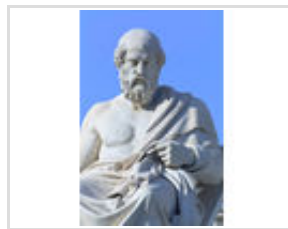


PLATON

On a pu écrire que toute l'histoire de la philosophie se résumait à une série de notes en bas de page apposées à l'œuvre de Platon. Si pour certains il a déjà tout dit – l'être travaillé par le négatif et par la différence, la pensée transcendante et les concepts a priori, la sublimation de l'énergie érotique, la grammaire des propositions –, d'autres réduisent sa pensée à quelques thèses aisément critiquables : le réalisme des Idées, le dualisme de l'âme et du corps, la contemplation d'un principe ineffable. Cela tient sans doute à la nature énigmatique d'un philosophe qui ne parle jamais en son nom et d'une philosophie qui ne s'exploite jamais, repart toujours à nouveaux frais, place la dialectique au sommet des sciences mais fait constamment appel à des images, des mythes et des métaphores. Et, dans le champ de bataille où s'affrontent des philosophes que Kant n'a pas réussi à pacifier, il apparaît que combattre Platon, c'est presque toujours le jouer contre lui-même. Tous n'avouent pas comme Nietzsche que son sang coule encore dans leurs veines, mais le même Heidegger qui invite Sartre à philosopher avec lui « loin par-delà tout platonisme » fait figurer une phrase du *Sophiste* en exergue à *Être et Temps*, et c'est sur ce dialogue que conclut *L'Être et le Néant*. Platon risque ainsi de succomber sous la diversité des platonismes qu'il n'a pas faits mais qu'ont forgés ses défenseurs et ses interprètes tout autant que ses adversaires. Le plus frappant est qu'il a toujours été un enjeu, à l'intérieur de la philosophie mais aussi hors d'elle, lors de querelles qui, de l'Antiquité chrétienne au Moyen Âge, opposèrent les théologiens partisans d'Aristote à ceux qui s'inspiraient du néoplatonisme, puis (aux xvii^e et xviii^e siècles) les trinitaires aux antitrinitaires, ou encore lors de celle, littéraire, qui divisa les Anciens et les Modernes. L'enjeu, c'est la philosophie elle-même, la conception qu'on s'en fait, l'amour ou la haine qu'elle suscite, et c'est à elle qu'on identifie ce Platon qu'il faut continuer, renverser ou dépasser. À ce titre, le mot de son plus grand critique, Aristote, vaut encore : « Il n'est pas permis au méchant même de le louer. »



Crédits: AKG

Platon

Buste de Platon, IVe siècle av. J.-C. Copie romaine d'après l'original grec. Marbre. (La mention «Zenon», ajoutée plus tardivement, est inexacte). Musées du Vatican, Rome.

1. La vie de Platon

• Les témoignages

De cette vie nous connaissons d'abord ce que rapporte la Lettre VII ; son authenticité compte à ce jour plus de partisans que d'adversaires. Platon, dans sa soixante-quinzième année, y explique les raisons qui l'ont, entre vingt et quarante ans, fait devenir ce qu'il est, puis raconte ses trois voyages successifs à la cour des tyrans de Syracuse. Pour compléter ce morceau d'« autobiographie », nous disposons, outre quelques indications fournies par Aristote, Cicéron, Plutarque et d'autres, d'une vie de Platon rédigée par Apulée (ii^e s. av. J.-C.), d'une autre vie, bien plus tardive, due à Olympiodore (vi^e s. apr. J.-C.), mais surtout du livre III des *Vies et*

opinions des philosophes illustres de Diogène Laërce (iii^e s. apr. J.-C.), accumulant sans grand discernement des anecdotes contradictoires et invraisemblables, mais s'inspirant de sources anciennes aujourd'hui perdues. Au caractère lacunaire, tendancieux ou romancé de ces documents s'ajoute le fait qu'aucun témoignage ancien ne nous renseigne sur la chronologie des dialogues.

• Les événements

Platon serait né en 428-427 avant J.-C. (ou peut-être en 429, année de la mort de Périclès), donc dans les premières années de la guerre du Péloponnèse, à Athènes, à moins que ce ne soit à Égine, et serait mort en 348-347, à plus de quatre-vingts ans, alors que la guerre entreprise par Philippe de Macédoine contre les cités grecques avait déjà commencé. Fixer cette naissance au 7 du mois de Thargelion (octobre), date établie par les Déliens comme étant celle de la naissance d'Apollon, ou tenir qu'il serait mort l'année de ses quatre-vingt-un ans (chiffre sacré puisque carré de 9, lui-même carré de 3, premier nombre impair), relève plus de la fantaisie mystique que de l'histoire. De haute noblesse, il était fils d'Ariston qui prétendait descendre de Kodros, dernier roi légendaire d'Athènes, et de Periktionè dont la lignée remontait par Dropidès à Solon, le premier législateur de la cité. La famille de Platon est présente dans nombre de ses Dialogues. Sa mère était fille du Critias qui figure dans le *Timée* et le *Critias*, cousine d'un autre Critias et sœur de Charmide : ils apparaissent tous deux dans le *Charmide* et prendront part à la tyrannie des Trente. Les deux frères aînés de Platon, Adimante et Glaucon, sont les interlocuteurs de Socrate dans *La République*, et c'est à Antiphon, demi-frère issu du remariage de sa mère et plus fêru d'art équestre que de philosophie, que Platon confie le soin de réciter son *Parménide*. Le fils de sa sœur Potonè, Speusippe, lui succédera à la tête de l'Académie, choix qui passe pour avoir si grandement vexé Aristote (qui fréquentait l'école et y enseignait depuis vingt ans) qu'il en quitta Athènes, et l'Académie.

L'éducation que reçut Platon dut être celle d'un jeune aristocrate athénien de l'époque, mélange de « musique » (éducation littéraire et artistique) et de gymnastique ; ce serait d'ailleurs à son maître de gymnastique qu'il devrait son surnom (son nom véritable étant Aristoclès) « Platon » (littéralement : le large). D'après Diogène, il se serait d'abord essayé à la peinture, puis à la poésie et à la tragédie, et aurait jeté au feu ses poèmes après avoir, vers sa vingtième année, rencontré Socrate. L'allégorie d'un Platon sacrifiant l'art à la dialectique socratique est sans doute trop belle pour être vraie. Mais la rencontre de Socrate, avec la conversion à la philosophie qui en suivit, reste à coup sûr l'événement majeur de sa vie, ce qu'il est bon de rappeler face à une tendance récente à ne retenir comme déterminantes que les péripéties politiques. Il est naturel que ce jeune homme de grande famille se soit cru destiné à jouer un rôle important dans la cité ; et faire de la **politique** était, dans l'Athènes du temps, une composante essentielle de l'existence d'un homme libre. C'est pourquoi, lorsque Sparte impose à Athènes vaincue trente tyrans (404), Platon place de grands espoirs dans une oligarchie à laquelle participent ses parents et amis. Pourtant, c'est moins l'aspect inique de leur despotisme qui le détourne de s'y engager que la tentative faite pour compromettre Socrate, « l'homme le plus juste de son époque ». Après la chute de la tyrannie et le retour des démocrates exilés (403) renaît le désir, moins vif toutefois, d'une activité politique. Mais les hommes au pouvoir traduisent Socrate devant le tribunal et le condamnent à boire la ciguë. Dans le destin jamais oublié de Socrate – cinquante ans après, *Les Lois* tracent avec une indignation intacte le portrait du juste mis à mort –, Platon voit le symbole de la désintégration d'Athènes. Si la cité juge, au nom de sa sécurité, son existence incompatible avec celle d'un philosophe qui avait préféré mourir plutôt que de transgresser ses lois, c'est que ses institutions et la qualité de ses citoyens s'étaient détériorées à un point tel qu'aucune action politique limitée ne saurait suffire à les redresser. De ces événements Platon déduit la nécessité de poser radicalement le problème politique : comment éduquer les citoyens et organiser l'État afin

non seulement que l'existence d'hommes parfaitement justes – qui doivent, pour la pratiquer, connaître ce qu'est la justice et être capables de la définir – y soit tolérée, mais pour que leur savoir soit reconnu comme leur dominant autorité à gouverner les hommes. Les théories politiques de Platon ont pu évoluer, la formulation du problème, elle, n'a jamais varié. C'est pour élaborer cette politique authentique, non par ambition déçue, qu'il renonce pour toujours à jouer un rôle politique à Athènes. La signification d'une telle décision est considérable, aucune autre occupation n'étant alors jugée digne d'un aristocrate. Platon va littéralement inventer la noblesse d'un autre genre de vie, d'une vie passée tout entière « dans la philosophie ».

Malade, il n'assiste pas à la mort de Socrate (en 399) ; avec d'autres disciples, il part peu après pour Mégare où il pouvait compter sur l'hospitalité d'Euclide. On ne sait combien de temps il y demeure. Revenu à Athènes, il est probable qu'il prend part à la bataille de Corinthe (394). En 388, il entreprend un long voyage d'une année qui le conduit peut-être d'abord en Égypte, puis à Cyrène où il aurait rencontré le mathématicien Théodore (qui figure dans *Théétète*), ainsi qu'Aristippe et son disciple Annicéris. De là, il gagne l'Italie du Sud : il pouvait aller chercher auprès des pythagoriciens et d'Archytas la preuve qu'un gouvernement fondé sur des principes philosophiques (en l'occurrence mathématico-mystiques) n'était pas impossible. Il quitte l'Italie pour répondre à l'invitation de Denys I, tyran (depuis 405) de Syracuse, l'une des villes les plus puissantes et les plus riches de la Méditerranée. Aussitôt arrivé, il juge sévèrement des citoyens qui nomment bonheur « le fait de s'empiffrer deux fois par jour et de ne jamais se trouver au lit seul la nuit ». Cette attitude, jointe à l'enthousiasme de Dion (jeune frère d'une des deux épouses de Denys I) pour l'enseignement de Platon, et au discours de Lysias appelant les Grecs à s'unir contre les tyrannies, explique sans doute pourquoi Platon est embarqué un beau jour sur un navire et renvoyé chez lui. Mais, à la suite d'une tempête, ou d'instructions secrètes, le navire fait escale à Égine, alors en guerre contre Athènes, ce qui signifiait pour Platon la mort ou l'esclavage. Par bonheur, il est reconnu par Annicéris et racheté par lui. C'est alors (387) que, rentré à Athènes, il aurait fondé son école dans le gymnase, attenant à un parc, de l'Académie. C'était ouvrir la première école de philosophie qui fût ouverte à des élèves et non réservée à des sectateurs. Le succès semble dès le début avoir été immense : on y venait de tout le monde hellénisé pour suivre le plan d'études établi par Platon, proche sans doute de celui décrit dans *La République* (certaines petites principautés bénéficièrent des conseils politiques d'élèves de Platon). À la mort de Denys I (367), Platon se laisse persuader par Dion de quitter son école (la laissant sous la direction d'Eudoxe) et d'entreprendre un deuxième voyage en Sicile. Le jeune âge de Denys II et sa passion déclarée pour la philosophie font penser à Platon « que si jamais [il] devait entreprendre de réaliser ses conceptions en matière de lois et de constitution, c'était le moment d'essayer ». Il n'avait en effet « qu'un seul homme à convaincre », et la conversion d'un roi à la philosophie est, selon *La République*, la condition suffisante d'un bon gouvernement. Il part pour Syracuse au printemps de 366. Tout en prodiguant à Platon admiration et affection, Denys II se révèle un élève décevant. Sous la pression d'une cour prompte à calomnier, et peut-être aussi parce que ses craintes étaient fondées, Denys II soupçonne rapidement Dion de comploter contre lui. Il le bannit trois mois après l'arrivée de Platon et retient ce dernier prisonnier de fait dans la citadelle servant de palais. Il finit par le laisser partir, à la condition toutefois que Platon s'engage à revenir, et promet pour sa part de rappeler alors Dion. Devant le chantage de Denys liant le sort de Dion à cette acceptation, Platon va se décider, pour la troisième fois et non sans appréhension, à se rendre en Sicile (en 361, à près de soixante-sept ans). La Lettre VII dépeint un Denys plus préoccupé de l'emporter sur Dion dans l'estime de Platon que disposé à se former à la philosophie. Lassé sans doute de trop d'exigence intellectuelle et de l'insistance mise par Platon à demander le retour de son ami, Denys, loin de tenir sa promesse, décide de confisquer les biens de Dion et assigne à Platon une résidence qui le met en danger de mort : il le fait vivre hors de la citadelle, au milieu des mercenaires. Or ceux-ci en voulaient à Platon d'avoir conseillé à Denys de renoncer à sa garde personnelle, attribut trop évident d'un gouvernement tyrannique.

Une lettre de Platon provoque une intervention rapide d'Archytas, qui lui envoie un navire. Regagnant Athènes, Platon s'arrête en chemin à Olympie, où se tenaient alors les Jeux, et y rencontre Dion pour la dernière fois (celui-ci mourra en 354, assassiné par un de ses partisans après le succès partiel de son expédition contre Denys). Platon continue jusqu'à sa mort d'enseigner et d'écrire. Son testament ne contient que des dispositions personnelles et mentionne un seul fils, Adimante.



Crédits: CM Dixon/ Heritage-
Images/ Imagestate

L'Académie de Platon

L'Académie de Platon, mosaïque romaine, I^{er} siècle av. J.-C. Maison de T. Siminius, Pompéi. Musée archéologique, Naples.

2. Les Dialogues

• La transmission du texte

L'histoire du texte de Platon est liée à celle du platonisme, faite d'une suite de renaissances : celles, d'abord, de l'Académie, sauvée du déclin chaque fois que fut éprouvé le besoin de retourner aux Dialogues pour y puiser un nouvel élan. Des lectures diverses et même opposées – sceptiques et probabilistes, ou à l'inverse mystiques et dogmatiques – sont avancées tour à tour, mais ce sont d'abord des lectures qui doivent s'appuyer sur des textes bien établis. La renaissance byzantine, œuvre du patriarche Photius, grand personnage et grand érudit, prend, au ix^e siècle, le relais, suivie au xv^e siècle de l'italienne et enfin de la française : une fois imprimé, le texte des Dialogues ne risque plus de se perdre. Avec cette autre renaissance du platonisme qu'est l'idéalisme allemand commence une nouvelle histoire, celle de la critique philologique et philosophique des Dialogues.

Après la mort de Platon, l'Académie, outre la publication des œuvres posthumes, *Les Lois* et le fragment du *Critias*, continua à assurer la reproduction et la diffusion des Dialogues dans le monde grec. Devaient exister alors des manuscrits soignés, d'autres remplis de fautes grossières, d'autres encore corrigés arbitrairement : le problème de l'établissement correct du texte se pose dès l'Antiquité. La découverte de fragments de papyrus de qualité médiocre le confirme, et atteste l'excellence des manuscrits médiévaux grâce auxquels nous lisons Platon. Les deux principaux datent de la fin du ix^e siècle ; le plus ancien est le Parisinus 807, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris ; le Bodleianus 39, légèrement postérieur, est conservé à la Bodleian Library d'Oxford. L'ancêtre de nos manuscrits est sans doute une copie du vi^e siècle en usage dans les milieux néoplatoniciens, archétype lui-même copié du *Livre du patriarche*, sans doute l'exemplaire ancien que possédait Photius et qu'il avait annoté et corrigé. Nos manuscrits reproduisent, avec quelques variantes, le classement des Dialogues en neuf tétralogies devenu canonique à la fin de l'Antiquité (Proclus dispose d'une édition de ce genre). Attribué à Thrasyllus, ce groupement reprend celui établi par l'académicien Dercyllidès pour l'édition d'Atticus (l'ami de Cicéron) qui elle-même était un remaniement de la grande édition alexandrine. C'est en effet au iii^e siècle avant J.-C. que l'œuvre de Platon rencontre un éditeur digne d'elle, **Aristophane de Byzance** (vers 257-180) ; il a permis aux âges suivants de lire un texte établi avec discernement et prudence. L'édition alexandrine héritait elle-même de travaux antérieurs : les sous-titres donnés

aux Dialogues ne sont pas de son fait (Aristote, citant le *Phédon*, renvoie au dialogue « De l'âme »), et entre le iv^e et le début du ii^e siècle sont proposés des modes de classement obéissant tantôt à des critères formels tantôt à des considérations de méthode ou de contenu. Aristophane choisit de constituer des trilogies, suivant en cela deux indications de Platon qui annonce un *Politique* et un *Philosophe* au début du *Sophiste*, un *Critias* et un *Hermocrate* au début du *Timée* (ni le *Philosophe* ni l'*Hermocrate* ne furent écrits, et le *Critias* resta inachevé) ; mais, moins doctrinaire que ne le sera Thrasyllé, il laisse nombre de Dialogues « hors classement ».

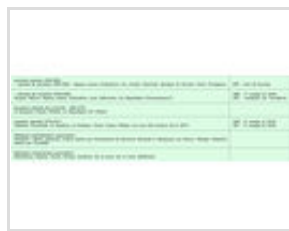
En raison de la ferveur dont Platon fut l'objet de la part des écoles néoplatoniciennes et des chrétiens influencés par leur doctrine, et aussi de la violente querelle qui divisa, pendant des siècles, Pères grecs partisans de Platon et Pères romains tenant pour Aristote, l'œuvre de Platon a bénéficié d'une transmission continue et, fait exceptionnel, nous est parvenue en totalité. La remarquable **traduction** latine de Marsile Ficin, parue à Florence en 1482, inaugure la transmission moderne des œuvres complètes. L'édition princeps du texte grec, due à Alde Manuce, paraît à Venise en 1513. Enfin, en 1578, Henri Estienne publie une édition capitale, qui dispose en deux colonnes sur une même page le texte grec et la traduction latine de Jean de Serres, chaque colonne étant divisée en cinq paragraphes notés de *a* à *e*. De là vient l'usage consistant à citer Platon d'après la pagination des trois tomes d'Estienne, suivie de la lettre du paragraphe. L'étude scientifique du texte remonte à la grande collation de Bekker qui, grâce aux raffles effectuées par Napoléon dans les bibliothèques d'Europe, put consulter soixante-dix-sept manuscrits.

• Authenticité et chronologie

Pour arriver au chiffre sacré de trente-six Dialogues (9 × 4), le classement de Thrasyllé devait admettre des œuvres exclues ou suspectées par les Anciens eux-mêmes, pourtant moins soucieux que nous d'authenticité. Un auditeur de Platon comme Philippe d'Oponde ne se croyait, en effet, sûrement pas faussaire quand il ajoutait l'*Epinomis* aux douze livres des *Lois* : il ne faisait que transmettre l'enseignement du maître – ou ce qu'il en avait compris. L'édition alexandrine admettait déjà l'*Alcibiade I*, le *Minos*, l'*Epinomis*, et toutes les Lettres. Dans le classement de Thrasyllé figurent sous le nom de Platon, outre ceux-ci, l'*Alcibiade II*, l'*Hipparque*, *Les Rivaux*, le *Théagès* et le *Clitophon*. Tous sont à présent tenus pour apocryphes par les spécialistes raisonnables. Car au cours du xix^e siècle chacun des Dialogues a trouvé un philologue pour l'admettre ou le refuser. On s'accorde communément à présent sur vingt-six Dialogues. L'*Alcibiade I* n'a plus que quelques partisans (son caractère scolaire devrait pourtant suffire à le disqualifier). Après un combat furieux, l'*Hippias majeur* a été réhabilité ; à l'exception des Lettres III, VII et VIII, les Lettres sont rejetées en majorité.

Les successeurs de Platon et ses éditeurs antiques cherchèrent plus à constituer, tant bien que mal, un système qu'à restituer les étapes de sa pensée. C'est encore la perspective de **Schleiermacher**, qui, voyant dans le *Phèdre* le germe de ce qui s'exposera méthodiquement par la suite, le fait figurer (1807) en tête de sa traduction allemande des œuvres complètes. Son hypothèse est contestée en 1839 par K. F. Hermann, le premier à s'intéresser au développement chronologique sans abandonner toutefois le préjugé du système, ce qui le conduit à un ordre encore plus arbitraire. Le délire prend fin lorsque l'Écossais L. Campbell découvre en 1867 un critère objectif : les particularités involontaires du langage (formes syntactiques, hiatus, particules, etc.) et leurs variations au cours du temps ; cela lui permet d'étayer l'hypothèse de périodes de rédaction. Indépendamment, le philologue allemand Dittenberger met au point en 1881 une méthode stylistique et statistique, perfectionnée à l'excès par la stylométrie du Polonais Lutoslawski (1897). Les travaux informatiques poursuivis par L. Brandwood (1975), combinés à

l'étude des allusions historiques contenues dans les Dialogues, achèvent de donner une base solide à une division en trois périodes, la première subdivisée en deux.



Crédits: 2005 Encyclopædia
Universalis France S.A.

Chronologie de la création
Chronologie de la création de Platon.

Platon n'aurait rien écrit avant la mort de Socrate, bien qu'une anecdote rapportée par Diogène montre Socrate s'écriant à la lecture par Platon du *Lysis* : « Que d'inventions fait à mon sujet ce jeune homme ! » ; en fait, nous n'en savons rien. Autre point épineux : l'ordre des Dialogues à l'intérieur de chaque période est, sauf indication explicite de Platon, laissé à l'appréciation des interprètes. Ce qui complique encore les choses est que Platon devait retravailler ses œuvres, à des époques différentes et peut-être éloignées : on aurait découvert une tablette de cire où les huit premiers mots de *La République* étaient disposés dans tous les ordres possibles, et l'auteur anonyme d'un commentaire sur *Théétète* avait connaissance de deux prologues différents. Il semble que le Livre I de *La République* ait d'abord été un dialogue séparé, *Thrasymaque*. Cela ôte tout fondement à certains arguments discutant l'authenticité : écarter *Hippias majeur* sous prétexte que, dialogue de jeunesse, on y trouve déjà la « théorie des idées », ne tient pas compte d'un possible remaniement. La prudence est de rigueur en toutes ces matières.

• Les doctrines non écrites

La recherche d'un platonisme cohérent s'accorde mal de la forme dialoguée, que beaucoup s'accordent, avec Hegel, à trouver « gênante ». Certains interprètes (Trendelenburg, Stenzel, Robin) se sont tournés vers des témoignages d'**Aristote** se rapportant à un enseignement oral de Platon, dans l'espoir qu'ils contiendraient le système cherché. On s'est d'abord contenté de penser que Platon professait à la fin de sa vie des thèses difficiles réservées aux disciples, l'étude de ce platonisme scolaire ne devant cependant ni remplacer celle des œuvres écrites ni même être mise sur le même plan qu'elles. À partir de 1959, deux professeurs de Tübingen, K. Geiser et H. J. Krämer, vont beaucoup plus loin : les Dialogues, destinées au grand public, constitueraient « le plus bas degré du travail de formation de l'Académie ». Dès la fondation de son école, Platon aurait mené parallèlement une activité protreptique et exotérique dans ses Dialogues, et un enseignement oral ésotérique et systématique. Comment, pourtant, reconstituer une doctrine dont la caractéristique essentielle serait justement d'être orale et secrète ? En s'appuyant sur quelques textes d'Aristote (en fait, un seul mentionne des « doctrines non écrites »), de ses commentateurs, et sur une anecdote d'Aristoxène de Tarente relatant la déception d'auditeurs venus écouter une leçon de Platon sur le bien. On invoque également les textes de Platon condamnant l'écriture (le *Phèdre* et la Lettre VII) ou renvoyant à plus tard une définition qui ne viendra pas. À partir d'une base textuelle dont certains (Tigerstedt, et déjà Cherniss) ont montré la fragilité, l'école de Tübingen s'emploie à reconstituer une métaphysique hiérarchique. De l'un et de la **dyade** indéfinis, assimilables au couple un-multiple des présocratiques, ou à la cause formelle et à la cause matérielle d'Aristote, découle une structure à trois niveaux : le monde intelligible contenant les Idées-Nombres ou Nombres idéaux, les êtres intermédiaires (entités mathématiques et âmes), et le monde sensible constitué à partir des quatre éléments associés aux quatre polyèdres réguliers. Principes des Idées, elles-mêmes causes de tout le reste, l'un et la dyade seraient ces principes universels introuvables dans les Dialogues.

On n'a pas manqué de dénoncer le cercle vicieux consistant à vouloir expliquer certaines affirmations d'Aristote jugées inconciliables avec les œuvres écrites en émettant l'hypothèse d'une doctrine dont l'existence et le contenu n'ont pour preuve décisive que ces mêmes textes d'Aristote. A aussi été dénoncée une interprétation « inflationniste » des textes : là où Aristoxène parle d'une leçon sur le bien, on voit une allusion à un cours entier ; là où Platon distingue entre discours écrit, figé et stérile, et dialogue vivant, on substitue une distinction entre écriture et oralité. Or, pour Platon, un écrit, lu ou récité, reste un écrit, et une parole vivante, une fois inscrite, reste vivante puisqu'elle continue à vivre dans l'âme de celui qui la comprend. En admettant même que la condamnation de l'écrit frappe aussi les Dialogues, elle devrait s'appliquer plus encore à des leçons dogmatiques réduisant l'auditeur à la passivité. Face à ces objections, certains ont assoupli leur position et concèdent que le système caché affleure dans les œuvres écrites après la fondation de l'Académie. Mais c'est le postulat de l'entreprise qui est, en soi, discutable. La définition aristotélicienne de la philosophie comme science des premiers principes et des premières causes est tenue implicitement pour la définition de toute philosophie, celle de Platon comprise. On peut ainsi l'insérer dans une « histoire de l'esprit » allant sans rupture ni parricide des présocratiques aux néoplatoniciens. De cette histoire, Socrate est absent. L'hypothèse aboutit à la construction d'un platonisme sans Socrate, sans dialectique, sans ironie, et sans inspiration.

Une doctrine des principes attachée au nom de Platon a cependant bien existé, et elle a joué un rôle décisif dans l'élaboration du néoplatonisme. Seulement, il n'est pas nécessaire d'y voir le contenu secret d'un enseignement réservé à des initiés ; elle est due plus probablement au désir des successeurs immédiats, Speusippe et Xénocrate, de défendre leur maître contre les attaques de ceux, Aristote en tête, qui estimaient que tout philosophe digne de ce nom doit couronner son système par un principe ou un couple de principes. Ils leur ont, ce faisant, donné involontairement raison.

3. Socrate et Platon

Selon Aristote, Platon aurait d'abord fréquenté Cratyle l'héraclitéen et en aurait conservé toute sa vie la conception d'une réalité sensible en perpétuel écoulement. Il aurait ensuite tenu de Socrate son intérêt pour les problèmes éthiques et les définitions. Jugeant impossible d'arriver à une connaissance ferme à partir de choses en devenir, il se serait, pour les dépasser, inspiré de la théorie pythagoricienne des Nombres, se contentant de les baptiser Idées et de nommer participation l'imitation des Nombres par les choses sensibles. Platon, certes, connaît les doctrines de ses prédécesseurs, il les utilise ou les critique. Mais il a été ébranlé de fond en comble par Socrate. Même si, dans quelques Dialogues, celui-ci ne mène pas la discussion, il intervient dans leurs Prologues puis assiste en silence à l'exposé ou à l'entretien, ce qui n'est pas sans signification. Platon a construit un Socrate qui n'est peut-être pas le Socrate historique, mais qui est le personnage même du philosophe. Il lui a donné un double visage : si Socrate est celui qui met à la question tout discours, toute thèse et toute certitude, il est aussi celui qu'inspire un démon. Ce démon, qui le retient d'agir ou d'adhérer avant d'avoir examiné, n'est que le signe d'un amour inflexible pour la vérité. Cette double dimension, dialectique et érotique, caractérise jusqu'au bout la philosophie platonicienne : l'un des tout derniers Dialogues, le *Philèbe*, définit la dialectique comme « capacité d'aimer le vrai ». Socrate n'a donc pas seulement fait succéder à la recherche des principes de la nature, propre aux grands Ioniens, et à l'affirmation éléatique de l'être, une réflexion centrée sur les questions morales et sur la valeur du sujet agissant. Cela, c'est l'histoire de la philosophie telle que la conçoit Aristote. Pour Platon, loin d'être un simple moment de cette histoire, Socrate est le philosophe incarné, la pensée qui n'oublie ni ne trahit jamais ses propres exigences et qui suffit à conférer forme, unité et valeur à une vie qui sans elle ne serait

qu'un chaos de contradictions et de péripéties. C'est cette présence de Socrate qui confère à la philosophie de Platon son caractère inimitable : moins faite de thèses que d'hypothèses et de risques pris, l'écriture n'y va pas à une vitesse uniforme. La pensée est rythmée par l'alternance d'examens laborieux, moments de dénuement où elle tourne en rond, et d'inventions inspirées, quand se découvre tout à coup par où et comment chercher. L'un commande l'autre : la flamme ne jaillit que si l'on a péniblement frotté le briquet en tous sens ; la compréhension ne surgit que si l'on a d'abord exploré toutes les directions et fait appel à toutes les méthodes (Lettre VII). Ce mouvement est celui, décrit dans *Le Banquet*, des morts et des renaissances d'Éros, tantôt manquant de l'essentiel, et tantôt plein de ressources. L'illumination n'a pourtant pas le dernier mot, elle doit être mise à l'épreuve, de même que le travail de la définition n'est jamais purement logique dans la mesure où il est toujours orienté par le **désir** de savoir. Le désir qui relie la pensée à ce qui est en vérité n'a rien d'irrationnel : il est l'espèce de désir propre à la partie rationnelle de l'âme, sa « philosophie » (ce sens restera toujours pour Platon le sens premier du terme). L'amour, au terme d'une ascension qui le mène de la beauté des corps à celle des âmes et de leurs occupations, puis aux connaissances, n'atteint sa vérité qu'en devenant philosophe et en engendrant des discours qui ne sont beaux que parce qu'ils sont vrais.

Ce curieux mélange d'inspiration spéculative et de passion critique est la forme même de la conscience philosophique telle que Platon l'exerce, et il l'identifie à Socrate. En traversant tous les énoncés platoniciens, la conscience socratique, à la fois ironique et enthousiaste, les empêche de se figer en système. Selon le biais adopté pour questionner et la force de l'élan, même les Idées se profilent et s'articulent autrement. Il faut donc chercher dans les Dialogues une autre espèce de cohérence : celle d'une pensée que ne lient ni ne paralysent ses propres résultats, tant elle a le souci de préserver sa modalité la plus haute, dialectique, donc interrogative. Platon, dans *Le Sophiste*, dit de la philosophie qu'elle est la « science des hommes libres ». Cette liberté pensante, et non pas seulement éthique ou politique, a toujours eu pour lui la figure de Socrate.

4. Penser et parler

Si Platon a écrit des Dialogues plutôt que des traités, ce n'est pas pour donner un tour dramatique et plaisant à l'aridité de la recherche philosophique. Le **dialogue** traduit la structure première de la pensée. Socrate, dans *Théétète*, dit comment il se représente la pensée : c'est un dialogue de l'âme avec elle-même. La pensée est un discours que l'âme se tient, qui ne s'adresse pas à un autre et que la voix ne profère pas. La présence réelle de l'interlocuteur et l'oralité ne sont donc pas les conditions nécessaires de tout dialogue. Le dialogue platonicien n'est pas une conversation, un échange de vues ; il représente le mouvement d'une pensée se faisant à elle-même *ses* questions et *ses* réponses. La fonction des interlocuteurs est autre : ils personnifient tantôt les forces qui dénie toute force au discours – la peur de la mort, l'appétit de plaisirs, le désir du pouvoir ; tantôt, comme les sophistes ou leurs disciples, ils montrent à quelles conséquences éthiques, politiques et épistémologiques conduit le refus d'admettre que les choses aient une essence ; et si, comme dans les derniers Dialogues, l'interlocuteur est jeune et docile, c'est que la pensée s'est libérée de tous ces obstacles. En revanche, elle doit examiner *quelque chose*. Pour élaborer, dans *Philèbe*, une genèse psychologique des facultés, Socrate prend l'exemple d'un promeneur qui se demande si ce qu'il voit au loin est un berger ou une statue. Le flou de sa perception – mais ce pourrait aussi bien être son caractère contradictoire – éveille en lui un dialogue intérieur. La pensée s'ébranle quand la perception est déficiente. L'âme va et vient de questions en réponses et finit le plus souvent par s'immobiliser en un **jugement** (c'est lui que l'âme retiendra, et c'est l'image tracée à partir de lui qu'elle reverra plus tard à l'intérieur d'elle-même). Lorsqu'elle juge, l'âme ne se parle plus ; soucieuse de sécurité et de stabilité plus que de vérité, elle affirme ou elle nie une opinion dont le contenu peut être vrai ou faux. L'opinion la

réunifie, un sujet qui ne fait plus qu'un (donc ne pense plus) se trouve face à un objet tenu pour être tel qu'il apparaît. Comme le souligne *Ménon*, le paradoxe est que, lorsque l'âme s'arrête sur une opinion, elle le fait sans raison et ne peut donc s'y fixer que précairement : une opinion succédera à une autre. La pensée change de nature, ou plutôt accède à sa véritable nature quand, insatisfaite des opinions qu'elle énonce, elle cherche à rendre raison et devient dialectique. Or, si le jugement était l'état premier de la pensée, la dialectique ne serait qu'un procédé méthodologique. Elle est pour Platon moins une méthode qu'une reprise par la pensée de sa scission originaire. Il ne s'agit pas ici de la division de l'âme en parties : tout ce qui a lieu en l'âme, même si l'âme se parle, ne s'appelle pas penser, et ses conflits ne sont pas des dialogues. Quand elle pense, l'âme est moins divisée que dédoublée. Pour que le dialogue intérieur ne se réduise pas à une série de conjectures (*eikasia*), hésitation dont le jugement vient la délivrer en l'ancrant dans une conviction (*pistis*), la pensée doit prendre du recul par rapport à son contenu et réfléchir à ce qu'elle dit. Dans l'opinion, la pensée passe tout entière dans son énoncé ; la dialectique exige un excédent de la pensée sur le langage, et cela d'autant plus que tout langage doit tenir compte de la particularité d'une langue.

Cratyle envisage ce qu'implique cette nécessité de fait. Les **mots** ne sont ni les doubles naturels des choses – il n'y aurait que des choses et pas de noms –, ni les produits d'une convention arbitraire, signes ne faisant signe vers aucune réalité, car il n'y aurait pour nous que des noms barrant l'accès aux choses mêmes. *Protagoras* posait déjà la question de savoir si aux multiples noms des vertus il correspond autant d'essences, ou une seule, et, dans *Le Sophiste* comme dans *Le Politique*, il arrive à l'inverse que soient définies des réalités que la langue a laissées anonymes. Une langue résulte en effet d'une évolution anarchique, on ne peut y découvrir de principe, mais des strates résultant d'origines diverses. Elle fait néanmoins à peu près système parce qu'elle est soumise à une interprétation dominante, celle peut-être d'un législateur des noms (le nomothète), qui les aurait institués « selon ce qu'il croyait que les choses étaient ». Comme le prouvent les étymologies qui occupent une grande partie de *Cratyle*, il croit au mobilisme universel. Sa croyance ne naît pas du spectacle des choses sensibles, mais du vertige de l'opinion elle-même : le nomothète, c'est l'opinion, qui imprègne la langue de ses mobiles certitudes. Elle ne règne pas sans partage, et se heurte à la thèse de l'universelle immobilité. Il en résulte une « guerre civile entre les noms » et à l'intérieur de certains d'entre eux. Si les mots sont ainsi chargés de préjugés contradictoires, ce n'est donc pas d'eux qu'il faut partir si l'on désire penser. Cela ne signifie pas qu'il faille refuser au langage toute possibilité de dire la vérité : selon *Phédon*, la haine du langage est au contraire le plus grand risque que l'on puisse courir. Mais, précise *Cratyle*, de même que ce n'est pas le fabricant de navettes qui juge de leur valeur, mais le tisserand, de même ce n'est pas l'artisan de la langue qui peut décider si elle est ou non bien faite, c'est le dialecticien. La science de la production doit se subordonner à la science de l'usage. Le dialecticien-philosophe doit apprendre à utiliser le langage et à le rectifier, à penser en lui et contre lui. Or, selon *Le Sophiste*, le langage n'est pas fait de mots mais d'articulations. Son élément minimal est la **proposition** reliant un nom à un verbe. Mais tous les mots, qu'ils désignent des choses (comme les noms) ou des actions (comme les verbes), sont en eux-mêmes des actes, ils possèdent le pouvoir diacritique de démêler les choses. Une proposition unit donc des actes à des actes, et le discours tout entier est une activité visant à déterminer ressemblances et différences. Il reste que les découpages effectués le sont souvent mal. Si le dialecticien ne peut pas refaire la langue et ne peut se battre que sur quelques mots à la fois, cela ne voue pas pour autant la pensée à une contemplation silencieuse, car cela reviendrait à porter un jugement de valeur non sur le langage mais sur l'impuissance de la pensée à le transfigurer. Ni les mots ni les propositions ne décident du sens ; en décide le mouvement qui les traverse. Platon insiste à la fois sur l'insuffisance des moyens discursifs et sur le fait que seule la puissance dialectique peut saisir les réalités véritables : elle est le savoir le plus haut. Le discours n'en est certes qu'une image, mais il n'appréhende pas que des images : il est médiation, il n'est pas milieu déformant.

5. Essences et Formes

• La pensée des essences et la réminiscence

Les choses sensibles étant sans cesse emportées par le devenir, le discours ne peut pas les dire sans être condamné à se contredire. Les « antilogiques » exploitent ces contradictions et en déduisent l'impossibilité de tout raisonnement vrai ; ils n'ont pas tort, s'il n'y a de réalité que sensible. On ne peut parler et penser en vérité que si le devenir n'est pas la totalité de ce qui est et de ce qui mérite d'être compris. De la pensée à l'essence (*ousia*) s'opère donc comme un engendrement réciproque : en posant la question de ce que chaque être est vraiment, la pensée pose des essences intelligibles accessibles à la pensée seule, à la condition qu'elle devienne intelligente. Comprendre ne se réduit en effet ni à énumérer des exemples ou des propriétés – comme l'établissent *Euthyphron*, *Hippias majeur* et *Ménon* –, ni à enchaîner des énoncés à partir d'une hypothèse (ce que montre le second sectionnement de la Ligne dans *La République*, qui distingue pensée dianoétique et pensée dialectique). C'est l'essence qui rend compte de ses manifestations, de ses propriétés mais aussi de sa possibilité et de son impossibilité d'entrer en relation, et non pas l'inverse. En tant qu'elle est la nature de chaque être, elle est déterminée par une puissance sélective d'agir et de pâtir : n'importe quel être ne peut pas agir sur n'importe quoi, ni subir l'action de n'importe quoi. Avec *Phédon* se précise, négativement, le statut ontologique de l'essence (il ne semble pas y avoir d'innovation sur ce point : Socrate affirme qu'il « ne dit rien là de nouveau »). Les réalités en soi possèdent une manière d'être qui les soustrait à la diversité des représentations subjectives, à la mobilité de l'opinion, à la relativité des termes de comparaison et aux fluctuations du devenir : elles n'ont pas besoin de devenir pour être ce qu'elles sont, elles ne peuvent ni devenir autres ni cesser d'être elles-mêmes. Dire la beauté belle ou la justice juste, ce n'est donc pas commettre une « autoprédication » (Vlastos), c'est affirmer que les Formes ne peuvent en aucune façon s'écarter de leur essence. Leur consistance n'est cependant pas celle de choses, elles ne sont pas la multiplication de l'unité inarticulable propre à l'être de Parménide (interprétation « réaliste ») ; mais pas davantage la seule chose correspondant adéquatement à un adjectif donné (interprétation linguistique) ; et pas non plus de simples idées a priori, n'existant que pour un entendement pur (interprétation idéaliste). Il est possible que le Socrate historique, lui, n'ait que cherché à dégager des caractères communs. Mais pour Platon, dès le début, l'essence existe, et tout son être consiste à être intelligible. Elle est intégralement pensable, en droit sinon en fait : les tentatives visant à la définir peuvent échouer, déboucher sur des apories, elles réussissent néanmoins toujours – et peut-être est-ce là leur finalité première – à indiquer l'essence comme le seul objet donnant sens à « ce que nous faisons quand nous interrogeons et quand nous répondons ». Car définir ne se réduit pas à énoncer une formule. La définition dialectique embrasse tout le mouvement de l'examen : le rejet des définitions erronées sert à cerner l'être cherché. La position d'essences se révèle être la seule hypothèse compatible avec l'expérience que la pensée a d'elle-même : celle de la réminiscence.

En elle se confirme la co-appartenance de la pensée à l'essence. L'âme, dans un temps antérieur, aurait acquis un savoir total, et le perdrait en s'incarnant. Ce que nous appelons apprendre consiste donc à réactiver ce savoir, ce qui, s'empresse de dire *Ménon*, ne dispense pas « de la peine et du temps » de la recherche. Une âme ne se ressouviendra qu'à la condition de prendre conscience de son ignorance, de désirer savoir et de prendre plaisir à chercher ; à la condition aussi de bien poser ses questions et de les répéter par tous les biais possibles. Il lui faudra, d'elle-même, aller reprendre en elle-même un savoir dont elle avait oublié qu'elle le détenait, un savoir qu'elle *devrait* savoir. On ne peut assimiler ce savoir à une collection de connaissances et d'informations sans lien. Le petit esclave à qui est posé le problème de la duplication du carré ne

trouve pas en lui la solution toute faite : il découvre sa capacité de réfléchir sur une réalité intelligible dont la figure n'est que l'imparfaite image. Dans *Phédon*, les occasions de réminiscence sont d'un autre ordre ; la vision d'une lyre ou d'un portrait font penser au garçon aimé, les choses égales à l'égal en soi. Une perception présente renvoie à la conception d'une réalité absente. Pour qu'un objet perçu se métamorphose ainsi en signe de la réalité dont il manque, il faut un amoureux, et, pour que tout le **sensible** devienne le chiffre de réalités intelligibles auxquelles il aspire, il faut cette espèce d'amoureux qu'est un philosophe. On a pu voir (Leibniz) dans cette théorie la préfiguration de celle des idées innées, ou (comme Natorp) celle de la possibilité d'une connaissance pure a priori. Le savoir oublié n'est pourtant pas une réponse au problème de l'origine des idées, et la description des mouvements d'une âme ne saurait s'identifier à la structure d'un entendement pur. Il y a réminiscence quand une âme ressaisit sa puissance de penser et se ressouvient du mode d'être de ce qui est à savoir. Toute âme humaine le peut (le mythe de *Phèdre* affirme que toute âme d'homme doit avoir au moins entrevu avant sa naissance la plaine de vérité), mais toutes ne le désirent pas : le philosophe est l'exception. La réminiscence est faite d'affects et d'événements, ce n'est pas une théorie épistémologique. En ce sens, c'est un mythe ; mais non pas au sens où ce « temps de toujours » serait, comme le soutiennent les prêtres et les divins poètes du *Ménon*, un temps chronologiquement antérieur ; il est le temps intemporel, non successif, que décrit la pensée quand elle pense en se concentrant sur une essence.

• Les Formes et la participation

Formes et essences réfèrent aux mêmes réalités, mais Platon emploie plutôt le terme **Forme** (ou Idée : *eidōs*) quand il veut répondre à une double question, celle de l'articulation des réalités en soi avec les choses sensibles, ou celle de leurs articulations entre elles. Dans le premier cas, les Formes sont causes. La Forme n'engendre pas physiquement les choses sensibles, elle les fait exister en les rendant nommables et pensables ; elle fournit à leur propos un critère de dénomination droite (la neige fondue ne mérite plus le nom de neige) et d'attribution correcte (un acte n'est pas courageux s'il s'accomplit par peur d'un danger plus grand). Cela exige un changement de perspective : les choses possèdent conformation stable et propriétés si on les regarde du point de vue des Formes qu'elles manifestent ; elles tirent de leur participation à des Formes toute l'intelligibilité qu'elles peuvent recevoir. Cette hypothèse, qualifiée dans *Phédon* de « naïve », représente le seul moyen de rompre avec le discours matérialiste des anciens physiciens ; car même la découverte de causes finales (que Socrate avait espéré en vain apprendre d'Anaxagore) n'y suffirait pas, puisqu'on resterait encore dans le « lieu sensible ». La participation simple ne permet cependant pas d'expliquer comment les choses peuvent acquérir et perdre leurs propriétés ou la forme d'existence qui est provisoirement la leur. Pour résoudre le problème de la génération et de la corruption, il faut qu'interviennent des causes « raffinées » permettant de comprendre comment une chose entre en participation avec une Forme : on dit alors que c'est le feu, non plus la chaleur, qui rend chaud. Platon n'entend pas par là que la Forme du feu réchauffe sélectivement certaines portions de l'univers (ce serait l'absurdité critiquée par Aristote), mais que l'échauffement d'un corps est l'expression d'une relation intelligible et nécessaire entre le feu et la chaleur. La détermination de ces causes « savantes », efficaces, requiert des connaissances, et elle met en évidence les articulations nécessaires existant entre certaines Formes.

La **causalité** par participation exclut qu'existe une séparation radicale entre êtres en soi et choses sensibles, mais *Phédon* ne précise pas en quoi cette participation consiste. La première partie de *Parménide* est consacrée à ce problème. Si la Forme était présente *dans* une multiplicité de choses, étant participée elle serait du même coup partagée, et les choses grandes, par exemple, ne participeraient qu'à une petite partie du grand. Socrate propose alors de mettre la Forme dans

nos âmes : elle devient ainsi un simple concept (*noema*). Elle se scinde alors en forme (pensée de) et contenu (pensé) : en ce cas, ou bien tout sera fait de **pensées** (pensantes), donc pensera, ou bien tout ne sera que (contenu) pensé, sans puissance de pensée. Socrate juge préférable de passer à une autre hypothèse : la participation est un rapport de modèle (*paradeigma*) à images. Or les participants ne ressemblent au participé que si les premiers et le second possèdent une propriété commune découlant de leur participation à une troisième entité, qui sera alors la Forme véritable, et ainsi à l'infini. Admettons donc la séparation radicale : si les essences sont « en soi », aucune d'elles ne se trouve « en nous » ; on aura deux sciences parallèles : celle « d'en haut » (des essences), et celle de « chez nous » (des sensibles), sans communication entre elles. Mais, si l'on conclut de tout cela qu'il est impossible de poser des Formes, la puissance dialectique et la philosophie seront abolies. *Parménide* est moins une crise de la théorie des Idées que la conscience de l'impossibilité de déterminer positivement leur mode d'existence et de présence, jointe à celle de la nécessité de les poser et d'affirmer la participation. L'image sensible dépend ontologiquement de son modèle intelligible ; cela n'implique pas sa ressemblance, mais sa déficience. La présence de la Forme à la chose est bien cause pour elle d'intelligibilité, mais elle suppose la médiation d'un regard capable de voir l'une à la lumière de l'autre.

6. L'un, l'être et le non-être

• L'un et l'être

La participation signifie que, en l'absence de l'unité que lui communique sa Forme, une chose sensible se pulvériserait en une quantité indéfinie de qualités toutes singulières, donc indicibles. Mais la pensée dialectique n'a que les Formes pour objets. Elles ne sont pensables qu'à la condition de ne pas être des entités massives et fermées sur elles-mêmes. Penser une Forme, c'est s'appliquer à saisir la pluralité interne de ses espèces et la déterminer à l'aide d'autres Formes. Chacune d'entre elles doit donc présenter des articulations naturelles permettant de la diviser, et s'articuler à certaines Formes tout en en excluant d'autres. Or, contre la position de cette double pluralité s'élève la parole du vénérable Parménide énonçant que l'être est un et d'un seul tenant. Platon lui laisse, dans *Parménide*, l'honneur d'explorer les hypothèses concernant l'unité, et, en fait, de se réfuter lui-même. Si l'un est absolument un, il repousse toute espèce de multiplicité, sensible ou intelligible. Il ne peut alors recevoir aucune détermination, et même pas exister, puisque l'attribution de l'être à l'un présuppose leur dualité. L'un ne peut rester un qu'en se séparant de tout le reste : il est par conséquent inconnaissable, in formulable, innommable. Cependant, le discours est capable d'énoncer cette impossibilité de dire, et il faut reprendre l'hypothèse pour rendre compte de cette possibilité-là. Si l'un est, s'il s'accommode de l'être, il se scinde en un-qui-est et en être-un, si bien que « deux indéfiniment s'engendre ». L'un n'est plus une pure unité, c'est une totalité possédant limite et figure. Comme cette totalité a son unité propre, c'est du même coup trois qu'on pose, et toute la suite des nombres ordinaux et cardinaux. L'existence de l'un engendre les nombres, et à partir d'eux les choses sensibles. Au long d'un **temps** ordonné et indéfiniment progressif, l'unité ne cesse de se multiplier, et la multiplicité de s'unifier sous l'effet de la limitation extrinsèque des nombres qui empêchent la genèse du divers de se poursuivre jusqu'à l'illimité. De l'un qui n'est qu'un, il n'y a ni science, ni opinion, ni sensation. La connaissance de l'un-qui-est est celle d'une multiplicité homogène qu'il est possible d'unifier sous une unité (un nombre) elle-même homogène à ses éléments. À partir de cette connaissance mathématique peuvent s'élaborer toutes les sciences de la nature. Pourtant, le temps n'est pas seulement principe d'ordre et d'accumulation : il est aussi changement qualitatif. Un mode du temps échappe à l'alternative du mouvement et du repos car il est l'intervalle entre les deux : c'est le changement pur, l'instantané. Il introduit le négatif dans le monde, il en

interrompt la genèse en n'entrant ni dans les sommes ni dans les continuités effectuées. L'instant est ce par quoi l'un, relativement, n'est pas. Ce qui veut dire que n'existe que du multiple. En l'absence de l'un, chaque chose pourra offrir à un « regard émoussé et lointain » une apparence d'identité et d'unité, alors qu'elle n'est en réalité qu'un amas. Le discours aura tout pouvoir pour décomposer et recomposer à son gré, faire apparaître et disparaître ces fantômes d'unité. L'être réduit à une poussière d'apparences, le discours capable d'en disposer comme il lui plaît : on reconnaît le monde du sophiste. Mais si l'un n'est absolument pas, si n'existe même plus ce simulacre d'unité, rien n'est. Cet abîme de néant est symétrique de la position d'une unité si absolue qu'elle en est inconcevable. Platon n'est pas Plotin, il ne retourne pas cette existence indéterminable en présence ineffable. S'il n'est pas mystique, il n'est pas davantage mathématicien, physicien ou sophiste, et le seul impératif qu'il ait jamais formulé est : « Il faut philosopher. » Or dans quelle hypothèse pourrait se placer le philosophe, puisque chacune et toutes ensembles rendent son discours impossible ? Aucune n'est en soi intenable, et elles ne sont mutuellement exclusives que pour celui qui en adopte une ; l'existence d'unités numériques suffit même à constituer tous les savoirs, scientifiques et empiriques, tous à l'exception de celui que recherche le philosophe, qui ne peut pas faire abstraction de lui-même. Il va, quand on croyait avoir inventorié tous les chemins possibles, en ouvrir un que sa possibilité ne précédait pas. La position d'une multiplicité de Formes n'est en effet la négation de l'un que si celui-ci est pensé à part de tout le reste, mais l'unité propre à la Forme n'est pas non plus celle d'une synthèse immanente et relative à ce qu'elle synthétise. De même que la participation du sensible aux Formes ne pouvait s'expliquer si l'on commençait par séparer les deux termes (puisqu'il faudrait une médiation reculant à l'infini), ou si elle impliquait la présence d'un terme *dans* un autre (chaque terme se scindant alors en une pluralité de parties), de même la participation de l'être à l'un n'offre pas de réelle intelligibilité si l'on accorde à l'un une transcendance ou une immanence absolues. La manière dont l'un et les multiples êtres peuvent participer repose donc sur la façon dont est pensée leur différence. La concevoir comme exclusion et séparation, ou comme inessentielle et numérique ne permet pas l'activité du philosophe.

• L'être et le non-être

Il lui faut donc penser différemment la différence, ce que va faire *Le Sophiste* en posant la question de l'être et du non-être. Parménide a rompu avec les anciennes cosmogonies qui prétendaient engendrer tout ce qui est à partir de principes comme l'eau, l'air ou le feu. Il n'a pu le faire qu'en appliquant un principe de non-contradiction fort : l'être, nécessairement, est ; il expulse hors de lui un non-être qui, tout aussi nécessairement, n'est pas. Or, au même titre que l'un absolument un, l'être absolument étant est impensable et indicible. Il faut donc commettre un parricide si l'on veut sauver la philosophie et conférer au discours réalité et possibilité. La question : « qu'est-ce que l'être ? » n'a cependant aucun sens, puisque l'être y est presupposé. Les amis des Formes et les fils de la Terre lui substituent la question : « qu'est-ce qui est ? », affirmant, les uns, que n'existent que les réalités intelligibles, les autres, que les corps ; mais le problème subsiste de ce qu'ils veulent dire en affirmant de ces réalités qu'elles *sont*. L'être ne peut s'identifier à aucun prédicat essentiel, mais il n'est pas pour autant la simple somme de tout ce qui est. Toutes choses participent de l'être, mais l'être doit avoir en lui-même sa signification. On ne la découvrira pas en établissant une hiérarchie des modes d'être ; l'être est participé indistinctement par tout ce qui est, les Formes n'ont pas plus d'être que les choses sensibles, elles existent autrement. S'il existe un principe de distinction entre ces modes, il est axiologique : il n'y a pas chez Platon de degrés d'être mais des degrés d'intelligibilité, dont le bien, et non pas l'être, est le principe. Ni essence, ni principe, l'être est un des « grands genres », de ceux qui ont le plus d'extension et circulent à travers toutes les réalités. Outre qu'elle existe, chaque chose est nécessairement soit en mouvement, soit en repos. L'être ne s'identifie ni au mouvement ni au repos mais il peut leur être attribué, et eux à lui. Si aucun de ces trois genres ne perd sa nature

du fait de ces attributions, c'est que chacun participe au même. Le même est donc un quatrième genre et, comme ces genres diffèrent entre eux, il faut ajouter l'autre. Car une chose ne diffère pas d'une autre par elle-même, mais par l'autre : elle diffère parce que la différence existe. Comme l'être n'est pas tous les autres, il est, sous ce rapport, non étant. La manière qu'a l'être de ne pas être, ce n'est pas d'être rien, c'est de ne pas être les autres. L'autre, qui n'est pas une **relation** extérieure aux termes qu'elle relie, travaille l'être et chaque être, les affectant d'un non-être qui n'est pas le contraire de l'être, le néant, mais l'autre. Si l'être veut pourtant être l'être, et si tel être veut être l'être qu'il est, il ne leur suffit pas de participer à l'être, l'existence de l'autre les contraint de participer aussi au même. Tous les êtres peuvent ainsi se dire de deux façons : en tant qu'ils sont eux-mêmes, ou en tant qu'ils sont pris dans des relations d'altérité mutuelle. Mais, pour l'autre, être soi-même, c'est être autre qu'un autre. Non seulement le non-être est, puisqu'il participe de l'être, mais il possède sa Forme et son essence propres : l'altérité, la relation. Parménide est réfuté. Reste pourtant à savoir si l'on peut dire et penser ce qui n'est pas. Si certains êtres peuvent entrer dans de multiples relations et demeurer eux-mêmes, éternellement, comme les réalités en soi, ou temporairement, comme les choses qui en participent, certains n'ont pour être que d'être autres relativement à un autre. Ce sont les images et les simulacres, en particulier ces simulacres que sont les discours faux. Ils ne sont pas rien, ils existent, mais ils ne participent à l'être qu'en participant à l'autre. La fausseté consiste à prendre pour la chose même ce qui est autre qu'elle, l'image qu'on en produit en l'imitant, en la peignant ou en en parlant. Le discours fictif du sophiste et celui du philosophe relèvent de la même possibilité, car, si l'autre existe, l'être devient articulable, mais il en découle aussi qu'il n'y a pas d'être qui ne projette ses ombres et ses simulacres. L'autre est au principe de toute multiplicité et de toute différenciation, externe ou interne. Il définit ainsi un autre mode d'unification – différenciée et non pas surimposée à des éléments préalablement donnés. La dialectique est le seul moyen de déterminer avec précision comment reconduire telle multiplicité à son unité, et comment diviser telle unité en sa multiplicité propre. La différence non seulement morcelle l'être en le distribuant sur toute la série des êtres, elle se morcelle : toutes les relations ne sont pas identiques ni symétriques, tout ne diffère pas de la même façon.

7. La question du savoir

De la position des Formes, la pensée tire son espace : elle se déploie dans un lieu purement intelligible. Nommer dialectique cette sorte de savoir, c'est indiquer la manière dont il procède, ce n'est pas dire ce qu'il est. Faut-il, pour savoir, savoir ce que c'est que savoir ? Après s'être enquis auprès de tous ceux qui passent pour savants (artisans, poètes et politiques), le Socrate de *L'Apologie* conclut qu'être compétent en un domaine n'exclut pas la forme la plus insidieuse de l'ignorance : croire savoir, donc se croire dispensé d'apprendre. N'est pas savant celui qui dispose d'une technique particulière. Le sophiste l'a compris, qui prétend, grâce à sa maîtrise du discours, à un savoir total. Se laisser persuader par lui, c'est vivre dans la Caverne : c'est lui qui manipule les figurines dont les prisonniers, enchaînés par leur ignorance, voient défilier les reflets sur la paroi, en les tenant pour seuls réels. Son savoir ne trouve même pas sa mesure dans la conception d'un modèle à inscrire dans un matériau approprié, ou dans la production d'une totalité devant intégrer harmonieusement ses parties : ce n'est pas un savoir-faire, c'est, dit *Gorgias*, un art de la flatterie. Le sophiste vise l'agréable, non l'utile. Ce n'est pas un ignorant, il ne croit pas savoir, il croit que le savoir est sans force, parce qu'il l'identifie à l'opinion. Or, lorsque Socrate revendique pour seul savoir celui de son ignorance, celle-ci n'est en fait que l'évidence intérieure d'une différence, de cette seule chose dont Socrate oserait dire qu'il la sait : il sait que le savoir n'est pas l'opinion, même vraie. La conscience de ne pas savoir est l'intelligence que le savoir a de lui-même dans sa différence d'avec l'opinion (qui est la négation même d'une telle différence).

L'œil ne peut pas se voir, il ne verra jamais que son image ; le savoir ne peut pas non plus se savoir lui-même, il doit aussi se chercher dans ses images, mais il ne se ressaisira qu'en les niant. Tout d'abord, il n'est pas une capacité dont on pourrait disposer à son gré. Chaque capacité est capacité de produire les contraires : *Hippias mineur* montre que ne peut mentir que celui qui connaît la vérité ; c'est le rusé Ulysse qui peut être véridique, alors que le sincère Achille, soumis aux circonstances et à ses propres émotions, ne cesse de se démentir sans même savoir qu'il a menti. Mais, si l'on peut dire vrai ou faux à volonté, encore faut-il savoir ce qu'on veut. Lequel alors est le vrai savoir : celui qui est capacité des contraires, ou celui qui oriente la volonté vers un contraire ? *Charmide* identifie ce dernier savoir à la modération. Si la modération consiste à se connaître soi-même, la nature du modéré consistant en la connaissance de soi-même, la connaissance qu'il a de lui-même est donc la connaissance de la connaissance de soi-même, le savoir du savoir qu'il incarne. Cette science étant accordée, il est impossible qu'elle soit science de rien. Comme les autres sciences se partagent l'ensemble des objets et des domaines spécifiques de connaissance, elle ne peut avoir que celles-ci pour objet. Connaître les autres sciences, ce sera forcément savoir ce qu'elles savent et aussi ce qu'elles ne savent pas. Si cette science technocratique existait, elle permettrait de départager dans tous les cas savoir et non-savoir, hommes compétents et charlatans : elle contrôlerait le fonctionnement et le bon usage de l'ensemble des sciences. Elle serait cependant incapable de les évaluer car elle ignorerait en quoi chacune peut contribuer au bonheur de l'âme. Car ce serait l'objet d'un autre savoir, du bon et du mauvais, capable de dire à quoi ces sciences sont bonnes, mais non ce que c'est que savoir.

Théétète aborde la question de front. Si, comme l'ont pensé tous les présocratiques, savoir consiste à percevoir, l'être perçu est ce qu'il apparaît, comme il apparaît à celui qui perçoit : chaque homme étant la mesure de ce qu'il sent est mesure du savoir qu'il a, et Protagoras a raison. Réduit à la succession de ses apparaîtres, l'être s'identifie au devenir, tout contraire se renverse en son contraire : et c'est Héraclite, alors, qui a raison. On peut raffiner la thèse, concevoir le mouvement non plus comme un principe d'altération et de changement, mais comme le principe de multiples genèses, de relations instantanées dont les termes sont de simples corrélatifs que rien ne relie vraiment ni entre eux ni à eux-mêmes. Une perception aurait lieu quand un organe sensoriel dans un certain état rencontrerait une qualité sensible : la relativité n'est plus relativité d'une qualité à un sujet, elle est absolue. Si l'un n'est pas, il n'y a plus ni sujet percevant ni objet perçu et, en conséquence, plus de perception. Mais ce ne sont pas les sens qui perçoivent, c'est l'âme par le moyen des sens. Car on ne perçoit pas que ce qu'on sent : l'existence ou l'unité d'une chose, la ressemblance ou la dissemblance ne sont pas des qualités sensibles, et pourtant nous les percevons. Percevoir n'est pas savoir, puisque pour percevoir il faut un savoir différent, celui que l'âme a des notions communes ; en admettant que celles-ci soient extraites de la perception des choses sensibles, l'activité par laquelle l'âme les a abstraites n'est pas une perception. Peut-être faut-il chercher le savoir du côté de cette activité et l'identifier à l'opinion vraie, opposée alors à ce non-savoir qu'est l'opinion fausse. C'est cette dernière qui pose alors problème, car il est difficile d'expliquer comment on peut prendre un savoir pour un non-savoir, et ce qu'on sait pour ce qu'on ne sait pas. L' erreur n'est possible ni du côté du sujet ni du côté de l'objet. Dans ce colombier auquel l'âme est comparée, il n'y a que des colombes – des opinions vraies, des connaissances –, il n'y a pas de non-colombes que l'âme puisse attraper. À la condition de ne plus faire du savoir et du non-savoir deux états, mais deux mouvements (apprendre et oublier), on peut rendre compte des erreurs empiriques : elles résultent du mauvais ajustement d'un souvenir à une impression présente. Mais ces méprises n'expliquent pas les erreurs intellectuelles (sept plus cinq font onze). Car prendre un nombre pour un autre, c'est prendre une chose qu'on sait pour une autre qu'on sait également. Si on tente d'expliquer l'erreur par la substitution de l'un à l'autre, on se trompera donc en raison d'un savoir qu'on a ! Dans le cas des erreurs de pensée, cependant, ne pas savoir consiste moins à se tromper qu'à ne pas pouvoir rendre raison. Aura alors un savoir celui qui possédera une opinion vraie

accompagnée de sa **raison** (*logos*). S'il faut la lui ajouter, c'est que l'opinion en était dépourvue. On ne la justifiera pas du simple fait de l'exprimer oralement (seuls les rhéteurs le prétendent). Si l'on entend par raison l'énumération des éléments constitutants, on aura une simple description, non une définition ou une justification ; et si c'est la différence caractéristique propre au contenu de l'opinion qu'on ajoute, on s'aperçoit que la connaissance de cette différence suppose un savoir différent, distinct de l'opinion vraie. *Théétète* laisse ouverte la question du savoir, mais l'évocation de la maïeutique de Socrate et la référence à une mesure divine et intelligible à laquelle l'âme doit s'assimiler constituent moins des éléments de réponse que des directions où chercher. La différence propre au savoir n'est pas pour celui-ci un objet de définition : il ne cesse de l'effectuer. Elle ne tient pas à la nature de ses objets : les mathématiques s'appliquent aussi aux réalités intelligibles, mais elles ne saisissent que « quelque chose de l'être ». La question du savoir est intérieure à son exercice. Intérieur à lui-même, le savoir est intérieur à l'âme, et il y produit ses effets, qui ne sont pas de la constituer en sujet savant mais de la rendre vertueuse.

8. L'âme, la cité, le monde

• Causalité intelligente et causalité nécessaire

Âme, cité et **monde** posent un même problème : comment inscrire, dans des réalités qui ne sont pas intelligibles par elles-mêmes, l'ordre et l'arrangement qui leur confèrera unité et valeur ? Si l'analogie de structure entre l'âme et l'**État** sous-tend toute *La République*, de telle sorte que les mêmes principes d'organisation garantissent la bonne constitution de l'une et de l'autre et qu'elles sont soumises aux mêmes forces de perversion, il semble que le monde, lui, demande plus à être connu dans la diversité de ses phénomènes qu'à être ordonné : qu'il soit ordre ou chaos ne dépend pas de nous. Cela dépend pourtant de notre manière de le concevoir. On peut se le représenter comme un ensemble de forces jouant selon le hasard et la **nécessité**, mais rien n'empêche de postuler qu'il est l'œuvre d'une intelligence. En faire l'image d'un modèle intelligible reproduit par un bon démiurge, c'est raconter un mythe vraisemblable, mais c'est la condition d'une cosmologie et d'une physique rationnelles. Pour être le plus semblable à son modèle, l'univers doit posséder la forme la plus parfaite, la sphère, et se mouvoir selon une révolution uniforme ayant à son principe une âme, système d'orbites concentriques sur lesquels se meuvent les planètes. Leurs périodes mesurent le temps, qui n'est pas un devenir dérégulé mais une image mobile de l'éternité. Vivant parfait, le monde n'est pas éternel puisqu'il a été engendré, mais il ne périra pas en raison de sa belle organisation. On ne doit pas en expulser la **causalité** intelligente, mais on ne peut pas davantage en éliminer la part de causalité nécessaire, qui ne se confond pas avec celle de la matière. Certes, pour que le monde soit visible et tangible, il doit contenir de la terre et du feu, unis dans une exacte proportion par deux intermédiaires, l'air et l'eau. Les images sensibles ne sont cependant pas reportées en eux, mais sur une étendue infinie capable de recevoir toutes les figures parce qu'elle-même est amorphe. Ce lieu (*khôra*), ni perçu ni pensé mais accessible à un raisonnement bâtard, confère au sensible une quasi-subsistance, une inintelligible extériorité ; il risque ainsi de nous enfermer dans le rêve consistant à croire que ce qui n'est pas quelque part n'est rien.

Cosmologie, psychologie et politique platoniciennes sont intimement liées : l'âme arrive à rétablir en elle un ordre perturbé en contemplant les révolutions du ciel, et c'est en vivant dans une cité juste qu'elle peut dominer les tendances opposées qui la constituent. Quand elle n'a pas une nature « divine », il faut à l'âme ces régulations externes. Car l'âme n'est pas une chose, ni une Forme. C'est pourquoi Platon emploie si souvent des mythes pour décrire sa destinée (dans *Gorgias*, *Phédon* ou *La République*) et sa nature : *Phèdre* la compare à un attelage ailé, *La*

République à l'assemblage monstrueux d'une hydre, d'un lion et d'un homme. C'est dire qu'en l'âme se trouvent d'innombrables appétits, de l'agressivité et une partie rationnelle, tout comme dans l'État résident des artisans, des guerriers et des gouvernants. Mais par nature l'âme est un mouvement qui se meut soi-même – là est la véritable raison de son immortalité – et qui peut s'orienter vers le pire ou le meilleur. Son orientation vers le pire ne résulte pas de son incarnation, le corps n'est pas mauvais en soi. C'est sa trop grande complicité avec lui qui alourdit l'âme, en l'emplissant de préjugés obtus ou absurdes. Tyrannisée par eux, elle devient mauvaise et tyrannique. La maïeutique, l'art de la délivrer de son homodoxie avec le corps, la rend moins pesante à ceux qui l'entourent : tel est le dernier mot de Socrate à Théétète, et il signifie que l'art socratique d'accoucher les âmes reste le préalable obligé de la dialectique. Aucune âme ne peut penser si elle n'est pas vertueuse ; la vertu la délivre de sa méchanceté, c'est-à-dire de sa bêtise, et de tout ce qui en elle est insensé.

• L'unité de la vertu

Le problème de la valeur de l'âme et de l'État est donc de nature hiérarchique ; leur justice dépend de la juste réponse à cette question : qui doit gouverner, et qui obéir ? Éduquer, c'est d'abord soumettre à la partie intelligente, qui n'a autorité à commander que parce qu'elle se soumet à l'intelligible. S'il existe des vertus partielles, la sagesse pour la partie rationnelle, le courage pour l'agressive, modération et justice sont des vertus de l'âme tout entière : la première, en tempérant chaque partie, leur permet de s'intégrer à la totalité, la seconde institue un ordre. Toute âme, pourtant, n'en vaut pas une autre, et on ne peut pas plus choisir la nature de son âme que, dans le mythe d'Er, on ne peut entièrement choisir son genre de vie : si l'on est dans les derniers, il faudra bien se contenter de ce qui reste. Il ne faut pas sous-estimer le rôle de la nécessité, l' éducation n'est pas toute-puissante. L'homme est cet animal qui peut toujours dégénérer, devenir bête trop féroce ou trop docile. Mais l'éducation peut transformer les tendances en vertus, modérer par la musique et fortifier par la gymnastique, humaniser. Le problème de l'action politique ne se pose qu'après, *Le Politique* reprend là où s'arrêtait *La République*, occupée avant tout de former des philosophes. Les vertus ne s'accordent pas spontanément, la modération et le courage sont même naturellement ennemies : l'une veut la paix à tout prix, et l'autre la guerre, et chaque espèce de vertueux croit incarner la totalité de la vertu. Leur dissension est ruineuse, pour la cité comme pour l'âme ; le courage a besoin de se modérer pour ne pas tourner en féroce, la modération a besoin de courage si elle n'est pas qu'un autre nom de la lâcheté. Comment intégrer deux espèces contraires en un même genre, les rendre amies ? C'était le problème de *Lysis*, problème logique que rencontre toute politique : comment substituer à l'affinité naturelle et éthique du semblable pour le semblable la conscience politique d'appartenir à une même communauté ? Un art peut servir de modèle : le tissage a trouvé le moyen d'unifier raideur et souplesse, la trame avec la chaîne. Le politique aussi doit entrelacer, s'il veut produire l'unité de la cité, image de l'unité de la vertu. Il doit employer pour cela un lien divin, persuader les hommes de croire à leur parenté en dépit de tout ce qui les oppose, de se croire liés par la part éternelle de leur âme. Les hommes doivent donc se transcender deux fois pour coexister : en s'éduquant à la vertu et en croyant à leur part divine. La politique ne repose ni sur un fondement éthique ni sur un fondement naturel : l'homme n'est pas un animal naturellement fait pour vivre dans une cité, car dans cette cité vivent aussi ses contraires. Le fondement juridique est insuffisant, la concorde et l'amitié ne régneront que si l'espèce humaine, déchirée à la fois par ses tendances et par ses vertus, reconnaît son appartenance à un même genre, non pas humain mais « démonique ».

• Le bien et ses manifestations

Si l'unité de la vertu doit être politiquement effectuée, c'est que l'intelligence ne commande pas du dedans (c'est le cas des seuls philosophes) mais s'impose du dehors, par le moyen des lois. Or, toute stricte obéissance à un code est incompatible avec l'exercice d'un art, tout art exige ajustement au cas particulier et à la circonstance, juste mesure. Le politique, s'il doit réclamer la stricte obéissance aux lois, doit aussi les modifier quand cela est requis. Dans *Le Politique*, cette juste mesure, référée au convenable et à l'opportun, est opposée à celle qui ne compare que du plus petit à du plus grand, du plus à du moins. *Philèbe* précise qu'elle naît de la limite, qui, s'introduisant dans le devenir illimité des contraires, y apporte proportion et accord. Seuls des mixtes bien constitués arrivent à l'existence et s'y maintiennent : pas de monde sans régularité des saisons, de musique sans rythme ni harmonie, les artisans ne peuvent produire leurs œuvres qu'en respectant les proportions exactes, les corps périront s'ils ne sont pas sains, et les âmes risquent de devenir mortelles faute de justice. Ces mixtes sont l'effet d'une seule cause, l'intelligence. En imposant sa mesure, elle confère beauté et vérité : telles sont les trois manifestations du **bien**, mais c'est par la mesure qu'il est présent en toute œuvre et en toute action. Car l'unité qui n'est pas le fait de l'intelligence est tyrannique et risque de détruire les éléments constituants. Quand les lois (*nomoi*) sont le produit de l'intelligence (*nous*), leur réglementation peut donc s'étendre à tous domaines. Cette prétention de Platon dans son dernier ouvrage, en particulier le contrôle rigoureux des jeux, des fêtes et des arts ou la loi condamnant à mort les athées, comme le rôle sélectif dévolu dans *La République* aux sciences mathématiques, propédeutiques à la dialectique en ce qu'elles décèlent la capacité à sortir de la Caverne et à se tourner vers l'intelligible, tout cela a conduit au mauvais procès de totalitarisme intenté (par Popper) à Platon. Toutefois, s'il légifère sur la culture, c'est qu'il croit à sa puissance de façonner les âmes, et selon lui est athée qui ne croit pas aux réalités intelligibles. Il n'assigne pas pour fin à l'État la puissance ou la richesse, mais la paix civile, garantie du **bonheur** de tous, et dans la cité juste chacun fera ce qu'il est capable de faire, seul ou mieux que tout autre. La cohésion de la cité est l'image d'une justice qui ne serait cependant qu'une opinion droite si la **dialectique** ne la reliait pas au bien. Or, si chacun ne peut vouloir que ce qui lui paraît bon, la plupart se trompent, identifiant le bien soit au plaisir, soit à la connaissance. Mais le bien n'a pas d'essence propre, il est par-delà l'essence et sa causalité n'est pas celle d'une Forme : il n'est pas ce par quoi les bonnes choses sont bonnes. Analogue au soleil, source de la lumière qui permet à l'œil de voir et aux couleurs d'être vues, le bien est la source de la connaissance : il révèle à l'âme qu'elle possède une intelligence capable de connaître parfaitement, et elle ne peut le faire que parce qu'il confère à ses objets leur parfaite intelligibilité, donc leur existence. Le bien est l'accomplissement (*telos*) de la dialectique : c'est à lui qu'elle renvoie comme à sa cause pour dire que ce qu'elle désire – une pensée différente, questionnant en direction d'objets différents – a un sens. Le bien est à la fois la présupposition et l'anticipation du sens qu'il peut y avoir à penser, il signifie qu'on ne peut, en vérité, se satisfaire à moins. Et, rattachés par le philosophe au bien comme à leur cause, le monde se fait autrement monde, l'âme peut se croire immortelle parce qu'elle pense, et la cité des hommes pourrait ne pas exclure l'existence du juste.

Monique DIXSAUT

Pour citer cet article

Référence numérique (**aide**):

Monique DIXSAUT, « PLATON », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 novembre 2013. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/platon/>

Thématique