vision convenable permet également l'endormissement; plus encore, ce grâce à quoi l'homme peut mieux voir (en plissant les paupières) est ce par quoi

l'homme peut également ne pas voir. Le sommeil résulte donc, non pas d'un amoindrissement de la chaleur vitale, mais simplement du fait que cette chaleur n'a plus pour objet que la mise en ordre des mouvements internes.

Quand, le jour, nous fermons les yeux, l'obscurité ainsi produite par nous n'est que l'interruption de la rencontre illuminante du feu intérieur et du feu extérieur par laquelle Platon explique la vision²³⁰. La nuit en revanche, clore les paupières n'a pas la même signification d'isolement ou de refus : il s'agit, non pas de fermer les yeux pour ne pas voir et rester concentré sur soi-même, mais de fermer les yeux parce qu'il n'y a plus rien à voir : « Quand se retire dans la nuit son parent, le feu extérieur, il [le feu intérieur] se trouve coupé d'avec lui; rencontrant, au sortir de l'œil, un milieu dissemblable, il est altéré lui-même et s'éteint; il ne peut plus confondre sa nature dans l'air environnant, puisque celui-ci ne contient pas de feu. Il cesse dans ces conditions de voir » (45d). Seule la vigilance du philosophe (et du pilote) scrutera le ciel nocturne pour voir ces lumières qu'aucune nuit ne peut éteindre, les astres qui là-haut attestent indéfectiblement l'ordre cosmique. Mais la nuit noire ne montre rien, elle est privation. C'est d'elle que Cl. Ramnoux peut dire, commentant Hésiode : « Tout ce qui vient de la Nuit, sauf le jour, est mauvais et redoutable »²³¹. La Nuit précède le Jour, comme Pénia précède Erôs. L'appel du sommeil ne vient donc pas seulement de la fatigue qui nous fait fermer les yeux et baisser la tête, il vient aussi pour Platon du règne cosmique de la Nuit; le feu intérieur, ne rencontrant plus le feu extérieur, n'a plus qu'une activité de régulation interne.

Dès lors, plus que d'un basculement dans l'inconscience, c'est de calme que Platon parle à propos du sommeil. L'*hèsukhia* (le calme, le repos) n'est pas la même chose que l'*hupnos*, puisqu'elle désigne plus généralement le repos et la tranquillité par opposition à l'agitation. Plotin en fera l'une des dimensions fondamentales du monde intelligible²³². Le sommeil qui est conforme à la nature offre donc, par l'une de ses possibilités (la tranquillité), une parenté avec la parole philosophique; c'est un moment de répit où l'on se tient à l'écart des bruits du monde. Il est remarquable en ce sens que le dialogue platonicien soit présenté plusieurs fois comme se déroulant le temps d'une *anapausis*, terme signifiant l'arrêt, la pause, mais aussi le sommeil (cf. *Protagoras*, 310c). Ainsi la lecture de l'entretien

de Socrate, Théodore et Théétète, faite par un serviteur à Euclide et Terpsion au début du *Théétète*, nécessite une *anapausis*²³³. Au début des *Lois* c'est le cadre du dialogue lui-même qui invite au repos : « Il y a, dans les enclos consacrés, des cyprès d'une hauteur et d'une beauté merveilleuses, avec des pelouses où nous pourrions prendre le temps de nous reposer » (I, 625b-c). Quant au dernier mot du *Banquet*, après la description de l'épopée et le tumulte de jeunes gens ivres, c'est précisément *anapauesthai*, « [Socrate] alla chez lui se reposer » (223d). Socrate, qui a parlé toute la nuit, est ultimement évoqué ici par son silence comme dans le *Phédon* où, après une paisible nuit philosophique, il meurt tranquillement et se tait pour toujours. Mais qui sait, selon l'interrogation d'Euripide citée dans le *Gorgias* (492e), si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? Socrate fait plusieurs fois état de son espoir qu'après la mort l'âme du sage (réincarnée dans le cortège d'un astre selon le *Phèdre*) passe son temps – tels les dieux d'Épicure – à philosopher. L'être de Socrate ne s'identifiant pas à son corps, son âme peut en changer et cependant méditer encore ; l'affirmation « l'homme n'est rien d'autre que son âme » n'exclut pas que l'homme soit toujours incarné. Il faut donc que le corps – quel qu'il soit – connaisse autre chose que des activités où il se perd dans l'extériorité. Le silence de l'écoute et la tranquillité du sommeil sont encore habités par des mouvements psychiques.

Ce n'est que par une hypothèse d'école, destinée dans l'*Apologie de Socrate*, à conjurer la peur de mort, que Platon parle d'un sommeil radical d'où toute conscience serait absente : « Supposons que toute conscience disparaisse, que ce soit plutôt un sommeil, tel que celui d'un dormeur à qui toute vision, fût-ce de rêve, fait défaut : ce serait un merveilleux profit que la mort ! Si l'on avait en effet, je pense, à faire son choix entre cette nuit où l'on a dormi au point de n'avoir pas même eu de vision en rêve, et les autres nuits, aussi bien que jours, de sa propre vie, et que, la comparaison faite avec cette nuit-là, on eût à dire après examen pendant combien de jours et combien de nuits de sa propre vie, on a mieux et plus agréablement vécu, on les trouverait (et non pas seulement tel simple particulier, mais le Grand Roi) faciles à compter [...] » (40c9-e2). Nul mieux que Giono n'a su dire l'attrait de cette volupté du sommeil où tous les hommes sont égaux : « Aucun régime politique n'a pu donner aux hommes en mille ans la millième partie du bonheur que leur donne une

nuit de sommeil. Ceux qui parlaient, ceux qui construisaient, ceux qui travaillaient dorment. Celui qui donnait des ordres dort ; celui qui suivait par derrière dort. [...] Le plus endurci des politiques, la nuit l'a couché sur la terre avec une gifle de sommeil, comme une mère qui corrige son enfant un peu brutalement, mais pour lui apprendre à vivre ; et elle est obligée de le corriger tous les soirs et il n'apprend rien, il est chaque jour l'ardent politique qui construit des sociétés de fumée, et tous les soirs la nuit vient, le gifle, il tombe, il s'allonge, il dort. Il s'allonge dans la fraternité shakespearienne d'un immense bonheur commun »²³⁴. Certes, il y a une apparente égalité et une apparente fraternité dans le sommeil, mais pour Platon l'endormissement ne doit rien avoir d'une chute, comme nous allons le voir, et la nuit ne saurait contredire « l'ardent politique » ; Giono est trop anarchiste pour être véritablement grec, il ne croit plus que la Cité puisse s'inscrire, comme chaque homme, dans l'ordre cosmique. À l'opposé, pour Platon, « l'immense bonheur commun » doit passer par la réalisation de la justice dans la cité : bonheur d'éveillés et non de dormeurs. La page 40 de l'*Apologie* est ironique ; dans toute son œuvre Platon condamne le sommeil et le décrit au mieux comme un mal nécessaire. Le sens du sommeil ne vient pas de lui-même, mais de la veille qui le précède et lui succède et qui finit toujours par l'habiter, ne serait-ce qu'un instant, grâce à l'activité onirique.

L'ACTIVITÉ ONIRIQUE

Le plus souvent Platon, parlant du sommeil, parle des rêves. De même que le temps de la parole peut être investi par la rhétorique des sophistes aussi bien que par l'interrogation philosophique, de même le temps du sommeil est le temps des cauchemars comme celui des rêves iréniques. Or, si seul l'intelligible est, en tant que tel, parfaitement atemporel, tout ce qui s'étale dans le temps est déterminé, pour Platon, par la nature des mouvements qui s'y déploient. Dès lors, dans le *Timée*, l'explication de l'endormissement se prolonge par une présentation des rêves : « S'il [le calme du sommeil] va jusqu'au calme parfait, alors survient un sommeil aux songes brefs (βραχυόνειρος) ; mais, s'il subsiste quelques mouvements

plus amples, à leurs variétés et à celle des lieux où ils se prolongent correspondent une variété et une pluralité d'images intérieurement reproduites, où notre mémoire au réveil reconnaît pourtant des objets extérieurs (ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα) » (45e-46a). Rien n'est encore dit sur le mécanisme d'apparition de ce que le texte appelle *phantasmata*, apparitions ou images oniriques (46a2). Si elles sont plus ou moins agitées, elles ressemblent cependant toujours à quelque chose d'extérieur. Il ne s'agit donc pas d'une production radicale d'images, mais bien d'une reproduction. Que la fin de la phrase soit équivoque, comme le note L. Robin (quelle y est donc la nature du souvenir dont il est question?²³⁵), n'atténue en rien l'enracinement du rêve dans la vie réelle : le *phantasma* est une image plus ou moins déformante, mais c'est toujours la reprise de ce qui a été vu d'abord à l'état de veille.

Le mode de vision du dormeur qui n'est, bien sûr, ni la contemplation de l'intelligible (la *théôria*), ni la vue vigile (*opsis*), n'est pas purement et simplement une hallucination. Le *phantasma* fait signe vers le *phainomenon*, ce qui apparaît, avant de renvoyer aux fantaisies de l'imagination. E. R. Dodds, dans son étude « Structure onirique et structure culturelle », a fortement souligné l'importance de la vision dans l'expérience onirique selon les Grecs : « Les Grecs ne disaient jamais, comme nous le faisons, qu'ils avaient eu un rêve, mais qu'ils avaient vu un rêve – *onar idein, enupnion idein*. La tournure ne convient qu'aux rêves du genre passif, mais nous la trouvons employée même quand le rêveur est lui-même le personnage central de l'action rêvée »²³⁶. En français l'homme a (ou fait) un rêve comme il a le vertige (ou *fait* de l'hypoglycémie), bref c'est un *état* plus qu'une expérience. Pour Platon, en revanche, le rêve est *traversé* et dépend parfois, comme le note Dodds, d'une « intuition de l'âme rationnelle »²³⁷. En quel sens ?

Alors que, dans le monde éveillé, je puis détourner le regard ou fermer les yeux, la nuit les images hantent mon âme sans autre horizon qu'elles-mêmes. Mes paupières closes, alourdies de sommeil, abritent donc bel et bien encore une activité spécifique. Ce qui s'endort avant tout, mais seulement, à vrai dire, en partie, c'est la raison et la saisie des formes qu'elle permet : l'activité psychique inférieure (l'*épithumia* de la *République*) ne dort pas ; elle s'agite, nous agite et, parfois, nous réveille. La

physiologie du *Timée*, outre la rapidité et la lenteur des mouvements internes fait appel, plus loin dans le dialogue, à une chimie qualitative qui mélange le doux et l'amer pour expliquer la variété des rêves. La surface lisse du foie est le lieu de matérialisation des images mentales nocturnes : « Sachant bien d'ailleurs que cette âme [l'âme irrationnelle] jamais ne pourrait entendre raison, et que, dût-elle avoir quelque sentiment de ce qui est raisonnable, il ne serait jamais dans sa nature d'avoir égard à des raisons, mais que c'est par des images et des fantômes (*eidôla kai phantasmata*) que, la nuit comme le jour, elle se laisserait surtout fasciner, usant de ce leurre, un Dieu a dressé devant elle l'appareil du foie; il l'a placé dans son habitation, et combiné pour qu'il soit dense, lisse et brillant, doux et contenant de l'amertume : de la sorte, l'influence des pensées vient de l'intelligence se refléter en lui, comme en un miroir qui reçoit des rayons et offre à la vue des images. Tantôt elle épouvante cette âme : c'est quand, usant de la part d'amertume qui entre dans la nature du foie, elle a des procédés sévères et menaçants [...]. Tantôt, au contraire, des mirages tout opposés viennent se peindre sur le foie, par une inspiration paisible de la pensée [...]; celle-ci [l'âme inférieure] passe alors des nuits bien réglées, et jouit, dans le sommeil, de la divination, du moment qu'à la raison et à la prudence elle ne saurait avoir part » (71a-d).

Sans entrer dans la description des mécanismes de la divination et de leur critique par Platon²³⁸, retenons que la puissance venue du sommet de l'âme (le *nous*) ne dort jamais complètement. Nos rêves peuvent avoir ainsi une vertu psychagogique et ce d'autant plus que, tel l'Hippias d'Athènes dont parle Hérodote, nous essayons, une fois réveillés, d'y repérer un sens (*Timée*, 46a et 72a). La clef des songes sera alors une clef qui ouvre une route vers la bestialité qui est en nous : en effet, c'est à l'inférieur que le supérieur s'adresse par des images amères causant de l'anxiété ou par des images, au contraire, délicieusement douces.

La tripartition de l'âme exposée dans la *République* (IV, 436a et IX, 580b) et le *Phèdre* (246a et 253c) devient initialement dans le *Timée* une bipartition qui sépare l'âme immortelle (le *nous*) de l'âme mortelle (le *thumos* et l'*épithumia*). Selon les lois de l'analogie, les différents niveaux du corps humain correspondent à cette division : l'âme immortelle dans la tête, l'âme mortelle courageuse dans la poitrine, l'âme mortelle lâche et avide dans le ventre. Là où le *Phèdre* parlait d'un attelage pour décrire une

âme et ses différentes puissances²³⁹, le *Timée* dissocie les niveaux psychiques. Du même coup, les expériences que l'homme fait en marge de la rationalité n'ont plus le caractère éminemment positif qu'elles pouvaient avoir dans le *Phèdre*. Le *Timée* ne dit nulle part que « les plus grands biens viennent de la folie » (*Phèdre*, 244a) et c'est de la folie comme maladie de l'âme que parle Platon à la fin du dialogue (86b)²⁴⁰. Les différentes formes d'enthousiasme que sont la poésie, la mantique, la transe bachique et l'amour (*Phèdre*, 244b-245c) ne sont évoquées qu'accessoirement dans le *Timée* et toujours subordonnées à l'activité de l'intelligence. La possession apollinienne qui s'empare de l'âme des devins et leur permet de prédire l'avenir est, certes, encore un phénomène positif dans le *Timée* (les rêves prémonitoires sont des rêves tranquilles, 71d), mais limité au temps du sommeil (il n'est pas question des autres formes de pratiques divinatoires).

Pour Platon, le plus souvent, la nuit est un danger, un mal nécessaire, mais qu'il faut adoucir en maîtrisant la vie éveillée. Dépendant du corps et de l'âme dans un relâchement où, chacun à leur façon, le corps et l'âme s'exposent sans défense dans un abandon qui accepte un moment de quitter la verticalité proprement humaine (cf. *Timée*, 90a) pour l'horizontalité de la couche, tout dormeur redevient sans qu'il puisse le voir lui-même un enfant, et tout réveil est par là même une adolescence : il faut arriver à se lever, à se tenir droit, à retrouver la clarté de la raison après les ténèbres du rêve. Nos balbutiements oniriques, parole brisée dont les échos sur la grève du matin nous hantent parfois par la violence des mots ou des images rappelés, sont comme une phrase inachevée, une question sans réponse, un propos lourd seulement de lui-même. Le travail du « prophète » (interprète rationnel des rêves inspirés dans le *Timée* 72a-b) ou les associations recommandées par la psychanalyse cherchent à alléger le traumatisme de la nuit et à y repérer un message. Or tous les rêves ne sont pas inspirés par les dieux et l'apaisement ne peut avoir lieu qu'après coup.

Seule la paix du jour peut produire la paix nocturne, comme le montre l'épisode, rapporté dans le *Banquet*, de la nuit partagée par Socrate et Alcibiade (217d-219d). Bien que Socrate ne soit pas insensible à la beauté d'Alcibiade (*Alcibiade*, 103a) il peut dormir avec le jeune homme comme « un père ou un frère plus âgé ». À la rencontre de la nudité d'un corps,

Socrate préfère celle de la nudité d'une âme²⁴¹. La *gumnotès* (nudité) est plus belle dans l'effort physique ou dialectique qu'est la *gymnasia* (entraînement) que dans la passivité du sommeil. Le portrait du philosophe dans le *Théétète* (173c-176e) est un complément et une généralisation de l'éloge de Socrate par Alcibiade dans le *Banquet*. Les sages sont sages jour et nuit : « Les intrigues des partis pour s'emparer des magistratures, les réunions, les soupers, les bamboches avec des joueuses de flûte, la pratique ne s'en présente pas, fût-ce même en songe (*onar*), à leur esprit » (173d). Tout autre est le sommeil du vieil homme injuste que dépeint Céphale au premier livre de la *République* : « Découvre-t-il dans sa propre vie nombre d'actions injustes ? son sommeil, comme celui des enfants, est souvent coupé de réveils terrifiés, une attente désespérée est la compagne de sa vie » (I, 330e). La nuit porte à son acmé la conduite diurne ; en un sens, le sommeil et les rêves ne mentent jamais. C'est bien pour cela que les Épicuriens et les Stoïciens verront dans le rêve la pierre de touche de la véritable sagesse. Seul l'homme aux nuits paisibles n'a pas une ataraxie de facade. Être devenu l'ami de César, est-ce que cela t'a rendu plus heureux ? demande Épicète dans les *Entretiens* : « Dis-nous quand ton sommeil était le moins troublé, maintenant ou avant d'être devenu l'ami de César ? Tu l'entends répondre immédiatement "cesse, au nom des dieux, de plaisanter sur mon sort [...] ; le sommeil ne vient même pas jusqu'à moi" »²⁴². Celui qui n'a plus le temps de dormir, ou qui dort mal, vit mal et ne respecte pas les lois naturelles qui gouvernent la chère cité de Zeus. Quant à l'homme juste, il reste juste même dans ses rêves ; sa vertu est inamissible²⁴³. Hélas, l'homme juste étant rare, la plupart des nuits humaines seront agitées, ou du moins susceptibles de l'être.

L'ÉPREUVE DU SOMMEIL

Pour endormir les enfants, précise le livre VII des *Lois*, les nourrices ne doivent pas hésiter à procéder à une sorte d'envoûtement : « Quand les mères ont quelque intention d'endormir des enfants qui ont le sommeil difficile, ce n'est pas la tranquillité qu'elles leur procurent, mais au contraire du branlement, puisqu'elles ne cessent de les secouer (*aei*

seiousai) sur leurs avant-bras et c'est, à la place du silence, une mélodie quelconque » (VII, 790d-e). La musique et le rythme calment l'âme et opèrent une purification analogue à la transe bachique (790e sq.). Comme dans le mythe de Gygès de la *République*, les séismes peuvent donner accès à une autre dimension de la réalité²⁴⁴. Plus tard, devenu adulte, l'homme devra éviter de trop boire avant la nuit (et tout particulièrement avant la nuit de noces) : « L'homme ivre est personnellement ballotté et ballottant dans tous les sens, de violents transports agitent son corps et son âme ; en conséquence, le buveur est à la fois un vacillant et un mauvais donneur de semence » (livre VI, 775c-d). Le banquet des noces dans la cité des *Lois* ne devra pas s'inspirer de celui donné dans les jardins de Zeus le jour de la naissance d'Aphrodite... Hors des fêtes dionysiaques le vin ne peut que troubler inutilement l'âme humaine. Plus généralement, il faut aller dormir après qu'on a « éveillé l'élément de soi-même qui raisonne et qui calcule ; qu'on a, de beaux discours et de belles réflexions, fait son régal ; qu'on est parvenu à concentrer sur soi-même sa méditation personnelle (εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος) » (*République*, IX, 571d). La philosophie, comme la transe dionysiaque, est téléstique : elle purifie et maintient encore éveillé le *logos* quand le corps dort²⁴⁵. Pour cela Platon donne des conseils tout empiriques en précisant qu'il ne faut livrer la partie désirante de l'âme « ni aux privations ni à la satiété, afin de l'endormir et de l'empêcher de porter dans ce qu'il y a de meilleur le tumulte de ses joies et de ses chagrins » (IX, 571e-572a). P. Hadot rapproche cette expérience de l'endormissement maîtrisé et l'invitation socratique selon laquelle il faut « s'exercer à mourir » (*Phédon* 67e) : « S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité. Évidemment, un tel exercice suppose une concentration de la pensée sur elle-même »²⁴⁶. À coup sûr, si s'exercer à s'endormir et s'exercer à mourir supposent une concentration sur soi, c'est que le sommeil et la mort sont proches parents. Or les opposés que Platon dialectiquement fait se répondre – vie / mort, veille / sommeil, réalité / phantasmes – ne conduisent pas à une confusion où la vraie vie serait la non-vie et où le sommeil serait le véritable réveil de la raison. À chaque fois, dans le *Gorgias*, la *République* et les *Lois*, le renversement de l'un des termes dans l'autre (en *République* 571e le chiasme est le suivant :

éveillé l'homme endort ses passions pour que, endormi, sa raison veille encore) ne participe pas seulement d'une rhétorique de l'oxymore²⁴⁷, mais permet plus profondément de mettre en question la réalité de l'expérience : ainsi la *mélète thanathou* (ce « souci de la mort » dont parle le *Phédon*) qui est oxymoriquement contradictoire, comme Épicure le dira à sa manière dans la *Lettre à Ménécée* (s'il y a mort, il n'y a plus de souci, d'exercice ou d'expérience); c'est une invitation à préméditer la mort en méditant la vie. Le souci du sommeil est de même extérieur au sommeil lui-même et c'est aussi bien la veille qu'il permet de considérer. « Suis-je prêt à dormir ? » est une question que la fatigue habituellement interdit de poser, mais qui est de même teneur que l'interrogation « suis-je prêt à mourir ? ». Cela revient à se demander : « Ai-je vécu de façon bestiale ? Et le sommeil de ma raison va-t-il engendrer des monstres ? Ou bien la vigilance de mes pensées diurnes se poursuivra-t-elle à travers l'épreuve du sommeil ? »

Le bon sommeil n'est pas pour Platon celui de Poros, alourdi d'ivresse, c'est au contraire le sommeil léger, aux rêves joyeux et au réveil facile. La *République* critique le régime des athlètes si celui-ci les épuise : « Ne vois-tu pas ces athlètes-là tout le temps en train de dormir ? » demande Socrate à Glaucon (III, 404a). Le mode de vie des gardiens sera sobre et équilibré²⁴⁸ : « [C'est] d'un entraînement plus habilement compris qu'on a besoin pour ces lutteurs de guerre qui, pareils à des chiens, doivent forcément être toujours éveillés; avoir le plus possible la vue et l'ouïe perçantes » (404a). Si certainement, dans ces lignes, le gardien préfigure le philosophe, d'une façon plus générale les *Lois* affirmeront que la responsabilité, quelle qu'elle soit, suppose la vigilance et l'attention : « Beaucoup dormir n'est de sa nature en harmonie ni avec notre corps, ni avec notre âme, pas davantage encore avec ce que nous avons à faire dans tous ces domaines; car l'homme quand il dort, est sans valeur aucune, il ne vaut pas du tout plus que s'il n'était pas en vie; au contraire celui d'entre nous qui, au plus haut point, a souci de la vie et de la pensée est éveillé le plus longtemps qu'il peut, ne se gardant de sommeil que ce qui est utile pour la santé; or, ce n'est pas beaucoup, une fois que cela en est venu à être une habitude » (VII, 808b-c). Même s'il n'est pas habité par les rêves monstrueux que décrit la *République* (IX, 571d), en tant que relâchement et inaction il n'est

pas souhaitable pour lui-même : « L'homme quand il dort, est sans valeur aucune ».

Si le sommeil apparaît comme un mal nécessaire, il dépend toutefois essentiellement de la veille. Ce rattachement et cette dépendance de la nuit au jour et des ombres à la lumière est ce qui domine le recours de la philosophie platonicienne à l'opposition du sommeil et de la veille comme métaphores de l'existence.

L'ÉVEIL ET LA PHILOSOPHIE

En quel sens le sommeil peut-il servir d'argument philosophique ? L'un des textes les plus importants pour répondre à cette question se trouve dans le *Théétète*. Il s'agit alors de réfuter le relativisme de Protagoras : l'apparaître comme tel ne garantit en rien la vérité de ce qui apparaît. En parlant « des songes, des maladies et spécialement du délire, de tout ce qu'on appelle illusions de l'ouïe, de la vue et autres illusions des sens (ἄλλο παραισθάνεσθαι) » Socrate note : « Tous ces cas sont unanimement considérés comme constituant la réfutation de la thèse que nous venons d'exposer : attendu que les sensations qui s'y produisent sont d'une fausseté sans égale et qu'il s'en faut de beaucoup que ce qui apparaît alors à chacun existe pour autant » (157e-158a). Ce que je vois en rêve n'est pas la réalité ; je peux rêver à des personnes disparues et revoir leur visage ou entendre leur voix, mais ce n'est qu'un mode d'être imaginaire, c'est-à-dire phantasmatique. Certes, les réalités vues en rêve n'existent que comme telles, comme images ; elles n'ont aucune autonomie, aucune consistance dans le monde commun partagé par tous les hommes et qui est ce que Platon nomme *kosmos*, sans préciser, comme nous l'avons vu, qu'il soit sensible par opposition à un autre monde, qui serait purement intelligible. Héraclite, d'après Plutarque, avait formulé cela avec force : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier (ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον) »²⁴⁹. Rien, pour la faible lueur de la conscience encore éveillée au sein du sommeil et qui précisément est ce qui permet de dire que quelqu'un rêve, rien donc n'est maîtrisé, prévisible, inscrit dans un autre

horizon que son propre déploiement. Nulle transcendance ici. La pensée ne pense plus à, mais s'effondre sous le poids d'images toujours en voie d'altération. Le rêveur ne dirait pas, dès lors, que son rêve est la mesure de toutes choses. Le rêve ne mesure rien et n'est le critère de rien : parce qu'il absorbe en lui-même tout écart et toute relation, *il est* toutes choses. La réfutation du relativisme ne peut faire appel aux rêves qu'après coup, hors du sentiment interne à l'expérience onirique. En effet, *en hupnô* (dans le sommeil, en un seul mot : *enhupnos*, voilà le terme qui est traduit par « rêve »), la sensation n'est pas un « critère », puisqu'il n'y a que des sensations imaginées en l'absence de sensibles. Si la phénoménalité du rêve et de la conscience du dormeur est, à coup sûr, plus complexe, il est certain cependant que dans le rêve est exclue la dimension du possible : tout y est actuel²⁵⁰. Quand je marche, éveillé, je puis à tout instant interrompre mon mouvement ou bien le transformer en course, voire en poursuite. Tout autres sont nos déplacements oniriques ; nous y sommes inclus, sans distance aucune (nageant voluptueusement sans effort ou franchissant, effrayés, des abîmes). La pensée n'est plus dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, mais accompagnement des sensations imaginaires. Théétète, acceptant bon gré mal gré, que les jugements du dormeur, comme ceux des fous, ne sont pas corrects, affirme : « Il me serait impossible de contester que ceux qui sont en proie au délire ou qui rêvent, fassent de faux jugements quand les uns se figurent être des dieux et que les autres, dans leur sommeil, pensent avoir des ailes et être en train de voler (οἱ δὲ πτηνοί τε καὶ ὥς πετόμενοι) » (158b). Ici la sensation du corps propre du rêveur induit un jugement (je suis en train de voler) qui est pour beaucoup, à vrai dire, un sentir (je sens mes ailes = je me sens voler). La *doxa* onirique n'est pas une réflexivité qui serait erronée, c'est une erreur que le réel ne vient pas démentir. Nulle rencontre dans le rêve, mais toujours les métamorphoses hallucinées des échos sensoriels déposés dans le fonds de l'imaginaire subjectif. Le repliement corporel qu'est le sommeil va de pair avec une pensée appauvrie qui suit les images mentales sans la respiration de la polyphonie du dialogue.

Bien avant Descartes qui reprendra les trois mêmes exemples de cette page 157 du *Théétète* au début de la première des *Méditations métaphysiques*, il semble que, pour Platon déjà, la fausseté du rêve, de la folie ou de certaines sensations soit un lieu commun de l'argumentation éristique. Il

ne prend même pas la peine de montrer en quoi les erreurs des sens pourraient réfuter Protagoras. Car si je peux bien prendre conscience que mes yeux voient mal ou ont mal vu, cette conscience actuelle qui cherche à rectifier mon rapport au monde n'est pas à elle-même sa propre garantie : ne suis-je pas en train de rêver que, après avoir mal vu, ma vision est corrigée grâce à ma paire de lunettes ? La question *περὶ τοῦ ὄντα τε καὶ ὕπαρ* (158 b 6), est-ce rêve ou réalité ? est rappelée par Socrate en ces termes : « [Il s'agit] de savoir quel indice démonstratif (*τεκμήριον ἀποδείξαι*) on pourrait fournir à qui demanderait, actuellement, dans le moment à présent donné, si nous dormons ou nous rêvons toutes les pensées que nous avons, ou si nous sommes éveillés » (158b8-c2). À cela Théétète répond : « Il est certain, Socrate, qu'il est bien embarrassant de savoir au moyen de quel indice on doit le faire voir » (158c3-4). Même si ce n'est pas en son nom propre que Platon présente l'interrogation : « Suis-je en train de rêver ? », il n'en reste pas moins que le *Théétète* la prend suffisamment au sérieux pour qu'il faille reprendre la critique de Protagoras sur d'autres bases (160e sq.).

En revanche, c'est d'un revers de main qu'Aristote écartera la prétendue objection : que nous soyons éveillés maintenant ne fait de doute pour personne (*Métaphysique*, Gamma, 6, 1011a6 sq.). Cela correspond à ces faux problèmes que, selon les *Topiques*, le dialecticien ne doit même pas poser (I, 11, 105a3 sq.). L'étrange bienveillance de Platon face à ces arguments d'esprit sceptique correspond à une question, elle, proprement platonicienne : non pas, notre vie est-elle un songe ? mais, qu'est-ce qui dans notre vie est somnolent, voire onirique ? La description de la maïeutique qui précède les objections sceptiques dans le *Théétète* a fait, analogiquement, de la philosophie un art d'accouchement et de réveil. Cela s'oppose à l'idée commune selon laquelle Socrate conduit les hommes à l'aporie au sens d'une impasse qui les paralyse (149a). En fait, l'aporie socratique n'est ni un pur et simple arrêt dans le raisonnement, ni même la question décisive présentée dans sa formulation la plus rigoureuse, c'est l'épreuve agonique où la pensée est désorientée par l'ampleur de ce qui est à penser. C'est pourquoi l'aporie philosophique participe à la loi du *pathei mathos* (apprendre par l'affect). Et c'est ainsi que, dans son sommeil et son ivresse, Poros reste fécond, puisque c'est grâce à lui qu'Érôs naît. Endormi et démun, Expédient, sans le savoir, donne la vie à l'amour. Telle

est l'aporie socratique dans les dialogues de Platon : elle est moment d'arrêt, voire de vertige, mais c'est en elle que la pensée trouve son élan. L'érôs philosophique, le désir de connaître la beauté de l'être, vient de cette perte où se tient, un moment, notre âme quand elle traverse le champ sans repère de l'aporie.

Le sommeil de Poros paraît de prime abord paradoxal : Poros, le chemin, la voie, la Ressource, le moyen, s'arrête et tombe inconscient. Ressource est sans ressource et c'est au contraire Pauvreté, Pénia, qui trouve une ruse et qui, éveillée, s'approche de Poros. L'amour dans cet épisode n'est pas premier. J. Lacan, par ailleurs si attentif aux nuances de la pensée platonicienne, trouve, pour une fois, du désir là où il n'y en a pas, quand il écrit, à propos du récit de la naissance d'Érôs : « C'est le masculin qui est désirable, c'est le féminin qui est actif » (*op. cit.*, p. 147). Plus justes sont ici les termes de P. Boutang : « Et Pénia ? Le nom de Pauvreté ne dit pas assez qu'elle est ici le pur manque [...] venue avant l'amour, et ce n'est pas par amour – de soi ni de rien d'autre – qu'elle veut reproduire son chaos d'être ! C'est par une attirance vers son contraire, et plutôt une méchanceté d'origine par quoi le monde connaîtra la misère » (*op. cit.*, p. 161). Toute attirance n'est pas érotique. Le verbe utilisé par Platon pour désigner le mouvement qui pousse Pénia vers Poros est *epibouleuein*, former un projet hostile, conspirer, comploter. L'*epiboulè* est la machination. Il ne s'agit pas pour Pénia de désirer Poros endormi, de s'arrêter à la contemplation de son corps offert aux regards et de faire d'un dieu ivre un Endymion lumineux. Pour Platon, Endymion est une figure négative, l'une des figures mythologiques qui s'opposent le plus à celle de Socrate : jeune, beau, désirant une immortalité personnelle, il désire arrêter le temps et ainsi préfère ne plus désirer que désirer dans la dimension mouvante du monde. Le *Phédon* évoque la légende du jeune homme qui voulut une jeunesse éternelle au prix d'un sommeil sans réveil pour illustrer ce que serait un monde sans devenir, un monde immobile et silencieux, où la corruption ne serait pas toujours en même temps une certaine génération : « Il en est exactement comme si, l'existence de "s'assoupir" étant donnée, l'apparition de "s'éveiller" ne se produisait pas à partir de l'endormi et ne faisait pas compensation ; alors, tu ne l'ignores pas, toutes choses finiraient par réduire le cas d'Endymion aux proportions d'une évidente plaisanterie, et il n'aurait plus lieu à se réaliser

puisque toutes les autres choses aussi seraient dans un état identique au sien, endormies comme lui! » (72b-c). Conséquence de ce sommeil éternel, le jeune homme est éternellement exposé aux regards qui le contemplent, et plus que tous, à ceux de son amante, Sélénè, la Lune. Seul le peu philosophe Criton, amoureux finalement plus du corps que de l'âme de Socrate, comme le montre toute la fin du *Phédon*²⁵¹, peut préférer regarder Socrate dormir que de s'entretenir avec lui ainsi qu'il l'explique au début du dialogue qui porte son nom : « Je n'aurais pas accepté pour mon compte, Socrate, de rester si longtemps éveillé avec un pareil chagrin, si je n'avais été, depuis longtemps, le témoin émerveillé de ton sommeil tellement paisible! Et c'est avec intention que je ne t'éveillais pas, pour te permettre de continuer à en goûter toute la paix! » (*Criton*, 43b). D'une telle contemplation, qui transforme bien souvent autrui en objet, rien ne naît, sinon la jouissance toute personnelle de celui qui regarde. Tout autre est l'attitude de Pénia face à Poros endormi. Rien ne dit que la lune éclaire la scène racontée par Diotime. La souffrance que l'on imagine être celle de la mendicante nommée Pénia la pousse à utiliser Poros pour, un instant, être apaisée. Dès lors, les prédicats opposés qui définissent la double nature d'Érôs à la page 203c-03e dérivent tous non seulement de la nature contradictoire de ses parents, mais aussi de la rencontre de la veille et du sommeil.

L'association du jour et de la nuit, par laquelle le grec nomme souvent la totalité du temps²⁵² est présente dans le *Banquet* quelques lignes avant le récit de la naissance d'Érôs. Il s'agit de l'explication du rôle du démonique comme intermédiaire entre le mortel et l'immortel grâce à quoi le Tout est lié à lui-même : « Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais, grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent, soit dans la veille, soit dans le sommeil (ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι) » (203a, trad. P. Vicaire). Lacan note l'ambiguïté du « soit qu'ils dorment, soit qu'ils soient éveillés » : « À qui cela se rapporte-t-il? Aux dieux ou aux hommes? Je vous assure que, dans le texte grec, on peut en douter » (*op. cit.*, p. 148). En effet la pensée grecque n'exclut pas un sommeil divin comme l'indique par exemple une référence à Homère au livre III de la *République*²⁵³.

Le chiasme de la ruse de Pénia et du dénuement de Poros montre que le chemin n'est jamais sans connaître parfois l'aporie, ni la misérable

indigence sans avoir quelques ressources. Quand les contraires se rencontrent le monde est relié à lui-même. Côte à côte, Pénia éveillée et Poros endormi figurent l'horizon où Érôs apparaît : non pas la lumière solaire du Bien, de l'Intelligible ou de la Beauté, mais leur recherche balbutiante. Érôs est à la fois cause d'éveil et cause de sommeil; il hante nos journées tout autant que nos nuits.

En conséquence, sommeil et veille ne sont pas seulement des phénomènes biologiques auxquels la philosophie se référerait comme à des phénomènes qui lui seraient extérieurs. Le sommeil de Poros, c'est-à-dire l'arrêt du Chemin, désigne la possibilité pour tout mouvement de se trouver interrompu. L'ivresse mène au sommeil. Quant à la vie de notre pensée, c'est l'histoire d'un réveil, mais d'un réveil à recommencer inlassablement à cause de l'ivresse que le sensible peut produire en notre âme. Ivre de sensations, l'âme s'endort et croit être vigilante alors qu'elle est, comme dans un rêve, dans un monde de phantasmes et de métamorphoses.

Selon le parallélisme constant entre l'enquête sur l'être et l'enquête sur le connaître, de nombreux textes de Platon parlent des réalités sensibles comme d'images apparues en rêve, et de l'opinion comme d'un sommeil de l'âme. Socrate, au livre V de la *République*, pose ainsi la question : « Celui qui admet l'existence d'objets beaux, n'admettant pas, d'autre part, celle d'une beauté qui n'est que beauté, qui, dans le cas où on le guiderait à la connaissance de celle-ci, serait incapable de suivre, penses-tu que sa vie soit un rêve, ou une vie réelle (ὄναρ ἢ ὕπαρ)? Examine : rêver ne consiste-t-il point en ceci, que, soit dans le sommeil, soit à l'état de veille, on tient ce qui ressemble à quelque chose, non pour ressemblant à ce dont il a l'air, mais pour identique à lui? » (V, 476c). Le rêve est défini ici comme l'oubli de la différence entre le modèle et la copie. La ressemblance comme telle n'existe plus puisque tout ce qui apparaît ne renvoie qu'à lui-même. En revanche, dès qu'il y a la plus simple prise de conscience qu'une chose peut ressembler à une autre, il y a par là même une préparation à la théorie de la Participation. Le texte de la *République* continue ainsi : « Celui qui, inversement, tient pour une réalité un beau qui n'est que cela, qui est capable d'apercevoir, et ce qui n'est que beau, et les objets qui en participent; qui ne tient, ni les objets qui en participent pour être lui, ni

lui pour être ces objets qui en participent, celui-là aussi, à son tour, penses-tu que sa vie soit une vie réelle, ou bien un songe? – Une vie réelle, je crois bien! dit-il » (V, 476c-d). La connaissance du Beau à travers seulement « les voix, les couleurs, les formes » (476b) n'est qu'une opinion qui décrit ce qui est constaté. Seule la remontée vers le Beau lui-même nous délivre d'un rapport onirique au monde. Autant dire, le réveil de la pensée c'est la découverte de l'unité et de l'identité de la forme. Se réveiller, c'est arrêter de croire que tout est indéfiniment possible, changeant et contradictoire; c'est retrouver le *koinos kosmos* qui est unique, le monde où le sensible se maintient par sa participation effective à l'intelligible.

Cherchant à manifester l'unité de l'Idée, la pensée philosophique doit trouver sa force dans la solidité de ce dont elle parle. La sophistique (celle que l'on respire par exemple dans le discours d'Agathon) est légère, brillante, séductrice comme un monde de rêve, précisément dans la mesure où ce dont elle parle est sans poids ni consistance. La philosophie, elle, semblable au fils de Poros et de Pénia va de l'avant, certes, mais en marchant pieds nus. Sa vigilance est grave.

Difficile à ébranler dans ses convictions, une fois celles-ci fondées, le philosophe s'endormira aux discours verbeux des beaux parleurs. Tel le rhapsode dans le *Ion*, il ne se réveille que pour parler de son affaire²⁵⁴. Ce n'est pas toutefois pour entendre parler d'Homère que le philosophe se réveille, c'est pour chasser l'être dans la plaine de la vérité. Cette chasse par questions et réponses est la dialectique; c'est elle qui permet de saisir pour chaque chose la raison de son essence et, ultimement, le fondement de toute existence. Celui qui ne peut définir la nature du Bien « ne diras-tu pas plutôt », demande Socrate à Glaucon dans la *République*, « que, s'il en atteint un simulacre, c'est par l'opinion, non par la science, et que passant la vie présente à rêvasser et à sommeiller (τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα), il a commencé par dormir là-dessus complètement, jusqu'au jour où, parvenu chez Hadès, il se réveillera en ce lieu même! » (VII, 534c-d). L'homme doit toujours finir par se réveiller, même dans l'au-delà.

L'objet propre de l'opinion, non la chose dans sa vérité, mais la chose dans son apparaître, a un statut onirique. L'Étranger dans le *Sophiste* interroge : « Que penser de notre art humain ? Ne dirons-nous pas que c'est la maison elle-même qui est produite par l'art de l'architecte, tandis que celui du peintre en produit une autre, réalisée comme une sorte de rêve humain à l'usage des gens éveillés ? » (266c). L'opposition de la veille et du sommeil ne correspond pas ici à celle de l'intelligible et du sensible (et encore moins à celle des deux mondes²⁵⁵), mais à celle de deux rapports différents au monde. Ce qui fait du sensible un rêve c'est que, de lui, parfois, il ne peut y avoir ni usage, ni pensée. Autrement dit, quand l'homme ne rencontre pas le monde selon l'éclairage de l'unité de l'Idée, il ne manie plus les choses selon leur essence, en dépassant la pluralité de leurs parties vers l'unité de leur fonction (*ergon*), et il ne pense plus la généralité présente en plusieurs sensibles, mais, au contraire, il est en quelque sorte fasciné par l'apparaître en tant que tel, quand la visibilité n'a pas d'autre horizon que la simple performance de son apparaître. Si le tableau (la toile, le cadre et les couleurs) est bien une chose qui peut prendre sa place dans une maison ou un musée, la maison dans le tableau, elle, n'est pas une chose : seul le regard humain donne consistance au phantasme « maison en peinture ». Certes, d'après Pline, des hirondelles picorèrent les raisins peints par Zeuxis²⁵⁶, mais jamais elles n'eussent fait leur nid sous le toit d'une maison dessinée par le peintre. En revanche, la maison construite par l'architecte et le lit fabriqué par le menuisier (*République*, X, 597d sq.) n'ont pas le statut des images oniriques. Le lit fabriqué qui participe à l'Idée du lit est, si l'on peut dire, un lit éveillé (au sens où il actualise toutes ses possibilités) à l'usage des gens endormis.

En somme, l'image onirique est, dans l'expérience, ce qui est le plus proche de ce que la pensée platonicienne cherche à décrire comme du sensible à l'état pur, ou plutôt du sensible qui ne serait nullement saisi, par un certain aspect au moins, en tant que participant à l'intelligible. L'assoiffé qui se jette sur un verre d'eau ne cherchera pas à en connaître la minéralisation ; il a trop soif pour ne pas consommer l'eau sans réfléchir. Aussitôt vue, aussitôt bue. Le sensible n'est alors pour la sensation qu'un

objet de consommation déterminé par le corps de celui qui sent. Le soleil qui nous réchauffe agréablement un moment, après un bain, peut devenir insupportable. Tout ici est relatif, changeant, disparaissant. Ce mode d'être correspond à ce que décrit la huitième (et avant-dernière) hypothèse du *Parménide*²⁵⁷. Il s'agit alors pour Platon d'essayer de penser ce que peut être une radicale altérité où des termes indéterminés (le texte les nomme « les autres ») existeraient sans aucun rapport avec l'unité. J. Moreau, qui traduit le dialogue chez Gallimard, présente ainsi l'enjeu de ces pages admirables : *l'Un n'est pas ; les autres choses ont du moins l'essence de leur altérité réciproque, où se projette l'apparence de toutes les déterminations*²⁵⁸. Deux exemples optiques (et ce sont les seuls exemples pris par Platon dans cette hypothèse) servent à mettre la pensée en voie pour avoir une intuition de ce concept irreprésentable qu'est une pure multiplicité : l'exemple du rêve (ὄναρ ἐν ὕπνῳ 164d2-3) et l'exemple du tableau en trompe l'œil (ou plus généralement de la vue en perspective qui utilise les ombres et la lumière pour donner l'impression de la profondeur – ἐσκιαγραφημένα – 165c7). Ayant donc posé l'absence de l'Un, Platon écrit : « C'est par groupes de plusieurs, par conséquent, que toutes [les choses autres que l'Un] autant qu'elles sont, à l'égard les unes des autres elles seront autres ; une par une en effet, il n'y aurait pas moyen, puisqu'il n'y a point d'Un. Mais chez elles, à ce qu'il a l'air, la singularité d'une masse est infinie pluralité ; et en prît-on ce qui semble être le moindre morceau, tel un songe dans le sommeil, c'est plusieurs qu'il apparaît instantanément (ἐξαίφνης) au lieu de un qu'il semblait être, et, au lieu du moindre possible, immense il apparaît par rapport à l'émiettement issu de lui » (164c-d). À la différence du second exemple (celui du tableau où l'illusion d'unité ne vient que du manque d'acuité du regard), qui est spatial, l'exemple du rêve est fondamentalement temporel : une apparence minuscule devient en un instant, sans la rationalité du devenir progressif, une autre apparence, mais cette fois immense. Le monde du rêve quand il n'est pas investi par la volonté des dieux qui y délivrent des messages est un monde, non seulement « privé » (ἴδιος), mais aussi délirant et halluciné. Le plus singulier est en même temps le plus irrationnel.

Or le plus irrationnel dans le monde n'est pas le mal (il s'explique simplement par l'ignorance), ni l'homme ou l'animal qui ont part à la rationalité par leur participation à l'Idée de leur espèce vivante, ni le désir

qui obéit à la loi de la recherche du meilleur ; le plus irrationnel est ce qui dans le monde n'est ni sensible, ni intelligible, mais supposé recevoir le corps et la forme : l'étendue indéterminée, la place, le lieu vide, la limite qui ne limite rien de précis, la *khôra*, comme le dit le *Timée* dans un texte important, mais sans équivalent dans les autres dialogues de Platon. C'est le troisième genre d'être à propos duquel Platon écrit : « Il fournit un siège à toutes choses qui ont devenir, lui-même étant saisissable, en dehors de toute sensation, au moyen d'une sorte de raisonnement bâtarde ; à peine entre-t-il en la créance ; c'est lui précisément aussi qui nous fait rêver quand nous l'apercevons » (52b). Si l'intelligible est le fond solide qui assure à tout devenir d'aller d'une forme à une autre, de n'être pas seulement altération, mais transformation, la *khôra*, elle, est le fond instable par quoi le devenir ne sait plus où il va, peut soudain aller nulle part ou s'interrompre. La *khôra* n'est certes pas l'*apeiron* d'Anaximandre, elle n'est pas un principe, et elle n'est pas encore ce que Plotin pensera de la matière, un non-être qui est « l'origine des maux »²⁵⁹. Comme le dit Derrida : « Ne rapprochons pas trop vite ce chasme nommé *khôra* de ce chaos qui ouvre aussi la béance de l'abîme »²⁶⁰. La « place » accueille toutes choses, mais n'est pas grand-chose. P. Chantraine dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* note comme acceptions spéciales du terme : « face concave d'une articulation, où se loge la tête d'un os », « orbite de l'œil », « poste d'un soldat », « place que peut occuper un pied dans un vers ». Bref, ce que l'on désigne par le terme *khôra* n'a de sens que par ce qui y prend place, une réalité corporelle sensible qui participe à de l'intelligible pour précisément être une réalité. Quand l'homme se laisse aller au sommeil, l'intelligence dort et ne rencontre plus les Idées, la sensation est calmée, voire presque totalement endormie ; alors son âme est réveillée le temps d'un rêve par ce presque rien qu'est la *khôra* et où se déposent des résidus d'Idées, des restes de sensibles, des quasi-figures, des fantômes sans visage, en un mot des phantasmes.

L'équivalent politique de la *khôra* est la liberté anarchique de la démocratie²⁶¹. De même que la *khôra* est un espace libre qui n'a de valeur que par la fonction qui s'y déploie, de même le peuple n'a de valeur que par l'ordre qui l'organise et lui permet d'imiter les mouvements réguliers du ciel : mais la liberté qui n'est relative à aucune mise en ordre, à aucun commandement éclairé, à aucune essence, cette liberté là est vaine. Elle

fait tourner la tête aux hommes qui n'ont plus de repères ni d'assise. C'est précisément à une mauvaise ivresse que Socrate compare la démocratie au livre VIII de la *République* : « Quand, je pense, un État régi démocratiquement, étant assoiffé de liberté, se trouve avoir, pour le diriger, de mauvais échansons et qu'il s'enivre de liberté sans mélange, bien au-delà de ce qu'il faut, c'est alors, certes, que ses gouvernants, à moins qu'ils ne soient tout à fait gentils et qu'ils ne lui servent copieusement la liberté, il les châtie, les accusant d'être de vilains personnages et des oligarques » (562c-d). Pour reprendre notre parallèle avec les trois genres du *Timée*, disons qu'il n'y a plus de présence de l'intelligible (l'autorité, le commandement), ni même d'un sensible qui chercherait à participer le mieux qu'il le peut à l'intelligible (le peuple en tant qu'il obéit à ses chefs et se laisse persuader de l'excellence des lois) : il n'y a plus qu'un sensible qui fuit l'intelligible et se tourne vers l'indétermination et le hasard. La suite du texte de la *République* décrit cette perte des distinctions politico-naturelles et les renversements de l'ordre normal des choses qui en découlent : « le père prend l'habitude de se rendre semblable à l'enfant et à avoir peur de ses fils », « le maître a peur de l'écolier et il l'adule, l'écolier a le mépris du maître », « les jeunes donnent l'air d'être les vieux »... Le point le plus extrême de cette liberté anarchique concerne, après le cas des femmes et des esclaves qui, bien sûr, prennent la place de leurs maris et de leurs maîtres, celui des animaux domestiques : « À quel point en effet celles des bêtes qui sont soumises à l'homme sont plus libres dans cet État que dans un autre, nul ne pourrait le croire s'il n'en avait été le témoin; car les chiennes y sont, tout bonnement, selon le proverbe, exactement ce que sont les maîtresses, et, sans nul doute, il y naît chevaux et ânes qui se sont accoutumés à cheminer avec une complète liberté et dignité, bousculant sur les rues tout passant qu'ils rencontrent, faute à lui de s'écarter de leur route! Et c'est ainsi que, par ailleurs, règne la plénitude de la liberté. – Ah! répond Glaucon, tu me parles là d'un mien cauchemar (*onar*) » (563c-d). Comme dans le cas de la *khôra*, la représentation d'un tel désordre échappe à l'imagination et à la croyance (« nul ne pourrait le croire ») : seul le rêve que le philosophe construit permet de donner à voir les monstruosité de l'anarchisme démocratique. Plus généralement, la philosophie politique platonicienne est souvent présentée comme un rêve éveillé de Socrate.

H. Joly écrit : « Platon utilise l'argument du rêve pour préserver son entreprise théorique de toute compromission avec le réel, donc déjouer finement toute accusation d'irréalité et garantir sa théoricit  . Il ne semble pas, du même coup, que le rêve politique fasse de Platon un rêveur ni que le rêve de la cité propose une cité de rêve »²⁶². Le livre V des *Lois* note ainsi que le législateur a bien des chances d'avoir l'air « de raconter ses rêves et de modeler une Cité et des citoyens, comme s'il travaillait de la cire ! » (746a). Or, dans les *Lois*, malgré un souci législatif plus grand que dans les autres dialogues politiques, la « cité idéale », c'est-à-dire le rêve politique, a encore sa place²⁶³.

Si la philosophie réveille l'  me de notre sommeil doxique, elle ne nous arrache pas pour autant à l'incarnation dans un corps humain. Dès lors, au sein d'une existence par bien des aspects somnolente, la parole philosophique est comme un rêve, dans la mesure où le rêve n'est pas que le résultat de l'amertume du foie ou du vertige face à l'indéterminé, puisqu'il peut également être inspiré par les dieux. Prenant le divin pour mesure, le philosophe est comme le devin : sa parole est inspirée et les rêves qu'il propose ont besoin du travail interminable de l'herméneute.

CHAPITRE VIII

LA MORT ET LE DÉSIR D'IMMORTALITÉ

La philosophie platonicienne s'emploie à méditer la dimension oxymorique du sensible, entendons par là ses contradictions, et pose des formes pures, les Idées, qui sont autant de visages non contradictoires de l'être : une justice qui n'est que justice, un beau qui n'est que beauté, un cercle intelligible qui n'est en rien en même temps non circulaire²⁶⁴.

Apparemment oxymorique est également le désir d'immortalité. À la différence de la faim et de la soif, il semble qu'il s'agisse du désir d'un objet que nous n'avons jamais expérimenté, voire de l'une des rares choses qui échappent *a priori* à l'expérience sensible. Nous désirons boire parce que nous avons déjà bu (et notamment boire ceci plutôt que cela, car ceci s'est présenté à nous comme désirable); en revanche dans l'ordre du désir, c'est-à-dire pour des êtres soumis au manque et à la corruptibilité, il n'y a pas principiellement d'expérience empirique de l'immortalité. On désire alors ce qu'on ne connaît pas. Ou bien, autre dimension de cet oxymore, l'objet du désir s'abolit par le fait même de désirer qui pose un être dans l'effectivité de sa présence. En un sens, immortel je suis tant que je ne suis pas mort. Quand je désire aller quelque part, c'est que je n'y suis pas; mais quand je suis en vie, pourquoi désirer être en vie? Cela ne contredit-il pas l'essence du désir qui, selon le *Banquet*, est toujours désir de ce que l'on n'a pas?

Il est clair que l'oxymore souligné dans cette première approche fait délibérément l'économie de la pensée platonicienne et se situe sur le plan quasi-sophistique du sens commun.

En premier lieu, selon Platon, l'âme étant par nature immortelle, il y a en quelque sorte une expérience métémpirique de ce qui est désiré, une

nostalgie de ce qui a précédé notre incarnation dans un corps de forme humaine. Loin d'être désir de l'inconnu, le désir de l'immortalité est au contraire le désir – et le seul peut-être – de ce qui est connu par tous les hommes. On peut imaginer un homme qui, ayant soif, ne désirerait pas un verre d'eau, n'ayant jamais bu que du lait, mais on ne peut imaginer, selon Platon, un homme qui ne désirerait pas l'immortalité. En un sens, l'érôs est toujours, quelles qu'en soient les formes, désir d'immortalité.

En second lieu, il convient d'atténuer, voire de dissiper la dimension contradictoire qu'aurait, du moins dans une première approche, le fait qu'un vivant désire ce qui ne lui fait pas défaut, la vie précisément. Il ne va pas de soi que le désir d'immortalité soit désir d'une *vie* immortelle. Mais plus fondamentalement, comme le note Socrate dans son entretien maïeutique avec Agathon, le désir des choses présentes, et qui ne font donc pas défaut, n'est nullement contradictoire vu le mode de présence de ces choses : elles sont en attente de leur disparition, en sursis entre la génération et la corruption (voir *Phédon*, 95e8). Socrate fait remarquer dans le *Banquet* : « Examine donc, quand tu dis : Je désire ce que j'ai, si ces mots ne veulent pas dire simplement ceci : Je tiens à voir les choses, qui sont pour l'instant présentes, être présentes encore dans le temps qui suivra ! » (200d). Le désir d'immortalité est ainsi l'accomplissement de tout désir dans la mesure où tout désir suppose la recherche d'une certaine permanence pour ce qui est désiré.

LA MORTALITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LE PROTAGORAS ET L'APOLOGIE

Avant d'en venir aux pages décisives du *Banquet*, examinons d'abord comment apparaît le problème de la mort dans la pensée de Platon. Il s'agit de voir que le désir d'immortalité est lié au couple de la vie et de la mort d'une façon comparable au lien qui unit le désir de sagesse (la philosophie) à l'opposition de la veille et du sommeil. Pour le dire rapidement, de même que le sommeil est une quasi-mort et que l'homme doit essentiellement chercher à se réveiller de toutes les formes de sommeil de l'existence, de même le désir d'immortalité est désir d'éveil.

Les deux premiers textes où Platon rencontre le problème de la mortalité de l'homme sont fort dissemblables : dans le premier, le *Protagoras*, c'est la mortalité de l'espèce humaine en tant que telle qui est visée à travers le mythe de Prométhée et d'Épiméthée. Tout animal humain est essentiellement fragile, exposé, nu, sans défense, à l'issue du partage des qualités par Épiméthée, qui décrit ce qui est comme un équilibre naturel dont l'homme est exclu. En ce sens l'homme est plus essentiellement menacé et mortel que les autres animaux : « Ils étaient détruits par les animaux, toujours et partout plus forts qu'eux » (322b) précise le texte à propos du stade pré-politique de la genèse de l'humanité. La *polis* et le couple de la Justice et de la Pudeur qui la fonde est le seul cadre où la vie humaine soit possible. Mais à cette fragilité dépassée grâce à la science politique (dans ce contexte on pourrait dire, le savoir urbain face à la force animale), vient s'adjoindre à la suite du don du feu par Prométhée une « participation au lot divin » (322a3). L'homme est le seul à honorer les dieux. Si la force du désir d'immortalité vient chez l'homme de sa plus grande faiblesse, la netteté de son objet vient de son rapport au divin. Le *Banquet*, dont toute l'économie est rythmée par des successions, des passages et une continuité entre les étapes constitutives d'un phénomène (ainsi, les étapes du banquet lui-même où chacun parle à son tour, ainsi les étapes de la révélation du beau), refusera d'opposer radicalement l'homme et les animaux et accordera à ces derniers le désir d'immortalité : « Ne te rends-tu pas compte de l'état extraordinaire où sont toutes les bêtes quand l'envie les prend de procréer ? celles qui marchent aussi bien que celles qui volent ? toutes malades, et malades de cet état amoureux ? par rapport, en premier lieu, à leurs copulations mutuelles, par rapport ensuite à l'élevage de la progéniture ? prêtes pour celle-ci à se battre, même les plus faibles contre les plus fortes, en faisant sacrifice de leur vie ? [...] Dans ce cas, en effet, en vertu du même raisonnement que tout à l'heure, la nature mortelle cherche, dans la mesure où elle le peut, à se donner perpétuité, immortalité »²⁶⁵. Simplement, le désir d'immortalité ne prend pas la même forme chez l'homme parce qu'il a rapport au divin, parce que lui sent (s'il est un homme vertueux, donc pieux) ou sait (s'il est philosophe) que le divin est mesure de toutes choses, selon l'affirmation des *Lois*.

Dans l'*Apologie*, en revanche, c'est un homme isolé, Socrate, qui se présente pour la première fois devant ses juges, comme l'âme de tout homme, d'après le *Gorgias*, le fera après la mort²⁶⁶. Jugement *ante mortem* et jugement *post mortem* se répondent intimement – même si en l'occurrence la justice des hommes, qui va condamner à mort l'homme « le plus juste », (*Phédon*, 118a15) est une parodie de justice. Loin de se défendre pour sa survie individuelle, Socrate est totalement indifférent quant à sa mort personnelle et met seulement en avant l'amour de la justice. S'il est pris, comme tout homme d'après le *Banquet*, par le « désir d'immortalité », ce n'est en rien par le désir de son immortalité personnelle, mais par ce désir de l'éternel, de l'universel et de l'intelligible qui correspond à ce que J. Lacan et J.-L. Chrétien ont pensé chez Platon comme « amour du neutre »²⁶⁷.

Le mythe du *Protagoras* nous apprend d'abord que les « races mortelles » n'ont pas toujours existé : « C'était au temps où les Dieux existaient, mais où n'existaient pas les races mortelles » (320c). En somme, le mythe étend à l'espèce ce qui vaut pour l'individu. Dire que la nature humaine a eu un commencement est contraire à la pensée de Platon, comme d'ailleurs à celle d'Aristote ou de Plotin, pour lesquels toutes les natures (les Idées ou les substances secondes) sont éternellement données comme nécessaires dans l'économie cosmique. Dans le *Protagoras*, le mythe raconté par le sophiste Protagoras (mais écrit par Platon) est en partie sophistique ; Platon utilise ainsi le faux pour dire le vrai selon les voies obliques du mensonge exposées dans l'*Hippias mineur*. Les races mortelles ont toujours existé et existeront toujours, mais elles sont en effet contingentes si l'on envisage les vivants dont elles sont composées²⁶⁸. Les symétries binaires qui organisent la description de la distribution des qualités par Épiméthée ont toutes pour but d'« éviter qu'aucune race ne s'éteignît ». Le corps des animaux, leur alimentation, leur reproduction même sont expliqués par la nécessité de la sauvegarde des espèces. L'art humain va suppléer le manque d'armes naturelles et finalement donner à l'homme l'ensemble de la panoplie animale. Le désir d'immortalité n'est pour le moment qu'une sorte d'instinct de conservation. C'est lui et son individualisme qui sont à l'origine de la politique selon Protagoras (« ils cherchaient à se grouper, et, en fondant des cités, à assurer leur salut », 322b). La Cité ici n'est pas première, mais seconde, dérivée de la multiplicité des animaux humains

qui ne peuvent survivre s'ils demeurent isolés. Tel est selon Platon le monde des sophistes, non pas *kosmos* fondé sur l'unité de l'Idée du Bien, mais *kosmos* d'apparence, fabriqué, obtenu à coups de fards et d'arrangements de circonstance. Mais le *kairos* sophistique n'a plus sa place chez Platon parce que la tâche du juste n'est pas tâche d'un instant, mais effort constant pour maîtriser le multiple et harmoniser le divers. Le désir d'immortalité ne sera plus pour l'homme qui devient philosophe désir de vivre le plus longtemps possible, car il renoncera sagement à « l'audace de se coller avec [...] avidité à l'existence » comme dit le *Criton* (53e). Il ne sera pas non plus désir de vivre de toutes les manières possibles, comme pour le Calliclès du *Gorgias*, mais désir de rencontrer dans la mortalité même des vivants ce qui est d'un autre ordre. Éclairée par la lumière sans ombre de la vertu, la vie n'est plus en attente d'un futur qui viendrait la compléter, la calmer ou l'accomplir; elle est accomplie à chaque instant réalisant au plus haut point l'essence humaine. (C'est ce désir d'une présence pleine, d'une *parousia* tout entière investie par l'*ousia*, sans désir d'autre chose que la participation à l'ordre intelligible, que décrit le récit de Diotime).

La thèse décisive de l'unité de la vertu (qui apparaît précisément dans le *Protagoras*, et ce dans une forme qui n'est pas seulement une esquisse, mais bien une présentation élaborée) n'implique pas seulement l'immanence homogène du courage, de la justice, de la tempérance et de la piété, mais également son parfait accomplissement. Selon Platon, un acte est totalement vertueux ou ne l'est pas du tout. La thèse de l'origine quasiment contractuelle de la Cité dans le mythe de Prométhée que raconte Protagoras correspond à sa conception d'une vertu dont les parties seraient différentes et spécialisées comme les parties d'un visage. Dans les deux cas, pour la réalisation de la cité et l'accomplissement de la vertu, l'unité n'est que de rencontre et de combinaison. La Cité selon Protagoras n'est qu'un agrégat, la recherche de la sauvegarde des espèces un masque pour la survie égoïste de chacun des participants à cette espèce²⁶⁹.

En revanche quand la Cité (comme le monde pour les vivants) est l'horizon antérieur à l'existence des citoyens, la vie des hommes n'est pas tendue vers un prolongement personnel, quel qu'en soit le prix, mais vers la vie de la Cité juste. Socrate, dans l'*Apologie*, formule clairement combien

la question importante n'est pas « comment faire pour vivre un peu plus ? », mais « comment faire pour vivre conformément à la vertu ? » : « Homme, ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer, pour quelqu'un qui est bon à quelque chose si peu que ce soit, une obligation de calculer ses chances de vivre ou de mourir ; de ne pas envisager ceci seulement, quand il agit, si son action est juste ou injuste » (28b). Il s'agit, comme la référence aux « demi-dieux qui ont péri devant Troie » (28c) le montre, d'une conception héroïque du désir d'immortalité. Celle-ci se retrouve explicitement dans le *Banquet* et dans les *Lois*. Grâce à la justice incarnée dans des actes, l'acceptation de la mort permet l'immortalité. Le désir de gloire (*philotimia*) n'est positif chez Platon que dans la mesure où il participe à ce désir et non pas à celui du pouvoir ou de la volonté de vaincre (*philonikia*). Tantôt celui qui désire la *timè* est du côté du *philosomatos* (ainsi dans le *Phédon*, 68c et dans l'*Apologie*, 29d-e), tantôt il est du côté des héros, des demi-dieux, voire des philosophes. Tout l'*Alcibiade* repose sur cette ambiguïté de la *philotimia*. Au regard de la gloire ou du désir de justice, la recherche de la sauvegarde que présentait le *Protagoras* n'a plus cours. Socrate, dans l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*, oppose à la logique de la temporalité selon laquelle il faut trouver les moyens d'assurer son existence dans le futur, une logique d'indifférence au temps, pour laquelle ce qui compte n'est pas la durée en tant que telle, mais la chose ou la détermination qui sont dans le temps. Une action juste ne saurait être regrettable, même si elle conduit à la mort.

Aristote prolonge ces analyses de Platon en montrant toute l'ambiguïté et l'importance du désir de gloire. Il écrit ainsi dans l'*Éthique à Nicomaque* : « En ce qui concerne l'honneur et le mépris (τιμὴν καὶ ἀτιμίαν), la médiété est la grandeur d'âme, l'excès ce qu'on nomme une sorte de boursoufflure (χαυνότης), le défaut la bassesse d'âme [...]. On peut, en effet, désirer un honneur de la façon que l'on doit, ou plus qu'on ne le doit, ou moins qu'on ne le doit ; et l'homme aux désirs excessifs s'appelle un ambitieux, l'homme aux désirs insuffisants, un homme sans ambition, tandis que celui qui tient la position moyenne n'a pas reçu de dénomination. Sans désignations spéciales sont aussi les dispositions correspondantes, sauf celle de l'ambitieux, qui est l'ambition. De là vient que les extrêmes se disputent le terrain intermédiaire, et il arrive que nous-mêmes appelions celui qui occupe la position moyenne tantôt ambitieux et tantôt dépourvu

d'ambition, et que nous réservions nos éloges tantôt à l'ambitieux et tantôt à celui qui n'a pas d'ambition »²⁷⁰.

La *khaunotès* est proprement la vanité, à la fois le vide et la prétention à une force ou une valeur inexistantes (cf. *Théétète*, 175b et *Lysis*, 210e); comme la bassesse d'âme, elle est toujours un défaut. En revanche le sain désir de gloire, la grandeur d'âme qui n'est pas ostentation ou orgueil, mais qui manifeste la confiance dans sa propre valeur, Aristote indique qu'il ne s'identifie pas toujours à la *philotimia*. Il y a un paradoxe proche de la double contrainte : « Nous réservons nos éloges tantôt à l'ambitieux et tantôt à celui qui n'a pas d'ambition »... Rien de tel dans le cas du courage et de la lâcheté. Mais le désir de gloire n'a pas la même objectivité que le courage. La *philotimia* ne désigne pas directement un contenu précis, à la différence de la *philokhrématia* ou de la *philosophia* par exemple. L'amour des richesses ou de la sagesse est un amour qui peut être plus ou moins satisfait quand on obtient des biens ou un certain savoir. En revanche, la *timè*, gloire, réputation ou honneur, peut bien se matérialiser en signes concrets²⁷¹, mais elle dépend principalement des autres hommes qui l'accordent ou non. Celui qui désire l'or et l'obtient peut faire fond sur ce qu'il a obtenu, alors que la gloire dépend à la fois d'objets tout à fait différents (l'homme célèbre peut l'être pour des motifs variés, voire opposés) et d'hommes différents avec le temps qui passe. *L'Éthique à Nicomaque* souligne à nouveau l'ambiguïté de l'ambition : « Nous louons [...] l'ambitieux d'agir en homme et d'être plein d'une noble ardeur et l'homme sans ambition pour son sens de la mesure et de la modération »²⁷². La bonne *philotimia* associerait en somme ces deux caractères : ardeur et mesure. La contradiction de ce désir se dénoue quand on en cherche le moteur. L'amour de la gloire pour la gloire n'est pas en tant que tel positif, comme le montre un texte important des *Politiques* (V, 10) : certains hommes sont prêts à tout pour être célèbres, prêts – ce qui est l'objet propre de ce chapitre – à renverser une monarchie du moment que leur nom sera connu. Ils agissent, décrit Aristote, « tout comme pour n'importe quelle autre action extraordinaire qui rendrait leur nom fameux parmi leurs concitoyens [...] voulant acquérir, non pas un royaume, mais de la gloire. Néanmoins, ce n'est qu'un très petit nombre de gens qui se mettent en branle pour cette raison, car il ne faut avoir aucun souci de son propre salut dans le cas où on manque

son coup »²⁷³. Ainsi, on peut dire à la fois que les hommes sont la plupart du temps ambitieux parce qu'ils s'aiment tous, plus ou moins, eux-mêmes (*Rhétorique*, I, 1371b28) et que, cependant, très peu sont prêts à tout (c'est-à-dire en l'occurrence à n'importe quoi) pour la célébrité (précisément parce qu'ils tiennent à leur propre vie). L'artificialité d'une gloire sans véritable honneur correspond à un mode d'être lui-même faux. Il faut n'avoir rien à perdre pour être prêt à tout. Le désir de gloire qui correspond à ce que le français nomme « l'honneur » va de pair avec le sentiment de la honte qu'analyse le livre II de la *Rhétorique* (chapitre 6).

Le sens le plus haut de *philotimia* correspond donc dans l'*Éthique à Nicomaque* au sens le plus haut de la *philautia*. Le sacrifice de sa propre vie qu'évoque Aristote, parlant du véritable ami, n'est pas alors subordonné à un désir qui cherche la gloire pour cacher un manque d'être, mais au contraire la conséquence de la plénitude de l'*énergéia* de l'homme vertueux : « Il est vrai également de l'homme vertueux qu'il agit souvent dans l'intérêt de ses amis et de son pays, et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux : car il sacrifiera argent, honneurs et généralement tous les biens que les hommes se disputent, conservant pour lui la beauté morale de l'action : il ne saurait, en effet, que préférer un bref moment d'intense joie à une longue période de satisfaction tranquille » (IX, 8, 1169a18). L'amour de l'honneur passe par l'indifférence pour les honneurs. La *timè* véritable n'est pas la célébrité posthume, mais le sentiment fortifiant de l'accomplissement de son être propre. L'analyse aristotélicienne de la *philotimia* paraît à première vue plus nuancée et plus riche que celle de Platon, mais toutes deux présentent à la fois les mêmes ambiguïtés du désir de gloire et le même sens, hautement éthique, de la gloire véritable. L'homme vertueux de Platon et d'Aristote n'est plus l'homme homérique soucieux de l'estime publique tel que le décrit E. R. Dodds dans des pages célèbres de son livre *Les Grecs et l'irrationnel*²⁷⁴, il est le sage tourné vers la vérité et la beauté de l'être.

Peut-on dire, alors, que notre désir d'immortalité est un désir de nous réincarner ? C'est-à-dire : la réincarnation vient-elle apaiser à la fois notre peur devant la mort (« tout n'est pas fini ») et notre inquiétude devant la vie (« ce n'est qu'un rôle que je joue sur la scène du monde avant d'en jouer un autre plus attrayant ») ? Platon ne présente pas la métempsycose de cette façon : d'une part, depuis l'*Apologie*, la peur de la mort est considérée comme une attitude infondée, d'autre part, la métempsycose n'allège en rien le poids de la responsabilité individuelle. Les textes de la *République* et du *Timée* n'associent pas la réincarnation à l'idée qui sera centrale chez Plotin d'une dramaturgie providentielle cosmique. Pour Platon il y a certes des vêtements de l'âme que la mort met à part, montrant l'homme dans sa vérité, mais la nudité de l'âme se laissait voir sous la pose du corps. Comme on parle d'un port de tête, Montaigne parle d'un « port du corps ». Cette expression convient assez pour dire ce qui est en jeu ici chez Platon. L'âme « porte la vie » et, portant la vie, porte le corps. Le corps vêtement de l'âme ne dissimule pas l'âme (thèse plotinienne selon laquelle l'essentiel de l'âme ne s'incarne pas), mais la manifeste. *Sôma/sêma*, corps tombeau ? non, corps, « sème », signe, miroir, image corporelle de l'incorporel, comme le précise le *Cratyle*.

Il semble probable que Platon n'a parlé de réincarnation d'âmes humaines en animaux que de façon métaphorique. M. Dixsaut dans sa traduction du *Phédon* commente ainsi la page 81e-82b : « Usage métaphorique de la zoologie permettant de procéder à une classification des âmes [...]. Comme dans les fables d'Ésope, l'animal sert à déchiffrer l'homme et non pas l'inverse : les animaux n'ont rien d'humain, au contraire c'est l'homme qui, s'il n'use pas de sa part divine (s'il n'est pas philosophe), n'est qu'une espèce d'animal »²⁷⁵. On sait en effet la place considérable que les animaux tiennent dans l'imaginaire platonicien : lion, laie, singe, cerf, sanglier, chevaux, mulets, caille, coq, abeilles, poux, cigogne, grues, léopard – entre autres – viennent illustrer la parole philosophique²⁷⁶. La variété des espèces naturelles manifeste la richesse du *kosmos* et la puissance du divin qui l'organise. Elle permet également de nommer, ou plutôt de tenter de le faire, toutes les contradictions du psychisme humain. Au lieu des mythologies traditionnelles, Socrate, au début du *Phèdre*, précise : « Ce n'est pas elles que j'examine, c'est moi-même : suis-je un animal (*thèrion*) plus complexe et plus fumant d'orgueil

que Typhon? suis-je une créature (dzôon) plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine, et reste étrangère à ces fumées? »²⁷⁷. Quel genre d'animal est donc l'homme? Les listes des réincarnations en animaux ne sont guère plus que des typologies de caractères.

Le silence des commentateurs manifeste une gêne face à la question de la réincarnation chez Platon. Y. Brès dans le chapitre de sa thèse qui s'intitule « L'au-delà » n'en parle à aucun moment²⁷⁸, tout occupé qu'il est à montrer que la mort chez Platon est une mort « spirituelle » (p. 191) qui doit nous donner « accès au monde des Idées » (p. 202). De même J.-F. Mattéi, dans *Platon et le miroir du mythe*²⁷⁹, ne parle pas de métempsycose quand il aborde le « mythe du Jugement dernier » (p. 137-164). Il est certain que dans les dialogues où il est question de la réincarnation, Platon démontre d'abord, avec une grande variété d'arguments, l'immortalité de l'âme. Le principe psychique qui nous anime nous est propre (la *République* et le *Timée* soulignent que le dieu n'est pas responsable des errements humains²⁸⁰) sans pour autant s'identifier à nous, comme le montre notamment la fin du *Phédon*. L'âme qui est immortelle ne constitue pas l'individualité de Socrate. Si bien qu'il faut parler simplement d'incarnations indéfinies du principe psychique, sans qu'il y ait une ré-incarnation. Quand il est question d'*anamnèsis* chez Platon, la réminiscence n'est pas souvenir d'une « vie antérieure », empiriquement déterminée. Platon, jamais, n'évoque la réincarnation à propos de l'un des personnages de ses dialogues. Qui Socrate, Théétète ou Ménon ont-ils été jadis? Une telle question n'est à aucun moment posée. Les interlocuteurs n'ont d'autre passé que celui de l'écoute et d'autre avenir que celui de la parole. Quant aux noms propres qui apparaissent dans les récits eschatologiques, ils ne sont propres qu'à des héros de légende et non à des hommes en chair et en os. Le mythe d'Er, qui est le seul à montrer comment un homme choisit son futur destin et, donc, est responsable à la fois de son lot actuel et de sa destinée future, ne nomme que des figures homériques. Cette référence au poète au sein même du récit mythique est comme le phantasme d'un phantasme : elle manifeste un écart. Quand les peintres reproduisent un miroir, ou un atelier de peintre, ils soulignent le mode d'être propre au tableau et jouent avec les prestiges de l'illusion. Ici la référence à Homère dans les toutes dernières

pages de la *République* peut surprendre après les vives critiques que le livre X a précédemment présentées. Pourquoi introduire le loup de la mimétique dans la paisible bergerie d'un mythe eschatologique? Précisément dans la mesure où le mythe est un tableau et non pas la réalité elle-même. Les textes sur la métempsychose montrent qu'il ne s'agit pour Platon que d'une conséquence possible de la nature immortelle de l'âme et que cette conséquence peut être utile dans son projet parénétique. Quand l'immortalité n'est plus envisagée comme condition de châtements possibles après la mort, il n'est plus question de réincarnation²⁸¹.

Pour Platon, la μελέτη θανάτου (*Phédon*, 81a1), la « préoccupation de la mort », n'est pas souci d'une vie *post mortem*, mais souci et exercice de cette vie présente. C'est dans cette vie mortelle que se déploie le sens et l'énergie du désir d'immortalité que présente Diotime dans le *Banquet*.

LE BANQUET, 206C-208D

Il s'agit d'un passage situé entre les deux moments principaux du récit de Diotime : le mythe de la naissance d'Érôs (203b-204b) et la description de l'époptie, la fameuse ascension vers le vaste océan du Beau (210a-212a). Il y a, à coup sûr, une progression et un changement de ton radical entre le récit plaisant (presque à la manière d'Ésope) de la ruse de Pénia et l'évocation finale de l'extase du philosophe. C'est précisément sur la nécessité de s'immortaliser que s'achèvent les derniers mots du discours de Diotime : « Or, à qui a enfanté, à qui a nourri une authentique vertu, n'appartient-il pas de devenir cher à la Divinité? et n'est-ce [pas] à celui-là, plus qu'à personne au monde, qu'il appartient de se rendre immortel? » (212a6-8). Si l'enfantement d'Érôs par Poros et Pénia dépend d'une nuit d'ivresse et ne relève pas encore de l'amour, l'enfantement de « l'authentique vertu » dépend, lui, de la claire vision du Beau en toutes ses manifestations et en premier chef « le beau divin dans l'unicité de sa forme ». C'est par le rapport au divin que l'homme se purifie et atteint une certaine immortalité. Le *Théétète*, dialogue qui est tout autant, voire plus, consacré à la définition de la philosophie comme sagesse qu'à la définition

de la science, parle en ce sens d'une *homoiosis theô*, d'une assimilation au divin et d'une fuite loin des affaires humaines.

Or, dans le triptyque, naissance d'Érôs, désir d'immortalité, révélation du Beau, il faut souligner que la partie intermédiaire n'est plus consacrée à la beauté. Si en 204b3 Diotime affirmait : « L'Amour a le beau pour objet de son amour », en 204e elle indique à Socrate : « Fais comme si, en modifiant la question, on employait le bien à la place du beau ». Le désir d'immortalité (l'ἄθανασίαν ἐπιθυμεῖν, 207a1-2) est étranger aux troubles de l'érôs précisément parce que son moteur n'est plus le beau, mais le bien. Il n'y a donc pas strictement, comme le veut L. Robin²⁸², une réciprocité « entre les concepts de beau et de bon ». Par notre rapport au Beau nous sommes toujours affectés corps et âme, ce pourquoi il y a autre chose dans cette expérience qu'un simple contentement de l'esprit. Même devant la beauté des actions ou des sciences, l'homme est troublé charnellement, excité en quelque sorte, en attente de voir encore cette beauté se dévoiler. En ce sens Érôs n'est jamais chaste. Il contemple la beauté, en éprouve une certaine souffrance et s'en approche comme Pénia de Poros. En revanche, notre rapport au Bien, qui se joue fondamentalement dans l'usage, plus que dans la vision²⁸³, est un rapport qui nous comble et nous apaise sans que l'érôs intervienne. La joie toute simple d'être en bonne santé peut être un grand bonheur, rien d'érotique cependant dans cet usage sans obstacle de nos jambes ou de notre respiration.

Platon substitue donc l'horizon du bien à celui du beau. Cette substitution est rendue possible par l'étrange question de 204c9 concernant l'amour : « de quelle utilité est-il aux hommes ? » (le grec dit τίνα χρεῖάν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις) ce qui fait succéder, selon l'ordre propre à la rhétorique de l'éloge, l'exposition des effets à celle de la nature d'une chose. Or, les effets, les « bienfaits » dit L. Robin, sont nommés par Platon χρεῖα et cette question déroute Socrate : « Οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι » (204d8-9). La *khréia* de l'érôs, l'utilité de l'amour ce n'est pas une *érôtêsis*, une interrogation, à laquelle il serait *prokheirôs*, facile de répondre. La proximité des termes grecs utilisés n'échappe pas à notre oreille : nous avons déjà souligné la parenté entre l'érôs et l'*érôtêsis*²⁸⁴ ; quant à *khréia* et *prokheirôs*, ces termes ont la même origine : *kheir*, la main. La question est donc littéralement : quel est le maniement de l'érôs, quel est son usage ? Ce à quoi Socrate

répond qu'il n'a pas la solution sous la main. Heidegger commente ainsi cette étymologie : « Dans *khreôn* [le premier mot de la parole d'Anaximandre dont il est alors question], il y a *khraô*, *khraomai*. À travers ces mots parle *hè kheir*, la main ; *khraô* veut dire : je manie, je porte la main à quelque chose, l'aborde, lui donne « un coup de main », lui « donne la main ». *Khraô* signifie en même temps : remettre (en mains propres) et donc délivrer, remettre à une appartenance »²⁸⁵. Or, comment « donner la main », saisir et utiliser ce qui est attirance vers le seul apparaître, l'*ekphanestaton* dont parle le *Phèdre* (250d8) ? La définition du Beau comme superlatif de l'éclat semble en interdire l'appropriation. Par le maniement, en effet, par cette « lucidité de l'usage » décrite par J.-L. Chrétien²⁸⁶, il y a un rapport qui rencontre et respecte l'essence de la chose maniée. Il se trouve cependant que la beauté ne relève pas de la patiente et prudente logique où l'on apprend ce qu'est la chose, elle relève du pur apparaître. L'éclat du beau est un don qui s'offre dans une évidence que rien ne prépare. Comme dit Cézanne : « On voit un tableau dès la première fois ou on ne le voit jamais ». H. Maldiney décrit ainsi la rencontre saisissante de la beauté (et cela n'est pas le déploiement d'un sens dans le *logos*, comme dans la dialectique) : « Au départ un ressentir. Le moment apertural est une impression, unique. Un événement se produit. Irruptivement. Quelque chose qui jusque-là n'était rien pour nous, soudain nous arrive. Un événement est une déchirure dans la trame de l'étant [...] »²⁸⁷. L'homme ne négocie pas l'apparition du beau. D'autre part la beauté peut briller sur tout ce qui fait partie du monde, aussi bien la jeune fille, la jument ou la marmite, pour prendre la liste horizontale du *Grand Hippias* (287e-288c), que les corps, les actions ou les sciences, selon le mouvement cette fois vertical du *Banquet*. On pourra objecter il est vrai que la question déroutante ne porte pas directement sur l'usage du beau, mais sur celui de l'éros. « À quoi sert-il dans la vie humaine ? » traduit L. Robin (Les Belles Lettres), cet amour qui est « amour des belles choses ». L'esquisse de réponse de Socrate : Γενέσθαι...αὐτῷ (que ces choses belles « finissent par être à lui ») est le cœur même de l'aporie. En envisageant la possibilité d'une assimilation du Beau, Socrate est dépossédé de la possibilité de répondre. Que le beau et sa gratuité fulgurante deviennent « à lui » et, soudain, sa parole même est hors d'usage : οὐ...προχείρως. Certes, ce dessaisissement est principiellement le moteur de la recherche

philosophique (et c'est en ce sens que Socrate est expert en *ta erotiká*). Le *thaumadzein* dont nous avons parlé à propos de l'*Alcibiade* préside au déroulement des dialogues platoniciens. L'étonnement n'est pas étranger à l'érôs puisqu'il s'agit d'un mouvement d'arrêt devant ce qui est admirable, nous dépasse et nous attire. Érôs est philosophe et le philosophe est amoureux. D'une certaine manière, le désir d'immortalité purifie la force venue de l'étonnement admiratif, et qui était en un premier moment désir des choses belles, puis du Beau lui-même. L'homme s'immortalise non pas directement par une vision du Beau (il n'y a pas, comme dans la philosophie de Plotin, de retour de l'âme vers une partie d'elle-même qui serait hors du temps), mais par ce que cette vision rend possible : la production d'actes justes. Il y a dès lors une *metabasis*, un changement, du Beau vers le Bien et c'est cela qu'annonce clairement Diotime en 204e1-2.

La recherche amoureuse d'un être aimé (par exemple l'âme sœur de la théorie d'Aristophane à laquelle se réfère Diotime en 205e2) n'a de sens que subordonnée à la recherche plus générale du Bien. La puissance de l'amour n'est pas pour Platon subjective, et elle ne se mesure pas aux sacrifices que l'on est prêt à accepter par amour, mais objective, parce que l'amour va de pair avec l'engendrement. Le genre de vie qui mérite le nom d'amour, la *spoudè* (206b2) véritablement érotique, est le genre de vie fécond selon le corps et selon l'âme (206b7). Il n'est pas négligeable que la page précédente ait pris la notion de production (*poiësis*) comme exemple didactique d'appellation mal utilisée (quand on réserve le terme *poiësis* à ce que nous nommons désormais poésie). La définition de la *poiësis* comme passage du non-être à l'être (ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτῶ οὖν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποίησις, 205b7-8) est ce qui sert de pierre de touche pour penser l'érôs. Ainsi, l'amour de la cigogne sur quoi s'achève le *Premier Alcibiade* est sur ce point paradigmatique : « Mon amour pour toi, noble ami, ne différera pas de celui de la cigogne : après avoir, en ton nid, couvé un Amour ailé, c'est de celui-ci qu'en retour il recevra des soins » (135e). Il produit, reproduit, soigne et se fait soigner. En effet, le passage du non-être à l'être n'a pas lieu seulement dans l'événement d'une naissance ou dans le dénouement philosophique d'une aporie – il a lieu constamment dans l'existence elle-même et c'est ce que le texte de la page 207-208 présente. L'érôs est au cœur de la vie quand, ordonné au

Bien, il est mouvement par quoi le *kosmos* est respecté. En aimant la beauté, l'amour aime l'être, et l'être qui aime s'aime dans ce monde qui est en ordre grâce à l'Esprit.

La transformation de l'érôs en désir d'immortalité passe par la substitution d'une définition de l'érôs à une autre : en 204e l'amour avait le beau pour objet de son amour; en 206e, Diotime précise : « L'objet de l'amour ce n'est point le Beau ainsi que tu te l'imagines [...], c'est de procréer dans le beau ». Le syllogisme qui gouverne cette affirmation est le suivant :

1. L'amour est un désir qui cherche à s'approprier ce qui est bon, (ce qui est bon se manifeste immédiatement comme beau).
2. Ce qui est bon pour le vivant, c'est l'immortalité.
3. Or l'immortalité pour le vivant, c'est la procréation.
4. Or, par ailleurs, la procréation ne peut avoir lieu que dans le cadre de l'harmonie du Beau (*kosmos*).
5. Donc l'amour qui était apparu amour du beau est en fait amour de l'engendrement dans la beauté.

La liaison entre la beauté et l'engendrement qu'elle favorise ne vaut pas seulement pour le désir charnel et la procréation, mais plus généralement pour toutes les formes de la beauté. L'analogie du beau qui sous-tend la conversion du regard dans l'ascension proposée par Diotime est également une analogie de la production. Ascension n'est pas « dialectique » : les différents moments de l'élévation sont nommés *épanabasmoi*, « degrés » ou « échelons » (211c3); le terme est suffisamment rare en grec pour ne pas le gommer aussitôt au profit de la bien connue (ou prétendue telle) dialectique. Il s'agit de paliers dans les régions de l'être que le regard amoureux découvre et non pas d'étapes dans un entretien. La dialectique dans la *République* (ou le *Parménide*) concerne le rapport de l'âme au *logos*; le mouvement qui s'achève en époptie, et que Platon jamais ne nomme « dialectique » dans le *Banquet*, peut relever du *logos* (ainsi quand on fait reconnaître la parenté entre tous les beaux corps), mais il n'en relève pas uniquement, ni fondamentalement. Le désir du beau et l'énergie qu'il nous communique favorisent la dialectique, mais ne s'y identifient pas. Parler de « dialectique ascendante » à propos du désir du Beau dans le *Banquet* est un mythe herméneutique qui, comme le

Phénix (ou le « monde intelligible platonicien »), renaît de ses cendres²⁸⁸. La progression du désir se fait par la nature même de l'objet beau qui est à chaque fois contemplé et non par l'entrelacement des raisons qu'est la dialectique.

À chaque manifestation du Beau, correspond une certaine forme d'engendrement et donc d'immortalité. On peut présenter schématiquement les choses ainsi : le désir pour un seul beau corps (210a) produit, dès le premier moment de l'ascension, de beaux discours (il est probable que cette étape concerne l'amour entre hommes dont tout le début du *Banquet* n'a cessé de parler²⁸⁹, et qui est fécond selon l'âme, non selon le corps, comme le soulignait, avec un dualisme rigide, le discours de Pausanias); l'étape suivante, qui cherche la beauté « dans tous les corps », (210b3) a manifestement en vue non l'individu, mais l'espèce. C'est ce désir charnel qui n'est pas lié « à tel jeune homme » (210d1), mais à la beauté du corps en tant que telle qui correspond à la reproduction des animaux. Puis, il y a la beauté des âmes que Diotime associe aussitôt à l'éducation (il faut « chercher des discours qui la rendront meilleure », 210c2); puis, il y a la beauté des « occupations et des lois » qui correspond à ce que Platon a dit peu avant en 209a : « La plus belle forme de la pensée concerne l'ordonnance des cités et de tout établissement » ; quant à la beauté des sciences, elle produit le savoir et la Beauté en elle-même, la vertu. L'époptie est alors véritablement le moment où l'homme prend le divin pour mesure et, s'appuyant sur ce savoir, produit de l'ordre. La proposition (4), selon laquelle la production n'a lieu que dans le beau, n'a rien d'une pensée choquante comme croient pouvoir le dire certains commentateurs²⁹⁰. Elle correspond au contraire à toute la pensée de l'ordre et de la mesure chez Platon. Ce qui est beau est en accord avec le divin (τῷ θεῷ τὸ δὲ καλὸν ἀρμόττον) précise Diotime en 206d1-2. « Ce qui est Parque et Ilithye pour la production d'une existence, c'est la beauté » (206d2-3).

Que l'immortalité soit « dans la procréation » indique bien que l'*athanasia* n'est pas une sortie de la temporalité (une installation dans un « monde intelligible » par exemple), mais au contraire l'acceptation du devenir.

Le diptyque qui se déroule à partir de 207d1 et qui présente l'immortalité selon le corps, puis selon l'âme, met en avant le fait que tout

l'être en devenir cherche, non seulement à se reproduire, mais aussi à se maintenir dans le devenir. C'est ainsi que pour le corps le désir d'immortalité prend deux formes, la procréation d'un autre vivant et la conservation de soi par l'alimentation.

Loin d'opposer la loi et le désir, Platon au livre IV des *Lois* rend le mariage quasiment obligatoire avant trente-cinq ans au nom de la première forme du désir d'immortalité (à savoir tout vivant désire se reproduire) : « [Il y aura] ordre de se marier quand on a trente ans, jusqu'à trente-cinq, en se disant qu'il y a en un sens pour l'espèce humaine, par un côté de sa nature, participation à l'immortalité; et c'est de quoi il est naturel que le désir existe totalement chez tout homme; car ne pas être, une fois qu'on a cessé de vivre, un gisant sans illustration et sans nom, c'est à ce genre de chose que l'on aspire. Or, entre l'espèce humaine et la totalité du temps, il existe une communauté de nature, puisque, sans trêve, cette espèce accompagne et accompagnera toujours la marche du temps; puisqu'elle a une manière d'être immortelle, qui est, en laissant des enfants de ses enfants, en étant toujours une et la même, de participer par la génération à l'immortalité » (721b-c).

Cela étant, même sans avoir engendré des enfants, le corps participe à l'immortalité en tant qu'il est, comme un vaisseau de Thésée²⁹¹, sans cesse en changement et en lutte contre ce changement. « Même dans ce qu'on appelle la vie individuelle de chaque vivant et dans son identité (c'est ainsi que, depuis sa petite enfance jusqu'à ce qu'il soit devenu vieux, on dit qu'il est la même personne), oui, cet être-là, quoiqu'en lui il n'ait jamais les mêmes choses, on l'appelle néanmoins le même, et cependant, tout en faisant des pertes, il se renouvelle incessamment, dans sa chevelure, dans sa chair, dans ses os, dans son sang et, d'une façon générale, dans tout son corps » note Diotime en 207d. Le renouvellement du corps n'est donc pas un vieillissement, mais, au contraire, une sorte de jeunesse permanente (véος ἀεὶ γιγνώμενος, 207d8). Aristote, dans le traité *De l'âme*, reprendra cette idée en posant une participation à l'immortalité, même pour la dimension végétative de l'âme²⁹². Boire et manger, c'est déjà être en rapport avec le divin et l'éternel. Nos ongles et nos cheveux qui poussent se tournent, sans le savoir, vers l'avenir et acceptent l'ordre cosmique. Si, dans le *Phédon*, Platon montrait déjà que vivre c'est résister à l'écoulement corporel par un inlassable travail de réparation (« le corps est un courant

et il passe pendant que l'homme est encore en vie, l'âme au contraire ne cesse de retisser ce qui est usé » dit Cébès en 87d-e), il s'agissait alors d'opposer la permanence de l'âme aux changements corporels. Le dualisme de Cébès, selon lequel l'âme et le corps sont comme un tisserand et des vêtements que celui-ci produit, brise trop le lien qu'est la vie même de l'homme. L'âme qui porte la vie, porte aussi le mouvement. La vie psychique telle que la décrit Diotime (207e-208b) est fondamentalement flux et transformation.

La pensée humaine ne pense rien une fois pour toutes. Sa recherche de la vérité est une pratique indéfiniment recommencée pour accueillir l'intelligible que le monde manifeste. La *mélète*, le souci, certes, prend garde de ne pas oublier ce qui aura été découvert, mais surtout est attention et éveil.

Ce n'est pas parce que le philosophe est déjà mort selon les choses mortelles et immortel selon l'être qu'il contemple et dont il nourrit son âme qu'il renonce à l'*érôs*. Sa vision même des figures de l'être que sont les Idées suppose une *tension* de l'âme, une *faim* des choses spirituelles et un *plaisir* à contempler les formes. S'il faut être éveillé pour voir, il faut aimer et désirer pour avoir la force de rester éveillé.

CHAPITRE IX

LA POÉTIQUE DE LUCRÈCE ET LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

Dans le monde selon Épicure il n'y a que des flux d'atomes et du vide. La vie spirituelle et la philosophie sont de même nature – en tant qu'elles ne relèvent pas d'autres principes – que la vie biologique de notre corps. Aussi la forme des atomes rendra-t-elle ultimement compte du charme d'un poème comme de la douceur du miel. Une pensée juste est une pensée plaisante, et c'est en ce sens que la philosophie d'Épicure est la seule valide puisque, seule, elle dispose nos atomes psychiques de telle manière que nos craintes disparaissent et que nous jouissions continuellement d'un plaisir simple, mais suffisant. Cette « ontologie binaire »²⁹³, pour laquelle seuls existent les atomes et le vide, fait de l'âme une réalité corporelle et corruptible et réduit le sens intelligible à la variation et à la permanence des atomes subtils de notre âme. Or, une telle pensée, qui peut sembler pauvre, voire indigente, se révèle riche de questions ailleurs trop vite closes (ainsi celle de l'infinité des mondes), de tensions, voire d'énigmes (le *clinamen* par exemple). L'une de ces tensions réside dans le statut de la poésie : condamnée par Épicure, elle est pratiquée par Lucrèce²⁹⁴. Certes, les atomes de la langue latine, initialement inséparables de la terre d'Italie²⁹⁵, ne sont pas propres à l'exposé de la philosophie, mais plus profondément c'est le difficile rapport à la pensée de Platon qui est ici en jeu²⁹⁶. La philosophie dans le poème de Lucrèce se constitue tout autant contre Platon qu'avec Platon²⁹⁷. Toute constitution est en effet relationnelle et la pensée, comme le corps, ne vit que dans l'équilibre des pertes et des gains atomiques. Les nombreuses citations de Platon chez Lucrèce ne sont pas seulement objet

de curiosité pour l'érudit²⁹⁸, pépites d'or isolées dans la matière épicurienne, elles sont des ensembles atomiques actifs, c'est-à-dire toujours en mouvement dans l'esprit qui les saisit comme elles le furent dans l'esprit du poète romain. Jamais l'analogie entre le monde et le texte ne fut plus vivante²⁹⁹.

Pour suivre le mouvement de fascination et de rejet de l'épicurisme par rapport à Platon, deux termes nous serviront de repères, θαυμάζειν et μανία, qui nomment, en grec, l'étonnement et la folie.

LE THAUMADZEIN

Le lecteur le plus rétif à la pensée atomiste n'est-il pas frappé de respect devant les admirables vers de Lucrèce? Qui ne reste étonné et ravi en écoutant le rythme comme déjà maritime du célèbre *suave mari magno aequora ventis* (II, 1)? Tout poème est hymne et dit, par la beauté, la beauté de ce qu'il chante. Cette affectivité du lecteur accompagne son attention à la rigueur des arguments que présente Lucrèce. Or, chez Platon aussi, le *pathein* n'est pas étranger au *mathein*, l'affect participe à l'apprendre. Les mythes racontés par Socrate, et Socrate lui-même, suscitent l'étonnement³⁰⁰. L'étonnement admiratif est au cœur de la recherche philosophique, comme l'indique le *Théétète* (page 155d) et au cœur de la condition humaine puisque les hommes sont pensés dans les *Lois* par le terme *thaumata*, les « marionnettes », objets d'étonnement, ou si l'on préfère « prodiges »³⁰¹. G. Rodis-Lewis, citant le fragment B 216 de Démocrite – « La valeur suprême est une sagesse sans crainte (*athampos*) »³⁰² –, note : « Le terme *athampos* ici utilisé nie cette crainte spécifique, *thambos*, sentiment apparenté à l'admiration (*thaumas*), et plus généralement à tout ce qui nous étonne parce que nous ne savons pas en rendre raison [...]. Les phénomènes mystérieux du ciel ont toujours été associés à ce *thambos*, frémissement fasciné par l'inconnu, qui peut se muer en terreur irraisonnée. Il importe donc d'apaiser promptement les esprits »³⁰³. L'étonnement, loin d'être le *pathos* propre du philosophe, est au contraire ce qu'il faut dépasser par la philosophie pour atteindre l'ataraxie où rien ni ne nous trouble, ni ne nous étonne. Comme le dit

J. Salem, le seul but de la *Lettre à Pythoclès* est « d'empêcher que l'on cède à l'étonnement imbécile, au sentiment du merveilleux »³⁰⁴. De même, comme le dit le § 79 de la *Lettre à Hérodoté*, l'intérêt de l'astronomie n'est pas la pure et simple contemplation de la nature, mais le dénouement de l'étonnement³⁰⁵.

Dès lors, puisque les atomes et le vide épuisent l'économie du monde, la rencontre du beau n'est en rien un dépassement vers l'incorporel, comme le dit Platon dans le *Phèdre* et le *Banquet*. L'effroi qui accompagne l'admiration du beau³⁰⁶ n'est plus une épreuve libératrice, mais une passion de l'âme aliénante : « Je crache sur le beau et sur ceux qui l'admirent en vain (*kenôs*) quand il ne procure pas de plaisir » affirme un fragment d'Épicure (Usener, 512). Le jugement de goût ne peut être désintéressé. Admirer en restant dans la distance de qui ne maîtrise pas l'apparition de l'être est, comme la crainte de la mort, une pensée vide où l'esprit s'illusionne. Au lieu d'admirer le vide (qui n'est, soit dit en passant, jamais chanté par Lucrèce pour lui-même comme il peut l'être dans le Tao, mais supposé dogmatiquement pour rendre raison du mouvement et du poids des corps), il faut comprendre paisiblement l'organisation atomique des choses. À l'effroi du beau qui ouvre un accès, par la voie royale de la Réminiscence, à la vérité de l'être incorruptible, succède la jouissance du plaisant, qui se satisfait, un moment, de correspondre à des simulacres bien proportionnés.

Qu'il faille ne s'étonner de rien est un *leit motiv* du poème de Lucrèce. Le chant II annonce ainsi : « Il est un fait maintenant dont il ne faut pas s'étonner (*illud in his rebus non est mirabile quare*) : /bien que chaque atome ne cesse de se mouvoir, /l'ensemble paraît demeurer dans un repos parfait » (308-310). Le granit le plus dur et le rocher le plus inerte sont en fait sans cesse habités par des mouvements atomiques ; le repos n'est jamais qu'une illusion. La poésie a alors pour tâche de montrer à notre esprit la vérité en faisant voir l'invisible :

Souvent sur la colline, tondant les riantes prairies (*tondentes pabula laeta*),
les troupeaux porte-laine, cheminent où les invitent
les herbes emperlées de rosée matinale (*herbae gemmantes rore recenti*),
les agneaux repus et joueurs s'affrontent tendrement,
mais, de loin, l'ensemble nous paraît se confondre (*longe confusa videntur*),
blancheur immobile sur la verte colline (II, 317-322)³⁰⁷.

Cette scène bucolique sert d'argument rationnel, l'analogie étant la voie d'accès privilégiée pour la connaissance des réalités non-évidentes³⁰⁸. La poésie est donc le moyen que Lucrèce utilise pour faire appel à une expérience commune rendue présente (comme cela a lieu dans le cas de l'évocation des souvenirs heureux) par la force de l'imagination. La puissance d'évocation des mots est constitutive de l'ataraxie dans la mesure où la parole n'est pas supportée par des significations incorporelles, mais par des mouvements atomiques proleptiques issus de notre vie dans le monde. C'est encore à cette vie ordinaire que Lucrèce renvoie son lecteur quand il dénoue le paradoxe de l'apparaître des simulacres :

Il ne faut nullement nous étonner (*minime mirabile habendumst*)
si les images (*simulacra*) frappent nos yeux sans pouvoir
paraître isolément, tandis que les objets sont vus.
Ainsi, quand le vent fouette à coups redoublés, quand
l'âpre froid transperce, nous ne ressentons pas
chaque partie isolée du vent et du froid
mais plutôt leur ensemble (*magis unorsum*), et nous voyons notre corps
se meurtrir comme si quelque chose le fouettait
et lui faisait sentir sa présence du dehors (IV, 265-264).

Pourquoi ne voyons-nous pas voler les pellicules des choses qui nous entourent? Pourquoi ces images mouvantes ne sont-elles pas visibles? parce qu'il faut une certaine congruence des simulacres pour qu'ils deviennent perceptibles. Cela signifie que les simulacres ne sont perceptibles qu'en puissance, entre l'objet et nous, et qu'il y a donc, là encore, des mouvements incessants au sein d'une immobilité apparente (celle de l'air à travers lequel nous voyons en l'occurrence). Ce qui nous entoure nous affecte sans que nous puissions en repérer directement la cause, ainsi du vent et du froid dont tout homme aura déjà fait l'expérience. Un vent insensible de simulacres toujours nous enveloppe, même dans notre sommeil, puisque, apparemment protégés par nos draps et nos couvertures, nous recevons les images des dieux. À propos des rêves, justement, des astres ou des éclairs de chaleur³⁰⁹, Lucrèce présente de semblables prétéritons : disant qu'il ne faut pas s'étonner de tel ou tel phénomène il en souligne par là même la dimension d'étrangeté. Ch. Segal peut donc écrire : « Le monde de Lucrèce est un monde de merveilles; son merveilleux (*wonder*) est même proche d'un certain sens du sacré »³¹⁰.

Ainsi s'explique la pratique de l'éloge dans le poème : le sentiment d'effroi devant des phénomènes inexplicables doit se convertir en vénération pour ceux qui ont permis d'en rendre raison, fût-ce seulement selon la méthode des explications probables. Il ne faut pas s'étonner du bruit du tonnerre qui relève de la certitude des pactes naturels, mais il faut admirer Empédocle, Démocrite et, plus que tous les autres philosophes, Épicure³¹¹, car leur pensée nous mène à l'ataraxie; il y a un sentiment de plénitude propre à la vénération qui est tout l'opposé de la dépossession du θαυμαζέειν platonicien. Non l'aporie, mais le *poros*. Le merveilleux, c'est, pour l'épicurisme, l'une des propriétés essentielles des dieux³¹², que certains hommes, les philosophes épicuriens, possèdent également. Épicure, étant l'égal des dieux (V, 51), est supérieur aux héros (Hercule ne délivra les hommes que de monstres extérieurs à leur âme) et même aux dieux traditionnellement philanthropes que sont Cérès et Liber. L'évocation d'une croyance religieuse contraire à la théologie épicurienne (dans un cas les dieux apportent aux hommes le blé et le vin, dans un autre ils sont bienheureusement indifférents aux hommes) participe du projet poétique de Lucrèce : il ne s'agit pas de faire table rase en écartant ces agrégats psychiques mal constitués que sont les pensées fausses, mais bien plutôt de les rectifier en les faisant servir à la paix de l'âme. Lucrèce ne croit pas que Cérès ait apporté le blé aux hommes, mais son poème la chante en tant que figure présente dans l'imaginaire des Romains³¹³. Comme Épicure lui-même, Lucrèce combat par des paroles et non par des armes (*dictis non armis*, V, 50). L'hymne poétique correspond à la pratique de l'éloge qui avait cours à l'intérieur du Jardin et plus particulièrement lors de l'anniversaire d'Épicure et de Métrodore³¹⁴. La perfection d'une doctrine et d'un homme (les deux n'étant pas séparables) doit continuer à exister dans la mémoire des hommes. Il n'est pas tant question, comme chez Platon, que le culte des héros propose des modèles d'hommes vertueux à imiter (*République*, VII, 540b par exemple), mais, plus profondément, que les simulacres issus d'Épicure, de Métrodore ou d'Hermarque continuent leur vertu apaisante et purificatrice. La mémoire ne ressuscite pas un passé aboli, elle conserve, à la disposition de l'âme, une réserve de pensées justes et bienfaisantes. Dès lors, l'épicurisme est en droit de refuser le lien que Platon avait pensé entre la philosophie et la folie : il ne s'agit plus de troubler l'âme pour la débarrasser des opinions

ordinaires, il s'agit de la calmer en lui montrant la raison d'être des choses.

LA MANIA

Que, selon Platon, la philosophie trouble l'âme est mis en évidence dans le discours d'Alcibiade du *Banquet*. quand le jeune-homme reconnaît avoir été saisi par « le délire du philosophe » (*philosophou mania*, 218b) : « Je fus atteint et mordu par les discours de la philosophie, lesquels pénètrent plus sauvagement que la dent de la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune et non dépourvue de talent » (218a, trad. P. Vicaire). Poison? Remède? La philosophie donne le vertige et change les repères de notre rapport au monde, comme le montre l'éloge du philosophe dans le *Théétète*³¹⁵. Cherchant à voir l'invisible, préférant subir l'injustice plutôt que la commettre, même impunément, le philosophe peut revendiquer la folie contre la pensée raisonnable pour laquelle le seul réel est le tangible. Le *Phèdre* ne dit-il pas que « les plus grands biens nous viennent de la folie » (244a)? Tout au contraire le sage, selon la *Lettre à Ménécée*, doit se tenir tranquillement à l'écart de toute forme de folie. Cela explique en grande partie la critique des Épicuriens à l'égard de Socrate. Alors que celui-ci aurait pu être un modèle d'ataraxie (notamment par son calme détachement au moment de sa mort), les penseurs du Jardin refusent son patronage, car ils rejettent les moyens proposés par lui pour atteindre la sagesse : critiquer la sensation n'est pas raisonnable (cela conduirait à ne plus savoir si l'on doit mettre la nourriture dans la bouche ou dans l'oreille, ou si l'on doit manger ceci plutôt que cela³¹⁶), être ironique est contraire à l'amitié³¹⁷ et à la bienveillance, « redescendre dans la Caverne » en s'engageant dans la vie politique est purement et simplement incompatible avec le bonheur³¹⁸. Plus généralement, ce sont les doctrines opposées à l'épicurisme qui sont considérées comme des pensées folles. Lucrèce écrit ainsi : « Dire que tout est feu et qu'au nombre des choses/ seul le feu existe vraiment, comme le veut Héraclite, / voilà apparemment le comble de la folie (*perdelirum*)./ Car, partant des sens, il se retourne contre eux » (I, 690-693). Ce monomane du feu pour lequel le sensible est

constitué par la tension d'oppositions maintenues (le *tonos* propre à l'arc par exemple), et non par l'entrelacement d'atomes de même nature, exprime sa pensée dans des formules obscures, violemment oxymoriques³¹⁹, qui s'opposent à la poétique des *lucida carmina* (IV, 8-9). La poésie selon Lucrèce doit être, comme la pensée d'Épicure, plaisante et simple, toujours en accord avec l'évidence de la sensation sur laquelle elle s'appuie. Cela étant, la folie inspirée du *Phèdre* n'est pas un état d'âme unique, et l'épicurisme ne critique pas avec la même force les quatre espèces que Platon distingue, l'érotique, la prophétique, la poétique et la téléstique où se joue ce qui est l'essence même de la philosophie platonicienne : le rapport de la parole et du divin.

Le désir érotique et le trouble qu'il provoque sont critiqués par Épicure au point qu'il conseille, d'après le § 118 du livre X de Diogène Laërce, une abstinence totale. Philodème, dans son traité *Sur la colère*, affirmera encore : « Il faut réfléchir à se séparer du mal, comme nous sommes habitués à le faire pour les désirs érotiques »³²⁰ et, comme l'indique J. Salem, il décrira l'amour comme une folie (*oistros*, Usener, fr. 483) et l'amoureux comme « glacé dans l'âme par la neige de Gaule »³²¹.

La position de Lucrèce, exposée au chant IV (1037-1287), est plus complexe et se développe dans un dialogue direct avec Platon. Ainsi les célèbres vers du chant IV sur l'aveuglement de l'amour³²² reprennent un passage du livre V de la *République*³²³. La louange amoureuse transforme les défauts en qualités et participe d'une logique du pis-aller. Lucrèce et Platon la condamnent; il ne s'agit pas là toutefois de la noble folie érotique du *Phèdre*, mais seulement d'une faiblesse humaine qui peut nous faire parler selon nos intérêts (ainsi d'un homme qui met en avant tous les prétextes possibles pour boire du vin) : Sextus Empiricus reprend lui aussi cette idée pour souligner l'universelle relativité des jugements³²⁴.

Plus remarquable est l'usage fait par Lucrèce, selon sa pratique coutumière de la citation, de deux passages du *Banquet*. En premier lieu, une référence implicite au mythe d'Aristophane montre à nouveau les dangers de l'amour, et cela également en accord avec la pensée de Platon pour lequel le sens le plus haut de l'*érôs* n'est pas la rencontre entre deux personnes, mais la rencontre du Beau. Pour Lucrèce la passion amoureuse est généalogiquement perverse dans la mesure où il ne s'agit pas

seulement de rétablir un équilibre atomique (comme dans le cas du désir d'eau ou de pain, désir naturel nécessaire), mais de réaliser des représentations mentales fausses : « C'est bien le seul cas où plus nous possédons, / plus notre cœur brûle d'un funeste désir » (IV, 1089-1090). L'amour se renforce par son propre exercice ; on aime l'objet aimé, on aime aimer, on désire toujours un surcroît d'amour pour qui on aime. Cette force ouverte vers son propre accroissement est la dynamique même de la pensée qui, selon Platon, continue toujours son mouvement de questions et de réponses ; en ce sens, elle est féconde (dans le discours de Diotime ou dans l'*Alcibiade*). Or, la pléonexie de l'*érôs* ne saurait servir de modèle à la pensée philosophique épicurienne³²⁵ : lettres, poèmes, pierres gravées d'Enoanda, le texte épicurien n'est pas dialectique, mais didactique, et tend à se réduire à quelques maximes facilement mémorisables. Il est par essence bref et cherche à frapper l'esprit d'une évidence irréfutable (ainsi des images de Lucrèce). L'historien de la philosophie peut regretter la perte des traités d'Épicure, non le sage auquel le quadruple remède suffit. Dès lors l'énergie sans fin d'*érôs* est montrée dans le poème comme un désir impossible, à travers l'évocation saisissante de la jouissance charnelle :

Unis enfin [les amants, « jouets des images de Vénus »], ils goûtent à la fleur de la vie,
leurs corps pressentent la joie, et déjà c'est l'instant
où Vénus ensemence le champ de la femme (*muliebria...arua*).
Cupidés, leurs corps se fichent, ils joignent leurs salives,
bouche contre bouche s'entrepressent des dents, s'aspirent,
en vain : ils ne peuvent rien arracher ici
ni pénétrer, entièrement dans l'autre corps passer (*abire in corpus corpore toto*).
Par moments on dirait que c'est le but de leur combat
tant ils collent avidement aux attaches de Vénus
et, leurs membres tremblant de volupté, se liquéfient (IV, 1105-1114).

Il ne serait pas excessif de parler ici d'hypotypose : le poète nous rend en quelque sorte directement spectateurs de la scène qu'il évoque. Ce contre quoi s'élève Lucrèce n'est pas tant cependant le plaisir corporel que le but vain de ce combat, le désir fusionnel présenté en termes moins crus par l'Aristophane du *Banquet*³²⁶. En effet, en faisant cette fois appel à la Vénus pandémienne du discours de Pausanias³²⁷, Lucrèce montre la nécessité des plaisirs érotiques de tous les jours :

Il convient de fuir sans cesse les images [celles de l'aimée absente]

de repousser ce qui peut nourrir notre amour,
de tourner ailleurs notre esprit et de jeter
en toute autre personne le liquide amassé (*jacere umorem conlectum*),
au lieu de le garder, au même amour voué,
et de nous assurer la peine et la souffrance.
À le nourrir, l'abcès se ravive et s'incruste, [...]
si tu ne viens confier au cours d'autres voyages
le soin des plaies vives à la Vénus volage (*uolgiuaga... Venere*). (IV, 1063-1071).

Il n'est pas du tout évident, contrairement à ce qu'affirme P. H. Schrijvers³²⁸, que cette Vénus volage soit différente de la Vénus louée au début du chant I. Une telle interprétation suppose qu'il y aurait, dans un cas, un plaisir pur et noble (ce que contredisent les vers 33-39 du chant I sur les étreintes de Mars et de Vénus) et, dans l'autre, un plaisir impur et grossier (ce que contredit la maxime capitale VIII d'Épicure : « Aucun plaisir n'est en soi un mal »). Sans doute est-ce, comme le dit M. Bollack dans une étude sur le *clinamen*, parce que « le plaisir, dans la conscience moderne, est sombre et asservit »³²⁹, sans doute, encore, parce qu'il paraît inconcevable à certains lecteurs que la grande poésie puisse montrer des scènes triviales. La Vénus volage de Lucrèce n'est pourtant pas la « Vénus anadyomène » de Rimbaud. C'est la Vénus qui préside au plaisir charnel et à la procréation sans qu'il y ait dans cet amour une aliénation du soi par l'objet aimé³³⁰. Outre l'universel lien entre les animaux, fonction qui permettra également à Plotin de donner un statut positif à l'érôs pandémien du discours de Pausanias³³¹, l'amour physique et ses errances jouent un rôle central, au chant V, dans la description de l'état de nature et dans l'apparition du contrat social :

Et Vénus dans les bois unissait les corps des amants.
Nulle qui ne cédât au désir partagé,
ou à la vive violence et à l'élan de l'homme en rut,
ou au gain, arbrouses, baies et poires choisies (V, 962-965).

Là encore la poétique de Lucrèce nous donne à voir ce que des concepts feraient comprendre. Il est rationnel alors de ne pas être raisonnable en amour, de vagabonder pour ne pas être aliéné. La liberté de l'écriture de Lucrèce correspond à cette liberté du plaisir qui partout cherche à se satisfaire, désir non nécessaire certes, mais naturel cependant³³². Comme chez Platon, donc, la philosophie intègre le désir et s'appuie sur lui pour se constituer : pas de dialectique sans érôs, pas d'ataraxie sans un culte rendu

en actes à la « Mère des Enéades, volupté des hommes et des dieux » (I, 1). L'éros n'est pas le même, mais il correspond, chez Platon et chez Lucrèce, au projet même de la philosophie. Qu'en est-il désormais de la folie prophétique dont le *Phèdre* fait également l'éloge ?

Le refus d'une providence nécessitante et d'une activité des dieux sur le cours des choses amène les Épicuriens à accepter la contingence du futur³³³. D'après le *De fato* de Cicéron, c'est là que se joue le rôle de la déclinaison de l'atome, brisant l'enchaînement purement mécanique des causes et des effets. Toute prévision est dès lors impossible et la philosophie doit s'opposer aux prestiges de la mantique. La sentence vaticane 24 affirme : « Les visions des rêves n'ont pas reçu en partage la nature divine ni non plus le pouvoir divinatoire (*mantikè dunamis*), mais elles se produisent suivant l'impact des simulacres » (Conche, p. 253), et le fragment 27 d'Usener dit encore : « La divination n'a aucune consistance réelle » (*mantikè anuparktos*). Lucrèce reprend cette idée au chant I : « Toi-même, un jour ou l'autre, tu voudras nous quitter, / vaincu par les paroles terribles des devins (*terrioloquis victus dictis*). / Car ils peuvent forger pour toi de nombreux rêves (*multa...somnia*), / capables de bouleverser les normes de ta vie (*vitae rationes*) » (102-104). La croyance aux prophéties des devins est donc triplement condamnable : théoriquement, elle correspondrait à la position d'une continuité nécessaire entre les événements du monde, alors qu'il n'y a, pour les événements, qu'une logique du probable ; théologiquement, elle poserait des dieux soucieux de nous informer de ceci ou de cela et, notamment, des châtiments infernaux (I, 110-111) ; pratiquement, elle exclurait l'appartenance au Jardin (*a nobis...desciscere*). En effet, comme la mort, l'avenir en tant que tel, c'est-à-dire en tant que non actuel, n'est rien pour nous. Seul lui, à la différence du passé et du présent, ne se donne pas à nous par l'incessant mouvement des simulacres. Il n'est que le produit d'une représentation actuelle, la présence imaginaire des projets disposés, par notre intelligence, dans notre âme. Pour l'épicurien, la prévision est vaine, la vision étant suffisante. Or, le sens fondamental de la mantique, repris et assumé par Platon, n'est pas d'abord de voir avant les autres et par là même de bien savoir comment une entreprise va se terminer « au bout du compte ». Il ne s'agit pas de compter, ni de pressentir l'issue fatale des choses, mais

d'accueillir le présent et son sens. Quand Prométhée, dans la tragédie d'Eschyle, présente les arts qu'il apporta aux humains, il développe particulièrement la *tekhnè mantikè* : « Je classai aussi pour eux les mille formes de l'art divinatoire. Le premier je distinguai les songes que la veille doit réaliser [...], je leur rendis clairs les signes de flamme jusque là enveloppés d'ombre »³³⁴. Ce qu'il y a de plus manifeste (les flammes du feu) est simplement visible pour qui n'y prête pas attention ; la mantique cherche à voir au-delà du feu sensible, ce feu plein d'ombre qui brûle et qui va s'éteindre, pour voir le feu lui-même dans son rapport au monde. L'éros selon Éryximaque, dans le *Banquet*, est prophète parce qu'il correspond au rapport du divin et de l'humain (188b-d) et Socrate fait appel à la mantique quand il ne comprend pas l'exposé de la prêtresse de Mantinée : « Il faut de la divination (*manteia*), pour comprendre ce que peuvent signifier ces paroles, et je ne devine pas ! » (206b). L'origine même de Diotime, *mantinikè*, fait signe vers cet art divinatoire (*mantikè*) qui révèle au jeune Socrate le sens de l'amour³³⁵. La parole philosophique est prophétique au sens où elle fait voir le monde.

Dans le *De la nature*, le poète est en quelque sorte inspiré par Épicure, son âme remplie des atomes de la vraie doctrine. Le poème se présente comme une révélation³³⁶, Lucrèce comme un rival de la Pythie : « Mais avant que je ne révèle en ce domaine / des destins plus sacrés et bien plus sûrs que les oracles / rendus par la Pythie depuis le trépied et le laurier de Phébus, / mes savants discours (*doctis...dictis*) t'apporteront mainte consolation » (V, 110-113). « Ce domaine », c'est la mortalité des mondes, le fait que « tout peut s'abîmer dans un fracas horrible » (109). La philosophie se substitue à la mantique pour dire ce qui échappe à l'expérience, ce qui est invisible et inactuel (à la différence des atomes et du vide). Constant Martha, dans son livre plein d'enthousiasme sur Lucrèce, remarque : « Aux vérités qu'il apporte, il ose donner le nom réservé aux arrêts du destin, il les appelle *Fata* [...]. L'épicurisme n'est-il pas la vraie, l'unique lumière ? Aussi, avec quelle joie il propage la doctrine ! »³³⁷. Là encore le plaisir même de la profération et de la lecture de la philosophie n'est pas extérieur à la doctrine ; la joie solennelle de Lucrèce annonçant la doctrine se diffuse et chasse la terreur née des paroles des devins. La forme poétique de la révélation manifeste que la philosophie épicurienne, comme celle de Platon, est une initiation qui met en jeu l'existence dans

son entier. Et quand, dans le *Phédon*, Socrate, pour parler de la vertu véritable, qui n'est pas que d'apparence, rappelait que « nombreux sont les porteurs du thyrses et rares les bacchants » (69e), il n'indiquait pas seulement la difficulté d'être sage, mais plaçait, comme dans d'autres dialogues, la philosophie sous le patronage de Bacchus³³⁸. Ce lien entre la folie téléstique du *Phèdre*, qui est la folie purificatrice des mystères de Dionysos, et la parole que le philosophe tient se retrouve dans l'épicurisme.

La sentence vaticane 52 affirme ainsi : « L'amitié mène sa ronde autour du monde habité, comme un héraut nous appelant tous à nous réveiller pour nous estimer bienheureux (*ton makarismos*) ». Le héraut est celui qui annonce tout acte de culte dans la religion grecque, et le *makarismos* est une formule liturgique qui fait l'éloge du bonheur de qui participe à ce culte³³⁹. L'amitié est ici ce qui parachève le bonheur de l'épicurien en sortant définitivement l'homme des rêves de la pensée non philosophique pour lui ouvrir les yeux ; l'amitié, c'est l'ami qui explique la vérité à son ami, tel Lucrèce écrivant pour Memmius et brandissant le thyrses du poète (I, 923). Métrodore, d'après Plutarque, note également : « Redisons de belles choses qui soient de bons augures, simplement en nous associant dans une communauté d'affects (*homoiopatheioi*) en échangeant cette vie terrestre pour les divins mystères d'Épicure qui sont véritablement la révélation d'un dieu (*théophanta orgia*) »³⁴⁰. A.J. Festugière, dans ces conditions, peut décrire la communauté épicurienne comme un thiasse³⁴¹.

Au-delà de rapprochements lexicaux, l'esprit dionysiaque qui habite le bacchant a en commun avec la pensée épicurienne d'être un éloge du présent et de la joie simple de l'existence. Le vers 910 des *Bacchantes* d'Euripide présente sans doute la première version du *carpe diem* : « Je tiens pour heureux celui qui sait jouir du bonheur que chaque jour lui apporte ». Le dionysiaque n'est pas alors possession, métamorphose ou démesure, il est un accueil du monde et un réveil qui nous libère de la peur. Comme le vin qui redonne une jeunesse aux hommes mûrs des *Lois*, la philosophie guérit l'âme : « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon (*ontôs*) car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment » (sentence vaticane, 54). La *Lettre à Ménécée* le dit aussi : « Que nul étant jeune ne tarde à

philosopher, ni vieux ne se lasse de la philosophie. Car il n'est pour personne ni trop tard, ni trop tôt pour assurer la santé de l'âme » (§ 122). Diogène d'Œnoanda affirmera encore : « J'ai bon espoir (*euelpis*) en vous adressant cette inscription que beaucoup trouveront la santé de l'âme » (Smith, fr. 119). Le *tétrapharmakon* est, selon les termes de Cicéron, « une trousse de secours pour âme souffrante »³⁴². Or, de même que les atomes et les agrégats psychiques diffèrent des atomes proprement corporels, de même la pratique de la philosophie n'est pas purement et simplement une pratique médicale. J.-F. Duvernoy a clairement présenté les limites du « modèle médical ». Premièrement le corps en bonne santé peut n'avoir jamais besoin du médecin alors que toute âme, ne serait-ce que par le fait même de la faiblesse de l'enfance, a été contaminée par des opinions fausses : « Nul ne peut prétendre qu'il est resté, sitôt qu'il a entrepris de penser avec les autres, dans l'état originel de la bonne santé native »³⁴³. En second lieu, la maladie somatique a une cause réelle, alors que la maladie psychique a le plus souvent une cause imaginaire ; c'est un ensemble de mouvements atomiques ne correspondant à rien (ainsi la peur des dieux ou de la mort). En conséquence, la thérapie philosophique n'est pas un moment pénible et nécessaire qui serait ensuite dépassé, une fois atteinte la bonne santé psychique : la philosophie épicurienne s'identifie à cette bonne santé mentale, au cours normal et paisible des atomes de l'âme. On ne chasse pas les pensées fausses comme une humeur mauvaise ; on les redresse et les calme. De même, la pensée qui est une purification (*Phédon*, 69b), ne cesse pas quand l'âme est devenue vertueuse. Pour Platon comme pour Épicure, la philosophie est l'activité la plus conforme à la nature de l'âme, celle qui produit la plus grande jouissance. Dès lors, la célèbre comparaison de la poésie et du miel qui permet de prendre un remède déplaisant, image reprise des *Lois*, n'implique pas une coupure entre le plaisir poétique et la connaissance philosophique :

Quand les médecins veulent donner aux enfants
l'absinthe rebutante, auparavant ils enduisent
les bords de la coupe d'un miel doux et blond
pour que cet âge étourdi, tout au plaisir des lèvres,
avale en même temps l'amère gorgée d'absinthe
et, loin d'être perdu par cette duperie,
se recrée au contraire une bonne santé.
Et moi, dont la doctrine paraît d'ordinaire (*plerumque videtur tristior*)

trop amère à qui ne l'a point pratiquée, odieuse
au vulgaire qui la fuit, de même j'ai voulu
l'exposer dans la langue harmonieuse des Muses
comme pour l'imprégner du doux miel de la poésie,
espérant par mes vers captiver ton esprit (I, 936-948).

Comme l'a montré M. Bollack, il ne s'agit pas ici d'une opposition de la raison et de la passion, ou du fond doctrinal et de la surface poétique³⁴⁴. Que signifierait, en effet, que la philosophie épicurienne se pensât comme fondamentalement triste, rebutante, voire ennuyeuse et que seul un vernis de poésie pût la rendre attrayante? La sentence vaticane 41 ne dit-elle pas, en écho à l'association platonicienne de la philosophie et du jeu, « il faut rire et ensemble philosopher »? L'austérité de la doctrine n'est qu'une illusion pour celui qui n'en saisit pas la vérité. Selon Lucrèce, les paroles d'Épicure sont douces à l'âme (début du chant V) et le charme du poème n'est donc que le prolongement du plaisir lié aux idées même que les vers manifestent.

Le monde épicurien n'est plus en tant que tel ordre et beauté; un monde, affirme la *Lettre à Pythoclès*, est « une certaine enveloppe de ciel » (§ 88). Le refus de l'émerveillement inquiet de Platon correspond au refus de la Providence. La philosophie n'a pas à apprendre la richesse intelligible de la Nature, mais seulement à en comprendre les principes pour chasser nos peurs illusoires. Or, si les dieux sont confinés dans les intermondes, le divin, lui, n'est pas absent de la vie humaine. Grâce à la philosophie, l'homme peut devenir « comme un dieu » c'est-à-dire vivre dans une parfaite béatitude. L'importance des citations et des thèmes platoniciens dans le *De la nature* correspond à la reprise et à la rectification du projet de l' *homoiosis theô*, la douceur de la poésie accomplissant le plaisir pris à faire de la philosophie. Le poète ne s'oppose plus ainsi à l'éloge de l'amour, si celui-ci est compris comme pur plaisir charnel. Placé sous le patronage de Vénus, comme la dialectique sous celui d'Érôs, le poète est prophète et bacchant; il brandit le thyrses pour purifier nos âmes et révèle l'admirable doctrine d'Épicure. La poétique de Lucrèce est, comme souvent la parole de Socrate³⁴⁵, une incantation.

CHAPITRE X

NATURE HUMAINE ET NATURE ASTRALE CHEZ PLATON ET MARC-AURÈLE

Tous les hommes, dès leur enfance, font beaucoup plus souvent
le mal que le bien,
*Hippias Majeur*³⁴⁶.

Si l'Athénien des *Lois* affirme au livre VII : « Les affaires humaines ne méritent par une attention très sérieuse »³⁴⁷, cela semble contredit par l'ensemble du dialogue qui se déploie au rythme de l'existence de l'homme depuis l'enfance jusqu'à la mort et aux funérailles. Il n'en demeure pas moins que le souci du philosophe n'est pas l'homme en tant que tel et les affaires humaines, mais l'Être, auquel Platon fait la chasse, comme il le dit dans le *Phédon* (66a2).

Plotin restera tout à fait proche de Platon quand il dira dans la *Troisième Ennéade* : « Seul l'homme sérieux doit prendre au sérieux les choses sérieuses ; le reste des hommes n'est qu'un jouet. Ils prennent leurs jouets au sérieux parce qu'ils ignorent ce qui est sérieux et parce qu'ils sont eux-mêmes des jouets. Si on fait comme eux en jouant avec eux, qu'on sache bien, après avoir déposé les jouets qui vous appartenaient, qu'on s'était mêlé à des jeux enfants »³⁴⁸. L'homme sérieux, l'homme du souci (Plotin joue ici sur les termes *spoudè* et *spoudaios*), c'est le philosophe qui prend le divin pour mesure de son rapport au monde et se convertit donc vers les hypostases supérieures. Les hommes de la pure immanence corporelle ne connaissent pas ce souci sérieux de l'incorporel et se trompent sur ce qui est essentiel dans l'existence. Plus qu'une diversion ou un divertissement, le jeu est ici pensé comme l'opposé de la conversion. Le jeu doit s'entendre à la fois comme amusement, futilité puérile, et comme l'interprétation par

un acteur du rôle qui lui a été donné sur la scène du monde. Pour Plotin, la vraie vie est ailleurs que dans le monde sensible. Tel n'est pas le point de vue de Platon pour lequel la « fuite » est simplement, si l'on ose dire, la conversion du mode de vie et du regard porté sur les affaires du monde. Conversion nécessaire, car l'homme ordinaire est toujours plus ou moins pervers, sans la *katharsis* que constitue la pensée (*Phédon*, 69b9) et qui seule nous permet d'échapper à l'attrait des plaisirs immédiats et au désir du pouvoir. Si l'héritage principal de la pensée de Platon se trouve à coup sûr dans le néo-platonisme et son optimisme foncier³⁴⁹, il y a aussi, dans la philosophie platonicienne, une part d'ombre, celle qui souligne toute l'obscurité des actions humaines. En ce sens la notion de « nature humaine » (*anthrôpinè phusis*) est une notion négative pour Platon; l'adjectif *anthrôpinos* indique la faiblesse ou la contradiction d'une condition qui a besoin d'un soutien ou d'un éclairage pour que sa conduite devienne efficace et paisible.

À la fin du *Lachès*, Nicias reproche à Lachès d'avoir un comportement trop humain, c'est-à-dire de s'ignorer lui-même : « Ta conduite est bien humaine (σύ μὲν οὖν δοκεῖς ὡς ἀληθῶς ἀνθρώπειον πράγμα) : tu regardes les autres et tu oublies de te regarder (οὐδὲν πρὸς σαυτὸν βλέπειν) »³⁵⁰. La caractéristique première de l'humanité est ici l'oubli de soi, ou plutôt une sorte de certitude naïve de soi qui nous fait nous intéresser à tout plus qu'à nous-mêmes, et aux autres (à leurs affaires et à leurs jugements) en particulier. Le regard vers soi inaugure en ce sens la philosophie, si ce regard n'est pas narcissiquement satisfait de soi, mais, au contraire, inquiet, en attente d'une pratique qui nous fortifie et nous constitue en propre. Cette pratique est le dialogue et la parole philosophiques. Dans l'*Alcibiade*, Platon montre que l'*autos* proprement humain n'est pas connu par une introspection solitaire, mais par le mouvement même du dialogue. C'est dire que le soi est à la fois impersonnel et empirique. Pour découvrir notre identité véritable, Socrate, ayant recours à l'expérience amoureuse où l'œil amant se voit dans la pupille de l'aimé, explique ceci : « L'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme et dans cette âme, la partie où réside la faculté propre à l'âme, l'intelligence (*sophia*), ou encore tel autre objet qui lui est semblable. Or, dans l'âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la pensée? [...] C'est donc le dieu qu'il faut

regarder, il est le meilleur miroir des choses humaines elles-mêmes pour qui veut juger de la qualité de l'âme, et c'est en lui que nous pouvons le mieux nous voir et nous connaître »³⁵¹. La tâche de la philosophie, la fuite dont parle le *Théétète* à propos de l'*homoiôsis théô*, est donc que l'homme oublie l'extériorité pour se soucier de ce qu'il voit dans le Dieu. L'homme n'est pas pour Platon *imago Dei*, mais une image de lui, qui est son *agalma* véritable, se découvre dans le dieu. Dès lors, ce que l'homme peut faire de plus grand, la philosophie, les actions vertueuses, la poésie, tout cela ne relève pas d'une puissance humaine propre à l'homme, mais d'une puissance divine à laquelle l'homme participe en oubliant le cadre de ses activités quotidiennes.

Ainsi, dans l'*Ion*, après avoir défini le poète comme « chose légère, ailée et sacrée » (534b3-4), Platon déclare : « Ces beaux poèmes n'ont pas un caractère humain et ne sont pas l'œuvre des hommes (οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων), mais ils sont divins et viennent des dieux »³⁵². On le voit, Platon ne condamne nullement la poésie dans son ensemble, mais seulement la mauvaise, qui parle mal des dieux et se rapporte mal au divin. Le bon poète, lui, est en attente de l'enthousiasme, il est inspiré par les dieux, comme le dira le *Phèdre* dans sa description des quatre formes positives de *mania* (244b6-c 2). Commentant la page 534 du *Ion*, J.-F. Pradeau remarque : « On rencontre là un premier trait essentiel de l'anthropologie platonicienne qui n'envisage pas de définition de la nature humaine affranchie du rapport au divin [...]. Cela constitue un déni implicite des entreprises, sophistiques notamment, qui cherchent à définir une nature humaine autonome et suffisante, tant du point de vue éthique que cognitif »³⁵³. En effet, dans les *Lois*, Platon s'oppose directement à Protagoras en affirmant « c'est le dieu qui est mesure de toute chose » (IV, 716c). Grâce à la philosophie, l'expérience humaine (l'éducation, le désir, la vie politique) est ainsi rapportée au tout, au monde dans son ensemble, sans jamais être pensée comme une sphère isolée.

Pour faire clairement comprendre la nécessité de rapporter la nature humaine à la nature cosmique, relisons un texte bien connu du *Théétète* où un long développement (172e-177c) est précisément consacré à la description du philosophe en opposition aux Sophistes et à tous ceux qui ne s'intéressent qu'aux affaires humaines : « Ainsi Thalès observait les

astres, Théodore, et, le regard aux cieux, venait choir dans le puits. Quelque Thrace, accorte et plaisante soubrette, de le railler, ce dit-on, de son zèle à savoir ce qui se passe au ciel, lui qui ne savait voir ce qu'il avait devant lui, à ses pieds. Cette raillerie vaut contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher. C'est que réellement un tel être ne connaît ni proche, ni voisin, ne sait ni ce que fait celui-ci, ni même s'il est homme ou s'il appartient à quelque bétail. Mais qu'est-ce que l'homme (τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος), par quoi une telle nature se doit distinguer des autres en son activité et passivité propres, voilà quelle est sa recherche » (174a4-b6, trad. A. Diès). La question n'est donc pas « qui suis-je ? », voire « que suis-je ? » moi qui pense, mais qu'est-ce que telle nature (en l'occurrence l'homme) rapportée, comme le dit la suite du texte, à la nature entière ? L'ontologie de Platon est relationnelle ; une φύσις est comprise selon le ποιεῖν et le πάσχειν, l'agir et le pâtir³⁵⁴. L'humanité de l'homme n'est donc pas rendue accessible au philosophe par une pure intuition que l'âme aurait en devenant pure essence dans un monde d'essences, mais elle est connue par les actes et les productions dont elle est capable, par ses passions et ses possibilités de transformation. Or, l'horizon fondamental des actions et passions humaines n'est ni la famille, ni la Cité, mais le monde lui-même. Jamais Platon n'aurait écrit, comme Aristote, au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, que la science architectonique est la politique (1094a28).

Parlant du philosophe, la suite du texte du *Théétète* que nous citions plus haut précise : « D'un tyran ou d'un roi [nous soulignons], s'il entend faire l'éloge, c'est de quelque pâtre, c'est d'un porcher, d'un bouvier qu'il croit entendre vanter la félicité à raison des larges traites qu'ils traient. C'est d'ailleurs pense-t-il un plus difficile et plus surnois³⁵⁵ bétail (δυσκολώτερον δὲ ἐκείνων ζῷον καὶ ἐπιψουλότερον) que tyrans et rois ont à paître et à traire, et force est de devenir non moins agrestes que des pâtres, non moins dépourvus de toute éducation parce que privés de tout loisir, dans ce pacage en pleine montagne (σηκὸν ἐν ὄρει) que leur fait leur clôture de murailles. Si on lui dit qu'un homme a dix mille arpents de terre ou plus encore et que cela fait un prodigieux avoir, bien minime lui paraît ce qu'il entend là, habitué qu'il est à embrasser du regard la terre entière (εἰς ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν). Les généalogies que l'on va chantant [...], totalement obtus et courts de vision il juge ceux qui les vantent : gens

que leur manque d'instruction empêche de tenir constamment leur regard sur l'ensemble (ὕπὸ ἀπαιδευσίας οὐ δυναμένων εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ βλέπειν) »³⁵⁶. L'activité politique, même bonne (celle du roi), comporte un danger propre, celui de restreindre le regard aux affaires humaines voire, de façon plus dangereuse encore, aux affaires humaines d'une cité particulière. La corruption du pouvoir tient d'abord à cet enfermement du souci à l'intérieur des remparts. Dès lors, connaissant les généalogies plus que l'ordre du monde (l'histoire plus que la cosmologie), l'homme politique ordinaire est ignorant (*apaideusia*, 175a1).

Marc-Aurèle se réfère à ces lignes du *Théétète* au livre X des *Pensées*³⁵⁷. Le stoïcisme en effet, et Marc-Aurèle en particulier, reprend bien souvent le point de vue platonicien sur les rapports de l'homme et du monde et cela à travers trois thèmes : la faiblesse humaine qui vient du lien de l'âme au corps (c'est l'ἀνθρωπίνη ἀσθένεια dont parle le *Phédon*, 107b1), la vanité de la politique et la supériorité de la nature des astres sur la nature humaine. Que la lecture des *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle nous aide donc à mieux voir la part d'ombre de Platon dont nous parlions plus haut.

Au milieu du livre VII, un certain nombre de pensées sont constituées par des citations recueillies par Marc-Aurèle. L'esprit des pensées 35, 44, 45 et 46 qui sont directement des phrases de la *République*, de l'*Apologie de Socrate* et du *Gorgias*³⁵⁸ est clairement résumé dans la pensée 48 : « Belle idée de Platon. Oui, quand on parle des hommes, il faut examiner aussi de haut les choses terrestres, les rassemblements, les armées, les mariages et les ruptures, les naissances et les morts, le tumulte des tribunaux, les contrées désertes, les diverses populations barbares, les fêtes, les deuils, les marchés, tout ce mélange et l'ordre qui naît des contraires »³⁵⁹. Marc-Aurèle trouve en Platon un maître de détachement : les choses humaines, hormis la vertu, n'ont pas d'importance. Les hommes qui s'accrochent à la vie et ne s'en remettent pas aux Dieux quant à leur destin sont indignes et vils. L'empereur souligne la noirceur de l'âme humaine, comme Platon peut le faire, par exemple quand il parle des tyrans : « Vois-les faire, quand ils mangent, qu'ils dorment, qu'ils s'accouplent, qu'ils s'accroupissent à l'écart, et caetera, ensuite, quand ils se donnent de grands airs et se rengorgent, ou bien quand ils se fâchent et qu'ils vous accablent de leur supériorité » (X, 19). L'énumération de participes présents (ἐσθίοντες, καθεύδοντες, ὀχεύοντες, ἀποπατοῦντες) nous donne à voir la succession

des activités naturelles de l'homme à quoi s'oppose la vanité de ses prétentions. L'ego arrogant est remis à sa place par l'évocation de la nature en l'homme. Le rythme de la vie biologique liée à la dimension végétative de notre être (manger, dormir, se reproduire) est proprement celui de la *phusis*, de cette croissance et de ce dépérissement dont nous ne sommes pas responsables et qui est le cadre inoubliable de notre existence. Par la faim, la soif ou le sommeil, la Providence nous rappelle notre inscription dans le *kosmos*. En un sens, il y a une piété du sommeil et de l'alimentation. Selon la nature, tout revient à son heure ; après la fatigue, le repos ; après la soif, l'eau désaltérante. En revanche, l'ordre humain est bien souvent celui du contre-temps, de l'agressivité et de la déception.

La pensée X, 36 remarque : « Personne n'est assez chéri du destin pour n'être pas entouré à sa dernière heure de gens qui saluent avec joie le triste événement. Il était consciencieux et sage (*spoudaios kai sophos*). Au dernier moment, il se trouvera quelqu'un pour dire à part soi : "Ce pédant va donc nous laisser respirer" » (lignes 1-5). Comme le philosophe qui, redescendant dans la Caverne, n'est accueilli que par la haine des prisonniers (*République*, VII, 517a), le sage n'est pas reconnu par ses proches. Plus pessimiste encore est la pensée V, 10 : « Passe aux mœurs de tes compagnons : le plus aimable d'entre eux est difficilement supportable, pour ne pas dire qu'il se supporte à peine lui-même (*ἑαυτὸν τις μόγις ὑπομένει*). Au milieu de ces ténèbres, de cette fange, de ce flux si rapide de la substance, du temps, du mouvement et des choses qu'entraîne le mouvement, est-il un seul objet qu'on doive estimer un haut prix ou, d'une manière générale, s'efforcer d'obtenir ? Je n'en conçois même pas » (lignes 8-14). Ce qui a du prix, ce n'est pas ce qui se passe dans le monde et s'y transforme incessamment, mais le monde lui-même, son ordre régulier. Ce qui a du prix, ce n'est pas la substance corporelle qui s'écoule, mais les représentations incorporelles de notre hégémonique. À coup sûr, bien des points séparent profondément la pensée du Portique et celle de Platon, mais une même vision pessimiste de l'homme ordinaire se dégage des deux philosophies.

La pensée X, 31 résume le point de vue de Marc-Aurèle sur les *anthrôpina* : « Tu verras constamment que les choses humaines, ce n'est que fumée et néant (*τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν*), surtout si tu te rappelles en même temps que ce qui s'est une fois transformé ne

reparaîtra jamais plus dans l'infini du temps. Pourquoi donc te tracasser ? Que ne te contentes-tu d'achever décemment (κοσμίως) cette brève existence ? » (lignes 7-11). Le livre IX de la *République* utilisait déjà les termes « rien » et « fumée » à propos des plaisirs que les hommes éprouvent, pour en faire une classification où seuls les plaisirs liés à la philosophie pouvaient être tenus pour véritables (581d). Il est vrai que le thème de la « fumée » s'explique aussi, pour le Stoïcien, par la conception de la substance corporelle appelée à une dissolution totale dans le tout³⁶⁰. Si la physique est bien la fondement de l'éthique, le discours parénétique s'exprime toutefois dans une langue bien proche des dialogues de Platon. Au milieu du flux universel, l'homme doit avoir pour but de vivre *kosmiôs*, « décemment » (trad. Trannoy et Meunier), « honnêtement » (Bréhier), littéralement « de façon ordonnée », ou, pourrait-on dire, pour développer le terme, de façon conforme au monde (*kosmos*). Le *Phédon* parle ainsi des « hommes *kosmioi kai andreioi*, de bonne conduite et vaillants » (83e4, trad. Robin). Par elle-même, une réalité corporelle individuelle n'est que « de la fumée et du néant » en tant qu'elle va tout à l'heure se dissoudre et disparaître, mais cette même réalité peut avoir une valeur en tant qu'en elle s'exprime la loi du tout, le *tonos* même de Zeus. Or, dans l'homme, seule la vertu possède une telle dimension expressive de la mondanéité du monde, pour reprendre les termes de M. Conche. La politique et l'économie correspondent aux règnes du pouvoir et de la propriété, qui sont des règnes d'exclusion et de revendication. Le projet cosmopolitique du stoïcisme indique clairement que l'art royal ne peut être bon qu'en étant à l'échelle du monde, et donc de la totalité. La partie, quelle qu'elle soit, qui cherche son autarcie et sa suffisance en elle-même oublie son essence même qui est d'être relative à un ensemble, et, s'oubliant, elle devient laide et perverse³⁶¹. La dignité de l'âme humaine, en conséquence, vient de sa possibilité de conversion vers le monde. Or, cette conversion s'opère par l'âme et ses représentations, et non pas par le corps.

Notre enveloppe charnelle, en effet, se situe toujours dans un ici déterminé, une localisation qui exclut un rapport sensible à la totalité. Je peux penser le monde comme un ensemble, alors que mes sensations ne me donnent que des informations locales et partielles. La philosophie stoïcienne prolonge ainsi les analyses du *Phédon* sur la nécessaire déliaison de l'âme et du corps. La *Lettre 65* de Sénèque décrit le corps comme une

chaîne (*vinculum*) et un « bâtiment servile » (*obnoxium domicilium*)³⁶². Un tel mépris du corps se retrouve clairement chez Marc-Aurèle quand il écrit, reprenant Épictète : « Tu n'es qu'une petite âme portant un cadavre »³⁶³. Loin d'impliquer la vitalité et la liberté, le corps signifie la mort et l'aliénation. Socrate, dans le *Phèdre*, parlant de l'état pré-empirique de notre âme, nous décrit comme étant « purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille »³⁶⁴. Pour Platon, l'âme prisonnière du corps est une âme morte; pour Marc-Aurèle, l'homme est une âme qui « porte un cadavre », c'est-à-dire une réalité qui n'est pas, en tant que telle, vivante. Dans les deux doctrines, la vie véritable est celle de l'âme qui s'oppose au corps, mais dans un cas (Platon) le cadavre, c'est l'âme elle-même enfermée dans le « corps-tombeau », dans l'autre (Épictète, Marc-Aurèle), le cadavre, c'est le corps porté par l'âme. Si Platon pense et décrit l'âme en termes corporels, Marc-Aurèle, lui, est plus nettement dualiste, puisque c'est le corps vivant qui est nommé « cadavre ». Deux oxymores, donc, décrivent la misère de la nature humaine ordinaire : une âme qui est un corps (une âme-cadavre dans le tombeau du corps) pour Platon, et un corps vivant qui est pensé comme cadavre pour Marc-Aurèle. Une fois n'est pas coutume, nous ne suivrons pas P. Hadot quand il commente, dans *La Citadelle intérieure*, l'image du corps cadavre. En écrivant qu'il s'agit d'une expression « que l'on peut qualifier de péjorative », il note qu'elle n'est pas propre à Marc-Aurèle, comme si cela impliquait que l'empereur stoïcien ne reprenait pas pour lui-même ce modèle³⁶⁵. Que le mépris du corps se retrouve chez Épictète et Sénèque n'enlève rien à la condamnation qui se trouve dans les *Pensées*.

L'Empereur écrit : « Traverse la vie libre de contraintes [...] même si les fauves mettent en quartier cette pâte molle (φύραμα) que tu entretiens autour de toi » (VII 68, lignes 1-3). Le *phurama* est un mélange de liquide et de solide (Aristote utilise ce terme peu fréquent en ce sens dans le *Problème XXI* consacré à la farine d'orge, 929a25); il correspond à une pâte ou une boue³⁶⁶. La matière corporelle est présentée ici comme un élément passif, mou et maléable. Sénèque affirme dans le même esprit : « L'âme est dans la personne humaine au même rang que Dieu dans l'univers; ce qu'est la matière dans l'univers, le corps l'est en nous » (*Lettre* 65, 24).

L'âme est bien associée au corps, comme le levain à la farine ou la forme du vase à l'argile, mais son essence et son activité ne relèvent que d'elle-même. En ce sens le vice et la vertu n'ont pas pour origine le corps, mais seulement les représentations de l'âme. Le corps ne fera qu'exprimer la nature de l'âme, comme un costume, au théâtre, indique tel ou tel caractère. Sénèque souligne cette dimension sémantique du corps : « Si l'on examinait bien, toute chose au monde se décèle par toute sorte de signes extérieurs et, pour saisir un indice sur la moralité, les moindres détails (*argumentum morum ex minimis*) peuvent suffire. L'homme de mauvaises mœurs a, pour le dénoncer, sa démarche, un mouvement de la main, parfois une simple répartie, le fait de ramener un doigt à sa tête, une façon de couler le regard. Le fourbe est trahi par son rire ; le fou par sa physionomie et son allure (*inprobum risus, insanum vultus habitusque demonstrat*) » (*Lettre 52*, 12). En un sens la mollesse ductile du corps est ce qui limite le « dualisme » stoïcien : il n'y a pas deux principes autonomes ayant chacun leur force propre. Le corps en tant que tel (envisagé en opposition à l'âme) n'est pensé, comme nous l'avons vu, que comme un « cadavre » ; il n'a de force que celle que lui donne l'âme. Toutefois, l'âme perverse est celle qui confond les ordres et voit le monde selon le point de vue de « la pâte molle », du « domicile servile ». Même si le corps peut exprimer l'âme, il n'est pas l'homme lui-même. Le sage, dit Marc-Aurèle, est celui qui « s'est dépouillé de son corps (ἐξεδύσατο τὸ σῶμα) [...] et s'en remet absolument à la justice pour ce qu'il accomplit et, pour ce qui lui arrive, à la nature universelle » (X, 11, 4 et 6-8). Le dépouillement du sage est le renoncement aux prestiges de la partialité ; les critères de la sensibilité (le plaisir et la douleur, et les passions qui leur sont associées) sont abandonnés au profit de la seule rationalité universelle. Se dépouiller du corps, ce n'est pas le haïr et le mortifier (notre incarnation fait partie du plan providentiel³⁶⁷), mais le mettre à distance pour ne pas être aveuglé par la force des sensations dont il est le lieu et l'instrument. Le sage sait bien qu'il ne peut vivre sans le corps³⁶⁸, mais il ne doit pas s'arrêter à son corps, il doit le dépasser pour chercher en quelque sorte un face-à-face direct entre son âme et l'ordre du monde. Telle est l'une des interprétations de l'*homoiôsis théô* chez Marc-Aurèle ; Dieu, en effet, voit notre âme directement : « Dieu voit toutes les âmes dépouillées de leurs enveloppes matérielles (θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν

ἀγγείων) et de l'épaisse couche d'impuretés qui les recouvre, car, n'étant lui-même qu'intelligence, par là il n'a de contact qu'avec celles qui sont émanées et comme dérivées de lui-même en ces âmes » (XII, 2,1-4). Les *hègémonika gumna* (littéralement, « les hégémoniques nus ») sont ce qu'il y a d'essentiel en l'homme, sa vérité et son principe. Marc-Aurèle retrouve ici le Socrate du *Gorgias* qui expose un parallèle entre la nudité du corps et celle de l'âme : « Je crois, Calliclès, qu'il en est de même de l'âme, et qu'on y aperçoit, lorsqu'elle est dépouillée de son corps (γυμνωθῇ τοῦ σώματος), tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite des manières de vivre auxquelles l'homme l'a pliée en chaque circonstance »³⁶⁹. En conséquence, c'est nue que l'âme devra se présenter devant les juges infernaux. Dès à présent, la philosophie consiste à mettre l'âme à nue (voir *Charmide*, 154d-e) grâce à la pratique du dialogue. Seules les âmes astrales n'ont pas besoin de ce dévoilement : pour elles, le corps est un signe parfait et rayonnant d'une vie psychique entièrement paisible et joyeuse.

L'ordre astral est, pour Platon comme pour les Stoïciens, ce qui, dans le monde, doit servir de modèle à la vie humaine. Si le dieu est, comme nous l'avons vu, « mesure de toutes choses », alors le dieu visible qu'est le ciel est, plus qu'une image, le paradigme en acte de la vie heureuse.

Le stoïcisme ancien reprend ainsi la thèse platonicienne selon laquelle les astres sont des dieux ayant une vie de pensée parfaite. « Zénon affirme, rapporte Stobée, que le soleil, la lune et tous les autres astres sont chacun un être intelligent, sage, igné, composé du feu artiste lui-même (νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον δὲ πυρὸς τεχνικοῦ) » (S.V.F., I, fragment 120)³⁷⁰. Chrysippe dit encore : « Le monde est une cité, les astres ses citoyens » (S.V.F., II, fragment 645; voir également les fragments 92 et 684). En ce sens, le « cosmopolitisme » stoïcien est une doctrine bien moins politique que cosmologique. Il ne s'agit pas d'une convergence de nations (ou de cités) obtenue grâce à une paix perpétuelle, mais d'une communauté naturelle, une sympathie, déjà réalisée dans le ciel étoilé. Marc-Aurèle explique ainsi : « Plus un être est supérieur aux autres, plus il est prêt à se mêler et à se confondre avec son semblable. C'est pourquoi on découvre à première vue, dans la série des êtres privés de raison, des essaims, des troupes, des nichées et comme des amours [...]. Chez les êtres raisonnables, on observe des républiques, des amitiés, des familles, des

réunions et, en cas de guerre, des traités et des trêves. Entre les êtres encore supérieurs, même s'ils sont distants, il se forme une sorte d'union, par exemple entre les astres » (IX, 9, lignes 12-13 et 16-20). Aussi faut-il louer les Pythagoriciens d'avoir prescrit « de lever les yeux vers le ciel de bon matin afin de se rappeler ces êtres qui accomplissent éternellement leur tâche sans dévier de leur route, ni varier, leur discipline, leur pureté, leur nudité, car rien ne voile les astres » (XI, 27). Ce conseil pythagoricien est implicitement adressé aux philosophes dans la *République*, quand Socrate constate que « regardant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne se nuisent pas les uns aux autres, qui au contraire sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux »³⁷¹. L'ordre de la Cité, celle de la *République* comme celle des *Lois*, est un ordre rationnel qui devra être établi une fois pour toute. C'est pourquoi la « vie politique » aura disparu et nul débat ne cherchera à proposer de nouvelles lois ou de nouveaux rapports dans la Cité. Bien qu'empereur, Marc-Aurèle ne voit pas dans l'activité politique une activité positive : « Si tu avais en même temps une marâtre et ta mère, tu rendrais tes devoirs à la première, mais c'est néanmoins à ta mère que reviendraient tes incessantes visites. Il en est de même pour toi en ce moment, de la cour et de la philosophie. Reviens à celle-ci fréquemment, repose-toi en elle, car c'est elle qui te rend la vie supportable là-bas et qui te rend toi-même supportable parmi eux » (VI, 12). L'activité du sage est la philosophie et non la politique³⁷².

Les échos de Platon dans les *Pensées* de Marc-Aurèle ne sont que des traces affaiblies où la théorie des Idées, la Réminiscence et la réincarnation ne se retrouvent plus; cependant, la petitesse des affaires humaines, qui interdit de prendre l'homme pour mesure de toutes choses, est bien pensée de façon identique. C'est le souci du *kosmos* qui est l'horizon philosophique ultime grâce auquel l'existence humaine prend son sens : non pas l'*ego*, mais la vie du monde nous dépassant inlassablement. La parousie du divin sur la terre (la Nature) et au ciel (les astres) est l'événement incessant auquel doit répondre l'intelligence de l'homme.

CHAPITRE XI

LA PRIÈRE DE L'HOMME JUSTE

Qu'on le déplore ou qu'on s'en félicite, tout le monde convient que la philosophie de Platon est profondément religieuse. L'homme juste est un homme pieux. Cette grande apologie de la philosophie qu'est le *Phédon* est encadrée par l'obéissance de Socrate au contenu d'un rêve envoyé par les dieux³⁷³ et par sa demande d'« offrir un coq à Esculape »³⁷⁴. Or, même si le livre X des *Lois* montre la nécessité rationnelle de l'existence des dieux, la théologie de Platon est dominée par une difficulté principielle à parler des dieux. Certains attributs de la divinité (la bonté, l'immutabilité, la perfection) servent de modèle à l'homme sage, mais le contenu propre de la sagesse des dieux est hors de portée pour l'homme. L'*Apologie de Socrate* affirme que l'humaine sagesse « a peu de valeur » par rapport à celle du Dieu (23a). Et dans le *Cratyle*, quand Socrate en vient à parler du nom des dieux, il s'écrie : « Par Zeus ! Hermogène, si seulement nous avions du bon sens, oui, il y aurait bien pour nous une méthode, la meilleure : dire que des Dieux nous ne savons rien, ni d'eux-mêmes, ni des noms dont ils peuvent personnellement se désigner, car, eux, c'est clair, les noms qu'ils se donnent sont les vrais ! Mais il y a, d'un autre côté, une seconde méthode de rectitude, analogue à cette règle de la prière, que, nous en priant, ce qu'ils aiment et d'où ils aiment à être nommés, ainsi nous-mêmes nous les nommions »³⁷⁵. Les formules de prières, comme les lieux de prière, sont consacrées sans que le fidèle puisse en changer le texte. D'où la peur de Socrate dans le *Philèbe* : « La crainte que toujours j'éprouve, Protarque, au sujet des noms à donner aux Dieux n'est pas à la mesure de l'homme : il n'est si grande peur que n'outrepasse celle-ci ! » (12c1-3). Or, Platon, avec le courage du philosophe qui regarde la vérité en

face, ne renonce pas à parler du divin : l'*Euthyphron* réfléchit aux définitions possibles de la piété (*hosiotès*), les livres II et III de la *République* expliquent ce que doivent être les récits concernant les dieux, le *Phèdre*, le *Timée* et les *Lois* donnent un sens à la théologie astrale.

La perfection divine se décline principalement selon deux attributs : la bonté et l'immutabilité. Au livre II de la *République* Socrate explique : « C'est donc que la Divinité, puisqu'elle est bonne, ne doit pas être responsable de tout, ainsi qu'on le prétend généralement, mais d'une faible partie des choses humaines, innocente au contraire d'un grand nombre, car pour nous les biens sont de beaucoup surpassés par les maux, et les biens, à nul autre qu'à elle il n'en faut faire remonter la cause » (379c). Le livre X reprend cette thèse : « La vertu ne connaît pas de maître ; en possédera plus ou moins quiconque l'honore ou refuse de l'honorer. La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait : la Divinité en est irresponsable (*theos anaitios*) ! » (617e3-5). En conséquence, il y a une « moralisation » de la religion grecque par Socrate et Platon³⁷⁶. La faveur divine ne saurait se limiter, ou se porter là où elle ne doit pas : « l'Envie reste en dehors du chœur des Dieux » (*Phèdre*, 247a7 ; voir aussi *Timée* 29e). Une légende comme celle de l'anneau de Polycrate (Hérodote, *L'enquête*, III, 40-43) est impossible pour Platon : les dieux ne sauraient en vouloir à un homme d'être « trop heureux », puisque le bonheur consiste dans cette *homoiôsis théô* (ressemblance ou assimilation au dieu) dont parle le *Théétète* (176b1). Il s'agit de la vertu véritable que permet la philosophie, et c'est là l'« essence » de la piété. Sans exposer en détail, la doctrine platonicienne de la vertu (ou des vertus), rappelons que dès les premiers dialogues la piété est associée aux autres vertus cardinales. Par exemple dans le *Protagoras* (329c), dialogue où la croyance aux dieux est présentée, dans le mythe de Prométhée, comme un trait proprement anthropologique : « Puisque l'homme a eu sa part du lot divin, il fut, en premier lieu, le seul des animaux à croire à des Dieux ; il se mettait à élever des autels et des images de Dieux. Ensuite, il eut vite fait d'articuler artistement les sons de la voix et les parties du discours » (322a). Le sentiment du sacré, ce « sentiment océanique » dont parle Freud dans *Malaise dans la civilisation*³⁷⁷, précède l'articulation de la parole, et donc le rapport au monde selon le *logos*. C'est la *suggénéia* de l'homme et du divin³⁷⁸ qui constitue la condition de possibilité du *logos* dans la mesure où cette conscience du divin, c'est-à-

dire de la perfection, pour Platon, rend l'homme admiratif et philosophe. L'homme sent par intuition que son existence ne se réduit pas au plaisir et à la douleur, avant même d'élaborer une langue et de pratiquer la délibération. Même dans les théories contemporaines du « choix rationnel », il demeure un moment intuitif nécessaire³⁷⁹. C'est le moment que l'on peut appeler « pathique » de la philosophie selon Platon : honte face à ses fautes (fautes morales ou fautes dans le raisonnement), admiration devant la beauté, plaisir pur pris à l'exercice de la philosophie, respect religieux au spectacle de l'ordre du monde.

Le second trait de la divinité est son immutabilité : « Il n'est pas douteux que la Divinité, comme ce qui en constitue les attributs, soit dans une condition absolument parfaite... – Comment n'en serait-il pas ainsi ? – ...et que, par là même, la Divinité doive être ce qui est le moins propre à prendre des formes multiples » (*République*, II, 381b). Ce qui change, c'est le mortel ; or, les dieux (Formes ou astres) sont immortels. Il n'y a donc pas d'histoire sacrée comme la mythologie en proposait. Pas d'aventures où les Dieux se mêlent aux hommes, pas d'unions charnelles entre un dieu et une mortelle. L'amour que les Dieux portent aux hommes est un amour pur, une attirance du même pour le même. Ainsi, que le pieux soit aimé des dieux est certes une caractéristique propre au pieux, mais ne saurait expliquer la piété, qui est intrinséquement la disposition vertueuse d'un homme libre. Ce n'est pas l'amour divin qui rend possible la piété, et dire qu'il se trouve que le pieux est aimé n'est qu'indiquer une relation, non une essence. Comme le dit le texte du livre X de la *République* que nous citions plus haut, « la vertu n'a pas de maître » : seul l'homme libre est responsable de sa piété, c'est-à-dire de sa vertu. V. Goldschmidt montre bien que l'homme pieux est aimé des dieux « parce qu'il est juste »³⁸⁰. La piété, plus qu'une autre vertu, a donc un rapport complexe à l'ensemble de la vertu : plus que les autres (mais peut être tout autant, si l'on accorde une unité foncière de nature de la vertu chez Platon), la piété vaut pour l'ensemble de la vertu. Un homme courageux est pieux dans la mesure même où il est courageux. Ainsi s'explique sans doute la « disparition » de la piété dans la liste des vertus, aussi bien dans le *Protagoras*³⁸¹ que dans la *République*³⁸². L'homme juste, doué d'une vertu authentique et non de cette vertu « en trompe-l'œil » dont parle le *Phédon* (68b-69b), est aimé des dieux. Les hommes bons, dit le *Philèbe*, ont des espérances fondées, « parce

qu'ils sont aimés des dieux » (40b3). Cet attribut n'est pas l'essence de la piété, mais n'est ni fortuit, ni indifférent à l'homme pieux. La page 10a-11b de l'*Euthyphron* réfute que le pieux soit essentiellement celui qui est aimé des dieux, comme le voulait le devin³⁸³. Socrate, bien sûr, ne cherche pas à dire que le pieux n'est pas aimé des dieux, mais il veut montrer que cet amour arrive par surcroît, sans être au cœur des activités pieuses de l'homme pieux. L'homme qui respecte le divin et s'y conforme ne cherche pas une récompense autre que le bonheur qui suit nécessairement la pratique de la vertu. Ayant l'âme en paix, en accord avec lui-même, le pieux est totalement heureux : « Pour l'homme de bien, sacrifier aux Dieux, avoir avec eux un commerce constant (προσμιλεῖν αἰεὶ) par les prières, par des offrandes, par tout ce que, dans l'ensemble, comporte le culte des Dieux, voilà ce qui pour lui est le plus beau, le meilleur, le plus efficace par rapport au bonheur de sa vie, et, comme de juste, d'une exceptionnelle convenance » (*Lois*, IV, 716d).

L'homme de bien prie les dieux; mais comment? À l'évidence, fréquemment et selon sa nature vertueuse, c'est-à-dire avec sagesse : « Ce qu'il ne faut pas demander aux Dieux, ni les presser non plus de bien vouloir exaucer, c'est que toutes choses aillent d'accord avec nos désirs personnels; mais [...] il faut ne leur rien demander plutôt que l'accord de nos désirs avec notre sagesse personnelle. Voilà ce qu'une Cité, aussi bien que chacun de nous individuellement, doit dans ses prières demander aux Dieux et à quoi il faut sérieusement s'appliquer : c'est à être raisonnable (νοῦν ἔχει) » (*Lois*, III, 687e5-9). La prière véritable ne doit pas s'enraciner dans la vie passionnelle de l'individu, souhaitant l'impossible, comme ces enfants qui veulent, selon le *Sophiste* (249d3), une chose et son contraire. Avant Descartes et les Stoïciens, Platon met au centre de la morale la réforme des désirs : changer l'ordre de ses désirs, plutôt que l'ordre du monde. La malédiction, telle la prière de Thésée maudissant Hippolyte (687e), est une prière impie qui demande aux dieux, contre leur nature véritable, d'être causes de maux. La suite du livre III des *Lois* indique bien la pluralité des modes de la prière dans la Cité grecque : hymnes, thrènes, péans et dithyrambes (700b). Le thrène, ou prière de lamentation, est le mode le moins noble de la prière : « Si d'aventure il est parfois nécessaire que les citoyens soient les auditeurs de semblables lamentations, par exemple quand il s'agit de jours qui, au lieu d'être purs de toute souillure,

sont au contraire des jours néfastes, alors ne faudrait-il pas plutôt faire venir du dehors des chœurs de chanteurs salariés, du genre de ceux à qui, dans les enterrements, on donne un salaire pour escorter celui qu'on enterre? » (*Lois*, VII, 800d-e).

Dès lors, la prière vertueuse est triple : en premier lieu, louange des dieux et du monde sur le mode de l'hymne en général, ou plus particulièrement de l'hymne à Apollon (le péan). Telle est la prière de Socrate au Soleil d'après le récit d'Alcibiade dans le *Banquet* (220d5-6 « Ensuite il s'en alla de là, après avoir fait au Soleil sa prière »). La prière au Soleil est selon Platon universelle³⁸⁴ ; elle fait partie de la pratique populaire si l'on en croit Hésiode : « Demande aussi leurs faveurs [aux Dieux] par des libations et offrandes, et quand tu te couches, et quand revient la sainte lumière, afin qu'ils te gardent une âme et un cœur favorables »³⁸⁵. Mais pour le philosophe, le Soleil est aussi le symbole sensible de l'Idée du Bien (*République*, VII, 530a et *Philèbe*, 28d).

La deuxième fonction de la prière du juste n'est plus de chanter la beauté du monde et de remercier les Dieux, mais de désirer l'ordre intérieur. Comme le dira Porphyre, c'est le cœur du sage lui-même qui tient lieu alors d'offrande : « Pour les dieux la meilleure consécration (ἀρίστη ἀπαρχή) est celle d'un intellect pur et d'une âme impassible »³⁸⁶. C'est dans cet esprit que s'achève le *Phèdre* : « O mon cher Pan, prie Socrate, et vous toutes, autres Divinités de ces lieux ! Accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure, et, dans les choses du dehors qui sont à moi, de trouver l'amitié de celles du dedans ! Puissè-je tenir pour riche l'homme sage ! Puisse l'abondance de mes biens être de la mesure voulue pour que nul autre homme, sinon le tempérant, ne soit capable ni de les emporter ni de les emmener ! » (279b). Une telle prière fait de la vertu, non pas un objet rationnel préférable parmi d'autres, mais l'objet désirable par excellence. Le nom du Dieu « Pan » où le grec entend la totalité est rapproché par le *Cratyle* du *logos* lui-même : « Pan, s'il est vrai qu'il soit fils d'Hermès, est ou bien un langage, ou bien frère d'un langage (λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν) » (408d2-4). La prière finale du *Phèdre* est en un sens une prière au *logos*, objet propre du dialogue. Comme, plus tard pour Plotin, la philosophie elle-même est en quelque façon une prière, une tension de l'âme vers le divin et l'intelligible³⁸⁷.

Le troisième aspect de la prière du juste est politique. Les prescriptions les plus importantes dans les *Lois* ont un caractère sacré : les prières de prêtres accompagnent les déclarations des magistrats (voir livre V, 741b-c, à propos de la permanence des lots dans la Cité des Magnètes). Dans la *République*, la reproduction de l'espèce humaine est associée aux prières. Quand il est question de l'homme intempérant qui « s'acquitte de l'acte générateur » de façon illégale, Socrate affirme : « Nous déclarerons impie et contraire à la justice la faute qu'il a commise, pour avoir de sa semence fait dans l'État pousser un enfant qui, même produit inconsciemment, viendra au monde sans avoir eu sur lui, au moment où il a été produit, la protection des sacrifices, celle des prières qu'à chaque mariage auront promis prêtresses et prêtres, avec la Cité tout entière, pour obtenir que toujours des bons naissent des rejetons meilleurs » (461a). Si pour Platon l'homme juste est un homme pieux, de même la belle Cité est une Cité pieuse où la vie civile est indissolublement une vie religieuse. Comme l'écrit O. Reverdin : « Aux yeux de Platon, le respect des contrats, la probité artisanale, l'honneur militaire constituent autant de devoir religieux »³⁸⁸. En prenant le Dieu pour mesure *de toutes choses*, ce n'est pas seulement l'âme du sage qui s'assimile au divin, mais aussi son corps, ses actes et la Cité dans laquelle il habite.

CONCLUSION

La mesure de l'humain s'entend doublement : d'une part comme mesure *de l'humain* au sens où l'humain a une signification plus large que l'essence même de l'homme (exprimée par exemple par la rationalité) : en ce sens, nous avons voulu voir comment, selon Platon, le *corps humain* correspond à cette essence. D'autre part, la *mesure* de l'humain est ce à quoi l'homme se rapporte pour vivre humainement de la naissance à la mort : comment les phénomènes biologiques sont dépassés par l'homme qui choisit d'autres critères que la douleur et le plaisir. L'intelligible et le divin manifestés dans la beauté du monde sont le véritable μέτρον que l'homme utilise pour se rapporter au monde. Cette manifestation, toutefois, n'a lieu que pour une âme associée à un corps humain. La vie corporelle, pour l'homme, s'accompagne toujours en effet, plus ou moins, de la vie affective et intellectuelle qui ressaisit les Formes. Ce sont les modalités de cet accompagnement qui ont été interrogées ici, au travers des expériences de l'enfance, du sommeil, du rêve ou de la préméditation de la mort.

Le terme de « vie » est souvent, à cause de ses emplois métaphoriques, occasion de confusions, voire de sophismes. Il y a, certes, une continuité de la vie des végétaux jusqu'à l'homme (et Plotin pensait même que tout le corporel, même minéral, est vivant³⁸⁹), mais il y a aussi des ruptures : le platane ou le chien n'ont pas le même mode d'être que l'homme. La vie purement physiologique, dont la circulation incessante du sang est, pour le mammifère que nous sommes, une assez bonne image, a un silence propre que seule la maladie vient rompre. On ne donne la parole à l'homme neuronal que pour apaiser une douleur trop forte. Il s'agissait donc d'essayer de voir plus clair dans le sens des discours qui sont tenus à propos de notre identité humaine faite d'un visage, d'une voix, d'une démarche, d'une graphie, d'un style et de certains projets dans l'existence.

Le sens du terme « vie » que nous avons le plus souvent retenu est celui-là : une existence qui s'interroge sur la vie elle-même. Non pas processus qui apparaît à la naissance et s'interrompt avec la mort, mais épreuve qui se découvre elle-même. Devenir homme (ce que l'enfant accomplit bien vite en ce sens), c'est s'étonner d'être en vie et refuser que cela aille de soi. En d'autres termes, l'existence humaine est un événement, non un fait.

L'étonnement est l'événement (le *pathos*, dit la page 155d du *Théétète*) proprement philosophique. Passion de la raison, plaisir de la *théoria*, purification par la méditation, il y a toujours une dimension pathique dans l'activité du philosophe. C'est pourquoi ce qu'il écrit n'est pas purement et simplement la transmission d'une information (ce qu'il aurait découvert de vérité sur tel ou tel sujet), mais aussi manifestation de la singularité de son expérience de pensée. Le « corps du texte » correspond à la rencontre de l'incarnation singulière et problématique d'une vie spirituelle dans un corps humain et de l'« incarnation » d'un sens intelligible dans la « chair » des mots. De même que je puis arrêter de vivre en me suicidant, ou, moins radicalement, arrêter de vivre de telle ou telle manière, de même je puis arrêter une phrase, interrompre une étude, laisser en suspens un mouvement de pensée. L'avancée de l'existence et le déroulement d'une pensée obéissent à une même logique, où se rejoignent la nécessité de règles et la liberté de leur usage. Certes, on dira que les mouvements noétiques et l'usage du *logos* sont un cas particulier des mouvements qui se produisent dans le monde et cela est exact. La transcendance de l'*ego* ne doit pas abolir la *réalité* du monde, qui s'offre à lui, la puissance affectante de l'Ouvert où le monde et l'*ego* se fondent dans l'unité d'une expérience. Les mouvements noétiques (ce qu'on pourrait nommer encore les contenus de conscience) ont cependant ceci de singulier que c'est à travers eux que sont saisis les mouvements mondains. Je vois un cheval courir : le phénomène est double, course du cheval et attention que je lui porte. Sans développer ce qui pourrait appeler une description phénoménologique plus complexe, retenons que le mouvement, et son parèdre, le repos, assurent un cadre au déploiement de tout existant³⁹⁰. La nature, le monde, l'homme, son corps et sa pensée ne se maintiennent que par l'équilibre et l'harmonie de leurs mouvements. Ni chaos, ni repos plus profond que le sommeil d'Endymion, le *Kosmos* est l'horizon dans lequel le *logos* humain exerce sa propre puissance.

L'anthropologie philosophique est intimement liée à la conception du monde qu'une philosophie propose, ou plutôt, une description philosophique de l'homme est inséparable d'une réflexion sur la nature du monde dans lequel il vit. Ainsi, quand on parle de Platon, le mythe herméneutique du « monde intelligible » gauchit bien souvent la présentation que l'on donne de sa conception de l'homme. Pour l'auteur de la *République* et des *Lois*, l'admiration face au ciel étoilé va de pair avec l'étonnement face à la nature humaine. Le θαυμάζειν platonicien fait de l'homme un prodige complexe aux possibilités complexes (d'où la nécessité d'une *tekhnè politikè*³⁹¹). La pratique de la philosophie assure à l'homme son plus haut accomplissement selon les penseurs grecs (chez Platon et Plotin, mais aussi bien chez Épicure ou Sextus Empiricus), dans la mesure où l'événement de l'existence humaine est ressaisi par l'événement même de la pensée philosophique. Tel ne sera plus le cas dans la pensée chrétienne où l'homme ne s'accomplit plus par lui-même et son humaine sagesse, mais dans le mouvement de *création* et d'amour du Dieu *créateur*. Il n'en reste pas moins que l'homme sera encore, en tant qu'*imago Dei*, objet d'un étonnement admiratif.

L'unité des doctrines de la philosophie antique apparaît d'autant mieux, selon nous, en opposition à la pensée chrétienne qui suivit : la philosophie y est une thérapie de l'âme par le *logos*, la sagesse une pleine santé de l'âme et non pas une préparation au dépassement de la rationalité et une apologétique qui nous conduit à nous « ouvrir à Dieu », selon l'expression de Bernanos. Ce qu'est l'homme (esprit sain dans un corps sain, selon le lieu commun qui est philosophiquement incarné par Socrate, si l'on en croit le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon) n'est pas compris à partir de la lumière blanche d'une conscience transcendantale commune à tous les hommes, mais à partir d'une méditation sur la *phusis*. Platon, Aristote, les Stoïciens, Plotin ne cessent de louer la beauté d'un monde où la Nature ne fait rien en vain. Même les Épicuriens, qui se tiennent hors de ce chœur chantant l'éloge de la Providence et de la finalité, mettent en parallèle la vie et la mort des hommes et la génération et la destruction des mondes.

Notre étude sur l'unicité du monde selon Platon est partie de l'absence de l'expression *kosmos noëtos* dans les dialogues. Comme les gestes qu'un homme se refuse à faire, ce qui est exclu de la *sumploke* des noms et des

verbes fait sens. C'est sur nos actes que nous sommes jugés et c'est sur ce qui est écrit que doit s'appuyer l'historien de la philosophie. Il ne s'agit pas d'inventer par commodité des expressions ou de croire les lire là où elles ne sont pas. Le « monde intelligible » est chez Plotin ; il n'est pas chez Platon³⁹². De même que notre corps manifeste notre âme, nos paroles et nos écrits manifestent notre pensée. Le « corps du texte » des dialogues (et des lettres) est l'unique lieu où désormais se fait entendre la voix propre de Platon.

D'une certaine façon, toute lecture qui part de la séparation entre deux mondes et donc de l'autonomie d'une sphère pleinement spirituelle prend un mauvais départ pour lire Platon. L'importance considérable de sa réflexion politique et juridique correspond à la thèse de l'unicité du monde. Dans la philosophie de Plotin, en revanche, où les Idées vivantes constituent bel et bien un *monde* parallèle au nôtre, il n'y a plus aucun souci politique, ni juridique. La vertu ne permet pas essentiellement d'être juste au sein d'une communauté humaine, mais surtout de se purifier pour vivre selon notre vie psychique non incarnée (voir *Ennéades*, I, 2 et IV, 8)³⁹³. L'anthropologie philosophique de Platon et d'Aristote a finalement *grosso modo* le même cadre cosmique³⁹⁴ : un monde unique, éternel et qui n'est pas livré au hasard.

L'attention au lien entre le déploiement de l'intelligence dans la science ou la philosophie et la facticité d'une animation corporelle met ainsi en avant le rapport entre la Nature, l'animalité et l'universalité que pense l'homme. Par quoi et comment l'homme n'est-il pas un animal comme les autres ? Répondre rapidement que les animaux ont la sensation (et pour certains l'imagination, la mémoire et la possibilité d'affects), alors que seul l'homme peut penser par concepts et construire librement des communautés politiques variées n'est pas faux, mais cache la réalité des choses. En effet, le rapport essentiel de l'homme à la beauté de l'être, l'affinité immémoriale entre son âme et les Idées (doctrine de la Réminiscence) ne rend pas seulement possible une connaissance rationnelle du monde, mais transforme également le sentir, l'imaginer et le se souvenir. Même notre sommeil, comme nous avons voulu le montrer dans le chapitre VII, n'est pas pour l'homme un basculement (un retour ?) à une pure animalité. Les dimensions apparemment communes avec les

autres vivants sont vécues dans un autre horizon que celui du plaisir et de la peine *immédiatement* éprouvés (que l'on songe aux analyses de la fin du *Protagoras* sur les modalités temporelles du calcul des plaisirs) : elles apparaissent non dans une actualité sans histoire ni projets, mais dans l'éclairage de ces « visages » de l'être que sont les Idées, c'est-à-dire dans la tension d'une expérience tournée vers l'éternité atemporelle de l'intelligible. Ainsi, le désir d'immortalité dont parle Diotime dans le *Banquet* concerne, à coup sûr, les animaux et les hommes et représente pour eux un véritable désir de procréation charnelle mais, pour les hommes, s'accompagne d'un engendrement d'un autre ordre, celui des « beaux discours » où l'immortalité n'est plus le prolongement indéfini dans le temps ; c'est un arrachement vers l'identité de l'être. Socrate n'a pas peur de mourir, dans la mesure où le plaisir qu'il éprouve à philosopher avec ses amis (la « musique la plus haute ») ne peut s'accroître³⁹⁵ ; à condition de mettre en ordre ses pensées et de les rapporter à une « nourriture » appropriée, l'âme est pleinement heureuse au moment où elle pense la vérité du monde.

Il y a certes *engendrement* de discours, *mouvement* de la pensée, *tissage* des noms et des verbes dans les phrases que nous prononçons, mais ces mouvements sont incorporels et ils mettent en relation des réalités incorruptibles. L'homme se tourne donc au-delà des « affaires humaines » vers ce que Platon nomme souvent de façon vague « le divin » ou « le dieu » et c'est cela qui est sa mesure, son μέτρον, avec quoi il considère l'ordre du monde et se mesure lui-même. L'homme en tant que substance n'est pas « plus ou moins » homme, (en ce sens il n'est pas l'objet d'une mesure), mais, pour être homme, il doit se rapporter aux choses selon une autre mesure que celle que constituent ses sensations (même dans la canonique épicurienne le couple plaisir/peine qui accompagne chaque sensation doit être complété par un autre critère³⁹⁶).

« C'est donc le dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses » écrit Platon au livre IV des *Lois* (716c)³⁹⁷. Cette affirmation peut sembler singulière en ce qu'elle pose une hétérogénéité entre la mesure et le mesuré. L'homme est-il donc saisi et compris par ce qui n'est pas humain, la perfection divine elle-même ? Il faut souligner, d'une part, que la phrase célèbre qui a servi de point de départ à notre étude sur l'*Alcibiade* et les *Lois* n'exclut pas que l'homme soit bien lui aussi « mesure

de toutes choses » (mais simplement pas « au plus haut point »), d'autre part l'hétérogénéité que nous signalons est abolie si l'on prend garde au fait que c'est l'homme lui-même qui se mesure. Telle est l'une des leçons de l'*Alcibiade* : la philosophie apprend à l'homme à s'étonner et à admirer non pas seulement les étoiles du ciel et la beauté des vivants, mais surtout et fondamentalement l'homme lui-même. Telle est la réflexivité selon Platon où le « connais-toi toi-même » devient un « vois-toi toi-même », un « saisis ton âme dans l'*agôn* avec l'autre âme qui cherche à (re)-connaître la vérité de l'être ».

L'identité humaine se constitue en tension entre le monde de la nature et des besoins et le fondement non temporel qui rend possible l'ordre du monde, à savoir le divin et l'intelligible. Être homme, c'est le devenir, par la maîtrise de soi qu'accomplissent joyeusement la vertu et la philosophie. En dialogue, donc, avec d'autres hommes : c'est l'événement de la parole qui, chaque jour, nous fait entrer, plus ou moins longtemps, dans la plaine de la vérité.

BIBLIOGRAPHIE

Il ne s'agit ici nullement d'une bibliographie exhaustive; nous n'avons proposé que les études susceptibles de prolonger, de compléter, voire de contredire certaines de nos analyses, en retenant pour cela deux rubriques : « l'enfant, la femme, l'éducation » et « la religion et le divin »; c'est assurément en maîtrisant l'enfant en nous et en prenant le divin pour mesure que nous pouvons accomplir notre humanité. D'où notre choix.

Le travail de référence pour les études platoniciennes reste celui entrepris par Harold Cherniss dans la revue *Lustrum*, 4 et 5, Platon 1950-1957, publié en 1959 et 1960 et continué par L. Brisson, Platon 1958-1975 (*Lustrum*, 20, 1977), Platon 1975-1980 (*Lustrum*, 25, 1983), Platon 1980-1985 (*Lustrum*, 30, 1988) et Platon 1985-1990 (*Lustrum*, 34, 1992). La dernière livraison, Platon 1990-1995 est parue chez Vrin en 1999. Une base de données mise à jour de l'intégralité de ces informations est disponible à l'adresse <http://www.pythia.fr>.

Indiquons également un autre instrument de travail indispensable pour aborder Platon : *A Word Index to Plato*, par Leonard Brandwood, Leeds, W. S. Maney and son, 1976.

L'ENFANT, LA FEMME, L'ÉDUCATION

BOUDOURIS, C. J., « La philosophie des rapports impliqués par la paideia », *The Philosophy of Greek Education*, Athènes, 1991, p. 28-45.

BUFORD, T. O., « Plato on the educational consultant. An Interpretation of the *Laches* », *Idealistic Studies*, 1977, p. 151-172.

BURY, R. G., « The Theory of education in Plato's *Laws* », *Revue des études grecques*, 50, 1937, p. 304-320.

CAVARERO, A., *Nonostante Platone : figure femminili nella filosofia antica*, Rome, Riuniti, 1991.

- CHARLOT, B., « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de Métaphysique et de morale*, 1977, p. 232-245.
- CHIEZA, C., « Platon et l'éducation idéale », *Studia Philosophica*, 1995, p. 165-168.
- DANTU, G., *L'éducation d'après Platon*, Paris, Alcan, 1907.
- DEMONT, P., « La formule de Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses », dans *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Centre de recherches sur l'Antiquité grecque et latine, 1993, p. 39-57.
- DES PLACES, É., « L'éducation des tendances chez Platon et Aristote », *Archives de Philosophie*, 1958, p. 410-422.
- DE VRIES, G. J., *Spil bij Plato*, Amsterdam, 1940.
- DIXSAUT, M., *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 3^e édition revue et corrigée, 2001.
- DORION, L.-A., « La misologie chez Platon », *Revue des études grecques*, 1993, p. 109-127.
- DUBOIS, P., « Eros and Woman », *Ramus, Critical Studies in Greek and Latin Literature* (Victoria, Australie), 1993, p. 119-134.
- DYSON, M., « Immortality and procreation in Plato's *Symposium* », *Antichthon*, 1986, p. 59-72.
- EGGERS LAN, C., « Body and Soul in Plato's anthropology », *Kernos*, 1995, p. 107-112.
- ERNOULT, N., « L'homosexualité féminine chez Platon », *Revue française de psychanalyse*, 1994, p. 207-217.
- HALPERIN, D. M., « Why Diotima is a woman », dans *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York-Londres, Routledge, 1990, p. 113-151.
- HANI, J., « Le mythe de l'androgynie dans le *Banquet* de Platon », *Euphrosyne*, 1981-1982, p. 89-101.
- ISEBAERT, L., « Le loisir selon Platon : paix, épanouissement et bonheur », *Les études classiques*, 1992, p. 297-311.
- ITHURRIAGUE, J., *Les Idées de Platon sur la condition des femmes au regard des traditions antiques*, Paris, Gamber, 1931.
- KOHÁK, E. V., « The Road to wisdom : lessons on education from Plato's *Laches* », *The Classical Journal*, 1960, p. 123-132.
- LABRUNE, M., « États d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon » dans *Le Corps*, recueil sous la direction de M. Labruno et J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1992, p. 27-47.
- LAMBERT, J.-N., « L'inceste souhaité ou prohibé comme réalisant l'androgynie prêtée aux dieux », *Kernos*, 1993, p. 139-205.
- LORAUX, N., « La mère, la femme, la terre : de Platon à Bachofen et au-delà », *Kentron*, 1993, p. 45-63.
- MEUDLER, M., « Platon, peintre des âges de la vie humaine (*Rep.* VIII 544a-IX 580a), *L'Antiquité classique*, 1991, p. 102-129.
- MONTET, D., *Les Traits de l'être*, Grenoble, J. Millon, 1990, « Paideia », p. 187-210.
- MOTTE, A., « Platon et l'idée d'espérance », *Association des Sociétés de Philosophie de langue française*, 1987, p. 295-298.
- MUELLER, I., « Mathematics and education : some notes on the Platonic program », *Apeiron*, 1991, p. 85-104.
- NIGHTINGALE, A. W., « Writing/reading a sacred text : a literary interpretation of Plato's *Laws* », *Classical Philology*, 1993, p. 269-300.
- O'HIGGINS, D., « Above rubies. Admetus' perfect wife », *Arethusa*, 1993, p. 77-97.
- PENDER, E. E., « Spiritual pregnancy in Plato's *Symposium* », *Classical Quarterly*, 1992, p. 72-86.
- PIERART, M., *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la cité des Lois*, Bruxelles, 1974.

- PRIETO, M. H. U, « Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão », *Humanitas*, 1995, p. 343-356.
- SISSA, G., « Philosophies du genre : Platon, Aristote et la différence des sexes », dans *Histoire des femmes en Occident*, dir. P. Schmitt-Pantel, Paris, Plon, 1991, p. 65-99.
- SWEARINGEN, C. J., « Plato's feminine : appropriation, impersonation, and metaphorical polemic », *Rhetoric Society Quarterly*, St. Cloud State University, 1992, p. 109-123.
- THOME, J., *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons*, Hildesheim/Zürich, Olms-Weidmann, 1995.
- VANHOUTTE, M., *La philosophie politique dans les Lois*, Louvain, 1954.
- WARD SCALTAS, P. « Virtues without gender in Socrates », dans *The Philosophy of Socrates*, dir. K. I. Boudouris, Athènes, Ousia, 1991, p. 408-415.
- WELLMAN, R. R., « Eros and education in Plato's *Symposium* », *Paedagogica historica*, 1969, p. 129-158.
- WOOD, R. E., « Plato's line revisited : the pedagogy of complete reflection », *Review of Metaphysics*, 1991, p. 525-547.

LE DIVIN ET LA RELIGION

- ANDERSON, A., « Socrates' concept of piety », *Journal of the History of Philosophy*, 1967, p. 1-13.
- BECKMAN, J., *The religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1979.
- BLITS, J. H., « The holy and the human. An interpretation of Plato's *Euthyphron* », *Apeiron*, p. 19-40.
- BODÉÛS, R., « Notes sur l'impiété de Socrate », *Kernos*, p. 27-35.
- « Socrate et les dieux. Ignorances et certitudes d'une position philosophique », *The Philosophy of Socrates*, International Center for Greek philosophy and culture, ed. par K. I. Boudouris, Athènes, Ousia, 1991, p. 39-44.
- « La philosophie et les dieux du *Phèdre* », *Symposium platonicum, Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 246-248.
- BORTOLOTTI, A., *La religione nel pensiero di Platone, II : Dalla Repubblica agli ultimi scritti*, Florence, Olschki, 1991.
- BOSSHARD, E., « L'aspect religieux de la pensée de Platon », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1933, p. 102-116.
- BOYANCÉ, P., *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1^{re} éd. 1936, rééd. Paris, de Boccard, 1972, notamment seconde partie, chapitre I « Les incantations platoniciennes » et chapitre II « Platon et la théorie des fêtes religieuses », p. 155-184.
- « La religion astrale de Platon à Cicéron », *Revue des études grecques*, 1952, p. 312-350.
- BRÉMOND, A., « La religion de Platon d'après le X^e livre des Lois », *Revue de science religieuse*, 1932, p. 26-53.
- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La Découverte, 1994 (1^{re} éd. 1982).
- CALEF, S. W., « Piety and the unity of virtue in *Euthyphro* », *Oxford Studies on Ancient Philosophy*, 1995, p. 1-26.
- CHEYNS, A., « Eusébès, asébès et leurs dérivés dans l'œuvre de Platon : examen des contextes », *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 1991, p. 44-74.
- « Le verbe *sebô* dans l'œuvre de Platon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 68, 1992, p. 35-52.
- CORVEZ, M., « Le dieu de Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, 1967, p. 5-53.

- DES PLACES, É., *La Religion Grecque*, Paris, Picard, 1969, notamment p. 239-259 sur Socrate et Platon.
 – Syngeneia. *La parenté de l'homme aux dieux d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, 1960.
- DESPLAND, M., « The heterosexual body as metaphor in Plato's religious city », *Journal of religion and religions*, 1991, p. 35-50.
- DIÈS, A., *Autour de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, livre IV, chapitre 3 « Le Dieu de Platon » et chapitre 4 « La Religion de Platon », 523-603.
- DOMBROWSKI, D., A., « Taking the World Soul seriously », *The Modern Schoolman*, 1991, p. 33-57.
- DUNSHIRN, A., « Platons Euthyphron », *Weiner Jahrbuch für Philosophie*, 1973, p. 122-148.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, Vrin, 1950.
- GADAMER, H.-G., « Religione e religiosità in Socrate », dans le recueil *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Naples, Bibliopolis, 1988, p. 11-40.
- GOLDSCHMIDT, V., *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949, repris dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1990, p. 17-129.
- JOLY, R., « Les origines de l'homoiosis theô », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1964, p. 91-95, repris dans *Glane de philosophie antique*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 55-78.
- KATSIMANIS, K., « Religion et métaphysique chez Platon. À propos de l'Apollon du Cratyle (405a-405c) », *Platon*, 1971, p. 278-295.
- KELESSIDOU-GALANOS, A., « La conception platonicienne du divin dans les Lois et le Timée et son rapport avec le Bien dans la République », *Epétéris*, 1970-1971, p. 303-316.
- LAMBERT, J.-N., « L'inceste souhaité ou prohibé comme réalisant l'androgynie prêtée aux dieux », *Kernos*, 1993, p. 139-205.
- LECONTE, C., « L'Athéna de Platon », *Kernos*, 1993, p. 245-275.
- LEFKA, A., « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? », *Kernos*, 1994, p. 159-168.
- MARTIN, V., « Sur la condamnation des athées au Livre X des Lois », *Annuaire de la Société suisse de philosophie*, 1951, p. 103-154.
- MASARACCHIA, A., « Orfeo e gli "orfici" in Platone », dans *Orfeo e l'orfismo*, 1993, p. 173-197.
- MATTÉI, J.-F., « Du mythe hésiodique des races au mythe homérique des Muses dans la République. Une interprétation « économique » de la politique platonicienne », *Athènes, Diotima*, 1991, 13-21.
- MCPHERAN, M. L., « Socratic piety in the Euthyphro », *Journal of History of Philosophy*, 1985, p. 283-309.
- MERKI, H., *Homoiosis theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952.
- MOONEY, C. P., « The mystical dimension of Socratic piety », dans *New essays on Socrates*, éd. E. Kelly, New York, University Press of America, 1984, p. 161-172.
- MORGAN, M. L., *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- « Plato and Greek Religion », dans *The Cambridge Companion to Plato*, sous la direction de R. Kraut, Cambridge University Press, 1992, p. 227-247.
- MOTTE, A., « Hagios chez Platon », dans *Stemmata, Mélanges Labarbe*, sous la direction de J. Servais, T. Hackens et B. Servais-Soyez, Liège, 1987, p. 136-152.
- « L'expression du sacré chez Platon », *Revue des études grecques*, 102, 1989, p. 10-27.
- « L'aventure spirituelle du Phèdre et la prière », dans *Understanding the Phaedrus, Symposium Platonicum*, 2, éd. Rossetti, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 320-323.
- MUGNIER, R., *Le sens du mot théios chez Platon*, Paris, Vrin, 1930.
- NEUMANN, H., « The problem of piety in Plato's Euthyphro », *The Modern Schoolman*, p. 265-272.
- RABINOWITZ, W. G., « Platonic piety. An essay toward the solution of an enigma », *Phronesis*, 1958, p. 108-120.

- REVERDIN, O., *La Religion dans la cité platonicienne*, Paris, de Boccard, 1945.
- ROTONDARO, S., « La τελεστική ἐπίνοια in Platone », *Atti della Accademia di Scienze morali et politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli*, 1989, p. 309-334.
- SHAERER, R., *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, La Baconnière, 1944.
- SNELL, Br., *La découverte de l'esprit*, la genèse de la pensée européenne chez les Grecs, trad. M. Charrière et P. Escaig, Combas, Éditions de l'éclat, 1994 (première édition allemande, 1946), notamment chapitre II, « la croyance aux dieux olympiens », p. 43-64.
- SOLMSEN, F., *Plato's Theology*, University Press, Cornell, 1942.
- SOUILHÉ, J., « La philosophie religieuse de Platon », *Archives de Philosophie*, 1936, p. 227-275 et 379-441.
- VAN CAMP, J. et CANART, P., *Le sens du mot théios chez Platon*, Louvain, 1956.
- VERSÉNYI, L., *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*, Washington, University Press of America, 1982.
- VLASTOS, G., *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, chapitre 6, « La piété socratique », p. 219-247.

1. « Prenons par exemple pour mesure de l'homme le nombre 250, et pour mesure de la plante le nombre 360. Eurytos prenait alors 250 cailloux verts, noirs, rouges et de toutes les sortes de couleurs. Il recouvrait ensuite un mur de chaux pour y dessiner la silhouette d'un homme ou celle d'une plante, et plaçait certains de ses cailloux à l'endroit du visage, d'autres à l'endroit des mains, et d'autres à d'autres endroits, jusqu'à ce qu'il ait rempli la silhouette imitée de l'homme avec un nombre égal à celui des unités qui, selon lui, définissait l'homme », (Pseudo-Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, 827, 9), *Les Présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 515 (= D.K., I, p. 420).

2. Cf. II, 4 [12], *Des deux matières*, 8, 23-27 : « Une forme, en survenant dans la matière, lui apporte toutes les autres propriétés; en particulier, toute forme implique une certaine grandeur ou dimension, donnée avec la raison [séminale] et par elle; chaque genre d'être a, en même temps que sa forme, une dimension définie; la dimension de l'homme n'est pas celle de l'oiseau, et celle de l'oiseau n'est pas celle de tel oiseau » (trad. É. Bréhier).

3. *Métaphysique*, livre Iota, 1053a35-b3, trad. J. Tricot.

4. Voir *Protagoras*, 356d sq., *Politique*, 283d, *Philèbe*, 55e, *Lois*, VII, 817e.

5. « Moi, dit Socrate, je n'ai pas de temps à donner à ces choses-là [l'explication de la nature par une mythologie allégorique] et en voici la raison, mon ami : je ne suis pas encore capable, comme le veut l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même; je trouve donc ridicule, quand je suis encore dans l'ignorance sur ce point, d'examiner ce qui m'est étranger. Aussi je laisse de côté ces fables, je m'en rapporte là-dessus à la tradition, et comme je le disais à l'instant ce n'est pas elles que j'examine, c'est moi-même : suis-je un animal plus complexe et plus fumant d'orgueil que Thypon? suis-je une créature plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine, et reste étrangère à ces fumées? » 229e3-230a6, trad. P. Vicaire.

6. *Euthydème*, 288e4-289a7, trad. L. Méridier.

7. VII, 804d5-6 : τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, trad. A. Diès.

8. Pour l'interprétation de la « fuite » du *Théétète* dans l'anthropologie de Plotin, voir notre étude « L'homme intérieur », dans *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions, 1999, p. 83-102.

9. *Les Dieux de la Grèce*, trad. Cl.-N. Grimbart et A. Morgant, Paris, Payot, 1984, p. 31.

10. Il est notoire que l'expression « monde intelligible » est absente des dialogues de Platon. La postérité herméneutique d'une doctrine ne doit pas faire croire qu'un concept était déjà présent, de façon implicite, mais réelle, dans cette doctrine. P. Aubenque a bien montré que la lecture thomiste d'Aristote qui trouve chez le Stagirite une pensée de l'*analogia entis* ne doit pas conduire à effectivement l'y trouver. « Si Aristote, écrit P. Aubenque, n'a pas parlé d'analogie à propos de l'être, c'est qu'il ne voulait pas en parler », « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, 1989, « L'analogie », p. 293. De même, si Platon n'a pas parlé de « monde intelligible », c'est qu'il ne voulait pas, ou ne pouvait pas, en parler.

11. *Ennéades*, IV, 8[6], 4, 31-32 : Γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίψιοι ἐξ ἀνάγκης.

12. La dépréciation de l'enfance chez Platon est bien montrée dans une étude de B. Charlot, « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977, p. 232-245. L'auteur souligne que la théorie de l'éducation est plus une théorie du devenir de l'âme qu'une pédagogie ouvrant le monde des enfants à celui des adultes.

13. *Lois*, II, 664b7-8, sauf indication contraire, nous citons dans ce chapitre la traduction d'É. des Places et A. Diès.

14. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1^{re} éd. 1948, Le Seuil, coll. Points, tome I, Le monde grec, p. 49.

15. *Œuvres de Platon*, Paris, Pichon, 1832, tome VIII, p. 50.
16. 65e-66a, trad. L. Robin.
17. *Philosophie de la Révélation*, livre II, leçon XIX, trad. sous la direction de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, Paris, PUF, 1991, p. 295.
18. L'expérience « téléstique » est la folie proprement dionysiaque selon le *Phèdre*, 244e.
19. L'*aidôs*, la pudeur, le respect, ou encore la bonne honte qui nous fait rougir quand nous sommes en tort, est un sentiment fondamental dans la culture grecque et chez Platon, voir *Charmide*, 157d-161a, *Gorgias*, 522d, *République*, 465a-b, 571c et 606c, *Lois*, 646e, 700a, 837c ainsi que l'étude de D. L. Cairns, *Aidôs, The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon press, 1993, p. 370-392.
20. Cité par R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 209.
21. Étude parue dans le recueil *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, sous la direction de J.-F. Balaudé, Université Paris X-Nanterre, 1995, p. 57-78.
22. *La Grèce de l'imaginaire*, trad. M. Wechsler-Bruderlein, Paris, La Découverte, 1996, p. 37.
23. *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 46-47.
24. *Argument et action des Lois de Platon*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Vrin, 1990 : « La chasse occupe dans les *Lois* la place que la dialectique occupe dans la *République* » (p. 170).
25. *Lois*, VI, 763b, trad. L. Robin.
26. Pour le statut de l'acribie selon Platon, voir *infra* le chapitre III.
27. B. Charlot montre que la gymnastique et la musique ne correspondent qu'apparemment au « dualisme » de l'âme et du corps : « Si la gymnastique est éducation de l'âme et n'est éducation du corps qu'à titre secondaire, c'est parce que l'harmonie du corps dépend elle-même de l'harmonie de l'âme. [Cf. *Rép.*, III, 403d8] Là même où Platon reprend à son compte l'éducation traditionnelle, il en propose une interprétation nouvelle qui revient à considérer comme éducation de l'âme ce qui était auparavant conçu comme éducation du corps » (art. cit. p. 234).
28. Art. cit., p. 74.
29. Si le terme « ataraxie » a sans doute été utilisé par Démocrite (D.K. A 167), il est absent chez Platon et Aristote.
30. *La découverte de l'esprit*, trad. M. Charrière et P. Escaig, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 339. Pour la signification de *ta anthropina*, les « affaires humaines », dans la pensée de Platon, on lira les analyses de J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997, p. 110-122.
31. Respectivement, dans le *Banquet* : « Il n'y a pas de dieu en effet qui soit plus ami de l'homme ; car il vient en aide à l'humanité, car il guérit ces maux dont peut-être la guérison est pour l'espèce humaine la plus grande félicité (*megistè eudaimonia*) » (189d, trad. L. Robin, Les Belles Lettres) et dans l'*Euthyphron* où Socrate s'oppose aux sophistes : « Moi, je crains fort, en raison de mon humeur sociable (*hupo philanthropias*), qu'on ne me soupçonne de prodiguer sans discernement au premier venu tout ce que j'ai à dire, non seulement sans me faire payer, mais en payant moi-même de bon cœur, s'il le fallait, quiconque voudrait m'écouter » (3d, trad. M. Croiset).
32. *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, tome I, 1985, trad. A. Ph. Segonds, p. 66.
33. Sur la notion d' ἐλπίς on lira l'étude d'A. Motte, « L'espérance et le divin chez Platon », *Mélanges Julien Ries, Foi, Raison, Verbe*, éd. Ch.-M. Ternes, Luxembourg, 1993, p. 161-170.
34. Sur ce point voir *infra* le chapitre IV.
35. *Œuvres morales*, tome 1, trad. J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 37.
36. « Tu établiras dans l'État une médecine telle que nous l'avons définie, avec une judicature formée comme je l'ai dit, pour s'occuper des citoyens qui sont bien constitués de corps et d'âme ; quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué, et les citoyens feront périr eux-mêmes ceux qui ont l'âme naturelle perverse et incorrigible » (*Rép.*, III, 409e5-410a4, trad.

E. Chambry); voir également livre V, 460c et *Lois*, IX, 862e; Aristote prône, lui aussi, l'infanticide pour les enfants anormaux : « Il faut qu'il y ait une loi qui interdise de nourrir un enfant difforme », *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, VII, 15, 1335b20-21.

37. Sur ce thème, voir L. Brisson, *Le Sexe incertain, androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

38. *Timée*, 90e6-91a1, trad. A. Rivaud.

39. Voir notamment *Les Politiques*, livre I, chap. 12 : « Le mâle, en effet, est plus apte que la femelle à gouverner » (1259b2-3) et chap. 13 : « C'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme adulte à l'enfant. Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède, mais sans autorité, l'enfant la possède, mais imparfaite » (1260a9-14, trad. P. Pellegrin). Que la femme ne puisse gouverner est une idée que l'on retrouve jusque chez Kant (*Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime, passim* ; comme chez Aristote, la femme peut bien délibérer, mais elle ne peut s'arrêter à une décision et donc choisir : « Il est très bon que la femme soit choisie ; elle-même ne sait pas choisir », trad. B. Georget, Paris, Vrin, 1994, p. 168) et chez Comte (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, quatrième partie).

40. *La République*, livre VII, Paris, Les Belles Lettres, p. 185, n. 2.

41. *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, p. 184 et p. 185, trad. française B. Han, PUF, 1994, p. 236 et 237. Y. Brès présente également un Platon « misogyne » qui cherche à « masculiniser » les femmes, sans doute à cause d'une figure maternelle « liée à l'enfance, à la fois inhibitrice et fécondante », *La Psychologie de Platon*, Paris, PUF, 2^e éd. 1973, p. 222 et 228. Le propos particulièrement embarrassé (« il n'est pas impossible que ») est moins net que celui de J. Annas.

42. *Cratyle*, 392c6-9, trad. L. Méridier.

43. « Les femmes, Ménon, appellent divins ceux qui sont bons », *Ménon*, 99d6-7, trad. A. Croiset.

44. *Gorgias*, 512e3-4 : « Comme disent les femmes, personne n'échappe à sa destinée », trad. A. Croiset.

45. Socrate évoque dans l'*Alcibiade* les hommes incultes « ayant encore dans l'âme, comme diraient les femmes, la tonsure des esclaves », 120b2-3, trad. M. Croiset. Hormis la citation du *Cratyle*, on voit que les expressions « féminines » qui sont citées ne sont pas aberrantes et s'intègrent bien au propos de Socrate. Aristote en revanche cite le vers de l'*Ajax* de Sophocle (vers 293) : « Pour une femme sa parure c'est son silence », *Les Politiques*, I, 13, 1260a31.

46. *Ménexène*, 234c6-235a3, trad. L. Méridier.

47. « Agrandissons l'État, indique Socrate à Glaucon au livre II de la *République*, car le premier, le sain, ne peut plus suffire ; il faut désormais l'amplifier et le remplir d'une multitude de gens dont la présence dans les cités n'aura plus d'autre objet que les besoins superflus, comme les chasseurs de toute espèce et la foule des imitateurs [...] et les fabricants d'articles de toute sorte et spécialement de toilette féminine (περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον) » (373b2-c2, trad. É. Chambry). *A contrario* la sagesse de la femme implique une tenue simple et modeste ; Plutarque, en bon platonicien, loue ainsi son épouse : « La modestie de ta toilette et l'absence de luxe dans ta façon de vivre ont frappé tous les philosophes sans exception qui ont vécu dans notre société et dans notre intimité », *Œuvres morales*, tome VIII, *Consolation à sa femme*, chap. 5, trad. J. Hani, p. 191.

48. Même dans la Cité juste, on trouve « une multitude de passions, de plaisirs et de peines de toute espèce, surtout chez les enfants, les femmes, les serviteurs » (livre IV, 431b10-c2). La femme serait-elle donc irrémédiablement puérile et ancillaire ?

49. *Lois*, III, 694d1-7, trad. V. Cousin.

50. Aristote critique également ce trait féminin : « Les natures viriles se gardent bien d'associer leurs amis à leurs propres peines, et, à moins d'être d'une insensibilité portée à l'excès, un homme de cette trempe ne supporte pas la peine que sa peine fait naître chez ses amis, et en général il n'admet pas que d'autres se lamentent avec lui, pour la raison qu'il n'est pas lui-même enclin aux lamentations. Des femmelettes, au contraire, et les hommes qui leur ressemblent, se plaisent avec ceux qui s'associent à leurs gémissements, et les aiment comme des amis et des compagnons de souffrance », *Éthique à Nicomaque*, IX, 11, 1171b7-12, trad. J. Tricot.

51. *République*, III, 387e9-388a3, trad. É. Chambry.

52. *Phédon*, 60a1-7, trad. L. Robin.

53. *Banquet*, 176e6-8, trad. P. Vicaire

54. *République*, VIII, 549c7-549e2, trad. É. Chambry.

55. *Lois*, VI, 780d9-781a6 et 781a8-b6, trad. É. des Places.

56. « [Zeus] commande à l'illustre Héphestos de tremper d'eau un peu de terre sans tarder, d'y mettre la voix et les forces d'un être humain et d'en former, à l'image des déesses immortelles, un beau corps aimable de vierge; Athéné lui apprendra ses travaux, le métier qui tisse mille couleurs; Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux (ἐπίκλοπον ἦθος) seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, tueur d'Argos », *Les Travaux et les jours*, 60-68, trad. P. Mazon.

57. Sur le rapprochement de Pandore et d'Eve, voir D. et E. Panofsky, *La Boîte de Pandore*, trad. M. Sissung, Paris, Hazan, 1990.

58. Il faudrait citer le fragment B XLIV (A) en entier qui décrit fort bien ce point de vue; rappelons-en le début : « La justice consiste à ne pas transgresser la loi de la cité où l'on exerce ses droits de citoyen. Par suite, un homme s'attirera les plus grands avantages en pratiquant la justice, si c'est devant témoins, qu'il se plie à la puissance des lois; mais s'il est seul et sans témoin, ce sera en suivant la nature. Car les prescriptions de la loi sont d'institution, alors que celles de la nature sont nécessaires », trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 1106. Voir W. C. K. Guthrie, *Les Sophistes*, trad. J.-P. Cottureau, Paris, Payot, 1971, p. 63-141 « L'antithèse "nomos" - "physis" en morale et en politique » et A. Tordesillas, « Une première critique de la raison politique : la sophistique », dans *Histoire de la philosophie politique*, sous la direction d'A. Renaut, tome 1, La liberté des anciens, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 209-278 (le texte d'Antiphon est analysé p. 231-232).

59. *République*, VII, 540c4-11, trad. P. Pachet.

60. *Lois*, VII, 804d7-e2, trad. L. Robin.

61. *Lois*, VIII, 834d4-8, trad. L. Robin.

62. De même, pour la musique, Platon recommande une différence de style : « Il faut déclarer masculine une musique qui a de la grandeur et qui donne du penchant au courage, et faire passer ceci dans la loi comme dans nos propos : qu'une musique est plutôt de genre féminin quand elle incline davantage dans le sens de la modestie et de la sagesse » (*Lois*, VII, 802e8-11, trad. L. Robin).

63. La thèse de J. Ithurriague, *Les idées de Platon sur la condition des femmes au regard des traditions antiques*, Paris, Gamber, 1931, souligne ce point, mais, à vrai dire, en reste là (sur Platon, voir p. 97-154).

64. *Ménon*, 71e2-72a2, trad. A. Croiset. M. Untersteiner rapproche cette page de la conception gorgienne de la vertu : « Gorgias se propose de vaincre la rigidité d'un concept absolu, dont l'expérience historique elle aussi lui avait montré l'aspect contradictoire. Pour rendre possible la vertu dans le bouillonnement actif de la vie, Gorgias la détache de l'empyrée d'une abstraction opprimée par des antithèses qui ressurgissent sans cesse », *Les Sophistes*, trad. A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1993, p. 261.

65. « La possession de son bien propre et l'accomplissement de sa propre tâche constituent la justice », *République*, IV, 433e12-434a1, trad. É. Chambry.

66. *République*, V, 454c1-6, trad. P. Pachet.

67. Sur la vertu d'Alceste, on lira l'étude de D. O'Higgins, « Above rubies : Ametus' perfect wife », *Arethusa*, 26, 1993, p. 77-97 qui souligne le renversement des valeurs traditionnelles chez Platon et Euripide; ce dernier « virilise » une Alceste héroïque (donc masculine), ce qui n'est pas le cas chez Platon.

68. *Banquet*, 206c1-8, trad. L. Robin, Les Belles Lettres.

69. *Lois*, VIII, 838e6-839a2, trad. É. des Places.

70. La fécondité de la femme renvoie à celle de la Terre (voir *Ménexène*, 239e3); N. Loraux a montré à travers les ambiguïtés du mythe de l'autochtonie que la féminité est loin d'être absente de l'image qu'Athènes a d'elle-même, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.

71. *Cratyle*, 414a3-b1, trad. C. Dalimier.

72. Que les verbes *rhein* et *aporrhain* soient utilisés pour parler du mouvement de nos phrases est commenté par R. Brague à propos de la page 76c du *Ménon*, *Le Restant*, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1978, p. 143. Un texte du *Timée* fait de la bouche la source des discours : « Est nécessaire, tout ce qui pénètre par la bouche, pour fournir au corps sa nourriture; et, d'autre part, la fontaine des paroles qui jaillit au dehors (τὸ δε λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον) pour servir l'esprit, est, de toutes les fontaines, la plus belle et la meilleure », 75e2-5, trad. A. Rivaud; voir également *Théétète*, 206d.

73. Cf. 347b8-c5 : « Nous laisserons de côté les odes et les poèmes. J'aimerais, Protagoras, reprendre la question sur laquelle je t'ai tout d'abord interrogé, et essayer de mener notre enquête à bonne fin de concert avec toi. Car, pour ce qui est des conversations sur la poésie, elles me rappellent tout à fait les banquets des gens sans esprit et sans culture », trad. A. Croiset.

74. Cf. *Alcibiade* : « Pour parler, Socrate ne se sert-il pas du langage ? / Cela va de soi. / Parler et se servir du langage sont pour toi deux mots pour une même chose. / Absolument », 129b-c, trad. M. Croiset.

75. 115e5-7, trad. L. Robin, Les Belles Lettres.

76. Cf. vers 1478-1480 : « Ah ! quelle aberration ! que j'étais donc fou, lorsque je rejetais les dieux à cause de Socrate ! Mais, ô cher Hermès, ne sois nullement en colère contre moi et ne va point m'écraser ; pardonne-moi si j'ai été égaré par du verbiage » (trad. H. Van Daele) s'écrit Strepsiade, le père infortuné qui a confié son fils à l'enseignement de Socrate.

77. *Théétète*, 195b9-c4, trad. L. Robin.

78. « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose. D'emblée, il préserve du danger d'échouer dans une telle appropriation », trad. E. Martineau, p. 134.

79. Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 484; cf. notamment, *Rép.*, V. 471c et VII, 537d.

80. 173a32 sq., trad. J. Tricot.

81. M. Narcy trouve cette identification de la philosophie au bavardage « ambiguë » dans cette page du *Sophiste* (*Théétète*, GF, 1994, p. 363, note 397); G. J. de Vries parle d'« auto-ironie » (*self-irony*) de Platon, *Miscellaneous notes on Plato*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, 1975, p. 6. Proclus avait déjà tranché la question dans son commentaire du *Parménide* (éd. V. Cousin, p. 657-658 et G. R. Morrow and J. M. Dillon, p. 46-47); cf. également, *Théologie platonicienne*, livre I, 19-20, Les Belles Lettres, p. 38-39.

82. « Si, t'étant rendu à Lacédémone, tu y visitais les palestres, jugerais-tu bon, tandis que tu regardes les autres qui s'y exercent tout nus et dont quelques uns ne sont pas fameux, de te refuser pour ton compte à te déshabiller comme eux et de leur faire face en te montrant comme tu es ? » (162b, trad. L. Robin).

83. *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 44-45.

84. Respectivement page 401b à propos des premiers inventeurs des noms qui étaient « non des esprits médiocres, mais des sublimes spéculateurs et des discoureurs subtils » et page 488e à propos du pilote expérimenté dont l'équipage se moque en ne voyant en lui : « Qu'un bayeur aux nuées, un bavard, un propre à rien (μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστον) ».

85. Fragment B 11 (13), trad. J.-P. Dumont.

86. Une telle opposition est impliquée par la traduction du *Banquet* par L. Robin, aux Belles-Lettres, quand elle distingue les « conceptions non philosophiques » (p. 10) de la « conception philosophique de l'Amour » (p. 47). Dans une moindre mesure cette dichotomie – artificielle – se retrouve dans la lecture traditionnelle du *Sophiste* (de Gomperz à Diès, du moins) qui cherche à dégager le fruit (la reconnaissance du non-être) de la coque (les définitions du sophiste).

87. Voir le *Banquet*, traduction et commentaire de P. Boutang, Paris, Hermann, 1972 : « Il [le hoquet] procure une revanche assez gaie sur la dérision de Socrate dans *les Nuées* » (p. 135).

88. Cf. par exemple 175b-c où Agathon demande à ses serviteurs de se considérer comme les hôtes et 220e où Alcibiade raconte comment Socrate a fait en sorte que ce soit lui, le jeune homme, qui reçoive les honneurs militaires à sa place.

89. Cf. *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Le Seuil, 1991 : « Quand ce hoquet s'arrêtera-t-il ? S'arrêtera-t-il, s'arrêtera-t-il pas ? S'il ne s'arrête pas, vous prendrez telle sorte de truc, et à la fin il s'arrêtera. De telle sorte qu'avec les πᾶσαι, πᾶσαιμαι, πᾶση, πᾶσθαι, πᾶσεται, avec le Πανσανίουπανσαμένου du début, nous trouvons sept répétitions de *paus* dans ces lignes. [...] Il est tout de même extrêmement difficile de ne pas voir que, si Aristophane a le hoquet, c'est parce que pendant tout le discours de Pausanias, il s'est tordu de rigolade, et que Platon n'en a pas fait moins » (p. 78).

90. *Batailles dans la montagne*, in *Œuvres romanesques complètes*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 966.

91. *Gorgias*, 485a6-b2, trad. A. Croiset.

92. *Banquet*, 198b6-c6, trad. L. Robin.

93. *Néméennes*, X, 62 où le poète évoque l'ὀξύτατον ὄμμα (la vue très perçante) de Lyncée. Platon prend cet exemple mythologique dans la *Lettre VII*, 244a, pour parler d'un dispensateur de la vue exceptionnel et associe cette vue perçante à la saisie progressive et panoramique du philosophe : dans le *Banquet*, celui qui voit est aussi celui qui fait voir, cela explique sans doute l'innovation par rapport à la légende que L. Brisson note : « aucun autre témoignage ne reconnaît à Lyncée le pouvoir de communiquer son don », *Platon. Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1987, p. 228, note 147.

94. *De generatione et corruptione*, I, 10, 328a15.

95. *Ennéades*, V, 8, *De la beauté intelligible*, chap. 4, 24-25.

96. Le rapport de l'*akribéia* de la sophistique et de l'essor des techniques au v^e siècle est particulièrement étudié par D. Kurz, *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göttingen, 1970 et par M. Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992.

97. *Euthydème*, 288b2, trad. L. Robin.

98. Νοεῖ τὰ ῥήματα, ce que V. Cousin traduit : « J'ai eu raison d'attribuer de l'intelligence aux paroles », nous soulignons.

99. *Grand Hippias*, 295a3-7, trad. L. Robin.

100. *République*, I, 340e2-5, trad. É. Chambry.

101. *Apologie de Socrate*, 30e3-6, trad. L. Robin.

102. Est-ce l'organe lui-même ou est-ce l'âme ? faut-il dire que les yeux sont « ce par quoi nous voyons » ou « ce au moyen de quoi nous voyons » (ὥ ὁρῶμεν...ἣ δι' οὗ ; 184c6).

103. *Théétète*, 184c1-4, trad. L. Robin.

104. *République*, VI, 504d8-e3, trad. L. Robin.

105. Cf. le *Phèdre* où Socrate loue le style d'un discours de Lysias : « N'est-ce pas assez de noter que son style est net, élégant et que chacune de ses expressions est parfaitement (*akribôs*) tournée ? » (234e, trad. P. Vicaire); cf. également Aristote, *Rhétorique*, III, 12, 1414a9 sq.

106. Ces deux adjectifs sont le « mot d'ordre » de l'esprit nouveau du v^e siècle que décrit M. Trédé : « Selon le mot de Protagoras : "l'homme est la mesure de toutes choses". Dans tous les domaines on cherche à établir des règles du comportement humain qui renvoient non plus à un ordre divin reflété dans la nature – le κόσμος – mais à l'homme même, aux règles et conventions qu'il établit, à ses succès et ses échecs. [...] L'esprit nouveau veut faire science de tout; partout le même mot d'ordre s'impose : le σαφές et l'ἀκριψές » (*op. cit.*, p. 142). Une même exigence (la clarté et la précision) peut donc correspondre à deux projets opposés : la précision sophistico-technique renvoie à la sûreté d'un résultat et à l'efficacité pratique, l'acribie platonicienne est au contraire soucieuse de la vérité des principes et droiture de la conformité à l'ordre du monde. Le sens d'un mot d'ordre dépend toujours de l'ordre des mots qui l'entourent et en manifestent le dessein.

107. Cf. E. Panofsky, *Les Primitifs flamands*, trad. D. Le Bourg, Paris, Hazan, 1992, p. 336.

108. Cf. *République*, livre VII : « Nos musiciens parlent de je ne sais quelles gammes diatoniques; ils tendent l'oreille comme pour surprendre la conversation de leurs voisins, et les uns prétendent qu'entre deux sons ils en perçoivent encore un autre, que c'est le plus petit intervalle et qu'il doit servir de mesure; les autres au contraire soutiennent qu'il est pareil aux sons précédents; mais les uns comme les autres font passer l'oreille avant l'esprit » (531a, trad. É. Chambry).

109. *L'Éthique dialectique de Platon*, interprétation phénoménologique du *Philèbe*, trad. F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes sud, 1994, p. 296.

110. *Le Naturel philosophe*, Paris, Vrin, 1998, p. 296.

111. *Lexicon*, éd. M. Schmidt, Iena, 1858, p. 105.

112. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1983, p. 51.

113. Trad. V. Cousin, Paris, Pichon, 1832, tome 8, p. 72; L. Robin traduisant « ὥς ἀκριψείς » par « ce qui tient à la minutie du détail » et É. des Places par « une étude minutieusement précise » ne rendent pas pleinement compte de la positivité de l'acribie.

114. *Lois*, XII, 967a8-b4, trad. L. Robin.

115. *Lois*, VI, 769d1-e2, trad. É. des Places.

116. Que chez Platon la peinture, condamnée comme activité mimétique au livre X de la *République*, serve cependant de modèle à l'activité juridique et politique est clairement présenté par J. Pépin dans son étude « L'épisode du portrait de Plotin » in Porphyre, *La Vie de Plotin*, tome II, Paris, Vrin, 1992, p. 301-330. Contre une *doxa* étrangère à l'acribie, J. Pépin montre qu'il n'y a pas une « réhabilitation » de l'art dans les *Ennéades* (cf. V, 8, 1, 32 sq.), mais une reprise du point de vue platonicien (cf. *République*, V, 471c, VI, 484c-d et 500d-501c).

117. Cf. également livre IV, 720d et livre XI, 919e, qui indiquent l'exigence pour les juges de prendre en compte les cas particuliers.

118. Cf. par exemple *Physique*, II, 7, 198b.

119. *Lettre à Hérodote*, § 75 : « Les noms ne sont pas nés au début par convention, mais les natures mêmes des hommes, subissant selon chaque peuple des affections particulières et recevant des images particulières, faisaient sortir d'une manière particulière l'air émis sous l'effet de chacune des affections et images, de sorte qu'enfin il y ait la différence entre les peuples suivant les lieux » (trad. M. Conche, Paris, PUF, 1992, p. 121).

120. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 33.

121. *Ennéades*, VI, 7(38), 12, 4-7, trad. É. Bréhier.

122. *Ibid.*, V, 8(31), 4, 1-7 : « Là-bas la vie est facile; la vérité est leur mère et leur nourrice, leur substance et leur aliment; ils voient tout, *non pas les choses sujettes à la génération*, mais les choses qui

possèdent l'être, et eux-mêmes parmi elles ; tout est transparent ; rien d'obscur et de résistant ; tous sont clairs pour tous, jusque dans leur intimité ; c'est la lumière pour la lumière. Chacun a tout en lui, et voit tout en chaque autre » (les phrases en italiques sont inspirées du *Phèdre*, 247d), trad. É. Bréhier.

123. « Réellement, nos âmes existeront dans l'Hadès » (*Phédon*, 107a2) ; aussi, M. Dixsaut, dont nous citons ici la traduction, peut-elle écrire : « L'âme meurt mais ne périt point » (GF, 1991, p. 95).

124. *De Opificio mundi*, [16], trad. R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961, p. 151 et 153.

125. *Idées*, Flammarion, 1983, p. 51.

126. *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. P. David et D. Saatjian, Paris, Vrin, 1994, p. 25.

127. *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, p. 267.

128. *Ouvrir le rien, l'art nu*, Fougères, Encre Marine, 2000, p. 436-437.

129. Pour nous en tenir aux commentaires en français, citons, parmi d'autres : Y. Brès, *La Psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, p. 202 ; H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, rééd. 1994, p. 53 ; Y. Lafrance, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 196 ; J.-F. Mattéi, *L'Ordre du monde*, Paris, PUF, 1989, p. 25 et 26 ; B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942, p. 53 et 90 ; P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, p. 82.

130. *Œuvres*, Paris, PUF, 1990, p. 843. Dans ses cours, Bergson faisait preuve de plus de prudence : « Y a-t-il pour Platon deux mondes distincts ou un seul ? Le monde sensible n'est-il que l'assemblage des Idées ? Le monde intelligible n'est-il que l'ensemble idéal, conçu par le savant, des éléments simples dont le monde sensible est le mélange ? », *Cours*, IV, *Cours sur la philosophie grecque*, Paris, PUF, 2000, p. 261.

131. *Plato christianus*, trad. É. Kessler, Paris, PUF, 1990, p. 24.

132. *Ennéades*, I, 6[1], *Sur le beau*, 8, 21 : « Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas », trad. É. Bréhier.

133. *Les Six jours de la Création*, trad. M. Ozilou, Paris, Desclée-Cerf, 1991, p. 214 et 221.

134. *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 86-87.

135. « C'est le soleil que je dis être le rejeton du Bien, rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre : exactement ce qu'il est lui-même dans le lieu intelligible, par rapport à l'intelligence comme aux intelligibles, c'est cela qu'est le soleil dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles », *République*, VI, 508b12-c2, trad. L. Robin.

136. *Le Naturel philosophe*, Paris, Vrin, 2^e éd. 2001, p. 274.

137. *Philèbe*, 64b6-8, trad. L. Robin.

138. « Celui de nous qui, de quelque autre, est maître ou esclave, ce n'est assurément pas de ce suprême maître en soi, de l'essence-maître, qu'il est esclave. Ce n'est point non plus de l'esclave en soi, de l'essence-esclave, que, maître, il est maître. Mais, homme, c'est avec un homme qu'il a l'un et l'autre rapport [...]. Les réalités qui sont nôtres n'ont point leur efficace sur ces réalités de là-haut et celles-ci ne l'ont point davantage sur nous » (trad. A. Diès).

139. Que la séparation ontologique entre le mode d'être de l'intelligible et celui du sensible puisse aller de pair avec une présence réelle des Idées dans le monde est exposé dans une étude de G. Fine, « Immanence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1986, p. 71-97.

140. L'expression est de B. Russell qui écrit dans ses *Problèmes de philosophie* : « Platon s'élève jusqu'à un univers *supra*-sensible, plus réel que le monde sensible ordinaire, le monde immuable des Idées, qui seul projette sur le monde sensible le pâle reflet de réalité qui peut lui appartenir. Le seul monde réel, pour Platon, est celui des Idées », trad. S.-M. Guillemin, Paris, Payot, p. 107.

141. *Phédon*, 97b9-c5, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres.

- 142.** *Cratyle*, 413c5-7, trad. L. Méridier.
- 143.** G. Romeyer Dherbey dans sa présentation de la « théologie naturelle » de Prodicos cite un témoignage d'Épiphanius déclarant : « Prodicos appelle dieux les quatre éléments, et en outre le soleil et la lune. En effet, il disait que de ceux-ci sort pour tous le principe vital », *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1989, p. 61.
- 144.** *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949, p. 27.
- 145.** *Lois*, X, 896e9-897b2, trad. A. Diès.
- 146.** *Timée*, 29a5-b2, trad. L. Brisson.
- 147.** *Gorgias*, 503d6-504a2, trad. A. Croiset.
- 148.** *République*, IV, 430e6-7, trad. P. Pachet.
- 149.** *Plato's Symposium*, Yale University Press, 1968, p. 259 (« the desire to mate and reproduce is not political but private »).
- 150.** *Philèbe*, 16c8-d2, trad. A. Diès.
- 151.** *Cratyle*, 419a4-b1, trad. L. Méridier.
- 152.** La positivité de la notion de lien est particulièrement mise en évidence par D. Montet dans *Les Traits de l'être*, Grenoble, Millon, 1990, p. 137-158. Pour ce qui concerne les liens corporels dans le *Timée* voir les pages 125-129 du livre de C. Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie de Platon*, Paris, Vrin, 1991.
- 153.** Voir J.-L. Chrétien, « L'amour du neutre », dans *La Voix nue*, Minuit, 1990, p. 329-344.
- 154.** Voir Plotin, *Ennéades*, III, 2(47), 2.
- 155.** Ces sages sont les Pythagoriciens. Parlant de Pythagore, Proclus écrit : « C'est précisément lui qui découvrit la théorie des proportions et l'existence d'une structure des formes de l'univers (τὴν τῶν ἀνὰ λόγον πραγματείαν καὶ τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν) », *Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, 65, 11, trad. J.-P. Dumont (D.K. VIa) et Aétius : « C'est Pythagore le premier qui a donné le nom de cosmos à l'enveloppe de l'univers, en raison de l'organisation qui s'y voit », *Opinions*, II, 1, 1, trad. J.-P. Dumont (D.K. XXI).
- 156.** Dans l'*Alc.* cf. 131b, dans les *Lois*, III, 697a-b, IV, 717c, V, 726a sq., IX, 870b. J. Pépin renvoie également à l'*Apol.* 30a-b, au *Gorgias* 477a-b et au *Philèbe* 48c-e, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 75, note 1.
- 157.** *Alc.* 130c; *Lois* XII, 959a-b; J. Pépin (*op. cit.* p. 76, note 3) souligne qu'avant Platon, notamment chez Homère, l'homme lui-même, c'est son corps.
- 158.** C'est ainsi qu'É. des Places présente les choses dans son étude « Éléments d'anthropologie platonicienne » : « Le « revers mythique », de l'*homo-mensura* : les dieux reflets de l'humanité, selon l'anthropométrie que Platon retourne en faisant de la divinité la mesure de toutes choses », *Études platoniciennes*, Leiden, Brill, 1981, p. 100. La formule de Protagoras citée par Platon dans le *Théétète* (152a) : « L'homme est la mesure de toutes choses; pour celles qui sont, mesure de leur être; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être » est commentée par Heidegger (*Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, tome II, p. 110-114) en s'opposant au point de vue anthropologique et « subjectiviste », et en critiquant « l'illusion que Protagoras serait pour ainsi dire le Descartes de la métaphysique grecque » (p. 114). Pareillement, le soi humain que vise Platon – l'*autos* de l'*Alcibiade* – n'annonce ni ne tient lieu d'un *ego* substantiel.
- 159.** L'Antiquité n'a jamais mis en doute l'authenticité du dialogue; la querelle, ouverte par Schleiermacher dans l'Introduction à sa traduction de 1828, nourrit les études érudites : É. de Stycker, « L'authenticité du premier Alcibiade », *Les études classiques*, 1942, p. 135-151; P. Clark, « The Greater Alcibiades », *Classical Quarterly*, 1953, p. 231-240; A. Motte, « Pour l'authenticité du Premier Alcibiade », *L'Antiquité classique*, 1961, p. 5-32.
- 160.** Art. cit., p. 151

161. Nous citons les traductions de Platon – parfois légèrement modifiées – des Belles Lettres ; en l'occurrence, tome XI, p. 23, note 1. Cette proximité des *Lois* et des premiers dialogues est notée par A. Séguy-Duclot : « Il me semble [...] hautement vraisemblable que Platon a écrit des dialogues socratiques encore à la fin de sa vie », *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, Belin, 1998, p. 273.

162. Cf. les remarques de M. Dixsaut dans l'introduction à sa traduction du *Phédon*, Paris, GF, 1991, p. 68-69.

163. Livre I, 625b : « La route qui va de Cnosse à la grotte de Zeus et à son temple est, me dit-on, assez longue ; il y a au bord du chemin, comme cela va bien à cette époque de fortes chaleurs, des haltes ombragées sous les grands arbres ».

164. Texte cité et commenté par A.-J. Festugière dans son article « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux v^e-vi^e siècles », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 536.

165. Texte cité par A. Ph. Segonds dans l'introduction à sa traduction du commentaire de Proclus *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. xci ; les citations d'Aristote viennent des *Premiers Analytiques*, I, 35, 48b35-36 d'une part, et d'autre part de l'*Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096a26-27.

166. La tradition platonicienne a souvent repris le thème du démon de Socrate : Apulée notamment (*De deo Socratis*, in *Opusculs philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1980). Plotin envisage le problème plus généralement dans son traité *Du démon qui nous a reçus en partage*, *Ennéades*, III, 4[15].

167. Livre IX : « On aura égard à ce qu'a eu d'incomplet son infortune [celle du tueur] et au démon qui, pitoyable pour celui qu'il a blessé, a préservé celui-ci d'un coup mortel et l'autre du sort infortuné qui l'eût rendu maudit ; rendant ainsi grâce au démon et respectant ses intentions, on exemptera de la mort l'auteur de la blessure » (877a).

168. *Apologie de Socrate*, 31d1-2 et 3-5, trad. L. Robin.

169. J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 65 ; tout le troisième chapitre de ce livre est consacré au démon de Socrate (p. 57-100).

170. Euripide, *Les Bacchantes*, vers 75 (θιασέεται ψυχάν).

171. Cf. l'étude d'H. Maldiney, « Dionysos. L'existence alogique », in *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, p. 248-277, et notamment le rapprochement de Dionysos et de l'Amour : « Leur essence est existence, et comme telle, elle aussi, *hyperbolé* » (p. 276).

172. Cf. les analyses de M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, Vrin, 2001, p. 131-156 et D. Montet, *Les Traits de l'être*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 79-96, « L'usage de l'*eidos* : *érôs* et *logos* ».

173. J. Lacan, dans son commentaire du *Banquet*, note l'homophonie : « Avec l'interrogation socratique, avec ce qui s'articule comme étant proprement la méthode de Socrate, par quoi, si vous me permettez ce jeu de mots en grec, l'*érôménos*, l'aimé, va devenir l'*érôtôménos*, l'interrogé, jaillit un thème que depuis le début de mon commentaire j'ai plusieurs fois annoncé, à savoir la fonction du manque », *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 138.

174. V. Goldschmidt, *Essai sur le « Cratyle »*, Paris, Vrin-reprise, 1986, p. 112.

175. *Ennéades*, III, 5 (50), 2, 40-41 et 3, 15, trad. É. Bréhier. Dans son commentaire du traité, P. Hadot renvoie à l'*Etymologicum Magnum* (p. 379, 48) : « *Érôs* tire son étymologie de *horô*, *blepô* : le désir qui vient aux hommes par la vision sensible », *Traité 50*, Paris, Cerf, 1990, p. 189.

176. J.-L. Chrétien, *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 334.

177. Cf. *Ménon*, 82e : « Je ne fais que poser des questions ».

178. *Lois*, X, 892e6 et 893a3-5, trad. A. Diès.

179. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que le philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 12.

180. Cf. *Critique du jugement*, § 62 : « L'étonnement est un choc de l'esprit qui procède de l'incompatibilité d'une représentation, ainsi que de la règle qu'elle donne, avec les principes qui se trouvent déjà dans l'esprit comme fondements ; et celui-ci suscite un doute : a-t-on bien vu ? a-t-on bien jugé ? En revanche l'*admiration* est un étonnement toujours renaissant, en dépit de la disparition de ce doute » (trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, p. 185).

181. Hésiode, *Théogonie*, 780 ; nous ne partageons pas l'avis de R. Bodéüs qui pense que l'éloge de Socrate dans le *Théétète* est feint quand il « complimente l'auteur inconnu » (*sic*), *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 311-312.

182. G. Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983, p. 21.

183. Le vers 177 d'*Agamemnon* formule le principe qu'il faut « souffrir pour comprendre » ; A. M. Moreau, dans son étude sur le théâtre d'Eschyle indique de nombreuses références, *Eschyle, la violence et le chaos*, Les Belles Lettres, 1985, p. 258-261. La *République* utilise le jeu de mots : « Que diras-tu, demande Socrate à Glaucon, si je fais voir, moi, au sujet de la justice, une autre réponse que toutes celles-là et meilleure qu'elles ? Qu'estimes-tu devoir subir ? – Quoi d'autre que ce que doit subir celui qui ne sait pas ? Or, il doit, n'est-ce pas, apprendre (μαθεῖν) auprès de celui qui sait. Moi aussi, dans ce cas, c'est cela que j'estime devoir subir (παθεῖν) » (livre I, 337d1-6, trad. P. Pachet).

184. *République*, VI, 490a8-b7, trad. É. Chambry modifiée. Il est également question de cet « enfantement » (ὠδίνοϛ) dans le *Banquet* en 206e1 ; ce « travail d'accouchement » de la vérité désigne proprement la philosophie dans la pensée de Plotin (voir *Ennéades*, IV, 6, 3, 19 ; V, 3, 17, 16 ; V, 9, 2, 3 et VI, 6, 9, 27).

185. Le terme *philomathia*, peu fréquent en grec (ignoré des penseurs avant Platon, il n'apparaît que deux fois chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1117b29 et 1175a14), est plusieurs fois associé à la *philosophia* dans la *République* (II, 376b5 et c 2, III, 411d1, IV, 435e7, VI, 485d3, 490a9, VII, 535d4).

186. « La question de l'image artistique dans le *Sophiste* », in *Études sur le Sophiste de Platon*, sous la direction de P. Aubenque, Naples, Bibliopolis, 1991 : « Ce qui semble y être mis en avant à propos de l'art égyptien, c'est bien la canonisation, et, par conséquent, la stabilisation des méthodes et procédés artistiques, si conforme à un art qui demeure dans la proximité du sacré. On n'a qu'à songer à l'art byzantin, à l'art des icônes, avec ses contraintes aussi bien iconographiques que techniques. Si une telle stabilité [...] semble avoir autant de prix pour Platon, c'est qu'à ses yeux elle garantissait l'invariance des jugements portant sur le beau ou le laid, les arrachant ainsi à cette sorte de relativisme historique auquel l'art grec désormais les exposait, comme il l'avait déjà remarqué dans l'*Hippias majeur* (282a) », p. 70-71.

187. On pense à une réponse d'H. Maldiney dans une interview (*Art press*, 153, déc. 1990) : « Art conceptuel. Voilà une expression qui justifie la remarque de Hegel : "Aucun concept n'est aujourd'hui aussi mal traité que le concept lui-même, le concept en soi et pour soi" [...] Mais laissons cette question. Venons-en à l'art » (p. 20).

188. Respectivement *Pensées*, fragment Brunschvig 219 et 434 ; mais alors l'étonnement relève du projet apologétique et n'est pas, comme l'a indiqué V. Carraud, le point de départ de la philosophie, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 111.

189. P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, p. 176. La comparaison des affects et des fils qui meuvent les marionnettes se retrouve dans les *Pensées* de Marc-Aurèle : il ne faut pas que notre guide intérieur soit « comme tiré par les fils (*neurospatèthènai*) d'une égoïste impulsion », II, 2. Cf. également III, 16, VI, 16 et 28 et IX, 38.

190. IV, 4 (28), 45, 25-27.

191. A. Laks attire l'attention sur ce point : « L'homme y [au livre I des *Lois*] est comparé à une « marionnette » (*thauma*, 644d7), soumis à la traction conjointe du cordon d'or de la raison, précieux mais sans force, et des cordons durs du fer des pulsions irrationnelles. Le sens de

l'analogie, pour célèbre qu'elle soit, a été méconnu. L'image se prête, chez Platon même, à une interprétation « pessimiste », et d'une certaine façon tragique. Mais dans un premier temps, la marionnette est plutôt de l'ordre du prodige, un objet d'« étonnement » : comme on sait, c'est le sens premier du mot *thauma* », « Prodige et médiation; esquisse d'une lecture des *Lois* », dans le recueil *D'une cité possible*, sous la direction de J.-F. Balaudé, Nanterre, *Le temps philosophique*, 1995, p. 26.

192. Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968 : « L'essence de la *paideia* ne consiste pas à verser de simples connaissances dans une âme non préparée, comme dans le premier vase vide qui s'offre à nous. La vraie formation, au contraire, saisit et transfigure l'âme elle-même, l'âme tout entière, en conduisant d'abord l'homme au lieu de son essence et en l'y accoutumant » (p. 135).

193. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 185.

194. M. Dixsaut note ainsi : « La dialectique n'est plus le but [...]. L'astronomie, analogue visible des révolutions de l'intelligence, débouche sur la théologie, et devient dans les *Lois* la plus haute science. Il suffira bien désormais de regarder en l'air... La mesure est devenue extérieure, étrangère à la cité, incarnée dans la divinité, tout comme l'intelligence devient étrangère à elle-même en se figeant dans le texte des lois », *op. cit.*, p. 359.

195. Proclus, *Sur le premier Alcibiade*, tome II, Les Belles Lettres, p. 303

196. La *République* présente déjà l'association de la mantique et du travail philosophique; Socrate fait remarquer à Glaucon : « Te rends-tu compte que nous avons été bons devins (ἐμαντευόμεθα) tout à l'heure, en assimilant la tempérance à une sorte d'harmonie ? » (livre IV, 431c8-9, trad. É. Chambry).

197. Livre V : « Que l'on fasse une ville foncièrement nouvelle ou que l'on en réforme une ancienne qui aurait dégénéré, personne, en ce qui concerne les dieux, les sanctuaires à fonder par chaque peuple en sa cité, les noms des dieux ou de démons à leur donner, personne n'entreprendra, s'il a du sens, de toucher à ce que Delphes, Dodone, Ammon ou un autre des anciens oracles aura suggéré » (738b). Les oracles de Delphes sont évoqués plusieurs fois dans les *Lois* : III, 686a, VI, 759c, VIII, 828a, IX, 856e, IX, 865b, XII, 947d.

198. *Op. cit.*, p. 101.

199. Le livre III associe l'absence de soin – *plemmeleia* – et le défaut de culture – *amousia* – (691a); *a contrario* la *paideia* vise à former l'homme à l'*épiméleia*. M. Foucault présente ce lien : « L'*épiméleia* *heautou*, l'application à soi, est une condition préalable pour pouvoir s'occuper des autres et les diriger », *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 85.

200. Euripide, *Les Bacchantes*, vers 284.

201. Ἡ χεὶρ ὀργάνον ἐστὶν ὀργάνων, *De anima*, III, 8, 432a2.

202. *Op. cit.*, p. 80.

203. Cf. *De Incessu animalium* : « Parmi les animaux, c'est chez l'homme que la gauche est la plus nettement différenciée, parce que c'est celui des animaux qui est le plus conforme à la nature : or, il est naturel que la droite soit meilleure que la gauche et qu'elle soit distincte. Aussi est-ce chez l'homme que la partie droite est la plus adroite » (706a18-22, trad. P. Louis). Indiquons que R. Brague a montré qu'il n'y a pas affirmé dans ces lignes un anthropocentrisme absolu; ce qui importe, c'est la « netteté de la nature » en l'homme, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 231. La tension entre la parité (la symétrie et la dyade) et l'imparité (la Droite qui exprime le sacré, cf. *Lois*, IV, 717b) est présentée par J.-F. Mattéi, *L'étranger et le simulacre*, p. 195-248 (voir notamment p. 196-200 sur l'ambidextrie).

204. *Le Naturel philosophe*, p. 185.

205. Cette première naissance est clairement présentée dans le commentaire du *Timée* de C. Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, étude à partir du *Timée*, Paris, Vrin,

1991, p. 139-141.

206. Nous ne partageons pas l'avis d'É. des Places qui tire très vivement Platon vers le christianisme : « Si Platon fait toujours la part des efforts de l'homme, il n'a cessé de rendre hommage au don gracieux de la divinité. Son attitude d'humble piété, [...], l'amène à compter davantage sur la prière et sur ce que le chrétien appellerait la grâce », *La Religion grecque, dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1969, p. 254.

207. W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, trad. Cl.-N. Grimbart et A. Morgant, Paris, Payot, 1984, p. 187.

208. *Ennéades*, I, 8 (51), 2, 2-5 ; voir également V, 5 (32), 4, 13-14.

209. *La Couleur éloquente*, Paris, Flammarion, 1^{re} éd. 1989, rééd. 1999, collection Champs, p. 50. Avec prudence, l'auteur indique « notre propos n'est pas de restituer le sens véritable du platonisme », p. 45.

210. 182d1-5, trad. A. Diès : Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ῥεῖν τὸ ῥέον, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ τούτου εἶναι ῥοήν, τῆς λευκότητος καὶ μεταβολῆν εἰς ἄλλην χροάν, ἵνα μὴ ἄλῳ ταύτῃ μένον, ἄρᾳ ποτε οἷον τέ τι προσειπεῖν χρῶμα, ὥστε καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν.

211. 217c3-d4 et d7-e1, trad. A. Croiset.

212. Que la couleur soit l'objet par excellence de la vue est affirmé dans le *Charmide* en 167c8 et 168d10.

213. L'esthétique de Gorgias, où la technique du « leurre » est centrale, est exposée par M. Untersteiner, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, trad. Tordesillas, 1993, tome 1, p. 269-278.

214. 239c6-d1, trad. P. Vicaire. Voir également *République*, V, 474e-475a sur le teint pâle des amants efféminés.

215. « Les choses qui sont belles, qu'il s'agisse de corps, de couleurs, de figures, de sons ou de manières de vivre, est-ce sans motif que tu les appelles belles ? Par exemple, pour commencer par les corps, ceux que tu appelles beaux, ne les désignes-tu pas ainsi en considération de leur utilité selon celle qui est propre à chacun, ou bien par rapport au plaisir, si leur vue peut réjouir les regards (θεωρεῖσθαι χαίρειν) ? Hors de cela, peux-tu indiquer quelque autre motif qui te fasse dire qu'un corps est beau ? — Aucun. — Et de même les autres choses, les figures et les couleurs, n'est-ce pas pour un certain plaisir, ou une utilité, ou pour ces deux motifs à la fois, que tu les qualifies de belles ? — Oui » (474d3-e3, trad. A. Croiset).

216. Tel est le point de vue de Hume (voir *Traité de la Nature humaine*, III, III, 1).

217. 51b3-7, trad. A. Diès.

218. *L'Éthique dialectique de Platon*, trad. F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, p. 280.

219. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, tome 1, p. 79.

220. À la recherche du temps perdu, *La Prisonnière*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 186-187. En une seule page, le terme « jaune » revient sept fois sans que le pan de mur soit décrit, ni la nature du jaune précisée ; la « précieuse matière du tout petit pan » est une pure apparition sans autre caractère qui en permettrait la description.

221. *Phédon*, 110c1-7 et d5-8, trad. L. Robin, Les Belles Lettres. Un écho de cette description se trouve dans le roman de Jules Verne, auteur où l'on pourrait trouver bien des thèmes platoniciens, *L'Étoile du Sud*. Le héros découvre en effet une grotte merveilleuse : « Rochers d'améthyste, murailles de sardoine, banquettes de rubis, aiguille d'émeraude, colonnades de saphirs, profondes et élancées comme des forêts de sapin, ice-berg d'aigues-marines, girandoles de turquoises, miroirs d'opales, affleurements de gypse rose et de lapis-lazzuli aux veines d'or, – tout ce que le règne cristallin peut offrir de plus précieux, de plus rare, de plus limpide, de plus éblouissant avait servi de matériaux à cette stupéfiante architecture [...] », Paris, Le Livre de poche, p. 247.

222. Voir l'étude de M. Blay, « La genèse de la théorie newtonienne des phénomènes de la couleur » dans le recueil *La couleur*, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 253-273.

223. 67e5-6, trad. L. Robin : τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὀψεως λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν.

224. A. Rivaud, aux Belles Lettres, donne des traductions légèrement différentes de ces noms de couleur : gris, pourpre, mais ensuite, brun foncé, brun clair, vert olive, jaune d'or, ocre clair, bleu lapis et le pers. La plupart de ces termes sont des *hapax* chez Platon. Seuls « blanc » et « noir » sont fréquents (respectivement une cinquantaine et une trentaine d'occurrences), mais le plus souvent comme simples exemples d'opposés. L'expérience de l'intensité et des dégradés est décisive; comme le note L. Brisson, Platon et les Grecs semblent avoir été sensibles plus aux différences de ton que de teinte (*Timée*, GF, 1992, p. 265).

225. Voir « l'annexe 7 » de la traduction du *Timée* par L. Brisson p. 307.

226. 388b7-c1, trad. L. Méridier.

227. Voir les textes célèbres du *Théétète* (189e-190a) et du *Sophiste* (263d-264a) où la pensée humaine est définie comme un dialogue de l'âme avec elle-même; nous ne partageons pas les réticences de Cl. Panaccio qui répugne à faire du « parler tout bas » de l'âme selon Platon « une émission silencieuse de paroles appartenant à une langue donnée », *Le Discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 35.

228. Livre XII, 956a6-b2, trad. A. Diès.

229. Les textes relatifs aux rêves sont étudiés en ce sens par E. Vegleris, « Platon et le rêve de la nuit », *Ktèma*, 1982, p. 53-65.

230. *Timée*, 45c : « Lors donc qu'il y a la lumière du jour tout autour du rayon visuel, alors celui-ci s'épanche semblable vers son semblable et se combine avec lui; un corps unique, approprié au nôtre, se constitue tout le long de la droite issue des yeux, en quelque direction que le feu jailli de l'intérieur aille buter contre celui qui arrive des objets extérieurs », sauf indication contraire, dans ce chapitre, les traductions sont de L. Robin (Gallimard).

231. *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, Flammarion, 1986, p. 65.

232. Cf. notamment *Ennéades*, V, 3(49), *Des hypostases qui connaissent*, chap. 7, 13 sq.

233. « Pendant que nous nous reposerons, le serviteur, en même temps, nous lira ce que j'ai écrit » (143b). L'arrêt est nécessaire pour l'écoute, pour la lecture, pour l'écriture et pour le dialogue; c'est un repos propice à la purification des mouvements psychiques qui constituent notre pensée (*Banquet*, 207e-208a).

234. *Le Poids du ciel*, in *Récits et essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, p. 392-393.

235. « Phrase obscure; faut-il entendre que c'est seulement au réveil, dans la mémoire du rêve, que se fait l'identification des objets aperçus dans la confusion du rêve (point de vue idéaliste), ou bien qu'on reconnaît au réveil la signification objective du rêve? (réalisme onirique) » (Bibliothèque de la Pléiade, tome 2, note 4 de la page 463); L. Brisson lève la difficulté – qu'il reconnaît cependant en note – en traduisant [les *phantasmata* oniriques] « sont des représentations intérieures et des souvenirs de choses extérieures dont on a fait l'expérience à l'état de veille » (GF Flammarion, 1992); il semble bien pourtant que le souvenir concerne les images du rêve et non les choses réelles.

236. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 110. Dodds renvoie notamment à un rêve d'Hippias, fils du tyran Pisistrate qui conduisait les Barbares contre les Grecs à Marathon (490) : « La nuit d'avant, il avait fait un songe : il s'était vu couché près de sa propre mère; il en avait conclu qu'il rentrerait à Athènes, y reprendrait le pouvoir et terminerait ses jours dans sa terre maternelle, chargé d'années. Voilà comment il interprétait son rêve », Hérodote, *L'Enquête*, livre VI, 107, trad. A. Barguet, Paris, Gallimard, 1990.

237. *Ibidem*, p. 125 (à propos du *Timée*).

238. Voir sur ce point l'étude de L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement », *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 220-248.

239. « Au commencement de cette fable [le mythe de l'attelage] nous avons dans chaque âme distingué trois parties, deux qui ont forme de cheval, une troisième (*eidos triton*) qui a forme de cocher », 253c.

240. C. Joubaud note ainsi : « Le *Timée* a une approche tout à fait négative de la démence », *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, étude à partir du *Timée*, Paris, Vrin, 1991, p. 178.

241. Voir *Charmide*, 154d où Socrate propose de déshabiller l'âme de Charmide plutôt que son corps ; cf. J.-L. Chrétien, *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 43 sq.

242. Livre IV, 1, 47, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962. Selon Épicure, un criminel ne peut jamais être tranquille, non pas parce que sa « mauvaise conscience » le minerait (le bien et le mal ne sont que des conventions), mais parce qu'il peut se trahir en parlant dans son sommeil ; voir l'étude de G. Droz-Vincent, « La théorie épicurienne du rêve » dans *Scepticisme et exégèse*, hommage à C. Pernot, *Cahiers de Fontenay*, 1993, p. 165-184.

243. Voir Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. III, Stuttgart, 1964, fragments de Chrysippe sur la vertu, p. 56-57 et Plotin, *Ennéades*, I, 4[46], 9, 2 sq.

244. Voir l'étude de R. Guérineau, « Des séismes. La métaphore platonicienne du tremblement », dans *Politique dans l'antiquité*, Université de Lille III, 1986, p. 35-47.

245. À propos de la folie « téléstique » voir *Phèdre* 244e et l'étude de I. M. Lindforth, « Telestic madness in Plato », *University of California Publication in Classical Philology*, 13, 1946, p. 162-172.

246. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 50-51.

247. La pensée par oxymores sera fréquente dans le néoplatonisme, notamment à partir des termes mêmes du *Parménide*, telle la « similitude de dissimilitude » (159e) ; voir la *Théologie platonicienne* de Proclus, livre I, 12, trad. Saffrey-Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 57 et note complémentaire p. 144-145.

248. « Une gymnastique simple », 404b ; ni « belle fille de Corinthe » ni « pâtisseries attiques », 404d.

249. Trad. M. Conche, Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1987, p. 63, fragment 9 = Diels-Kranz 89. Conche commente conformément à son « phénoménisme » : « Ceux qui dorment vivent dans un monde qui leur est propre, car ce qui, lorsqu'ils rêvent, leur semble réel, n'est réel que pour eux. Les éveillés ont affaire à un seul monde, commun à tous, car ce qui semble réel aux uns, par exemple le soleil ou la mer, semble aussi réel aux autres ».

250. J.-F. Marquet note : « Dans le rêve, chaque chose est une autre ; dans la veille, chaque chose pourrait en être une autre », *Singularité et événement*, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 106.

251. *Phédon*, 116e.

252. Voir *Gorgias*, 493e, *République*, I, 343b et *Critias*, 117e.

253. « Zeus [...] seul éveillé pendant que dormaient les autres dieux comme les humains » (390b, cf. *Iliade*, chant XIV, 292-351).

254. Le rhapsode Ion confie à Socrate : « Comment expliquer ce qui m'arrive ? Quand on s'entretient de quelque autre poète, je n'y fais pas attention, et je suis impuissant à énoncer rien qui vaille ; je sommeille tout bonnement. Mais fait-on mention d'Homère ? aussitôt me voilà éveillé, l'esprit attentif, et les idées me viennent en foule (*euporô*) », *Ion*, 532b8-c4, trad. L. Méridier.

255. Telle est cependant l'interprétation de N. Cordero dans sa traduction du *Sophiste* quand il commente la page 266 : « Le statut des réalités naturelles et des images (aussi bien divines et humaines) reprend les deux divisions qui correspondent au monde sensible et au monde intelligible dans l'analogie de la ligne de la *République* (509d sq.) », le *Sophiste*, Paris, GF-Flammarion, 1993, note 399, p. 279.

256. Voir Plinie, *Histoire Naturelle*, XXXV, 65 et les analyses d'E. Kris et O. Kurz dans leur livre *L'image de l'artiste, légende, mythe et magie*, trad. M. Hechter, Paris, Rivages, 1987, p. 96-107, « L'œuvre d'art comme copie de la réalité ».

257. Nous partageons l'avis d'A. Séguy-Duclot qui, dans son étude « La structure des hypothèses du *Parménide* », *Philosophie*, numéro 50, juin 1996, p. 12-29, refuse de faire de la troisième hypothèse une simple excroissance de la seconde comme le font notamment Fr. M. Cornford (*Plato and Parmenides*, London, 1939) et L. Brisson (*Parménide*, Paris, GF-Flammarion, 1994). Le rôle de la vision dans cette hypothèse est rapproché par A. Soulez de la théorie socratique de la connaissance telle qu'elle est présentée dans le *Phèdre* (265d) : « À propos de la huitième hypothèse du “*Parménide*” », *Revue de métaphysique et de morale*, 1970, p. 385-399.

258. *Parménide*, trad. J. Moreau, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, tome 2, p. 252.

259. Pour le rapprochement de la huitième hypothèse du *Parménide* et de la page 52 du *Timée* dans la pensée plotinienne voir notre étude *Les fondements de la nature selon Plotin*, Paris, Vrin, 1992, p. 78-87.

260. *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 45.

261. « Équivalent politique » ne veut pas dire « équivalent métaphysique » ; nous partageons l'avis de J.-F. Balaudé selon lequel : « La *khôra* est la nouveauté métaphysique du *Timée*, dont on n'a pas d'équivalent dans la *République*. De fait, Platon n'y élabore pas de physique, mais cherche à cerner notre rapport possible à la Justice [...] » ; et de noter cependant : « À certains égards, la politique qu'il développe préfigure l'ontologie du devenir exposée dans le *Timée* », « Le triptyque, *République*, *Politique*, *Lois* », in *Le temps philosophique*, « D'une cité possible. Sur les *Lois* de Platon », Nanterre, 1995, p. 43.

262. *Le Renversement platonicien, logos, épistémè, polis*, 2^e éd. Paris, Vrin, 1994, p. 331.

263. Voir P.-M. Morel, « Le regard étranger sur la cité des *Lois* », in *D'une cité possible...*, *op. cit.*, p. 110-111 : « La première cité du livre V des *Lois* est présentée comme un *paradeigma*, comme la cité théorique de Socrate dans la *République* ».

264. Signalons encore certains des oxymores féconds par lesquels le philosophe entretient l'étonnement philosophique : le *Lachès* évoque celui qui est courageux en prenant la fuite (190a), le *Ménexène* une victoire qui est en même temps une défaite (247a), le *Parménide* la « similitude de dissimilitude » (159e).

265. *Banquet*, 207a-b et d, trad. L. Robin, Gallimard.

266. Pour l'identification des juges infernaux de l'*Apologie* (41a) et du *Gorgias* (523e) voir la note complémentaire dans la traduction de l'*Apologie* par L. Brisson (Paris, GF-Flammarion, 1997, note 310, p. 158).

267. Voir J. Lacan, *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 156 et J.-L. Chrétien, *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, p. 329-344 ; voir également H. Joly, *Le Renversement platonicien*, seconde édition, Paris, Vrin, 1994, p. 26 et p. 195 à propos de la « neutralité » de l'essence.

268. La contingence des individus au sein d'une espèce qui, elle, est nécessaire est particulièrement soulignée par Aristote à la fin du *De Generatione et Corruptione*. Cela dit, le passé, lui, étant nécessaire (*De Coelo*), il y a une nécessité *a posteriori* des individus. Je suis nécessaire parce que je ne peux pas ne pas avoir été, moi qui suis.

269. Comme exemple de l'égoïsme des sophistes, Platon parle d'Hippias qui fait tout (*Hippias mineur*, 368b-c), mais pour lui seulement (*Charmide*, 162e).

270. Livre II, 7, 1107b 21-1108a1, trad. J. Tricot.

271. La *Rhétorique* précise : « Les honneurs (*timè*) sont l'indice d'une avantageuse réputation de bienfaisance ; on les accorde justement et surtout à ceux qui ont fait du bien ; mais on les décerne aussi à celui qui a la faculté d'en faire [...]. Les parties des honneurs sont les sacrifices, les commémorations en vers et en prose, les privilèges (*géra*), les donations de terre, les préséances, les tombeaux, les statues, la nourriture aux frais de l'État, les pratiques barbares, comme de se

prosterner et céder sa place, les présents appréciés chez chaque peuple. En effet, le présent est le don d'un acquêt et l'indice d'un honneur; ce sont les raisons qui le font désirer par les cupides et les ambitieux (*philokhrèmatoi kai hoi philotimoï*) », livre I, chap. 5, 1361a28 sq., trad. M. Dufour.

272. Livre IV, 10, 1125b11-13.

273. *Les Politiques*, V, 10, 1312a27 sq., trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion.

274. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977 (première édition anglaise, 1959) : « Je dis bien “honte” et non “culpabilité” car certains anthropologues américains nous ont récemment appris à distinguer, selon leur terminologie, “shame culture” et “guilt-culture”, les “civilisations de honte” et les “civilisations de culpabilité”; et la société décrite par Homère tombe nettement dans la première catégorie. Le plus grand bien de l'homme homérique n'est pas la jouissance d'une conscience tranquille, c'est la jouissance de la *timè*, l'estime publique » (p. 28).

275. *Phédon*, Paris, GF, note 176, p. 355-356.

276. Voir J. Frère, *Le Bestiaire de Platon*, Paris, Kimè, 1998, notamment p. 108-112 « la mort et la métempsychose »; l'auteur n'adopte pas une lecture métaphorique des réincarnations : « Avant d'être d'ordre éthique, la thèse platonicienne de la métempsychose unissant genre humain et genre animal se trouve ancrée dans une conception philosophique d'ordre à la fois métaphysique et cosmique » (p. 109).

277. 230a, trad. P. Vicaire.

278. *La Psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, p. 179-213.

279. Paris, PUF, 1996.

280. Voir *République*, X, 617e : « La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait : la Divinité en est irresponsable ! » et *Timée*, 42d : « de l'éventuelle malice de chacun il entendait être innocent ».

281. Au livre X des *Lois*, dans le discours persuasif que l'Athénien imagine tenir au jeune homme menacé par l'athéisme, il y a la seule allusion du dialogue à la métempsychose : « Comme d'autre part une âme, incessamment assignée tantôt à un corps, tantôt à un autre (Ἐπεὶ δὲ αἱ ψυχὴ συντεταγμένη σώματι τοτὲ μὲν ἄλλω, τοτὲ δὲ ἄλλω), traverse des changements de toute sorte par l'effet soit de sa propre action, soit de l'action d'une autre âme, il ne reste plus au Joueur de trictrac autre chose à faire qu'à déplacer pour la mettre en une position plus avantageuse l'âme dont les dispositions morales se sont améliorées, dans une position pire, celle en qui elles ont empiré » (903d, trad. L. Robin).

282. *Le Banquet*, trad. L. Robin, Paris, Les Belles-Lettres, *Notice*, p. xcv.

283. Le primat de l'usage (*χρεία*) sur la contemplation de l'essence est indiqué nettement au livre X de la *République* : « Mais est-ce que mérite, beauté, rectitude, pour chaque objet fabriqué, pour chaque vivant, pour chaque action, n'existent pas par rapport à rien d'autre, sinon à la satisfaction d'un besoin (οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν), satisfaction par rapport à laquelle ce dont il s'agit a été fabriqué ou bien existe naturellement ? » (601d, trad. L. Robin). La chose n'est pas fabriquée pour être exposée et contemplée, mais pour être sainement maniée et droitement utilisée : l'Idée ne se manifeste pas au regard de l'âme dans la transcendance d'un « monde intelligible » mais dans la pluralité des participants qui sont rendus possibles par elle. Il n'est pas indifférent que Plotin ne cite nulle part ce texte important : dans une philosophie qui hypostasie l'intelligible en « monde », la *khréia* n'a plus qu'un rôle tout à fait secondaire.

284. Voir *supra* p. 77 sq.

285. *Chemins*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, collection Idées, p. 441.

286. Cette expression est le titre de l'article paru dans *Philosophie*, 1995, p. 69-91.

287. *L'art, l'éclair de l'être*, Seyssel-sur-Rhône, Éditions Comp'Act, 1993, p. 177.

288. L'une de ces renaissances est l'article de G. Liberman, « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon » où l'auteur note pour préciser son projet : « Les Modernes ont appelé “dialectique ascendante” le processus par lequel l'homme s'élève de l'objet singulier qu'est un beau corps à

l'idée du beau. On se contente de reproduire les étapes de cette élévation telles que les indique Diotime sans expliciter le sens que revêt, au point de vue de la théorie de la connaissance, le franchissement de ces étapes, sans même expliquer la nature et les conditions de ce dernier », *Archives de philosophie*, 1996, p. 456.

289. La présence de Diotime ne nous semble pas suffire à « réduire à néant les prétentions de l'homosexualité à rendre raison du véritable rapport amoureux » comme le dit J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996, p. 295. Contre un tel point de vue, Th. Menissier note : « Ce serait être vraiment mal disposé envers le texte de Platon, vu dans son ensemble, que de persévérer à nier l'attachement de l'auteur à la pédérastie, ou à l'esprit qu'elle suppose : une véritable trahison ! Platon n'abandonne pas le registre des amours grecques alors qu'il fait parler Diotime », *Érôs philosophe*, Paris, Kimé, 1996, p. 116.

290. St. Rosen, dans son commentaire par ailleurs si éclairant, note : « Diotima beautifies the phenomena of childbirth or genesis altogether, in accord with the teaching of Agathon. If her teaching were true, only beautiful people could procreate », *Plato's Symposium*, Yale University Press, 1968, p. 247, nous soulignons. Que seuls les gens beaux doivent avoir des enfants n'est pas la leçon du *Banquet*. M. Gagnebin est plus nette encore quand elle parle de la beauté platonicienne : « Une phrase du *Banquet*, cynique et monstrueuse [sic], se fait l'écho terrible de notre démonstration [Platon pense le sensible à travers la catégorie du laid]. Le concept de laideur semble là aussi devoir s'étendre au sensible tout court [citation de la page 211d-e]. La beauté corporelle, la beauté physique est, ici, brutalement assimilée à la souillure, à l'infection, à la finitude humaine », *Fascination de la laideur*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978, p. 139-140.

291. L'analogie entre le corps humain et le bateau de Thésée est d'autant plus grande que le vaisseau Argo, dont la pièce de proue est un morceau du chêne sacré de Dodone, est capable de prophétiser. Il est en quelque manière animé.

292. « L'âme nutritive appartient aussi aux êtres animés autres que l'homme, elle est première et la plus commune des facultés de l'âme, et c'est par elle que la vie appartient à tous les êtres. Ses fonctions sont la génération et l'usage de l'aliment. Car la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant qui est achevé et qui n'est pas incomplet, ou dont la génération n'est pas spontanée, c'est de créer un autre être semblable à lui, l'animal un animal, et la plante une plante, de façon à participer à l'éternel et au divin, dans la mesure du possible [...]. Puis donc qu'il est impossible pour l'individu de participer à l'éternel et au divin d'une façon continue, par le fait qu'aucun être corruptible ne peut demeurer le même et numériquement un, c'est seulement dans la mesure où il peut y avoir part que chaque être y participe, l'un plus, l'autre moins ; et il demeure ainsi non pas lui-même, mais semblable à lui-même, non pas numériquement un, mais spécifiquement un », *De l'âme*, II, 4, 415a23-415b1 et b3-7, trad. J. Tricot.

293. A. Renaut, « Épicure et le problème de l'être. Sur le statut des prédicats », *Les études philosophiques*, 1975, p. 443.

294. La *doxa* sur cette question est présentée dans le livre de P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, p. 57-83.

295. *De la nature*, I, 831 sq. et l'étude de J. Brunschwig, « Épicure et le problème du "langage privé" », *Revue des sciences humaines*, 1977, p. 155-177. Dans l'épicurisme, l'origine du langage est, dans un premier moment du moins, naturelle, réponse vocale déterminée correspondant à une situation géographique originale. La pluralité des langues est ici une objection à la thèse conventionnaliste. D'après Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, Épicure aurait affirmé que seuls les Grecs peuvent philosopher (Usener, 226). Que l'*hellênidzein* soit synonyme de *philosophhein* est admis par la tradition platonicienne, comme le montre le commentaire de Proclus *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 258, 21-259, 12. Mais il s'agit alors de penser la nature de la chose à travers son nom en grec.

296. La poétique lucrétienne a déjà été étudiée pour elle-même dans son rapport à la pensée épicurienne qui s'y exprime; cf. P. H. Schrijvers, *Lucretius, Horror ac divina voluptas*, études sur la poétique et la poésie de Lucrèce, Amsterdam, A. Hakker, 1970, et M. Bollack, *La raison de Lucrèce*, constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne, Paris, Minuit, 1978. Ce dernier ouvrage montre d'une façon lumineuse à quel point il est vain d'opposer la forme et le fond dans le poème de Lucrèce. Il ne s'agit plus d'une « rhétorique » (où les idées doivent s'enchaîner avec art, selon des tropes) mais d'une poétique (selon l'arrangement original des mots). Signalons notamment les analyses des archaïsmes (p. 109), de la « désignation par l'absence de nom » (à propos de la quatrième partie de l'âme : « Elle échappe en effet à toute dénomination parce que rien dans le sensible n'en embrasse la nature, même par analogie », p. 173), du polyptote « *lumina luminibus* » (III, 364), p. 245, du quasi-anagramme *lignis/ignis* (I, 901), p. 251, ou des fréquentes répétitions (p. 260-261).

297. Cf. O. Bloch, « Le contre-platonisme d'Épicure » in *Contre Platon*, I, textes réunis par M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1993, p. 85-102, étude qui conclut notamment : « Saisir l'intérêt et l'importance d'une mise en perspective consistant à voir dans l'épicurisme un antiplatonisme, ou mieux un contre-platonisme [...] contribue à préciser les enjeux et les présupposés de l'une et de l'autre des deux philosophies » (p. 102).

298. Cf. P. Shorey, « Plato, Lucretius and Epicurus », *Harvard Studies in Classical Philology*, 1901, p. 201-210 qui met en parallèle Lucrèce et des passages du *Protagoras* (322a/IV, 551), du *Phédon* (77e/II, 55), de la *République* (474d/IV, 1160), des *Lois* (776b/II, 79) et surtout du *Timée* (une quinzaine de citations) et, p. 291-307, donne une quinzaine d'autres citations (notamment *Phèdre*, 247c/I, 72-77) pour conclure : « l'opposition à Platon est un thème récurrent du *De la Nature* » (p. 306).

299. Cf. Aristote, *De generatione et corruptione*, 315b10 et M. Bollack, *op. cit.*, p. 246-259.

300. Ainsi, à propos de l'allégorie de la caverne, Glaucon note : « Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers » (*République*, VII, 515a); de même l'anneau découvert par Gygès suscite l'étonnement du berger (*ton thaumadzein*, *ibid.* II, 360a). Dans le *Phédon* le mythe géographique commence par cette précision : « La terre compte un grand nombre de régions merveilleuses (*thaumastoi...topoi*) » (108c); quant au mythe des deux cycles de l'univers dans le *Politique*, l'Étranger y introduit en indiquant : « Toutes ces merveilles [l'histoire de Cronos et celle des hommes nés directement de la terre, notamment] résultent du même phénomène, avec des milliers d'autres encore plus étonnantes (*thaumastotera*) » (269a).

301. Voir *supra* le chapitre v.

302. Cf. également le fragment B 191 : « Il faut appliquer sa réflexion au possible et se contenter de ce qu'on a, ne faire que peu de cas de ce qu'on désire et admire et ne pas y arrêter sa réflexion ». S. Lourié dans son édition des fragments de Démocrite cite également un passage du *De Finibus* de Cicéron : « Ille summum bonum... saepe ἀθαμψίαν appellat, id est animum terrore liberum », *Démocrite*, Leningrad, éditions « Naouka », 1970, p. 158.

303. *Épicure et son école*, Gallimard, 1975, p. 60-61.

304. *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 17.

305. « Ce qui relève de la recherche au sujet du coucher, du lever, du solstice, de l'éclipse et de tous les phénomènes apparentés à ceux-ci, ne contribue plus en rien au bonheur que permet la connaissance : ceux qui savent ces choses mais ignorent quelles sont les natures et quelles sont les causes principales [les atomes et le vide], ont les mêmes craintes que s'ils ne savaient pas de surcroît ces choses-là, peut-être même plus grandes puisque l'étonnement (*thambos*) venu du surplus de connaissance de ces phénomènes ne peut prendre fin par la saisie de l'ordonnance des faits fondamentaux » (trad. M. Conche). L'infinité des mondes et la multiplicité des causes laissent toujours place à une certaine inintelligibilité. La condamnation d'une certaine forme d'astronomie

qui serait sans rapport direct avec le bonheur humain se trouve également chez Auguste Comte pour lequel il est inutile de chercher à connaître les étoiles éloignées.

306. Cf. *Phèdre*, 250d.

307. Nous citons la traduction de J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.

308. Cf. Philodème, *De signis* (= On Methods of Inference), Naples, Bibliopolis, 1978, éd. P. et E. De Lacy, *passim*.

309. Respectivement, IV, 768, V, 83 et VI, 375.

310. *Lucretius on Death and Anxiety*, Poetry and philosophy in *De Rerum Natura*, Princeton, 1990, p. 7.

311. Cf. chant I : « Ainsi donc grande et mille fois admirable (*multis miranda*), / vantée par le genre humain curieux de la connaître, / cette île opulente [la Sicile], armée d'une race vaillante, / n'a pourtant rien connu de plus grand que cet homme [Empédocle], / rien de plus merveilleux, plus cher et plus sacré (*nec sanctum magis et mirum carumque*) » (726-730), chant III, 371 (Démocrite) et le début du chant V sur Épicure. Il est possible que l'auteur du *De la nature* ait été nommé, lui aussi, « admirable Lucrèce » dans la tradition épicurienne si l'on accepte l'hypothèse de E. Kalinka lisant le fragment 122, II, 8 de Diogène d'Œnoanda telle que la présente M. F. Smith dans son livre *The Epicurean inscription*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 310 et 553.

312. Cf. le fragment 31 d'Épicure dans l'édition d'Arrighetti (p. 352), où il est question de la « force admirable » des simulacres des dieux.

313. M. Bollack écrit en ce sens : « L'usage n'est pas traité d'abus, comme on le pense généralement, comme si, dans son zèle, le réformateur de l'âme voulait purifier sa langue et combattre les allégoristes. *Abuti* [II, 656] n'a pas le sens de *mésuser*, mais de *faire plein usage*. Le nom (*nomen*), quel qu'il soit, que consacre le culte ou la cité, est autorisé lorsque la réflexion le pénètre pour en retenir le vrai », *op. cit.* p. 178.

314. Cf. le testament d'Épicure (Diogène Laërce, X, 16-22) traduit et commenté par A. Laks in *Cahiers de Philologie*, Études sur l'Épicurisme antique, P.U.L., 1976, p. 18-23.

315. « Suspendu à un point élevé, il a le vertige; lui-même objet céleste, c'est d'en haut qu'il dirige ses regards; comme il n'en a pas l'habitude [de parler dans un tribunal], il est désarmé, il perd ses moyens, il articule des sons dépourvus de sens » (175d, trad. M. Narcy).

316. Exemples donnés par Plutarque dans le *Contre Colotes*, respectivement en 1108b et 1117d.

317. Cf. l'étude de M. T. Riley « The Epicurean Criticism of Socrates », *Phœnix*, 1980, p. 55-68

318. Cf. la sentence vaticane 58 : « Il faut se libérer de la prison des occupations quotidiennes et des affaires publiques » (trad. M. Conche).

319. Cf. par exemple les fragments D.K. B 60, 61, 62 ou 88.

320. Cité par W. Cröner, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, p. 87.

321. *Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990, p. 170, note 3.

322. « Ainsi font les hommes que le désir aveugle : / ils prêtent à celles qu'ils aiment des mérites irréels. / [...] Noire, elle est couleur miel, sale et puante, naturelle (*acosmos*); / yeux glauques, c'est Pallas, nerveuse et sèche, une gazelle » (1153-1161).

323. « N'est-ce pas ainsi que vous en usez à l'égard des beaux garçons ? Que l'un d'eux soit camus, vous l'en louerez en l'appelant gracieux; d'un nez crochu, vous dites qu'il est royal [...], on parle aussi de teint de miel, expression qui ne peut venir, n'est-ce pas ? que d'un amant qui déguise un défaut sous un terme de louange » (474d-e, trad. É. Chambry).

324. *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 108 : « Beaucoup, épris de femmes laides, les croient on ne peut plus belles » (trad. J.-P. Dumont).

325. Pour Platon, la pléonexie, c'est-à-dire le désir d'avoir toujours plus, est, comme *érôs*, ambivalente selon les objets sur lesquels elle porte; Glaucôn, dans son récit sur l'anneau de Gygès, y voit l'origine de la perversion de l'homme bon : « Donnons à l'homme de bien et au méchant un

égal pouvoir de faire ce qui leur plaira; suivons-les ensuite et regardons où la passion va les conduire : nous surprendrons l'homme de bien s'engageant dans la même route que le méchant, entraîné par le désir d'avoir sans cesse davantage (διὰ τὴν πλεονεξίαν), désir que toute nature poursuit comme un bien, mais que la loi ramène de force au respect de l'égalité » (livre II, 359b1-7, trad. É. Chambry); telle n'est pas la doctrine de Platon, pour lequel l'homme bon voudra, certes, toujours plus, mais de choses belles et bonnes. Le mythe de Gygès est sophistique, on y retrouve l'opposition frontale de la Nature et de la Loi.

326. « Personne en effet ne peut croire que c'est la communauté de la jouissance amoureuse qui est, en définitive, l'objet en vue duquel chacun d'eux se complaît à vivre en commun avec l'autre et dans une pensée à ce point débordante de sollicitude. [...] Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphaïstos se dresse devant eux muni de ses outils » (192c-d); la suite du texte conclut : « chacun d'eux penserait qu'il vient d'entendre formuler ce que depuis longtemps en somme il convoitait : que, par sa réunion, par sa fusion avec l'aimé, leurs deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul ! » (192e, trad. L. Robin, Les Belles Lettres).

327. « Celui [...] qui relève de l'Aphrodite Pandémienne est véritablement, comme elle, populaire, et il réalise ce qui se trouve : cet amour-là est celui des hommes de basse espèce. L'amour de ces sortes de gens, en premier lieu, ne va pas moins aux femmes qu'aux jeunes garçons; en second lieu, au corps de ceux qu'ils aiment plutôt qu'à leur âme; enfin, autant qu'il se peut, à ceux qui ont le moins d'intelligence : ils ne regardent en effet qu'à la réalisation de l'acte, sans se soucier que ce soit ou non de la belle manière » (*ibid.* 181b).

328. « Dans son poème, Lucrèce fait une distinction très nette entre l'auguste *Venus-voluptas* qui remplit de sa présence le cosmos tout entier (I, 1 sq.), et la *Venus-volgivaga* (IV, 1071) », *op. cit.*, p. 274. Une telle évidence correspond à l'étonnement d'A. Ernout, commentant ces vers du chant IV, dans sa traduction aux Belles-Lettres : « Il est assez piquant de voir le grave Lucrèce [*sic*] se rencontrer avec l'Ovide des *Remèdes d'Amour*, v. 484 sq. » (tome II, p. 43, note 1).

329. « Momen mutatum », in *Études sur l'Épicurisme antique*, P.U.L. 1976, p. 176.

330. Cf. tout le chapitre de J. Salem « La critique lucrétienne de l'amour », *op. cit.*, p. 169-185.

331. *Ennéades*, III, 5(50), 2 : « Eh bien, nous disons qu'Aphrodite est double : la première, c'est l'Aphrodite que nous appelons ouranienne, puisque nous disons qu'elle est descendante d'Ouranos, la seconde, c'est l'Aphrodite née de Zeus et de Dionè, l'Aphrodite qui se rapporte aux mariages ici-bas » (lignes 14-17, trad. P. Hadot). Comme le note P. Hadot : « Plotin évite d'utiliser le mot "pandémienne" et il laisse entendre dans le premier chapitre (1, 59) que l'union conjugale, donc la procréation dans le monde, est tout à fait morale. Il n'y aura donc plus opposition morale, mais subordination ontologique entre les deux Aphrodites », *Traité 50*, Paris, Cerf, 1990, p. 48.

332. Cf. l'introduction de M. Conche à son *Épiqueure*, *Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 3^e éd. 1992, p. 65-66.

333. Cf. J. Salem, *op. cit.*, p. 92-95.

334. *Prométhée enchaîné*, 484-485 et 498-499, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1921; la tradition platonicienne reprendra cette origine prométhéenne de la mantique, cf. Plutarque, *De iside et osiride*, 352a.

335. Le jeu de mots est indiqué par R.G. Bury dans son édition du *Banquet*, Cambridge, 1909, rééd. 1973, p. 94; Ficin parle, précise-t-il, de *fatidica mulier*.

336. Au chant II par exemple : « Maintenant, prête attention à la vraie doctrine./ Une découverte inouïe va frapper ton oreille, / un nouvel aspect de l'univers à toi se révéler » (1023-1025).

337. *Le Poème de Lucrèce*, Paris, Hachette, 1869, p. 52-53. Martha note également : « Les disciples donnaient le nom d'oracles à certaines sentences d'Épicure "*Quasi oracula edidisse sapientiæ dicitur*", de *Finibus*, II, 7. Cicéron se moque de l'air de confiance des épicuriens "qui ne craignent rien tant

que de paraître douter et parlent comme s'ils revenaient à l'heure même de l'assemblée des dieux", de *Natura deorum*, I, 8 » (p. 52, note 2).

338. M. Dixsaut remarque : « Il y a certes de l'ironie à identifier les philosophes aux Bacchants. Cependant le philosophe est, à sa manière, un possédé du dieu ou au moins du divin (voir l'"assimilation au divin", *homoiosis theoi*, de Théétète 176b) » Phédon, GF, 1991, note 107, p. 338.

339. Cf. A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972 ; l'auteur précise que le *makarismos* est une prière commençant par « Fortuné comme les dieux celui qui... ». D'une certaine manière, l'ensemble de la *Lettre à Ménécée*, s'achevant par « tu vivras comme un dieu parmi les hommes », est un *makarismos*.

340. Contre Colotès, 1117b = Métrodore, fragment 38.

341. *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946, p. 31-33. Cf. également W. Schmidt, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Florence, 1984, p. 99-111.

342. *De finibus*, II, 7, 22.

343. *L'Épicurisme et sa tradition antique*, Paris, Bordas, 1990, p. 97.

344. *Op. cit.*, p. 181-193. Signalons notamment : « La doctrine n'est pas amère, elle est obscure tant qu'elle ne s'est pas découverte. Son amertume est son obscurité » (p. 188).

345. Cf. *Charmide* : « Le remède de l'âme, disait-il [Zalmoxis], ce sont certaines incantations. Celles-ci consistent dans les beaux discours qui font naître dans l'âme la sagesse » (157a, trad. A. Croiset).

346. 296c4-5 (κακά δέ γε πολύ πλείω ποιοῦσιν ἢ ἀγαθὰ πάντες ἄνθρωποι), trad. A. Croiset.

347. Ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν (VII, 803b3-4).

348. Trad. É. Bréhier, III, 2 [47], 15, 53-58. Le thème de l'homme « jouet » (παίγνιον) vient du livre I des *Lois*, 644d8.

349. Voir notre étude « L'optimisme plotinien », dans *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-roses, ENS-Éditions, 1999, p. 31-48.

350. *Lachès*, 200b1, trad. A. Croiset.

351. *Alcibiade*, 133b7-c2 et 13-15, trad. A. Croiset. Sur ce passage on lira J. Brunschwig, « Sur quelques emplois d'ΟΨΙΣ », *Zetesis*, Mélanges offerts au Professeur E. de Strycker, Utrecht, 1973, p. 24-39 (et plus particulièrement p. 24-32), et A. Soulez, « Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade majeur* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79, 1974, p. 196-222.

352. *Ion*, 534e3-4, trad. L. Méridier.

353. *Le Monde de la politique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 112.

354. Ce couple de concepts qui aura le statut de « catégories de l'être » pour Aristote, est déjà présenté dans le *Phédon* comme ce qui permet d'avoir une connaissance réelle de l'essence : « Voudrait-on, pour chacune [des choses], découvrir la cause selon laquelle elle naît, périt ou existe ? ce qu'il y aurait à découvrir à son sujet, c'est selon quoi il est meilleur pour elle, soit d'exister, soit de subir ou de produire quelque action que ce soit (ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἔστι ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν) », 97c5-8, trad. L. Robin, Les Belles Lettres ; le *Théétète* l'évoque également en 156a7.

355. Sur l'ajectif « sournois » (*épiboulos*) voir *supra* chap. I, p. 16.

356. 174d3-e5.

357. « Tiens pour évident que la campagne est là-bas pareille à ce lieu-ci et <vois> comment toutes choses sont identiques ici, à la campagne, à la montagne, au bord de la mer, où tu voudras. Tu tomberas ainsi tout droit sur ce mot de : "S'entourant d'un enclos, dit-il, sur la montagne" et "trayant son troupeau bêlant" ». A. I. Trannoy note qu'il s'agit là d'une citation « inexacte » du *Théétète*. En effet, ce qui est figuré chez Platon (le roi est comme un berger sur la montagne tout occupé à sa traite) est pris au sens propre par Marc-Aurèle. Cinq mots seulement se retrouvent du

Théétète dans la pensée X, 23 et ce, dans un ordre différent (βδάλλιν... σηκὸν ἐν ὄρει... περιψεφλημένον, chez Platon; <τὰ τοῦ Πλάτωνος> « Σηκὸν ἐν ὄρει » φησί « περιψαλλόμενος » καὶ « βδάλλων » chez Marc-Aurèle. L'idée commune est qu'ici et là, sur la montagne ou à l'intérieur des murailles d'une cité, la nature humaine est la même.

358. Livre VII, Pensée, 35 : « L'âme douée d'une certaine hauteur de vue et capable d'embrasser toute la durée et toute la matière, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ? — Impossible, dit-il. — Alors une telle âme ne considérera pas la mort comme un malheur ? — Pas le moins du monde » (*Rép.*, VI, 486a); Pensée, 44 : « Pour moi, je lui répliquerais avec justice : Tu as tort, mon ami, de croire qu'un homme, pour peu qu'il ait de valeur, doive calculer les chances qu'il a de survivre ou de mourir, et qu'il ne doive pas examiner seulement, lorsqu'il agit, si ses actions sont justes ou injustes, si elles sont celle d'un homme de bien ou d'un méchant » (*Apol.*, 28b); Pensée, 46 : « Eh bien ! mon cher, prends garde que ce qui est noble, ce qui est bien, ce n'est peut-être pas de sauver la vie des autres ni de sauver la sienne. Cette question de la durée de la vie, un homme digne de ce nom ne doit-il pas s'en soucier fort peu ? Doit-il tenir à son existence ? Ne doit-il pas plutôt s'en rapporter aux Dieux là-dessus et croire le dire des bonnes femmes, que sa destinée, personne ne saurait l'éviter ? Ne doit-il pas, autant qu'il est en lui, examiner le meilleur moyen de passer le plus dignement possible le temps qu'il doit vivre ? » (*Gorgias*, 512d).

359. Nous suivons ici la traduction d'É. Bréhier, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, *Les Stoïciens*, 1962, p. 1196. En note, V. Goldschmidt indique : « Cette phrase est peut-être une glose marginale »; A. I. Trannoy l'attribue à Platon sans précision; M. Meunier (GF, 1964) fait référence à « un ouvrage perdu [de Platon] ». Le propos qui reprend manifestement les citations précédentes, se termine par une terminologie stoïcienne (le verbe συγκοσμῶ serait un *hapax* platonicien).

360. Commentant le fragment 7 (D.K.) d'Héraclite (« Si toutes choses devenaient fumée, les narines les connaîtraient »), M. Conche note : « La fumée, ici, est "l'odeur elle-même", d'après Aristote; mais elle est aussi la figure de l'informe, du monde "démondanéisé" », Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 275. Vapeur opaque où se mêlent particulièrement le feu, l'eau, la terre et l'air, la fumée est l'une des figures les plus parlantes du mélange total, mais du mélange défait, instable, où tout se transforme par déformation.

361. La beauté des détails, selon Marc-Aurèle, vient précisément de leur capacité à manifester encore la puissance du tout dont ils font partie : « Les épis qui penchent vers la terre, les plis qui sillonnent la peau du front chez le lion, l'écume qui file au groin du sanglier, beaucoup d'autres choses encore, si on les considère isolément, sont loin d'être belles. Néanmoins, du fait qu'elles accompagnent les œuvres de la nature, elles contribuent à les embellir et sont attrayantes (συνεπικοσμεῖ καὶ ψυχαγωγεῖ) » (IV, 2, 9-14). L'attrait, ici, littéralement la « psychagogie », fait que le regard passe du détail à l'ensemble, de la bave à la gueule et de celle-ci à l'énergie de l'animal. Hors de l'universelle relation d'expression, les choses et leurs parties, les hommes et leurs comportements, ne sont qu'insignifiance et néant.

362. *Lettres à Lucilius*, livre VII, 65, 21 : « Je suis trop grand, destiné de naissance à de trop grandes choses pour me faire le valet de mon corps, qui n'est rien d'autre, certes à mes yeux, qu'une chaîne passée autour de ma liberté. J'oppose donc ce corps aux coups de la Fortune pour qu'ils s'y arrêtent, mais je ne permets pas qu'aucun les traverse pour venir jusqu'à moi. Tout ce qui en moi peut ressentir l'injure, c'est le corps. Dans ce bâtiment servile habite une âme libre », trad. H. Noblot modifiée.

363. IV, 41 : ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν; le diminutif péjoratif paraît être un néologisme de Platon (*République*, VII, 519a3, à propos du méchant qui « plus il a la vue perçante, plus il fait de mal » *ibid.* 5-6 et *Théétète*, 195a3-4). La pensée IX, 24 évoque également les « souffles frêles qui soulèvent des cadavres » (πνευμάτια νεκρούς βαστάζοντα).

364. 250c4-6, trad. P. Vicaire.

365. *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, p. 183.

366. Le terme est utilisé par saint Paul, *Épître aux Galathes*, 5, 9 « un peu de levain fait lever toute la pâte » (c'est le Christ qui libère l'homme); *Épître aux Romains*, 9, 21 : « le potier n'est-il pas maître de son argile pour fabriquer de la même pâte un vase de luxe ou un vase ordinaire ? » (Dieu est tout puissant).

367. La nécessité de l'association de l'âme et du corps est affirmée par Platon (*Phédon*, 62b3-4) et par les Stoïciens (par exemple, Sénèque, *Lettre* 66, 1).

368. « Nous devons agir non pas dans la pensée que nous devons vivre pour le corps, mais dans la pensée que nous ne pouvons vivre sans le corps (*non possumus sine corpore*) », Sénèque, *Lettre* 14, 2.

369. *Gorgias*, 524d4-7, trad. A. Croiset; le « vêtement » corporel est une parure parfois trompeuse qu'il faut savoir dépasser. Sénèque reprend lui aussi le *topos* de la nudité de l'âme quand il constate, parlant de la Nature, que « si elle pouvait de son chef produire les âmes toutes nues (*nudos edere animos*), elle l'eût fait », *Lettre* 66, 3.

370. Dans le *Timée*, Platon affirme lui aussi clairement que les astres sont intelligents : « Pour ce qui est de l'espèce divine, la plus grande partie de sa substance fut constituée de feu, afin qu'elle offrît à la vue le plus grand éclat et la plus grande beauté; pour qu'elle fût à l'image du Tout, il lui donna une forme bien ronde; puis il l'installa dans la révolution intelligente du cercle le plus puissant, pour qu'elle en suive la course; il distribua en effet les astres par toute la voûte du Ciel, pour qu'elle fût un *cosmos* véritable, orné partout de leurs broderies. En fait de mouvements, il en a attaché deux à chacune; d'abord le mouvement en même place et selon les mêmes points, car chacun sur les mêmes objets roule toujours, d'accord avec soi, les mêmes pensées; en second lieu, le mouvement en avant » (40a-b), trad. L. Robin.

371. VI, 500c2-6, trad. É. Chambry.

372. R. Muller a souligné combien la politique est « rabaissée » par Platon, *La Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, « Politique et philosophie », p. 202-206.

373. Socrate se décrit comme étant « ἀφοσιούμενος », agissant par scrupule religieux. Le verbe *aphosioumai*, commente M. Dixsaut, « signifie littéralement “redevenir profane” (*hosios*) : état de celui sur lequel les dieux n'ont plus aucun droit parce qu'il a payé sa dette, par opposition à “être sacré” (*hiéros*) : être lié à un dieu qui est en droit de réclamer son dû », *Phédon*, GF, note 42, p. 324. L'homme « *hosios* », qui ne doit plus rien aux dieux est, en conséquence, l'homme religieux ou « saint »; le terme peut désigner celui qui est purifié d'une faute. Au pluriel, *hoi Hosioi*, ce sont les prêtres du sanctuaire de Delphes (voir Plutarque, *Isis et Osiris*, 265 A 4). La condition de profane ne correspond donc pas ici à une sortie du domaine du sacré. Pour les limites de ces concepts à propos des religions antiques, voir l'étude de Ph. Borgeaud, « Le couple sacré/profane », *Revue de l'histoire des religions*, 1994, p. 387-3418.

374. *Phédon*, 118a7; fils d'Apollon, Esculape est le dieu médecin que Socrate remercierait de le guérir de la maladie qu'est la vie (voir Nietzsche, *Gai Savoir*, § 340). Sur les différentes interprétations, voir M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 408, note 382, à quoi on ajoutera J. Labarde, « Dernières paroles d'anciens grecs, dernières paroles de Socrate », *Bulletin de l'Académie royale belge*, 1990, p. 189-222 : le « nous devons » ne renvoie pas à l'ensemble des interlocuteurs philosophes de Socrate, mais à Criton et son fils Critobule, appartenant au même dème d'Alopéké, dème où il était d'usage d'offrir un coq à l'Esculape urbain, en prélude aux Grandes Dionysies.

375. *Cratyle*, 400d6-e3, trad. L. Robin (comme partout ailleurs dans ce chapitre).

376. Voir G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, chap. 6 : « La piété de Socrate », p. 219-247.

377. *Malaise dans la civilisation*, trad. C. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 5-16. Voir l'étude de J.-M. Mathieu, « Sentiment océanique chez Platon et dans le platonisme chrétien », *Kentron*, 16, 2000, p. 9-39.

378. Voir sur ce point l'étude du Père des Places, Syggéneia, *La parenté de l'homme aux dieux, d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, 1960.

379. Voir J. Rawls, *Théorie de la Justice*, § 8.

380. *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, p. 53.

381. Quand Socrate reprend le problème de l'homogénéité de la vertu à la fin du dialogue, il fait remarquer : « Toi, qui soutenais, auparavant, que la vertu est une chose qui ne s'enseigne pas, voilà que maintenant tu t'empreses de te contredire toi-même, entreprenant d'expliquer que toutes choses sont du savoir : la justice, la sage modération, même le courage ! » (361a-b).

382. On dit parfois que la doctrine de la vertu dans la *République* éviterait la piété (vertu en quelque sorte trop « socratique ») pour ne retenir que la sagesse, le courage, la tempérance et la justice (comme au livre IV, 427e); mais Platon y associe bel et bien la piété au livre III : « Que s'il leur arrive [aux Gardiens] d'être imitateurs, leur imitation doit être, dès leur première enfance, celle des vertus qui concernent leur fonction : bravoure, sagesse, piété, dignité d'homme libre et tout ce qu'il y a du même genre » (395c).

383. Voir l'étude de M.-Fr. Hazebroucq, « Piété et *Theophilia* », *Revue de Philosophie Ancienne*, 1998, p. 49-78. L'auteur conclut avec raison : « L'imitation du divin qui rend les hommes chers aux dieux est donc celle du philosophe qui contemple et connaît l'intelligible, qui les imite dans sa propre vie et copie leur unicité, leur stabilité, leur vérité et les fait imiter par les autres hommes, grâce à l'éducation qui leur donne *figure d'homme* » (p. 78).

384. L'Athénien des *Lois* en tire argument contre l'athéisme au livre X : « Lorsque se lèvent le soleil et la lune ou qu'ils vont vers leur couchant, on entend parler [et] l'on est témoin oculaire, chez tous les peuples grecs ou barbares, d'agenouillements ainsi que de prosternations » (887e1-4).

385. *Les Travaux et les Jours*, vers 338-340, trad. P. Mazon.

386. *De l'Abstinence*, II, 61, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon.

387. Voir notre étude « La prière selon Plotin », *Kairos*, 15, 2000, p. 99-106.

388. *La Religion de la Cité platonicienne*, Paris, De Boccard, 1945, p. 68.

389. Voir notre étude « Le corps de la Terre », *Archives de philosophie*, 1992, p. 3-15. Que la vie spirituelle, par essence invisible, supporte et corresponde à toutes les figures du visible est fortement exprimé par Michel Henry : « C'est précisément en étendant cette résonance intérieure qui habite tout objet particulier à des éléments purs comme le point ou la ligne d'un côté, à des couleurs détachées de toute signification extérieure à leur sensorialité pure de l'autre, que Kandinsky a fait la découverte de l'abstraction : la découverte de cette vie invisible partout répandue sous l'enveloppe des choses et les soutenant dans l'être », *Voir l'invisible*, Paris, F. Bourin, 1988, p. 229.

390. Le rôle cosmologique du couple mouvement/repos dans la tradition pythagoricienne et platonicienne est exposé dans les travaux de J.-F. Mattéi sur le *Sophiste* de Platon et la pensée grecque en général. Une étude récemment parue résume les choses clairement : « "Repos" et "Mouvement", puis "Même" et "Autre", se limitent réciproquement sous la garde de l'Être qui transcende leur opposition. On notera que le premier couple est issu de la table pythagoricienne, le Repos étant sous la colonne de la Limite, le Mouvement sous celle de l'illimité. Le second couple platonicien n'est pas présent sous le même nom, mais il correspond à l'opposition "carré" (*tetragonos*), figure finie et identique à elle-même, et "oblong" (*heteromekeis*), figure indéfinie et toujours « autre » (*héteron*) qu'elle-même. C'est le jeu de détermination et d'indétermination présent au sein de ces formes suprêmes qui articule l'ordre cosmologique du Tout (Mouvement/Repos) et l'ordre logique de la connaissance (Même/Autre) », « La question des limites dans la pensée grecque », dans le collectif *La raison et la question des limites*, sous la direction d'Ali Benmakhlouf, Casablanca, Le Fennec, 1997, p. 77.

391. Sur ce point voir l'ouvrage de J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, PUF, coll. philosophies, 1997. « La cité est une chose sensible mixte, composée d'éléments hétérogènes et mobiles qui sont liés entre eux par une technique directive, la politique » (p. 79). L'auteur insiste précisément sur le rôle fécond de la rencontre du repos et du mouvement (voire des conflits, cf. p. 72) dans la constitution de la cité, en montrant comment « Platon a choisi d'inscrire l'analyse politique dans une recherche physiologique » (p. 125).

392. J.-F. Mattéi le note en 1996. Parlant du « lieu au-dessus du ciel » dans le *Phèdre*, il écrit ainsi : « On peut contempler ce lieu, qui ne fait pas monde – jamais Platon ne parlera d'un "monde intelligible" ou d'un "monde des idées" – mais on ne peut rien en dire, sinon ceci : le regard de l'Idée, qui anime le visage du monde et la figure des dieux, est l'unique principe d'où la révolution de l'âme et le cycle périodique du monde tirent leur sens », *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996, p. 167. De même L. Brisson et J.-F. Pradeau, dans leur *Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998 peuvent écrire : « Pour Platon, il n'y a de monde que sensible, la notion de "monde intelligible" n'apparaissant que plusieurs siècles après lui » (p. 33). Une telle affirmation reste cependant ambiguë puisque Platon ne parle jamais de « monde sensible », expression qui impliquerait qu'il y en eût un autre. Le monde est pour lui, comme nous avons essayé de le montrer, la rencontre du sensible et de l'intelligible.

393. Le lien entre la condition « amphi-bie » (IV, 8[6], 4, ligne 32) de l'âme et la portée principalement personnelle et purificatrice de la pratique des vertus est souligné par L. Brisson : « L'âme humaine n'est [...] unie à son corps que par une partie d'elle-même. [...] À cette thèse sont encore rattachés les problèmes sur le mouvement de l'âme, son immortalité, sur sa purification par les vertus, sa vie mystique qui consiste à faire coïncider le moi empirique avec le moi transcendant, sans qu'il faille recourir à aucune grâce ni à aucun rite. La sagesse suprême reste donc d'ordre purement philosophique », *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997, p. 622.

394. Cadre ne veut pas dire contenu ; on sait que le traité *Du ciel*, notamment, critique certains exposés du *Timée* (voir livre III, 1), mais il y a un accord de fond sur l'éternité, la perfection et l'unicité du monde. P. Moraux dans son excellente présentation du traité note : « C'est [...] à la thèse de l'unicité que se rallient Platon (Cf. 31a-b) et Aristote », *Du ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, *Introduction*, p. LXX.

395. Pour la postérité de ce problème et son sens philosophique chez les Stoïciens et Plotin (cf. *Ennéades*, I, 5[36]) voir l'étude de J.-L. Chrétien, « Bonheur et temporalité », *Revue de l'enseignement philosophique*, déc. 1980-Janv. 1981, p. 3-11.

396. Il s'agit des prolepses. J. Brunschwig note ainsi : « L'étiquette de sensualisme est ici particulièrement fourvoyante, parce qu'elle risque de faire oublier que ce qui assure la valeur épistémologique (incontestable) de la sensation dans l'épicurisme, c'est précisément une analyse qui décompose abstraitement une totalité dont les éléments, dans l'expérience psychologique, ne se présentent jamais séparément ; la thèse célèbre de l'infailibilité des sensations ne vaut que pour une sensation définie comme limite abstraite de l'analyse. [...] Le rôle des concepts et des jugements dans la psychologie épicurienne de la connaissance est si étendu et si fondamental qu'il ne serait pas excessif de parler d'intellectualisme à son propos », « Épicure et le problème du "langage privé" », *Revue des Sciences Humaines*, avril-juin, 1977, p. 173-174. Cet « intellectualisme » épicurien (Brunschwig renvoie notamment au très beau texte de Lucrèce sur l'ombre de notre corps qui nous suit, chant IV, 365-386) manifeste bien l'affinité de l'épicurisme et du platonisme que nous avons soulignée au chap. ix.

397. « Ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα » ; l'optatif est compris par É. des Places comme indiquant une nécessité : « La divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré

suprême » (Les Belles Lettres, 1951). V. Cousin le néglige en traduisant : « Dieu est pour nous la juste mesure de toute chose » (Paris, Pichon et Didier, 1831, tome 7, p. 235).