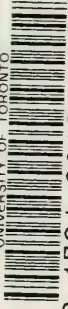


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00182400 2



LA
NOTION PLATONICIENNE
D'INTERMÉDIAIRE
DANS LA PHILOSOPHIE DES DIALOGUES

Ἦ οὐχὶ ἤσθησαι ὅτι πάντων τῶν τοιούτων τὰ μὲν
ἄκρα τῶν ἐσχάτων σπάνια καὶ ὀλίγα, τὰ δὲ μεταξύ ἄφθονα
καὶ πολλά; — Πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ.

Phédon 90 A.

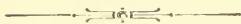
COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LA
NOTION PLATONICIENNE
D'INTERMÉDIAIRE
DANS LA
PHILOSOPHIE DES DIALOGUES

PAR

Joseph SOUILHÉ

DOCTEUR ÈS-LETTRES



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1919

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

B
395
S69



875701

A MES PARENTS

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Introduction	1 - 6
 <i>PREMIÈRE PARTIE : Nature de la Notion d'Intermédiaire.</i> 	
CHAPITRE PREMIER. — La formation de l'idée d'Intermédiaire avant Platon	9 - 43
§ 1. La Conception morale de la limite et la règle du $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$. — Théorie du juste milieu, principe de la sagesse grecque	9 - 16
§ 2. Le $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\xi\acute{\upsilon}$ dans la théorie des éléments. — La notion de mélange	16 - 19
§ 3. Théories pythagoriciennes des proportions et de l'harmonie. — Leur influence sur les cosmogonies. — Le centre, princi- pe d'harmonie. — Association des doc- trines mathématiques aux spéculations mystiques	20 - 38
§ 4. Applications physiologiques et morales des formules scientifiques	30 - 36
§ 5. L'hypothèse du vide et la notion d'inter- valle : l'idée du lien	37 - 43
CHAPITRE II. — Nature et Caractères de la Notion d'Intermédiaire dans les Dialogues	44 - 72
 <i>SECONDE PARTIE : Les Applications philosophiques de la Notion d'Intermédiaire.</i> 	
CHAPITRE PREMIER. — Applications psychologi- ques : Les étapes de la connaissance	76
§ 1. ΔΟΞΑ	76 - 92
§ 2. ΘΥΜΟΣ	93 - 100

§ 3. ΔΙΑΝΟΙΑ	100 - 108
§ 4. Eros	108 - 116
CHAPITRE II. — Applications morales : La vie	
bonne et heureuse	117
§ 1. ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ et ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ	117 - 128
§ 2. ΒΙΟΣ ΜΕΣΟΣ et ΒΙΟΣ ΜΙΚΤΟΣ	129 - 142
CHAPITRE III. — Applications politiques : La vie	
de la Cité	143
§ 1. Les liens de la cité	144 - 156
§ 2. Les diverses formes de gouvernement	157 - 169
CHAPITRE IV. — Applications cosmogoniques :	
L'organisation du Cosmos	170
§ 1. Les principes constitutifs	171 - 177
§ 2. Le corps du monde	177 - 184
§ 3. L'âme du monde	184 - 191
§ 4. L'homme	191 - 203
CHAPITRE V. — Applications métaphysiques : Le	
Problème de l'Un et du Multiple	204 - 206
I. La Notion d'Intermédiaire dans l'Ontologie	
platonicienne.	
§ 1. Période de tâtonnements	206 - 216
§ 2. Les polémiques	216 - 220
§ 3. La solution du <i>Sophiste</i>	220 - 227
II. La Notion d'Intermédiaire dans la dialecti-	
que platonicienne.	
§ 4. Méthode synthétique	227 - 231
§ 5. Méthode de division	231 - 233
§ 6. Le procédé ΔΙΑ ΜΕΣΩΝ	233 - 242
CONCLUSION	243 - 253
Index des Noms propres	255 - 256
Index des Mots Grecs	257 - 270
Index des textes de Platon	271 - 276

TABLE DES AUTEURS CONSULTÉS

Les travaux utilisés seront indiqués dans le cours de l'ouvrage suivant les abréviations ci-dessous signalées entre parenthèses. Les textes de Platon seront cités d'après l'édition Burnet.

- Baüer W. Der ältere Pythagoreismus. — Bern Steiger 1897.
(*Der ält. Pythag.*)
- Bonitz H. Platonische Studien. — Dritte Auflage — Berlin. Vahlen 1886.
(*Plat. Stud.*)
- Brochard V. Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne. — Paris, Alcan 1912.
(*Et. de Phil. anc.*)
— Revue des Cours et Conférences II, 1896-1897.
(*R. C. C.*)
- Burnet J. Platonis Opera. — 5 vol. Clarendon Press Oxford.
— Die Anfänge der Griechischen Philosophie von John Burnet. — Zweit Ausgabe aus dem Englischen Übersetzt von Else Schenkl. — Leipzig Teubner 1913.
(*Burnet-Schenkl : Die Anf. der Griech. Phil.*)
- Cantor M. Vorlesungen über Geschichte der Mathematik³. — Erster Band — Leipzig, Teubner 1907.
(*Vorlesungen*)
- Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. — 2^e édit. I Berlin 1906. II Berlin 1907.
(*Vorsok.*)
— Doxographi Graeci — Berlin 1879.
(*Doxog.*)
- Diès A. La Définition de l'Etre et la Nature des Idées dans le *Sophiste* de Platon. — Paris. Alcan 1909.
(*Defin. de l'Etre...*)
— La Transposition Platonicienne. — Conférence faite à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. — Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, Tome II 1913, Louvain.
(*Transpos. Plat.*)
- Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. — München Beck 1910.

- Fouillée A. La Philosophie de Platon. — Tomes I. II. III.
3^e édition. Paris Hachette, 1906, 1909 et 1912.
(*Philos. de Platon*)
- Gilbert O. Die Meteorologischen Theorien des Griechischen
Altertums. — Leipzig 1907.
(*Die Meteor. Theor. d. Griech. Alt.*)
— Die *ἀρίμων* des Parmenides: Archiv für Geschichte
der Philosophie XX (1907) et XXIII (1918).
(*Archiv.*)
- Gomperz Th. Les Penseurs de la Grèce, traduction de Aug.
Reymond — Tomes I et II. 2^e édit. 1904 et 1908 —
Paris Alcan.
(*Les Penseurs de la Grèce*)
- Halévy E. La théorie platonicienne des Sciences. — Paris
Alcan 1896.
(*Théorie plat. des Sciences*)
- Ihm O. Über den Begriff der Platonischen *δόξα* und deren
Verhältniss zum Wissen der Ideen. — Leipzig.
Edelmann 1877.
(*Über d. Begr. der Plat. δόξα*)
- Jensen I. H. Demokrit und Platon. Archiv für Geschichte
der Philosophie XXIII (1910).
(*Archiv.*)
- Kalchreuter H. Die *Μεσότρις* bei und vor Aristoteles. —
Tübingen 1911.
(*Die Μεσότρις...*)
- Kühlewein Hippocrates Opera omnia. — 2 vol. Leipzig,
Teubner.
(*Kuehlewein*)
- Littré E. Œuvres complètes d'Hippocrate. — 10 volumes
Paris 1839-1861.
(*Littré*)
- Martin H. Etudes sur le Timée de Platon. — 2 vol. Paris 1841.
(*Et. sur le Timée*)
- Milhaud G. Les Philosophes géomètres de la Grèce. — Paris
Alcan 1900.
(*Philosophes géomètres...*)

- Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig 1903.
(*Platos Ideenlehre*)
- Raeder H. Platons Philosophische Entwicklung. — Leipzig Teubner 1905.
(*Plat. Phil. Entwickel.*)
- Ritter C. Platon. Erster Band. — München Beck 1910.
(*Platon I*)
— Neue Untersuchungen über Platon. — München Beck 1910.
(*Neue Untersuch.*)
- Ritchie D. G. Plato. — Edinburgh Clark 1902.
(*Plato*)
- Rivaud A. Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. — Paris Alcan 1906.
(*Problème du Devenir...*)
- Robin L. La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Etude historique et critique. — Paris Alcan 1908.
(*Théorie plat. des Idées...*)
— La Théorie platonicienne de l'Amour. — Paris Alcan 1908.
(*Théorie plat. de l'Amour*)
- Rodier G. Aristote. Traité de l'Ame, traduit et annoté — 2 vol. Paris Leroux, 1900.
(*Traité de l'Ame*)
— Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon : Archiv für Geschichte der Philosophie XV (1902).
(*Archiv.*)
— L'évolution de la Dialectique de Platon : Année Philosophique 1905. — Paris Alcan 1906.
(*Année Philos.*)
- Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.
Erster Theil. 5 Aufl. Leipzig 1892.
Zweiter Theil, Erste Abteilung. 4^o Aufl. Reisland Leipzig 1889.
(*Die Phil. d. Griech. I ; II. 1*)

LA NOTION PLATONICIENNE D'INTERMÉDIAIRE DANS LA PHILOSOPHIE DES DIALOGUES

INTRODUCTION

« C'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon, a écrit M. Brochard, d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser¹. » Ailleurs, exposant la grande théorie de l'Amour, *ἀγάμων* situé entre la divinité et l'homme, et rapprochant *Eros* de la *δύξις ἀντιθέτις*, il ajoute : « Cette grande théorie des intermédiaires que nous avons déjà rencontrée à propos de la *δύξις*, et que nous retrouverons dans la théorie des facultés, parce qu'il faut bien des intermédiaires pour expliquer la *μίξις* ou la *μέθεξις*, la participation des Idées, est, selon moi, l'essentiel de tout le platonisme². » En effet, une lecture un peu attentive des Dialogues suffit à montrer l'importance de cette notion dans la philosophie platonicienne. Les idées de *lien*, *intervalle*, *milieu*... sont courantes et les termes *μεταξύ* ou *μεσος* peut-être parmi les plus fréquents. Aussi est-il curieux qu'un certain nombre de commentateurs, et non des moindres, aient semblé les négliger. L'excellent interprète du *Philèbe* et du

1. *Et. de Phil. anc.*, p. 52.

2. R. C. C., 1896-1897, II, p. 176.

Symposion, Bury, a été assez peu frappé par ce mot de μετὰξὺ pour ne pas même le faire figurer dans ses index. Natorp ne l'a pas non plus; il le côtoie pourtant et en fait usage à propos de l'instant intemporel du *Parménide*³. — Jowet et Campbell, dans leur édition de la *République* n'examinent ni le mot ni la chose. C. Ritter dans son analyse de la *République* est seul à faire attention au terme, à mettre en son index un *mittel*, *mittleres*, *Mittelding* et à en indiquer le fil dans toutes les parties du dialogue. Mais il n'a aucune étude là-dessus.

C'est dans les ouvrages français que l'on trouve encore le plus de renseignements sur la question. Brochard, nous l'avons vu, a signalé tout l'intérêt du problème, et il s'est servi lui-même de la notion dans quelques-uns de ses remarquables articles⁴. M. Rivaud⁵ a quelques indications courtes, mais très claires et très suggestives sur l'*intervalle* ou l'*intermédiaire*. — Enfin M. Robin⁶, tout spécialement dans ses deux thèses de doctorat, défriche un terrain presque neuf. La *Théorie platonicienne de l'Amour* surtout donne une doctrine générale du sujet, mais adaptée au problème très spécial d'Eros.

Il ne s'agit pas ici d'étudier la nature de l'amour et, par sa fonction d'entre-deux, de montrer son rôle dans la philosophie et la démonologie de Platon, mais de voir d'une façon absolue quelle place tient dans cette philosophie la notion d'intermédiaire. L'objet de ce travail est donc à la fois plus étendu et plus complexe que celui de M. Robin.

Je voudrais dans une première partie préciser les diverses modalités dont a pu s'enrichir cette idée au

3. *Platos Ideenlehre*, p. 255.

4. Voir spécialement : *Et. de Phil. anc.*, p. 51 sq. — 76 sq....

5. *Problème du devenir...* Voir surtout L. III, 1^{re} Partie, Ch. V.

6. *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote. — La Théorie platonicienne de l'Amour.*

cours des dialogues, et par un examen minutieux des termes qui la revêtent, essayer de déterminer ce que l'on peut entendre par l'expression générique d'*intermédiaire*. Mais comme on ne comprend bien la langue d'un auteur et sa façon de concevoir que par la connaissance de son milieu, je consacre un chapitre à la recherche des sens multiples qui probablement ont influencé le style et la pensée de Platon, et à leur formation progressive. Les apports scientifiques des naturalistes, des mathématiciens ou des médecins ont transformé les acceptions courantes du langage. Sur la notion morale assez vague et assez pauvre que traduit d'abord le terme μέτρος, sont venues se greffer peu à peu les idées de *mélange*, de *mesure*, de *proportion*, d'*harmonie*...; des réactions mutuelles se sont produites, et c'est un concept très souple et très nuancé que la philosophie du IV^{me} siècle avait alors à sa disposition. Or, on l'a très justement remarqué⁷, Platon n'invente pas de toutes pièces son vocabulaire. Il le prend à tous ceux qui l'entourent, au peuple, aux sophistes, aux savants, aux amis et aux ennemis. Il parle comme eux, s'empare de leurs idées, mais les « transpose ». Voilà pourquoi il nous a semblé⁸ devoir développer un peu largement cette étude philologique qui nous permettra de mieux préciser cette notion ambiguë d'intermédiaire telle que la décrivent les Dialogues.

La seconde partie de ce travail sera une application du concept analysé aux diverses formes de la philosophie

7. A. Diès : *La Transposition Platonicienne* « L'artiste en lui devait se plaire à ce jeu de parler au public la langue du public ou la langue de ses favoris, tout en donnant aux mots de cette langue une résonance et une signification plus profondes » (p. 268).

8. La nécessité de comparer le vocabulaire platonicien à celui des prédécesseurs ou des contemporains du philosophe est de plus en plus comprise aujourd'hui. Des études, comme celles de Taylor, par exemple, sur les mots εἶδος et ἰδέειν (*Varia Socratica. First Series*, Oxford, 1911), paraissent indispensables pour la fixation de la terminologie et des idées philosophiques de Platon.

platonicienne, application variée, sans doute, suivant l'usage et les circonstances, mais où l'on peut saisir malgré tout une certaine unité de pensée.

La méthode de Platon est essentiellement conciliante. Elle s'efforce de découvrir à travers les systèmes l'âme de vérité qu'ils renferment, sachant l'utiliser pour la construction d'une doctrine plus compréhensive et plus riche qui ne repousse rien ou n'adopte rien en bloc (οὐδέντερον καὶ ἄμειότερον), mais choisit, sans être pourtant un syncrétisme artificiel. Et cette tendance conciliatrice qui frappe dès l'abord un lecteur du *Sophiste* ou du *Philèbe* imprègne toutes les constructions psychologiques, métaphysiques, morales ou scientifiques des Dialogues. Dans quelque ordre que ce soit, en présence de réalités distinctes et souvent contraires, le philosophe se demande comment il parviendra à réduire l'antagonisme qui divise l'âme humaine aussi bien que la nature, et comment il opérera la synthèse des divers où les extrêmes viendront fusionner harmonieusement. Le monde ne peut être un amalgame d'individualités éparses que rien ne relie et qui par nature devraient s'entre-détruire. De toute nécessité, il faut réunir ce qu'une vue superficielle laisse entrevoir comme dispersé au hasard des circonstances, et ce rapprochement seul permettra une explication cohérente de tout être qui existe. C'est à résoudre ce problème que sont destinés les *intermédiaires*, c'est-à-dire des entités médiatrices qui, résumant en elles les caractères des opposés, facilitent ainsi leur jonction. Dans le domaine du devenir comme dans celui des Idées, Platon s'efforce de combler les intervalles, de diminuer les heurts et d'établir la continuité. Et peut-être, rattachant encore les deux mondes séparés : celui des apparences et celui du réel, les *intermédiaires* apportaient au moins une réponse pratique aux difficultés qu'une dialectique pointilleuse soulevait contre la doctrine de la participation.

J'espère que la première partie de mon étude me permettra d'éviter le défaut que M. Robin reproche à ceux qui risquent une interprétation directe de Platon⁹. Si je puis retrouver d'une façon assez précise, et, grâce à une confrontation avec les anciens, les sens des termes utilisés, alors les applications qu'ils reçoivent et peut-être même les solutions qu'ils suggèrent pourront être moins entachées de ces conceptions modernes qui déforment la pensée grecque. Du reste, je m'empresse d'ajouter : 1^o) que dans l'exégèse des textes, je m'efforce de rester dans la tradition antique ; 2^o) que je ne prétends point affirmer qu'une théorie des intermédiaires, comme elle est ici exposée, ait été explicitement professée par Platon. Je la considère plutôt comme un procédé, une méthode, un esprit platoniciens qu'une convergence d'indices aide à saisir. J'essaie de retrouver la manière philosophique du fondateur de l'Académie, comme par l'analyse des seuls écrits de Kant et de Hegel, on peut fixer leurs habitudes intellectuelles les plus personnelles, et je crois la deviner dans l'insistance de Platon à multiplier les étapes qui séparent deux termes éloignés ou les liens qui réunissent deux contraires. Quant aux interprétations plus doctrinales, je les donne uniquement comme des hypothèses. Peut-être cette méthode des μετὰ τὸ permet-elle l'achèvement d'une pensée restée indécise dans les Dialogues, et peut-être parfois, au défaut de la lettre, est-il nécessaire de suppléer par l'esprit.

M. Rivaud et M. l'abbé Diès qui ont bien voulu encourager ce travail et m'aider de leurs conseils compétents me permettront de leur en exprimer ici ma très vive reconnaissance. Je dois aussi des remerciements aux

9. *La Théorie plat. des Idées...* Introduction, p. 3-5.

hôtes si aimables du Kasteel de Gemert qui m'ont libéralement ouvert leur excellente bibliothèque. Enfin je ne veux pas oublier les amis dévoués qui ont revu avec moi les épreuves et contribué à l'établissement des index.

Première Partie

NATURE

DE LA

NOTION D'INTERMÉDIAIRE

PREMIÈRE PARTIE

NATURE DE LA NOTION D'INTERMÉDIAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA FORMATION DE L'IDÉE D'INTERMÉDIAIRE AVANT PLATON.

§ 1.

*La conception morale de la limite et la règle du μίτρον ἀγίων.
Théorie du juste milieu, principe de la sagesse grecque.*

Une des premières notions de la morale grecque, autant du moins que les documents écrits nous permettent de la dégager, dérive immédiatement de la condition humaine telle que la concevaient les anciens. L'homme est un être essentiellement limité. Soumis aux lois immuables du destin, maintenu par un décret irrévocable à une place et à un rang inévitablement fixés, il ne saurait résister au sort qui le lie sans violer l'ordre, et par conséquent sans subir la douleur. « Comment, dit Zeus dans l'*Odyssée*, les mortels accusent les dieux ! De nous, prétendent-ils, viennent les maux. Mais c'est eux bien plutôt qui par leur folie souffrent des peines en dehors de la destinée¹⁰. »

10. Ὡ πόποι, ὅσον δὴ νό θεοῖς βροτοὶ αἰτέουσιναι.
Ἐξ ἡμέων γάρ πασι κἀκ' ἐμμεναι· οἳ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρομορον ἀλγέ' ἔχουσιν.

Odyssée, 1, 32 sqq.

Une loi fatale détermine d'avance le lot qui leur est réservé ici-bas : s'ils essayent de s'y soustraire, l'implacable Μοῖρα les ramène par la violence dans les bornes prescrites. Pour avoir voulu dépasser leur condition et supplanter les divinités suprêmes, les Titans ont été relégués au fond du Tartare. Parce qu'en dérobant le feu du ciel, Prométhée avait lésé les droits des dieux et gratifié les hommes d'un privilège qui ne leur était pas dû, lui-même fut cruellement châtié et les hommes restèrent désormais exposés à toutes sortes de misères¹¹. On ne transgresse pas impunément la limite assignée. Sinon on provoque la jalousie des dieux, par conséquent leur colère, et la souffrance viendra tôt ou tard rétablir l'équilibre. La grande faute, c'est l'*hybris* ou l'excès, l'immodération, l'insolence. L'*hybris* monte jusque vers le ciel¹², outrage les dieux eux-mêmes, attire leur colère, et ceux-ci ne manquent pas de se venger¹³. Les ὕβρισται sont sans cesse opposés à ceux qui révèrent Dieu ou qui sont justes¹⁴. Et finalement l'*hybris* chez l'homme est un mal : loin de contribuer à l'amélioration de son destin, elle est une cause de faiblesse et d'humiliation, car elle est toujours vaincue¹⁵ et toujours c'est l'ordre éternel qui obtient le triomphe.

On prévoit dès lors la conclusion que les anciens devaient tirer d'une semblable conception de la vie. « Pour être heureux, vivons cachés », dira le poète moderne, et le Grec : « Pour être heureux, respectons la limite, usons de notre liberté, mais résignons-nous à notre sort, n'excédons

11. Hésiode : *Travaux et Jours*, 50 sqq... 83 sqq.

12. Homère : *Odyssée*, XV, 329; XVII, 565.

13. *Odyssée*, XXIII, 63 sq.; XXIV, 351 sq.

14. ἢ ᾧ σὶ σὶ ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι, οὐδὲ δίκαιοι,
ἡὲ φιλόξενοι, καὶ σφιν νόσος ἐστὶ θεοοδίης;

Odyssée, VI, 120 sq.

Id. *Odyssée*, IX, 175 sq. XIII, 201 sq.

15. Hésiode : *Trav. et Jours*, 211, 215, 236 sq. — Aussi dans le même sens : Solon *Fragm.*, V, 1-32.

en rien nos droits : *μηδὲν ἄγαν*. » C'est là, semble-t-il, la première notion de la sagesse grecque que nous puissions saisir dans son origine. Elle a sa racine dans le sentiment d'infériorité vis-à-vis des dieux et de crainte de la douleur, si l'on vient à outrepasser les frontières de sa condition. La formule *μηδὲν ἄγαν* va devenir un lieu commun pour les premiers moralistes, et les termes *μέσος* ou *μέτριος* ou *μέτρον* en seront les synonymes¹⁶. La voie moyenne, celle qui maintient l'équilibre entre deux excès opposés, assure le bonheur¹⁷. Au contraire, l'excès, quelle qu'en soit la forme, l'hypermétrie, si l'on peut employer

16. Voir, par exemple, certaines maximes de Théognis de Mégare, où le parallélisme des deux expressions est extrêmement net :

Μηδὲν ἄγαν ἄσφαλ्लε παρασσομένων πολιητέων

Κύρνε, μέστην δ' ἔργου τήν ὁδόν, ὥσπερ ἐγώ.

Bergk., 219.

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν πάντων μέτ' ἀριστὰ καὶ οὕτως

Κύρνη ἕξεις ἀρετήν, ἦντε λαβεῖν χαλεπόν.

335.

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀριστος

ἔργμασιν ἀνθρώπων.

401.

Ἦσυχος ὥσπερ ἐγώ, μέστην ὁδὸν ἔργου ποσσίν.

μηδ' ἐτέρησι δίδου, Κύρνε, τὰ τῶν ἐτέρων.

331.

17. *Hésiode* : *Μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀριστος.*

Trav. et Jours, 694.

... σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν

ὥς κέ τοι ὠραίου βίωτος πλήθωσι καλλιῶ.

Trav. et Jours, 303 sq.

γλώσσης τοὶ θεσσαυρός ἐν ἀνθρώποισιν ἀριστος

φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούτης.

Trav. et Jours, 719.

Pindare : A propos du mythe d'Ixion : l'homme doit borner ses désirs à sa nature, à son état. Il « doit voir en soi la mesure de tout ».

χρή δὲ κατ' αὐτὸν αἰ-

εἰ παντός ὄρεῖν μέτρον.

Pyth., II, 34.

« Ne poursuivons que des biens modérés. Les amours impossibles

l'expression, conduit au désordre et par conséquent à la souffrance¹⁸. L'homme heureux c'est donc celui qui sait garder la mesure, l'homme du juste milieu, et les épithètes μέστος ou μέτριος servent à désigner le sage, ami de la divinité. Elles ont à peu près la signification d'ἀγαθός ou de σωφρων¹⁹. Les idées de modération, de

sont le comble de la démente. »

κερδέων δὲ γὰρ μέτρον θηρεύεμεν
ἀπροσίτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι.

Ném., XI, 47.

C'est dans la modération que se trouve le bonheur. On ne possède la paix que si l'on fuit l'hybris.

δυνατὰ μαίμενος ἐν ἀλικίᾳ
τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὐρίστων τὰ μέτα μακροτέρην
ὀλοῦν τεθαλόστα, μέγροσι αἴταν τυραννίδων·
ἕνωαῖσιν ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι φθουροί δ' ἀμύνονται
ἄτχ'· τίς ἄκρον ἐλῶν
ἴσχυρ' ἢ τε νεμόμενος αἰνὰν ὕβριν
ἀπέφυγεν :

Pyth., XI, 51 sqq.

Théognis : Pour éviter deux excès douloureux : la soif et l'ivresse, se tenir dans le juste milieu :

Διστάι τοι πόσις κῆρες δειλοῖσι βροστοῖσιν
ὀψα τε λυσιμελής καὶ μέθυσις γαλεπή.
τούτων δ' ἀν' τὸ μέσον στροφήσομαι, οὐδέ με πείσεις
οὔτ' ἔτι μὴ πίνειν οὔτε λίην μεθύειν.

837.

Euenos : Βάκχου μέτρον ἄριστον, ὃ μὴ πολὺ μηδ' ἐλάττωστον.
ἔστι γὰρ ἢ λύπης αἴτιος ἢ μανίας.

Bergk., 2, 1.

18. *Théognis* : δεῖξω δ' ὡς οἶνος χαριέστατος ἀνδρὶ πεπόσθαι.
οὔτ' ἔτι νήφρων ὦν, οὔτε λίην μεθύων.
ὅς δ' ἂν ὑπερβάλλῃ πόσις μέτρον, οὐκέτι κείνος
τῆς αὐτοῦ γλώσσης καρτερὸς οὐδὲ νόου.

477 sqq.

Ἄφρονος ἀνδρὸς ὁμῶς καὶ σώφρονος οἶνος ὅταν δὴ
πίνῃ ὑπὲρ μέτρον, κοῦφον ἐθηγε νόον.

497 sq.

19. *Théognis* : τιγᾶν δ' οὐκ ἐθέλουσι κακοὶ κακὰ λεισγάζοντες·
οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρον ἴσασι ἔχουσιν.

613 sq.

félicité et de bien sont associées dès le début, et voilà pourquoi la μεσότης ou la μετριότης sont considérées comme la norme des vouloirs, des actions, des tendances humaines²⁰. Cette notion morale subsistera à peu près intacte dans la suite. Elle se dépouillera sans doute du concept de crainte qu'elle revêt à l'origine; elle se ressentira peut-être aussi des influences que dans un autre ordre lui fera subir la science naissante, mais on retrouvera pourtant facilement sous les formules usitées par les poètes, les historiens ou les orateurs le μετὸν ἄριστον des premiers sages. L'homme raisonnable et heureux sera toujours celui qui gardera l'équilibre et pourra éviter les excès. Qui transgresse la limite rencontre à la fois injustice et chagrin²¹. C'est même plutôt en restreignant

Ὁδῶνα παμπύθην ἀγαθὸν καὶ μέτριον ἄνδρα
τῶν ὄντων ἀνθρώπων ἡέλιος καθορᾷ.

615 sq.

Phocylide : Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θεῖω ἐν πόλει εἶναι.
Bergk., 12.

Eschyle : μήτ' ἀνάγκησιν βίον
μήτε δεσποτούμενον
ἀνέστης.
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος
θεὸς ὄπασεν.

Eum., 529. Chor.

20. Voir à ce sujet la dissertation de Kalchreuter : *Die mesotês bei und vor Aristoteles*. Ce fondement du juste milieu est donné comme purement hellénique, comme la caractéristique du caractère grec, tandis que le manque de mesure est regardé comme barbare. De nombreux textes appuient la thèse (surtout pp. 44-45).

21. La dissertation de Kalchreuter fournit des textes abondants en faveur de la thèse. J'en choisis quelques-uns plus caractéristiques.

Euripide : Des trois catégories de citoyens : les fortunés, les indigents et ceux qui sont dans une situation moyenne, ces derniers seuls sauvent leur patrie, gardant l'ordre fixé.

... τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ ἢ μέσῳ σφῆζει πόλις,
κόσμον φυλάσσουσ' ὄντων ἂν τάξει πόλις.

Suppl. 244 sq...

les droits de la liberté que l'on atteint le but eudémonique et moral de la mesure, en se maintenant en deçà de la frontière, plutôt qu'en la dépassant, en supportant le besoin, plutôt qu'en rassasiant ses désirs jusqu'à l'exagération. Eschine, par exemple, dit que bien peu de choses suffisent dans la vie, et il rapproche cette idée de la modération : τὴν ἐμίαν σιωπήν ἢ τοῦ βίου

Eloge de la vie modérée opposée aux excès des tyrans :

... τῶν γὰρ μετρίων πρόωτα μὲν εἶπεν
τοῦνομα νικᾷ. χρῆσθαι τε μακρῶν
λίωστα βροτοῖσιν τὰ δ' ὑπερβάλλοντ'
οὐδένα κειρὸν δύνανται θνητοῖς
μεῖζους δ' ἄτας. ἴταν ὀργισθῆ
δαίμων, οὐκ οὖν ἀπέδωκεν.

Médée, 125 sqq.

ἀρχεῖ μετρία βιωτὰ μοι
σώφρονος τραπέζης
τὸ δ' ἄκαρον ὑπερβάλ-
λον τε μὴ προσείμαν

Fr. 893 (Nauck).

Aristophane : Chremyle à Ploutos :

μετρίου γὰρ ἀνδρὸς οὐκ ἐπέτυγες πώποτε.
ἐγὼ δὲ τοῦτου τοῦ τρόπου πῶς εἰμ' αἰεὶ.
χαίρω τε γὰρ φειδόμενος ὡς οὐδεὶς ἀνὴρ
πάλιν τ' ἀναλῶν. ἡγίξ' ἂν τοῦτου δέη.

Ploutos, 245 sqq.

Xénophon : μέτριος sens de mesuré, modeste, juste.

Καὶ ὁ Ἱέρων εἶπεν. Οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Σιμωνίδη, ταῦτα, ἀλλ' ἐδ' ἴθ' ὅτι μείω πολὺ εὐφραίνονται οἱ τύραννοι τῶν μετρίως διακόντων ἰδιωτῶν, πολὺ δὲ πλείω καὶ μείζω λυποῦνται...

Hiéron, I, 8.

... καὶ τὸ εὐχαρὶ οὐ ταύρωμασιν ἀλλὰ τρόπων ἐπετέθουε, καὶ τῶν μεγάλωφρονι οὐ τὴν ὕβρει ἀλλὰ τὴν γνώμη ἐχρηῆστο τῶν γούν ὑπεραύγων καταφροσῶν τῶν μετρίων ταπεινότερος ἦν...

Agés., XI, 11.

γούν γούν οἷς ἐσπουδάσατε αὐτονομίους τὰς πόλεις γενέσθαι. πάντα πάλιν, ἐπεὶ ἡδικήθησαν οἱ Θεβαῖοι, ἐπ' ἐκείνοισι γεγένηται, ὥστε πεκαυθευμένους ἡμᾶς ὡς τὸ πλεονεκτεῖν ἀκερδές ἐστι γούν ἐλπίξω πάλιν μετρίους ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους φιλίᾳ ἐσσεσθαι.

Hellén., VI, 3, 11.

μετριότης παρεσκευάσεν· ἀρκεῖ γάρ μοι μικρά, καὶ μειζόνων ἀσπράδως οὐκ ἐπιθυμῶ...²², et Isocrate affirme explicitement que l'on se rapproche plus de la μετριότης dans la disette que dans la surabondance : κράτιστον²³ μὲν γὰρ τῆς ἀκμῆς τῶν κακῶν τυγχάνειν, ἐπειδὴ δε ὀσκαταμυθίῳτος ἔργουσιν, ἐλλείπειν αἰροῦ καὶ μὴ πλεονάζειν· αἱ γὰρ μετριότητες μᾶλλον ἐν ταῖς ἐνδοείαις ἢ ταῖς ὑπερβολαῖς ἐνευσιν²⁴.

Telle est donc la notion éthique qui dès les premiers temps en Grèce s'est unie aux conceptions religieuses.

En gardant la mesure, on ne se trompe pas :

Ἐν γε μὴ ταῖς πορείαις αἰεὶ δεῖ τὸν ἵππαρον προνοεῖν ὅπως ἀναπαύῃ μὲν τῶν ἵππων τὰς ἐδρας, ἀναπαύῃ δὲ τοὺς ἵππέας τοῦ βιάζεσθαι, μέτριον μὲν ὀρούοντα, μέτριον δὲ πεζοποροῦντα, τοῦ δὲ μετρίου ἐνοσῶν οὐκ ἂν ἀναρτάνοις...

Hipparchicé, IV, 1.

Isocrate : Description d'une constitution idéale :

... ἢ ἄνπερ οἱ περὶ τὰ Ἡερσικὰ γενόμενοι σθέντες οὐχ ὀμοίως τοῖς λησταῖς ἐδύωσαν, τοτὲ μὲν πλείω τῶν ἱκανῶν ἔχοντες, τοτὲ δ' ἐν πισοδοείαις καὶ πολιορκίαις καὶ τοῖς μεγίστοις κακοῖς καθεστώτες, ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν τροφήν τὴν καθ' ἡμέραν οὐσ' ἐν ἐνδοείαις οὐσ' ἐν ὑπερβολαῖς ὄντες.

8, 90.

ἀξίον τὴν δίκαιον ζηλοῦν... τῶν... προαιρουμένων μέτριον βίον μετὰ δικαιοσύνης μᾶλλον ἢ μέγαν πλοῦτον μετ' ἀδικίας.

8, 93.

Eschine : Besoin du δημοστικός :

... σφόδρα καὶ μέτριον χρὴ πεφυκίνα [χρῆσιν] πρὸς τὴν καθ' ἡμέραν δίκαιαν, ὅπως μὴ διὰ τὴν ἀτέλγειαν τῆς δαπάνης διοροδοκῆ κατὰ τοῦ δήμου.

3, 170.

22. 3, 218.

23. 2, 33.

24. Cette tendance à ramener l'idéal de la sagesse en deçà plutôt qu'au delà des bornes permises, n'expliquerait-elle pas en partie le sens diminutif apporté parfois aux termes μέτριος ou μέτριον. Ceux-ci signifient alors : suffisamment, tout juste, — et même : peu, un peu. Des exemples dans *Xénophon* : *Cyrop.* II, 4, 22, 31, 26. *Républ.* Lacéd. I, 3. *Hellén.* I, 6, 20. *Banquet.* II, 13. *Cyrop.* II, 4, 17. IV, 1, 1... *Thucydide* : L. IV, 19, 15. L. VI, 88, 3.

Elle s'est conservée à peu près uniforme et invariable chez tous les moralistes. A-t-elle subi quelques transformations, grâce au travail philosophique ou scientifique qui a fait servir à d'autres usages les termes de *milieu* ou de *mesure*? Peut-être. Toujours est-il que les expressions $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, se trouvaient déjà à la disposition des premiers savants de l'Ionie qui les utilisaient en des sens différents du sens moral. C'est ce qu'il importe surtout à notre sujet d'étudier à présent.

§ 2.

Le $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$ dans la théorie des éléments.

La notion de mélange.

« La cosmogonie commença à se dégager de la théogonie. Le problème de la matière passa au premier plan des préoccupations. Y a-t-il autant de matières différentes en leur essence que tendent à nous le faire croire les différences sensibles des choses? Ou bien est-il possible de ramener cette infinie pluralité à un nombre plus petit, peut-être très petit, sinon même à l'unité?... Telle étaient les questions que commençaient à se poser les esprits méditatifs, prêts à aborder la science positive²⁵. » Les recherches des premiers philosophes sort en effet entièrement dirigées vers la constitution du monde. De quoi l'univers est-il fait? Quel est donc l'élément primordial qui se cache derrière la multitude des apparences et d'où finalement sortent tous les phénomènes par voie de transformation ou de séparation? Or, tandis que certains naturalistes de l'Ionie placent le principe des êtres dans une substance déterminée, feu, air ou eau, d'autres semblent avoir conçu l'hypothèse

25. Gomperz : *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 50.

d'un intermédiaire entre ces éléments, d'une φύσις μεταξὺ qui est peut-être un mélange de contraires ou de divers, μίγμα, μεταξὺ ἐκ τῶν ἐναντίων, μίξις, plus probablement une sorte de matière dont les propriétés tiennent le milieu entre celles de deux autres corps πυρὸς πυκνότερον, ἀέρος λεπτότερον²⁶. La difficulté est de reconnaître les auteurs de cette théorie. Les textes d'Aristote sur lesquels reposent les essais d'attribution ne sont ni clairs ni formels. A la suite des commentateurs d'Aristote²⁷, Simplicius, Porphyre, Alexandre et Philopon qui se sont efforcés d'interpréter la doctrine flottante du Stagyrite, on a cru pouvoir identifier la doctrine du μεταξὺ avec celle d'Anaximandre, d'Idaios ou de Diogène d'Apollonie. Mais il faut remarquer avec quelle réserve, quelle imprécision s'expriment ces commentateurs. Alexandre, par exemple, qui rapporte à Anaximandre les assertions d'Aristote, ne sait s'il s'agit d'un intermédiaire entre l'air et le feu, ou entre l'air et l'eau. προσέθηκε δὲ τῆι ἱστορίαι καὶ τὴν Ἀναξίμανδρου δοξάν, ὅς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς, ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως²⁸.

Sur la foi de la tradition, Simplicius admet que Diogène d'Apollonie fait de l'air le πρῶτον στοιχεῖον, mais il hésite devant l'affirmation de Nicolaos : ἐπειδὴ δὲ ἡ μὲν τῶν πλειόνων ἱστορία Διογένειν τὸν Ἀπολλωνιάτην ὁμοίως Ἀναξίμανει τὸν ἀέρα τίθεσθαι τὸ πρῶτον στοιχεῖον φησι. Νικόλαος δὲ ἐν τῆι Περὶ θεῶν πραγματείαι τούτων ἱστορεῖ τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος τὴν ἀρχὴν ἀποφύνασθαι²⁹.

La divergence des témoignages ne permet pas de rendre Anaximandre ou Diogène d'Apollonie responsables

26. Aristote *Phys.* A 4, 187^a, 12. — *De Coelo*, Δ 5, 303^b, 10.

27. On trouvera les références complètes des diverses interprétations dans : Otto Gilbert : *Die Meteorologischen Theorien des Griechischen Altertums*, p. 40, note 4. — Voici quelques textes plus importants. Sur *Anaximandre* : Alex. *Metaph.*, 60, 8. Sur *Diogène d'Apollonie* : Simplicius, *Phys.*, 25, 1; 149, 5.

28. Alex., *loc. cit.*

29. Simplic. *Phys.*, 151, 20, et 25, 1.

d'une semblable doctrine³⁰. Quant à Idaios, en qui Zeller voudrait voir un représentant de la théorie du μεταξῦ³¹, il n'est explicitement nommé ni par Aristote, ni par ses commentateurs. La seule allusion de Sextus, qui nous le fait connaître, insinuerait même plutôt une doctrine contraire³². Tout ce que l'on peut, avec Zeller, admettre comme le plus vraisemblable, c'est que l'opinion du principe μεταξῦ appartenait à une jeune génération de physiciens ioniens. Les uns, dépendant à la fois de Thalès et d'Anaximène, tenaient que la substance primitive était intermédiaire entre l'eau et l'air; d'autres, plus rapprochés d'Anaximène et d'Héraclite, entre l'air et le feu³³. Toute identification reste douteuse. — Cet intermédiaire est-il un mélange? Il semble que non, et le texte auquel renvoient généralement les interprètes anciens ἢ, ἀλλο ὅ ἐστι πυρός μὲν πυκνότερον ἕρως δὲ λεπτότερον indi-

30. Je ne crois pas avec Otto Gilbert : *Die Meteor. Theor. d. Griech. Alt...*, p. 40, note 4, qu'en rapprochant le μεταξῦ ἐκ τῶν ἐναντίων de la μίξις. Aristote ait en vue l'ἀπειρον d'Anaximandre. La critique très fine des textes entreprise par Zeller : *Die Philosophie der Griechen* I^o, pp. 200-216, me paraît décisive. L'ἀπειρον d'Anaximandre n'est ni un mélange mécanique, ni une substance déterminée tenant le milieu entre l'eau et l'air ou l'air et le feu, mais plutôt une sorte d'infini dont la constitution matérielle n'a pas été précisée. — Sur *Diogène d'Apollonie*, voir Zeller, pp. 261-262.

31. *Die Phil. d. Griech.*, I, p. 258.

32. Ἀναξίμενης δὲ καὶ Ἰδαῖος καὶ Ἡερακλῆος καὶ Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης καὶ Ἀρχέλαος ὁ Ἀθηναῖος Σωκράτους δὲ καθιγήτης... ἕρως [πάντων εἶναι ἀρχήν καὶ στοιχεῖον]. Sextus IX, 360.

33. ... aus der Lehre des letzteren (Anaximène) sind aber wohl auch die Annahmen hervorgegangen, deren Aristoteles an einigen Stellen erwähnt, dass der Urstoff in Beziehung auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft, oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe. Dass beide einer jüngeren Generation von ionischen Physikern angehören, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil sie eine vermittelnde Stellung zwischen älteren Philosophen einnehmen, die eine zwischen Thales und Anaximenes, die andere zwischen Anaximenes und Heraklit... *Die Phil. d. Griech.*, I, p. 257.

querait qu'il s'agit plutôt d'une matière déterminée et une dont les propriétés tiennent le milieu entre celles des éléments simples.

Où les Ioniens se contentaient d'un principe unique pour expliquer la formation de l'univers, les Éléates en mettent deux. Parménide, le premier, semble-t-il, introduit dans la cosmogonie deux forces opposées dont l'union engendre tous les êtres. Sous des figures comme la lumière et la nuit, le ténu et l'épais, le chaud et le froid, il désigne très probablement le feu et la terre, ainsi que l'affirment les commentateurs. Δύο εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν ἀμιμιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ' ὕλην³⁴. — δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων³⁵. — ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὡς φασι, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἕκαστα τὰλλα γίνεσθαι καὶ φθίρεσθαι.³⁶

Les intermédiaires sont alors les deux autres éléments, l'air et l'eau, productions mélangées des substances génératrices. Οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες ὡςπερ Π. πῦρ καὶ γῆν, τὰ μετὰξὺ μείγματα ποιοῦσι τούτων οἷον ἄερα καὶ ὕδωρ³⁷.

Tels sont sur la nature des principes constitutifs du monde les principaux traits que nous devons noter. Les théories surtout concernant l'organisation du cosmos intéressent notre sujet et nous aideront à préciser la richesse de sens acquise peu à peu par la notion d'intermédiaire. Mais il est indispensable de nous arrêter auparavant au mouvement pythagoricien qui s'est formé parallèlement au mouvement naturaliste et insensiblement s'est fondu avec lui.

34. Diogène Laërce, 9, 21.

35. Aristote : *Métaph.*, A, 5, 986^b, 33.

36. Aristote : *De gen. et corr.*, B, 9, 336^a, 3.

37. Aristote : *De gen. et corr.*, B, 3, 330^b, 13.

§ 3.

Théories pythagoriciennes des proportions et de l'harmonie. — Leur influence sur les cosmogonies. — Le centre, principe d'harmonie, organisateur du monde. — Association des doctrines mathématiques aux spéculations mythiques.

Tandis que les physiciens de l'Ionie attribuent aux quatre éléments le principal rôle dans la formation du monde, les Pythagoriciens cherchent à l'expliquer par une autre voie. Leurs hypothèses sont presque uniquement mathématiques. Ce n'est pourtant pas qu'ils assimilent de tout point les nombres aux corps, ou, plus exactement, qu'ils conçoivent les corps comme des nombres, ainsi que l'affirme Zeller³⁸. Mais du moins, d'après eux, par les nombres seuls les corps sont connaissables et ont pour nous une signification³⁹.

Deux théories, du reste très voisines, permettent d'interpréter la cosmogonie pythagoricienne et d'y étudier le développement de la notion d'intermédiaire : la théorie des proportions et celle de l'harmonie.

I. — **Théorie des proportions.** — Les termes μέτρος, μέσότης servent à désigner la *proportion* ou *analogie*. Jamblique nous apprend que Pythagore et ses élèves ne connaissaient que trois μέσότητες : l'*arithmétique*, la *géo-*

38. Zeller : *Die Phil. d. Griech.*, I, p. 386.

39. Cf. Otto Gilbert : *Die Meteor. Theor. d. Griech. Alt.*, pp. 67 et sqq., surtout p. 69 : Die Zahl ist also für die Pythagoreer nur das Charakteristische an den Dingen, die ohne sie unbekannt sind. Denn ohne die Zahl, d. h. ohne die bestimmten Verhältnisse ihrer ἐπιφάνεια wäre nichts von den Dingen zu sehen : sie allein macht die Dinge verständlich und verleiht ihnen Körperlichkeit, d. h. die bestimmte körperliche Einzelform, die eben an dem Dinge das Signifikante.

métrique et une troisième que l'on appelait *inverse* et que les disciples d'Archytas et d'Hippasos nommèrent *harmonique*⁴⁰. Ces trois proportions sont encore désignées par l'expression « musicales », comme le montre un fragment d'Archytas conservé par Porphyre⁴¹. Dans la première, ou *μεσότης ἀριθμητική*, le second terme dépasse le troisième, autant que le premier dépasse le second ($4-3 = 3-2$); dans la seconde ou *μεσότης γεωμετρική*, ce que le premier terme est au second, le second l'est au troisième $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$; enfin dans la *μεσότης ὑπεραντιία*, *ἀρμονική*, autant le premier terme dépasse le second d'une partie de lui-même, autant le moyen dépasse le troisième d'une partie du troisième ($a = b + \frac{a}{n}$ et $b = c + \frac{c}{n}$). Dans ce cas b est moyenne harmonique entre a et c . En effet, après les équations et substitutions nécessaires, on tire la proportion suivante qui est harmonique ($\frac{1}{b} - \frac{1}{a} = \frac{1}{c} - \frac{1}{b}$)⁴². Cette dernière *μεσότης* est-elle vraiment d'origine pythagoricienne? Jamblique rapporte une tradition assez vague qui en attribue l'invention aux Babyloniens. Mais du moins, Pythagore lui-même l'aurait transportée en Grèce⁴³. Plus tard Philolaos, appliquant aux figures géométriques cette proportion explique par elle le cube⁴⁴ dont les dimensions exactement sem-

40. Iambl. in Nic., p. 100, 19. Diels : Vorsok., 1, p. 32.

41. μέτα δέ ἐντι τρίς τὰ μουσικά. μία μὲν ἀριθμητικά. δευτέρα δὲ γεωμετρικά. τρίτα δ' ὑπεραντιία. ἂν καλεῖσιν ἀρμονικάν...

Porphyre in Ptol. harm., p. 267, fr. 2. Diels, 1, p. 261.

42. Cf. Cantor : Vorlesungen, 1, p. 166.

43. εἶρημα δ' αὐτὴν (la proport. harmon.) φασιν εἶναι Βαβυλωνίων καὶ διὰ Πυθαγόρου πρώτου εἰς Ἑλλήνας ἔλθειν...

Iambl. in Nicom., 118, 23. Diels : Vorsok., 1, p. 238.

44. Τινὲς δὲ αὐτὴν [τὴν μεσότητα Cf. 35 B. 2] ἀρμονικὴν καλεῖσθαι νομίζουσιν ἀκολούθως Φιλολάου ἀπὸ τοῦ παρέπεσθαι πάση γεωμετρικῆ ἀρμονίᾳ. γεωμετρικὴν δὲ ἀρμονίαν φασὶ τὸν κύβου ἀπὸ τοῦ κατὰ τὰ διαστήματα ἡρμῶσθαι ἰσάκις ἰσα ἰσάκις ἢ ἐν γὰρ παντὶ κύβῳ ἦδε ἡ

blables sont entre elles en parfait accord. En effet, ce rapport harmonique se reflète dans chaque cube avec ses douze arêtes, ses huit angles, ses six surfaces, puisque

$$\frac{1}{6} - \frac{1}{8} = \frac{1}{8} - \frac{1}{12}.$$

Il faut enfin remarquer que les mots μέσος, μέσότης n'ont pas toujours désigné la seule proportion. Sa signification d'abord générique s'est restreinte et laisse comprendre ce qui se trouve entre deux extrêmes donnés.

Un passage du *Timée*⁴⁵ permet de constater deux choses : 1) déjà la μέσότης servait à nommer non plus exclusivement la proportion en général, mais les moyens-terms de la proportion ; 2) toute une théorie des médiétés avait été élaborée par les cercles scientifiques. Le principe suivant en effet était admis comme une conquête de la géométrie contemporaine et sans qu'on eût besoin de le prouver : si l'on veut établir une proportion entre deux surfaces, on peut y arriver à l'aide d'une seule troisième, mais dans le cas seulement où les deux surfaces proposées sont des carrés. Si, au contraire, deux volumes doivent constituer les extrêmes de cette proportion, un moyen terme ne suffira plus, il en faudra deux. A ces conditions seulement le problème est réalisable⁴⁶. (Dans ces propositions, *surface* et *volume* prennent un sens spécial : surface désigne toujours implicitement le rectangle dont les côtés sont mesurables par des nombres entiers premiers, et volume, le parallélépipède rectangle dont les arêtes sont également mesurables par des nombres entiers premiers.)

μέσότης ἐνοπιορίζεται. πλευραὶ μὲν γὰρ παντὸς κύβου εἰσὶν ἴσθ. γωνίαι δὲ ἤ, ἐπίπεδα δὲ ζ · μέσότης ἄρα ὁ ἤ τῶν ζ καὶ τῶν ἴθ κατὰ τὴν ἀρρονηκίην.

Nicom. *arithm.* 26, 2, p. 135, 10 H. — Diels, p. 238. — Cf. sur ce texte : Cantor., I, p. 166.

45. *Timée*, 32, A. B.

46. Cantor : *Vorlesungen*, I, p. 165, traduit par cette formule le principe arithmétique : Les produits de nombres premiers $p_1 p_2, q_1 q_2$

Tel est, semble-t-il, le procédé connu au temps de Platon et auquel il est fait allusion dans le texte du *Timée*, procédé arithmétique, exprimé à la manière des Grecs, sous forme géométrique.

Nicomaque se rapportant sans nul doute à ce dialogue nomme *platonicienne*⁴⁷ la preuve suivante exposée par Euclide : entre deux nombres carrés on peut introduire une seule moyenne proportionnelle; deux moyens termes sont nécessaires pour établir une proportion entre des nombres cubiques⁴⁸.

Mais dans *Timée*, le ton même du récit, le simple rappel, sans insistance du reste et sans plus ample explication, du principe arithmétique, montre bien que l'on veut énoncer ici non une doctrine nouvelle, mais une application d'une théorie courante des médiétés.

II. — **L'Harmonie.** — Les théories harmoniques des Pythagoriciens, disions-nous, sont très voisines des proportions. Elles en dépendent, je crois, directement. Dès le plus ancien pythagorisme, les nombres et l'harmonie se trouvent associés : le rapprochement des termes ἀριθμοί, ἁρμονία, συμμετρία n'est pas rare et leur synonymie est presque complète. Le ciel est « *harmonie et*

représentant des nombres superficiels, on obtiendra une moyenne géométrique à facteurs entiers, si $p_1 = p_2$ et en même temps $q_1 = q_2$. Le troisième nombre pq réalisera seul dans ce cas les conditions du problème. Mais s'agit-il de nombres solides $p_1 p_2 p_3, q_1 q_2 q_3$, leur moyenne géométrique $\sqrt[3]{p_1 p_2 p_3 q_1 q_2 q_3}$ n'est jamais rationnelle à moins que l'hypothèse ne suppose égaux les termes des deux séries. Au contraire, grâce à deux médiétés, on établira la proportion de diverses manières, par exemple : $p_1 p_2 p_3 : p_1 p_2 q_1 = q_2 q_3 p_3 : q_1 q_2 q_3$ ou $p_1 p_2 p_3 : p_1 p_3 q_2 = q_1 q_3 p_2 : q_1 q_2 q_3$. Ce qui semblerait indiquer que la connaissance des ἀριθμοὶ ἐπίπεδοι et des ἀριθμοὶ στερεοί remonte bien au-delà d'Euclide ou de Théon de Smyrne et qu'il en faudrait peut-être rapporter l'origine aux pythagoriciens eux-mêmes.

47. Nicomaque : *Eisagoge arithm.*, II, 24, 6.

48. Euclide, VIII, 11 et 12.

nombre » τὸν ὄλον οὖρανόν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν⁴⁹. D'après Théophraste, Pythagore appelle *principes* ἀρχαίς — τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας τὰς ἐν τούτοις. ἅς καὶ ἁρμονίας καλεῖ...⁵⁰. Une légende douteuse nous raconte qu'il découvrit son système harmonique en remarquant le son des marteaux dans l'atelier d'un forgeron et reconnaissant les intervalles de quarte, de quinte et d'octave. Toujours est-il que le premier, il « fit correspondre des nombres aux sons et constitua une théorie mathématique de la musique »⁵¹, grâce surtout à la notion d'intervalle entre les sons exprimée par un rapport⁵². L'harmonie n'est donc à proprement parler qu'un chapitre de la théorie des proportions, et le nom d'ἁρμονία γεωμετρική

49. Aristote : *Metaph.*, A⁵, 986^a, 2.

50. Aëtius, 1, 3, 8.

51. G. Milhaud : *Philosophes géomètres...*, p. 99.

52. Un fragment de Philolaos conservé par Stobée nous permet de reconstituer l'ancienne échelle des tons, telle que les Pythagoriciens l'avaient conçue. L'harmonie ou l'octave comprend la quarte et la quinte. La quinte est plus grande que la quarte d'un ton, car il y a une quarte de l'ὑπέστη (la plus haute des trois cordes qui formaient l'ancienne échelle musicale) à la μέση (corde moyenne), une quinte de la μέση à la νεχτή (la plus basse des trois cordes), une quarte de la νεχτή à la τρίτη, une quinte de la τρίτη à l'ὑπέστη. Il y a un ton entre la μέση et la τρίτη. Mais la quarte a le rapport $\frac{4}{3}$, la quinte $\frac{3}{2}$, l'octave $\frac{2}{1}$. Ainsi l'harmonie comprend cinq tons et deux demi-tons, la quinte, trois tons et un demi-ton, la quarte deux tons et un demi-ton. — Diels, *Vorsok.*, 1, p. 241.

Boëthius fait même remonter jusqu'aux anciens Pythagoriciens, au moins jusqu'à Philolaos, la découverte d'intervalles moindres, tels que le dièse, le comma, le schisma et le diaschisma. « Philolaus igitur haec atque his minora spatia talibus definitionibus includit : diesis, inquit, est spatium quo major est sesquitertia proportio duobus tonis. Comma vero est spatium, quo major est sesquioctava proportio duabus diesibus, id est duobus semitonis minoribus. Schisma est dimidium commatis, diaschisma vero dimidium dieseos, id est semitonii minoris. » Boëthius, *inst. mus.*, III, 8, p. 278, 11. Diels, 1, p. 242.

donné au cube par Philolaos et ses disciples, parce qu'on retrouve en cette figure les rapports fondamentaux de l'octave, montre bien par où fusionnent l'arithmétique, la géométrie et la musique.

Or l'harmonie est absolument indispensable dans le monde. C'est par elle qu'il a été formé. Les principes opposés que Philolaos nommait l'*ἄπειρον* et le *πέρας*⁵³ et que ses prédécesseurs appelaient peut-être d'une façon plus générale les contraires⁵⁴, ont besoin d'être liés régulièrement pour ne pas se perdre dans le chaos, et, grâce à l'harmonie qui est mesure et nombre, l'ordre progressivement a organisé l'univers⁵⁵. Mais ce qui nous intéresse plus spécialement, le point d'où part l'harmonie, le premier harmonisé lui-même, feu central, maison de

53. Cf. Bauer : *Der ältere Pythagoreismus*, p. 4, 5, 6.

54. Cf. Zeller : *Die Phil. d. Griech.*, I, p. 355.

55. ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντιῶν γίνεται : ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμερέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονούντων συμφρόνησις.

Fragm. de Philolaos. Diels : *Vorsok.*, I, p. 242, 18.

καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οἷς πολλαχῆρ' ἔπειτα Πλάτων, τῶν μουσικῶν φασιν ἐναντιῶν συναρμολογῆν καὶ τῶν πολλῶν ἕνωσιν καὶ τῶν δίχα φρονούντων συμφρόνησιν.

Theo. Smyrn., p. 12, 10. Diels, I, p. 242, 20.

ἀνάγκη τα ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὗ κα εἴη, ἐπεὶ τούτων φαίνεται οὗτ' ἐκ περαίνόντων πάντων ἕοντα οὗτ' ἐξ ἀπείρων πάντων. δήλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμολογήθη...

Fragm. de Philolaos. Diels, I, p. 239, 35.

τὸν ὄλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἁριθμόν...

Arist., *Metaph.*, A, 5, 985^b, 23.

Cf. encore Strabon, X, 3, 10... Athenée, XIII, 632^b, et surtout dans le fragment de Philolaos dont nous avons analysé une partie, tout le passage qui précède l'explication mathématique de l'harmonie et où se trouve exposée la nécessité de ces rapports mesurés : ἐπεὶ δὲ τὰ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὗχ ἁμοῖα οὐδ' ἁμοφυλῆ: ἔσται, ἤδη ἀδύνατον ἦν κα αὐταῖς κοσμηθῆναι. εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡσιων ἄδε τρόποι ἐγένετο...

Diels, I, p. 241.

Zeus, mère des dieux, autel... ou mesure de la nature, c'est le μέσος. — Τὸ πρῶτον ἀρμολιέν. τὸ ἐν, ἐν τῷ μέσῳ τὰς σφαίρας ἐστία καλεῖται.⁵⁶

Φ. πῶρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστίαν τοῦ παντός καλεῖται καὶ Διὸς οὐρανὸν καὶ μητέρα θεῶν βρομῶν τε καὶ στυγῆν καὶ μέτρον φύσεως.⁵⁷...

Le centre est la cellule originelle du monde πρῶτον ὃ εἶναι φύσει τὸ μέσον. C'est par le centre que le monde a commencé, et c'est en partant du centre qu'il s'étend avec une exacte proportion vers le haut et vers le bas.

Ὁ κόσμος εἰς ἐστίαν, ἤρξαστο δὲ γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν ἀπέναντι τοῖς ἀπέναντι...⁵⁸.

Le μέσος est donc le germe de l'harmonie et, en la faisant rayonner, il détruit les oppositions et rend stable l'univers. Cette conception, jointe aux théories mathématiques de la proportion et de la mesure, n'aurait-elle pas amené peu à peu au système du monde sphérique dont tous les points sont également distants du point inté-

56. Fragm. Diels, I, p. 242, 10. Sans doute, on ne peut utiliser les textes de Philolaos qu'avec grande précaution. Le Philolaos que nous possédons est-il bien authentique? Burnet en doute et sa défiance repose sur des motifs sérieux : 1) Comment Philolaos aurait-il écrit dans le dialecte dorien, alors que, jusqu'au temps de la guerre du Péloponèse, le dialecte scientifique et philosophique fut l'ionien? — 2) Un bon nombre de fragments portent des traces manifestes d'anachronisme. (Burnet-Schenkl : *Die Anf. der Griech. Phil.*, pp. 258 sqq.)

Cependant, pour le point qui nous occupe, nous pouvons, croyons-nous, citer Philolaos. En effet, il semble, de l'aveu même de Burnet, que la théorie du feu central fut vraiment une théorie pythagoricienne. Si elle n'appartient pas au pythagorisme primitif, elle était du moins en vogue dans cette école au temps de Platon. (Burnet, *op. cit.*, pp. 272 sqq.)

57. Conservé par Aëtius, II, 7, 7. Diels, I, p. 237, 13... Cf. aussi Aëtius, III, 11, 3. Diels, I, p. 237, 27.

58. Fragm. Diels, I, p. 246, 6... Pour l'exégèse du texte complet cf. Rivaud : *Problème du devenir*, p. 207, note 496.

rieur? ⁵⁹. Sans doute les textes que nous venons d'apporter sont relativement récents, puisqu'ils se rapportent surtout à Philolaos. Mais, d'une part, nous savons que les plus anciens pythagoriciens se représentaient le monde comme une sphère ⁶⁰, de l'autre nous retrouvons chez des philosophes qui dépendent plus ou moins de Pythagore, à la fois la doctrine de la sphère et une hypothèse du centre organisateur, associée à des spéculations mythiques.

Je ne parle pas d'Héraclite, car nous ignorons comment il expliquait la forme de son cosmos ⁶¹. Notons pourtant chez lui l'idée du logos qui pénètre la substance de l'univers, sorte de loi mathématique peut-être, genèse du monde, feu périodique éternel, qui s'allume suivant la mesure, s'éteint de même et détermine la succession des contraires ⁶². Nous ne pourrions nous empêcher de

59. Cf. Otto Gilbert : *Die Meteor. Theor. d. Griech. Alt.*, p. 671. Aber die pythagoreische Forschung hat hier Licht verbreitet. Die Lehre, dass alle Weltkörper um ein Licht- und Feuerzentrum sich bewegen, hat allmählich die untere Welthälfte zu gleichem Range mit der oberen erhoben und das mathematische Wissen hat die Weltkugel in dieser Erweiterung und Vollendung zur Weltenharmonie gestaltet.

60. Πυθαγόρας τὴν γῆν ἀναλόγως τῆ τοῦ παντός σφαίρα διηρησθαι εἰς πέντε ζώνας... Aëtius, III, 14, 1. Diels, *Doxog.*, p. 378, 21.

Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν. ἄπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά. ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγενῆσθαι τὴν γῆν..... ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντός σφαῖραν. Plut. Plac., II, 6, 5. — Cf. aussi Stob., I, 356. Diog., VIII, 25.

61. Cf. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, I, 2, p. 686 et note 2.

62. Ἢ. τὸ περιδικόν πῦρ αἰδῶν [εἶναι θεόν] εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημοσυργόν τῶν ὄντων...

Aët., I, 7, 22. Diels, *Vorsok.*, I, p. 58, 30.

Ἢ. οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σώμα. σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

Aët., I, 28, 1. Diels, I, p. 58, 33.

κόσμον τόνδε. τὸν αὐτὸν ἀπάντων. οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται καὶ ἔσται πῦρ αἰέζωον. ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθένόμενον μέτρα. Fragm. Diels, *Vorsok.*, I, p. 66, 19.

songer au feu de Philolaos et de reconnaître des influences certainement pythagoriciennes⁶³.

Mais Parménide⁶⁴ construit l'univers au moyen de couronnes sphériques tour à tour lumineuses ou obscures. Or c'est encore au centre des différentes sphères qu'il place « le principe », la cause du mouvement et de la génération :

ἐν δὲ μέσῳι τούτων θαύμων ἡ πάντα κυβερνᾷ...

(Fragm. 12, 3. Diels, I, p. 123.)

... καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν <ὕψ' ὧι> πάλιν πυρῶδης [sc. στερεάνη]. τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαίτατην ἀπάστας <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτία> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. ἦντινα καὶ θαύμωνα κυβερνήτην καὶ κληροῦργον ἐποννομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην...⁶⁵. Aët. II, 7, 1. Diels, I, p. 111, 7.

Le θαύμων qui préside au rapprochement des contraires et à la production des êtres (Frag. 12, 4 sqq.) et que le poète nommait, suivant Aëtius, Δίκη ou Ἀνάγκη, ne serait-il pas sous une forme allégorique et à la façon du λόγος d'Héraclite, la loi nécessaire qui détermine le devenir, dirigeant l'élaboration progressive et l'ordonnance du monde ?

63. Sur les rapports de la doctrine d'Héraclite et de l'enseignement pythagoricien, cf. Rivaud : *Problème du devenir*, pp. 124, 125, 126. — On trouvera des renseignements sur le symbolisme mathématique et mystique du terme λόγος, dans Eisler : *Weltenmantel und Himmelszelt*, t. II, p. 702 sqq.

64. Les points principaux qui dénotent dans l'œuvre générale de Parménide l'influence pythagoricienne sont indiqués par Rivaud : *op. cit.*, p. 135, note 302.

65. Ce texte obscur a été très probablement l'objet d'interpolations dues aux rapprochements hasardeux de quelque scribe et à des conjectures d'origine stoïcienne. — Pour Otto Gilbert, les mots suivants doivent être considérés comme authentiques : καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τεύχεως δίκην στερεόν ὑπάρχειν. ὕψ' ὧ πυρῶδης στερεάνη καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν τοιαύτα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως. — Mais, on le voit, ce changement ne modifierait pas notre interprétation de la doctrine éleate. Cf. *Archiv.*, XX, 25, et XXIII, 421.

Ce sont enfin des idées analogues que l'on retrouve chez Empédocle. Dans le *τραῖρος*, sorte de chaos primitif, les éléments à l'état de désordre s'opposent entre eux, divisés par la *Haine* et l'*Amitié*. De leur séparation et d'un rapprochement ordonné naîtra le *κόσμος*⁶⁶. Ce double travail semble s'opérer, grâce à la loi organisatrice, *λόγος Δίκαιος*, Muse divine, qui règle les rapports des contraires, rassemble ce qui est désuni par la *Νεῖκος*, l'unifie conformément à la *Φιλία*⁶⁷. Ainsi du centre même du tourbillon, le *λόγος Δίκαιος* paraît régir les divers éléments et les disposer de façon à former le *κόσμος* : l'air qui enveloppe le tout sphériquement, le feu qui remplit l'espace supérieur sous la voûte extérieure et l'air qui est repoussé sous la terre⁶⁸. Ajoutons toutefois qu'il faut se garder de presser et de systématiser les textes d'Empédocle : ceux que nous possédons sont trop insuffisants et surtout trop mystérieux. Le thaumaturge et le poète chez lui se plaisent à exprimer la doctrine en symboles, et peut-être devrions-nous être mieux initiés aux formules de l'orphisme pour l'interpréter exactement.

66. ... ἐπεὶ Νεῖκος γὰρ ἐνέριστατον ἴκετο βένθος
 δόνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης προσάλληρε γένηται
 ἐν τῇ δὲ τὰδε πάντα συνέρχεται ἐν νόον εἶναι,
 οὐκ ἄρα, ἀλλὰ θελήμα συνστάμεν ἄλλοθεν ἄλλα.
 τῶν δὲ τε μιγαμένων γαῖτ' ἔθνεα μὲνίθη τῶν...

Fragm. Diels, *Vorsok.*, I, p. 185, 29.

67. κόσμον γὰρ ψησον εἶναι ὁ Ἐ. τὸν ὑπὸ τοῦ Νεῖκος διαιρούμενον τοῦ ποιητοῦ καὶ ἕτερον ποιητὸν τὸν ὑπὸ τῆς Φιλίας... μέσον δὲ εἶναι τῶν διαφόρων ἀρχῶν Δίκαιον λόγον, καθ' ὃν συναρμόζεται τὰ διαφερόμενα ὑπὸ τοῦ Νεῖκος καὶ προσαρμόζεται κατὰ τὴν Φιλίαν τοῖς ἐνί. τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν Δίκαιον λόγον τὸν τῆς Φιλίας συναρμολογούμενον Μοῦσαν ὁ Ἐ. προσαρμολογῶν καὶ αὐτὸς αὐτῶι συναρμολογεῖσθαι παρακαλεῖ λέγων ὧδέ πως: ...

Hippol., *Ref.*, VII, 31, p. 254. Diels, *Vorsok.*, I, p. 211, 23.

68. Cf. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, I, p. 787.

En résumé, ce qu'il faut retenir des influences pythagoriciennes, c'est l'association des idées d'*harmonie*, de *mesure* et d'*intermédiaire* dans les diverses cosmogonies. Les termes μέτρον, συμμετρία, μέτρος s'unissent et se commandent mutuellement. Il semble que l'on retrouve chez le philosophe ionien, éléate ou sicilien un écho des vieilles doctrines mathématiques que peut-être les spéculations religieuses ont plus ou moins étouffé sous un énigmatique langage et qui résonne plus net chez Philolaos. Ici et là, il s'agit de réduire à l'unité deux séries d'opposition, et l'harmonie seule, l'harmonie, l'amitié, qui est nombre et mesure, opère le rapprochement. Or, c'est d'un point central, d'un μέτρος que part le principe ordonnateur, comme d'un foyer également éloigné des extrêmes, source et cause de toute symétrie.

§ 4.

Applications physiologiques et morales des formules scientifiques.

Les préoccupations purement théoriques passèrent de bonne heure sur un terrain plus immédiatement pratique. Médecins et philosophes, à l'exemple peut-être des pythagoriciens eux-mêmes, transposèrent les doctrines de la proportion pour les appliquer à la physiologie et à la morale. Il faut pourtant se garder de croire à une dépendance exclusive. Les nouveaux systèmes naturalistes ou éthiques sont redevables d'un grand nombre d'idées aux Ioniens, surtout à Héraclite; de plus, l'influence des anciens moralistes est toujours sensible, et malgré une détermination plus rigoureuse de la mesure et du rapport la vieille formule du μέτρον ἄρτι continue à transparaître.

I. — **Théorie des climats.** — Des cinq zones qui, suivant Pythagore, divisaient la terre, nous dit Aëtius, c'est la partie intermédiaire entre le chaud et le froid qui, se trouvant au centre, est habitée, car elle constitue un beau mélange.

Πυθαγόρας τὴν γῆν ἀναλόγως τῆ τοῦ παντός σφαίρας διηγεῖσθαι εἰς πέντε ζώνας, ἀρκτικὴν ἀνταρκτικὴν θερμὴν χειμερινὴν ἱσημερινὴν, ὧν ἡ ἄ μέσῃ τὸ μέσον τῆς γῆς ὀρέξει παρ' αὐτὸ τοῦτο διακεκαυμένη καλουμένη· ἡ δὲ σίκιτις ἔστιν [ἡ μέσῃ τῆς θερμῆς καὶ χειμερινῆς] εὐκρατός τις οὖσα⁶⁹.

(Aët. III, 14, 1. Diels : *Doxog.*, p. 378, 21.)

Semblable hypothèse, plus amplement développée, nous est encore transmise par un petit traité de la collection hippocratique : *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* dont la littérature médicale fit de si nombreuses contrefaçons. Ici, comme dans la doctrine prêtée à Pythagore, l'harmonieux mélange des éléments, la douce et mesurée *κράσις* ne se produit qu'aux centres également distants des extrêmes, points intermédiaires où viennent se fondre les oppositions. Ainsi s'explique, par exemple, le calme reposant du climat asiatique : εἰκός τε τὴν γῶριν ταύτην τοῦ ἤρος ἐρηψύτατα εἶναι κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν μετριότητα τῶν ὠρέων⁶⁹.

... τὸ δὲ αἴτιον τούτων ἡ κράσις τῶν ὠρέων, ὅτι τοῦ ἡλίου ἐν μέσῳ τῶν ἀνατολέων κείται πρὸς τὴν ἡῶ τοῦ τε ψυχροῦ πορρωτέρω. τὴν δὲ αὐξήσιν καὶ ἡμερότητα παρέχει πλείστον ἀπάντων ὁκόταν μηδὲν ἢ ἐπικρατέον βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρῆ, δυναστεύῃ⁷⁰.

Ces régions ainsi mitoyennes et tempérées sont les plus fécondes et les plus riches : ἔχει δὲ κατὰ τὴν Ἀσίην οὐ πανταχῆ ὁμοίως, ἀλλ' ὅστι μὲν τῆς γῶρις ἐν μέσῳ κείται τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, αὐτὴ μὲν εὐκρατοτάτη ἔστι καὶ

69. *Περὶ ἀέρων*... Kühlewein, p. 54, 13.

70. Id., p. 53, 17.

εὐδαιμόνοιατι καὶ εὐδιστάτη καὶ ὕδασι καλλίστοισι κέχρηται τοῖσι τε σὺβανίοισι καὶ τοῖς ἐκ τῆς γῆς 71.

Elles sont enfin, et ceci va rejoindre les conceptions des médecins grecs sur le tempérament, elles sont les plus saines, car le chaud et le froid s'y balancent exactement, sans que l'un des deux prédomine : ὁκόσαι δὲ κέονται πρὸς τὰ πνεύματα τὰ μεταξύ τῶν θερμῶν ἀνατολέων τοῦ ἡλίου καὶ τῶν χειμερινῶν καὶ ὁκόσαι τὸ ἐναντίον τούτων, ὧδε ἔχει περὶ αὐτέων ὁκόσαι μὲν πρὸς τὰς ἀνατολάς τοῦ ἡλίου κέονται, αὐτάς εἶδος εἶναι ὑμεινιότερας τῶν πρὸς τὰς ἄρκτους ἐστραμμένων καὶ τῶν πρὸς τὰ θερμὰ, ἣν καὶ στάσιον τὸ μεταξύ ἤ. πρῶτον μὲν γὰρ μετριοτέρων ἔχει τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἔπειτα τὰ ὕδατα. ὁκόσαι πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολάς ἐστί. πάντα λαμπρά τε εἶναι ἀνάγκη καὶ εὐώδη καὶ μαλθακὰ καὶ ἐρατεινὰ ἐγγίγνεσθαι ἐν ταύτῃ τῇ πόλει... 72.

La mesure est condition de santé, et la mesure ne peut exister, grâce à la proportion des mélanges, que dans les régions intermédiaires.

II. — **Théorie physiologique.** — C'est la doctrine que nous retrouvons en partie chez le pythagoricien Alcméon dont l'œuvre a probablement influencé l'école hippocratique 73.

La maladie provient d'un excès quelconque en deçà ou au delà de la limite, excès de chaud ou de froid, abondance ou défaut de nourriture, tandis que l'égalité répartition des qualités opposées, leur mélange justement proportionné est cause de santé 74.

71. Περὶ ἀέρων... Kühlewein, p. 53, 20.

72. Id. p. 38, 14.

73. Cf. Rivaud : *Problème du devenir*, p. 127.

74. Ἄ. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκοῦ καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσῳ ποιητικὴν φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν, καὶ νόσον συμπύπτειν ὡς μὲν ὑπ' αὐτῶν ὑπερβολῆι θερμοσῆτος ἢ ψυχροσῆτος, ὡς δὲ ἐξ αὐτῶν διὰ πλεθροῦς πίπτειν ἢ ἐνδοιαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἶμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον..... τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κράτιν. Aët. V, 30, 1. Diels, *Vorsok.*, I, p. 104, 4.

Ces principes sont fondamentaux dans la médecine ancienne, et les nombreux traités qui nous sont parvenus, établissent sur cette base toute l'hygiène corporelle. Si en nous les divers éléments fusionnent avec harmonie, si le mélange est bien mesuré, c'est la santé; mais au contraire, s'ils s'isolent ou se combinent mal, c'est la maladie : Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑαυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολήν ξαυθήν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέφ' ἢ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλλοεῖ καὶ ὑγραίνει. Ὑγραίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα πῆς πρὸς ἀλλήλα κρήσις καὶ δυνάμις καὶ τοῦ πλῆθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ ἢ ἀλλοεῖ, δὲ ὁκόταν τι τούτων ἔλασσον ἢ πλέον ἢ ἢ γνωρισθῆ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκορημένον ἢ τοῖσι ζῴμασιν.

(Περὶ φύσις ἀνθρώπου. — Littré VI, p. 39, 4.)

Ψυχρότητα δ' ἐνὼ καὶ θερμότητα πασέων ἤκιστα τῶν δυναμίων νομιζῶ δυναστεύειν ἐν τῷ σώματι διὰ τὰςδε τὰς αἰτίας : ὅν μὲν ἂν ὀλίπου χρόνον μεμιγμένα αὐτὰ αὐτοῖς ἄμα τὸ θερμὸν τε καὶ ψυχρὸν ἐνῆ, οὐ λυπεῖ. κρήσις γὰρ καὶ μετρίότης τῷ μὲν θερμῷ γίνεται ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, τῷ δὲ ψυχρῷ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ καὶ τἄλλα κατὰ λόγον. ὅταν δ' ἀποκριθῆ γῶρις ἐκάτερον τότε λυπεῖ.

(Περὶ ἀρχαίας ἱατρικῆς. Kuehlewein, I, p. 18, 8.)

Les changements subits qui s'écartent notablement de la règle dans un sens ou dans un autre, qui ne tiennent aucun compte de la transition, nuisent aux meilleurs traitements et en empêchent l'efficacité. Ainsi, l'homme blessé à la jambe, qui, après un long repos, veut soudain se remettre à la marche, éprouvera une souffrance bien plus considérable que si, progressivement, il avait repris son état normal : διὰ τέλος οὖν μαρτυρεῖ ταῦτα πάντα ἀλλήλοισιν, ὅτι πάντα ἐξαπίνης μὲζον πολὺ τοῦ μετρίου μεταβάλλόμενα καὶ ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ βιάσσει.

(Περὶ διαίτης ὁξέων. — Kuehlewein, I, p. 132, 14.)

Ainsi, d'une façon générale, tout ce qui est disproportionné est un mal : le bien est dans un juste tempérament, dans la modération, et s'il était possible de déterminer pour chaque nature individuelle une mesure d'aliments et d'exercices sans excès, on aurait un moyen précis (ἀκριβῶς) d'entretenir la santé : εἰ μὲν γὰρ ἦν εὐρετὸν ἐπὶ τοῦτοις πρὸς ἑκάστην φύσιν σίτου μέτρον καὶ πόνων ἀριθμὸς σύμμετρος μὴ ἔχων ὑπερβολὴν μήτε ἐπὶ τὸ πλεόν μήτε ἐπὶ τὸ ἔλασσον, εὖρητο ἂν ἡ ὑγίαιη τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἀκριβῶς. (Περὶ διαίτησ. — Littré VI, 470.)

Le rapprochement des termes μέτρον, ἀριθμὸς, σύμμετρος, ἀκριβῶς dans un même texte, est suggestif, et semblerait montrer qu'il ne s'agit pas d'une proportion quelconque plus ou moins morale, mais d'un vrai rapport mathématique.

Aussi, le grand rôle de la médecine est-il de découvrir le καιρός, ce point exact qui établit dans le corps un parfait équilibre et l'aide à triompher des éléments perturbateurs : Ὁ δὲ καιρός ὅδ' ἐστὶ τὰ σιτία προσφέρειν, ὅσων μέλλει τὸ σῶμα προσφερόμενον τὸ πλεῆθος κρατέειν, ὥστ' ἦν μὲν οὕτω ποιέη, πάντα ἀνάγκη, τὸ ὑποχωρητικὸν σιτίον προσφερόμενον ὑποχωρητικὸν εἶναι, καὶ τὸ φλεγματώδες φλεγματώδες. "Ἦν κρατέη οὖν τὸ σῶμα τῶν σιτίων, οὔτε νόσος οὔτε ὑπεναντίωσις γίνεται προσφερομένων, καὶ οὗτος ὁ καιρός ἐστὶν ὃν δεῖ τὸν ἰατρὸν εἰδέναι · ἐπὶν δὲ τὸν καιρὸν ὑπερβάλλῃ, τὸ ὑπεναντίον γίνεται, καὶ οἱ πρὶν ὑπερέσσειν οἴονται ἔχειν, καὶ τὸ θερμαίνεσθαι · ἕως μὲν γὰρ ἂν τὸ σῶμα τοῦ προσοίσματος κρατέη, τρέφεται τὸ σῶμα · ἐπὶν δὲ τούτων τὸν καιρὸν ὑπερβάλλῃ, τὸ ὑπεναντίον γίνεται, ἰσχυαίνεται γὰρ · καὶ τὰλλα πάντα δὲ τὰ φλεγμαίνειν ποιεῦντα, ἕως μὲν ἂν κρατέη τὸ σῶμα, ἐπὶ τὰ πρὸς τὸν καιρὸν καὶ τὰ κατὰ φύσιν ποιέουσιν ἕκαστον, τὰ φλεγματώδεα φλεγμαίνειν · ἐπὶν δὲ ὑπερβάλλῃ, τὸν καιρὸν, τὰ ὑπεναντία γίνεται.

(Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον. — Littré VI, 339, 44.)

Telle fut donc la grande préoccupation de l'école hippocratique : déterminer le καιρός, c'est-à-dire le juste milieu,

le point précis où se rencontrent et s'unissent les contraires; le déterminer, non pas d'une façon vague et approximative, mais aussi scientifiquement que possible. Et l'on voit encore comment se rapprochent toujours les idées de μέσος, μέτρον et μέξις. C'est au centre, à une égale distance des extrêmes, que les mélanges harmonieux peuvent se produire, et là seulement se trouvent la proportion et la mesure.

III. — **Théories éthiques.** — Nous ne nous étendons guère sur ce sujet. Il suffit de montrer la transposition en morale, peut-être des conceptions mathématiques, certainement des doctrines naturalistes. On reconnaît sans doute, à travers les idées récentes, la vieille mentalité des théogonies primitives, mais singulièrement transformée, et l'*hybris* provoquant la colère des dieux est devenue l'*ἀμετρία*, désordre laid et fâcheux.

C'était déjà une théorie morale de la *συμμετρία* que, suivant Aristoxène, prênaient les Pythagoriciens. Il faut, disaient-ils, dans leurs sentences, enseigner aux enfants que l'ordre et la symétrie sont beaux et avantageux, tandis que le désordre et le désaccord sont laids et nuisibles : δεῖν δὲ ἔρασκον εὐθὺς ἐκ παιδῶν καὶ τὴν τροφήν τεταγμένως προσφέρεσθαι. διδάσκοντες ὡς ἡ μὲν τάξις καὶ συμμετρία καλὴ καὶ σύμφερρος, ἡ δὲ ἀτάξια καὶ ἀσυμμετρία αἰσχροὶ τε καὶ ἀσύμφερρος ⁷⁵.

Mais Démocrite surtout, dont les relations avec les cereles médicaux sont aujourd'hui prouvées ⁷⁶, applique à l'âme l'hygiène du corps. Pour lui, comme pour les anciens moralistes, le but de l'existence est le bonheur, et le bonheur consiste dans l'harmonie, la symétrie, le calme. τὴν δὲ <εὐδαιμονίαν καὶ> εὐθυμίαν καὶ εὐεστίω καὶ ἁρμονίαν. συμμετρίαν τε καὶ ἀταξίαν καλεῖ... ⁷⁷.

75. Diels, I, p. 284, 2.

76. Cf. J.-H. Jensen : *Archiv*, XXIII, 1910, p. 94. — Kalchreuter : *Die Μεσότης*, p. 47.

77. Diels, *Vorsok.*, p. 383, 44.

On l'atteindra par la détermination, le discernement des plaisirs : συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ καλλίστον τε καὶ συμφερότατον ἀνθρώποις ⁷⁸.

Si quelqu'un dépasse la mesure, il souffrira : εἴ τις ὑπερβάλλῃ τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτερέπεστατα ἀτερέπεστατα ἂν γίγνηται ⁷⁹.

Il faut éviter les changements profonds dans l'âme; les contrastes subits sont douloureux, et la joie ne se trouve que dans l'équilibre des biens : Ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίας· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσεις ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθεῖς εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί ⁸⁰.

L'égalité en tout est au contraire belle : καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἐλλείψις οὐ μοι δοκέει ⁸¹.

Pour Démocrite enfin, le *καιρός* est la norme du bien, comme pour les médecins grecs il était celui de la santé : ἡδοναὶ ἄκαιροί τίκτουσιν ἀηδίας (Fragm. Diels, p. 402, 5.) μικραὶ γὰρ ἄριστες ἐν καιρῶι μέγιστα τοῖς λαμβάνουσι. (Fragm. Diels, p. 404, 7.) ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβελικότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ οὐκ ὀλίγου γίνονται, ὀκῶσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λυπαὶ πολλὰ καὶ μακρὰ<... (Fragm. Diels, p. 427, 1...)

Le juste milieu, l'équilibre des forces opposées, l'intermédiaire, mélange proportionné des extrêmes, constituent donc le bonheur et par conséquent la moralité.

78. Diels, *Vorsok.*, p. 383, 44.

79. Fragm. Diels, p. 426, 14.

80. Id. p. 420, 9.

81. Id. p. 405, 3.

§ 5.

L'Hypothèse du vide et la notion d'intervalle :
L'idée du lien.

Tandis que se formait progressivement l'hypothèse du centre générateur d'harmonie sous l'influence de la physique et de la mathématique grecques, germait lentement, au travers des théogonies anciennes et des premiers essais scientifiques, un concept qui devait jouer un rôle capital à l'époque de Platon et longtemps après : celui du vide. Nous ne pouvons le négliger, car à ce concept se rattache, me semble-t-il, une détermination importante de l'idée d'intermédiaire. La représentation du vide s'est peu à peu confondue avec celle de l'intervalle. Or l'intervalle, n'est-il pas le passage, le lieu où, grâce à certains auxiliaires, $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$, communiquent des êtres divers et séparés les uns des autres ? Aussi, sans entreprendre une étude approfondie d'un sujet beaucoup trop vaste, est-il bon de noter les rapports de ces différentes notions.

Je n'insisterai pas sur le vague $\gamma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ qu'Hésiode introduit dans son œuvre⁸², et sur sa traduction par Anaximandre en un langage plus abstrait : $\tau\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$. Ici et là, nous n'avons que des images confuses, imprécises, indéfinies, qui sans doute font songer à l'abîme béant, réceptacle des corps, mais ne fournissent pas encore un indice de conception scientifique.

Si la conjecture de Gomperz est exacte⁸³, Parménide, dans un passage célèbre où il conteste l'existence du $\kappa\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\nu}\omicron\nu$, agirait en polémiste et combattrait une théorie

82. *Théogonie*, 116, 123, 700, 814.

83. *Les Penseurs de la Grèce*, I, pp. 190, 342, 366.

déjà très développée, supposant « non seulement un espace continu dépourvu de matière, mais encore des interstices de vide traversant tout le monde des corps »⁸⁴. Mais, affirme Gomperz, où prit naissance cette théorie, sinon dans ces écoles où l'on cherchait « à expliquer le mouvement » et où l'on « vouait une attention sérieuse aux problèmes de la mécanique », c'est-à-dire chez les Pythagoriciens?⁸⁵. L'hypothèse, je l'avoue, est ingénieuse, et dans ce cas, Philolaos serait peut-être un simple écho de ses premiers maîtres. Toutefois, l'absence de textes clairs ne permet pas de transformer en certitude l'opinion de Gomperz, et le départ des enseignements pythagoriciens et atomistes dans la doctrine de Philolaos est insuffisamment net.

Toute la philosophie naturaliste prépara cependant cette théorie du vide. Depuis Anaximandre, qui admettait la séparation des éléments⁸⁶ et Anaximène, qui décrit le cycle des condensations et des raréfactions⁸⁷, jusqu'à Empédoce, qui place entre le domaine de l'*Amour* et celui de la *Haine* un intervalle où se produit le changement, et Anaxagore, qui divise à l'infini les particules des corps⁸⁸, l'ensemble des physiciens grecs apportent

84. *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 366.

85. Id. p. 190.

86. τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός. ἀποκριθέντα του κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιλήφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος...

Hippol., *Ref.*, I, 6, 4. Diels, *Vorsok.*, I, p. 14, 8.

87. Ἄ. δὲ Εὐροστράτου Μήλῃσις. ἐπαίρος γεγονότος Ἀναξίμανδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν τινα ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἄριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὄρισμένην. ἀέρα λέγων αὐτὴν διαφέρειν δὲ μανότῃτι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας, καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον...

D'après Théophraste. Rapporté par Simpl., *Phys.*, 24, 26. Diels, p. 18, 9.

88. ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν. ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρόν ἄπειρον ἦν...

Fragm. cité par Simplicius, *Phys.*, 155, 23. Diels, p. 313, 28.

jour par jour les pierres du vaste édifice que les Atomistes construiront. Encore une fois, il n'entre pas dans notre étude de suivre pas à pas ces longs travaux d'approche, mais il suffit à notre but de fixer la doctrine du vide au moment de sa pleine efflorescence, je veux dire à l'époque de Leucippe et de Démocrite.

Contre les Eléates qui niaient la possibilité du mouvement, car le mouvement suppose le vide et le vide suppose le non-être, Leucippe affirme la réalité des transformations et part du principe radicalement opposé à celui de ses adversaires : il brise l'être abstrait de Parménide et l'éparpille en une multitude de corpuscules, indivisibles pourtant dans leur réduction dernière. Ainsi, l'atome d'un côté ou le plein, l'être, le *δέν*, dira Démocrite; de l'autre, le *κενόν* ou le *μηδέν*, sorte de chaos recevant la foule des formes, tels sont les premiers éléments des choses⁸⁹. Alors s'expliquent les mutations, car si le plein ne laisse pas de place pour un autre corps, le vide permet le mouvement dans l'espace; alors peut se comprendre le phénomène de la condensation : si l'on met du vin dans des outres, les outres remplies tiennent encore dans des tonneaux : c'est qu'il y a eu évidemment condensation du vin, et le liquide, ainsi contracté, s'est précipité dans les vides existants. La croissance aussi suppose des interstices par où passe la nourriture, puisque la nourriture est un corps et que deux corps n'occupent jamais un même lieu. Enfin, si l'on observe qu'un vase rempli de cendre reçoit autant d'eau

89. Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐπαῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν εἶναι φασί. λέγοντες τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν. τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεόν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανόν τὸ μὴ ὄν....
Arist., *Metaph.*, A¹, 985b, 4.

[Δ.] διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδέν εἶναι· δὲν μὲν ὁνομαζῶν τὸ σῶμα μηδέν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινα καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.
Plut. *Adv. Col.*, 4, 2, p. 1109.

que s'il était vide, on devra bien admettre que les cendres se perdent à travers les intervalles laissés par les divers atomes de l'eau⁹⁰.

Telles furent les raisons qui déterminèrent Leucippe et Démocrite à soutenir l'hypothèse du *κενόν*. Les atomes et le vide rendent compte de l'univers entier : de la naissance des êtres, de leur mort ou de leurs transformations, par l'union, la séparation ou le changement de disposition des atomes. Mais ces rapports successifs supposent l'action réciproque de ces atomes, action produite par le contact. Et les Atomistes, prétendent que, des corps, s'échappent comme des sortes d'effluves, des émanations, qui viennent précisément se rencontrer dans l'intervalle laissé libre, réalisent l'union et opèrent les changements. Τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμπλήθες ὄν · ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἔν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. Ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενόν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. Ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν τῆ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα · ταῦτα γὰρ οὐχ ἔν εἶναι. Καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν⁹¹...

Alexandre d'Aphrodisias est encore plus explicite à propos de Démocrite. Les semblables sont attirés par leurs semblables. Des émanations se détachent des corps, et peuvent, grâce au vide, établir un lien entre les objets : ὁ Δ. δὲ καὶ αὐτὸς ἀπορροίας τε γίνεσθαι τίθεται καὶ τὰ ὅμοια φέρεσθαι πρὸς τὰ ὅμοια, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ κενόν πάντα φέρεσθαι... L'union du fer et de l'aimant provient des émanations d'atomes, qui pénètrent dans les interstices vides et provoquent le rapprochement⁹².

Les Atomistes expliquaient aussi d'une manière semblable la possibilité des sensations. Les principes restent

90. Aristote : *Phys.*, Δ⁶, 213^b.

91. Aristote : *De gen. et corr.*, A⁸, 325^a, 26.

92. Alex : *Quaest.*, II, 23. Diels, *Vorsok.*, p. 383, 17.

les mêmes : il faut que l'objet perçu et le sens se touchent en quelque façon. Or, le passage vide laissé entre l'agent et le patient, permet la rencontre des effluves opposées. Mais, tandis que Leucippe ne fait qu'appliquer sans modification l'hypothèse des ἀπόρροιαι⁹³, Démocrite corrige et complique. Pour lui, la vision ne se produit pas immédiatement sur la pupille, ou le son sur le tympan; l'air est le transmetteur qui reçoit les émanations de l'objet et les renvoie aux organes. Toutefois, on le remarque, l'esprit de la doctrine ne change pas : à l'intermédiaire on doit la réalité des unions, et au vide, l'intermédiaire.

ὄραν μὲν οὖν ποιεῖ τῆι ἐμφάσει· ταύτην δὲ ἰδίως λέγει· τὴν γὰρ ἐμφασιν οὐκ εὐθύς ἐν τῆι κόρηι γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μετὰ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ἠρωμένου τυπούσθαι συσταλλόμενον ὑπὸ τοῦ ἠρωμένου καὶ τοῦ ἠρώοντος· ἄπαντος γὰρ αἰεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροίην· ἔπειτα τοῦτον στερεὸν ὄντα καὶ ἀλλότροπον ἐμφάνεσθαι τοῖς ὄμμασιν ὑγροῖς· καὶ τὸ μὲν πυκνὸν οὐ δέχεσθαι τὸ δ' ὑγρὸν διέναι...

(Theophr. *de Sensu*, 50. — Diels, p. 373, 27.)

τὴν δ' ἀκοὴν παραπλησίως ποιεῖ τοῖς ἀλλοῖς, εἰς γὰρ τὸ κενὸν ἐμπύπτοντα τὸν ἀέρα κίνησιν ἐμποιεῖν, πλὴν ὅτι κατὰ πᾶν μὲν ὁμοίως τὸ σῶμα εἰσέναι, μάλιστα δὲ καὶ πλείστον διὰ τῶν ὠτιῶν, ὅτι διὰ πλείστου τε κενὸς διέρχεται καὶ ἥκιστα διαμύχνηται. διὸ καὶ κατὰ μὲν τὸ ἄλλο σῶμα οὐκ αἰσθάνεσθαι, ταύτην δὲ μόνον.

(Theophr. *loc. cit.*, 55. — Diels, p. 374, 24.)

Pourrait-on rattacher à l'école atomiste les théories de Philolaos et de Diogène d'Apollonie? Il est difficile, avons-nous remarqué, quand on parle de Philolaos, de faire le départ entre l'enseignement pythagoricien primitif et les influences plus récentes. L'hypothèse du vide, extérieur au cosmos, n'est peut-être, après tout, qu'un souvenir de Leucippe et d'Empédocle, noyé au milieu de spécu-

93. Aëtius, IV, 8, 10. Diels, *Doxogr.*, 394.

lations d'origine plus ancienne. Du reste, encore ici, les textes sont difficiles à interpréter et ne sont même probablement pas authentiques. Toutefois, s'il faut en croire Bauer⁹⁴, ce vide, pénétrant à travers le monde sous la forme d'un cinquième élément, *ὀλκός*, éther subtil ou lumière, animerait l'univers et distinguerait les formes perdues au sein de la sphère : il serait encore comme le lien, qui sépare à la fois et qui unit.

Quant à Diogène, nous ignorons s'il admettait le vide. Il semble qu'il ait dépendu des Atomistes : il est vrai qu'il doit son bien à un grand nombre de philosophes. Cependant, Simplicius, après Théophraste, fait une mention spéciale de Leucippe⁹⁵, et nous savons que Diogène avait adopté la théorie des condensations et des raréfactions⁹⁶. Pour lui donc, l'air, élément primordial et intelligent, serait le grand organisateur des êtres, les unissant, les ordonnant, pénétrant les moindres intervalles qui séparent⁹⁷. Si l'imitation d'Hippocrate est fidèle, l'air deviendrait, dans la doctrine de Diogène, le grand intermédiaire entre le ciel et la terre : *ἄπην γὰρ τὸ μεταξὺ γῆς τε καὶ οὐρανοῦ πνεύματος ἔμπλεόν ἐστιν*⁹⁸.

94. *Der ält. Pythag.*, pp. 84-94.

95. Καὶ Δ. δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονώς των περὶ τὰυτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλείστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεούππον....

Phys., 25, 1. Diels, *Vorsok.*, p. 329, 9.

96. τὴν δὲ τοῦ παντός φύσιν ἀέρα καὶ οὐτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ αἰθιον, ἐξ ὧ πυκνοῦμένου καὶ μαρνούμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν...

Simpl., *loc. cit.*

ἔδοξε δὲ αὐτοῖσι τάδε ἰστοχεῖον εἶναι τὸν ἀέρα, κόσμους ἀπείρους καὶ κενὸν ἄπειρον ἰ τὸν τε ἀέρα πυκνούμενον καὶ ἀρανούμενον γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων...

Diog., IX, 57. Diels, *Vorsok.*, p. 328, 25.

97. καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔργον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνάσθαι καὶ πάντων κρατεῖν ἰ αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίγθαι καὶ πάντα διατιθεῖναι καὶ ἐν παντί ἐνεῖναι...

Fragm. Diels, *Vorsok.*, p. 335, 19.

98. Hippocr. *De Flat.*, 3 (VI, 94, L). Diels, *Vorsok.*, p. 340, 36.

Nous n'insisterons pas, car il suffisait de montrer l'importance de cette notion d'intervalle peu avant Platon, et d'indiquer le procédé qui consiste à multiplier les liens pour rattacher les individualités éparses, et constituer une véritable unité, malgré les divergences et les oppositions.

Je crois avoir noté dans cette étude, nécessairement un peu rapide, les principales déterminations des termes $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$ et $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\epsilon\upsilon$ vers l'époque de Platon. Comme dans une trame, où les fils entrecroisés se dispersent et courent dans les directions les plus diverses, pour se rejoindre en un réseau d'une admirable complexité, la notion d'intermédiaire s'est enrichie, au cours des âges, de sens successifs ou simultanés qu'ont apportés le hasard des circonstances et le besoin des doctrines. Elle sort d'une imprécision fuyante qui laissait flotter une vague théorie du juste milieu, affinée, épurée, limée, si j'ose dire, par le travail subtil des mathématiciens et des naturalistes. Les idées de *proportion* et de *moyen terme*, d'*harmonie*, de *symétrie* et de *mesure* enchâssent le nouveau concept et préparent les grandes spéculations, si favorables aux courants mystiques, du centre générateur diffusant la vie et la lumière. Et tandis que ces raisonnements reçoivent leur application jusque dans le domaine pratique, s'élabore, à travers l'œuvre des mêmes penseurs, une conception que l'hypothèse du vide fera définitivement germer : l'idée du lien viendra s'ajouter à celle du centre par l'intermédiaire de la notion d'intervalle.

Ce concept est donc déjà un des plus riches de la philosophie antésocratique : il vit et se transforme. Suivons à présent les étapes progressives de son développement dans les Dialogues de Platon.

CHAPITRE II.

NATURE ET CARACTÈRES DE LA NOTION D'INTERMÉDIAIRE
DANS LES DIALOGUES.

Le titre de ce chapitre en indique le but précis. Il s'agit de déterminer exactement ce qu'on peut comprendre sous le vocable un peu vague « *d'intermédiaire* ». Analyser dans la série des Dialogues les traits divers qui progressivement ont formé la notion, essayer de retrouver à travers les textes épars, certains caractères expressément mis en relief par Platon lui-même et semblant, à notre avis, constituer comme une théorie plus générale du μετὰξὺ, telle sera à présent notre tâche. Je laisse donc de côté ici les nombreuses applications doctrinales, réalisées ou suggérées dans les Dialogues : ce sera l'objet des chapitres suivants.

Une spécification très nette des termes utilisés me paraît d'abord indispensable, car, sans elle, toute interprétation resterait arbitraire.

Nous allons, par conséquent, en suivant dans l'ordre chronologique⁹⁹ les écrits de Platon, entreprendre l'inven-

99. En toute rigueur, un travail préliminaire s'imposerait, qui s'efforcerait de proposer et de justifier une chronologie des Dialogues. Il ne m'a pas été possible pour l'instant d'entreprendre à nouveau des recherches aussi considérables. Du reste, les études minutieuses de ces dernières années ont arrêté dans son ensemble cette chronologie, et, d'une façon générale, on s'entend au moins sur la position

taire de ces textes généraux, où se développe l'idée d'intermédiaire, et fixer ainsi la signification du *μεταξύ* ou du *μέσος* de plus en plus souple et de plus en plus riche avec le temps.

I.

Protagoras. — Dans les dialogues précédents¹⁰⁰, le terme *μεταξύ* est employé au sens temporel ou purement spatial : nous n'en parlerons pas. Ici, pour la première fois, le sens de *μέσος* intéresse directement notre notion.

1. — 337 E. 338 A. — Hippias cherche à concilier les méthodes dialectiques si contraires de Socrate et de Protagoras. Il recommande ce *juste milieu*, qui existe pourtant, entre la sécheresse et la concision du premier, l'abondance verbeuse du second : ἐγὼ μὲν οὖν καὶ ἄεσμαί καὶ συμβουλεύω, ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὡς περ, ὑπὸ διακτιπτῶν ἡμῶν συμβιβάζόντων εἰς τὸ μέσον, καὶ μήτε τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων ζητεῖν τὸ κατὰ βραχὺ λίαν, εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα, ἀλλ' ἐφεῖναι καὶ γαλάσαι τὰς ἡρίας τοῖς λόγοις, ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσχημονέστεροι ἡμῶν φαίνωνται, μήτε δὲ Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐδ' ἄ ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρούσαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν.

2. — 346 D. — Commentant le blâme de Simonide à l'adresse de Pittacus, qui ose soutenir qu'il est difficile d'être vertueux *γαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι*, Socrate l'explique par la conception courante de la vertu. « Est beau, tout

relative des groupes de Dialogues. J'adopte ici l'ordre déterminé par C. Ritter, en 1907 et 1909. Il suffira de jeter un coup d'œil sur le tableau reproduit dans le 1^{er} volume de son *Platon*, p. 254, pour voir que cet ordre n'est pas sensiblement différent de celui qu'ont établi Lutoslawski, Gomperz, Natorp et Räder.

100. *Lachès*, 189 C. *Charmide*, 153 B., 155 C.

ce qui n'est pas mélangé de laid » :

πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' ἀστράγα μὴ μέμικται :

telle est l'opinion de Simonide. Et quand il parle de la sorte, il ne dit pas : est blanc tout ce qui n'est pas mélangé de noir, ce serait ridicule, mais il se contente d'un certain milieu et ne le blâme pas : οὐ τοῦτο λέγει, ὥσπερ ἂν εἰ ἔλεγε πάντα τοι λευκά, οἷς μέλινα μὴ μέμικται — γέλοισιν γάρ ἂν εἴη πολλὰ/χῆ — ἀλλ' ὅτι αὐτὸς καὶ τὰ μέσσα ἀποσέγγεται ὥστε μὴ ψέγειν.

On comprend donc sans peine le développement de sa pensée : Je ne cherche pas un homme irréprochable. Peut-on le rencontrer sur terre ? Il me suffit qu'il se tienne dans ce milieu et ne fasse point de mal pour que je l'aime et le loue : καὶ οὐ ζητῶ, ἔστι, πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυελόος ὅσοι καρπὸν ἀνύμεθα γήνοός, ἐπὶ ἧ ὑμῖν εὐρών ἀπαγγελέω : ὥστε τούτου γ' ἕνεκα οὐδένα ἐπαίνέσομαι, ἀλλὰ μοι ἐξαρκεῖ ἂν ἧ μέσος καὶ μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ἐγὼ πάντας φιλέω καὶ ἐπαίνομαι...

Dans ces deux passages, on le voit, le terme μέσος garde la signification flottante qui était celle de toute la littérature antérieure : entre deux extrêmes, il existe un certain milieu dont les limites ne doivent pas être transgressées. Le second passage déterminerait peut-être d'une façon plus précise la norme morale du μέσος, en lui assignant un caractère purement négatif : le bien se trouve dans l'absence du mal. Mais ce texte ne peut guère nous servir encore à élucider la notion platonicienne, car Socrate interprète seulement la pensée de Simonide, sans toutefois la faire sienne.

Gorgias. — 467 C.-468 D. — Il arrive souvent qu'on n'agit pas pour l'action même accomplie, mais pour une fin plus éloignée. Les malades qui avalent une potion amère, la prennent uniquement en vue de la santé. Les

navigateurs qui s'exposent sur mer à mille dangers, regardent le but de leurs voyages : la richesse. Bref, quiconque fait une chose à cause d'une autre, ne veut point précisément cette chose, mais ce pour quoi il la fait : *ἐάν τις τι πράττει ἕνεκά τού, οὐ τοῦτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ' ἕνεκα οὗ ἕνεκα πράττει.*

Or, il existe des objets qui ne sont ni bons ni mauvais, et tiennent le milieu entre les deux, sans être ni l'un ni l'autre : *Ἄρ' οὖν ἔστιν τι τῶν ὄντων ὃ οὐγ' ἴστω ἀγαθόν γ' ἔστιν ἢ κακόν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθόν οὔτε κακόν; — ΠΩ. Πολλὰ ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες.*

Parmi les biens, on rangera la sagesse, la santé, la richesse, tandis que leurs contraires seront des maux, et, sous le nom d'intermédiaires, on comprendra certaines actions, comme être assis, courir, naviguer, ou certains êtres, tels que les pierres, le bois..., en d'autres termes, tout ce qui participe tantôt au bien, tantôt au mal, sans être absolument l'un ou l'autre, tantôt même tout ce qui n'est ni l'un ni l'autre... *ἂ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδέτερου...* Et quand les hommes exécutent ces actes indifférents, ce n'est pas à eux que s'arrêtent leurs désirs : ils recherchent la fin avantageuse que les intermédiaires leur permettent d'atteindre. *Πότερον οὖν τὰ μεταξὺ ταῦτα ἕνεκα τῶν ἀγαθῶν πράττουσιν ὅταν πράττωσιν, ἢ ἀγαθὰ τῶν μεταξὺ; — ΠΩ. Τὰ μεταξὺ ὀρίπου τῶν ἀγαθῶν.*

Que nous marchions, ou que nous nous arrêtions, c'est toujours le bien que nous poursuivons; — qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse ou qu'on lui ravisse sa fortune, on est persuadé que c'est ce qu'il y a de mieux à faire; on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, l'exiler, le déposséder, mais on regarde au-delà, vers le but déterminant : l'avantage ou le désavantage; car, d'après la théorie exposée et admise, nous tendons vers le bien, nous n'aimons pas pour eux-mêmes les êtres qui nous y conduisent : *τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα,*

ὡς εἴη σὺ, τὰ δὲ μίττε ἀγαθὰ μίττε κακὰ οὐ βουλόμεθα.
οὐδὲ τὰ κακά...

Cette analyse détaillée, suffit, je crois, à mettre en relief la précision nouvelle dont s'enrichit le *μεταξύ*. Le milieu entre des extrêmes est déjà mieux défini, et on entrevoit une explication de sa valeur. Les intermédiaires sont donc, d'une façon générale, tous les objets indifférents, mais il ne faut pas s'imaginer que ce soit la pure indifférence. Sans doute, nous disent les textes, ils n'ont parfois aucun caractère de bien ou de mal, mais parfois aussi, ils participent au bien, comme ils peuvent participer au mal. Leur indifférence est relative. Sans valeur en eux-mêmes, ces objets sont pourtant des moyens dont on se sert pour atteindre une fin. Et si nous ne craignons de trop presser la pensée de Platon, nous concluons logiquement : donc si la valeur absolue de ces êtres est nulle, leur valeur relative sera plus ou moins grande, selon la nature du bien qu'ils aident à réaliser.

Lysis. — 216 C.-221. — C'est une hypothèse incomplète, combattue même, que nous devons exposer ici, et le seul dialogue tout négatif de *Lysis*, ne nous permettrait pas d'inférer la vraie pensée de Platon. Je crois cependant que nous ne pouvons négliger ce texte important qui ajoute encore à la détermination de l'intermédiaire, car précisément la théorie inachevée du *Lysis* sera reprise par le *Symposion*, et, largement développée, rentrera dans le trésor des idées particulièrement chères à Platon.

Après avoir épuisé quatre définitions incorrectes de l'ami : l'ami est celui qui aime; l'ami est celui qui est aimé; le semblable aime son semblable; le contraire est l'ami du contraire, Socrate hasarde une cinquième conjecture : ce qui n'est ni bon ni mauvais est peut-être l'ami du bon, et comme le bon est en même temps le beau, ce qui aime le bon et le beau, ne doit être ni l'un

ni l'autre, puisqu'en fait il n'existe que trois genres : le bon d'une part, puis le mauvais, enfin ce qui n'est ni bon ni mauvais. Si le terme μέσος ou μεταξύ n'est pas expressément indiqué, l'idée en est suffisamment claire. Λέγω τοίνυν ἀπομακρυνόμενος, του καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν... δοκεῖ μοι ὥσπερ εἰ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὐτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν... 216 D.

Or cet intermédiaire aime le bien, à cause de la présence du mal dont il veut se débarrasser, comme le malade aime le médecin, à cause de la maladie.

Τὸ μήτε κακόν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίας. 217 B.

Si la raison de l'amour n'est pas toujours la présence du mal, il faut du moins la rechercher dans un désir inassouvi qui a besoin d'être satisfait, dans une indigence qui aspire à la plénitude. En tout cas, on n'aime jamais sans motif : Οὐκὼν ὁμολογεῖται ἡμῖν τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διὰ τι... 221 C.

Mais, remarquons bien, d'une part, que l'ami ne doit pas être transformé par le mal présent au point de devenir mauvais lui-même, sans quoi, il ne pourrait désirer le bien, d'autre part qu'une certaine union existera cependant entre le mal et l'ami, union superficielle et incomplète, un peu comme celle de la couleur et des cheveux récemment teints¹⁰¹ : Οὐκὼν ὅταν μήπω κακὸν ἢ κακοῦ παρόντος, αὐτὴ μὲν ἡ παρουσία ἀγαθοῦ αὐτὸ ποιεῖ ἐπιθυμεῖν ἢ δὲ κακὸν ποιῶσα ἀποστερεῖ αὐτὸ τῆς τε ἐπιθυμίας ἡμᾶ καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ... 217 E.

101. ... εἰ τίς σου ἐχθρὸς οὔσας τὰς τρίχας ψευδοῦσιν ἀλεψέσθην. πότερον τότε λευκαὶ εἶεν ἢ φαίνοντο ἄν; — φαίνοντο ἄν, ἢ ὁ ὅς; — Καὶ μὴν παρσίη γ' ἂν αὐτὰς λευκώσῃς. — Ναι. — Ἄλλ' ὅπως οὐδὲν τι μάλλον ἂν εἶεν λευκαὶ πο. ἀλλὰ παρούσας λευκώσῃς ὥστε τι λευκαὶ οὔτε μέλαναι εἶσιν... (217 D.)

Quiconque, en un mot, désire le bien, ne peut être ni absolument bon, ni absolument mauvais, de même que le vrai philosophe, sans être totalement ignorant, se rend compte de son insuffisance¹⁰². Il se trouve dans un état mixte de mal incomplet avec conscience du bien. *ἀπὸ οὗτω πέφυκέ τε καὶ φιλείται τὰγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑπὲρ ἡμῶν. τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τὰγαθοῦ...* 220 D.

L'intermédiaire est donc encore, dans ce dialogue, l'être situé entre deux extrêmes. Aussi éloigné de l'un que de l'autre, il revêt, comme dans Gorgias, un caractère d'indifférence. De même ici, Platon insiste sur la notion de tendance à une fin, de valeur relative, provenant de la fonction de moyen attribuée au *μεταξύ*. Enfin, trait déterminant qui ressort de l'analyse, sans être ni bien ni mal, cet intermédiaire se compose des deux contraires, et cette idée de mélange, suggérée sans doute dans Gorgias, ressort ici beaucoup plus nettement.

Euthydème. — 306. — La polémique est substance de tout ce morceau. Après la jolie caricature d'Euthydème et de Dionysodore, Platon, semble-t-il, veut dire aussi son fait à ces graves et dédaigneux personnages qui, affectant un souverain mépris pour la philosophie du jour, prétendent cependant au titre de philosophes. Ils croient assurément être fort sages, car ils ont quelque teinture de philosophie, quelque teinture de politique, s'imaginent posséder des deux sciences ce qu'il faut connaître, et goûtent en paix leur sagesse, loin de toute discussion : *σοφοὶ δὲ ἡγροῦνται εἶναι πάντοτε — εὐκότως ἰ μετρίως μὲν γὰρ*

102. Διὰ ταῦτα δὲ φαίμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηδέτι φιλοσοφεῖν. εἴτε θεοὶ εἴτε ἀνθρώποι εἰσιν οὗτοι ἢ οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄρῳαιον ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι ἢ κακὸν γὰρ καὶ ἀγαθὴ οὐδένα φιλοσοφεῖν. λέγονται δὲ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τῆν ἄρῳαιον, μήπω δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ὄντες ἀνώμαλος μηδὲ ἀγαθεὶς, ἀλλ' ἐπιηροῦμενοι μὴ εἰδέναι ἢ μὴ ἴσασιν... (218 A.)

φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν, πᾶν ἐξ εὐκρίτους λόγου — μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει. ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύμων καὶ ἀγόνων καρπούσθαι τὴν σοφίαν. 305 E.

On ne peut arriver à persuader à ces gens là, qu'une position intermédiaire entre le bien et le mal, permet de s'élever au-dessus de ce mal sans atteindre jusqu'à ce bien, qu'une situation moyenne entre deux biens de directions différentes est un non-sens, et que le mélange, s'il est réalisable, ne fait qu'affadir l'un et l'autre. Seul, l'être composé de deux maux se dira en toute vérité meilleur que ses composants¹⁰³. On devine l'ironie qui se cache sous cet exposé théorique, car nos très superficiels politico-philosophes, ne reconnaissent pas comme des maux, mais plutôt comme des biens, les sciences qu'ils effleurent. Dans ce cas, leurs efforts avorteront fatalement, et les résultats obtenus seront nuls. εἰ μὲν οὖν ἡ φιλοσοφία ἀγαθόν ἐστιν καὶ ἡ πολιτικὴ πράξις, πρὸς ἄλλο δὲ ἑκάτερα, οὗτοι δ' ἀμφοτέρων μετέχοντες τούτων ἐν μέσῳ εἰσίν, οὐδὲν λέγουσιν — ἀμφοτέρων γὰρ εἰσι φασιλότεροι... 306 B.

N'y aurait-il pas, dans ce passage très polémique, une protestation de Platon contre un emploi illégitime et prétentieux de la notion courante de mesure? Remarquons la proximité des termes et la transition entre μετρίως... μετέχειν ἀμφοτέρων... μεταξῦ. Nos intellectuels sont persuadés qu'ils possèdent une mesure raisonnable de philosophie et de politique : μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν... μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει... Ils ne comprennent pas, s'écrie alors Platon, leur

103. οὐ γὰρ βέβαιον αὐτοῖς πεῖται ὅτι καὶ ἄνθρωποι καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα μεταξῦ δυῶν ἐστὶν καὶ ἀμφοτέρων τυγχάνει μετέχοντα, ὅσα μὲν ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τοῦ μὲν βελτίω, τοῦ δὲ χείρω γίγνεται· ὅσα δὲ ἐκ δυῶν ἀγαθῶν μὴ πρὸς ταῦτόν, ἀμφοῖν χείρω πρὸς ὃ ἂν ἑκάτερον ἢ χρηστόν ἐκείνων ἐξ ὧν συντεθῆι· ὅσα δ' ἐκ δυῶν κακῶν συντεθῆντα μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ ὄντων ἐν τῷ μέσῳ ἐστίν. τὰυτα μόνον βελτίω ἑκατέρου ἐκείνων ἐστίν, ὧν ἀμφοτέρων μέρος μετέχουσιν. (306 A.)

naïveté, et n'ont pas su distinguer cette idée de mélange : mélange de biens, mélange de maux, mélange de bien et de mal. Intermédiaires entre deux biens, comme ils le sont, ils n'atteignent ni l'un ni l'autre. Passe, s'ils étaient encore intermédiaires entre le bien et le mal : sans réaliser le bien, ils s'élèveraient au moins vers lui, et ressembleraient peut-être au philosophe que l'on décrivait dans *Lysis*.

Ainsi, se précisant par l'analyse détaillée de la notion de mélange, la doctrine platonicienne sur la nature synthétique de l'intermédiaire et sa valeur relative, s'est dégagée au cours de ce dialogue avec plus de lumière.

Phédon. — 71-72. — Un élément nouveau du *μεταξύ* semble ici se généraliser. On l'entrevoit, sans doute, dans le *Symposion*, et nous en étudierons plus tard une application importante. Mais cette idée, du reste, n'est qu'indiquée et restreinte à Eros. De plus, développée en un langage mythique, elle ne permet pas de fixer avec certitude la doctrine très large que le *Phédon*, au contraire, avec la rigueur scientifique de ses expressions et de sa pensée, expose en toute clarté.

C'est une nécessité absolue que les contraires naissent des contraires : le plus grand vient du plus petit, le plus fort du plus faible, le plus vite du plus lent, le plus mauvais du meilleur... Mais entre ces deux contraires, il existe toujours un certain milieu, deux générations, de celui-ci à celui-là, et ensuite, de celui-là à celui-ci. Entre le plus grand et le plus petit, l'intermédiaire est l'accroissement et la diminution : ἔστι τι καὶ τοιοῦτον ἐν αὐτοῖς, ὅσον μεταξύ ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων ὁμοῦ ὄντων ὄσο γενέσεις, ἀπὸ μὲν τοῦ ἐτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον, ἀπὸ δ' αὖ τοῦ ἐτέρου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον : μείζονος μὲν πράγματος καὶ ἐλάττονος μεταξύ αὐξήσις καὶ φθίσις, καὶ καλούμεν οὕτω τὸ μὲν αὐξάνεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν; 71 B.

Il en est de même de ce qu'on appelle se combiner, se diviser, se refroidir, se réchauffer... On n'aura pas toujours des termes pour exprimer ces changements, mais l'expérience montre, que les choses naissent les unes des autres et qu'elles doivent se transformer au moyen d'un intermédiaire : ... ἀλλ' ἔργῳ γούν πανταχοῦ οὕτως ἔχειν ἀναγκασίον, γίγνεσθαι τε αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γένεσίν τε εἶναι ἑκατέρου εἰς ἀλλήλα; 71 B.

La vie encore, est le contraire de la mort, et la veille du sommeil. Le passage réciproque de l'un à l'autre s'expliquera, d'une part, par l'action de mourir et l'action de revivre, de l'autre, par l'assoupissement et le réveil. Οὐκοῦν ἐξ ἀλλήλων τε γίγνεται ταῦτα, εἴπερ ἐναντία ἐστίν, καὶ αἱ γενέσεις εἰσὶν αὐτῶν μεταξὺ οὗο δυοῖν ὄντων;... 71 C... λέγω δὲ τὸ μὲν καθεύδειν, τὸ δὲ ἐγρηγορέναι, καὶ ἐκ τοῦ καθεύδειν τὸ ἐγρηγορέναι γίγνεσθαι καὶ ἐκ τοῦ ἐγρηγορέναι τὸ καθεύδειν, καὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν τὴν μὲν καταδραστήειν εἶναι, τὴν δ' ἀνεγείρεσθαι... 71 D... Οὐκοῦν καὶ τῶν γενέσεσιν τῶν περὶ ταῦτα ἢ γ' ἑτέρα σαφές οὕσα τυγχάνει; τὸ γὰρ ἀποθνήσκειν σαφές ὀλέπου... ἢ ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τινὰ γένεσιν; — Πάντως που, ἔρη. — Τίνα ταύτην; — Τὸ ἀναβιώσκεισθαι. 71 E.

Plus tard, se souvenant sans doute de la théorie de Phédon, Socrate rappellera à Théétète qu'entre *savoir* et *ignorer*, se trouvent deux états intermédiaires : *apprendre* et *oublier* qui réalisent le rapprochement des deux contraires : μαθηθῆναι γὰρ καὶ ἐπιλανθῆσθαι μεταξὺ τούτων ὡς ὄντα γαίρειν λέγω ἐν τῷ παρόντι...¹⁰⁴.

Et Parménide soutiendra, que le passage du mouvement au repos est incompréhensible, si l'on n'admet pas l'existence de cette chose étrange : l'*instant*, qui n'est ni le repos ni le mouvement, mais se place entre les deux et sert de transition, comme point où vient aboutir le

104. *Théétète*, 188 A.

changement : ... τὸ γὰρ ἐξαίρων τις τοίνυν τι εἶσικε σιγαλίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλει εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἕκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινήσεως ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίρων αὕτη, φύσις ἀσπότης τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα, καὶ εἰς ταύτην ὅτι καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.¹⁰⁵

On ne lira pas cet ensemble de textes, sans songer à l'intervalle libre des Atomistes dont nous parlions au chapitre précédent, lieu où viennent se rencontrer les effluves des corps, pour opérer toutes les transformations, et il ne serait peut-être pas téméraire de penser que Platon, transpose en métaphysique une notion d'origine purement scientifique. En tout cas, le μεταξὺ nous apparaît bien ici, comme le lien, le point de contact des contraires, le terme qui, par sa nature et sa fonction, facilite le mouvement entre deux extrêmes, établissant dans la nature une sorte de continuité, moyen du reste indispensable, pour obtenir un stade différent de quelque être que ce soit.

89 E. — Ce texte nous éloigne, en apparence du moins, de l'idée de lien exposée à l'instant, et nous ramène au concept moral si souvent exprimé : les absolus bons ou mauvais sont extrêmement rares dans l'humanité : les mélanges, les valeurs moyennes, constituent au contraire l'immense majorité : εἰ γὰρ που μετὰ τέλεις ἐγγίητο, ὥσπερ ἔχει οὕτως ἂν ἤγγισατο, τοὺς μὲν χρηστούς καὶ τομηρούς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἑκατέρους, τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους.

C'est même le sens de *médiocre* que ce mot prend ici, et la note péjorative va s'accroître dans la *République*.

République. — V, 475 E.-480. — Nous ne nous étendrons pas à présent sur ce développement essentiel

105. *Parménide*, 156 D.

que nous étudierons ailleurs en détail. Mais il faut indiquer ici la précision nouvelle apportée au μετὰξὺ.

Les intermédiaires sont les objets sensibles qui ne réalisent pas la plénitude d'une idée, mais qui, par leur participation à des contraires, flottent en quelque sorte entre l'être et le non-être : Ἡὐρίκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε περὶ καὶ τῶν ἄλλων μετὰξὺ πού κληνοῦνται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. 479 D.

Ils constituent ce royaume d'ombre, où se réfugie et s'arrête le *philodoxe*, satisfait d'une pseudo-réalité, incapable de s'élever, comme le philosophe, vers la région sereine de l'être absolument pur. Platon, dans ce dialogue, insiste, me semble-t-il, sur le côté négatif et funeste de ces intermédiaires, qui sont mélange et composition, et l'oppose au caractère positif décrit dans *Lysis* ou le *Symposion*. Tandis qu'alors, l'intermédiaire représenté par l'ami ou le philosophe, était essentiellement mouvement et tendance, élan du mal ou de l'ignorance vers le bien, médiocrité uniquement acceptée pour des ascensions partielles qui ne s'interrompent jamais, il est, dans la *République*, obstacle et entrave, source d'obscurité et de demi-erreur. Et l'on voit encore comment, dans le premier cas, l'idée de *tendance* et d'*élan* rejoint celle de *lien*, puisque, précisément, cette impulsion établit la communication entre les termes opposés.

Mais quel que soit l'aspect que, dans ses analyses successives, Platon veuille mettre en lumière, c'est toujours sur la valeur relative, la valeur de moyen de ces êtres incomplets, qu'il concentre son attention dans les divers dialogues, — nous le verrons du reste mieux plus tard, — et je crois que le mot synthétique de *Gorgias*, résume bien, dans sa brièveté, la pensée développée dans *Lysis*, le *Symposion* ou la *République* à des points de vue spéciaux : ce n'est pas à cause des intermédiaires que

l'on accomplit le bien, mais on se sert des intermédiaires à cause du bien : Ἐξ μετὰξὺ δὲ πρὸς τῶν ἀγαθῶν¹⁰⁶.

II.

Nous arrivons avec le *Politique*, à un moment capital de la théorie des μετὰξὺ. Les dialogues précédents déterminaient, avec plus ou moins de variétés ou de nuances, et s'en tenant surtout à la signification morale, le milieu entre des extrêmes, composé de bien et de mal, moyen pour réaliser un but, ou même lien, servant de transition entre les contraires.

Une notion nouvelle va intervenir, notion utilisée sans doute par le *Sophiste* mais non érigée en doctrine et généralisée. Elle commandera tous les écrits platoniciens de la dernière période, se figeant de plus en plus dans cette raideur mathématique, que le philosophe-géomètre donne à sa pensée vieillissante : l'idée d'intermédiaire se rapproche de celle de la mesure, et toutes deux finissent par se confondre. Platon a fréquemment utilisé ce concept de μέτρον, mais il se contente parfois de transporter dans sa philosophie l'usage littéraire courant¹⁰⁷. Toutefois, on ne peut s'empêcher de

106. *Gorgias*, 468 A.

107. Voici les diverses significations du langage ordinaire, utilisées par Platon :

1. *Modéré, modeste* :

Gorgias, 511 E., 484 C.

Phédon, 82 B., 108 C.

République, II, 372 D.; III, 396 C., 399 B.

IV, 423 E., 431 C.; V, 466 B.; VII, 538 D.,

539 C., 560 D.; IX, 572 B.

Phèdre, 229 B.

Théétète, 191 D.

Sophiste, 216 B.

remarquer, jusque dans les dialogues du début, une tendance toujours envahissante, à réunir sous la même idée, à la fois une notion morale et une notion mathématique. Aussi, nous semble-t-il utile d'examiner ici, d'abord, les principaux textes qui contiennent, au moins en germe, et préparent de loin, la théorie largement développée dans le *Politique*.

Protagoras. — 338 B. — Hippias conseille à Protagoras et à Socrate de se choisir un arbitre qui fera en sorte qu'au point de vue de la longueur des discours,

2. *Juste, bien, convenable* :

- Charmide, 166 E.
- Apologie, 39 B.
- Criton, 46 C.
- Cratyle, 401 A.
- Phédon, 87 D., 96 D.
- République, I, 354 B.; III, 390 E.; V, 460 D. E., 597 E.; VI, 497 A.; VII, 518 B.
- Phèdre, 236 A., 265 C.
- Théétète, 181 B., 179 A., 180 C.

3. *Suffisant* (avec des nuances plus ou moins restrictives) :

- Euthydème, 305 D.
- Phédon, 117 B.
- République, V, 470 D.
- Phèdre, 277 B., 278 B.
- Sophiste, 237 B.

4. *La mesure en poésie, le mètre, souvent synonyme de vers* :

- Gorgias, 502 B.
- Lysis, 205 A.
- Symposion, 187 D., 205 C.
- République, X, 607 D., 601 A.; II, 380 C.; III, 393 D.
- Phèdre, 258 D., 267 A., 277 E.

5. *Mesure* (sens strictement mathématique) :

- République, IV, 426 D.; VII, 531 A., 530 A.; X, 621 A.
- Théétète, 147 D., 148 A., 156 D.
- Parménide, 140 B. C. D.
- Sophiste, 235 D. E., 236 A...

la juste mesure soit gardée : ὡς οὖν ποιήσετε, καὶ πείθεσθέ μοι βλάβουρον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρῶτον ἐλέσθαι ὅς ὑμῶν φυλάξει τὸ μέτριον μῆκος τῶν λόγων ἑκατέρου.

356 D.-358. — Les mêmes grandeurs nous apparaissent plus grandes, vues de près, plus petites, vues de loin... Si notre bonheur, τὸ εὖ πράττειν, consistait dans la production ou la possession de ce qui est plus grand, dans la fuite et le rejet de ce qui est plus petit, qu'est-ce qui assurerait la félicité de notre vie? L'art de mesurer, ἡ μετρητικὴ τέχνη, ou une apparence quelconque, ἡ τοῦ φαινομένου ὄνταμις? Celle-ci nous trompe, mais la μετρητικὴ, en nous montrant la vérité, rendrait la tranquillité à l'âme... De même, si notre salut dépendait du choix du pair ou de l'impair, la science serait la sauvegarde de notre existence, et une certaine μετρητικὴ qui détermine l'excès ou le défaut des choses : καὶ ἄρ' ἂν οὐ μετρητικὴ τις, ἐπειδὴπερ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδεΐας ἐστὶν ἡ τέχνη; Cette μετρητικὴ serait ici l'arithmétique : ἐπειδὴ, ὅς περιττὸς τε καὶ ἄρτιος, ἄρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητικὴ;

Eh bien! puisque le salut de notre vie, consiste dans le juste choix du plaisir et du chagrin, c'est-à-dire du plus et du moins, du plus grand et du plus petit, du plus proche et du plus éloigné, n'est-il pas vrai, que cette μετρητικὴ, qui est l'investigatrice de l'excès, du défaut et de l'égalité en ce qui concerne le plaisir et la peine, constitue une véritable science, une science aussi bien qu'un art? ἐπεὶ ὅς ὅτι ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὁρῆῃ τῇ κίρῃσει ἐφάνη ἡμῶν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρου καὶ ἐγγυτέρου, ἄρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδεΐας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις; — Ἄλλ' ἀνάγκη. — Ἐπεὶ ὅς μετρητικὴ, ἀνάγκη ὁἴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη.

Phédon. — 86 B. — Tu as, je pense, remarqué, Socrate, affirme Simmias, que, pour nous, l'âme est une

harmonie, résultant du mélange mesuré du chaud, du froid, du sec et de l'humide qui se trouvent dans notre corps : *καὶ γὰρ οὖν, ὃ Σώκρατες, οἶμαι ἔγωγε καὶ αὐτὸν σε τοῦτο ἐντεθυμήσθαι, ὅτι τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι, ὥσπερ ἐντεταμένον τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνηρμομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιοῦτων τιῶν, κράσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὴν τὰτα καλῶς καὶ μετρίως κράσῃ, πρὸς ἄλληλα...*

République. — I, 348 A. — Tu as entendu tous les biens que Thrasymaque vient d'attribuer à la vie de l'injuste... Persuadons-le qu'il se trompe... Mais si nous opposons discours à discours, montrant les biens contenus dans la justice, puis que lui nous réponde et que nous répliquions encore, il faudra compter et mesurer ces biens qu'apporte chacun de nos discours, et nous aurons besoin de juges : ... ἀριθμεῖν δεήσει τάχιστα καὶ μετρεῖν ὅσα ἑκάτεροι ἐν ἑκατέρῳ λέγομεν, καὶ ἴσα δικαστῶν τιῶν τῶν διακρινόντων δεησόμεθα...

III, 412 A. — Usage de la musique et de la gymnastique dans l'éducation, pour réunir et harmoniser ce qu'il y a en nous de *θυμοειδές* et de *φιλόσοφον*. — Celui qui sait réaliser le mieux possible et avec le plus de mesure le mélange de la musique et de la gymnastique, est un parfait musicien, bien supérieur à celui qui dispose les cordes entre elles. *Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῆ, γυμναστικῆν κεραινόντα καὶ μετρίωτατα τῆ ψυχῇ προσφέροντα, τούτων ὀρθότατ' ἂν φάμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμωστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα.*

V, 450 B. — Socrate craint d'être trop long dans ses développements et d'ennuyer ses auditeurs. Quoi, répond Thrasymaque, crois-tu que ceux-ci soient venus pour verser de l'or, et non pour entendre des discours ? — Oui, mais des discours modérés. — Pour ceux qui ont

de l'esprit, reprend Glaucon, il n'y a pas d'autre mesure que la vie toute entière : Μέτρον δὲ γ' ἔστι, ὃ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, τοιοῦτων λόγων ἀκούειν ὅλος ὁ βίος νῦν ἔχουσιν...

VI, 504 C. — Nous avons déjà dit qu'on pouvait avoir des vertus de justice, tempérance, courage, prudence, une connaissance exacte, mais qu'il fallait faire un plus long circuit pour l'obtenir. Nous pouvions arriver, pensions-nous aussi, par une voie qui nous écarterait moins du chemin fait jusqu'ici. Vous avez paru vous en contenter : en conséquence, je traitai cette matière fort imparfaitement, me semble-t-il. A vous de voir si vous avez été satisfaits. — Pour moi, je l'ai été très convenablement, les autres aussi, je crois. — Mais, mon cher, en pareils sujets, une mesure qui s'écarte un tant soit peu de la vérité n'est pas du tout dans la juste mesure, car rien d'imparfait n'est la mesure de quoi que ce soit : Ἀλλ', ὃ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιοῦτων ἀπολείπον καὶ ὅτιον τοῦ ὄντος οὐ πᾶν μετρίως γίγνεται : ἀτελές γάρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον.

On remarquera dans ce curieux texte le rapprochement voulu des deux notions morale et mathématique, et comment Platon joue ici sur les termes. Adimante vient de se déclarer convenablement satisfait μετρίως. Cela ne suffit pas, répond Socrate, il ne faut pas se contenter de l'à peu près : un μέτρον imparfait (ἀτελές), médiocrement exact (ἀπολείπον καὶ ὅτιον τοῦ ὄντος), ne peut absolument pas être considéré comme convenable (οὐ πᾶν μετρίως γίγνεται).

X, 602 D.-603 A. — Nos sens nous trompent. Par la raison, nous arrivons à les corriger. Mesurer, compter, peser, sont des secours contre les erreurs des sens, en sorte que ce qui commande en nous, ce n'est pas ce qui paraît plus grand ou plus petit... mais ce qui compte, mesure, pèse : Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι βοήθειαι γαρήστιστα πρὸς αὐτὰ ἐσάνισαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μείζον ἢ ἔλαττον ἢ πλεόν ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογιστάμενον καὶ μετρήσαν ἢ καὶ στήσαν :

Ce qui juge en nous, sans égard à la mesure, diffère de ce qui juge conformément à elle... Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἔν εἴη ταύτων — et cette faculté qui se fie à la mesure et au calcul, est dans l'âme le meilleur élément : Ἀλλὰ μὲν τὸ μέτρον γε καὶ λογισμῶ πιστευθὸν βέλτιστον ἔν εἴη τῆς ψυχῆς.

Phèdre. — 267 B. — Prodicos prétend seul avoir découvert ce qu'il faut à la rhétorique : des discours ni trop longs ni trop courts, mais mesurés : ... καὶ μόνος αὐτὸς ἠφρηκέναι, ἔφη, ὧν δεῖ λόγων πέγνιν· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων.

Théétète. — La formule de Protagoras : l'homme est la mesure de tout, est discutée et revient fréquemment dans ce dialogue. Cf. 161 C. E., 178 B., 179 B., 152 A., 168 D., 183 B.

Sophiste. 228 C. D. — Si les êtres qui participent au mouvement et tendent vers un but, le manquent dans chacun de leurs élans, c'est qu'ils sont disproportionnés : ὅσ' <ἐν> κινήσεως μετασρόντα καὶ σκοπὸν τινα θέμενα πειρώμενα τούτου τυγχάνειν κατ' ἐκάστην ἑρμῆν παράφορα αὐτῶν γίνονται καὶ ἀποσυγγάνη, πρότερον αὐτὰ φήσομεν ὑπὸ συμμετρίας τῆς πρὸς ἀλλήλα ἢ τούναρτίον ὑπὸ ἀμετρίας αὐτὰ πάσχειν; — Δῆλον ὡς ὑπὸ ἀμετρίας... Or l'ignorance, est la folie de l'âme égarée dans ses recherches, et nous devons appeler l'âme déraisonnable, difforme et sans mesure : ψυχὴν ἄρα ἀνόητον σίττορὰν καὶ ἀμετρον θετόν...

L'impression que suggère cet ensemble de textes, tout spécialement certains de la *République* et celui de *Protagoras*, c'est bien l'effort constant pour transporter, et même aussi directement que possible, la mesure mathématique, dans les notions morales, ou encore, pour traduire en formule rigoureusement scientifique ce qui relève

plus ou moins de l'art. La *μετρητικὴ τέχνη*, hante, si j'ose dire, la pensée de Platon, et le géomètre veut en faire la méthode constructive de sa philosophie. Sans affirmer que la courte remarque qui termine la discussion de Protagoras : « Quel est donc cet art et cette science, nous l'examinerons une autre fois »...¹⁰⁸ annonce les amples développements du *Politique*, on ne peut s'empêcher de noter, que Platon réalise dans ce dernier dialogue, le rêve qu'il caressait dès ses premiers écrits, et que, pratiquement, alors surtout, cet art de la mesure, pleinement analysé et compris, dirigera les recherches, plus austères désormais, du philosophe.

Le Politique. — 283 C.-285 C. — Ce passage qui, de prime abord, peut sembler une digression inutile, est, en fait, capital, car, comme on l'a très justement remarqué : « le but du Politique est d'éclaircir l'idée de la mesure (*μέτρον*) »¹⁰⁹. Du reste, Platon lui-même, suivant dans ses raisonnements une marche en apparence capricieuse, nous avertit ici de l'importance du procédé par lui exposé, et de sa richesse d'applications : *λόγον ἄκουσόν τινα προσήκοντα περὶ πάντων τῶν τοιούτων ῥηθῆναι.* 283 B.

D'une façon large, appartient à l'art de mesurer, la longueur et la brièveté, ou encore, tout ce qui concerne l'excès et le défaut : telle est l'idée générique de la *μετρητικὴ* : *Μήκους τε πέρι καὶ βραχυτέρας καὶ πάσης ὑπερσχηῆς τε καὶ ἐλλείψεως ἥ γὰρ πῶς μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ πάντα.* 283 D.

Mais il faut spécifier, et c'est ce que Platon avait négligé de faire dans le *Protagoras*, se contentant alors d'une notion commune, et partant, un peu vague. Dans

108. *Protagoras*, 357 B. Ὅτις γὰρ τοῦτον τέχνη καὶ ἐπιστήμη, τὸν αὐτὴν εἰς αὐθις καταφύεσθαι...

109. Rivaud, *Problème du Devenir*, p. 316.

le *Politique*, au contraire, il distingue les deux sortes d'objets auxquels on doit appliquer la mesure, et détermine pour chacun d'eux la nature particulière de la *μετρητική*. 1) Pour les grandeurs mathématiques, et d'une façon générale, pour tous les arts où l'on ne considère que les poids, les volumes, les nombres¹¹⁰, on comparera simplement grandeur à grandeur, et ce sera facile, car le plus grand n'est dit plus grand que relativement à ce qui est plus petit, le plus petit n'est dit plus petit que relativement à ce qui est plus grand : Ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν ὁσκει σοι τὸ μείζον μείζονος ἑτέρου ὁδὸν μείζον λέγειν ἢ τοῦ ἐλάττωτος, καὶ τοῦ ἐλάττωτος αὐτὸ τοῦ μείζονος ἐλάττωτον, ἀλλοῦ δὲ μείζονος ; 283 D.

2) Mais tous les objets ne peuvent être comptés ou pesés ; certains échappent à ces déterminations mathématiques,¹¹¹ et la première méthode ne saurait leur

110. Division des deux métrétiques. La première : τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἀλλήλα μεγέθους καὶ μικρότητας κοινότητα... (283 D.) — Ἄλλοτε ἴτε διαίρομεν ἐν τῇ μετρητικῇ, καθάπερ ἐροῦθα, πάντα, διὰ πέμψοντες, ἐν μὲν τῶνδε ἀπὸ τῆς μόριον συμπάσης πέρας ὅπως τὸν ἄρθρον καὶ μέγα, καὶ βῆθη, καὶ πλάτα, καὶ ταχυστάτας πρὸς τοῦναντίον μετροῦσιν... (284 E.)

111. Deuxième métrétique : ... τὸ δὲ [τὸ] κατὰ τὴν τῆς γενέσεως (283 D.). — Il me semble évident que, dans cette catégorie, Platon réunit tous les objets qui s'opposent aux objets mathématiques, tout ce qui, d'une façon générale, ne peut être calculé ou matériellement mesuré : les discours ou les actions (283 E), les arts, comme celui du politique ou du tisserand (284 A.). Il est certain que nous sommes en cela dans l'ordre de la génération, et qu'il s'agit du monde sensible. Du reste, l'expression *γένεσις εἰς ὄψιν* employée dans le *Politique*, revient dans le *Philèbe* pour désigner le *μετὸν* (26 D.), et, sans aucun doute, s'applique ici au devenir. (Cf. Brochard, *Etudes de Philosophie ancienne...*, p. 201, note 2.)

Pour l'explication des termes *εἰς ὄψιν*, cf. C. Ritter, *Beiträge zur Erklärung des Politikos. Neue Untersuch.*, p. 83, qui rapproche du *Sophiste* la pensée du *Politique*. Platon accorde une certaine existence au devenir, et le *εἶναι* appartient au *γενόμενον*, comme à l'ὄν, en quelque manière.

convenir. Comparez entre eux les discours, entre elles les actions qui ressortissent au domaine moral, vous n'obtiendrez aucun renseignement exact sur leur valeur. A cela pourtant doit s'appliquer aussi la *μετρητικὴ*¹¹². C'est pourquoi, il est nécessaire d'en établir une seconde espèce, qui consiste à comparer les objets, non plus entre eux, puisque c'est impossible, mais relativement à une norme¹¹³ qui est le succédané de la mesure mathématique, une norme qui existe, sans quoi on ne pourrait parler d'excès¹¹⁴, mais que l'on rencontre difficilement¹¹⁵, une norme, en un mot, qui s'appelle la *juste mesure*, la *convenance*, l'*opportunité*, l'*utilité*, et, plus généralement, l'*intermédiaire* placé à égale distance des extrêmes... τὸ δὲ ἕτερον, ὑπόστασις πρὸς τὸ μέτρον καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δεῖον καὶ πάνθ' ὑπόστασις εἰς τὸ μέτρον ἀποκρίσθαι, τῶν ἐσχημάτων. 284 E. Et c'est elle qui apporte, partout où elle s'introduit, beauté et bonté : καὶ τούτω δὲ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σφύζουσι. [αἱ τέχναι] πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται. 284 B.

112. Τί δέτι τὸ τῆν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν λόγοις εἶπε καὶ ἐν ἔργοις ἀρ' οὐκ αὖ λέξομεν ὡς ὄντως γινόμενον. ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἱ τε καιροὶ καὶ [οἱ] ἀγαθοί: — Φαίνεται. (283 E.)

113. Διττάς ἀρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ θετέον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔραμεν ἀρτι πρὸς ἀλλήλια μόνον δεῖν, ἀλλ' ὡσπερ οὖν εἴρηται μᾶλλον τῆν μὲν πρὸς ἀλλήλια λεκτέον, τῆν δ' αὖ πρὸς τὸ μέτρον... (283 E.)

114. ὅτι δὲ πρὸς τὰ οὖν καλῶς καὶ ἱκανῶς δεῖνόνται, δοκεῖ μοι βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἀρα ἡμετέρον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι, μεῖζόν τε ἀγα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἀλλήλια μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τῆν τοῦ μετρίου γένεσιν, τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κακείνων οὐτῶν ἔστι: καὶ τούτου, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔστι ποτέ. (284 D.)

115. ἅπαντα γὰρ αἱ τοιαῦται που [τέχναι] τὸ τοῦ μετρίου πλεόν καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι... (284 A.)

Voici donc clairement indiqué le caractère de cette mesure morale, dont la nature d'intermédiaire est expressément signalée. Or, il ne s'agit pas ici de ce juste milieu plus ou moins vague des dialogues précédents. Par le rapprochement des deux métrétiques, par la conclusion empruntée aux *κομψοί*, que la mesure s'étend à tout ce qui devient dans l'univers, et que tous les ouvrages de l'art y participent en quelque manière¹¹⁶, comme aussi par une affirmation très nette que cette méthode mène à l'exactitude¹¹⁷, Platon semble manifester son intention de ramener le plus possible à la notion mathématique le *μέτριον* moral.

Empruntait-il cette tendance aux préoccupations scientifiques de son temps? Si les *κομψοί* auxquels il est fait allusion ici, ne désignent pas les Pythagoriciens¹¹⁸, on ne pourra s'empêcher d'établir un rapport entre la doctrine du *Politique* et les anciennes théories climatériologiques, physiologiques ou morales. Nous avons essayé, dans le chapitre précédent, de déterminer l'étroite parenté des Pythagoriciens et des penseurs qui, de près ou de loin, se rattachent à l'école hippocratique. Or, ne retrouvons-nous pas chez Platon une adaptation, peut-être même

116. "Ὁ γὰρ ἐνίοτε, ὁ Σώκρατες, οἰόμενοι δὲ τι σοφὸν πράξεν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρομική περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γυροόμενα. τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεγθὲν ὅτι συγγάνει μετρομείσως μὲν γὰρ δὴ τινὰ τρόπον πάνθ' ὅποσα ἔντετρα μετεῴκηθεν... (285 A.)

117. Quelque jour, dit l'Étranger, nous nous servirons de ce qui vient d'être dit, pour exposer en quoi consiste l'exactitude: Ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεγθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ ἀκρίβειαν ἀπόδειξιν. (284 D.)

118. C. Ritter (*Neue Untersuch.*, p. 88) et Rodier (*Archiv.*, XV, 1902, p. 490, note 38), ne croient pas que, dans ce passage, il s'agisse des Pythagoriciens, contrairement à l'avis de Stallbaum, Hermann, Zeller, Susemihl. Le principal argument de Rodier repose sur le sens ironique que revêt presque toujours l'épithète *κομψός* chez Platon.

une généralisation d'une idée courante dans les cercles médicaux. Comme l'auteur du *Περὶ διαίτης*, qui unit intentionnellement les termes μέτρον, ἀριθμός, σύμμετρος, ἀκριβῶς, ou celui du *Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον*, qui cherche à déterminer le κρισός d'où résultera le parfait équilibre du corps, ou encore comme Démocrite, qui fait de ce même κρισός la norme du bien¹¹⁹, Platon, résumant tous ces efforts tentés dans des domaines divers, veut appliquer à son tour à tout ce qui ne se compte ni ne se pèse, cette mesure, non strictement mathématique sans doute, mais sachant combiner harmonieusement en elle le double caractère d'exactitude et d'entité morale.

En tout cas, ce qu'il faut retenir de ce dialogue, c'est que : 1^o tout peut être mesuré; — 2^o le μέτριον de ce qui n'est pas purement mathématique est un juste milieu, un intermédiaire situé entre les extrêmes; — 3^o cet intermédiaire réalise la beauté et la valeur des objets qu'il ordonne.

Philèbe. — 16 C.-18 C. et 23 C.-26 E. — Dans le *Philèbe*, Platon ne fait que rendre plus explicite l'idée du μέτριον et l'appliquer au cours du dialogue. Pourtant, certaines précisions doivent être notées, qui figent davantage dans la forme mathématique la notion de mesure, exprimant de façon plus nette son rapport avec le nombre.

C'est une tradition divine que tous les êtres dont l'existence est éternelle, sont un composé d'unité et de multitude : le fini et l'infini constituent leur nature : Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους ὁδούς, ὡς γε κατακρίνεται ἑμοί, πολλὴν ἐκ Θεῶν ἐρρίστη διὰ τινος Ἡρομηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω Θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰετῶν λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς

119. Cf. pp. 34 et 36.

σύμψυτον ἐγγόντων. 16 C. : ces idées se combinent, s'entrelacent, forment une hiérarchie qu'il est malaisé tout d'abord d'établir. Entre l'unité primitive (τὸ κατ' ἀρχάς ἓν) et l'infinité, il existe un nombre qui détermine et fixe cette indétermination apparente, et l'on ne peut arriver à la connaissance de l'idée, si on omet ces ὁπίστω qui relient les deux termes : τὴν δὲ τοῦ ἀπειροῦ ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατιδίῃ τὸν μεταξύ τοῦ ἀπειροῦ τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἴδῃ, τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα γίγναι ἓν. 16 D. Je crois que l'on peut identifier dans ce texte, le nombre intermédiaire, les ὁπίστω et le πέρωσ. En effet, Platon oppose continuellement l'ἄπειρον à l'ἓν, et l'on ne voit pas en quoi consisterait le πέρωσ, s'il ne se confondait avec le principe déterminant.

Du reste, une application presque immédiate, mais qui transpose la théorie du monde des Idées à celui des réalités sensibles, confirme et justifie cette interprétation.

Que cet autre passage renvoie à ces débuts de *Philèbe*, la chose ne fait point de doute : Platon lui-même nous en avertit, et nous rappelle par une allusion la tradition divine¹²⁰. Or ici, les deux éléments : ἄπειρον et πέρωσ se trouvent plus clairement expliqués. L'ἄπειρον, c'est tout ce qui reçoit du plus ou du moins¹²¹, tout ce qui reste dans l'imprécision, et peut-être, plus généralement, ce sont des excès contraires deux à deux : par exemple, le plus chaud et le plus froid, le plus sec et le plus humide, le plus ou le moins nombreux, le plus vite et le plus lent, le plus grand et le plus petit.

120. Ἀπόμνησται τῶν σοφῶν λόγων. — Ησῆα : — Τὸν θεὸν ἐλέγχεσθαι πρὸς τὸ μὲν ἀπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρωσ... 23 C.

121. 24 B. C. et 24 E. — Ὅπιστ' ἂν ἡμῶν φαίνεται μᾶλλον τε καὶ ἥσσον γιγνώμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἥραμα θεγνόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπειροῦ γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέσθαι...

Θερμότερον ἐφθεγγόμεθα νυνδή, πού τι καὶ ψυχρότερον. ἦ γάρ; — Ναί. — Πρόσθεε δὲ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον αὐτοῖς καὶ πλέον καὶ ἔλαττον καὶ θάπτον καὶ βραδύτερον καὶ μείζον καὶ μικρότερον καὶ ὅποσα ἐν τῷ πρόσθεον τῆς τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεγχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἐν φύσει. 25 C.

Le πέραε, au contraire, c'est l'égal, le double, en un mot tout ce qui a rapport au nombre et à la mesure : πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλασίον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέραε ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν ὁλοκαῖμεν ὁρᾶν τοῦτο... 25 A.

Le πέραε, dit ailleurs Platon, introduit le nombre : ἐνθεῖστα ἀριθμὸν... 25 E.

Il semble donc que l'on puisse assimiler en quelque manière : πέραε, nombre et mesure.

Mais le monde sensible est un composé de ces deux principes : de leur mélange résultera la génération¹²². Or précisément, l'accession du fini à l'infini supprimera l'inimitié entre les contraires qui constituent l'ἀπειρον, et produira en eux la proportion et l'accord : Ἴγν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὅποσι, παύει πρὸς ἀλλήλα τάναντία διαφόρως ἔργοντα. σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖστα ἀριθμὸν ἀπεργάζεσθαι. 25 D.

C'est encore le πόσον, terme qui rappelle les ὅποσα du début, ou le πέραε, qui, avec le μέτριον, arrête les excès, prend la place du plus et du moins, fixe les indéterminés : ὃ γὰρ ἐλέγθη, νυνδή, μή ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτὸ τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ σφόδρα καὶ ἰσρέμα ἔδρα ἐργασέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν γώρας ἐν ἡ ἐνήν. οὐ γὰρ ἐστὶ θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἴτιν ἂν λαβόντε τὸ ποσόν· προχωρεῖ

122. Μανθάνω· φαίνη γάρ μοι λέγειν μετὰ ταῦτα [ἀπειρον et πέραε] γενέσειε τινὰς ἐφ' ἐκάστων αὐτῶν συμβαίνειν. 25 E.

... ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τοῦτο τιθέντα τὸ τοῦτων ἔργον ἅπαν, γενέσειν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέραε ἀπεργασμένων μέτρων. 26 D.

γὰρ καὶ οὐ μένει τὸ τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ πρὸς ἑστῆναι καὶ πρὸς ἄν ἐπαύσασθαι. 24 C. D.

Le fini, s'ajoutant à l'infini, engendre l'état de santé; se combinant aux sons aigus et graves, rapides et lents, il donne à la musique sa forme la plus parfaite; supprimant les excès de chaud et de froid, il leur substitue la mesure et la proportion; bref, il produit dans la nature tout ce qu'il y a de beau¹²³.

Il faut donc, je crois, rapprocher la mesure du *Politique* et les nombres de *Philèbe*. Les ὁπίστω, ou πρόσω, ou τῶν ἀριθμῶν... τῶν μετὰ τὸ τοῦ ἀπειροῦ τε καὶ τοῦ ἐνόου, ou encore le πέραις et le μέτρον, c'est tout un¹²⁴. Du moins, si dans le *Politique*, Platon concentre particulièrement son attention sur l'effet, dans *Philèbe*, il

123. 25 E., 26 A. B.

124. Je ne puis terminer cette étude, sans dire un mot de la question toujours discutée : lequel des quatre genres du *Philèbe* représente les Idées? Brochard, me semble-t-il, démontre très justement : 1^o contre Zeller, que les Idées n'appartiennent pas au genre de τὸ τίτις; 2^o contre Rodier, que le μετῶν signifie ici le monde du devenir. (Cf. BROCHARD, *Et. de Phil. anc.*, p. 199, note I. — ZELLER, *Die Phil. d. Griech.*, II, 1, p. 694 sq. — RODIER, *Revue des Etudes anciennes*, avril-juin 1900 : *Remarques sur le Philèbe*.)

Mais je croirais aussi, que l'assimilation du πέραις à l'Idée, admise par Brochard, est plus que problématique. (Brochard, *loc. cit.*, p. 195 et 202 : « Le fini ou l'Idée est le modèle d'après lequel le Demiurge ou cause ordonnatrice, façonne l'univers ».)

A mon avis, aucun des genres du *Philèbe* ne représente les Idées. Il est question d'elles, au contraire, dans tout le début du dialogue (Cf. v. g., 15 B.). On les trouve très nettement désignées dans le texte 16 C. par ces êtres éternels (τῶν ἀεὶ λεγόμενων εἶναι), composés de πέραις et d'ἄπειρον. Ces deux principes les constituent. Si on nous objecte que Platon se contente, dans ce passage, d'exposer une théorie pythagoricienne, nous répondrons que l'allusion aux pythagoriciens (οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκούντες), à côté des explications sur les éléments des êtres éternels, ne peut donner le change. Elle nous confirmerait même dans l'opinion qu'ici, Platon expose simplement cette doctrine des Idées, que les polémiques peut-

insiste sur la cause. De même que là, grâce au μέτρον, le plus et le moins se régularisent, et les excès disparaissent, de même ici, grâce au πῶτον, le plus et le moins cessent de croître indéfiniment et démesurément¹²⁵. Remarquons aussi : 1^o que dans ce dernier dialogue, Platon parle de la méthode consistant à séparer les Idées,

être, et les études scientifiques, l'ont obligé à retoucher. Aristote ne nous parle-t-il pas de la transformation de l'enseignement platonicien et du double principe : le limitant et l'infini qui, désormais, détermineront les Idées? Et cet enseignement nouveau, il le rapproche précisément de celui des Pythagoriciens. (Cf. de nombreux textes dans Robin : *La Théorie plat. des Idées...*, p. 635 sqq., note 261, ainsi que l'exposition aristotélicienne des Nombres-Idéaux, pp. 267 et sqq. et son interprétation, pp. 442 sqq...)

Or, nous avons montré que les textes 23 C. et suivants, renvoient sans aucun doute à 16 C. et que là, il s'agit de la construction du monde sensible. Nous avons indiqué aussi le parallélisme des deux passages. Si dans le premier, le πέραις ne désigne pas l'Idée, mais seulement un des deux principes qui la constituent, dans le second, ce terme ne peut, subitement et sans indication, transformer son sens primitif. Il signifiera donc aussi un des principes de la combinaison d'où naîtra l'univers. Les éléments qui composent le devenir auront donc des traits de ressemblance avec ceux qui composent les Idées, mais ceci ne peut nous étonner, puisque les êtres sensibles sont des reflets des êtres éternels, et jamais à ce point de vue, la doctrine de Platon n'a varié. Mais remarquons pourtant, que la stabilité des modèles dont l'unique expression πέραις. ἄπειρον exprime à la fois objectivité et unité, se change, dans le monde des apparences, en une infinie multiplicité. L'ἄπειρον s'appelle alors le plus grand et le plus petit, le plus sec et le plus humide, le plus vite et le plus lent... etc... et le πέραις : l'égal, le double, le rapport de deux nombres ou de deux mesures.

Cf. aussi sur toute cette question : Natorp, *Platos Ideenlehre*, pp. 316 sqq.

125. Cf. *Politique*, 283 E., 284 A. B. et *Philèbe*, 24 D. — Rapprocher aussi le même texte du *Politique*, 284 B. : καὶ τούτων δὲ τῶ πρότερον τὸ μέτρον σφύζονται πάντα ἀγαθὰ καὶ κατὰ ἀπεριόριστον et celui du *Philèbe*, 26 B. : Ὁμοῶν ἐκ τούτων ὄραί τε καὶ ὄσα κατὰ πάντα ἡμῖν γέγονε. τῶν τε ἀπειρῶν καὶ τῶν πέραις ἐγγύτων συμμειγθέντων...

jusqu'à ce qu'on arrive à déterminer la quantité, les *λόγια* qui déterminent les mélanges, comme d'un procédé difficile, mais souvent tenté : οὐ γὰρ ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἤ τις ἐνώ ἐραστῆς μὲν εἶμι ἀεὶ, πολλὰκις δέ με ἤδη διαφυσῶσα ἔριμον καὶ ἄπορον κατέστησεν. 16 B.;

2^o qu'il fait aux savants contemporains le reproche d'étudier séparément les idées extrêmes, en négligeant les *μέσα* ou les nombres intermédiaires qui réunissent ces idées, plaintes rappelant celles du *Politique*, où il reprenait les inexpérimentés qui ne tiennent aucun compte du *μέτριον* dans leurs recherches¹²⁶ ; 3^o qu'enfin, dans toutes les applications faites au cours du *Philèbe*, ce sont ces *λόγια* qui réalisent l'*ἔμμετρία*.

Le *μέτριον* est le résultat du nombre qui lie harmonieusement les contraires, qui constitue la beauté des mélanges et la véritable égalité. Le nombre introduira la mesure partout où il pénétrera, et la connaissance de ces *μέσα* fera le dialecticien, comme la connaissance, non pas des tons seulement, mais des intervalles, fait le musicien¹²⁷. Et c'est à mettre en lumière ces intermédiaires mathématiques dans les objets de la vie psychologique, intellectuelle ou morale, à les retrouver dans la construction du monde physique, que travaillera Platon, utilisant sa méthode dialectique dans le *Philèbe* tout entier et dans une grande partie du *Timée*. Le juste milieu reçoit donc ici son expression scientifique la plus rigoureuse, tout en restant cependant notion morale, et

126. *Politique*, 285 A. — μετρίως μὲν γὰρ δὴ τὰ τρόπων πᾶν ὅπως ἐντέλεια μετέβηκεν· διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειδέσθαι σκοπεῖν διακρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα συρδύλλουσαι εὐθὺς εἰς ταῦτόν ἴσως νομίζαντες, καὶ τοῦναντίον αὐ τοῦτου ὁρωσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διακρούσας. δέον... etc...

Philèbe, 17 A. — οἱ δὲ γὰρ τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν ὅπως ἂν τύχουσι, καὶ πολλὰ θάπτον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθὺς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγουσι...

127. *Philèbe*, 17 C. D.

occupera désormais dans la philosophie des derniers dialogues une place prépondérante.

Nous arrêtons ici notre inventaire. Du *Protagoras* au *Philèbe*, une notion s'est dégagée, dont les sens successifs s'enrichissent et se multiplient, étrangers parfois, semble-t-il, les uns aux autres, mais en apparence seulement, et en fait s'accordant. La vague et banale idée du juste milieu, qui fut le lieu commun de la littérature grecque primitive, déjà transformée par le travail scientifique des philosophes et des mathématiciens, subit dans les Dialogues comme un nouveau remaniement; une sorte de sélection se produit, écartant ou précisant les conceptions anciennes, les soudant aussi dans une synthèse originale. Le μέτρον reste toujours un milieu entre les extrêmes, un composé qui sépare les contraires et toutefois unit en lui leur nature. Mais souvent, Platon insistera sur la valeur de ce composé, et alors mettra surtout en lumière le caractère d'*indifférence relative*, de *moyen*, exposé pour la première fois dans *Gorgias*. Dans ce cas, c'est une nuance tantôt favorable, tantôt péjorative qui s'attachera au terme, suivant que les objets intermédiaires tendront ou non vers le but assigné. Déjà le *Symposion*, mais surtout le *Phédon* exprimera plus explicitement l'idée, empruntée peut-être aux Atomistes et que suggérerait très imparfaitement celle du milieu : l'intermédiaire est l'*intervalle* où les contraires viennent se transformer, le passage qui mène de l'un à l'autre, ou le *lien* qui les rattache. Et c'est l'ensemble de ces points de vue divers, que les dialogues de la dernière période réduisent à la formule mathématique de la mesure : le μέτρον se place aussi entre les extrêmes, les fixe et les empêche de se confondre, par conséquent les lie, proportionne leur mélange, en introduisant en eux le nombre, et, réalisant les unions les plus symétriques, réalise ainsi l'ordre et la beauté.

Seconde Partie

LES APPLICATIONS PHILOSOPHIQUES

DE LA

NOTION D'INTERMÉDIAIRE

SECONDE PARTIE

LES APPLICATIONS PHILOSOPHIQUES

DE LA

NOTION D'INTERMÉDIAIRE

Nous avons essayé jusqu'ici de déterminer ce qu'il fallait entendre par le terme *intermédiaire*, les traits multiples qui constituent la notion, la richesse de sens qu'elle accumule progressivement, des premiers dialogues aux derniers.

Nous devons à présent nous demander l'usage qu'en a fait Platon dans sa philosophie. Quel rôle lui attribue-t-il, et pourquoi cette insistance à l'utiliser? En un mot, comment réalise-t-il dans le détail et d'une façon concrète, la conception générale du μετὰξέυ? Il a paru pour cela préférable, d'étudier les divers objets que Platon désigne expressément comme des intermédiaires, ou qui manifestent du moins les caractères exposés au chapitre précédent.

Une excursion à travers les principaux domaines de la philosophie des Dialogues, nous permettra de recueillir ainsi une multitude d'indices sur des terrains très différents de la pensée. Nous tâcherons de les concilier dans une conclusion systématique, et d'en dégager enfin cette méthode et cet esprit que Brochard appelait « l'essentiel de tout le platonisme ».

CHAPITRE PREMIER.

APPLICATIONS PSYCHOLOGIQUES :

LES ÉTAPES DE LA CONNAISSANCE.

Nous rangeons ici les intermédiaires, au moyen desquels Platon construit le problème de la connaissance, ou plus exactement, les divers auxiliaires, facultés, actes, sentiments, qui ont pour fonction d'élever l'âme par degrés, jusqu'à la contemplation suprême de l'Idée. Car ce n'est pas sans préparation, que le philosophe se dégagera du sensible pur, source d'ignorance, ce n'est pas par une intuition subite et immédiate, qu'il montera jusqu'à la région lumineuse de l'être sans mélange : une longue discipline est nécessaire, et certains êtres sont ainsi disposés par nature, qu'ils aident, si on en use avec discernement, à franchir les étapes, à diriger les ascensions partielles conduisant jusqu'aux termes supérieurs : l'ἐπιστήμη et le νόος.

§ 1. — ΔΟΞΑ.

1. — **Sa nature.** — Une des principales difficultés que l'on rencontre dans l'étude de la δόξα, vient de la complexité de cette notion. Platon, en effet, emploie le terme en des sens à la fois différents et assez voisins; il l'utilise à des points de vue très divers, et le rapprochement simultané d'acceptions divergentes, peut souvent rendre confus le mot et l'objet.

1. — D'une façon générale, nous devons noter d'abord l'opposition constante de *δοκεῖν* à *εἶναι* et *εἰδέναι* :

— Le rhéteur, doit-il en fait, ignorer ce qui est bon ou mauvais, et *paraître* seulement savoir, alors qu'il n'a aucune connaissance : ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδώς ἐν οὐκ εἰδόντι μᾶλλον τοῦ εἰδόντος; ... *Gorgias*, 459 D. — ποιήσεις ὃ ἐν τοῖς πολλοῖς δοκεῖν εἰδέναι αὐτὸν τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰδόντα καὶ δοκεῖν ἀγαθὸν εἶναι οὐκ ὄντα; ... 459 E.

— Avant tout, il faut s'appliquer, non à *paraître* homme de bien, mais à *l'être*, tant en public qu'en particulier : καὶ παντός μᾶλλον ἀνδρὶ μελετιτέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθόν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ... *Gorgias*, 527 B.

— Ce qui est juste, est-ce donc ce qui *paraît* être utile au plus fort, qu'en réalité il en *soit* ainsi ou non : τοῦτο ἴην ὃ ἐβούλου λέγειν τὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμμέροον δοκοῦν εἶναι τῷ κρείττονι, ἐάντε συμμέροη, ἐάντε μή; ... *Républ.*, I, 340 C.

— L'injustice la plus raffinée, c'est de *paraître* homme de bien, alors qu'on ne l'est pas... Le véritable juste, c'est l'homme simple et franc, non pas qui *paraît* seulement, mais qui *est* bon : ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα... *Républ.*, II, 361 A. — τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες τὸν δίκαιον αὐτὸν παρ' αὐτὸν ἴστωμεν τῷ λόγῳ, ἀνδρα ἄπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Ἀισχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα. 361 B. — Voir encore 365 B. C., 367 D.

— Une partie du *Phèdre* (260-261), accentue cette opposition entre *l'être* et le *paraître*. L'orateur doit s'instruire de ce qui est vraiment beau et bon, et ne pas se contenter des apparences. Plus loin, à propos de l'écriture, le roi Thamos se plaint à Theuth, que son invention apporte aux hommes l'illusion, plutôt que la réalité de la science : σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς ὁδῶν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις. 275 A.

— Il n'est point aisé de persuader, qu'on ne doit pas s'attacher à la vertu et fuir le vice par le même motif

que le commun des hommes. Ceux-ci veulent surtout éviter la réputation de méchant, et passer pour vertueux : ἀλλὰ γὰρ, ὃ ἀριστέ, οὐ πάντων τι βλάβησον πείσαι, ὡς ἄρα οὐ γὰρ ὦν ἕνεκα οἱ πολλοὶ φασὶ θεῖν ποιηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν, τούτων γὰρ τὸ μὲν ἐπιτιθευτέον, τὸ δ' οὐ, ἵνα οἱ μὴ, κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῆ εἶναι... *Théétète*, 176 B.

— Le sophiste possède une apparence de science, non la science véritable : Δόξαστικὸν ἄρα τινα περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστής ἡμῶν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔργον ἀναπέφανται. *Sophiste*, 233 C.

— Le sophiste est un charlatan, un imitateur de la réalité. Il n'a pas, en fait, la science dont il fait parade dans ses discussions : πότερον ἴδῃ, τοῦτο σαφές, ὅτι τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων, ἢ διατάζομεν ἔτι μὴ περὶ ὅσων περ ἀντικείμεν δοκεῖ δυνατὸς εἶναι, περὶ τούτων καὶ τὰς ἐπιστήμας ἀληθῶς ἔργον τυγχάνει... *Sophiste*, 235 A.

— Voir encore 236 A., 267 C. D., 268 A.

2. — Si nous voulons à présent serrer de plus près la notion, nous remarquerons que le terme *δόξα* est usité : A) dans un sens à peu près identique à notre mot *faculté*, faculté spéciale bien entendu ; B) comme *acte* de cette faculté (jugement, opinion). Nous étudierons la *δόξα* sous ces deux aspects.

A. — **La faculté.** — Au livre V de la *République*, (475 E., — fin), Platon établit nettement la différence entre la *δόξα* et l'*ἐπιστήμη*, par leur fonction même de *δύναμις*, et dans tout ce passage, la signification de *δύναμις* est analogue à celle de notre mot *faculté*. En effet, les *δυνάμεις* se distinguent par leur objet et par leur opération : ἐφ' ᾧ τε ἔσται καὶ ὃ ἀπεργάζεσθαι.¹²⁸ : ces deux éléments permettent de les spécifier.

Or l'*ἐπιστήμη* opère infailliblement : elle atteint son but, sans le manquer jamais, elle est ἀναμάρτητον, tandis

que la *δόξα* est essentiellement sujette à l'erreur, γὰρ ἀναμάχρητον¹²⁹.

De plus, l'objet de l'ἐπιστήμη, c'est l'être : vers lui tend sans cesse cette faculté : ἐπὶ τῷ ὄντι¹³⁰ ; celui de la *δόξα*, c'est autre chose que l'être, ἄλλο τι... ἢ τὸ ὄν¹³¹. Quel est donc cet objet mystérieux ? Ce n'est pas le contraire absolu de l'ὄν, puisque la *δόξα* n'est pas ignorance. Elle est sans doute plus obscure que la connaissance suprême, la γνῶσις, mais elle s'élève au-dessus de l'ἄγνοια¹³² : elle se trouve située entre les deux, μετὰ τὸ ἄγναι ἢ τὸ εἶναι τούτων δόξα¹³³. Son objet est donc aussi entre les deux : ce n'est ni l'être pur, ni le non-être, mais encore l'intermédiaire, c'est-à-dire le sensible, le composé, tous ces objets aux reflets de bonté, de justice, de beauté, mais dont un mélange de contraires vient sans cesse flétrir l'éclat, tous ces êtres, en un mot, engagés dans le monde de la génération, et qui constituent le devenir¹³⁴. Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τούτου ὃ ἂν τις εἴη ἀπὸ εἶναι... Ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι γυγίστη, ἢ ὅπου θήσεις καλλίω θέσιν

129. *Républ.*, 477 E.

130. Id. 478 A. Ἐπιστήμη μὲν γὰρ ποῦ ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει. — Ναι.

131. *Républ.*, 478 B.

132. Id. 478 B. C.

133. Id. 478 D.

134. ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γυγόμενόν τε καὶ ἀπολλόμενον, δοξάζει τε καὶ ἀβέλγησται ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον... *Républ.*, VI, 508 D.

— καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν... *Républ.*, VII, 534 A.

— ... διαίρετόν τάδε : τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γυγόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε : τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγῳ περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' ἀσθίσεως ἀλόγῳ δοξασιτόν, γυγόμενον καὶ ἀπολλόμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν... (*Timée*, 27 D., 28 A.)

Idem, *Timée*, 28 C., 52 A.

τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γὰρ πού ποστωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φωνήσεται, οὔτε φωνότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.¹³⁵

La *δόξα* est donc ainsi la faculté de l'objet intermédiaire. Et comme on distingue la faculté par l'objet, à l'objet intermédiaire correspond aussi la faculté intermédiaire : Προσωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φωνεῖ, δόξαστόν αὐτὸ ἀλλ' οὐ γνωστόν θεῶν λέγεσθαι, τῆ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἀπιστόμενον.¹³⁶

B. — L'Acte. — L'acte de cette *δύναμις* est le résultat d'une enquête de l'âme, une affirmation ou une négation, déclarent unanimement le *Théétète*, le *Sophiste* et *Philèbe*. Quand elle pense, l'âme s'entretient avec elle-même, s'interroge et répond, puis elle se décide, sans demeurer davantage en suspens. C'est en cela que consiste la *δόξα*. Juger c'est parler, et la *δόξα* est un discours prononcé en silence et à soi-même : ὥστ' ἐρωγὲ τὸ δόξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημύμενον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλιον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν...¹³⁷.

Quand l'affirmation ou la négation se produit dans l'âme, comment l'appeler sinon *δόξα* : Ὅταν οὖν τοῦτο [φάσις et ἀπόφασις] ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγιγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξῆς ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό¹³⁸;... elle est le terme de la pensée, *διανοίας ἀποτελεύτησις*¹³⁹. Le dialogue de *Philèbe* raconte très finement la genèse psychologique de cet acte, résultante d'un travail simultané de la mémoire et de la sensation¹⁴⁰, et qui aboutit de même au verbe

135. *Républ.*, V, 479 B. C.

136. Id. 479 D.

137. *Théétète*, 190 A.

138. *Sophiste*, 264 A.

139. Id. 264 B.

140. Ὅμοιον ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἴσῃν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγγειρεῖν γίνεθ' ἐκάστοτε;... (*Philèbe*, 38 B.)

intérieur de l'esprit¹⁴¹. D'une façon générale, ce que produit la faculté, c'est donc un jugement, une opinion, la solution ferme de l'âme qui, après recherches, et à tort ou à raison, affirme ou nie.

Mais quelle est la nature de ce jugement ?

Ce n'est pas un jugement scientifique. Nous devons prendre ici le terme *ἐπιστήμη*, au sens de Platon, c'est-à-dire comme connaissance des êtres éternels, des Idées. Or, si l'objet de la science n'est pas celui de la *δόξα* en tant que *δύναμις*, il ne peut être évidemment celui de son acte. Et si cet objet est en dehors de la science, le jugement qu'on en porte ne sera jamais scientifique. Telle est bien en fait la pensée de Platon. Pour lui, toute étude des êtres sensibles, de la nature ou de l'univers¹⁴², ne donnera que des opinions instables et mélangées d'erreur. Tout ce qui a existé, existera ou existe d'une existence précaire, n'est point rigoureusement objet d'évidence : *Τούτων οὖν τι σωφές ἂν φαίμεν τῆ ἀκριβοστάτῃ ἀληθείᾳ γίνεσθαι. ὃν μήτε ἔσχε μήδεν πρόποτε κατὰ τούτῳ μήθ' ἔξει μήτε εἰς τό γόν παρὸν ἔξει*¹⁴³... Il n'y a pas de connaissance solide d'un devenir inconsistent, et les opinions qu'il suggère ne portent point le nom de science. Voilà pourquoi aussi, Platon présente dans le *Timée* son système cosmogonique comme une simple vraisemblance, car il s'agit du monde de la génération, et la pure vérité est exclue de cet ordre¹⁴⁴.

En plus des êtres sensibles, l'objet de la *δόξα* est encore tout jugement non fondé sur une démonstration rigoureuse et personnelle, toute opinion inspirée par l'exté-

141. *Κἄν μὲν τις γ' ἀποφ' παρῆ, τὰ τε πρὸς αὐτὸν βιθόντα ἐντελέειαι εἰς φωνήν πρὸς τὸν παρῶτα ἀπὸ τὰς ἂν πάλιν φθέρηται, καὶ ἰόργος δι' ἡέρονον ὁπτοῖς ὃ τότε δόξαν ἐκαλοῦσαν...* (*Philèbe*, 38 E.)

142. *Philèbe*, 58 E, 59 A.

143. *Id.*, 59 A. B.

144. *Timée*, 29 B. C. D.

rieur, que l'on n'a pu contrôler et examiner soi-même, et dont on ne sait rendre compte, expliquer le pourquoi. C'est en ce sens, que Socrate dans *Gorgias*, appelle la rhétorique l'ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir : Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς εἴποιεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον¹⁴⁵, — que le *Symposion* parle de ἡ δὲ ῥητὴ δόξ' ἄξιον καὶ ἄνευ τοῦ εἶχεν λόγον δοῦναι¹⁴⁶, — ou encore que dans le *Théétète*, il est question de cette opinion vraie sans doute, mais irraisonnée, des juges, qui se lieut au rapport d'autrui. La connaissance leur vient du dehors, elle ne part pas de l'intime de leur âme, ils ne la possèdent pas pleinement, nous dirions aujourd'hui : ils ne la vivent point : Οὐκοῦν ὅταν δίκαιός περὶ ἄλλου δικαστὴς περὶ ὧν ἴδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν, ὁρῶντες περὶ πεισθέντας, εἴπερ ἐν ἐδικασταν¹⁴⁷; ...

En somme, Platon s'est toujours appliqué à distinguer ces sortes d'opinions des jugements proprement scientifiques. Un passage du *Timée*¹⁴⁸, résume bien les caractères qui les séparent par la différence établie entre νόσος et δόξα ἀληθής : 1^o c'est de la science que fait le νόσος : διὰ διδασχῆς, tandis que la δόξα est le résultat de la persuasion : ὑπὸ πειθοῦς ἡμῶν ἐγγιγνεται; — 2^o le νόσος est toujours vrai, conforme à la raison : μετ' ἀληθοῦς λόγου; la δόξα est irraisonnable : ἀλόγον; — 3^o le νόσος produit une conviction inébranlable : ἀκίνητον πειθοῖ; la δόξα, chancelante, se modifie avec la plus grande facilité : elle est μεταπειστόν¹⁴⁹.

145. *Gorgias*, 455 A.

146. *Symposion*, 202 A.

147. *Théétète*, 201 B.

148. *Timée*, 51 E.

149. Dans un passage de la *République*, Platon nous indique en un langage pittoresque la façon dont les δόξαι peuvent être

Enfin, cette distinction de l'ἐπιστήμη et de la δόξα, c'est aussi ce que s'efforce de démontrer indirectement le *Théétète*, en prouvant que la confusion des deux termes rendrait inexplicable l'erreur. En effet, la science n'est pas un genre qu'on puisse spécifier, et on ne saurait la diviser en vraie ou fausse. Comme l'ignorance, elle est un absolu. Par conséquent, si on l'identifiait avec la δόξα, comment parlerait-on de δόξα ἀληθής et de δόξα ψευδής? Toute δόξα posséderait nécessairement la vérité, car connaître ou ignorer sont incompatibles avec l'opinion fausse : Οὐκ οὖν ἴδιαι ἀνάγκαι τὸν δόξᾶζοντα δόξᾶζειν ἢ ὧν τι σίδεν ἢ μὴ σίδεν; — Ἀνάγκαι¹⁵⁰.

Telle est donc la nature de la δόξα. Elle diffère totalement du jugement scientifique : ceci est incontestable. Ne nous imaginons pourtant pas, que Platon lui dénie toute compétence dans l'organisation psychologique de l'homme. L'opinion garde sa valeur, mais proportionnée à son caractère, une valeur d'intermédiaire, de moyen.

changées. Il établit d'abord en fait, que toute δόξα est capable de subir des modifications, l'ἀληθής comme la ψευδής, mais l'une avec peine, l'autre facilement : φαίνεται μοι δόξα εἶναι ἐκ διανοίας ἢ ἐκουστίως ἢ ἀκουστίως, ἐκουστίως μὲν ἢ ψευδής τοῦ μεταμαθάνοντος, ἀκουστίως δὲ πᾶσα ἢ ἀληθής.

Or, c'est comme par un rapt, un tour de prestidigitation ou un acte de violence, que le temps ou les discours, les plaisirs ou les peines subtilisent les opinions présentes, pour introduire de nouvelles persuasions. Οὐκ οὖν κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο πάτρουσιν; — Οὐδὲ νῦν, ἐφ. μαθάνω. — Τραχικῶς, ἢν δ' ἐγὼ, κινδυνεύω λέγειν, κλαπέντας μὲν γὰρ τοὺς μεταπεισθέντας λέγω καὶ τοὺς ἐπιμαθάνουμένους. ἴτι των μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαιρούμενος λαθάνει· νῦν γὰρ πῶς μαθάνεις; — Ναί. — Τοὺς τοίνυν βιασθέντας λέγω οὕς ἢν οὐδὲν τις ἢ ἀληθῶν μεταδοξάσαι ποιήσῃ, — καὶ τοῦτ', ἐφ. ἐμαθον, καὶ ὁρθῶς λέγεις. — Τοὺς μὲν γοητευθέντας, ὡς ἐγώ μαι, καὶν τὸ φαίης εἶναι· οἱ ἢν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑπ' ἡδονῆς καλεθόντες ἢ ὑπὸ φόβου τε δεισάντες. — Ἔοικε γὰρ, ἢ δ' ἴε, γοητεύειν πάντα ἴσα ἀπατᾶ. (*Republ.*, III, 412 E., 413 A. B. C.)

150. *Théétète*, 188 A. — Voir 187 C. D. E.

Même la *République*, si sévère pourtant pour les *doxosophes*, et si méprisante pour les *δόξαι*, considère ces sortes de jugements comme une étape, la plus basse sans doute, mais cependant réelle, dans la possession de la vérité; et Platon qui établit l'Idée pure dans ces régions très élevées que trop peu d'hommes peuvent atteindre¹⁵¹, se voit obligé de multiplier les degrés entre l'être et le néant. Aussi doit-il admettre que la *δόξα* exprime quelque chose de l'οὐσία, au moins son εἰδωλόν¹⁵², qu'on l'appelle πίστις ou εἰκασία¹⁵³.

Nous allons précisément étudier en quoi consiste cette valeur de la *δόξα* comme μετὰ τὸ β, et quel est son rôle.

II. — **Son rôle.** — 1^o *Différente de la science, la δόξα donne pourtant les mêmes résultats au point de vue pratique.*

« Ne sais-tu pas que les *δόξαι* dont la science est absente sont toutes honteuses? Les meilleures du moins sont aveugles. — Ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui

151. Tout homme participe à la *δόξα*: les dieux seuls et quelques rares privilégiés, au νοῦς: καὶ τοῦ μὲν [la *δόξα ἀληθινή*] πάντα ἀνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένους βραχὺ τι. (*Timée*, 51 E.)

152. *Républ.*, VII, 534 B. C. D. ἀλλ' εἰ πῆ εἰδωλόν τινοὺς ἐφαπτεται. *δόξα*...

153. « L'opinion correspond à deux modes: la πίστις et l'εἰκασία. L'εἰκασία, c'est la connaissance prise dans les miroirs, dans les eaux, etc.; c'est une question qui a toujours préoccupé Platon: comment expliquer l'imitation, l'image? Il faut que même l'image ait une réalité. Rien de subjectif dans la philosophie de Platon. Zeller estime que si Platon a subdivisé en deux fonctions la *δόξα*, c'est par amour de la symétrie et pour opposer les deux termes ainsi démêlés à la διάνοια et à la νόησις du monde intelligible, de l'ἐπιστήμη. Je ne le crois pas; Platon a fait cette distinction, non pour pratiquer la dichotomie, mais parce qu'il était toujours préoccupé de rattacher l'apparence à l'être; il veut établir un lien non seulement du monde sensible, mais des dernières lueurs crépusculaires de l'être à l'être lui-même. » (Brochard, *R. C. C.* 1896-1897, II, p. 114.)

vont bien leur route, les *δοξάζοντες* ἀκλιθέες τι ἄνευ νόου » ? ¹⁵⁴. Cette idée reste invariable chez Platon. Entre l'*ἐπιστήμη*, et la *δόξα*, il existe un abîme ¹⁵⁵, et la comparaison est exacte qui assimile à des aveugles les *δοξάζοντες*. Ces derniers pourront peut-être *réaliser* quelque œuvre belle et bonne, mais ils n'en auront pas l'intelligence. Ils travailleront en manœuvres, et leur réussite ne sera jamais pleinement comprise par eux.

Pourtant, et Platon insiste assez souvent sur ce point de vue, si on s'en tient au côté *pratique*, si on considère uniquement le résultat de l'action, il est certain qu'alors, l'opinion vraie n'est pas inférieure à la science : Οὐδὲν ἄρα ὀρθῆι δόξῃ ἐπιστήμηις γειγῶσι οὐδὲ ἤττον ὠφελίμηι ἔσται εἰς τὰς πράξεις, et l'aveugle de tout à l'heure ne se distinguera pas du clairvoyant οὐδὲ ἀνὴρ ὁ ἔργων ὀρθῆιν δόξαν ἢ ὁ ἐπιστήμηιν ¹⁵⁶. Le dialogue de *Ménon*, d'où ce texte est tiré, s'efforce précisément de montrer que la vertu, du moins celle que plus tard il appellera *δημιουργία*, καὶ πολιτική ¹⁵⁷, est un produit de cette *δόξα*. Par elle, les hommes sont en état de bien conduire soit leurs propres affaires, soit celles de la cité. Ils conjecturent sans doute, mais leurs prévisions sont exactes. Celui qui devine sans se tromper quel est le chemin, bien qu'il n'y ait jamais passé et qu'il ne le sache pas, n'est-il point un aussi bon guide que celui qui le connaît ? Τί δ' εἴ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἤτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθῶς δὲ μὴ μισθ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἡγήσεται ¹⁵⁸ : En ces hommes

154. *Républ.*, VI, 506 C.

155. Καὶ μὴν καὶ ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδὼς λέγω. ἀλλὰ εὐχάζων ὅτι δὲ ἐστὶν τι ἄλλοσιν ὀρθῆι δόξῃ καὶ ἐπιστήμηι, οὐ πάρα μοι δοκῶ ποῦτο εὐχάζειν. ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὁλίγη δ' ἂν φαίην — ἔν δ' οὐκ καὶ τοῦτο ἐκείνων θετήν ἂν ὄν οἶδα. (*Ménon*, 98 B.)

156. *Ménon*, 98 C.

157. *Phédon*, 82 A.

158. *Ménon*, 97 B.

bons et vertueux, par conséquent utiles à la patrie, la *δόξα ὀρθή* est comme une inspiration divine, un « don de la grâce », dit très heureusement M. Robin¹⁵⁹, *θεία μούρξα*, une inspiration identique à celle des *κατέγγομενοι*, des *χρησιμφοδοί* ou des *θεομάντεις*, et qui leur permet de juger et d'agir selon la vérité, de diriger les villes en toute justice¹⁶⁰. Par elle, ils atteignent certainement la réalité, mais ils ne *savent*, au sens profond du mot, rien de ce qu'ils disent : *καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλὰ, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν*¹⁶¹. Ils ressemblent enfin à cet artisan, dont parle le X^{me} Livre de la *République*, qui, tout en ignorant l'usage de l'instrument qu'il fabrique, mais travaillant de confiance sur le dire de celui qui connaît cet usage, est capable de produire une œuvre belle. *Τοῦ αὐτοῦ ἄρα τεχνίτου ὁ μὲν ποιητὴς πίστιν ὀρθήν ἔξει περὶ καλλοῦς τε καὶ ποιηρίας, συνῶν τῷ εἰδῶτι καὶ ἀναγκάζομενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδῶτος, ὁ δὲ γρόμενος ἐπιστήμην*¹⁶².

En un mot, la *δόξα ἀληθής* peut remplacer en quelque manière la science, c'est-à-dire nous mener à la vérité. Elle n'y conduira pas sûrement, comme la science,

159. *Théorie Plat. de l'Amour*, p. 140.

160. *Οὐκὼν εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξία δὲ τὸ λοιπὸν γίγνεται ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες γρόμενοι τὰς πόλεις ὀρθούσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησιμφοδοί τε καὶ οἱ θεομάντεις.* (*Ménon*, 99 B.)

Tout le dialogue d'*Ion* expose cette théorie de l'inspiration irrationnelle, et la situation du rhapsode, intermédiaire entre le spectateur et le poète, dans cette grande chaîne qui les relie tous (535 E.), est analogue à celle de la *δόξα*. Le rhapsode reproduit exactement les vers du poète, sans en comprendre le sens, comme la *δόξα ἀληθής* atteint la vérité, sans réussir jamais à l'embrasser dans toute son ampleur.

Voir aussi *Apologie*, 22 B. où l'inspiration des poètes est distinguée de la vraie science.

161. *Ménon*, 99 C.

162. *Républ.*, X, 601 E.

car elle peut être ψευδής, ni d'une façon définitive, car elle est μεταπειστού;¹⁶³ elle ne permettra pas à l'âme de se reposer dans la pleine possession du vrai, car elle est ἀλογον..., mais, grâce à elle du moins, on participera au réel, non, comme le dit très justement Brochard, parce qu'elle est δόξα, mais parce qu'elle est ἀληθής.¹⁶⁴

2^o — *La δόξα sera aussi une alliée de la science.*

Remarquons bien, que si Platon affecte le plus grand dédain pour tous les amateurs d'opinion, ce n'est pas à la δόξα ἀληθής en tant que telle qu'il s'en prend, mais à ceux qui se contentent de cette δόξα, qui s'y arrêtent et la confondent avec la science, à ces âmes qui ne peuvent achever la route conduisant à la contemplation de l'être, reviennent sur leurs pas, et se contentent de la τροφή δόξαστη dont parle *Phèdre*¹⁶⁵, à ces *doxosophes* auxquels l'apparence suffit, à ces φιλήσοι, φιλοθέαμοι, πρακτικοί, fascinés par les belles couleurs, les belles formes, les belles voix, mais incapables de s'élever jusqu'à la beauté elle-même;¹⁶⁶ à ces esprits superficiels qui se perdent dans la multiplicité des choses;¹⁶⁷ ce qu'il méprise, ce sont les δόξα aveugles, que la science n'accompagne pas.¹⁶⁸

163. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς ἴσως μὲν ἂν χρόνον παραμένουσιν, καλὸν τὸ χροῖμα καὶ πάντα ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολλὸν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπαστεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀποθρόνου... (*Ménon*, 98 A.)

164. *R. C. C.*, 1896-97, p. 310.

165. πάντα δὲ πολλὸν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θείας ἀπέργονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφή δόξαστη γρῶνται... (*Phèdre*, 248 B.)

166. Οἱ μὲν ποῦ, ἢν δ' ἐγώ, φιλήσοι καὶ φιλοθέαμοι τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται, καὶ χροῖας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιοῦτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατοι αὐτῶν ἢ διάνοιαν τῆν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάζεσθαι. (*Républ.*, V, 476 B.)

167. *Républ.*, VI, 490 A.

168. οὐκ ἤσθηται τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πάντα ἀισχυραῖ... (*Républ.*, VI, 506 C.)

Mais la *δόξα* en tant que moyen, en tant qu'intermédiaire, n'excluant pas la science, lui préparant au contraire les voies, est non seulement tolérée, mais utilisée par Platon. Dans *Phèdre*, le cheval docile et obéissant qui, loin d'entraver cette course à la poursuite des Idées, favorise les élans du conducteur, est *ἀλαθρινῆς δόξης ἐπαῖρος*¹⁶⁹; le *θυμός*, dont les rapports avec la *δόξα* sont très intimes, nous le verrons plus loin, et qu'on peut avec elle établir sur un même plan, est l'allié du *λογιστικόν*¹⁷⁰.

Au IV^{me} livre de la *République*, quand on s'occupe de l'éducation à donner à la classe des guerriers, ces défenseurs de la ville qui jouent dans le grand cosmos le même rôle que la partie *θυμοειδής* dans l'âme, ce que Platon recommande d'inculquer d'une manière ineffaçable dans l'esprit des *ἐπίκουροι*, c'est une *δόξα ὀρθή*, la *δόξα ὀρθή* des choses à craindre, en quoi consiste précisément la vertu de courage.¹⁷¹

De même, s'agit-il de procéder à la sélection des futurs chefs, on basera son choix sur la stabilité d'une *δόξα*: faire ce qui est utile à la cité. Si on constate chez les jeunes gens la fermeté de cette opinion, malgré les pièges ou les appâts propres à l'ébranler, on pourra en toute confiance songer à eux pour le gouvernement et entreprendre leur éducation. *Δοκεῖ δὲ μοι τριηπέτον αὐτοῦς εἶναι ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις, εἰ φυλακτικοὶ εἰσι τούτου τοῦ δόγματος καὶ μήτε γοητευόμενοι μήτε βιάζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιπλαθασόμενοι δόξαν τὴν τοῦ ποιεῖν δεῖν ἢ τῆ πόλει βέλτισται*¹⁷².

169. *Phèdre*, 253 D.

170. *Républ.*, IV, 440 B.

171. *Républ.*, IV, 429 C., 430 A. B.

172. *Républ.*, III, 412 E., 413 A. ἢ οὐ τὸ μὲν ἐψεύσθη τῆς ἀληθείας κακόν, τὸ δὲ ἀληθεύειν ἀγαθόν; ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι;

Cette *δύξις* sera donc l'élément primitif sur lequel on construira la véritable science du prince-philosophe, que Platon rêve de voir à la tête d'un Etat idéal.

Enfin dans un passage du *Politique*¹⁷³, la *δύξις ἀνθρώπων* est exaltée presque à l'égal de la science, ce qui a pu faire croire qu'ici, Platon la confondait avec l'*ἐπιστήμη*. L'art du gouvernement doit regarder comme son but l'union des contraires, car les parties de la vertu diffèrent d'une certaine façon de la vertu même : il se peut qu'entre elles on constate *ἐξήγησιν καὶ τὴν ἀσέβειαν*¹⁷⁴. C'est le cas des vertus poussées à l'exagération. La force, la vivacité, la promptitude, qui s'écartent de la juste limite et de l'ordre, deviennent violence ou folie ; la douceur, le calme, se transforment facilement en mollesse et en lâcheté¹⁷⁵. Ces extrêmes désolent les Etats¹⁷⁶. Certains citoyens d'un naturel trop modéré, trompés par un amour excessif du repos et la satisfaction de leurs désirs, ne s'aperçoivent pas qu'ils se rendent incapables d'engager une guerre, et tombent à la merci de l'ennemi ; d'autres qui inclinent davantage du côté de la force, poussent sans cesse leur patrie dans des luttes nouvelles, et la conduisent fatalement à sa ruine totale ou à la perte de sa liberté.¹⁷⁷ Ces deux excès sont funestes, et le chef instruit et compétent devra les tempérer l'un par l'autre. Pour cela, après s'être débarrassé des réfractaires à toute éducation,¹⁷⁸ on s'adressera aux natures capables d'actes généreux, assez souples pour subir une

173. Voir depuis 306-310.

174. *Politique*, 306 B., 308 A.

175. Id. 307 B. C.

176. *περὶ δὲ τῆς ἐξήγησιν νόσους τὴν ἀσέβειαν καὶ τὴν ἀσέβειαν ἢ ἀσέβειαν καὶ ἀσέβειαν.* (*Polit.*, 307 D.)

177. *Polit.*, 307 E., 308 A.

178. Id. 309 A.

empreinte, et on s'efforcera de mélanger en elles les deux caractères opposés¹⁷⁹.

Or, le moyen de réaliser cette union, c'est d'introduire dans la partie éternelle des âmes, τὸ ἀειγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς¹⁸⁰, siège même de la science, une δόξα ἀληθείας du beau, du juste, du bien, et de leurs contraires, lien divin qui opérera les rapprochements, si l'opinion demeure inébranlable. Ἐν τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὐσαν ἀληθεῖ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, ὅποταν ἐν [ταύτῃ] ψυχῇ ἐγγράφηται. θεῖαν φησὶ ἐν θαυμάσιω γήγενεσθαι γένει.¹⁸¹

De plus, par son action, cette δόξα adoucira ce qui est trop rude, fortifiera ce qui est sans vigueur, rétablira l'équilibre, le καιρός, dont l'absence engendre le désordre¹⁸², jouera en un mot le rôle du μέτριον, dont Platon fait ici une première application.

Cette opinion vraie pourtant diffère de la science, et je ne pense pas qu'il faille avec Zeller¹⁸³, l'assimiler à l'ἐπιστήμη, que définit le *Ménon*, 98 A.

La δόξα du *Politique* est l'œuvre d'une science, mais d'une science qui s'impose de l'extérieur, et ne pénètre pas elle-même dans l'âme des citoyens. Evidemment les expressions μετὰ βεβαιώσεως 309 C... συμπλοκὴν καὶ δεσμόν τούτων... μόνιμον, rappellent la théorie du *Ménon* : ἐάν τις

179. *Polit.*, 309 B.

180. Id. 309 C. Πρώτον μὲν κατὰ τὸ συγγενὲς τὸ ἀειγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θεῖον συναρμοσταμένη δεσμοῖς...

181. *Polit.*, 309 C.

182. Ὁξύτερα μὲν αὐτὰ γιγνώμενα τοῦ καιροῦ καὶ ἁπλοῦ καὶ πληρότερα φαινόμενα [καὶ] ὑδριστικὰ καὶ μακρὰ λέγοντες, τὰ δὲ βαρύτερα καὶ βραδύτερα καὶ μαλακώτερα δεῖλὰ καὶ βλακικὰ... (*Polit.*, 307 B.) Le rôle de la δόξα sera précisément d'égaliser ces disproportions et de ramener le καιρός.

183. *Die Phil. d. Griech.*, II, I, p. 595, note, p. 596. — Cf. dans le même sens : OSCAR HUM, *Über d. Begr. der Plat. δόξα*, p. 43.

δεδεμένῃ παραμένει. 97 D... ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα νόμοι. 98 A.

Remarquons cependant que pour être science, l'opinion vraie ne peut pas être liée par n'importe quoi, mais seulement par l'ἀπίστος λόγισμῶ. *Ménon* 98 A. Or, dans notre dialogue, ce lien causal ne se trouve que dans la science elle-même, la politique προστάτουςα καὶ ἐπιστατούσα (*Politique*, 308 D), ou dans ceux qui la possèdent, les éducateurs. Sa direction se réalise précisément par l'intermédiaire de ces éducateurs : τοῖς κατὰ νόμον παιδευταῖς καὶ προσφύσιν 308 E., dans la raison des bons citoyens. Mais ceux-ci ne font que recevoir la vérité, ἀνδρεία ψυχῆ λαμβανομένη, τῆς τοιαύτης ἀληθείας... 309 E., qui reste une opinion solide, car elle est le fruit de la science du gouvernement et qu'elle est devenue une seconde nature par éducation, διὰ νόμων ἐμφύεσθαι. 310 A.

D'ailleurs, plus que le texte du *Ménon*, ce passage rappelle toutes les doctrines de la *παιδεία* exposée dans la *République*. On croirait même retrouver dans ce dernier dialogue comme une première rédaction du *Politique*. Il s'agit également de déterminer l'ὀρθὴν παιδεία des futurs chefs εἰ μέλλουσι τὸ μέγιστον ἔχειν πρὸς τὸ ἡμεροεῖναι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν¹⁸⁴.

Et, comme nous l'avons vu, c'est une ὁδὸς imposée par la loi que, grâce à l'éducation, on s'efforcera d'introduire dans l'âme des guerriers : ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας¹⁸⁵, et qu'on affermira soigneusement : μηδὲν οἷόν τι ἄλλο μηχανάσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δεξιόντο ὡσπερ βραχίον, ἵνα δευσοποιῶς αὐτῶν ἢ ὁδὸς γίνουτο καὶ περὶ θεῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων διὰ τὸ τῆν τε φύσιν καὶ τῆν προσφῆν ἐπιπαιδεῖαν ἐσχημέναι¹⁸⁶...

184. *Républ.*, III, 416 C. — Voir aussi : *Républ.*, IV, 423 E.

185. *Républ.*, IV, 429 C.

186. Id. 430 A.

La vertu est identifiée à ce salut provenant de l'opinion droite et légale : τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντός δόξαις ὀρθαῖς τε καὶ νόμῳ δεινῶν τε πέρι καὶ μὴ ἀνδρείων ἔργωνε καλῶ καὶ τίθειται.¹⁸⁷... et l'on distingue, comme dans le *Politique*, de la férocité naturelle, le courage, fruit de l'éducation¹⁸⁸.

En somme ici et là, les mêmes relations existent entre la loi, la παιδεία et la δόξα ὀρθή. Le législateur possède la science, et grâce à la loi, il inculque l'opinion : celle-ci se distingue de l'ἐπιστήμη¹⁸⁹; elle en tient lieu pourtant chez celui qui ne peut s'élever plus haut, ou sert de point d'appui pour une ascension nouvelle.

Ces divers textes, empruntés quelques-uns aux dialogues où l'on couvre la δόξα des plus fréquents anathèmes, me semblent donc montrer, qu'en fait, c'est moins elle qu'on méprise que ceux qui savent mal l'utiliser. Si on s'arrête aux opinions au lieu de s'en servir comme de base, de degrés pour atteindre pleinement le réel, alors on reste un vulgaire *doxosophe* sans valeur, mais si on dépasse la δόξα, en la regardant comme un simple auxiliaire ou comme un moyen, un *intermédiaire*, on parviendra, grâce à elle, jusqu'aux portes de la science.

187. *Républ.*, IV, 430 B.

188. δοξᾶς γὰρ μοι τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀνευ παιδείας γερουσίαν. τὴν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη, οὔτε πᾶν νόμον ἡγήσονται. ἄλλο τὲ τὴ ἄνδρείων καλῶν. (*Républ.*, IV, 430 B.)

189. La loi, du reste, fondement de la δόξα, et telle que la conçoit le *Politique*, est loin d'engendrer la science. Elle s'impose de l'extérieur, et peu importe que ce soit ou non par la persuasion. Cf. *Politique*, 296 B. C. D. E., 297 A. B. La δόξα introduite par le moyen de la loi n'aura pas ce caractère personnel, intime et intuitif que Platon a toujours réclamé pour la science. Le terme μετὰ βελτιώσεως n'est pas décisif pour transformer la δόξα en ἐπιστήμη. Dans le *Timée*, 37 B. C., Platon oppose précisément δόξα καὶ πίστις... βέβαιος καὶ ἀκίνητος, que l'âme obtient dans ses rapports avec les choses sensibles, aux νόδες ἐπιστήμη τε, qui lui viennent des objets rationnels.

§ 2. — ΘΥΜΟΣ.

1. — **Sa nature.** — Comme le terme *θυμός*, *θυμός* est pris par Platon dans un double sens :

1^o C'est d'abord un sentiment violent, dont le dialogue de *Cratyle* analyse étymologiquement le contenu, et qu'il définit l'ardeur, le bouillonnement de l'âme : *θυμός* δε ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα¹⁹⁰. Mais cette ardeur peut être différemment utilisée, et le mot, dès lors, prendra une acception favorable ou défavorable, suivant la direction du sentiment.

Ainsi au second Livre de la *République*, presque synonyme d'*ἀνδρεία*, il signifiera le courage, l'énergie, la promptitude : *Ἀνδρείος* δε εἶναι ἄρα ἐβλήσει ὁ μὲν θυμειδής εἴτε ἴππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὄτιόν ζῷον ἢ οὐκ ἐννεσίχμας ὡς ἀμαχρὸν τε καὶ ἀνάκλιτον θυμός, οὐ παρόντος ψυχῆ πασα πρὸς πάντα ἄροβός τε ἐστὶ καὶ ἀήττητος¹⁹¹ : il est une qualité que le bon gardien de la cité devra posséder au même titre que la science : *Φιλόσοφος* δὲ καὶ θυμειδής καὶ ταχύς καὶ ἱσχυρὸς ἡμῶν τῆν φύσιν ἐστὶν ὁ μέλλων καλὸς καὶ ἀλόγος ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως¹⁹².

Dans *Protagoras*, au contraire, placé à côté de *μαχία*, il s'oppose au vrai courage, et se rapproche plutôt de l'audace, dont il est une des principales sources : *θόρτος* μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μαχίας, ὥσπερ ἢ δύναμις, ἀνδρεία δε ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται¹⁹³.

Les *Lois*, tantôt considèrent ce *θυμός* comme un auxiliaire, qui permet de repousser les attaques des vices

190. *Cratyle*, 419 E.

191. *République*, II, 375 A.

192. Id. 376 C.

193. *Protagoras*, 351 A.

et d'en triompher : θυμσειδῆ μὲν δὲ γὰρ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρῶτον δὲ ὡς ὅτι μάλιστα, τὰ γὰρ τῶν ἄλλων χαλεπὰ καὶ θυσιᾶτα ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀνάστα ἀδικήματα οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκφυγεῖν ἢ μαχόμενον καὶ ἀμυνόμενον νικῶντα καὶ τῷ μῆδεν ἀνέιναι κολάζοντα, τοῦτο δὲ ἄνευ θυμοῦ γενναίου ψυχῆ, πάντα θούνατος ὄραν...¹⁹⁴, tantôt aussi, comme une violence indigne d'un homme, qu'il faut réprimer : ἔλασιν δὲ τὸν μὲν ἰάσιμα ἔργοντα ἐγγωρεῖ καὶ ἀνείργοντα τὸν θυμὸν προὔνειν καὶ μὴ ἀκραχολούντα γυναικείως πιετρνώμενον διατελεῖν...¹⁹⁵.

En un mot, suivant l'occasion, l'opportunité, l'usage, cette ardeur de l'âme sera bonne ou mauvaise, tout comme les désirs, les joies ou les peines. Et le X^{me} Livre de la *République* met bien en lumière ce point de vue, quand il reproche à la ποιητικὴ μίμησις d'exciter en nous des sentiments qui doivent non dominer, mais servir : τρέσει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, θέον ἀρχμεῖν, καὶ ἀρχοντα ἡμῶν κατήσπαισιν, θέον ἀρχεσθαι αὐτὰ βια βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γυγνώμεθα¹⁹⁶.

2^o Le θυμός représente encore souvent dans la terminologie platonicienne, le principe de ce sentiment. Il prend alors le sens moitié mythique, moitié réaliste de partie de l'âme¹⁹⁷.

Après avoir exposé au III^e livre de la *République*, les éléments dont se compose la société : les hommes de gouvernement, les guerriers, et les agriculteurs ou artisans,¹⁹⁸

194. *Lois*, V, 731 B.

195. Id., 731 D. Cf. aussi IX, 866 D. E., 867 A.

196. *République*, X, 606 D.

197. Sur la tripartition et pourtant l'unité de l'âme, Cf. Ritchie, *Plato*, p. 143 sqq., qui explique ce caractère plus ou moins mythique des parties ou des facultés. Il montre bien qu'il n'y a pas contradiction dans la pensée de Platon, mais seulement, transposition, suivant le point de vue étudié.

198. *Républ.*, III, 415 sq.

Platon, dans le IV^{me}, applique cette théorie au microcosme avec un parallélisme rigoureux. Des *δυνάμεις* différentes se contredisent en nous, et c'est précisément ce caractère de contradiction qui permet de les distinguer¹⁹⁹. En effet, si nous éprouvons des désirs qui se combattent, il faudra bien admettre des puissances différentes pour expliquer leur provenance et leur opposition. Je veux boire, par exemple : quelque chose me pousse à satisfaire mon envie, quelque chose au contraire me retient : ce ne peut être évidemment une seule et même *δύναμις* qui agit simultanément en sens inverse²⁰⁰. Je dois recourir à deux facultés pour comprendre ces heurts : l'une raisonnable, *λογιστικόν*, qui modère ; l'autre *ἄλόγιστον*, qui entraîne aux excès : Οὐδ' οὖν ἀλόγως, ἢν ὁ ἐγὼ ἀξιώσομαι ἀπὸ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι. τὸ μὲν ὃ λογίζεται λογιστικόν προσκαρθεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ θυμῷ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόχεται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πλερώσεων τιῶν καὶ ἡδονῶν ἐτάξιον²⁰¹.

Mais entre les deux, se trouve un troisième élément, sorte d'*ὄργη* de l'âme, qui combat les désirs : *πολεμεῖν ἐνόστε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλω*²⁰², et se fait l'allié de la raison, *σύμμαχον τῷ λόγῳ*²⁰³ : c'est le *θυμός*. Le *θυμός*, comme le *λόγος*, combat donc les désirs mauvais. Mais on ne doit pourtant pas confondre les deux facultés, car chez les enfants, par exemple, le *θυμός* existe, alors que la raison

199. *Républ.*, IV, 436 sq.

200. Οὕτως ἐῖ ποσὲ τι ἀπὸ τῆς ἀνοθέου ἀψώσαν. ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἴη, ἀπὸ τοῦ ἀψώσαντος καὶ ἄγοντος ὡς περὶ θηρίων ἐπὶ τὸ πεινῆν· οὐ γὰρ οὐκ ἐφαμέν. τὸ γε αὐτὸ τῆ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἀπὸ ἀ<ν> τᾶν ἀνοθία πράττει. (*Républ.*, IV, 439 B.)

201. *Républ.*, IV, 439 D.

202. Id. 440 A.

203. Id. 440 B.

ne se manifeste pas²⁰⁴. Cette *δύναμις* est donc un intermédiaire entre les deux parties extrêmes²⁰⁵.

Sous forme mythique²⁰⁶, Phèdre reprend ces idées, et le cheval docile, obéissant au cocher, est une image très exacte du *θυμός*²⁰⁷. Le dialogue de *Timée*, à son tour, objective encore, matérialise même cette doctrine, si j'ose dire, en assignant aux principes une place dans l'homme.

204. καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτο γ' ἂν τις ἴδῃ. ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γινόμενα μετὰ ἔστι. λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἐμοίγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν. οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε. (*Républ.*, IV, 441 A.)

205. Le terme se trouve exprimé à 443 D. où l'on parle de la *δικαιοσύνη* qui doit harmoniser les trois parties, soit dans la ville, soit dans l'individu : ὅρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεότης τε καὶ ἡπείτης καὶ μέστης..... συνδήσαντα. C'est aux trois cordes qui formaient l'ancienne échelle musicale que sont comparées les facultés. Le *θυμός* correspond à la *μέστις*.

206. Cf. aussi le IX^e Livre de la *République*, 588 B. E. où les parties de l'âme sont comparées respectivement à un homme, un lion et un monstre polycéphale.

207. Après Hermias et Hermann, Robin (*Théorie Plat. de l'Amour*, pp. 161 sqq.) veut voir dans les deux coursiers du *Phèdre* une image de l'*Antrè*, tandis que le cocher représenterait le *Même*. Cette interprétation ne me semble pas tenir assez compte de la distinction que Platon établit entre les deux coursiers, et de l'insistance qu'il met à décrire l'un comme bon, l'autre comme mauvais. Au contraire, si on compare le *Timée*, 69 C. D. E., 70 A. B. C. avec le mythe du *Phèdre*, on ne pourra s'empêcher de remarquer l'analogie entre les deux passages. Nous notons la métaphore de l'*ὄχημα* qui rappelle celle de l'attelage. Le couple, le ζεύγος du *Phèdre*, est représenté dans le *Timée* par la dipartition de l'âme mortelle unique : τὸ μὲν ἄμεινον ἀπάτης, τὸ δὲ φέρων ἐπεθύει. — Enfin, de même que le *θυμός* obéissant à la raison, confient avec elle les désirs... τοῦ λόγου κατήχουσι ὃν κοινῆ μετ' ἐκείνου βίη τὸ πῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος. de même le cheval docile, résiste avec le cocher aux entraînements de son compagnon, ὁ δὲ ἁμώζουξ αὖ μετὰ τοῦ ἡρόγλου πρὸς ταῦτα μετ' ἀποδῆς καὶ λόγου ἀντιστέχει. (*Phèdre*, 256 A.) — L'interprétation identifiant les images mythiques du *Phèdre* aux trois facultés, me paraît donc beaucoup plus obvie. Cf. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, II, I, p. 820 et Raeder, *Plat. Phil. Entwickel.*, p. 252.

Les dieux attachent à cet ὄμμα qu'est le corps (expression qui rappelle l'attelage de *Phèdre*), l'âme mortelle, siège des passions violentes et fatales, du plaisir et de la douleur, de l'audace et de la crainte, de la colère et de l'espérance, et composée de deux parties, l'une bonne, l'autre mauvaise : le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν²⁰⁸.

Enfin jusque dans les *Lois*, le θυμός reste faculté autant que sentiment, et on le considère aussi bien comme μέρος que comme πάθος : εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὧν ὁ θυμός...²⁰⁹.

II. — **Son rôle.** — 1. — Le θυμός n'a pas de valeur absolue et désirable pour elle-même. Par sa nature intermédiaire, il participe aux deux contradictoires qu'il relie : λογιστικόν et ἀλόγιστον, de même que la δόξα participe à la science et à l'ignorance comme étant une transition entre les deux. Du reste, nous l'avons déjà insinué, les rapports entre la δόξα et le θυμός sont si étroits qu'on se demande si Platon ne les confond pas parfois l'un avec l'autre. Le *Philèbe* place sur un même plan les δόξαι opinions et les θυμοί sentiments, qui peuvent être vrais ou faux²¹⁰. De plus, là où domine le θυμός, il est impossible de s'élever au-dessus du royaume d'ombre de la δόξα, si puissamment décrit au V^{me} Livre de la *République*. Le portrait des φιλοτιμοί, en qui domine le θυμός, ressemble en effet, à s'y méprendre, à celui des doxosophes. Eux aussi sont opposés aux philosophes dont la vie est vraiment heureuse, car c'est une vie de réelle connaissance. Ils dépassent sans doute le φιλοκαρδής, l'homme du plaisir

208. *Timée*, 69 C. D. E., 70 A. B. C.

209. *Lois*, IX, 863 B.

210. Οὐλοῦν ὁ αὐτὸς λόγος ἂν εἴη περὶ φόβου τε καὶ θυμῶν καὶ πάντων τῶν τοιούτων, ὡς ἐστὶ καὶ ψευδῆ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐπίσται: — Πάντα μὲν οὖν. — Τί δέ: ποιητὰς δόξας καὶ γραπτὰς. ἄλλως ἢ ψευδῆς γρηγορήνας ἔχομεν εἰπεῖν: — Οὐκ ἄλλως. (*Philèbe*, 40 E.)

brutal et irraisonné ²¹¹, mais se tiennent dans le domaine de la demi-lumière, dans la pénombre de l'empirisme : ils ne goûtent pas pleinement leurs plaisirs, car ils ne peuvent les juger avec science : ὥστε ἀπό γε τοῦ τιμᾶσθαι, οἷόν ἐστιν, πάντες τῆς ἡδονῆς ἔμπειροι· τῆς δὲ τοῦ ὄντος ἡέας, οἷαν ἡδονῆν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλω γεγεῖσθαι πλὴν τῷ ἐπιδοσώρῳ ²¹².

En tout cas, si le θυμός et la δόξα sont deux facultés distinctes, leurs relations sont intimes et leur rôle est identique. Toutes deux deviendront des obstacles ou des moyens suivant l'importance qu'on leur attribuera. « Cette nature du θυμοειδές, demande Platon, ne se heurtera-t-elle pas à l'ombre, à l'apparence, si elle agit pour l'ambition, l'amour de la querelle, cherchant l'honneur et la victoire *en dehors de la raison*? Mais au contraire, si elle suit la raison, elle atteindra les plaisirs les plus réels dont elle puisse jouir » ²¹³. C'est affirmer clairement l'infériorité du θυμός et sa valeur purement relative.

2. — Son rôle est donc celui d'un auxiliaire. Comme le cheval docile du *Phèdre* obéit aux ordres du cocher et résiste à son compagnon vicieux : κελεύματα μόνον καὶ λόγῳ ἡγιοῦται ²¹⁴... μετὰ τοῦ ἡγίου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγῳ ἀντιτείνει ²¹⁵, le θυμός doit combattre les désirs et se faire l'allié de la raison. Οὐκ οὖν καὶ ἄλλοθι, ἔστιν, πολλὰ καὶ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λόγισμὸν ἐπιθυμίας, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιάζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ οὐσὼν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γενόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιοῦτου; ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰρουστος λόγῳ μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἷμά σε οὐκ ἂν εἶναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ

211. *Républ.*, IX, 580 E., 581 D., 582 B.

212. Id. 582 C.

213. Id. 586 C. D.

214. *Phèdre*, 253 D.

215. Id. 256 A.

τοῦ τοιοῦτου ἀισθῆσθαι, οἷμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ ²¹⁶. Il est situé plus près de la tête, μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος ²¹⁷, afin que, obéissant à la raison, il puisse avec elle contenir τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν γένος, et fasse respecter les ordres partis de l'acropole ²¹⁸. Uni à la science dans l'âme des chefs d'État, il les rendra aptes au gouvernement et facilitera leurs fonctions ²¹⁹.

3. — Mais pour remplir son rôle, le θυμός doit recevoir une éducation. Le III^e Livre de la *République* développe largement, — et à la fin de sa carrière, Platon rappelle encore dans les *Lois* ²²⁰, — cette pédagogie unissant aux exercices corporels une discipline intellectuelle et artistique. La gymnastique affermira le θυμός, mais il faut la modérer par la musique, car seule elle dépasserait la limite, rendrait sauvage au lieu de courageux : καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν [τὸ θυμοειδές] ἀνδρείον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χάλειπὸν γήγρονι' ἂν, ὡς τὸ εἰκόσ ²²¹.

La musique, à son tour, adoucira ce qu'il y aurait d'inculte dans une éducation purement gymnique. Il ne faut pourtant pas la séparer de cette dernière, car la

216. *Républ.*, IV, 440 B.

217. *Timée*, 70 A.

218. ἵνα τοῦ λόγου κατήκρουσιν ὃν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος. ὅπως ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῶ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδ' αὐτῇ πειθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι... (*Timée*, 70 A.)

219. Φύσιν γὰρ οἷμαι τινα τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς ἐλέγμεν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον δεῖν εἶναι διαφερόντως, ἵνα πρὸς ἑκατέρους δύναντο ὀρθῶς πρᾶσι καὶ χάλειποι γήγρονται. (*Timée*, 18 A.)

220. *Lois*, XI, 934 D. μαίνονται μὲν οὖν πολλοὶ πολλοὺς τρόπους ὅς μὲν νῦν εἴπομεν, ὑπὸ νότων, εἶτιν δὲ οἱ διὰ θυμοῦ κακὴν φύσιν ἅμα καὶ τροφήν γενομένην...

935 A. πράγματι γὰρ ἀχαρίστῳ, θυμῷ, χαριζόμενος ὁ λέγων. ἐμπιμπλάς ὀργῆν κακῶν ἐστιαράτων, ὅσον ὑπὸ παιδείας ἡμερόθη, ποτέ. πάλιν ἐξαγχιῶν τῆς ψυχῆς τὸ τοιοῦτον. θηρισόμενος ἐν δυσκολίᾳ ζῶν γίγνεται, πικρὰν τοῦ θυμοῦ χάριν ἀποδεχόμενος.

221. *Républ.*, III, 410 D.

μουσική sans la γυμναστική, efféminerait l'âme : ὅταν δ' ἐπέγων μὴ ἀνή, ἀλλὰ κηλή, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἴδι, τίθει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτίξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ, ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ « μάλθιακὸν ἀρχμαίτην » ²²².

Mais un juste tempérament des deux, un harmonieux mélange : Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῆ γυμναστικῆν κεραινόντα καὶ μετριώτατα ²²³... réalise pleinement cette union subordonnée de la partie supérieure et du θυμός, donnant à ce dernier, grâce à la mesure, sa véritable valeur... οὗτο πέγνα θεὸν ἐγὼγ' ἂν τινα φαίην δεδιωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον..... ὅπως ἂν ἀλλήλοισιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεταγμένω καὶ ἀμεμένω μέγρι τοῦ προσίκοντος ²²⁴.

§ 3. — ΔΙΑΝΟΙΑ.

I. — **Sa nature.** — Dans l'ensemble de ses dialogues, Platon emploie le terme *διάνοια* au sens très large et très général de *pensée*.

1. — Est *διάνοια*, tout ce qui diffère de la sensation. Voilà pourquoi, continuellement *διάνοια* ou *διανοεῖσθαι* sont opposés à *αἰσθάνεσθαι*.

Le *Théétète* établit expressément la séparation des deux, par la simple remarque que les sensations pour chacun des organes sont distinctes, et que jamais la vue n'éprouvera l'impression de l'ouïe ou vice-versa. On peut au contraire penser à la fois, *διανοεῖσθαι*, les divers objets de ces sensations. Le contraste des actes suppose celui des puissances, et l'on peut certainement conclure à la non-identité de la *διάνοια* et des sens : Ἐἴ τι ἄρα περὶ

222. *Républ.*, III, 411 B.

223. Id. 412 A.

224. Id. 411 E.

ἀμφοτέρων διανοή. οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἐτέρου ὀργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἐτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθήσεων ἂν ²²⁵.

Dans le *Phédon*, plus que dans tout autre dialogue, si nous exceptons pourtant la *République*, Platon insiste sur l'antagonisme profond qui divise les sens et la pensée. Par les premiers, on ne saisira jamais l'essence de la réalité τῆς οὐσίας ὃ τινεῖς ἐκαστον ὄν ²²⁶.... on n'atteindra que ces choses décevantes, sans consistance et sans fixité, qui ne sont οὐτε ἀπὸ ἀυτοῖς οὐτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταύτά ²²⁷. Mais qu'on dégage des sens la pensée, qu'on s'élève au-dessus du corps qui trouble et obscurcit l'âme, on parviendra à mieux connaître la vérité immuable des Idées. Ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῆ τῆ διανοίᾳ τοῖ ἐφ' ἑκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἀλλήην αἰσθησιν ἐφέλικων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ.... ἄρ' οὐχ οὐτός ἐστιν, ὃ Συμμία, εἴπερ τις [καὶ] ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος ²²⁸.

L'œil de la διάνοια, dit-on encore dans le *Symposion*, devient plus pénétrant, quand celui du corps s'affaiblit : ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιγερῆ ²²⁹...

En somme ici, la distinction très générale n'a lieu qu'entre *pensée* et *sens*.

2. — Sans doute la ὁρᾶ et la διάνοια différent. Entre elles pourtant, existent des relations. Δοξάζειν, c'est saisir par la pensée : Ἠνίκ' οὖν ἐδοξάζον μόνον, ἄλλο τι ὃ τῶν ἄλλων διαφέρεται, τούτων οὐδενὸς ἡπιτόμιον τῆ διανοίᾳ ²³⁰;

225. *Théétète*, 185 A.

226. *Phédon*, 65 D.

227. Id. 78 E.

228. Id. 65 E., 66 A.

229. *Symposion*, 219 A.

230. *Théétète*, 209 A.

— c'est affirmer dans la *διάνοια* l'existence d'un objet : Ἄλλοδοξίαν τινὰ οὕσαν ψευδοῦ φαμέν εἶναι δοξῶν, ὅταν τις <τι> τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀντιἀλλὰξάμενος τῆ διανοίᾳ φαί εἶναι.²³¹

D'une façon plus précise, la *διάνοια* est le discours que l'âme se tient sur ce qu'elle examine, le dialogue qu'elle poursuit, interrogeant, et répondant ou niant, tandis que la *δόξα* sera le résultat de l'enquête²³². Cette définition du *Théétète* est conforme à celle du *Sophiste*²³³, et correspond exactement à l'analyse psychologique déjà signalée du *Philèbe*²³⁴.

3. — La terminologie de la *République* n'est pas absolument semblable à celle des autres dialogues. De même que le nom de *δόξα* est réservé à la connaissance d'une certaine catégorie d'objets ou à un certain mode de connaissance, de même celui de *διάνοια* tend à se spécialiser et à se restreindre.

Au V^{me} Livre, le terme général de *pensée* comprend une double bifurcation dont un des membres est la *δόξα*, l'autre la *γνώμη* : Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γυγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δόξάζοντος²³⁵...

Mais au VI^{me} et au VII^{me} Livres, *διάνοια* est clairement donné comme une forme de connaissance, une faculté distincte des deux autres : *νοῦς* et *δόξα*. Plus obscure que la première, plus claire que la seconde,

231. *Théétète*, 189 C.

232. Id. 189 E. τοῦτο γὰρ μοι ἠδῶλλεσται διανοομένη, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι. αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.

233. *Sophiste*, 263 E. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτων· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γυγνώμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῶν ἐπινοομάσθην, διάνοια.

234. *Philèbe*, 38 C. D.

235. *Républ.*, V, 476 D.

elle tient le milieu entre les deux : μεταξύ τῆς ὁῤῥῆς τε καὶ νοῦ ²³⁶.

A. — Par son objet et par son processus, elle se distingue de la ὁῤῥῆς. Sans doute, elle se sert comme point de départ d'objets sensibles, visibles, mais ce ne sont pas ces objets sensibles qui constituent son objet formel. Ils n'en sont que l'occasion. On ne discute pas sur ce triangle ou sur ce tétragone individuel, concret, qu'on trace sur le papier et dont on rencontre dans la nature une foule d'images, mais, à propos d'eux, sur ce à quoi ils ressemblent ²³⁷, c'est-à-dire sur la notion générale et une, indéfiniment applicable à tous les individus. La ὁῤῥῆς au contraire ne s'élève pas au-dessus du variable.

B. — De la même manière, la διάνοια se différencie du νοῦς. Sans doute elle est un genre intelligible, elle dépasse infiniment la ὁῤῥῆς, puisque son objet n'est pas le changeant, le multiple, mais elle ne s'élève pourtant pas au-dessus d'hypothèses, au-dessus des notions mathématiques qu'imitent imparfaitement les êtres de la nature... ὑποθέσσει δ' ἀναγκασθῆναι ψυχὴν γράσθαι περὶ τῆς ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ ἀρχὴν ἰούσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ γρωμένῃ αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργεῖσι θεδοῤῥασμένοις τε καὶ τετιμημένοις ²³⁸.

Supérieur à ces notions, se trouve le principe, l'Idée transcendante qui rend possible leur existence et leur

236. *Républ.*, VI, 511 D.

237. Οὐκ οὖν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδει προσγράφονται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιῶνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι ὡς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιῶμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἢ γράφουσιν, καὶ ἄλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἢ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὅν καὶ σκαί καὶ ἐν ὕδατι εἰκόνας εἰσὶν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐ γρωμένοι, ζητούντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδοῖν ἢ οὐκ ἔν ἄλλως ἰδοῖν τις ἢ τῆ διανοίᾳ. (*Républ.*, VI, 510 D. E.)

238. *Républ.*, VI, 511 A.

explication dernière. Or ce principe, la *διάνοια* ne l'atteint pas, elle n'en est que le chemin, elle dirige seulement. Tandis que le *νοῦς*, partant des hypothèses mathématiques qui sont pour lui de simples échelons, des degrés, remonte, grâce à elles, au principe universel, — puis redescend vers la conclusion, par la seule force des Idées, maintenant lumineuses et de tout point intelligibles. τὰς ὑποθέσεις ποιοῦμενος οὐκ ἀρχῆς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, ὅσων ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέγρι τοῦ ἀνοποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴδῃ, ἀψάμενος αὐτῆς. πάλιν αὖ ἐγόμενος τῶν ἐκείνης ἐγόμενων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνει, ἀσθητῶς παντάπασιν οὐδένι προσγγώμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτῆ εἰς εἶδη²³⁹.

On voit donc encore ici la nature de cet intermédiaire. Comme la *δόξα*, la *διάνοια* est une connaissance imparfaite, et comme elle, en fin de compte, elle ne peut rendre raison de son objet²⁴⁰. C'est ce qu'à deux reprises Platon a soin d'indiquer : οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιῶσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερώων...²⁴¹...

239. *Républ.*, VI, 511 B.

240. La très intéressante interprétation de M. Milhaud (*Philosophes Géomètres*, pp. 257 sqq.) qui voudrait assimiler les essences mathématiques aux Idées platoniciennes, ne me paraît pas absolument convaincante. 1° Elle doit rejeter l'affirmation très catégorique d'Aristote; — 2° elle ne tient pas assez compte du caractère intermédiaire plusieurs fois attribué à la *διάνοια* aux livres VI et VII de la *République*, 511 D., 533 D. La *διάνοια* est plus claire que la *δόξα*, plus obscure que l'*ἐπιστήμη*. Or ce sont précisément les Idées qui sans cesse, dans les Dialogues, sont l'objet de l'*ἐπιστήμη* ou du *νοῦς*. — 3° Enfin elle repose sur l'hypothèse que les Idées pourraient s'entendre au sens de simples notions intellectuelles, du moins « des pensées que formuleraient une sorte de raison universelle, — ou plus simplement comme des vérités immuables » (p. 267). Le rejet catégorique des Idées substantielles est loin d'être prouvé, comme le montre entre autres M. Rodier dans son article sur l'*Evolution dialectique de Platon*. *Année philos.*, 1905, p. 54.

241. *Républ.*, VI, 510 C.

ἕως ἄν ὑποθέσῃσι γρόμμεναι τάς τας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνα-
μεναι λόγον διδόναι αὐτῶν ²⁴².

II. — **Son rôle.** — La *διάνοια*, comme la conçoit la *République* qui en fait un stade de la pensée, n'est donc qu'un intermédiaire, un μετὰξὺ. Elle reste pour le philosophe une simple étape de transition, une voie qui conduit directement à la forme suprême de l'intelligence : le νοῦς.

Mais pour remplir son rôle, la *διάνοια* doit être excitée par un objet initial. Or cet objet tel qu'on peut, je crois, l'interpréter, d'après le VII^me Livre, n'est autre que la notion abstraite dégagée par l'esprit. Les sens saisissent dans la confusion de l'être concret, une série de propriétés que par eux-mêmes ils sont incapables de discerner : Μέγα μὲν καὶ ὄψις καὶ μικρόν ἐώρα, φαιμέν. ἀλλ' οὐ κειροισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι ²⁴³... A cette présentation, l'intelligence mise en éveil distingue, et sur chacune de ces propriétés diverses et séparées se pose des questions : qu'est-ce que la grandeur, qu'est-ce que la petitesse ? ²⁴⁴. Voilà précisément les objets que Platon nomme παρακλιτικά τῆς διανοίας ²⁴⁵, les excitations de la pensée. A travailler sur ces données abstraites, l'esprit s'affinera et insensiblement s'habitue à monter jusqu'à la cause et au principe de ces mêmes données, ἐπὶ τῆν τοῦ ὄντος ἕξιν ²⁴⁶.

242. *Républ.*, VII, 533 C.

243. Id. VII, 524 C.

244. Διὰ δὲ τὴν τοῦτου παρήγειαν μέγα αὐ καὶ μικρόν ἢ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν. οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διορισμένα. τοῦναντίον ἢ ἕξιν. — Ἀληθῆ. — Οὐκ οὖν ἐντεῦθεν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῶν τί ὄν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὐ καὶ τὸ μικρόν... *Républ.*, VII, 524 C.

245. *Républ.*, VII, 524 D. Cf. tous les développements, 523-525.

246. Id. 525 A.

Mais comme certaines sciences, l'arithmétique, les deux géométries plane et dans l'espace, l'astronomie, la musique²⁴⁷, réalisent pleinement ces notions épurées de tout le sensible, elles deviendront à leur tour l'objet spécial de la *διάνοια*, ou plus exactement la matière éminemment suggestive qui stimule l'effort de la pensée. Pour l'efficacité de leur rôle, il est clair que ces disciplines devront se dégager de l'empirisme qu'enseignaient les sophistes, se désintéresser du point de vue pratique et s'en tenir à la spéculation qui élève l'âme au-dessus du contingent : ἐγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἢ ἃ ποιοῦν ψυχῆν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ἦ καὶ τὸ ἀόρατον, εἴην τὲ τις ἄνω κεραιγῶς ἢ κάτω συμμεμυκῶς τῶν αἰσθητῶν τι ἐπιχειρῆ μάθῃναι, οὔτε μαθεῖν ἢ ποτέ φημι αὐτόν — ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν εἶναι τῶν τοιοῦτων — οὔτε ἄνω ἄλλὰ κάτω αὐτοῦ βλέπειν τὴν ψυχῆν, καὶ ἐξ ὑπῆτας νέων ἐν γῆ ἢ ἐν θαλάττῃ μαθῆναι²⁴⁸.

Alors, le but de l'arithmétique, par exemple, sera atteint, qui détourne progressivement l'esprit du monde de la génération pour le conduire à la vérité... ἐνεκα... αὐτῆς τῆς ψυχῆς ὀφιστῶνῆς μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειαν τε καὶ οὐσίαν²⁴⁹; alors de même, la géométrie détachera de ce qui est en bas et qui passe, pour attirer vers l'immuable : Ὀλίκων ἄρα, ὃ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὴν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω στέιν ἢ γῶν κάτω οὐ δέον εἶρομεν...²⁵⁰. alors, en un mot,

247. Sur l'Arithmétique, 525 D.-526 D. — Sur la géométrie plane, 526 D.-527 D. — Sur la géométrie dans l'espace, 528 B. C. D. E. — Sur l'astronomie, 529 E.-530 A. B. C. — Sur la musique théorique, 530 D.-531 A. B. C.

248. *Républ.*, VII, 529 B.

249. *Id.*, 525 C.

250. *Id.* 527 B. — Ici spécialement à propos de la Géométrie, Platon souligne ce rôle éducatif et disciplinaire des sciences qui est de préparer l'âme à la contemplation philosophique. — On se demande si la

toutes ces sciences éveillant l'intelligence, lui permettront d'amener l'âme au νοῦς, c'est-à-dire à la contemplation de l'Idée du Bien... ψυχῆς περιπατητικῆ ἐκ νουκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθειάν, τοῦ ὄντος οὕτως ἐπάνωθεν, ἣν οἱ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι²⁵¹. Dans ces conditions, elles mériteront vraiment le nom de παρακλητικὰ τῆς διανοίας, et Platon encore les appellera δικάσιαι, comme la pensée dont elles sont l'objet²⁵².

Ces sciences donc purifient cet organe de l'âme qu'aveuglent les autres ἐπιτηδεύματα, cet organe qu'il vaut mieux sauver que tous les yeux du monde, car lui seul voit la vérité... κρείττον ὃν σωθῆναι μυσίων ὁμαμάτων· μόνω γάρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁράται²⁵³. Elles acheminent vers cette νόμος qui est l'achèvement de la dialectique et consiste à pouvoir rendre raison de chaque chose²⁵⁴; elles sont la voie qui dirige vers la contemplation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres : πάσα αὐτῇ ἡ παραματεία τῶν τεργῶν ἅς διέλθωμεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θέαν²⁵⁵...

Sans doute, elles s'arrêteront à des hypothèses, c'est-à-dire à des notions qui réclament encore une explication dernière, une cause : ce sera leur point d'aboutissement,

géométrie conduit au but que l'on cherche... πρὸς τὸ ποιεῖν καταθεῖν βῆρον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν. τείνει δὲ. φασὲν. πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος. ὃ δαὲ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν (*Républ.*, VII, 526 E.). — Et l'on conclut que puisqu'elle a pour but la connaissance τοῦ ἀεὶ ὄντος... ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολυμένου. (527 B.) — elle peut entraîner l'âme vers la vérité, ἀλάδων... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν... etc... (527 B.).

251. *Républ.*, VII, 521 C.

252. Id. 533 D.

253. Id. 527 E.

254. Id. 531 E., 532 A.

255. Id. 532 C.

et c'est pourquoi la *διάνοια* reste malgré tout inférieure, mais cependant l'intelligence excitée, mise en éveil, se servant de ces sciences comme de tremplins, *συνερίθους καὶ συμπεριχωροῦσιν γινώμενη*²⁵⁶, parviendra à éclairer ces hypothèses mêmes par le principe lumineux dont tout dépend.

§ 4. — EROS²⁵⁷.

I. — **Sa nature.** — Dans un passage célèbre du *Symposion*, Platon, en un langage d'une poétique fraîcheur, s'est visiblement complu à retracer le portrait si original d'Eros. Il suffit d'en rappeler ici les principaux traits²⁵⁸.

Ne croyons pas qu'il n'existe que des couples d'idées, et que chacune d'elles soit en opposition avec une autre. Le non-savant n'est pas nécessairement ignorant, le non-beau n'est pas nécessairement laid. Entre ces idées ou ces êtres, se placent des intermédiaires qui sont autres

256. Οὐλοῦν, ἣν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη τάσ τε πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναρῶσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα θεβαιώσεται. καὶ τῶ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τὴν τῆς ψυχῆς ὄμμα κατασφουγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριχωροῦσιν γινώμενη αἷς διήλομεν τέχναις ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλὰς προσέποιμεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ ὀσέης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμας — διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἐν γε τῶ πρόσθεν που ὠρισάμεθα — ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἀμυδροτήτης, οὐκ τοσοῦτον πέρι γὰρ ἡμῶν πρόκειται. (*Républ.*, VII, 533 C. D.)

257. On nous excusera de ne donner qu'un aperçu assez succinct sur ce problème de l'Amour chez Platon. Mais le sujet a été déjà excellemment traité et précisément au point de vue qui nous occupe, soit par Brochard (*Sur le « Banquet » de Platon, Et. de Philos. anc.*, pp. 60 sqq.), soit par Robin (*Théorie Plat. de l'Amour*). Nous nous sommes contentés de résumer en partie ces études et de mettre en lumière certains points.

258. *Symposion*, 201 D.-204 D.

que les contraires, établissant comme une liaison, une transition entre les deux. C'est précisément le cas d'Eros. L'Amour n'est pas un dieu, car les dieux sont heureux grâce à la possession des biens. Et l'Amour ne peut pas être heureux, puisqu'il ne possède pas ces biens et qu'il les désire. Il ne faut pas aller à l'extrême opposé, et dire : c'est un mortel. Eros est intermédiaire entre le mortel et l'immortel, il est un démon : μετὰ τὸ θνητῶν καὶ ἀθνητῶν..... Δαίμων μὲν γάρ 259.

Fils de Poros et de Pénia, de « l'Expédient » 260 et de la Pauvreté, sa nature est un mélange de celle de ses parents. En tant que fils de Pénia, il est toujours pauvre, maigre, malpropre, sans chaussures, sans habitation, couchant à la belle étoile devant les portes et dans les rues. Comme fils de Poros, toujours à guetter ce qui est beau et bon, il est vaillant, hardi, têtue, chasseur habile, machinant toujours quelque ruse, désireux de savoir et « adroit à trouver les moyens d'y parvenir » φρονίσιμος ἐπιθυμητὴς καὶ πύργμος 261, philosophant sans cesse, habile enchanteur, magicien, sophiste. N'étant ni mortel comme les hommes, ni immortel comme les dieux, il se trouve dans un perpétuel devenir, comme au point de jonction des contraires. N'étant ni savant ni ignorant, ce qui le caractérise, c'est le désir de la science, car la science est belle parmi les plus belles choses, et l'Amour aime ce qui est beau. En sorte qu'on peut l'appeler justement un *philosophe*, c'est-à-dire un de ces êtres intermédiaires entre le sage et l'ignorant, conscients de leur insuffisance, comme disait déjà le *Lysis*, et cherchant à y remédier : ἔστιν γὰρ ὅτι τῶν καλλίστων ἡ σοφία. Ἐρῶς δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν. ὥστε ἀναγκαῖον

259. *Symposion*, 202 D.

260. Robin, *Théorie Plat. de l'Amour*, p. 12 et note 7.

261. *Symposion*, 203 D.

Ἐρωτα φιλόσοφον εἶναι. φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθούς²⁶².

De cette analyse, deux ou trois points sont plus particulièrement à remarquer :

1^o — Notons la similitude des termes par lesquels Platon décrit l'instabilité d'Eros dans le *Symposion* et la génération des contraires dans *Phédon*. — Eros qui est situé entre deux extrêmes, puisque οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, reste comme flottant et sans cesse en voie de transformation, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας ἠάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναθιώσκειται.²⁶³

Par sa nature, il réalise assez bien la définition des doubles intermédiaires de *Phédon* qui sont des γενέσεις, tels que καταδραθάνειν et ἀνεγείρεσθαι, ἀποθνήσκειν et ἀναθιώσκεισθαι.²⁶⁴, grâce auxquels est possible la transformation des contraires. C'est par un milieu que les absolus passent de l'un à l'autre.

2^o — L'Amour est un désir, par conséquent une privation, car on ne désire pas ce que déjà on possède : Ἀλλὰ μὲν Ἐρωτά γε ὡμολόγηκας δι' ἐνδοειν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδοεῖς ἐστίν.²⁶⁵ Il est un élan, une aspiration vers ce qui comblera son indigence. De là vient son double caractère d'être incomplet et d'intermédiaire mouvant, sans cesse progressif.

3^o — D'une façon plus précise, l'Amour est le désir de ce qui est bon et nous rend heureux : τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν.²⁶⁶... Cette définition, sans doute très générale, est celle du grand et séduisant amour inné dans tous les cœurs : ὁ μέγιστός τε καὶ ὀλοερός ἔρως παντί... Elle modifie la ter-

262. *Symposion*, 204 B.

263. Id. 203 E.

264. *Phédon*, 71 B. C. D. E.

265. *Symposion*, 202 D.

266. Id. 205 D.

minologie usuelle qui réserve le nom à une catégorie très spéciale de désirs. Mais en fait, Platon « transpose »²⁶⁷, la conception courante de l'Amour — toute l'argumentation du *Symposion* le montre — et c'est à titre d'aspiration vers le Bien qu'il assigne à Eros une place dans sa philosophie.

II. — **Son rôle.** — 1. L'objet de l'Amour, répond Diotime à Socrate, c'est la génération et la production dans la beauté. La beauté, comme on se l'imagine vulgairement, n'est pas l'objet de l'Amour, mais plus précisément la génération qui perpétue la race et donne l'immortalité. L'Amour consiste à vouloir que le bon nous appartienne toujours : ἀθανασίας ὅτι ἀναγκάσθων ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθῶν ἐκ τῶν ὀμοιωτήτων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἕκαστῶ εἶναι δεῖ ἕρωσ ἐστίν²⁶⁸. Et Diotime, après avoir énuméré la série des désirs, désirs sensuels ou désirs de la gloire, en montre l'aboutissement nécessaire : on veut s'assurer, par une procréation, l'immortalité, la perpétuité du nom et du bonheur dans la suite des temps ; on veut se prolonger par delà une vie éphémère²⁶⁹. Et de même que les intermédiaires du *Phédon*, les γυνέσεις, rendant possible le cycle continu des productions, donnent à la nature sa durée ; de même Eros établit en d'autres ordres une certaine permanence, grâce à la génération.

2. — La fonction de l'Amour est donc d'engendrer dans la Beauté, mais tout particulièrement, comme le remarque très justement Brochard²⁷⁰, « si on l'envisage sous sa forme la plus élevée, de faire naître la vertu dans les âmes qui en sont capables (210 C.) : τίπτειν

267. A. Diès, *Transpos. Plat.* Voir pp. 293 à 298.

268. *Symposion*, 207 A.

269. Cf. tous les développements, *Symposion*, 207 A.-210.

270. *Sur le « Banquet » de Platon. Et. de Phil. anc.*, p. 81.

λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, ὅστινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους. Il ne s'agit plus ici de poursuivre ou d'atteindre la beauté. Il s'agit de produire ou d'engendrer des vertus, et les plus hautes vertus sont des sciences. » Le rôle d'Eros est essentiellement intellectuel, et il ne faut pas se méprendre sur la portée des expressions mystiques du *Symposion* ou du *Phèdre*. L'Amour est un auxiliaire, *συναεργόν*, qui doit aider l'âme à s'élever du monde sensible jusqu'à la contemplation de l'Idée la plus haute et la plus pure, qui conduit progressivement en parcourant dans l'ordre convenable tous les degrés du beau, jusqu'au terme de l'initiation où l'on aperçoit l'être éternel, incréé et impérissable, que rien n'amointrit, que rien n'enrichit²⁷¹. Aussi reste-t-il un moyen et garde-t-il dans le système platonicien « une place secondaire », « un rôle subalterne »²⁷², comme tous les intermédiaires. C'est pourquoi il sera tantôt loué, tantôt blâmé, suivant qu'il remplira plus ou moins sa fonction. L'Amour intempérant qui gouverne toute l'âme, la remplissant de folie, et qui se révolte contre la raison, en un mot l'Amour tyran que dépeint le IX^e Livre de la *République*²⁷³, ou l'Amour malade que décrit le *Timée*²⁷⁴, seront évidemment condamnés comme nuisibles, mais l'*ὀρθὸς ἔρως* qui par sa nature se porte *συναεργῶς τε καὶ μουσικῶς* vers ce qui est ordonné et beau²⁷⁵, servira certainement à l'ascension progressive de l'esprit.

3. — En quel sens Platon met-il à contribution l'Amour dans sa philosophie ?

271. *Symposion*, 211 A. B.

272. Brochard, *loc. cit.*, p. 78.

273. *Républ.*, IX, 572 E., 573 A. D., 578 A., 587 A.

274. *Timée*, 86 D. E.

275. *Républ.*, III, 403 A. Ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίως τε καὶ καλῶς συναεργῶς τε καὶ μουσικῶς ἔρᾶν. — Καὶ μάλιστα, ἢ δ' ὅς.

La méthode de l'Amour utilise, nous dit M. Robin ²⁷⁶, « une émotion particulière de l'âme mortelle pour donner à l'âme immortelle une attitude qui lui permettra de contempler par les moyens qui lui sont propres le Beau en lui-même, et, avec lui, les Intelligibles qui sont son objet naturel. C'est donc une utilisation rationnelle du sentiment, non sans doute comme moyen mystique de connaissance, mais seulement comme un moyen de détourner l'âme vers la connaissance vraiment intellectuelle. » En effet, soit dans le *Symposion*, soit dans le *Phèdre*, cet enthousiasme, cette flamme que communique Eros sert à gravir les degrés qui séparent de la plus haute contemplation de l'esprit.

C'est plutôt comme stimulant de la réminiscence que le *Phèdre* conçoit l'Amour, et dans un passage intéressant où sont opposés ce que nous pourrions appeler avec la *République* l'amour tyran et l'ὄρῳς ἔρως. Platon montre l'âme qui s'est abandonnée aux corruptions de la terre, incapable de s'élever jusqu'à la parfaite beauté par la vue des objets terrestres. Au contraire, celui qui a été parfaitement initié, ὁ δὲ ἀρτιτελής, qui a jadis contemplé le plus grand nombre d'essences, retrouve dans les beautés d'ici-bas un reflet de l'essence éternelle, et cela grâce à l'Amour ²⁷⁷.

Le *Symposion* insiste surtout sur le point de vue dialectique, et la série d'étapes qu'Eros aide à parcourir ramène finalement à l'Idée suprême. On part de l'inférieur pour aboutir au supérieur, des beaux corps, des belles âmes, des belles occupations pour parvenir aux belles sciences et ne s'arrêter qu'à la science unique, celle du Beau lui-même : τοῦτο γὰρ οἶε ἐστὶ τὸ ὄρῳς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ βέβαια ἢ ὑπὸ ἀλλοῦ ἤγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν

276. Robin, *op. cit.*, p. 191.

277. *Phèdre*, 250 E.-251.

ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβάσμουδ' ἡρώμενον, ἀπὸ ἐνός ἐπὶ οὐο καὶ ἀπὸ οὐοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτιθεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτιθευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπὶ ἐκείνο τὸ μάθημα τελευθῆσαι. ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μαθήμα...²⁷⁸

Ici Eros a terminé sa tâche. Il vient d'engendrer dans la Beauté, et sa génération par delà le contingent et le périssable atteint quelque chose de l'être éternel, puisqu'elle provoque cette extase intellectuelle de l'esprit en présence de la réalité sans mélange que rien ne peut obscurcir. Et l'initié aux mystères de l'Amour produira non des images de vertu et de science, mais des vertus et des sciences véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache... Si quelque homme doit être immortel, c'est surtout celui-là²⁷⁹.

On a souvent signalé le parallélisme entre l'ascension vers le Beau décrite par le *Symposion* et l'ascension vers le Bien déterminée par le VII^{me} Livre de la *République*. Nous n'entrerons pas de nouveau dans des détails maintes fois indiqués²⁸⁰. Mais dans ce dernier dialogue, comme le dit très justement M. Diès, « le concept du beau s'est vu remplacer, d'une façon expresse, par le concept plus général du bien pour permettre une définition universelle de l'amour; il se présente en fin de compte, comme l'objet de la science suprême et ce τοῦ καλοῦ μάθημα n'est pas autre que le μέγιστον μάθημα de la *République* :

278. *Symposion*, 211 C.

279. Ἡ οὐκ ἐνθυμῆ, ἐφα, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῶν μοναχοῦ γενήσεται. ὁρῶντι ἢ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίπτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἀτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ. ἀτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ · τεκόντι δὲ ἀρετῆν ἀληθῆ καὶ θεοψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῶ ἀλλῶ ἀνθρώπων ἀθανάτω καὶ ἐκείνῳ. *Symposion*, 212 A.

280. Cf. spécialement Robin, *op. cit.*, pp. 182 sqq.

d'avance, le Beau en soi équivalait à l'idée du Bien et l'ascension du *Banquet* n'est que la formule esthétique de la dialectique platonicienne. »²⁸¹

Du reste, un autre passage de la *République*²⁸² donne la même impression et résume admirablement tout le rôle de l'Amour. Le véritable savant, dit Platon, ὁ γε ὄντως φιλομαθής, ne doit pas s'arrêter à la multiplicité des êtres qui sont du domaine de l'opinion, οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς ὁσέαζοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, mais aller de l'avant, sans hésiter, sans laisser éteindre son amour, ἀλλ' ἔτι καὶ οὐκ ἀμβλύνουσι οὐδ' ἀπολήγουσι τοῦ ἔρωτος, jusqu'à ce qu'il atteigne la nature même de chaque essence, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψαθται... et engendre ainsi par cette union l'intelligence et la vérité, ἧ πλῆσιδάσας καὶ μινεῖς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν...

En d'autres termes, Eros nous élève au-dessus du monde des corps et des belles occupations, comme dit le *Symposion*, au-dessus des arts empiriques, dirait la *République*, au-dessus du monde de la ὁσέα; il nous permet de dépasser les belles sciences ou le monde de la διάνοια; il nous amène jusqu'au seuil de la pleine réalité, jusqu'au monde de la νόσις, aidant ainsi, grâce à son caractère essentiellement mouvant et progressif, à franchir les étapes, reliant l'inférieur au supérieur, le moins parfait au plus parfait.

M. Robin a excellemment donné une formule synthétique de la fonction d'Eros, et nous nous permettons de la reproduire pour conclure cette étude. « Aimer, peut-on dire, c'est sortir de soi-même. Platon a magnifiquement interprété et développé cette formule. Pour lui, en effet, l'Amour constitue une méthode philosophique et

281. Diès, *loc. cit.*, p. 296.

282. *Républ.*, VI, 490 A. B.

en même temps une grâce divine : c'est une chance qui nous est offerte, dans la nature sensible elle-même, de nous rattacher à l'Intelligible, une chance qui reste à l'âme déchue de reconquérir ses ailes et de retrouver sa nature essentielle²⁸³. »

283. Robin, *op. cit.*, p. 228.

CHAPITRE II.

APPLICATIONS MORALES :

LA VIE BONNE ET HEUREUSE.

Il ne s'agit évidemment pas ici d'étudier dans le détail le système moral de Platon. Mon but est plus restreint. Je voudrais simplement montrer par l'analyse des vertus de *σωφροσύνη*, et *δικαιοσύνη*, comment s'introduit dans l'éthique platonicienne la notion du *μετᾶξύ*. Sans doute, le terme n'est pas explicitement formulé, mais les deux vertus jouent le rôle caractéristique des intermédiaires : elles sont des liens qui unissent les contraires, mettent de l'ordre et de la proportion dans les divers, constituent enfin la beauté de la vie humaine, mélange harmonieusement mesuré que *Philèbe* appellera *βίος μετᾶξύ*.

§ 1. — ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ et ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ.

1. — Remarquons tout d'abord l'union et presque la synonymie des deux termes dans un certain nombre de textes. Nous nous contentons d'en indiquer quelques-uns :

Protagoras. — 323 A. — *Σωφροσύνη*, et *δικαιοσύνη*, sont considérées comme deux parties intégrantes de la vertu politique. Tous les citoyens les possèdent nécessairement, sinon aucune ville ne peut exister. Et c'est pourquoi en matière politique, les Athéniens peuvent en

toute confiance écouter le premier venu. Telle est, contre Socrate, l'opinion de Protagoras :... ὅταν θε εἰς συμβούλην πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἦν θεὶ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν εἶναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέρονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις...

Gorgias. — 507 D. — Le vrai bonheur consiste dans la présence de la justice et de la tempérance : οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ἃν βλέποντα θεὶ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρῆσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἕσσεθαι...

Ménon. — 73 A. B. — C'est avec justice et sagesse qu'on doit gouverner ville, maison, ou quoi que ce soit : Ἄρ' οὖν οἷόν τε εὖ διοικεῖν ἢ πόλιν ἢ οἰκίαν ἢ ἄλλο ὅτιον, μὴ σωφρόνως καὶ δικαίως διοικούντα; — Οὐ δῆτα. — Οὐκ οὖν ἄνπερ δικαίως καὶ σωφρόνως διοικῶσιν, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη διοικήσουσιν; — Ἀνάγκη. — Τοῦν αὐτῶν ἄρα ἀμφοτέρωι θέονται, εἴπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνή, καὶ ὁ ἀνὴρ, δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης.

Phédon. — 82 A. B. — Les deux vertus sont considérées comme la vertu sociale et civique acquise par l'exercice et l'habitude... οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετιθευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, εἰς εἶθους τε καὶ μελέτης γενομένην ἀνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ;

Lois. — IX, 870 B. — Celui qui veut être heureux ne doit pas seulement chercher à s'enrichir, mais s'enrichir avec justice et modération : διδάσκαλος οὖν ἂν ὁ λόγος οὗτος γίγνοιτο ὡς οὐ γὰρ πλουτεῖν ζητεῖν τὸν εὐδαίμονα ἐσόμενον, ἀλλὰ δικαίως πλουτεῖν καὶ σωφρόνως...

2. — Il ressort de ces textes qu'un lien de parenté très étroit unit ces deux vertus. L'une appelle l'autre, et vainement dans la vie morale, on les chercherait isolées²⁸⁴. Pourtant elles ne se confondent pas, et l'analyse détaillée que nous ailons entreprendre de chacune d'elles, nous permettra de mieux saisir la différence qui les sépare et leur corrélation. Grâce précisément à cette corrélation, elles s'identifient en fin de compte dans le rôle qu'elles remplissent.

A. — ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ.

Dans le petit dialogue de *Charmide*, dialogue de jeunesse, mais très suggestif, comme le remarque justement Ritter²⁸⁵, il n'est pas donné moins de cinq définitions de la σωφροσύνη : 1) elle consiste dans l'accomplissement ordonné et calme de toutes ses actions : τὸ κατὰ μέτρον πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ... (159 B.); — 2) elle s'identifie avec une sorte de modestie et de pudeur : καὶ εἶναι ὅπερ αἰδώς ἡ σωφροσύνη... (160 E.); — 3) la σωφροσύνη, c'est accomplir ce qui vous concerne : τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν... (161 B.); — 4) elle se confond avec la réalisation du bien : ἡ τῶν ἀγαθῶν πράξις ou πόνησις... (163 E.); — 5) enfin, on peut l'assimiler à la connaissance ou à la science de soi-même : σωφροσύνην εἶναι τὸ γινώσκαι αὐτὸν ἑαυτόν. (165 B)... ὁτι ἐπιστήμη τις αὐτῆς... (165 C.)

284. Ἄλλὰ μὲν τὸ γε δίκαιον οὐ φέται χωρὶς τοῦ σωφρονεῖν. *Lois*, III, 696 C.

285. RITTER : *Platon*, I. Keiner der bisher betrachteten Dialoge enthält eine solche Fülle eigenartiger und zu weiterem Nachdenken anregender Betrachtungen wie der Charmides, der an Umfang etwa dem Laches gleich ist und nicht ganz die Hälfte des Protagoras ausmacht. (P. 353.) Recherches sur ce qu'il y a de positif dans ce dialogue, pp. 353-357.

Mais successivement ces définitions sont abandonnées, non qu'elles soient absolument fausses, mais encore trop incomplètes ou mal comprises, elles n'entreront pas dans le cadre habituel des concepts platoniciens.

Ailleurs, plusieurs formules populaires sont indiquées qui réduisent d'une façon générale la *σωφροσύνη*, à la domination de soi-même, des appétits et des plaisirs. « Qu'entends-tu par commander à soi-même ? » demande Calliclès à Socrate dans le *Gorgias*. — « Rien d'extraordinaire », répond Socrate : ... ἀλλ' ὡσπερ σὶ πόλλισι, σῶφροντα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτῶν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ²⁸⁶. — « La tempérance, dira de même Agathon dans le *Symposion*, d'après l'opinion courante, consiste à triompher des plaisirs et des passions : εἶναι γὰρ ὁμοιοσηεῖται σῶφροσύνη, τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν... »²⁸⁷

Le III^{me} Livre de la *République* insiste sur la nécessité de la *σωφροσύνη*, pour les jeunes gens. Or, est-il affirmé, d'une façon générale, les principaux traits qui caractérisent cette vertu sont : la soumission aux chefs et la maîtrise de soi en tout ce qui concerne la boisson, la nourriture ou l'amour. Σωφροσύνης δὲ ὡς πλείθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπάρχουσιν εἶναι, αὐτοῦς δὲ ἀρχόντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀρροδίσια καὶ περὶ ἐδωδῶν ἡδονῶν²⁸⁸.

C'est précisément cette définition vulgaire qu'explique et développe un passage important du IV^{me} Livre où Platon met admirablement en lumière la nature et la fonction d'intermédiaire de la *σωφροσύνη*²⁸⁹.

Cette vertu, plus que les autres, ressemble à un certain accord, à une harmonie, συμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονία;

286. *Gorgias*, 491 D.

287. *Symposion*, 196 C.

288. *Républ.*, III, 389 D.

289. *Id.* IV, 430 D.-432 B.

elle est un ordre, *κόσμος τις*, un frein qui arrête les plaisirs et les passions, *ἡδονῶν τιμῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*, et la formule qui la résume pourrait se traduire : se dépasser soi-même, *ἐξυπερὸν κρείττων*. Qu'est-ce à dire? Peut-on se trouver à la fois sujet et terme d'une même relation? Le même homme serait-il maître et esclave de lui-même? Sans nul doute, mais il faut comprendre en quel sens. L'âme, on le sait, se compose de deux parties : l'une supérieure, l'autre inférieure : τὸ μὲν βέλτιον — τὸ δὲ χείρον. Si le βέλτιον gouverne le χείρον, on dira de l'homme qu'il se dépasse, *κρείττω αὐτοῦ*.

De même, élargissant le champ d'observation, la cité se dépassera, si en elle la partie la meilleure commande la moins bonne, εἴπερ οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει : alors il faudra l'appeler *πώρρον*. — Les désirs nombreux et variés, les passions de toutes sortes se trouvent dans le vulgaire, tandis que les désirs simples et modérés, fondés sur des opinions justes et raisonnables, ἀπλᾶς τε καὶ μετρίως. αἱ δὲ μετὰ νόῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς, sont l'apanage d'un fort petit nombre. Dans la république idéale, les désirs du vulgaire sont surpassés par ceux de l'élite. La ville est donc *κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν*, et pour cela on l'appelle justement *πώρρον*. Or chez tous la même opinion existe au sujet de ceux qui doivent commander et obéir. Par conséquent, c'est dans les deux, sujets et chefs, que réside le *πώρρον*, et la comparaison était exacte qui assimilait la *πώρροσύνη* à l'harmonie. Ὁρθῶς οὖν, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι ἐπειραιῶδες ἐμμαντευσμέθη ἀρετὴ ὡς ἀρμονία τινὶ ἢ πώρροσύνη ἡμοιωτάτη.²⁹⁰ En effet, tandis que l'*ἀνδρεία*, la *σοφία*, vertus plus spéciales, plus particularistes, si j'ose dire, s'isolent dans une partie de l'Etat, la *πώρροσύνη*, à la façon d'un lien, se répand dans tous les membres, depuis la plus basse condition jusqu'à la plus haute, éta-

blissant entre tous un accord parfait, une véritable symphonie naturelle, l'union proportionnée des contraires... ἀλλὰ δι' ἑκείνης ἀπεργῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνἄδοντας τοὺς τε ἀθήνεστατους ταύτων καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει ἰσχύϊ, εἰ δὲ, καὶ πλήθει ἢ γρίμασιν ἢ ἄλλῳ ὁπωσὺν τῶν τοιοῦτων ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ἁμονσίαν σωφροσύνην εἶναι, γείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δὲ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ²⁹¹.

Comme dans la cité, cette même vertu produira dans l'âme l'amitié. Et si l'homme mérite le nom d'ἀνδρεῖος, quand la partie θυμειδὲς remplit exactement son rôle d'auxiliaire; celui de σοφός, si la raison donne des ordres, il sera σώφρων, grâce au lien unifiant qui rapproche du λόγος le θυμός... Σώφρονα οὖ τῆ φιλίας καὶ συμφωνίας τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ἁμοδοξῶσι. δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ²⁹².

Voilà donc ce qu'est cette domination sur les appétits et les plaisirs : ce n'est pas une domination violente et brutale que réalisera la σωφροσύνη, mais une harmonieuse fusion. Intermédiaire, elle soudera entre eux les contraires, non d'une façon quelconque, mais en assurant la prédominance à ce qui est supérieur.

Et cette conception qu'analyse très finement la *République* demeure identique dans les dialogues suivants. Le *Phèdre*, par exemple, signalera cette lutte des deux principes qui parfois trouble l'âme, et appellera σωφροσύνη le triomphe de la raison, la soumission des désirs irréfléchis, en un mot le rétablissement normal de l'équilibre. L'ἄβρις, au contraire, sera la disproportion, le désordre²⁹³. — Et c'est aussi sans doute à la σωφροσύνη, que fait allusion

291. *Républ.*, IV. 432 A.

292. Id. 442 C.

293. δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἐκάστῳ δύο τινὲ ἐστων ἰδέα ἄρχοντες καὶ ἄγοντες..... τούτω δὲ ἐν ἡμῖν ποτὲ μὲν ἁμονοεῖτον, ἐστὶ

le III^me Livre des *Lois*, quand il nie la possibilité de trouver la sagesse dans une âme sans harmonie. La plus parfaite sagesse, en effet, n'est autre chose que le plus beau et le plus parfait des accords, et on ne la possède qu'autant que l'on vit selon la droite raison : πῶς γὰρ ἂν ὁ φίλοι. ἄνευ συμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τὸ σμικρότατον εἶδος; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἴ, καλλίστη, καὶ μεγίστη, τῶν συμφωνιῶν μεγίστη, δικαιοτάτ' ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος...²⁹⁴

B. — ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ.

Un Etat, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre société du même genre, ne réussira jamais dans ses entreprises injustes, si les membres qui la composent violent les uns à l'égard des autres les règles de la justice. Car l'injustice ferait naître en eux des séditions, des haines, des combats. La justice, au contraire, entretiendrait la paix et la concorde... ἴ, γὰρ ἀδικία καὶ μίση, καὶ μάχης ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἴ, δὲ δικαιοσύνη, ἁμόνοια καὶ φιλίαν...²⁹⁵ Bien qu'il n'ait pas encore éclairci l'idée de justice, Platon, on le voit, la conçoit nettement dès le 1^{er} Livre de la *République*, comme une ἁμόνοια, une φιλία. Mais pour l'instant, il indique ce point de vue sans y insister, et passe presque immédiatement à l'examen d'une autre question : la condition du juste est-elle meilleure et plus heureuse que celle de l'injuste ?

δὲ ἵτε στασιάζετον· καὶ τοσὺ μὲν ἴ, ἑτέρα. ἄλλοτε δὲ ἴ, ἑτέρα κρατεῖ. οὐδέ τις μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἀριστον λόγῳ ἀκούσσης καὶ κρατούσσης τῆν κρατεῖ σωφροσύνη, ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλακούσσης ἐπὶ ἡδονῆς καὶ ἀξέσσης ἐν ἡμῶν τῆ ἀρχῆ, ὅθρις ἐπωνομάσθη... *Phèdre*, 237 D. E.

294. *Lois*, III, 689 D.

295. *Républ.*, I, 351 D.

Pour la résoudre, il a recours à la théorie de la fonction propre à chaque être²⁹⁶. La fonction des yeux ou des oreilles, c'est de voir ou d'entendre; celle de la serpette, c'est de tailler la vigne. En un mot, la fonction d'une chose est ce qu'elle seule peut faire ou ce qu'elle fait mieux qu'aucune autre. Et tout ce qui a une fonction particulière possède aussi une vertu qui lui est propre, vertu indispensable pour s'acquitter convenablement de la fonction. Prendre soin, gouverner, délibérer, vivre, voilà les fonctions de l'âme. Il faut donc aussi qu'il y ait une vertu dont la privation entraînera la désorganisation du sujet : c'est une nécessité que l'âme méchante pense et gouverne mal. Mais la justice est une vertu, l'injustice un vice. Donc, l'âme juste et l'homme juste vivront bien et seront heureux, car il y a équivalence entre les deux termes; et l'homme injuste vivra mal et dans le malheur.

Telle est l'argumentation de ce 1^{er} Livre. Ici, deux points de vue très différents sont distingués. Tandis que l'on considère la justice comme une *ἐμὀνοια*, une *φιλία*, sans pénétrer plus avant dans l'analyse de cette notion, on résout le problème de son utilité par la théorie de la fonction. Or au IV^{me} Livre, le rapprochement de ces deux idées, *ἐμὀνοια* et fonction de l'être, va servir de fondement à la seule définition de la justice²⁹⁷.

Dans la cité, la *δικαιοσύνη*, consiste à ce que chacun soit à sa place, exerce l'office qui lui convient. En effet, chaque citoyen apporte, en naissant, certaines dispositions qui déterminent son rôle, sa fonction dans l'Etat. Il ne doit donc pas chercher à s'élever plus haut, à se mêler des affaires d'autrui, mais rester à sa place, occuper son emploi. Que le charpentier s'ingère dans le métier du cordonnier, ou le cordonnier dans celui du charpentier;

296. *Républ.*, I, 352 E.-354.

297. *Id.* IV. Depuis 433 B.

qu'ils échangent leurs outils et leur salaire, ou que le même homme fasse les deux métiers à la fois, ce serait dans la société un désordre et un grand mal. Posséder son propre bien et en user, en cela se résume toute la justice : *Καὶ ταύτη ἄρα πρὶ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογήοιτο* ²⁹⁸.

Transposons, et appliquons à l'individu les principes qui ont dirigé ces recherches. Ici également, la justice se réalisera, quand chaque partie de l'âme remplira exactement son rôle, sa fonction. *Μνημονευτέον ἄρα ἡμῶν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅπου ἂν τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττει, οὕτως δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων* ²⁹⁹.

La partie logistique commandera, assistée par la partie *θυμοειδής*; et toutes deux en harmonie, grâce à la gymnastique et à la musique, gouverneront l'*ἐπιθυμητικόν*. L'âme sera *ἀνδρεῖα* par le *θυμοειδής* qui gardera les ordres de la raison sur ce qui est ou n'est pas à craindre; *σοφία*, par la partie qui dirige et en qui réside la science; *σώφρων*, par l'union des deux. La justice fera donc que chaque partie de l'âme accomplisse son œuvre; elle empêchera que par le mélange des opérations ou des fonctions, le trouble naisse dans l'homme, mais lien à son tour, elle facilitera l'harmonie dans l'individu comme dans la cité, par la réduction de la multitude à l'unité : *Τὸ δέ γε ἀληθές. τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς εἶοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἕξιν πράξιν τῶν αὐτοῦ ἀλλὰ περὶ τὴν ἐνότης, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τάλλοτρία πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμανεῖν πρὸς ἀλλήλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένει, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ εὖλον γινόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ἕρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεργῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄλλα*

298. *Républ.*, IV, 433 E.

299. Id. 441 D.

μεταξὺ τυγχανῆς ὄντα, πάντα ταῦτα συνδιόσταντα καὶ παντοπάσαντα ἔνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμυσμένον...³⁰⁰

La δικαιοσύνη est donc, d'après Platon, un intermédiaire, non pas comme le pensaient les relativistes dont Glaucon expose la doctrine au II^me Livre de la *République*, en ce sens qu'elle serait une sorte de compromis entre le souverain bien qui consiste à pouvoir être injuste impunément et le souverain mal qui consiste à ne pouvoir se venger des injures : μεταξὺ οὗτων τοῦ μὲν ἀπίστου ὄντος, ἐξ ἁδικῶν μὴ διδῶ ὀλίγον, τοῦ δὲ κακίστου, ἐξ ἁδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ἦ...³⁰¹, mais elle joue ce rôle unificateur qui est de rapprocher les extrêmes et de permettre leur coexistence; elle réalise l'idée même que suggère son étymologie, puisque δικαιοσύνη, explique Socrate à Hermès dans le *Cratyle*³⁰², indique le lien très subtil, très fin, qui pénètre le tout changeant et mobile, détermine le devenir, y met un peu d'ordre et le gouverne.

3. — Platon distingue parfois deux sortes de tempérance et de justice : celles du philosophe, dont la possession est réservée à une rare élite, et celles du vulgaire, que le VI^me Livre de la *République* ou le *Phédon* appellent ἀρετὴ δημοτικὴ καὶ πολυταχὴ³⁰³. Mais au point de vue qui nous occupe, cette diversité importe peu, car dans les deux cas, la notion générique reste la même. La seule acquisition de ces vertus fait toute la différence. Comme le dit Brocha d : « Tandis que les premières [celles du vulgaire] sont acquises par l'exercice, la seconde [celle du philosophe] est plutôt une possession naturelle de l'âme, une faculté ou un organe qui est en elle et qu'il suffit de diriger vers son objet pour que la connaissance

300. *Républ.*, IV, 443 D. E.

301. *Républ.*, II, 359 A.

302. *Cratyle*, 412 C. D.

303. *Républ.*, VI, 500 D. *Phédon*, 82 A.

se produise aussitôt »³⁰⁴. Les unes sont le fruit de l'opinion droite; les autres, une conquête de la science. Mais ici ou là, *σωφροσύνη*, désigne le juste équilibre de l'âme, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπιποθήσθαι, ἀλλ' ὀλιγότροως ἔχειν καὶ κοσμίως...³⁰⁵ affirme précisément le *Phédon*, et *δικαιοσύνη*, l'harmonieux accomplissement de toutes ses fonctions.

4. — Cette analyse des deux vertus intermédiaires permet aussi de comprendre pourquoi Platon les rapproche au point de rendre les termes presque synonymes. Tandis que la *σωφροσύνη*, se présente plutôt comme une domination des parties supérieures sur les parties inférieures, la *δικαιοσύνη*, évoque surtout une condition indispensable pour réaliser dans la paix cette hiérarchie : exécuter sa tâche sans empiéter sur celle des autres. Ainsi toutes deux se supposant et s'aidant produisent cette harmonie, auxiliaire donné par les Muses pour mettre d'accord entre elles les révolutions capricieuses de notre âme : ἐπὶ τὴν γενεσυνίαν ἐν ἡμῶν ἀνάγκαστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ, σύμφωνα ὑπὸ Μουσῶν ἰερότα...³⁰⁶

5. — La *σωφροσύνη*, et la *δικαιοσύνη*, ne sont pas seulement principe d'ordre dans l'âme. Leur rôle est encore plus étendu, leur domaine plus large. A la façon d'Eros et des autres démons, elles créent une sorte de *κοινωνία*, des liens d'amitié entre le ciel et la terre. Déjà le *Gorgias*³⁰⁷ soutient que pour vivre heureux il faut vivre avec *δικαιοσύνη* et *σωφροσύνη*, car ces vertus seules permettent la *κοινωνία*, et sans *κοινωνία*, aucune amitié n'est possible.

Les sages prétendent qu'un lien commun unit le ciel et la terre, les dieux et les hommes, et ce lien c'est

304. Brochard, *La Morale de Platon. Et. de Phil. anc.*, p. 181.

305. *Phédon*, 68 C.

306. *Timée*, 47 D.

307. *Gorgias*, 507 E., 508 A.

précisément l'amitié, la modération, la tempérance, la justice qui comblent les abîmes, nouent les extrêmes en établissant entre eux comme une égalité géométrique, ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική.

C'est déjà la notion de mesure qui tend à fusionner avec la notion morale et prédominera surtout à partir du *Politique*.

« Il n'est pas de lien plus beau, dit le *Timée*, que celui qui de lui-même et des choses qu'il unit, fait un seul et même tout. Or, telle est la nature de la proportion qu'elle atteint parfaitement ce but. »³⁰⁸ Aucune κοινωνία n'est donc plus rigoureuse et plus intime que celle qui donne aux termes qu'elle relie cette mesure et cette proportion. Or, la σωφροσύνη, intermédiaire qui réalise l'harmonie dans l'homme et rattache l'homme à Dieu, ne peut que se confondre avec une μετρίότης. Elle doit être mesure et proportion. C'est, en effet, ce qui ressort d'un passage des *Lois*³⁰⁹, exactement parallèle au texte du *Gorgias* : il faut suivre le dieu de très près. Mais quelle conduite nous rend agréables à Dieu ? Une seule, fondée sur ce principe que le semblable plaît à son semblable quand tous deux sont proportionnés : τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἀμετροῦ οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. Or pour nous, qu'y a-t-il de plus proportionné que Dieu : ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μέγιστα. Par conséquent, il n'est point d'autre moyen de se faire aimer de Lui que de travailler à lui ressembler. Mais celui qui est σώφρων est ami de Dieu, car il lui ressemble : ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ. Donc d'après le principe énoncé plus haut, il lui est aussi admirablement proportionné, grâce à la σωφροσύνη qui réunit en elle le double caractère moral et mathématique de la mesure.

308. *Timée*, 31 C.

309. *Lois*, IV, 716 C. D.

§ 2. — ΒΙΟΣ ΜΕΣΟΣ et ΒΙΟΣ ΜΙΚΤΟΣ.

Platon ne s'est pas contenté de définir cet ordre et cette harmonie de l'âme; il a voulu en donner la formule, et la subtile description de la vie mélangée, la βίος μικτός exposée dans le *Philèbe*, me paraît être une juste expression de la vie σώφρων καὶ δικαία.

Vie heureuse et vie bonne furent de tout temps synonymes pour le disciple de Socrate, et la notion de plaisir entre comme élément essentiel dans son éthique. Sans doute *Gorgias* et la *République* sont pleins d'une méprisante ironie contre tous ceux qui confondent le bien et le plaisir; mais, ne nous y trompons pas, ce que Platon reproche à ses adversaires, c'est leur étroitesse de vue et l'inintelligence du véritable bonheur.

Calliclès ne comprend pas que l'exclusive satisfaction des sens provient en somme de la tyrannie des besoins et n'est qu'une simple cessation de douleur. La condition des intempérants est celle d'un gouffre : Χαράδρου ὅτινα αὐτὸ τὸ βίον λέρεις³¹⁰, que les désirs creusent sans cesse et que les plaisirs ne comblent jamais.

C'est la même pensée, sous un aspect un peu différent, que développe le IX^{me} Livre de la *République*³¹¹, et l'état μετὰξὺ qu'il va décrire, ressemble fort à celui que prônait Calliclès dans *Gorgias*.

Après avoir distingué les trois genres d'hommes : φιλόσοφον, φιλόνομον, φιλοκαρδές, Platon veut montrer que seule la vie du philosophe est la plus heureuse, car seul le plaisir du sage est vrai et pur; tous les autres ne sont que des ombres : ἄρει ὅτι οὐδὲ πανάληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονή, πλὴν τῆς τοῦ φρονήμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιανώσθητι τις...³¹²

310. *Gorgias*, 494 B. Voir le développement, 493 sqq...

311. *République*, IX. Depuis 581.

312. Id. 583 B.

Pour examiner la question, on oppose douleur et plaisir. La douleur est le contraire du plaisir. Mais n'existe-t-il pas un certain état intermédiaire entre ces deux sentiments, qui consiste dans un repos où l'âme se trouve à l'égard de l'un et de l'autre : Μεταξὺ τούτων ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὃ ἡσυγία, τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς...³¹³

Précisons cette idée. Les malades regardent la santé comme le plus grand bien, mais ils n'en connaissent pas le prix avant leur maladie. Ceux qui souffrent prétendent que rien n'est plus doux que de ne plus souffrir, et, pour les gens tristes, la disparition de la tristesse sera le bien le plus désirable. Par conséquent, cessation de la douleur, cessation du mal, tel est ce calme de l'âme, cet intermédiaire qu'on appelle parfois le bonheur. Mais cette vie d'ataraxie, d'ἡσυγία, peut-on la considérer comme une réalité? Non, répond énergiquement Platon, ces prétendues joies ou douleurs ne s'élèvent pas au-dessus de l'apparence. Ces fantômes, ces prestiges, la raison le démontre, ne contiennent en eux aucun plaisir réel : Οὐκ ἔστιν ἄρα τούτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὴ καὶ παρὰ τὸ ἡδὴ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυγία, καὶ οὐδὲν ὑμῆς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις³¹⁴.

Or, ces soi-disant plaisirs sont en général ceux du corps. Presque tous, en effet, les plus nombreux du moins et les plus vifs, nous viennent par les sens et sont caractérisés par une cessation de douleur : αἱ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλείσται τε καὶ μέγιστα, τούτου τοῦ εἶδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί³¹⁵.

Dans une pittoresque comparaison³¹⁶, assez analogue à celle de la caverne, Platon nous représente le pauvre

313. *République*, IX, 583 C.

314. Id. 584 A.

315. Id. 584 C.

316. Id. 584 D. E.

aveugle qui passe d'une région inférieure à une région moyenne et s'imagine atteindre le sommet, alors qu'il se heurte à l'intermédiaire. Il ne sait pas distinguer la région vraiment haute, vraiment moyenne et vraiment basse : διὰ τὸ μὴ ἔμπειρος εἶναι τοῦ ἀληθινῶς ἄνω τε ὄντος καὶ ἐν μέσῳ καὶ κάτω. De même, ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu et passent leur vie dans les festins ou autres plaisirs sensuels, errent continuellement entre la basse région et la moyenne, sans franchir ces deux termes. Ils ne montent jamais jusqu'à cette région supérieure que même leurs yeux ne peuvent apercevoir. Aussi ignorent-ils la véritable joie, la joie pure et solide : Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωγίαις δὲ καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀεὶ συνόντες, κάτω, ὡς εἶπεν, καὶ μέγρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξὺ φέρονται τε καὶ ταύτην πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέβησαν, οὔδ' ἐ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν, οὔδ' ἐ βεβαίον τε καὶ καθαρὰς ἡδονῆς ἐγγύσαντο...³¹⁷

L'impression qui se dégage de cette longue démonstration, c'est que l'état μεταξὺ où le plaisir sensuel occupe une place exclusive, dont le besoin et le désir constituent le fondement, ne doit pas être considéré comme le but dernier de la vie, la fin à réaliser, car le plaisir n'est qu'un mouvement, une apparence. Brochard le dit justement : « Il appartient à la catégorie des choses qui, comme la construction des vaisseaux, n'existent pas pour elles-mêmes, mais en vue d'une fin ; il n'est qu'un moyen, qu'un changement, un passage d'un état à un autre. La réalité qui lui appartient est toute relative, il n'est pas vraiment un être, οὐσία, ou une qualité ποιότης. C'est pourquoi on ne saurait dire qu'il est un bien, car on ne peut donner ce nom qu'aux choses qui existent par elles-mêmes. »³¹⁸

317. *République*, IX, 586 A.

318. Brochard, *La Morale de Platon. Et. de Phil. anc.*, p. 207.

Platon décrira encore dans *Philèbe* sous le nom de μέσος βίος l'état intermédiaire, mais sa pensée ne variera pas, et il repoussera hardiment la thèse des Cyniques : Ceux qui croient ou jouir ou souffrir dans ce μεταξύ instable, ignorent ce qu'est le plaisir ou la douleur : Οὐδ' ἄρα ὁ μέσος βίος ἡδὺς ἢ λυπηρὸς λεγόμενος ὀρθῶς ἂν ποτε οὐτ' εἰ δοξάζοι τις, δοξάζοιτο, οὐτ' εἰ λέγοι, λεγθεῖη, κατὰ γὰρ τὸν ὀρθὸν λόγον³¹⁹.

Comme on le voit, la vie d'apparence, la vie intermédiaire que proscriit Platon, c'est une vie uniquement adonnée aux plaisirs du corps, une vie qui considère le plaisir exclusif comme le parfait bonheur. Mais alors, le souverain Bien consistera-t-il dans cette austérité extrême et ce détachement des sens que prône tout spécialement le *Phédon*?³²⁰. Sans doute, Platon fut quelque temps fasciné par les doctrines orphiques de la purification, et la vie belle et bonne s'identifiait alors à la pure vie de l'esprit. Mais cette exagération, que les circonstances du dialogue et l'émotion éloquente du discours socratique expliquent facilement, n'est pas une règle de morale platonicienne.

Le IX^{me} Livre de la *République* reconnaît déjà que lorsque toute l'âme suit la raison, réalise en elle la σωφροσύνη, que chacune de ses parties reste dans les bornes du devoir et de la justice, elle jouit encore de plaisirs qui lui sont propres, des plaisirs les meilleurs et les plus réels. Elle se laisse en effet conduire par la science et la vérité et elle ne recherche sous leurs aus-

319. *Philèbe*, 43 E.

320. La vertu n'est vraie qu'avec la sagesse, indépendamment des plaisirs, tristesses, craintes et autres passions : ... ἀλλ' ἢ ἕκαστο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις... καὶ μετὰ τούτου... τῶ ὄντι ἢ..... ἀληθῆς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ πόθων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων... *Phédon*, 69 A. B.

pices que les plaisirs les plus conformes à sa nature³²¹. C'est indiquer les éléments de la vie d'harmonie, de la βίος μικτός dont le *Philèbe*, utilisant la notion d'intermédiaire, va composer la formule.

Platon, en l'exposant, ne fait qu'appliquer la grande méthodé préconisée au début de *Philèbe*. Il s'agit de retrouver les intermédiaires qui séparent les termes analysés, ces intermédiaires mathématiques qui opèrent la réduction à l'unité³²². — On veut ici découvrir le souverain Bien. Conformément au principe, on analyse donc séparément plaisir et science, puis on constitue ce parfait mélange d'où se dégage la notion morale. Mais Platon ne s'arrête pas à des divisions incomplètes. Il le montre bien dans le *Politique* ou le *Sophiste*. Aussi on pénètre plus avant et on entreprend une analyse dans l'analyse. Plaisirs et sciences sont distingués en plaisirs purs et mélangés; sciences pures et mélangées. Et ce n'est qu'après avoir concilié ces divers éléments qu'on aura établi la formule de cette μετρίότης qui est beauté et vérité.

Examinons de plus près le procédé, et suivons Platon dans sa fine discussion psychologique :

A. — LES PLAISIRS.

1. — *Leur origine* : En tout, nous le savons, il faut distinguer l'infini, le fini et le mélange des deux. Ce mélange consiste dans l'accession du fini à l'infini et produit une génération nouvelle où cessent les dissemblances. Ainsi l'ὄρσην κοινωνία des maladies produit la santé

321. *Républ.*, IX, 586 D. : ... θαρροῦντες λέγομεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλότιμον ὅσα ἐπιθυμίας εἰσὶν. αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἰδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ πρόνιμον ἐξηγήται, λαμβάνουσι τὰς ἀληθεστάτας τε κίψονται, ὡς εἴον τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεῖς ἐπομένον, καὶ τὰς ἐαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τούτω καὶ οἰκειότατον...

322. Cf. I^{re} Partie. Ch. II, p. 66 et sqq.

(une γένεσις). — Et tandis que l'infini sans cesse en mouvement ne subsiste pas, que le fini au contraire représente un principe de stabilité et de fixation³²³, le μακτόν est un intermédiaire, une γένεσις εἰς σὺνταξιν³²⁴, un devenir organisé qui doit au πόσων ou au πέρας sa permanence relative. Or, si de lui-même, le plaisir se rapproche du genre infini, ἡδονή, δε ἀπειρός τε αὐτή, καὶ τοῦ μήτε ἀρχήν μήτε μέτα μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔργοντος μήδ' ἕξουτός ποτε γένουσι³²⁵, compris suivant l'ordre de la nature, il s'engendre dans ce genre intermédiaire commun, ἐν τῷ κοινῷ μοι γένει ἅμα φαίνεσθαι λύπη, τε καὶ ἡδονή, γίνεσθαι κατὰ φύσιν, ce genre, ἐν ᾧ καὶ ὑγίαιαν, σῆμα δὲ καὶ ἀρμονίαν, ἐτίθετο...³²⁶ La douleur provient de la rupture et le plaisir du rétablissement de l'harmonie.

2. — *Leur division* : Il faut aussi distinguer les plaisirs purs et les plaisirs mélangés. Et la théorie de la μέσος βίος que soutiennent ses adversaires, amène Platon à préciser la différence. La doctrine morose d'Antisthène et de l'école Cynique se base sur une fausse intelligence du plaisir. La méthode qui dirige les recherches est défectueuse. On veut, en effet, étudier dans les extrêmes la nature du plaisir. Or, il est certain que les plus violents sont ceux du corps et les plus intenses, ceux qui suivent les plus ardents désirs. Mais où se trouvent les désirs les plus vifs, sinon chez les malades, les fiévreux, les galeux qui souhaitent avidement calmer leur soif et leur fièvre brûlante. Pour eux la suprême jouissance consiste dans la disparition de leur mal³²⁷. De même la vie intempérante qui ne tient aucun compte du μήδ' ἐν ἄλλαν, surpasse en plaisirs excessifs une vie de modération, et

323. *Philèbe*, 24 D.

324. Id. 26 D.

325. Id. 31 A.

326. Id. 31 C. D.

327. Id. 44 E., 45 A. B. C.

le plaisir, dans ce cas, accompagnerait la dépravation du corps et de l'âme, nullement la vertu³²⁸. Dans l'ordre aussi des sentiments, ne sait-on pas que les passions les plus violentes, la colère, la crainte, le désir, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie ... produisent des plaisirs inexprimables? Homère, déjà, parlait de « la colère plus douce que le miel qui coule du rayon »³²⁹. Mais il ne faut pas oublier qu'à l'origine de ces passions ou à leur point d'aboutissement, on rencontre une souffrance³³⁰.

Non, le bonheur ainsi compris est un mélange de bien et de mal, de joie et de douleur soit dans le corps, soit dans l'âme et ses affections, et ce mélange ne peut entrer dans une formule de la vie bonne et heureuse. Le mérite des théoriciens austères de la μέστος βίος qui nomment *bien*, la cessation du mal, sera au moins d'avoir aidé à comprendre la fausseté des plaisirs mélangés³³¹.

Mais à côté de ceux-ci et supérieurs à eux, il faut placer les plaisirs purs dont la privation n'est ni sensible ni douloureuse, et dont la jouissance procure une sensation agréable, sans aucun mélange de douleur : ὅσα τὰς ἐνδοείας ἀναισθητήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας [καταρχὰς λυπῶν] παρασίδωσιν³³². On rangera dans cette catégorie ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, belles non pas d'une beauté relative comme dans les corps ou les peintures, mais en

328. *Philèbe*, 45 D. E.

329. Id. 47 E.

330. Id. Depuis 46-50 B.

331. ... τῶς γὰρ φάσκουσι λυπῶν εἶναι πᾶσαν πάντα τὰς ἡδονὰς οὐ πάντοτε πῶς πείθονται, ἀλλ' ὅπερ εἶπον, μάρτυσι καταχρῶμαι πρὸς τὸ τινὰς ἡδονὰς εἶναι δοκούσας, οὗσας δ' οὐδαμῶς, καὶ μεγάλας ἐτέρας τινὰς ἄμα καὶ πολλὰς φαντασθεῖσας, εἶναι δ' αὐτὰς τυμπεφυρμένας ὁμοῦ λύπαις τε καὶ ἀναπαύσειν ὁδονῶν τῶν μεγίστων περὶ τε σώματος καὶ ψυχῆς ἀπορίας. *Philèbe*, 51 A. Cf. 44 C. D. Platon, tout en rejetant la doctrine de ses adversaires, l'utilise.

332. *Philèbe*, 51 B.

elles-mêmes, *ἀεὶ κατὰ κατὰ αὐτὰ*, et par nature (*πεφυκέσθαι*), comme dans les formes géométriques : *σχημάτων τε γὰρ κάλλος οὐκ ὅπερ ἂν ὑπολάβοιεν οἱ πολλοὶ πειρῶμαι νῦν λέγειν, ἢ ζῶων ἢ τινῶν ζωγραφισμάτων, ἀλλ' εὐθύ τι λέγω, φησὶν ὁ λόγος, καὶ περιφερὲς καὶ ἀπὸ τούτων οὐκ τὰ τε τοῖς τόνοις γιγνόμενα ἐπίπεδά τε καὶ σπερὰ καὶ τὰ τοῖς κανόσι καὶ γωνίαις, εἴ μιν μακθάνεις*³³³. Plaisirs purs aussi, ceux qui résultent des odeurs, quoique ils aient en eux quelque chose de moins divin, *ἤττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν*, mais aucune douleur nécessaire ne s'y mêle³³⁴; ceux enfin qui accompagnent les sciences et ne supposent aucune avidité pénible d'apprendre³³⁵.

Or tous ces plaisirs se distinguent des précédents, que la disproportion caractérisait, par la mesure. Ils se laissent facilement réduire par le *πέρας*, tandis que leurs contraires resteront éternellement dans le genre fuyant de l'*ἄπειρον*³³⁶. Et comme la pureté du plaisir constitue sa valeur, la conclusion s'impose : un plaisir très petit, mais complètement pur, sera préférable à un plaisir mélangé plus considérable... *σύμπασι ἡδονῇ μικρὰ μεγάλῃς καὶ ὀλίγῃ πολλῇς καθαρὰ λύπῃς, ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων γίγνεται ἂν*³³⁷.

B. — LES SCIENCES.

Le même procédé qui dirigeait naguère les recherches servira aussi à établir une division des sciences. On les distingue encore en sciences pures et sciences mélangées.

333. *Philèbe*, 51 C.

334. *Id.* 51 E.

335. *Id.* 52 A.

336. *Id.* 52 C. Οὐκ οὖν ὅτε μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τὰς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὁρθῶς ἂν λεγούσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ τὰς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, τὰς δὲ μὴ τὸν ἀντικεινὸν ἀμετρίαν· καὶ <τὰς> τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὐτὸ <θεγομένους>, καὶ πολλὰς καὶ ὀλιγάς γιγνόμενας τοιαύτας, τῆς τοῦ ἀπείρου γε ἐκείνου καὶ ἤττον καὶ μᾶλλον διὰ τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου [προσ]θῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων.

337. *Philèbe*, 53 B.

— Les secondes³³⁸, comme la médecine, l'agriculture, la navigation, la stratégie, mettent en œuvre le talent de conjecturer, reposent sur l'expérience et une certaine routine. Le type de ces divers arts, c'est la musique qui ne règle point ses accords par la mesure, mais par des à peu près et contient en elle bien des incertitudes, peu de points fermement établis : ὥστε πολὺ μεμειγμένον ἔχειν τὸ μὴ σαφές, σμικρὸν δὲ τὸ βέβαιον.

— Les premières, de façon générale, se rapportent à l'arithmétique, à la métrétique et à la statique : Οἷον πασιῶν που τέχνων ἂν τις ἀριθμητικὴν γινώσκῃ καὶ μετρικὴν καὶ στατικὴν, ὡς ἔπος εἰπεῖν φανήσῃ τὸ κατὰλειπόμενον ἐκάστης ἂν γινώσκουσιν³³⁹. L'architecture qui fait usage d'instruments de précision pourra servir de norme pour différencier les sciences pures des sciences mêlées : Θωόμεν τοίνυν διὰ τῆς τὰς λεγομένης τέχνης, τὰς μὲν μουσικῆς συνειπομένης ἐν τοῖς ἔργοις ἐλάττωτος ἀκριθείας μετισχρούσας, τὰς δὲ τεκτονικῆς πλείονος³⁴⁰. Mais ce n'est pas tout. Les sciences pures elles-mêmes ne le sont pas également, il faut pousser plus loin l'analyse et distinguer encore deux catégories. Ici Platon reprend dans les grandes lignes la division établie au VII^{me} Livre de la *République*. Au-dessus de l'arithmétique et de la géométrie du vulgaire qui fait entrer dans le même calcul des unités inégales, on place l'arithmétique et la géométrie des philosophes pour lesquels une unité ne diffère absolument en rien d'une autre³⁴¹. Et comme les sciences mathématiques surpassent infiniment les autres arts, ces mêmes sciences mises en œuvre par les philosophes atteignent un degré d'exactitude et de vérité dont nulle science empirique ne peut approcher : καὶ εἰρήσθω γε ὅτι πολὺ μὲν αὐταὶ τῶν ἄλλων τέχνων

338. *Philèbe*, 55 E., 56 A.

339. Id. 55 E.

340. Id. 56 C.

341. Id. 56 D.

διαφέρουσι, τούτων δ' αὐτῶν αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ἕρμην ἀμείγχρον ἀκριθεία καὶ ἀληθεία περὶ μέτρα τε καὶ ἀριθμούς διαφέρουσιν³⁴². Enfin au sommet, couronnement de l'édifice, domine la dialectique, science pure parmi les plus pures, connaissance elle-même de toutes les connaissances³⁴³. Son objet, c'est l'être réel par excellence, toujours identique et sans aucun mélange; sa faculté, cette partie intelligente de l'âme, faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour l'attirer en elle³⁴⁴. Peut-on concevoir pureté plus parfaite, et suivant l'étymologie du mot, sincérité plus accomplie? A la dialectique donc revient le premier rang, puis à ce qui s'en approche davantage, et tout le reste suivra dans un degré inférieur : ἢ περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ ἀληθές καὶ ὃ δὴ λέγομεν εὐλακρινές, περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἐργοντα, ἢ [δεύτερος] ἐκεῖνων ὅτι μάλιστα ἔστι συγγενές· τὰ δ' ἄλλα πάντα δευτέρᾳ τε καὶ ὕστερα λεκτέον³⁴⁵.

C. — LE MÉLANGE.

Il s'agit à présent, semblables à des ouvriers devant les matériaux qui constitueront le chef-d'œuvre, de réaliser le mélange du plaisir et de la sagesse. Ce n'est pas, en effet, dans le seul plaisir ou la seule science que consiste la vie désirable, le souverain Bien, mais dans une vie mixte : Καὶ νῦν ὅτ' τις λόγος ἐμείγυσεν ἡμῖν, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχάς, μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμεικτῷ βίῳ τὰ καθόν ἀλλ' ἐν τῷ μεικτῷ³⁴⁶. Remarquons-le pourtant déjà, on ne cherchera

342. *Philèbe*, 57 C.

343. Δῆλον ὅτι πᾶς ἂν τὴν γε νῦν λεγομένην γνώσῃ· τὴν γὰρ περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ αὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἐγώγε οἶμαι ἡγεῖσθαι σύμπαντας ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρηται μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνώσιν. *Philèbe*, 58 A.

344. *Philèbe*, 58 D.

345. *Id.* 59 C.

346. *Id.* 61 B.

une solution que dans un beau mélange, ἐν τῷ μίγνυμένῳ καλῶς. Aussi faut-il utiliser avec discernement toutes les distinctions précédemment établies, et puiser avec précaution à la fontaine de miel ou à la source sobre qui ne connaît pas le vin, d'où jaillit une eau saine et austère³⁴⁷.

Comme un portier pressé et forcé par la foule, ὅσπερ θυρωρός ὑπὲρ ὄχλου τις ὄθουμένος καὶ βιάζόμενος³⁴⁸, Platon ouvrira toutes grandes les portes aux sciences et leur permettra à toutes, pures ou mixtes, de pénétrer. C'est que dans notre condition d'ici-bas, il ne suffit pas de connaître la nature du cercle divin et de la sphère divine, il ne faut pas ignorer complètement la sphère humaine et les cercles humains pour pouvoir construire un édifice ou quelque autre ouvrage³⁴⁹. Il faut se résigner à descendre dans le domaine des sciences pratiques, si l'on veut retrouver chaque jour le chemin pour retourner chez soi : Ἀναγκαῖον γάρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἐκάστοτε ἐξευρίσκειν οἰκῶδε³⁵⁰. Aussi que toutes les sciences coulent ensemble dans le sein de la très poétique vallée d'Homère : Μεθιῶ δὲ τὰς συμπάσας ῥεῖν εἰς τὴν τῆς Ὀμήρου καὶ μάλιστα ποιητικῆς μισθολογίας ὑπόδογιν³⁵¹.

On se montrera plus exigeant pour les plaisirs. Tous les plaisirs purs entreront, de même que les plaisirs nécessaires³⁵², tous ceux aussi qui accompagnent la santé et la vertu, et qui formant son cortège, comme celui d'une déesse, marchent partout à sa suite³⁵³. Quant aux plaisirs violents et vicieux, on les exclura impitoyable-

347. ... μέλιτος μὲν ἂν ἀπεικάζου τις τὴν τῆς ἡδονῆς, τὴν δὲ τῆς προσηύσεως νηφελικὴν καὶ ἀσύνου ἀστυροῦ καὶ ὑγεινοῦ τινος ὕδατος... *Philèbe*, 61 C.

348. *Philèbe*, 62 C.

349. Id. 62 A.

350. Id. 62 B.

351. Id. 62 D.

352. Id. 62 E.

353. Id. 63 E.

ment, car avec eux toute concorde dans le mélange et toute harmonie serait impossible : τὰς δὲ ἀεὶ μετ' ἀφροσύνης καὶ τῆς ἀλλοῦς κακίας ἐπομένους πολλή πως ἀλογία τῷ νόῳ μετεγγίναται τὸν βρομιόμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μεξίνην καὶ καρσιν...³⁵⁴

Ainsi se trouve établie la formule de la vie bonne et heureuse. Platon se complait dans son œuvre, et s'il croit profondément à la haute moralité de la βίος μετρός. C'est que l'union des éléments qu'il vient d'opérer, le mélange qu'il vient de faire, n'est pas une fusion quelconque de termes disparates et instables, mais un composé solidement constitué par ce qui met en tout l'harmonie et produit le vrai mélange : la mesure : "Ὅτι μέτρον καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυγχούσα ἱπιστῶν καὶ ὀπισθῶν σύγκρασις πάσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυται τὰ τε κεραινούμενα καὶ πρότερον αὐτῆν : οὐδὲ γὰρ καρσις ἀλλὰ τις ἀκρατος συμπεσορῆμένη, ἀληθῶς ἡ τοιαύτη γίγνεται ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κακτιμένοις συμφορὰ."³⁵⁵

Tel est, en effet, le dernier mot de l'éthique platonicienne. A tous les théoriciens de doctrines absolues qui placent le Bien dans un extrême quelconque, Platon, plus conscient des relativités humaines, oppose les exagérations et les contradictions de leurs systèmes. Le plaisir seul ne peut rendre la vie bonne, car le plaisir est du genre de l'infini, instable et mouvant; de plus les plaisirs sont bons ou mauvais, vrais ou faux, comme les opinions, et l'homme de la βίος μέτρος ne vivra jamais qu'une vie d'ombre et d'apparence, nullement une vie morale. La science seule à son tour ne réalise pas les conditions terrestres du bonheur, — et la superbe intransigeance du *Phédon* s'est transformée dans le *Philèbe*, comme d'ailleurs dans bien d'autres dialogues, en une souriante indulgence. « Voudrait-il vivre, celui qui posséderait sagesse, esprit,

354. *Philèbe*, 63 E.

355. Id. 64 D. E.

science, mémoire, mais n'éprouverait jamais le moindre plaisir ou la moindre peine? » Εἰ τις θεξαιτ' ἂν αὐτὸ ζῆν ἡμῶν ἐργόνιστον μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην καὶ μνήμην πάσαν πάντων κεκτημένους, ἡδονῆς δὲ μετέργων μήτε μέγα μήτε σμικρόν, μισθὸν αὐτὸν λυπίας, ἀλλὰ τὸ παράπαν ἀπαθῆς πάντως τῶν τοιούτων...³⁵⁶

Il faut donc corriger, sans les rejeter absolument, les affirmations des adversaires, et prendre à la fois l'une et l'autre en choisissant et en dosant avec habileté. La solution définitive se trouvera donc dans une sorte de moyen-terme, d'intermédiaire entre les deux contraires, dans un composé des deux, un *μικτόν*.

Mais tout mélange ne saurait produire cette combinaison ferme qui seule permet d'approcher ici-bas de l'idéal entrevu dans l'Idée. La *βίος μέσος* est un mélange aussi, mais un mélange de bien et de mal, d'erreur et de vérité, d'où sont absents l'ordre et la proportion. Cette vie d'agitation perpétuelle manque d'unité et même de réalité comme l'*ἀπειρον* : *πρὸς γῶρ εἰ γὰρ καὶ οὐ μένει*³⁵⁷. Il faut, en effet, intercaler entre les extrêmes un troisième élément qui établisse la permanence. Or, n'est-ce pas précisément le rôle du *μέτρον*, disait le *Politique*, notion morale sans doute, mais aussi mathématique, puisqu'elle est basée sur le nombre ou le *πῶσον* qui arrête et qui lie : *τὸ δὲ πῶσον ἔσται καὶ πρότερον ἐπαύτατος*³⁵⁸. Ainsi le résultat de cet alliage proportionné, mesuré, tenant compte de la juste subordination des plaisirs à la science, ne sera pas une simple *γένεσις* toujours fuyante et transitoire, mais une *γένεσις εἰς οὐσίαν*, un devenir organisé.

Ne semble-t-il donc pas que nous ayons dans tout ce développement du *Philèbe*, en même temps qu'une

356. *Philèbe*, 21 D.

357. Id. 24 D.

358. Id. id.

intéressante application de la méthode des intermédiaires, la plus haute expression de ce qu'est pour Platon la vie de *σωφροσύνη* : vie de modération et d'ordre, affirmait *Gorgias*, de subordination, expliquait la *République*, vie de mesure plus heureuse que la vie d'intempérance où les plaisirs et les peines sont à l'état aigu³⁵⁹, vie à laquelle il faut habituer les enfants, qui ne doit pas embrasser avec ardeur les plaisirs, ni fuir de toute manière les chagrins, et que Platon caractérise par le terme *ἕλωσ*³⁶⁰, ce que nous traduirions volontiers comme nous traduisons le terme *βίος μικτός* : vie intermédiaire, ou mieux, vie harmonieusement mélangée.

359. *Lois*, IV, 734 A. B. C. D.

360. *Lois*, VII, 792 C. D. ὁ μὲν γὰρ ἕλωσ δὴ λόγος οὗθ' ἡδονὰς φησι δεῖν διώκειν τὸν ὀρθὸν βίον οὗτ' αὖτὸ παράπαν φεύγειν τὰς λύπας. ἀλλ' αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον. ὃ νοσή προσεῖπον ὡς ἕλωσιν ὀνομάσας. ἦν δὲ διὰθεσιν καὶ θεοῦ κατὰ τινα μαντείας φήμην εὐστόχως πάντες προσαγορεύομεν.

CHAPITRE III.

APPLICATIONS POLITIQUES :

LA VIE DE LA CITÉ.

« Les plus justes bornes que les magistrats puissent donner à l'accroissement de l'Etat, c'est de le laisser s'agrandir autant qu'il peut, sans cesser d'être un, et nullement au-delà » : Οὐρακι μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τόγδε μέγρι οὐ ἂν ἐθέλῃ ἀξιομένῃ εἶναι μία, μέγρι τούτου ἀξίειν, πέρα δὲ μί³⁶¹. Cette phrase pourrait servir d'exergue aux ouvrages politiques de Platon. La cité n'aura vraiment de valeur, et même peut-on dire d'existence, que si elle est une, si les éléments multiples et divers qui la constituent sont harmonieusement fondus. C'est partout le rêve du mathématicien non seulement de retrouver, mais de faire l'unité au sein de la multitude, et en politique, comme ailleurs, il s'efforcera d'établir cette égalité, mieux cette *ὁμόνοια* et cette *φιλία* qui seules réaliseront ce but. La science du gouvernement ressemble à toutes les autres. Elle s'efforce avec des matériaux semblables et dissemblables de composer une synthèse qui soit vraiment une force et une idée : Εἰ τίς που τῶν συνθετικῶν ἐπιστημῶν πράγμα ὁτιοῦν τῶν ἀπῆς ἔργων, καὶ εἰ τὸ φαυλότατον, ἐκούσα ἐκ μωγήτων καὶ γρηστῶν τινῶν συνίστασιν, ἢ πᾶσα ἐπιστήμη πανταχοῦ τὰ μὲν μωγήτῳ εἰς δύναμιν ἀποβάλλει, τὰ δὲ ἐπιτήδεια καὶ [τὰ] γρηστὰ ἔλαθεν, ἐκ τούτων δὲ καὶ ὁμοίων καὶ ἀνομοίων

361. *Républ.*, IV, 423 B.

ὄντων, πάντα εἰς ἓν αὐτὰ συναρῶσα, μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ.³⁶²

Ici les matériaux, ce sont les tempéraments, les caractères, les situations, et le législateur atteindra la plus belle et la meilleure des fins, s'il égalise les mœurs, s'il fait régner la concorde entre toutes les catégories de citoyens, si par l'union, en un mot, il ne néglige rien de ce qui rendra une ville heureuse : Τοῦτο δὲ τέλος ὑφ' ἑστέως εὐθυπλοκίᾳ συμπλακέν γίγνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὑπόταν ἁμόνοιᾳ καὶ φιλίᾳ κοινὴν συναρῶσά αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικῆ, τέγγη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφ' ἑστέως καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα [ὥστ' εἶναι κοινόν] τοὺς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσσωσα, συνέγγη τούτῳ τῷ πλήρωματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμων προσίκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδ' αὐτῆ μηδὲν ἐλλείπουσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστάτῃ.³⁶³

Pour constituer cet accord, cette amitié, il faut évidemment opérer des mélanges, mais un mélange n'aura de consistance que si, entre les parties, circulent des liens qui les rattachent fortement les unes aux autres, et ainsi l'idée d'intermédiaire domine encore toute la politique platonicienne. Quels sont donc les liens qui réaliseront ici la fusion des divers ?

§ 1. — LES LIENS DE LA CITÉ.

1. — Comme dans l'homme, la justice est la première et indispensable condition d'harmonie dans la cité. Après l'analyse du chapitre précédent, nous n'avons pas à revenir sur la détermination de ce concept. Il suffit d'en transposer la notion et d'en vérifier sur l'ensemble l'indispensable nécessité.

362. *Politique*, 308 C.

363. *Id.* 311 B. C.

De même que l'âme est un composé de trois parties, la société comprend trois catégories très distinctes. Le dieu a mélangé d'or les uns, d'argent les autres; d'autres enfin, de fer et d'airain³⁶⁴. Ce qui signifie en langage ordinaire que la nature différencie les individus. Les uns sont propres au gouvernement du pays, les autres à sa défense, les derniers à son entretien. Or il est très important pour le bon état de la cité que tous exercent les fonctions adaptées à leur tempérament. Et si l'on fait observer que telle classe de citoyens mènera une vie de mercenaires³⁶⁵, il faut remarquer que l'on ne veut pas rendre heureuse telle ou telle classe, mais la ville entière³⁶⁶, et le bonheur résulte de l'harmonie. Pour atteindre ce but, chacun doit jouer le rôle qui lui convient, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν³⁶⁷. Si les artisans veulent être soldats ou les soldats remplir la charge des magistrats, le trouble et le désordre naissent de ces aspirations disproportionnées. Il n'est rien d'aussi pernicieux, et la ville court à sa ruine³⁶⁸. Quand au contraire, chacune des classes reste dans les bornes de son emploi, la justice règne et avec elle l'amitié : χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκαιοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τούναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη, τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχει;³⁶⁹ Et comme dans l'individu, la justice, assignant sa tâche à chaque partie de l'âme, réprimait les troubles et formait le trait d'union entre les trois εἶδη, dans la cité aussi,

364. *Républ.*, III, 415 A. B. C.

365. Id. IV, 419.

366. ἐροῦμεν γὰρ ὅτι θευμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἶη, εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοι εἴεν. οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οὐκίξομεν. ὅπως ἐν τι ἤρην ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον. ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις... *Républ.*, IV, 420 B.

367. *Républ.*, IV, 433 B.

368. Id. 434 B.

369. Id. 434 C.

elle constitue l'intermédiaire qui permet la conciliation entre les diverses catégories et maintient l'unité dans la variété.

2. — Mais la justice elle-même n'aura d'efficacité et ne pénétrera dans les âmes ou les mœurs que si elle leur est comme naturelle et innée. L'éducation sera donc un des moyens les plus puissants dont disposera le législateur pour introduire cette vertu souverainement conciliatrice. Là où la jeunesse sera formée sagement, on ne rencontrera aucune difficulté, mais la mauvaise éducation est la source des plus grands désordres³⁷⁰. Un des procédés fondamentaux de l'éducation, c'est de maintenir intégrales les traditions, les moindres enseignements du passé, conservatisme jaloux qui va jusqu'à proscrire toute nouveauté en gymnastique et en musique. Même en pareilles matières, des modifications ne vont pas sans de graves dangers : εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλόγητόν ὡς ἐν ὄλῳ κινδυνεύοντα : οὐδαμῶδ' γὰρ κινδύνεται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μερίστων, ὡς φησὶ τε Δαίμων καὶ ἐγὼ πείθεσθαι.³⁷¹ Elles habituent la jeunesse à une sorte de *παρανομία* qui envahit les mœurs et les coutumes, s'infiltré peu à peu et conduit la cité au désastre³⁷². Ces innovations s'opposent directement au

370. Οὗτοι ἦν δ' ἐγὼ, ὃ ἀγαθὸ Ἀδείμαντε, ὡς δόξειεν ἂν τις, ταῦτα πολλὰ καὶ μεγάλα αὐτοῖς προστάττομεν ἀλλὰ πάντα φαῦλα, ἐὰν τὸ λεγόμενον ἐν μέγα φουλάττωσι, μᾶλλον δ' ἀπὸ μεγάλου ἰκανόν. — Τί τοῦτο; ἔφη. — Τὴν παιδείαν, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ τροφήν... *Républ.*, IV, 423 D. E.

371. *Républ.*, IV, 424 C.

372. Ἢ γούν παρανομία, ἔφη, βραδίως αὐτὴ λαμβάνει παραδυσμένη. — Ναί, ἔφη, ὡς ἐν παιδείᾳ γε μέρει καὶ ὡς κακὸν οὐδὲν ἐργαζομένη. — Οὐδὲ γὰρ ἐργάζεται, ἔφη, ἄλλο γε ἢ κατὰ μικρὸν εἰσοικισμένη ἡρέμα ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἥθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα : ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰ πρὸς ἀλλήλους συμβόλαια μείζων ἐκβαίνει, ἐκ δὲ δὴ τῶν συμβολαίων ἐργεταὶ ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας σὺν πολλῇ, ὃ Σώκρατες, ἀπειρεσίᾳ, ἕως ἂν τελευτήσω πάντα ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀνατρέψῃ, *Républ.*, IV, 424 D. E.

système d'éducation platonicienne qui cherche avant tout à imprégner les âmes d'*eunomie*. L'*eunomie* les façonne, leur communique ce tact faisant chercher comme d'instinct tout ce qui est légitime, leur aide à retrouver ces bonnes manières qui semblent dictées par la loi, ὁκοῦντα εἶναι νόμιμα, ce mystérieux apport moral déposé par les générations précédentes, que d'autres ont laissé perdre, mais qui jaillit spontanément des naturels sagement formés : Καὶ τὰ μικρὰ ἄρα, εἶπον, ὁκοῦντα εἶναι νόμιμα ἐξευρίσκουσιν οὗτοι, ἃ οἱ πρότερον ἀπώλλυσαν πάντα. ³⁷³

Voilà donc le résultat auquel doit aboutir l'éducation des enfants. Ces μικρά, ces ὁκοῦντα εἶναι νόμιμα dont parle la *République*, ces impondérables qui font un caractère, un esprit, une âme sont précisément les liens qui réunissent entre eux les citoyens, et permettront à la ville de se développer, de croître comme un cercle où toutes les lignes se pénètrent mutuellement sans heurt et sans brisure : Καὶ μὲν, εἶπον, πολιτεία ἕναπερ ἅπασ ἑρμίσῃ εὖ, ἔργεται ὡσπερ κύκλος ἀξάνομένη ³⁷⁴. Platon détermine ici quelques unes de ces pratiques que la conscience inchoative de l'enfant découvrira d'elle-même : ce sont des règlements, des minuties : attitudes, gestes, tels que : se taire devant les vieillards, se lever lorsqu'ils paraissent, leur céder partout la place d'honneur, garder le respect dû aux parents, conserver des ancêtres la manière de s'habiller, de se couper les cheveux, de se chausser... ³⁷⁵
— pratiques qu'il serait naïf d'ériger en préceptes rigides : νομοθετεῖν δ' αὐτὰ οὔμαι. εὐτήεις, et que seule l'éducation introduira dans les mœurs : Κινδυνεύει γούν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Ἀδείμαντε, ἐκ τῆς παιδείας ὅποι ἂν τις ἑρμίσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἐπόμενα εἶναι. ³⁷⁶

373. *Républ.*, IV, 425 A.

374. Id. 424 A.

375. Id. 425 B.

376. Id. Id.

Deux passages du VII^{me} Livre des *Lois* précisent encore le rôle d'intermédiaire de ces *δοκούντα εἶναι νόμιμα*. — Dans le premier, il s'agit toujours d'éducation. Platon vient de formuler quelques avis utiles pour former le corps et l'âme de l'enfant avant même sa naissance, puis dès le berceau³⁷⁷. Il apprend aux nourrices à façonner déjà le caractère du citoyen en herbe dont la vie offrira un harmonieux mélange de plaisirs et de peines³⁷⁸. Toutes ces prescriptions, ajoute-t-il, on les appelle vulgairement *ἄγραφα νόμιμα* : — τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα, ou encore, *πάτριοι νόμοι*³⁷⁹. Bien qu'elles ne soient pas des lois proprement dites, il ne faut pas cependant les négliger : οὐτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν αὐτὰ οὐτε ἄγραφα εἶναι³⁸⁰... ce sont les liens de toute cité, traditions vénérables qui servent de ciment aux lois présentes et futures, et les consolident, soutiens indispensables sans lesquels rien ne subsiste : qu'ils disparaissent, tout craque, et les plus beaux édifices se disloquent : δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰςὶν πολιτείας, μεταξὺ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμματιν τεθέντων τε καὶ κειμένων καὶ τῶν ἐπιθιτομένων, ἀπεργῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα, ἃ καλῶς μὲν τεθέντα καὶ ἐπιθιθέντα πάσι, στωτικῶς περικαλύψαντα ἔχει τοὺς τότε γραφέντας νόμους, ἂν δ' ἐκτὸς τοῦ καλοῦ βάλῃ, πληγμειῶς, οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομίᾳ ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορρέοντα, συμπίπτειν εἰς ταῦτόν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κείσθαι τε ἄλλα ὑφ' ἑτέρων, αὐτὰ τε καὶ τὰ καλῶς ὑπερὸν ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων³⁸¹.

A la fin du même livre, Platon revient sur ces *νόμιμα* à propos de la chasse, et achève d'en déterminer la signification. La chasse, dit-il, ainsi que tous les exercices du

377. *Lois*, VII, 789, 790 A. B.

378. Id. 791 D. E., 792.

379. Id. 793 A.

380. Id. 793 B.

381. Id. Id.

même genre, ne fournissent pas matière à des lois. Mais entre les lois et les simples instructions, il y a place pour des intermédiaires dont nous avons eu déjà l'occasion de parler : ἕτερον δὲ τι πρὸς τοῖς νόμοις εἶναι μεταξὺ τι νομοθετήσεώς τε πεφυκός ἄμα καὶ νόμων, ὃ δὲ πολλὰκις ἡμῶν ἐμπέπτωκεν τοῖς λόγοις...³⁸².

Il ne faut pas les négliger, disions-nous, mais il serait ridicule de les codifier : οὐ γὰρ ἄρρητὰ φασιν εἶναι, λέγοντές τε αὐτά, ὡς νόμους οἶσθαι τιθεμένους εἶναι πολλῆς ἀνοίας γέμειν³⁸³. Sans prescrire directement ces traditions, coutumes, manières d'agir, le législateur les louera très spécialement, et l'homme parfait sera celui qui obéira non seulement aux ordres du chef qui légifère, mais à ses louanges ou à ses blâmes : τελεώτερον δὲ ὧδε εἰρημένον, ὡς ἄρα ὅς ἂν τοῖς τοῦ νομοθέτου νομοθετοῦντός τε καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ψέγοντος πειθόμενος γράμματα διέξελθῆ τὸν βίον ἄκρατον³⁸⁴.

Résumant les divers caractères de ces νόμιμα, on peut ainsi distinguer leur double rôle : a) Par nature, ce sont des traditions assoupies dans l'âme des enfants et que l'éducation parviendra à réveiller, un peu à la façon de la réminiscence qui est pour l'esprit le stimulant des idées. En ce sens, elles constituent les liens qui créent l'unité morale dans la cité, la véritable amitié basée sur la conformité des sentiments et des mœurs.

b) Par l'obligation qu'ils imposent, ces préceptes très généraux remplissent la fonction d'intermédiaires entre les lois et les avertissements (νομοθέτησις). Ils n'ont pas la rigueur des premières, mais ils sont plus pressants, plus impératifs que les seconds.

Ils tiennent des deux : des lois, par leur nom même, νόμιμα, et aussi par la stabilité qu'ils apportent soit à

382. *Lois*, VII, 822 D.

383. *Id.* 822 E.

384. *Id.* *Id.*

l'édifice social, soit même aux lois qu'ils complètent et soutiennent : ἂ δὲ διανοσομένους ἡμᾶς, ὃ Κλεινία, τοῖ θεῖ τὴν πόλιν καινὴν οὕσαν πάντῃ συνθεῖν, μήτε μέγα μήτε μικρόν παραλιπόντας εἰς οὐναμιν ὅσα νόμους ἤ, ἔθῃ, τις ἤ, ἐπιτιθεύματα καλεῖ· πᾶσι γὰρ τοῖς τοιοῦτοις πόλεις συνδεδίται. ἄνευ δὲ ἀλλήλων ἑκάτερα τούτων οὐκ ἔστιν μόνιμα...³⁸⁵ — des avertissements, par la sanction de blâme ou de louange qu'ils entraînent, ce qui est le propre de la νουθέτησις³⁸⁶. Mais à ces deux points de vue et à titre égal, ces intermédiaires restent les liens indispensables, maintenant l'union entre les variétés et les dissemblances qu'on ren-

385. *Lois*, VII, 793 C. D.

386. Elie Halévy : *Théorie plat. des Sciences*, distingue ainsi la νουθέτησις de la κολαστικὴ et de l'ἔλεγχος : « La νουθέτησις [méthode d'admonestation, de réprimande] est intermédiaire entre la κολαστικὴ et l'ἔλεγχος [réfutation et démonstration]. Elle naît de l'indignation suscitée par le spectacle du vice, lorsque le vice est conçu comme volontaire : ἐπὶ τούτοις που οἱ τε θυροὶ γίγρονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις (*Protagoras*, 323 E.) — ἐνθα δὲ πᾶς παντὶ θυροῦται καὶ νουθετεῖ (*Protagoras*, 324 A.). Elle n'use pas de la douleur physique, mais ne fait pas non plus appel à la raison : elle agit sur les sentiments. C'est pourquoi Platon semble la distinguer en certains endroits, de la διδασκαλική, quoiqu'elle consiste bien, par opposition à la κολαστικὴ, dans une espèce d'enseignement : ἐμὲ μὲν διδάσκοντι, ἐκείνον δὲ νουθετοῦντι τε καὶ κολάζοντι (*Eutyphron*, 5 B.) — οὐδεὶς θυροῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτ' ἔχοντας (*Protag.*, 323 D.). Elle reste nettement distinguée de la κολαστικὴ (*Phédon*, 94 D.) : τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα (ἡ ψυχὴ) καὶ μετ' ἀληγιθόντων, τὰ τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν καὶ τὴν ἱατρικὴν, τὰ δὲ πρῶτον, καὶ τὰ μὲν ἀπειλοῦσα τὰ δὲ νουθετοῦσα τᾶς ἐπιθυμίας καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις. Cf. *Gorgias*, 478 E., 479 A... » P. 101, note 1.

... « Et si le verbe νουθετεῖν exprime bien la méthode de l'éducation dans la famille, qui ne raisonne ni ne démontre, mais se borne à louer et à condamner, en invoquant les traditions et les „lois non écrites“, le verbe παρανουθεῖσθαι exprime également le caractère d'une éducation qui fait appel plutôt à la force persuasive des discours, à la douceur des expressions, au caractère poétique des mythes qu'au raisonnement rigoureux et abstrait. » P. 106.

contre dans les lois aussi bien que dans les natures et les tempéraments³⁸⁷.

3. — La communauté de sentiments, de peines et de joies est encore un des moyens les plus puissants pour resserrer les éléments épars de la cité : ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδραῖ...³⁸⁸. Quand les âmes vibrent à l'unisson, que les mêmes espoirs ou les mêmes craintes trouvent un écho dans tous les cœurs, des courants de sympathie s'établissent, et le lien est trouvé qui unira des êtres de par ailleurs très divers. Lien d'autant plus fort que les obstacles matériels seront moins nombreux, je veux dire que les barrières élevées par un particularisme jaloux seront renversées, car il n'est pas de pire dissolvant que l'individualisme des peines et des joies : Ἢ δὲ γε τῶν τοιοούτων ἰδίωσις διαλύει, ὅταν οἱ μὲν περιἀλγεῖς, οἱ δὲ περιμυρεῖς γίνωνται ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεως τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει...³⁸⁹.

387. Voici les raisons pour lesquelles il faut, je crois, rapprocher les deux passages des *Lois* et celui de la *République*, comme le suppose toute mon exposition — : 1) Aucune difficulté ne se présente pour ce qui concerne les deux passages des *Lois*. Le second renvoie nettement au premier : ὁ δὲ πολλάκις ἡμῶν ἐμπέπτωκεν τοῖς λόγοις, οἷον περὶ τὴν τῶν σφόδρα νέων παιδῶν τροφήν· οὗ γὰρ ἄρρητά φανερον εἶναι... 822 E. et cf. 793 D. Ici et là le même sujet est repris à propos de l'éducation des enfants. De plus on retrouve les mêmes idées et les mêmes termes : αὐτὰ οὕτε ἄρρητα εἶναι. — 2) La ressemblance de textes des *Lois* et de la *République* est aussi frappante. A) Il s'agit de *traditions* dans les deux cas. En effet, le οὗς πατρῴους νόμους... des *Lois*, 793 B., rappelle les νόμιμα de la *République*, que les enfants, grâce à l'éducation, ont retrouvés. Ils existaient donc déjà et ne peuvent représenter que des traditions anciennes. — B) Dans la *République*, comme dans les *Lois*, on ne légifère pas sur ces préceptes généraux. — C) Enfin la similitude des expressions me paraît concluante pour pouvoir identifier les objets des deux dialogues : Καὶ τὰ σμικρὰ ἄρα, εἶπον, δοκοῦντα εἶναι νόμιμα. *Républ.*, 425 A. — εἴην ἡμῶν πολλὰ ἄρα καὶ σμικρὰ δοκοῦντων εἶναι νόμιμα... *Lois*, VII, 793 D.

388. *Républ.*, V, 462 B.

389. Id. Id.

C'est pourquoi, Platon va jusqu'à ordonner la communauté absolue de régime, au moins pour la classe des guerriers. Rien ne divise comme ces mots : « le mien et le tien. » L'individu ne doit pas les connaître. Seule la cité les prononcera, car elle seule possédera³⁹⁰.

« Le mien et le tien », il faut le poursuivre jusque dans ses manifestations les plus intimes, et Platon n'hésite pas à proscrire non seulement ce que nous appellerions aujourd'hui l'esprit régionaliste ou l'esprit de caste, mais encore l'esprit de famille. Les familles sont des groupements éparpillés, étrangers les uns aux autres; ce sont des principes d'inimitié. Elles n'ont donc pas droit à l'existence. Et par amour de l'unité, le chimérique législateur ne recule pas devant l'immorale utopie de la communauté des femmes et des enfants³⁹¹. La seule famille sera l'État. Tous se regarderont mutuellement comme pères, mères, fils, filles, descendants ou ancêtres, non seulement en théorie, mais pratiquement et en fait, puisqu'ils ignoreront leurs propres parents ou leurs propres fils, et les jeunes gens obéiront à tous les vieillards comme à leurs vrais pères, s'ils veulent être justes et vertueux³⁹². Ainsi ce régime établira la communauté de peines et de joies que nous voulons obtenir : Οὐκοῦν μετὰ τούτου τοῦ νόγματος τε καὶ ῥήματος ἔφαμεν συνακολουθεῖν τὰς τε ἡρώνας καὶ τὰς λύπας κοινῇ; — Καὶ ὀρθῶς γε ἔφαμεν. — Οὐκοῦν μάλιστα τοῦ αὐτοῦ κοινωνήσουσιν ἡμῖν οἱ πολῖται, ὃ δὲ ἔμὸν ὀνομάσουσιν, τούτου δὲ κοινωνοῦντες οὕτω δὲ λύπης τε καὶ ἡρώνης

390. *Républ.*, V, 462 C. D.

391. Comme le remarque Gomperz, l'expression de Platon « communauté des femmes » est exagérée et ne correspond pas absolument à la pensée du philosophe. « Car ce n'est pas la promiscuité qu'il a en vue, mais des mariages temporaires conclus avant tout en vue d'obtenir une postérité aussi vigoureuse que possible, et liés aux prescriptions les plus sévères d'une autorité qui s'inspire des règles de l'élevage du bétail ». *Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 494.

392. *Républ.*, V, 463 C. D.

μάλιστα κοινωνίαν ἔξουσιν; — Πολύ γε ³⁹³. Lien aussi efficace pour unir les cœurs dans la cité que les membres dans l'individu : les plaisirs ou les souffrances d'une partie du corps n'ont-ils pas leur retentissement dans toutes les autres ? ³⁹⁴.

Il est vrai que plus tard, assagi par l'âge et peut-être par les expériences, Platon a compris ce qu'il y avait d'irréalisable dans ces rêves et il les a abandonnés. Déjà du reste, même dans la *République*, il se doutait que ses idées resteraient une théorie et souriait avant d'écrire : Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελίμου ἀμειβόμενοι, ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθόν κοινὰς μὲν τὰς γυναικάς εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς παῖδας, εἴπερ οἶόν τε ἄλλ' οἶμαι περί τοῦ εἰ δυνατὸν ἢ μὴ πλείστην ἄν ἀμειβόμενοι γενέσθαι ³⁹⁵.

Mais s'il renonce dans le *Politique* et les *Lois* à mettre en pratique le communisme de la *République*, il n'en continue pas moins à édicter des règlements très stricts sur les mariages et les fortunes, toujours afin d'égaliser par d'heureux mélanges les sentiments, les caractères et les mœurs, et par là d'unifier la cité ³⁹⁶.

Comme nous l'avons vu ailleurs ³⁹⁷, la fin de la science civile est d'harmoniser les contraires et d'empêcher entre

393. *Républ.*, V, 464 A.

394. ... οἷον ὅταν πῶς ἡμῶν δάκτυλός τοῦ πληρῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρμονος ἐν αὐτῇ ἴσθητό τε καὶ πᾶσα ἡμᾶ συνήλικησεν μέρους ποιήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἀθροισμὸς τῶν δάκτυλων ἄλλῃ... *Républ.*, V, 462 C. D.

395. *Républ.*, V, 457 D.

396. Au V^e Livre des *Lois*, 739 B. C. D., Platon rappelle son idéal de la *République*, le résume et le présente comme le modèle non plus absolument réalisable, mais la limite vers laquelle on tend sans l'atteindre jamais : ὁὐ δὲ παράδειμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλῃ χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχρημένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναντον...

397. II^e Partie, ch. 1^{er}, p. 89.

les vertus mêmes la lutte et la discorde, ἔγχερα καὶ στάσις. L'ἀλκμή τις ὁδύα, lien divin apparenté à la partie éternelle de l'âme, opère le rapprochement des natures opposées. Mais, ajoute Platon, il existe aussi un lien humain qu'il est facile non seulement de concevoir, mais d'introduire et de réaliser là où se trouve le premier : Τοὺς μὲν λοιπούς, ὄντας ἀνθρωπίνους δεσμούς, ὑπαρχόντος τούτου τοῦ θείου σχεδὸν οὐδὲν γαλεπὸν οὔτε ἐνωσέειν οὔτε ἐνωσίσειαντα ἀποτελεῖν...³⁹⁸ : c'est la sage combinaison des mariages : Τοὺς τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παιδῶν κοινωνήσεων καὶ τῶν περὶ τῆς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους...³⁹⁹, fondée non sur la richesse, ou la similitude des tempéraments⁴⁰⁰, mais au contraire sur la différence des natures, de façon que d'heureux croisements apportent aux caractères trop doux un peu d'énergie, modèrent la dureté et la raideur des violents. Car si les semblables s'unissent, si le mélange des divers ne se produit pas, les tendances trop unilinéaires viennent à s'exagérer, et le juste milieu, le μέτριον disparaît pour faire place à l'ὑπερβολή ou à l'ἑλλειψις.

Telle est aussi l'idée que reprennent les *Lois* quand elles condamnent les mariages trop assortis d'où naissent dans l'Etat les inégalités : φέρεται δὲ πως πᾶς δεῖ κατὰ φύσιν πρὸς τὸν ὁμοίωτατον αὐτῷ εἶναι ἀνόμωλος ἢ πόλις ὅλη γίγνεται γρίμασιν τε καὶ τρόπων ἤθεσιν· ἐξ ὧν ἂ μὴ βουλόμεθα συμβαίνειν ἡμῖν, καὶ μάλιστα συμβαίνει ταῖς πλείεσταις πόλεσι.⁴⁰¹

Bien que ce soit difficile à comprendre, il faut pourtant se persuader que la ville doit être modérée comme le vin trop généreux qu'un dieu plus sobre a tempéré d'une boisson saine versée avec mesure : οὐ γὰρ βέβηλον ἐνωσέειν ὅτι πόλιν εἶναι δεῖ ὀλίγην κρατῆρος κεκραμένην, οὐ

398. *Politique*, 310 A.

399. Id. 310 B.

400. Id. 310 B. C.

401. *Lois*, VI, 773 B.

μεινόμενος μὲν οἶνος ἐγκραυόμενος ζεῖ, κολαζόμενος δὲ ὑπὸ νόφροντος ἐτέρου θεοῦ καλλὴν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτρον ἀπεργάζεται.⁴⁰² Car c'est là de plus en plus le principe politique de Platon vieillissant : pour la vertu, l'égalité et la mesure sont mille fois préférables à ce qui n'est pas mélangé : τὸ γὰρ ἁμάλον καὶ σύμμετρον ἀκράτου μῦθον διαφέρει πρὸς ἀρετήν.⁴⁰³ Cette idée s'ajoutant à celle du mélange la détermine, et les théories du *Politique* ou du *Philèbe* trouvent dans les *Lois* leurs applications naturelles : il n'y a de beaux mélanges, de mélanges stables que ceux qui sont mesurés, et les liens unissant les contraires, seront d'autant plus solides qu'ils s'adapteront davantage à la forme mathématique.

C'est pourquoi encore le législateur précisera le nombre de familles (5040) que doit contenir la cité, veillera à ce qu'il se maintienne intact et multipliera les moyens qui conserveront ce juste milieu nécessaire à la prospérité de l'Etat. On renverra l'excédent et on entretiendra ceux qui demeurent dans le culte de l'égalité, dans le respect du nombre fixé : « O les meilleurs des hommes, efforcez-vous d'être toujours semblables à vous-mêmes ! honorez l'égalité, l'uniformité et les convenances établies par la nature, tant en ce qui concerne votre nombre qu'en tout ce qui est beau et louable. Et d'abord pour le nombre, ne sortez jamais des bornes qu'on vous a assignées. Ensuite ne méprisez pas la part qui vous est échue, car elle est une juste mesure... » καὶ οὖν καὶ νῦν τὸν ἀριθμὸν μὲν πρῶτον διὰ βίου παντὸς φυλάξατε τὸν εἰρημένον, εἴτα τὸ τῆς οὐσίας ὕψος τε καὶ μέγεθος, ὃ τὸ πρῶτον ἐνείμασθε μέτρον ὄν, μὴ ἀτιμάσῃτε...⁴⁰⁴

Comme elle présidait à la distribution des familles, la notion de mesure présidera enfin à l'égalisation des

402. *Lois*, VI, 773 D.

403. Id. 773 A.

404. *Lois*, V, 741 B.

fortunes, car c'est par la *κοινωνία* des biens, ne l'oublions pas, que l'on réalisera l'union des sentiments. Or il est impossible que les fortunes soient absolument semblables : fatalement l'un apportera plus dans la colonie, l'autre moins. Le législateur remédiera au mal en s'efforçant de fixer un système d'impôts qui rétablisse l'équilibre, de façon que chacun possède et reçoive suivant sa proportion. Dans la collation des charges et l'imposition des subsides, on aura donc égard non seulement au mérite personnel et à celui des ancêtres, à la force et à la beauté du corps, mais encore à la richesse et à l'indigence. Et quant aux honneurs et aux dignités, l'égalité étant établie par un partage inégal en soi, mais mesuré aux capacités de chacun, toute dissension cessera⁴⁰⁵.

Ainsi grâce à la justice, lien fondamental, raison d'être de toute stabilité dans l'Etat, grâce aux principes d'une éducation traditionnelle qui relieront les âmes dans un même amour du passé et la pratique des mêmes coutumes, grâce à cette communauté de sentiments qu'entretiendront toutes sortes de moyens, moyens même physiologiques et matériels, — la ville se maintiendra unie et heureuse. La division, source de tous les maux, n'aura plus de place, et la vie pour tous les citoyens deviendra une amitié. Mais quel gouvernement à la fois assez fort et assez intelligent, assez soucieux de l'ordre et assez respectueux de la liberté pourra donner au système de l'unité sa pleine réalisation ?

405. Ὁ δὲ λαχὼν κεκτήσθω φαρμέν. τὸν κληρὸν ἐπὶ τοῦτοις οἷς ἐρήκαμεν. τὴν μὲν δὲ καλὸν καὶ τάλλα ἕτα πάντ' ἐργοντα ἕνα ἕκαστον εἰλεῖν εἰς τὴν ἀποικίαν· ἐπειδὴ δὲ οὐ δυνατόν. ἀλλ' ὁ μὲν τις πλείω κεκτημένος ἀρξέται χρήματα, ὁ δ' ἐλάττωνα, δεῖ δὲ πολλῶν ἕνεκα, τῶν τε κατὰ πόλιν καιρῶν ἰσότητος ἕνεκα, τμημάτα πάντα γενέσθαι, ἵνα ἀρχαί τε καὶ εἰσφοραὶ καὶ διανομαί, τὴν τῆς ἀξίας ἕκαστοις τμητὴν μὴ κατ' ἀρετὴν μόνον τὴν τε προγόνων καὶ τὴν αὐτοῦ, μηδὲ κατὰ σωματίων ἰσχύος καὶ εὐμορφίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ πλοῦτος χροῆσιν καὶ πενίαν, τὰς τμητὰς τε καὶ ἀρχὰς ὡς ἰσαίετα τῶν ἀνίσω συμμέτρων δὲ ἀπολαυδύοντες μὴ διαφέρωνται. *Lois*, V, 744 B. C.

§ 2. — LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT.

« Le premier gouvernement et le plus vanté est celui de la Crète et de Lacédémone. Le second, déjà moins estimé, s'appelle oligarchie, gouvernement sujet à un grand nombre de maux. Le troisième, la démocratie, s'oppose entièrement à l'oligarchie. Vient enfin en quatrième lieu la noble tyrannie qui ne ressemble à aucun des trois autres gouvernements et qui est la plus grande maladie d'un Etat. »⁴⁰⁶ Dès le début de ce VIII^e Livre de la *République*, Platon ne cache pas ses préférences pour l'aristocratie qui répond le mieux à son idéal politique, et le VII^e Livre avait précisément pour but de dépeindre le caractère le plus approprié à cette forme de gouvernement, et de déterminer l'éducation philosophique et dialectique adaptée aux chefs qui la représenteraient⁴⁰⁷. Ici Platon trace le portrait des régimes plus ou moins vicieux qui vont se dégradant depuis l'aristocratie jusqu'à la tyrannie. Il nous faut résumer brièvement la description des trois régimes timocratique, oligarchique et démocratique, car leur opposition immédiate à la forme aristocratique mettra mieux en lumière un des aspects de la notion d'intermédiaire en politique.

1. — « Le gouvernement timocratique, ne tiendra-t-il pas le milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie? — Tout-à-fait. »⁴⁰⁸. La timocratie est donc un intermédiaire, et comme tout intermédiaire, elle participera aux deux

406. *Républ.*, VIII, 544 C.

407. Τὸν μὲν δὲ τῆ ἀριστοκρατίᾳ ὄργανον διατελλόμενον ἤδη, ὃν ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον ὀρθῶς φασιν εἶναι. *Républ.*, VIII, 544 E.

408. Οὐλοῦν, ἢν δ' ἐγώ. ἐν μέσῳ τις ἂν εἴη ἀριστοκρατίας τε καὶ ὀλιγαρχίας αὐτῆ ἢ πολιτείας: — Πάνο μὲν οὖν. *Républ.*, VIII, 547 C.

extrêmes qui servent à la former, en gardant cependant sa caractéristique personnelle : ἡ φανερόν ὅτι τὰ μὲν μιμήσεται τὴν προτέραν πολιτείαν, τὰ δὲ τὴν δευτέραν, ἅτ' ἐν μέσῳ οὖσα, τὸ δὲ τι καὶ αὐτῆς ἕξει ἴδιον :⁴⁰⁹. — Pour savoir comment s'opère le mélange, il suffit d'étudier la genèse de ce régime nouveau. En vertu de la loi de décadence qui régit fatalement tout ce qui est périssable, les races un jour viennent à se croiser : le fer se mêle à l'argent, l'airain à l'or, et il résulte de ces fusions une dissemblance, un manque d'harmonie : ὁμοῦ δὲ μιγνόντος σιδήρου ἄργυρῷ καὶ χαλκοῦ χρυσῷ ἀνομοιότης ἐργασίεται καὶ ἀνομιλία ἀνάγκηστος⁴¹⁰... De ces irrégularités il ne peut sortir que l'inimitié et la guerre. Et c'est la guerre en effet qui se déchaîne et se termine par une sorte d'arrangement factice : le partage et l'appropriation des terres, l'asservissement des classes inférieures⁴¹¹. La timocratie provient donc du pacte contraint qui joint plutôt qu'il unit deux races opposées. Des traditions de l'aristocratie, elle retiendra le respect pour les magistrats, l'aversion pour l'agriculture, les arts mécaniques et les autres professions lucratives, ainsi que certaines pratiques, comme la coutume de prendre les repas en commun et le soin de cultiver les exercices gymnastiques et militaires : Οὐλοῦν τῷ μὲν τιμᾶν τοὺς ἄρχοντας καὶ χειρῶν ἀπέχεσθαι τὸ προπολεμῶν αὐτῆς καὶ χειροτεχνῶν καὶ τοῦ ἄλλου χειματισμοῦ, συσσίτια δὲ κατεσκευάσθαι καὶ γυμναστικῆς τε καὶ τῆς τοῦ πολέμου ἀγωνίας ἐπιμελεῖσθαι, πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις τὴν προτέραν μιμήσεται ;⁴¹² elle essaiera de les concilier avec cette avidité de richesses propre à tout état oligarchique : Ἐπιθυμητὰ δὲ γε, ἣν δ' ἐγὼ, χειρῶν οἱ τοιοῦτοι

409. *Républ.*, VIII, 547 D.

410. Id. 547 A.

411. Id. 547 B. C.

412. Id. 547 D.

ἔσονται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις...⁴¹³. mais comme cette combinaison se fait sans mesure et sans ordre, l'esprit d'ambition, de jalousie, de dispute finira par prédominer, en un mot l'esprit du θυμός qui est celui même de la timocratie : Παντάπασι, ἔστι, λέγεις μεμειγμένην πόλιτιν ἐκ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ. — Μείμικται γάρ, ἦν δ' ἐγώ· διαφανέστατον δ' ἐν αὐτῇ ἐστὶν ἐν τι μόνον ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατούντος, φιλονικία καὶ φιλοτιμία⁴¹⁴.

Mélange de bien et de mal, ce régime s'élèvera un peu au-dessus du mal, sans atteindre toutefois le bien, restant dans la pure région des intermédiaires, considérée ici comme un aboutissement, car pour fondre les éléments divers, la proportion manquait.

Et le chef de ce gouvernement, celui qui le représente et l'incarne, c'est bien l'homme de la δόξα, celui qui s'établit dans la demi-obscurité des opinions et se contente de vraisemblance, celui dont peut-être Platon traçait le satirique portrait à la fin d'*Euthydème*, celui enfin qui sollicité par les influences contraires se disputant son intelligence et ses sens, prend le milieu entre les deux parties extrêmes et laisse tout empire sur son âme à l'intermédiaire irascible, ami de la dispute : εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπὸ ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε, καὶ τὴν ἐν ἐκαστῷ ἀρχὴν παρεδῶκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονικίᾳ καὶ θυμοειδεῖ, καὶ ἐγένετο ὑψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνὴρ⁴¹⁵.

2. — L'oligarchie naîtra d'une corruption de la timocratie. L'ambition et l'intrigue finissent par provoquer l'avarice et le mépris de la pauvreté. Bientôt une loi établit sur la fortune tout système d'autorité. De ce jour, le régime oligarchique est fondé. Il est un lien de transition entre la démocratie et la timocratie, intermédiaire encore, mais s'écartant de plus en plus de la juste mesure.

413. *Républ.*, VIII, 548 A.

414. Id. 548 C.

415. Id. 550 B.

Un des graves défauts de cet Etat, c'est son manque d'unité. Il porte en lui le germe des divisions, et l'apparence même de fusion qui dans le régime précédent pouvait tromper des regards superficiels, n'existe plus ici : deux cités, celle des riches et celle des pauvres occupent le même sol et travaillent sans cesse à s'entre-détruire : Τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιοῦτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκονόμας ἐν τῷ αὐτῷ, αἰεὶ ἐπιβουλεύοντα ἀλλήλοισι ⁴¹⁶.

De plus, les mêmes citoyens exercent à la fois les fonctions de laboureurs, guerriers et commerçants. N'est-ce pas absolument contraire au principe essentiel énoncé au début de la *République* et où l'on avait reconnu la vertu de justice : que chacun, disait-on, reste à sa place, remplisse exactement le rôle qui lui est confié, si l'on veut éviter les dissensions et maintenir dans la ville la bonne harmonie : ὁ πάλα ἐλοιοσροῦμεν, τὸ πολυπραγμονεῖν γεωργούντας καὶ χειρματιζομένους καὶ πολεμοῦντας ἅμα τοὺς αὐτοὺς ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ, ἢ δοκεῖ ὀρθῶς εἶχεν : — Οὐδ' ὁπωστισὺν ⁴¹⁷.

Enfin le vice capital du régime, qui ruine toute mesure et toute unité, c'est l'absolue liberté en matière économique. De là s'engendrent les deux extrêmes : la richesse sans limites et l'indigence ⁴¹⁸. Et si nous trouvons dans cet Etat des filous, des coupeurs de bourse, des sacrilèges et toute une variété de coquins, ne nous étonnons pas : l'ignorance, la mauvaise éducation et les ferments de discorde de ce gouvernement les ont produits : Ἄρ' οὐν οὐ δὲ ἀπανδευσίαν καὶ κακίαν τροφὴν καὶ κατάστασιν τῆς πολιτείας ψήσομεν τοὺς τοιοῦτους αὐτοὺς ἐργάζεσθαι ; — Φήσομεν ⁴¹⁹.

416. *Républ.*, VIII, 551 D.

417. Id. 551 E.

418. Id. 552 A. B.

419. Id. 552 D. E.

Les mêmes caractères se retrouvent dans l'oligarchie : c'est un homme divisé, sans cesse en lutte contre lui-même. En son âme les désirs se combattent, désirs malfaisants, désirs raisonnables. Ces derniers l'emporteront parfois ⁴²⁰, mais ne nous y trompons pas : malgré l'apparence, la vraie vertu, source d'harmonie et d'unité, reste toujours absente : ... *ἡμολογητικῆς δὲ καὶ ἡρμολογητικῆς πρὸς ἑαυτὴν ἀλλοτρίως ἀρετῆς πόρρω ποιεῖ ἀκρεβύτοι ἐν αὐτῷ* ⁴²¹.

3. — Nous avons encore une étape à franchir avant d'atteindre le dernier degré de l'échelle politique, le mal extrême, le régime abhorré qui transforme une cité libre en une geôle d'esclaves : la tyrannie. Par l'Etat démocratique la transition se fait entre ce gouvernement et l'oligarchie. L'insatiable désir des richesses précipite la décadence ; les haines grandissent qui dressent l'une contre l'autre deux puissances rivales : la fortune et la force. Malgré leurs gains et leur luxe, les riches affaiblis par une vie efféminée et voluptueuse ne peuvent résister au peuple plein de santé, vigoureux, et qui prend enfin conscience de sa valeur. Comme il suffit du choc le plus léger pour renverser un corps débile, ainsi dans une situation analogue, un Etat ne tarde point à se détraquer sous le moindre prétexte ⁴²². Le gouvernement devient démocratique, lorsque les pauvres, après avoir vaincu les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et tirent au sort avec ceux qui restent, les charges et l'administration des affaires : *Δημοκρατία δὲ οἷμαι γίγνεται, ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐπείρων, τοὺς δὲ ἐξολοθίσωσι, τοὺς δὲ λοιποὺς ἐξ ἑσῶς μεταδώσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολλὸν ἀπὸ κλίσεων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται* ⁴²³.

420. *Républ.*, VIII, 554 C. D.

421. Id. 554 E.

422. Id. 556 E.

423. Id. 557 A.

Cette forme nouvelle ne favorisera pas davantage l'unité des citoyens. Au contraire, de plus en plus elle offrira l'aspect d'un amalgame sans mesure et sans art; ce ne sera même pas un mélange, mais un enchevêtrement d'où l'ordre est absolument banni. « C'est dans cet Etat, ami, que chacun peut aller chercher le genre de gouvernement qui l'accommode. — Pourquoi? — Parce qu'il les renferme tous, grâce à la liberté effrénée. Et si quelqu'un voulait former le plan d'une cité, comme nous naguère, il n'aurait qu'à se transporter dans une démocratie comme à une foire de gouvernements... » καὶ κινδυνεύει τῷ βουλευμένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ γυνόδι, ἡμεῖς ἐποιούμεν. ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην εἰλθόντι πόλιν, ὅς ἂν αὐτὸν ἀρέσκει τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὡς περ εἰς παντοπόλιν ἀφικουμένῳ πολιτειῶν. καὶ ἐκλεξάμενῳ οὕτω κατοικίξειν⁴²⁴. Ce régime comprendra toutes sortes d'individus, une prodigieuse diversité de caractères, faisant songer à cette variété de fleurs brodées sur un habit et qui émerveillent les femmes et les enfants⁴²⁵.

Cet Etat où personne ne commande a le don de faire régner l'égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales... καὶ εἴη, ὡς εἶκεν, ἡρεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσους τε καὶ ἀνίσους διανέμυστα⁴²⁶. En d'autres termes, n'est-ce pas le renversement total des valeurs, l'absence, ou mieux encore, la contradiction de l'harmonie? Et si la multiplicité constitue la base même de ce gouvernement, combien grande sera son instabilité!

Les mêmes traits distingueront le représentant de la démocratie : c'est un grand enfant, livré au vent de la passion présente, aujourd'hui ivre et se laissant bercer par les chants de la flûte, demain se contentant d'eau

424. *Républ.*, VIII, 557 D.

425. Id. 557 C.

426. Id. 558 C.

claire, épuisé par le jeûne ; tantôt s'exerçant au gymnase, tantôt oisif et sans souci. En un mot, nul ordre, nulle loi, ne règle sa conduite ; il vit de ce qu'il appelle la vie libre, agréable et bienheureuse⁴²⁷. Son caractère est une bigarrure de mœurs et de caractères ; il a tout le charme et toute la variété d'une cité démocratique : Οἷμαι δὲ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ παντοδαπὸν τε καὶ πλείστον ἡθῶν μεστόν, καὶ τὸν καλὸν τε καὶ ποικίλον, ὥσπερ ἐκείνην τὴν πόλιν, τοῦτον τὸν ἄνδρα εἶναι...⁴²⁸.

Plus arrogant et plus audacieux que son père l'oligarque, meilleur pourtant par nature que ses corrupteurs, il se tient entre les deux, s'imaginant, mais bien à tort, garder la juste mesure et la modération. Συγγεγόμενος δὲ κομψότεροις ἀνδράσι καὶ μεστοῖς ὧν ἄρτι διήλθομεν ἐπιθυμιῶν, ὀρμήσας εἰς ὕβριν τε πάσῃ καὶ τὸ ἐκείνων εἶδος μίσει τῆς τοῦ πατρὸς φειδωλίας, φύσιν δὲ τῶν διασθειρόντων βελτίω ἔχων, ἀγόμενος ἀμφοτέρωτε κατέστη εἰς μέσον ἀμφοῖν τῶν τρόπων, καὶ μετρίως δὴ, ὡς ᾔετο, ἐκάστην ἀπολαύων οὔτε ἀνελεύθερον οὔτε παράνομον βίον ζῆν, δημοτικὸς ἐξ ὀλιγαρχοῦ γεννητός⁴²⁹.

Nous arrêtons ici notre description des formes de gouvernements intermédiaires. Ce sont, nous venons de le voir, des mélanges de bien et de mal, mais les uns et les autres, chacun selon son degré, se maintiennent dans une région de demi-bonté, car la fusion des éléments distincts manque de cohérence et de stabilité. De la formule de composition de ces différents Etats est absente, en effet, la notion de mesure et de nombre, qui seule permet de souder fortement et de fondre en une harmonieuse unité les êtres les plus divers. Ainsi déjà, bien que les termes *μέτριος* *μετρίως* soient relativement rares dans ces passages de la *République*, l'idée se devine

427. *Républ.*, VIII, 561 C. D.

428. Id. 561 E.

429. *Républ.*, IX, 572 C. D.

à travers l'exposé des systèmes; elle est en voie de formation, toujours latente, à la veille d'éclorre et de s'épanouir dans la théorie définitive du *Politique*.

Il nous reste à opposer aux régimes précédents celui qui dans l'esprit de Platon réalise le mieux l'idéal d'un bon gouvernement : l'aristocratie.

4. — Au III^{me} Livre des *Lois*, l'étranger athénien expose le principe qui doit servir de base aux constitutions bien réglées : Si l'on avait compris le mot juste et profond d'Hésiode, on n'aurait pas à déplorer la ruine de cités jadis prospères. La moitié, disait le poète, est souvent préférable au tout : ἀρ' οὐκ ἀγνοήσαντες τὸν Ἡσίοδον ὀρθότατα λέγοντα ὡς τὸ ἥμισυ τοῦ παντὸς πολλὰ καὶ ἐστὶ πλέον; ¹³⁰ — Si prendre le tout peut entraîner quelque dommage, il faut se contenter de la moitié : c'est alors la juste mesure, et la juste mesure vaut mieux que l'immodéré et le disproportionné : ὁπόταν ἤ τὸ μὲν ὅλον λαμβάνειν ζημιώδες. τὸ δ' ἥμισυ μέτριον, τότε τὸ μέτριον τοῦ ἀμέτρου πλέον ἡγήσαστο. ἀμεινον ὃν γείρονος.

Appliquée aux contingences de la politique, la généralité un peu vague et obscure de la sentence se précise. Le sens en est le suivant : l'absolutisme du pouvoir est très difficile à maintenir. Il risque de paraître odieux. L'irresponsabilité complète dans le chef suprême peut constituer un danger. Aussi sa puissance doit-elle être dosée, tempérée, et la mesure s'intercalera toujours pour rétablir la proportion entre l'écart des deux termes : nature humaine et pouvoir souverain : Ἐάν τις μεῖζονα διδῶ τοῖς ἐλάττωσι [δύναμιν] παρὲς τὸ μέτριον, πολλοὶς τε ἰστία καὶ σώμασιν τροφὴν καὶ ψυχῆς ἀρχάς, ἀνατρέπεται πῶς πάντα, καὶ ἐξυθρίζονται τὰ μὲν εἰς νότους θεῖ, τὰ δ' εἰς ἔγκλονον ὕβρεως ἀδικίαν. τί οὖν οἴη ποτε λέγομεν; ἀρὰ γε τὸ τοιόνδε, ὡς οὐκ ἔστ', ὃ φίλοι ἄνδρες, θνητῆς ψυχῆς φύσις

ἤτις ποτε θυνήσεται τὴν μεγίστην ἐν ἀνθρώποις ἀρχὴν φέρειν νόα καὶ ἀνυπεύθυνος, ὥστε μὴ τῆς μεγίστης νόσου ἀνοίας πληρωθεῖσα αὐτῆς τὴν διάνοιαν, μίσος ἔχειν πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων. ὁ γενόμενον ταχὺ διέσθαιρεν αὐτὴν καὶ πᾶσαν τὴν θύναμιν ἠφάνισεν αὐτῆς; τοῦτ' οὖν εὐλαβηθῆναι γινόντας τὸ μέτριον μεγάλων νομοθεσιῶν...⁴³¹

Heureuse la cité qu'un dieu a pourvu d'une double lignée de rois, et réduit ainsi au μέτριον, qu'une sage législation équilibra encore plus tard, en restreignant l'autorité royale par la création d'un sénat et d'éphores⁴³². Jamais la Perse n'aurait envahi la Grèce, si quelqu'un avait été capable de tempérer les pouvoirs et de les unifier. Car l'unité doit toujours être le but vers lequel on tend, et seul un mélange harmonieux peut la réaliser : οἷον ὁτὶ καὶ τὸ παρὸν εἶπομεν, ὡς ἄρα οὐ θεὶ μεγάλως ἀρχῆς οὐδ' αὖ ἀμείκτους νομοθετεῖν, διανοσθέντας τὸ τοιοῦτο, ὅτι πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι θεὶ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλην, καὶ τὸν νομοθετοῦντα πρὸς ταῦτα βλέποντα θεὶ νομοθετεῖν⁴³³.

Mais de quel composé sortira donc ce gouvernement idéal dont la seule définition sera une promesse de prudence et de sagesse? De la fusion de la monarchie et de la démocratie, « ces deux mères » de toute vie politique, οἷον μητέρες δύο τινές⁴³⁴. L'une aime à l'excès l'absolutisme; l'autre, la liberté, mais aucune ne garde la mesure : οὐδετέρα τὰ μέτρια κέκτηται τούτων⁴³⁵. Il faut prendre les deux et savoir les mélanger pour conserver la liberté et faire l'amitié avec intelligence : θεὶ ὁτὶ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτων, εἴπερ ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως...⁴³⁶ Tant que les

431. *Lois*, III, 691 C. D.

432. Id. 691 E., 692 A. B. C.

433. Id. 693 B.

434. Id. 693 D.

435. Id. 693 E.

436. Id. 693 D.

Perses gardèrent un juste milieu entre la servitude et la liberté : ὅτε μὲν τὸ μέτριον μᾶλλον δουλείας τε καὶ ἐλευθερίας ἦγον...⁴³⁷. ils restèrent indépendants et purent s'assujettir des peuples. Mais l'excès de servitude les mena finalement à la décadence où l'excès de liberté conduisit les Athéniens : ἐπειδὴ τινα τρόπον ταύτων ἡμῖν συμβεβήκει πάθος ὕπερ Πέρσαις, ἐκείνοις μὲν ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄριστον τὸν ὄμιμον, ἡμῖν δ' αὖ τούναντίον ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπεισι τὰ πλείη...⁴³⁸.

Platon demeure fidèle à sa théorie sur l'exagération des vertus, et, en somme, nous n'avons ici qu'une application de la doctrine exposée dans le *Politique*. Le remède pour corriger le manque de proportion, c'est toujours l'usage, délicat sans doute, mais souverainement efficace de la μετριότης, et le législateur qui veut une ville libre, unie, intelligente, trouvera le juste milieu, l'intermédiaire entre le despotisme et la liberté : le bonheur est là, tandis que les extrêmes sont nuisibles à tous. Τοῦτων ἕνεκα οὐ πολιτείας τήν τε δεσποτικωτάτην προελόμενοι καὶ τήν ἐλευθερικωτάτην, ἐπισκοποῦμεν γυνὴ ποτέρα τούτων ὀρθῶς πολιτεύεται· λαθόντες δὲ αὐτῶν ἑκατέρας μετριότητά τινα, τῶν μὲν τοῦ δεσπάζειν, τῶν δὲ τοῦ ἐλευθεριάσαι, κατειδομεν ὅτι τότε διαφερόντως ἐν αὐταῖς ἐγένετο εὐπραγία, ἐπὶ δὲ τὸ ἄκρον ἀγαθόντων ἑκατέρων, τῶν μὲν δουλείας, τῶν δὲ τούναντίου, οὐ συνήνεγκεν οὔτε τοῖς οὔτε τοῖς⁴³⁹.

Ni monarchie ni démocratie, telle est la formule. Il reste donc que le régime de choix sera une sage aristocratie au pouvoir tempéré. Ainsi, presque à la fin de sa carrière, Platon, par une compréhension plus réelle de la nature humaine, corrige l'autocratisme, un peu sectaire, il faut l'avouer, de la *République*. Il n'attribue même plus à l'aristocratie, comme dans le *Politique*, une simple

437. *Lois*, III, 694 A.

438. *Id.* 699 E.

439. *Id.* 701 E.

valeur moyenne, moindre en tout cas qu'au gouvernement monarchique, proclamé alors le meilleur des régimes ⁴⁴⁰, mais il reconnaît sa supériorité et la déclare seule capable de mettre l'unité dans une nation.

Le même principe guidera la création des magistrats ⁴⁴¹. Il faut veiller à ce que par le mode d'élection, la cité tienne le milieu entre la monarchie et la démocratie ⁴⁴², car l'amitié, l'égalité n'existeraient pas entre maîtres et serviteurs, gens de mérite et hommes de rien. La mesure toujours devra présider à cette organisation, si l'on ne veut pas que tout vienne à se confondre dans le plus beau désordre, que pour des gens inégaux, l'égalité elle-même ne se transforme en inégalité : *τοὺς γὰρ ἀνίστοις τὰ ἴσα ἀνίστα γίγνεται ἂν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου* ⁴⁴³. Cette phrase des *Lois* renvoie très probablement au passage de la *République* analysé plus haut, où Platon persifle finement le régime démocratique qui a le don de faire régner l'égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales... *ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίστοις διανέμονται* ⁴⁴⁴. Sans doute l'égalité engendre l'amitié, suivant le vieux dicton, mais il faut savoir proportionner cette égalité, l'adapter, la transposer. On ne choisira pas celle qui est brutale dans sa rigueur mathématique et son uniformité, et qui s'appuie uniquement sur le nombre, le poids, le sort : *τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ*,

440. *Μοναρχία τούτων ζευθεῖται μὲν ἐν γράμματιν ἀγαθοῖς, οὗς νόμους λέγομεν ἀρίστη πασῶν τῶν ἐξ ἄνομος δὲ χαλεπή καὶ βαρυτάτη τυρανικήσται. — Κινδυνεύει. — Ἦν δέ γε τῶν μὴ πολλῶν, ὡσπερ ἑνὸς καὶ πλείθους τὸ ὀλίγον μέτρον, οὕτως ἡγησώμεθα μέτην ἐπ' ἀμφότερα...* *Politique*, 302 E., 303 A.

441. *Lois*, VI, 757.

442. *Ἢ μὲν αἰρεσις οὕτω γυρισμένη μέτρον ἂν ἔχοι μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας, ἣς ἀεὶ δεῖ μετεῦειν τὴν πολιτείαν...* *Lois*, VI, 757 A.

443. *Lois*, VI, 757 A.

444. *Républ.*, VIII, 558 C.

κλήρω ἀπευθύνων εἰς τὰς διανομὰς αὐτῆν...⁴⁴⁵, mais celle qui attribue moins à celui qui est inférieur, plus au meilleur, se conforme aux natures diverses, distribuée à chacun ce qui est convenable, suivant la proportion, allie, en un mot, à la précision mathématique toute la souplesse des notions morales : c'est le caractère même du μέτρον : μέτρια διδοῦσα πρὸς τῆν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ, καὶ οὕτως καὶ τιμὰς μείζουσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοῦναντίον ἔργουσι ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον...⁴⁴⁶. Cette égalité de nature peut s'appeler la juste mesure : tenant compte des capacités et des valeurs, elle permettra d'éviter les dissensions sans fin qu'engendrerait fatalement l'égalité numérique donnant les mêmes droits, confiant les mêmes fonctions à l'ignorant aussi bien qu'au philosophe.

Et voilà pourquoi la création des magistrats dans le régime aristocratique sera basé en partie sans doute sur le sort, l'élément aveugle et changeant, car il faut faire quelques concessions aux préjugés de la masse⁴⁴⁷, mais surtout, et presque uniquement, sur la nature des individus, l'élément rationnel et stable.

Mélange harmonieux parce que mélange mesuré : telle est donc la formule du gouvernement aristocratique. Intermédiaire encore, puisque composé de bien et de mal, ce pouvoir diffère pourtant de ceux qu'on analysait précédemment, car ceux-ci étaient des amalgames, plutôt que des synthèses ordonnées, des confusions plutôt que des fusions de caractères et de traits disparates. Ce qui dans le régime aristocratique établit justement l'équilibre, en dosant avec habileté et sagesse les deux principes opposés : l'autocratie et la liberté, c'est le μέτρον, ce milieu disaient le *Politique* et le *Philèbe* qui doit servir

445. *Lois*, VI, 757 B.

446. Id. 757 C.

447. Id. 757 E.

de norme dans la détermination des mélanges, et dont les synonymes sont convenance, opportunité, utilité : *πρόεσις*, *κκιρσίον*, *θέσις*... Seule cette notion donne aux intermédiaires, en qui se rejoignent le bien et le mal, une valeur réelle. Comme principe du mélange, comme lien, donc à son tour aussi comme intermédiaire, elle permet aux extrêmes de se rapprocher, les soude fortement et crée entre eux une amitié durable en réalisant la véritable égalité. Sans doute ces composés n'ont pas toute la pureté du bien absolu, mais Platon vieillissant s'aperçoit de jour en jour qu'une telle perfection est irréalisable ici-bas. C'est pourquoi, grâce au *μέτροσις*, il s'efforce du moins de produire l'harmonie la plus proche de l'unité. Et comme en morale, la vie mélangée avec mesure est le bien souverainement désirable pour des êtres contingents, mélanges eux-mêmes de bien et de mal, en politique, l'aristocratie, intermédiaire entre la monarchie et la démocratie, combinaison mesurée d'unité et de multitude, représente le seul gouvernement vraiment proportionné à la nature humaine.

CHAPITRE IV.

APPLICATIONS COSMOGONIQUES :

L'ORGANISATION DU COSMOS.

On a souvent remarqué que c'est dans un langage en partie mythique, mais aussi en partie scientifique, que Platon expose ses théories sur l'origine et la formation du monde. Lui-même reconnaît que tous ses discours sur les êtres changeants et périssables ne s'élèvent guère au-dessus de la vraisemblance et sont tout au plus l'objet de la *δόξα*⁴⁴⁸. Seules les Idées éternelles et immobiles peuvent être connues avec certitude, grâce à la dialectique. Quant aux apparences, on n'en peut parler qu'en se jouant. Il serait difficile de faire le départ dans le *Timée* entre les développements plus ou moins fantaisistes et le côté sérieux de l'œuvre. Ce traité où viennent se rejoindre les conceptions les plus diverses : astrologiques, physiques, chimiques, mathématiques et même mystiques, a déjà fait et fera encore le désespoir de bien des commentateurs. Au reste, notre but n'est-il pas d'élucider chacun des problèmes qu'a pu soulever ce dialogue. C'est une question de méthode qu'ici encore nous voudrions essayer de

448. ... ἀλλ' ἐάν ἄρα μηδενὸς ἦτον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν γὰρ μεμημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὕμεις τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχόμενος πρέπει τούτου μηδὲν εἶναι πέρα ζήτησιν. *Timée*, 29 C. Voir encore 48 C. D., 59 D.

résoudre, en constatant l'existence d'intermédiaires et en essayant de déterminer leur rôle dans les théories cosmogoniques de Platon.

§ 1. — LES PRINCIPES CONSTITUTIFS.

Nous ne suivrons pas dans cette exposition l'ordre un peu capricieux du récit de *Timée*, et dès le début, pour ne point avoir ensuite à revenir sur nos pas, comme le narrateur⁴⁴⁹, examinons les principes mêmes qui doivent servir à constituer l'univers.

Platon en indique trois : ce qui devient, — ce en quoi le devenir est produit, — le modèle du devenir : τὸ μὲν γιγνώμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον εἶναι τὸ γιγνώμενον. (50 D.) Le premier et le troisième termes sont déjà connus et par eux-mêmes sont du reste assez significatifs. N'insistons pas pour l'instant sur le devenir ou le monde sensible et visible⁴⁵⁰. Le modèle n'est autre que l'être intelligible et immuable, essence pure et stable que l'architecte contemple pour exécuter son œuvre⁴⁵¹. Dans l'ὄν que seule peut saisir l'intelligence avec la raison, les interprètes reconnaissent généralement les Idées.

Il est plus difficile d'expliquer le nouveau genre introduit ici par Platon. Ce en quoi le devenir se produit est désigné sous le nom de γῶρα. Que faut-il entendre par cette appellation ? M. Rivaud, avec beaucoup d'éru-

449. ὧδε οὖν πάλιν ἀναχωρήσειον, καὶ λαβούστων αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αἰθερῶς αὐτῶν, καθάπερ περὶ τῶν τότε ὄντων οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρχαίων ἀπ' ἀρχῆς. *Timée*, 48 B.

450. *Timée*, 28 A. Cf. aussi 48 E. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἴν' ἐπὶ τοῖς ἐμπροσθεν λεγθεῖσιν. ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν. μέγαμα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὀρατὸν.

451. *Timée*, 28 à 29. — 48 E.

tion et de critique, met en lumière les solutions opposées des commentateurs anciens ou modernes et les difficultés que soulèvent les positions trop absolues⁴⁵². Certains textes, sans doute, permettent à Zeller⁴⁵³ d'assimiler la $\gamma\acute{\omega}\rho\alpha$ à l'espace vide; d'autres, au contraire, seront utilisés par Brochard⁴⁵⁴ pour démontrer contre Zeller que la $\gamma\acute{\omega}\rho\alpha$ n'est pas le lieu, mais « le principe insaisissable de tous les changements, le devenir brut. »⁴⁵⁵ Il faudrait pourtant ne négliger aucune série de textes, essayer même, suivant la méthode platonicienne, de concilier les contraires.

M. Rivaud indique très heureusement le caractère étranger de cette notion : « ... la théorie de la $\gamma\acute{\omega}\rho\alpha$ a tous les caractères d'un emprunt analogue [à la nomenclature des éléments]. Nous avons noté la difficulté singulière que Platon éprouve à l'énoncer, les expressions insolites qui lui servent à l'introduire. Mais ces expressions mêmes nous permettent peut-être de conjecturer quelle est la source de Platon. On peut penser au pythagorisme, qui, plus d'une fois, avait affirmé l'existence du vide. Mais on peut penser aussi, avec autant de vraisemblance, à Démocrite, à toute cette école atomistique, à laquelle Platon fait si rarement allusion, et à laquelle, peut-être, il fit plus d'un emprunt. Dyroff en a signalé récemment quelques-uns. De fait, la $\gamma\acute{\omega}\rho\alpha$ est définie comme le vide ou le non-être des atomistes »⁴⁵⁶. C'est bien, en effet, l'impression que laisse une lecture attentive du texte. Bien que la $\gamma\acute{\omega}\rho\alpha$ paraisse changer, se transformer et

452. Rivaud, *Problème du devenir...*, pp. 285-303.

453. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, II, 2¹, pp. 719 sqq...

454. *Le devenir dans la Philosophie de Platon. Et. de Phil. anc...*
Cf. pp. 105 à 111.

455. Rivaud, *op. cit.*, p. 301. Dans le texte, il s'agit d'Aristote, mais ce sont les « propriétés essentielles » déjà déterminées par Platon que le Stagirite a reprises.

456. Rivaud, *op. cit.*, p. 309.

parfois se confondre avec les éléments qu'elle renferme, il faut pourtant la distinguer de ces éléments eux-mêmes¹⁵⁷, et si cette opération ne peut se faire par les sens ou par un raisonnement clair, elle est du moins permise à cette raison bâtarde qui nous laisse entrevoir le réceptacle des formes comme dans un songe : *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινὶ νόθῳ, μόλις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φάμεν ἀναγκαῖον εἶναι, πού τὸ ὄν ἄπαν ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον γῶραν τινά, τὸ δὲ μήτε ἐν γῆ, μήτε πού κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.* (52 B.) Un caractère tout négatif la détermine alors : l'absence de forme. Telle doit bien être du reste sa nature, puisqu'elle est destinée à recevoir sans cesse tous les objets, puisqu'elle constitue le fond commun de toutes les substances différentes : *δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτε οὐδὲν τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἰληκεν οὐδ' αὐτῇ οὐδαμῶς ἔκμαγειον γὰρ φύσει παντὶ καίεται...* (50 C.) Si elle était semblable à quelqu'une des espèces qui entrent en elle, quand pénétreraient des formes opposées, elle ne pourrait les recevoir sans se les assimiler mal à propos, en reproduisant en elles sa propre apparence : *ὁμοίον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἀλλοίης φύσεως ὅπου ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοί, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.* (50 E.) La *γῶρα* ne doit donc se confondre ni avec la terre, ni avec l'air, ni avec le feu, ni avec l'eau, mais elle est un genre invisible, amorphe, apte à tout contenir, participant en quelque manière de ce qui est intelligible, mais bien difficile à comprendre. (51 A. B.) Sans doute Platon a peine parfois à l'isoler complètement des êtres qu'elle renferme, surtout dans les exemples invoqués : les figures découpées dans la masse d'or sont elles-mêmes de l'or (50 A. B.), mais cela tient surtout à ce que toute comparaison matérielle est ici ina-

457. Les textes sont nombreux et formels : 49 A.E., 50 D., 52 B.C.D.

déquate, et que le langage ne parvient pas à fixer une notion difficilement perceptible. Bref, par tous ces caractères d'obscurité, d'incertitude qu'elle donne à nos conceptions, de vague qui rappelle les incohérences des rêves⁴⁵⁸, elle fait songer à ce non-être ténébreux dans lequel se réfugie le sophiste, comme dans un royaume d'ombre inaccessible aux profanes⁴⁵⁹. Ce rapprochement de la *χώρα* et du non-être se trouve du reste encore accentué par l'opposition continuelle que Platon semble établir entre ce genre et l'essence pure et immuable. Les deux termes semblent se correspondre ou se compléter comme deux contraires. L'un par sa qualité de modèle doit posséder toute forme⁴⁶⁰, donner en quelque sorte du sien comme cause exemplaire, et jouer dans la production le rôle du père; — l'autre est amorphe, ne donne rien, mais reçoit⁴⁶¹ et sera comparé à la mère : *καὶ δὴ καὶ προσεικάζει πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ...* (50 D.)

458. *Timée*, 49 A : *νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.*

51 A : *... ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορρον πανδεχέει, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευδόμεθα...*

52 B : *... τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πάσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀκαιοθησίας ἀπτόν λογισμῶν τινὲ νόθη, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φάμεν ἀναγκάσιον εἶναι τοῦ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά...*

459. *Sophiste*, 254 A : *Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός...*

460. *Timée*, 30 C : *Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, πῶν τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστάς συνέστησεν, τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδὲν καταξιώσωμεν — ἀτελεῖ γὰρ εἰκότως οὐδὲν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν — οὐ δ' ἔστιν πᾶν ζῶα καθ' ἑν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθώμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστησεν ὁρατά.*

461. *Timée*, 50 B., 51 B.

Je sais quelle différence sépare pourtant la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ du non-être. Tandis que ce dernier échappe à tout mode de connaissance : $\text{Μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν}$ ⁴⁶², la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, sans être l'objet de la $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$ ou de la $\theta\acute{o}\xi\iota\varsigma$, se conclut par un raisonnement bâtard, raisonnement d'ailleurs très indirect et dont on ne peut avec certitude préciser la nature ⁴⁶³.

Toutefois, Platon qui objective dans sa philosophie tous les principes qu'il utilise, n'attribue-t-il pas comme une certaine réalité même au $\mu\acute{\eta}$, ὄν, et n'explique-t-il pas la privation des êtres contingents par la présence, de cet élément tout négatif? $\text{Ὁυκὸν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθετο, εἴ τι φανερά, ὄντων ἕμα, ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μετὰ τὸ κατῆξι τοῦ εἰληκρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος...}$ ⁴⁶⁴.

Du reste, les exemples sont nombreux dans les Dialogues qui rendent compte d'une perfection incomplète par la participation à deux contraires : la $\theta\acute{o}\xi\iota\varsigma$ tient à la fois de la $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$ et de l' $\alpha\gamma\acute{\nu}\omega\iota\alpha$; le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, du $\nu\acute{o}\varsigma$ et de l' $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$. Peut-être ici, fidèle à sa méthode, Platon, en introduisant dans sa cosmogonie une notion étrangère analogue au non-être, a-t-il voulu justifier la pauvreté d'existence du devenir. Et s'il rattache la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ à la réalité avec une difficulté si grande, c'est que, tout en comprenant son rôle nécessaire, il ne parvient pas à en exprimer la nature ⁴⁶⁵.

Entre la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ et le modèle, Platon intercale donc la nature intermédiaire : $\text{τῆν δὲ μετὰ τὸ τοῦτω φύσιν,}$ (50 D.)

462. *Républ.*, V, 478 C.

463. Voir tout le développement du *Timée* sur les trois genres de connaissance, 51 D.-52 D.

464. *Républ.*, V, 478 D.

465. Cette difficulté à définir la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, et pourtant la nécessité de l'admettre se manifeste tout spécialement dans le texte 52 B., déjà cité. Ce troisième genre est $\mu\acute{o}\rho\iota\varsigma$ πιστόν, nous croyons rêver en le considérant, et pourtant ἀναγκάσιον εἶναι πῶς τὸ ὄν ἅπαν ἐν τῇ τότῳ...

l'enfant qui participe aux deux, à l'ὄν et à la γῶρα. à l'être ou à la forme et à l'absence de forme ou à la privation. Cette désignation s'applique aux éléments, aux objets qui entrent ou sortent de la γῶρα, et sont les imitations des êtres éternels : τὰ θε εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμίματα... (50 C.) Ils ressemblent, en effet, aux deux principes qui servent à leur génération, puisque d'une part, ils sont destinés, grâce à une organisation merveilleuse et compliquée, à s'élever jusqu'à la parfaite image du modèle, mais que de l'autre, changeant sans cesse, échappant encore à toute expression démonstrative, ils n'ont aucune forme permanente, ils sont plutôt des apparences, des traces de formes ⁴⁶⁶. Tant que certaines lois fixes ne les ont pas soumis à une détermination rigoureuse, on ne peut même les comparer aux syllabes qui forment les mots, tellement leur essence est précaire et instable.

Cet intermédiaire qui, suivant Platon, précède la naissance du monde tel que nous le connaissons, cet état hybride qui se rattache en quelque manière à l'existence, mais ne mérite pas encore de nom définitif, se trouve dans un état de désordre. Comme dans les corbeilles ou dans un van ⁴⁶⁷, les embryons d'éléments, soumis à des forces dissemblables et sans équilibre, sont agités d'un mouvement irrégulier, et toute raison, toute mesure, sont encore bannies du monde futur : καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἴχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως... (53 A.) Cette image rappelle le mythe du *Politique* où Platon comparait au chaos primitif les révolutions qui font parfois rétrograder le κόσμος et faisait allusion à la nature très imparfaite de ce qui participait à l'*ataxie* avant d'être

466. ὅτι οὐδὲν δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων μεταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὄν ὅτι οὐδὲν τούτο καὶ οὐκ ἄλλο παρῶς διαγροζόμενος οὐκ ἀπ' ἀρχῆς τὰς ἐκαστῶν... *Timée*, 49 D. Voir aussi 49 E.

467. *Timée*, 52 D. E., 53 A.

le monde actuel⁴⁶⁸. Le but de la *Timée* est précisément de montrer comment ces corps indéterminés ont reçu, grâce à l'intervention divine, une organisation. Nous retrouvons ici une application de la théorie du μέτρον. Le démiurge se tourne vers les Idées, πρὸς τὸ ἀίδιον, (29 A.) afin de constituer l'univers, et, d'après le modèle, il fera pénétrer l'ordre dans ces éléments qui « offraient bien déjà quelques traces de leur forme, mais se trouvaient pourtant dans l'état des objets dont Dieu est absent ». (53 B.)

Or, c'est par des liens au caractère rigoureusement mathématique, que la régularité pénétrera dans le monde; et le κόσμος, composé, multiple et divers, intermédiaire dès avant sa naissance entre les formes pures et la privation absolue, se rapprochera de plus en plus de ces formes ou Idées, par l'introduction d'autres intermédiaires ou liens qui soudent fortement entre eux les éléments.

Nous suivrons à travers la cosmogonie platonicienne les diverses étapes qui ont amené progressivement l'univers du chaos à l'ordre, et nous dégagerons les principes qui ont guidé le démiurge dans son œuvre organisatrice.

§ 2. — LE CORPS DU MONDE.

On peut considérer deux stades dans la constitution du corps du monde : 1) la formation des divers éléments, — et 2) leurs rapports entre eux. Sans être aussi nettement articulée dans le cours du dialogue, cette division

468. Le trouble que l'on constate dans le κόσμος, provient de l'élément matériel de sa constitution, livré longtemps au désordre avant de parvenir à l'organisation actuelle : τούτων δὲ ἀπὸ τὸ σωματωσιδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροπον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέγον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι... *Politique*, 273 B.

correspond, je crois, assez exactement à la pensée platonicienne.

1. — **Formation des éléments séparés.** — Les êtres s'agitent donc confusément dans la *γῶρα* et n'offrent encore que des traces de leur état futur. Le premier soin du démiurge est de les distinguer par la forme et les nombres : ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἕγγι μὲν ἔργοντα αὐτῶν ἄλλα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὡσπερ εἰκόξ ἔργον ἄπαν ὅταν ἀπὴ τινός τιςός. οὕτω δὲ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσαστο εἰδῶσί τε καὶ ἀριθμοῖς. (53 B.)

C'est ainsi que sont créés progressivement les quatre solides auxquels correspondent les quatre corps, principes de l'univers. La figure du feu est la pyramide; celle de l'air, l'octaèdre régulier; l'eau est assimilée à l'icosaèdre régulier et la terre au cube. Mais il est surtout intéressant de noter le procédé suivant lequel chacun de ces solides est constitué.

A. — **La pyramide.** — Elle a pour élément le triangle dont l'hypothénuse est double du petit côté. Si l'on rapproche deux de ces triangles suivant la diagonale et qu'on répète trois fois cette opération, de manière que toutes les diagonales et tous les petits côtés viennent concourir en un même point central, il résulte un triangle équilatéral composé de six triangles particuliers. Quatre de ces triangles équilatéraux, par la réunion de trois angles plans, font un angle solide dont la grandeur surpasse celle de l'angle plan le plus obtus; et quatre de ces nouveaux angles composent ensemble la première espèce de solide, qui divise en parties égales et semblables la sphère dans laquelle il est inscrit (54 E.-55 A.). — Le rapprochement de six triangles scalènes aboutit donc ici à la formation du triangle équilatéral. Or, puisque la production de la pyramide est due à la combinaison de quatre triangles équilatéraux, il faut admettre dans ce solide la présence

de vingt-quatre triangles élémentaires scalènes, fondement primitif de tout l'édifice.

B. — **L'octaèdre régulier.** — Le second corps se compose des mêmes triangles, réunis en huit triangles équilatéraux, et formant un angle solide de quatre angles plans. Six de ces angles constituent la figure (55 A.). — L'octaèdre comprend donc quarante-huit scalènes élémentaires.

C. — **L'icosaèdre régulier.** — Le troisième solide est formé de cent-vingt triangles élémentaires, de douze angles solides, entourés chacun de cinq triangles équilatéraux, avec vingt triangles équilatéraux pour base (55 B.).

D. — **Le cube.** — Le triangle isocèle engendra la quatrième espèce de corps. Quatre de ces triangles isocèles furent joints ensemble, les quatre angles droits unis en un tétragone équilatéral; six de ces tétragones équilatéraux furent rapprochés, de manière à former huit angles solides, composés chacun de trois angles plans droits, et la figure obtenue par ces combinaisons fut le cube, qui a pour base six tétragones équilatéraux. (55 B.C.)

Ainsi, nous trouvons à la base de chacun des solides deux sortes de triangles : le rectangle isocèle et le rectangle scalène : τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ οὐσῶν ἀρχεται τριγώνων, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσας ἀηρημένῃς, τὸ δ' ἕτερον ἀνίστοις ἄνισα μέρη νενεμημένῃς. ταύτην δὲ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκόστα λόγον πορευόμενοι... (53 D.)

A elles seules, ces deux surfaces suffisent. De leur rapprochement d'après des règles fixes et des nombres déterminés, résultera une combinaison de figures qui constitueront le corps. Elle sont par conséquent les liens servant, grâce à leur disposition, à réunir les divers groupes de formes transitoires qui aboutissent à la construction

du solide. Les quatre éléments de l'univers leur doivent l'ordre et la stabilité, puisque c'est au moyen de nombres et de figures que le démiurge organise la nature chaotique d'une manière aussi excellente et aussi parfaite que possible (53 B.-54 D.). Or, les deux triangles primitifs, répétés suivant des lois mathématiques, rassemblés et disposés de différentes façons, introduisent précisément cet ordre et une certaine permanence.

2. — **Rapports des éléments entre eux.** — Quand les corps sont constitués, il faut les relier « avec proportion et harmonie »... ταύτη, πάντα, δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεῖσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ συντηρηθῆσαι ἀνά λόγον. (56 C.) Dans ce passage, Platon fait certainement allusion à une théorie exposée déjà dans la première partie du dialogue. Il parle en effet ici, de la génération de la terre et du feu et des deux corps qui leur servent de moyens termes : τοῦτου γὰρ συγγόντες ἔχομεν τὴν ἀλίθειαν γενέσεως πέρι γῆς τε καὶ πυρός τῶν τε ἀνά λόγον ἐν μέσῳ (53 E.). — Or, voici la doctrine, telle que Timée la proposait au début de son récit, et que logiquement il convenait de placer à cet endroit : « Dieu commençant à former le corps de l'univers, le fit d'abord de feu et de terre. Mais il est impossible de bien combiner deux choses sans une troisième : il faut entre elles un lien qui les rapproche, et le lien le plus beau, n'est-ce pas celui qui établit la plus parfaite unité entre ce qu'il unit et lui-même? Par nature, la proportion est merveilleusement apte à réaliser ce but. Car, lorsque de trois nombres quelconques, de trois masses ou de trois forces, ce que le premier est au moyen, celui-ci l'est au dernier, et réciproquement, ce que le dernier est au moyen, celui-ci l'est au premier, alors, le moyen devenant premier et dernier, et le premier et le dernier devenant à leur tour moyen, nécessairement la fusion sera complète. Toutes ces parties étant les mêmes les unes par rapport aux autres, constitueront une parfaite harmonie. Si donc le corps de l'univers devait être

une surface sans épaisseur, un seul moyen terme ⁴⁶⁹ aurait suffi pour lier les deux autres parties et se lier avec elles. Mais il convenait, au contraire, que ce fût un solide, et comme les solides doivent toujours être unis par deux moyens termes, jamais par un seul, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre. Il fit en sorte d'établir entre eux une exacte proportion, de façon que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que l'air est à l'eau. Il construisit ainsi et enchaina par ces rapports le ciel visible et tangible : οὕτω δὲ πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείας, καὶ πρὸς ἀλλήλαια καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀλλὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος. ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀἴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδισεν καὶ συνεστήσατο ὄργανόν ἑρατὸν καὶ ἁπτόν... Il tient de sa nature cette amitié par laquelle il est si intimement uni avec lui-même qu'aucune puissance ne saurait le dissoudre, si ce n'est celle qui a enchainé ses parties.» (31 B.-32 C.)

Ce texte résume admirablement toute la méthode platonicienne. Il faut des intermédiaires pour unifier les extrêmes, et plus ces intermédiaires se rapprocheront de la forme mathématique, plus forte et plus durable, plus harmonieuse aussi deviendra la jonction. Leur présence introduit dans le composé l'amitié, c'est-à-dire l'ordre, et, par conséquent, la stabilité.

Si nous examinons du reste de plus près les deux moyens termes intercalés entre le feu et la terre, nous comprendrons mieux, étant donnée leur nature, la fonction qu'ils remplissent.

469. Voir la raison pour laquelle deux moyens termes ne suffisent pas à relier les parties des solides et la bibliographie de la question dans Zeller, II, 1^o, p. 797, note 1. — Cf. aussi H. Martin, *Et. sur le Timée*, I, pp. 337 sqq..., et le présent travail, 1^{re} P., p. 22 et sq.

Intermédiaires, l'eau et l'air le sont d'abord par leur construction même géométrique qui est une sorte de milieu entre la forme pyramidale et la forme prismatique, par leur rôle de proportion surtout ou de lien mathématique, de moyen terme au sens strict que donnaient à ce mot les pythagoriciens, mais aussi par les propriétés physiques qu'ils tiennent à la fois des contraires unifiés.

Au point de vue de la *stabilité*, Platon oppose la terre au feu : la terre est l'élément le plus stable, le feu, le moins stable. Entre les deux, moins que l'un, plus que l'autre, se trouvent l'air et l'eau⁴⁷⁰.

Au point de vue de la *légèreté*, Platon ne compare que les trois corps : feu, eau, air. « Celui qui a le moins grand nombre de bases est nécessairement le plus mobile, le plus tranchant et le plus aigu. C'est aussi le plus léger, puisqu'il se compose des mêmes parties en moins grand nombre. Celui qui a le moins de bases après le précédent, tient le second rang sous tous ces rapports, et celui qui en a le plus, tient le troisième... » (56 B.) Evidemment dans l'esprit de Platon, le quatrième terme peut s'ajouter à la comparaison, puisque légèreté, acuité, stabilité sont fondées sur le nombre plus ou moins considérable des bases. Il s'ensuit que celui dont les bases sont les plus nombreuses sera aussi le plus lourd, le moins aigu, le plus stable... Or, la terre est précisément le solide « dont les bases sont les plus fermes » : ἀκίνητοςτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφύλεστατας ἔργον. (55 E.) On peut donc établir la même proportion que plus haut : les propriétés de la terre et du feu sont directement opposées l'une à l'autre.

470. *Timée*, 55 E., 56 A. γῆ μὲν δὲ τὸ κρυβεῖον εἶδος δοῦμεν ἀκίνητοςτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη..... ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος, τὸ δ' εὐκίνητοτάτον περὶ τὸ δὲ μέσον ἀέρι...

Entre les deux, l'eau et l'air participent aux extrêmes qu'ils relient.

Puisque ces corps gardent ainsi entre les contraires un certain milieu, on prévoit le rôle qu'ils pourront jouer dans toute transformation. Les éléments s'engendrent périodiquement les uns des autres, (49 D.) mais le changement ne sera pas immédiat entre les termes opposés. Le feu et la terre devront passer par des formes transitoires : la condensation de l'eau produit les pierres et la terre ; la combustion de l'air engendre le feu, et la compression du feu donne de nouveau l'air ; l'air encore se change en nuages, en brouillard, qui, pressés et rapprochés, s'écoulent en eau, et enfin de l'eau se reforment la terre et les pierres. (49 C.)

D'après ce texte, l'eau et l'air paraissent être les points centraux dans le cycle des changements. En eux seulement peuvent s'opérer les transformations du feu et de la terre.

Il est vrai qu'ailleurs ⁴⁷¹, Platon semble restreindre cette transformation au feu, à l'air et à l'eau, mais même alors, il note au moins l'impossibilité du passage direct de la terre au feu. Et du reste, au moins par des condensations et des fusions, la terre aussi reste susceptible de modification ⁴⁷².

L'air et l'eau sont donc par nature et par fonction les liens qui facilitent la transition d'un contraire à l'autre, de même que la fumée et la vapeur, car Platon s'efforce de combler tout intervalle qui sépare les êtres, établiront à leur tour la communication entre l'air et l'eau :

471. *Timée*, 56 D. γῆ μὲν συντηγγάνουσα πρὸς διαλυθεῖσά τε ὑπὸ τῆς ὀξυπύουτος ἀέρος φέρονται ἄν. εἴτ' ἐν ἀέτιν πρὸς λυθεῖσα εἴτ' ἐν ἀέρος εἴτ' ἐν ὕδατος ὄγκῳ τύχουσι. μέχριπερ ἂν ἀέτις πῆ συντηγόντα τὰ μέρη, πάλιν συναρμωσθέντα ἀπὸ τῶν ἀέρος, γῆ γένοιτο — οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν...

472. *Timée*, 49 C. et 60 C., 61 B.

μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγονόσιν, εἰσὶν τε ὅσμαι σὺμπασαι καπνός ἢ ὀμίχλη, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ ἴον ὀμίχλη, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα καπνός... (66 E.)

En somme, ne retrouvons-nous pas dans la physique du *Timée*, une application de la théorie déjà exposée dans le *Phédon*? On expliquait alors la permanence dans la nature et le retour perpétuel de la vie à la mort, par ces actions indéfinissables : le *revivre* et le *mourir* qui constituent l'essence même du devenir. Or, dans le *Timée*, les intermédiaires constants, proportionnellement et mathématiquement établis entre les termes opposés, sièges des transformations, ne représentent-ils pas aussi les moyens indispensables pour maintenir l'ordre dans le corps du monde et la régularité dans le changement? ⁴⁷³.

§ 3. — L'ÂME DU MONDE.

Nous n'avons encore parlé, comme dirait Platon, que de la cause inintelligente et nécessaire. Elle seule ne suffit pas pour organiser l'univers. Comment un principe mécanique et lui-même fatal, pourrait-il réaliser l'union, s'il n'était dirigé par un autre principe intelligent et régulateur du mouvement : l'âme?

1. — **Sa composition.** — De l'exposé plus ou moins pénétré de conceptions pythagoriciennes et mystiques, voici ce qu'il importe de retenir. L'âme du monde est

473. Jusqu'à la fin, Platon reste fidèle à sa théorie du *Phédon*. Au X^e livre des *Lois*, il remarque que la génération n'est possible que par des transformations et des passages d'un mouvement à l'autre : μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν (894 A.) — et plus loin, il explique la permanence des êtres animés, par l'immortalité du corps ou de l'âme... ἀνώλεθρον δὲ ὃν γενόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σώμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί — γένεσις γὰρ οὐκ ἂν ποτε ἦν ζώων ἀπολομένου τούτων θατέρου... (904 A.).

une synthèse d'essences et de natures contraires. L'*indivisible*, proche parent des Idées, sans pourtant s'identifier avec elles⁴⁷⁴, et le *divisible*, principe de toute substance corporelle, viennent fusionner au moyen d'une essence *intermédiaire* qui facilite le rapprochement : τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ἐγούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτοῦ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀφροῦν ἐν μέσῳ συνεκεράσθη οὐσίας εἶδος... (35 A.) A cette première combinaison, deux natures viennent ensuite s'ajouter : celle du *même* et celle de l'*autre*. Malgré la violence qu'il faut leur faire subir, grâce probablement à l'essence *intermédiaire* qui participe aussi à ces deux natures, le démiurge parvient à les mélanger : ... τῆς τε ταύτου φύσεως [αὐτοῦ περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτ' συνέστισεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμερούς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαθὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσθη εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν ἑατέρου φύσιν ὀυσμεικτὸν οὖσαν εἰς ταῦτόν συναρμόττων βίαν. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσέθηκεν διένειμεν... (35 A. B.)

Dans le *Sophiste*, on expliquait la signification de ces deux genres mystérieux : le *même* et l'*autre*. C'était, disait-on, des liens circulant à travers les êtres, les embrassant tous et sans exception, rendant possible à la fois leur identité et leur diversité. Transportés dans le domaine de l'âme, ταῦτόν et ἑατέρον remplissent peut-être la même fonction et constituent la racine de cette multiplicité d'éléments difficile à soumettre à l'harmonie, ὀυσμεικτὸν, mais finalement réduite à l'unité relative. En tout cas, ce que les textes nous disent clairement, c'est que, grâce à eux, l'âme peut entrer en communication avec l'univers et s'identifier en quelque sorte à tous les objets, par la

474. Il n'est pas dit que le démiurge fait entrer les Idées dans son œuvre, mais qu'il les contemple, 28 A. — Cf. H. Martin, I, note XXII, et II, notes LX et LXIII.

connaissance. Le cercle de l'*autre* lui permet de se former des opinions solides et vraies; le cercle du *même* lui procure intelligence et science parfaites... ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ ἑατέρου κύκλος ὀρθῶς ἴδῃ εἰς πάντα αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διακριεῖται, δοῦναι καὶ πιστεῖαι γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὐτὸς περὶ τὸ λογιστικὸν ᾗ καὶ ὁ τοῦ αὐτοῦ κύκλος εὐτροχῶς ὦν αὐτὰ μινύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελείται. (37 B.)

Ainsi par composition, l'âme du monde est une synthèse d'essences et de natures opposées. Entre elles, s'intercale l'indispensable *μεσότης*, ici une *οὐσία*, qui établit l'unité et fonde si intimement les contraires, que, suivant la formule : « toutes les parties étant les mêmes les unes par rapport aux autres, formeront un seul et même tout. » (31 B.) Et ce qui résultera de ce mélange harmonieux sera en somme l'essence intermédiaire qui aura absorbé en elle le divisible et l'indivisible, l'identique et le divers.

Ce n'est pas suffisant, et nous serions inexacts en arrêtant ici notre description. L'âme du monde n'est pas seulement une substance, mais un nombre. Après avoir combiné les essences et les natures, le démiurge divisa l'ensemble en autant de parties qu'il convenait, et dont chacune contenait à la fois du *même*, de l'*autre* et de l'*οὐσία* : πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσήκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε αὐτοῦ καὶ ἑατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμενημένην. (35 B.) Ici commence un véritable problème mathématique dont nous ne suivrons pas les détails. En se basant sur les nombres musicaux et les lois de l'harmonie musicale, le démiurge fait subir à l'âme du monde un nouveau traitement, d'où elle sort transformée en un composé de proportions et de rapports⁴⁷⁵. Ce caractère était

475. *Timée*, 35 B. sqq. — Cf. H. Martin, *op. cit.*, I, note XXIII. — Zeller, II, 1¹, p. 777, note 1. — Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, T. II, pp. 90-100.

important à signaler, car ici peut-être plus qu'ailleurs, se manifeste la tendance platonicienne à donner aux êtres intermédiaires une nature et une fonction mathématiques. L'âme du monde pourrait se définir : un nombre-substance.

2. — **Son rôle.** — « Quand l'auteur de l'univers eût formé à son gré l'âme du monde, il disposa au-dedans d'elle le monde des corps et les unit en attachant leurs centres l'un à l'autre. L'âme alors, partout répandue du centre aux extrémités du ciel, le dépassant encore et l'enveloppant de toutes parts, établit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et sage pour toute la suite des temps » (36 D. E.). Ce texte, conforme à la doctrine du X^me Livre des *Lois*, résume parfaitement la fonction de l'âme du monde. Plus ancienne que le corps, elle le dirige et préside à son organisation ⁴⁷⁶ : οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶχσεν (34 C.); principe du mouvement et de la vie, elle met en branle tout ce qui est au ciel, sur terre et dans la mer : ἄρει μὲν οὐκ ἔστι πάντα τὰ κατὰ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ταῖς αὐταῖς κινήσεσιν... (*Lois*, X, 896 E.) Mais remarquons quelle est la nature de sa direction. L'âme du monde est intelligente : le *Timée* et les *Lois* l'affirment unanimement. Les révolutions qu'elle provoque doivent donc être identiques à celles du νοῦς. Or, tandis que les mouvements de l'imprudence, κίνησις ἀνομίας, transitoires et dissemblables : μηδέποτε ὡσαύτως μηδὲ κατὰ τὰ αὐτὰ μηδὲ ἐν ταύτῳ μηδὲ περὶ ταύτῃ μηδὲ πρὸς ταύτῃ μηδ' ἐν ἐνὶ φερομένῃ, (898 B.) ne peuvent s'assujettir ni à la règle, ni à l'ordre, ni à la raison : μηδ' ἐν κόσμῳ μηδ' ἐν τάξει μηδὲ ἐν τινὶ λόγῳ, ceux du νοῦς, semblables au mouvement d'une sphère sur le tour, s'exécutent selon les mêmes lois, de la même manière, dans le même lieu, gardant toujours les mêmes rapports tant à l'égard du centre que

476. Cf. *Lois*, X, 895 B., 896. B. : ... ἰσχυρότατα δέδεικται ψυχῇ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχῆ κινήσεως. — 896 C...

des parties environnantes, selon la même proportion et le même ordre : Τὸ κατὰ ταῦτ' ἀήπου καὶ ὠσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφοι κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τὴν τε ἐν ἐνὶ φερομένην κίνησιν, σοφίας ἐντόνου ἀπεικασμένα φρασίς, οὐκ ἂν ποτε φανεῖμεν φῶλοι διαιμοσυρτοὶ λόγῳ καλῶν εἰκότων (Lois, X, 898 A. B.). Ainsi l'âme du monde, par sa fonction motrice très spéciale, ἡ περιάγουσα... πάντα, τὴν δὲ σύρανον περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν... (Lois, X, 898 C.) mesure mathématiquement le corps qu'elle anime, et, grâce à l'influence du nombre, fixe d'une façon régulière les changements et les combinaisons de l'univers... μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μάλ्लιον. (Lois, X. 892 A.)

Certains traits exigeraient peut-être qu'on la rapprochât de l'ἀιτία du *Philèbe*, ce quatrième genre qui arrange et ordonne les années, les saisons et les mois, et qui s'appelle sagesse ou intelligence : ... κοσμοῦσά τε καὶ συντάσσουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγόμεναι... (Philèbe, 30 C.) Pourtant, malgré les liens de parenté qui unissent le νοῦς et la ψυχή, Platon a toujours soin de les distinguer. Même dans le texte où il est question de l'âme royale et de l'intelligence royale, et où les deux termes paraissent synonymes, il ne faut pas, je crois, les confondre : Οὐκ οὖν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐργάζεσθαι διὰ τὴν τῆς ἀιτίας ὀνομασίαν... (Philèbe, 30 D.) Les particules μὲν et δὲ indiquent, à mon avis, la séparation des deux et la ponctuation de la phrase semblerait réserver au νοῦς seul le rôle d'ἀιτία. Sans doute, le νοῦς suppose nécessairement une ψυχή : Σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενεσθήην. (Philèbe, 30 C.) En effet, l'intelligence ne peut s'exercer que là où se trouve une âme : c'est le véhicule indispensable de la pensée. Mais aussi, n'est-ce pas le νοῦς que Platon désigne expressément comme le principe et le créateur, pourrait-on

dire, de cette âme elle-même? τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῶν ψυχῆν τε παρέργον... (*Philèbe*, 30 B.) Il est une divinité, affirment encore les *Lois*, que l'âme appelle à son secours pour la diriger dans ces divers mouvements : νοῦν μὲν προσλαβούσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδομαχοῦσθαι πάντα. Et la ψυχὴ peut fort bien se soustraire à son influence pour prendre conseil de l'imprudencé : ἀνοχὰ δὲ συγγενομένη, πάντα αὐτὸν τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται. (*Lois*, X, 897 B.)

En somme, si les révolutions de l'âme dans l'univers, établissent partout l'ordre, la proportion, la mesure, c'est qu'un principe distinct et supérieur la guide, une αἰτία, analogue au démiurge du *Timée*⁴⁷⁷, qui se sert d'elle comme d'instrument ou d'intermédiaire, et l'introduit dans le monde pour l'organiser⁴⁷⁸.

Par ailleurs, d'autres caractères permettraient de la comparer au ποσόν ou au πέραις du *Philèbe*. Les géné-

477. *Philèbe*. 27 B. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργῶν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν...

A son tour, le *Timée* fait nettement du démiurge la cause de l'univers : πᾶν δὲ αὐτὸ γηγόμενον ὑπὸ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γήγενεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσθαι σκεῖν. ὅπου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔργον βλέπων ἀεὶ τοιοῦτον τινὲ προσγρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν... 28 A.

... τῶ δ' αὖ γενόμενον φασὲν ὑπὸ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. 28 C.

... Il est certain que le démiurge, pour construire le monde, a contemplé le modèle éternel. Car le monde est la plus belle des choses produites, et son auteur, la meilleure des causes : ὁ μὲν κάλλιστος τῶν γεγενησάντων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων... 29 A.

478. Le démiurge fait participer l'âme à l'intelligence. Il place donc l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et ordonne ainsi l'univers : ... νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῶν. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τῶνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῆ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι, συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο. ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. *Timée*, 30 B.

rations résultent du mélange du fini et de l'infini. Or, la fixation du devenir fluant et l'ordre qui le règle, proviennent de la substitution de l'accord et du nombre à la vague indétermination de l'ἄπειρον. Les mesures qui accompagnent le fini, dit expressément Socrate, font passer le μακτόν à la génération vers l'essence : γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρογασμῆνων μέτρων. (*Philèbe*, 26 D.)

La ψυχή aussi est cause de génération. Tous les êtres présents, passés et à venir lui doivent leurs mouvements et leurs modifications : ... ἄρα ἔτι πολλοῦμεν μὴ ἰκανῶς δεδειχθῆαι ψυχῆν ταυτόν ὄν καὶ τῆν πρώτην γένεσιν καὶ κινήσιν τῶν τε ὄντων καὶ γεινομένων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὐτῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδή γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσῃς αἰτία ἕπασιν : (*Lois*, X, 896 A.)... ψυχῆν γένεσιν ὑπάντων εἶναι πρώτην... (899 C.). Mais ces changements se produisent toujours d'après des lois rigoureuses dérivant d'une action motrice parfaitement proportionnée.

Evidemment, il faut se défier des assimilations trop rapides, surtout quand il s'agit du système platonicien. Aussi, je ne voudrais pas identifier le πέραις et l'âme du monde. Pourtant, ne pourrait-on pas conclure de la ressemblance des fonctions à celle des genres ? En faisant dans le *Timée* la part du mythe, il reste, sous le revêtement des images, que l'âme, substance mixte et mathématiquement combinée, introduite par une cause dans le monde des corps, participant elle-même à la raison et à l'harmonie des êtres intelligibles : λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γεννημένη, τῶν γεννηθέντων, (*Timée*, 37 A.) constitue le principe d'ordre qui donne à tous ces corps un peu de la stabilité du modèle éternel.

Ainsi Platon arrive-t-il à résoudre ce problème de géométrie qu'est le monde. Grâce à de nombreux liens qui, à des degrés divers, jouent le rôle du μέτρον, le

devenir informe, image à peine embryonnaire des Idées, s'organise enfin. Les δεσμοί du corps, sous forme de surfaces communes déterminant les diverses figures, ou sous forme de moyens termes, réunissent les éléments épars dans le chaos et donnent à l'univers une apparence de fixité. Mais eux-mêmes sont dirigés et réglés par un être actif et intelligent, origine de tout mouvement régulier, et qui tient à la fois du nombre et de la substance, intermédiaire et transition entre le monde des Idées et celui des corps : l'âme.

§ 4. — L'HOMME.

Si du macrocosme nous descendons au microcosme, et si nous voulons, après avoir étudié la formation de l'univers, nous arrêter à celle de son image, l'homme, — nous retrouverons encore les mêmes procédés, et, proportions gardées, le même type d'organisation. Il n'est pas artificiel, en effet, de rattacher à la cosmogonie platonicienne la génération humaine. L'homme n'est-il pas au sens strict, d'après Platon, une portion de l'univers ? Ne se rattache-t-il pas au grand cosmos par le plus intime de son être, et son âme comme son corps, ne représentent-ils pas les résidus de ces éléments qui constituèrent le monde ?

1. — **Le corps.** — A. C'est au moyen du feu, de la terre, de l'eau et de l'air que les dieux, imitateurs du démiurge, construisirent le corps de l'homme. Des liens aussi réunissent ces éléments, liens sans doute moins indissolubles que ceux auxquels le corps du monde doit son indestructible solidité, mais pourtant suffisamment fermes pour fondre en une synthèse harmonieuse les principes séparés⁴⁷⁹. Cette synthèse suppose un ordre déter-

479. ... μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέθοντο αὐτῇ καὶ λαθόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι

miné, une proportion exactement mesurée qui garde dans un juste équilibre les corps primitifs. Qu'un dérangement quelconque se produise, excès ou déplacement contraire à la nature, *παρὰ φύσιν*, d'un des quatre éléments, naissent alors les dissensions et les maladies⁴⁸⁰. Le rôle des *γόμενοι*, qui remplacent ici les *δεσμοί* employés par le démiurge, et rattachent dans le composé les innombrables particules de feu, de terre, d'eau et d'air, semble donc dans le cas très analogue à celui du *μέτρον*. Ils doivent aussi retenir dans le rapport voulu par les dieux chacune des parties, empêcher tout empiètement des unes sur les autres, réaliser en un mot l'*ὀρθὴ κοινωνία* du *Philèbe* introduite par le nombre, et principe de santé⁴⁸¹. Or, c'est précisément le maintien rigoureux d'une proportion géométrique, enseigne le *Timée*, écho des théories mathématiques aussi bien que des théories médicales de l'époque⁴⁸², qui, sauvant des altérations incessantes, des maladies et des corruptions sans fin, conserve, grâce à l'unité du tempérament, la vigueur et la santé du corps : *μόνωσ γὰρ οἴη, φαμέν, ταύτων ταύτῳ κατὰ ταύτῳ καὶ ὡσαύτως καὶ ἀνά λόγον προσμετρή-*

τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρός καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταύτῳ τὰ λαμβανόμενα συνακόλλητον, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συναίχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμενοι συντήκοντες, ἐν ἑξ ἀπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρουτον σῶμα καὶ ἀπύρρουτον... *Timée*, 42 E., 43 A.

480. *τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἑξ ὧν συμπέτηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρός ὕδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἢ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἐνδεῖα καὶ τῆς χώρας μεταστάσις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἄλλοτριαν γενησμένη, πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἐνός ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσήκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσις καὶ νόσους παρέξει...* *Timée*, 82 A.

481. *Philèbe*, 25 E., 26 A. B.

482. Cette même doctrine se retrouve, au temps de Platon, chez le médecin Philistion qui considère aussi le corps comme un composé des quatre éléments. Cf. Rivaud, *Problème du devenir...*, p. 244.

μενον και ἀπογιγνόμενον ἕξει ταύτων ὃν αὐτῷ σῶν και ὑγιᾶς μένειν· ὁ δ' ἂν πλημμυεμένη τι τούτων ἕκτος ἀπιὼν ἢ προσιὼν, ἀλλοιότητας παμποικιλίας και νόσους φθοράς τε ἀπειρίους παρέξειται. (*Timée*, 82 B.)

B. — Pour rattacher l'âme au corps, les dieux confectionnent une substance spéciale, la moelle, où viennent se rejoindre les liens de la vie, οἱ... τοῦ βίου δεσμοί. C'est là qu'ils fixent et réunissent entre elles les diverses parties de l'âme⁴⁸³. Et la moelle qui établit ainsi comme le point de contact entre des natures distinctes, participe aux propriétés des deux : à la fois, mélange proportionné des triangles primitifs, figures des éléments corporels, μειγνύς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, et de formes plus ou moins parfaites suivant les parties de l'âme qu'elle enveloppe, elle retient, à la façon d'une ancre, les fibres de l'âme entière, και καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσις ψυχῆς δεσμούς... (73 D.) et constitue le pivot central où s'opère la fusion des deux opposés⁴⁸⁴.

483. οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί. τῆς ψυχῆς τῆ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδοῦμενοι καταρρίζουν τὸ θνητὸν γένος... *Timée*, 73 B.

484. La moelle : 1° est formée des éléments géométriques qui constituent les corps originels : τῶν γὰρ τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ και λεῖα ὄντα πῦρ τε και ὕδωρ και ἄερα και γῆν δι' ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν δυνατά, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, μειγνύς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυσλὸν ἐξ αὐτῶν ἀπηργάτατο... (73 B.)
2° elle est divisée en figures qui correspondent exactement aux portions de l'âme qu'elle enveloppe. A l'âme immortelle s'adapte la forme la plus achevée ou circulaire. On sait, en effet, que pour Platon comme pour les anciens en général, la forme circulaire ou sphérique était considérée comme la plus parfaite. Cf. *Timée*, 34 B. — Au X^e Livre des *Lois*, le mouvement circulaire est donné comme le mouvement propre du νους. *Lois*, X, 898 A. Cf. aussi *Timée*, 34 A., 89 A. — Aux parties inférieures de l'âme s'adaptent des formes moins régulières, simultanément arrondies et allongées : ... και μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει· τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἐμελλεν αὐτῷ σχῆσθαι οἷά τε καθ' ἕκαστα εἶδη, τὸν μυσλὸν αὐτὸν τοσαῦτα και τοιαῦτα διηρείτο σχήματα εὐθύς ἐν τῇ διανομῇ τῇ κατ' ἀρχάς, και τὴν μὲν τὸ

De plus, tout autour de la moelle et comme une gaine qui l'entoure et la protège, le dieu dispose encore une triple substance⁴⁸⁵ dont les caractères rappellent assez les trois essences de l'âme : les os, d'une nature trop sèche et trop peu flexible, la chair trop molle et trop flasque, et enfin au milieu, pour paralyser leurs inconvénients et faciliter leur fonction, les nerfs, mélange de chair et d'os, nature intermédiaire aussi par ses propriétés, dont la consistance est plus raide et plus visqueuse que la chair, plus molle et plus humide que les os : τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὅστων καὶ σαρκὸς ἄξυμῶς κράσεως μίαν ἐξ ἀμφοῶν μέστην δύναμει συνεκράσατο, ξαθῆν ἡρώματι προσχρώμενος ὅθεν συντηνωτέραν μὲν καὶ γλισχρότεραν σαρκῶν, μαλακωτέραν δὲ ὅστων ὑγροτέραν τε ἐκτίσατο δύναμιν νεύρα... (74 D.) Les nerfs servent ainsi à relier les os les uns aux autres et tous les membres entre eux ; ils remplissent à leur tour un rôle de trait d'union entre la chair et les os, et donnent au corps entier sa souplesse et sa flexibilité.

2. — **L'âme.** — S'il est intéressant de noter l'usage constant de liens et d'intermédiaires dans l'organisation du corps humain, il importe davantage d'établir les mêmes constatations à propos de l'âme, de sa formation et de la place qu'elle occupe dans le monde du devenir.

Or, il ne s'agit plus ici de cette âme mortelle, œuvre des demi-dieux, mais de l'âme intellectuelle, sortie des mains du démiurge. Si nous la considérons, en effet, au point de vue psychologique et dans l'homme seul pris comme un absolu, elle demeure sans doute la partie

θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἔξειν ἐν αὐτῇ περιφερῆ πανταχῆ πλάσας ἐπωνόμασεν τοῦ μωλοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον. ὡς ἀποτελεσθέντος ἐκάστου ζῴου τὸ περὶ τοῦτ' ἀγγεῖον κεφαλῆν γενησόμενον ὃ δ' αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἐμελλε καθέξειν. ἄρα τροχίλλα καὶ προμήκη διηροῖτο στήματα, μωλὸν δὲ πάντα ἐπεψήμισεν... *Timée*, 73 B. C. D.

485. *Timée*, 73 D. E., 74.

supérieure et relativement pure que d'autres liens rattacheront au reste de l'individu. En ce sens, nous pouvions affirmer ailleurs⁴⁸⁶ que le *θυμός* doit être l'auxiliaire de la raison, et que sa tâche consiste à maintenir dans le respect et l'obéissance du *νοῦς*. Mais si nous l'envisageons au point de vue cosmogonique, par rapport au reste de l'univers, dans ses relations surtout avec la sphère supra-sensible, l'âme intelligente n'est-elle pas l'intermédiaire, le lien qui rattache l'homme, à la fois au monde des Idées et à la divinité ?

A. — Intermédiaire par sa composition d'abord, elle n'est en somme qu'un résidu de l'âme totale, un mélange, par conséquent, de *divisible* et d'*indivisible*, de *même* et d'*autre*, mais un mélange moins parfait, puisque dans cette composition il n'entre plus comme la première fois d'essence invariable absolument pure... καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν κρατικῶς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα καταχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκίρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. (41 D.)

Intermédiaire par sa fonction, seule, elle permettra à l'homme de s'élever jusqu'à la région des formes transcendantes. Si elle ne se confond pas avec les Idées, elle est pourtant de leur famille, tant sont frappantes les ressemblances, et ceci n'est pas uniquement la doctrine du *Timée*, mais de toute la philosophie platonicienne. A diverses reprises, le *Phédon* insiste sur la parenté de l'être éternel, de l'être intelligible, et de l'âme intelligente⁴⁸⁷ :

486. P. 98.

487. *Phédon*, 79 D. "Ὅταν δὲ γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε ὄχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὕτα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται...

79 E. ... ὅλην καὶ παντὶ ὁμοιώτερον ἐστὶ ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μῆ.

80 B. ... τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθάνατῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέϊ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτ' ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχὴν...

c'est même là une des raisons profondes de l'immortalité du νοῦς. D'après la *République*, le philosophe ne cesse de tendre vers la nature dernière et souverainement simple de chaque objet. Or, il ne peut s'en approcher, il ne peut l'atteindre que par la partie de l'âme apparentée à cette essence : ἀλλ' ἴσθι καὶ οὐκ ἀμυδρόνοιστο οὐδ' ἀπολήγῃσι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἀψύχθαι ὃ προσήκει ψυχῆς ἐπάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου — προσήκει δὲ συγγενεῖ... (*Républ.*, VI, 490 B. — Voir aussi *Républ.*, X, 611 E.) Au νοῦς seul, guide de l'âme, enseigne le *Phèdre*, est permise la contemplation de la réalité sans couleur, sans figure, intangible, qui existe vraiment : ἡ γὰρ ἀχρόματὸς τε καὶ ἀσχηματιστος καὶ ἀναρχὴς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς καθερνήτη μόνω θεατῆ νῶ... (*Phèdre*, 247 C.) Enfin, le *Timée* établit une corrélation intime entre le νοῦς et l'εἶδος inengendré et impérissable. Ils se commandent mutuellement : la présence de l'un appelle celle de l'autre. Tous deux sont indissolublement liés sans pourtant s'identifier⁴⁸⁸.

488. Voici en substance l'argumentation du *Timée* :

1. Existe-t-il des objets en soi, distincts des objets sensibles ? ἀρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν αἰεὶ λέγομεν οὕτως ἀπὸ καθ' αὐτὰ ὄντα ἑκάστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἔστιν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν. ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἑκάστοτε εἶναι τί φημεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἴν πλὴν λόγος : 51 B. C.

2. Oui, si le νοῦς et la δόξα ἀληθής constituent deux genres différents : εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ἕφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον... 51 D.

3. Or, νοῦς et δόξα ἀληθής ne peuvent se confondre : δύο δὲ λεκτέον ἑκείνω, διότι χωρὶς γεγονότων ἀνομοίως τε ἔχεται... 51 E.

4. Par conséquent les Idées existent. A elles se rapporte la νόησις : τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμοιογενέων ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὕτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεγόμενον ἄλλο ἀλλοθεν οὕτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἴόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τούτω δ' ἄν νόησις εἰληχεν ἐπιτακτέον... 52 A.

De par ailleurs, attachée à un corps, gênée par les principes d'imperfection qui s'efforcent de la troubler, d'effacer en elle le souvenir des Idées⁴⁸⁹, d'une composition et d'une nature plus défectueuses que celles des âmes divines, l'âme intelligente peut hésiter, s'acquitter médiocrement de son rôle, qui est de faire participer l'être corporel et changeant aux êtres immuables, mais si on la discipline, grâce à une bonne éducation⁴⁹⁰; si on prend soin de la dégager du sensible, de la purifier par la science et la vertu, elle élève l'homme au-dessus des contingences terrestres, comme une plante, non d'ici-bas, mais du ciel : πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας ψυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὁρθότατα λέγοντες... (*Timée*, 90 A.)

B. — Intermédiaire entre l'essence invariable, toujours identique à elle-même, et la multiplicité changeante du devenir, l'âme ne l'est-elle pas semblablement entre la créature et la divinité? Ne peut-on l'assimiler à ces nombreux démons qui tiennent une place prépondérante dans la religion platonicienne et servent de traits d'union entre les dieux et les hommes?

Il n'entre pas dans le cadre de ce travail d'étudier minutieusement le système démonologique de Platon, qui suppose de trop longs développements sur la théodicée

489. *Timée*, 88 A. B. τῶμα τε ὅταν αὐτὸ μέγα καὶ ὑπέρφλογον σικκρῶ συμφορὰς ἀσθενεῖ τε διανοίᾳ γένηται. διττῶν ἐπιθυμιῶν οὐτὸν ψυτὴ κατ' ἀνθρώπους. διὰ τῶμα μὲν τροφῆς, δια δὲ τὸ θεϊστότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως. καὶ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αἴξουσαι. τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀνοήμον τε ποιοῦσαι. τὴν μερίστην νόσον ἀρχαίαν ἐναπεργάζονται. Cf. aussi, 90 B.

490. *Timée*, 88 C. ... τὸν δὲ μαθηματικὸν ἢ τινὰ ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ καταργεζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνητην, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα. τὸν τε αὐτὸ σώμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀναποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρῶμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἄμα μὲν καλῶς, ἄμα δὲ ἀγαθῶς ὁρθῶς κεκλήσθαι. Cf. 90 B.

du philosophe et l'organisation du culte. Du reste, M. Robin a signalé déjà consciencieusement l'introduction et le rôle des démons dans les dialogues ⁴⁹¹.

La théorie essentielle se trouve dans le *Symposion*, et elle nous suffit : le *δαίμων* est l'intermédiaire entre le dieu et le mortel : *πάν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ ἑνὸς τοῦ*. (*Sympos.*, 202 E.) Interprètes des hommes, les démons présentent aux dieux les prières et les sacrifices de leurs sujets; messagers des dieux, ils font connaître aux hommes les ordres de leurs souverains, et leur transmettent les faveurs d'en-haut : *Ἐρμηνεύον καὶ διαπορήμευον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς θεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν...* (202 E.) Situés entre deux mondes, ils comblent l'abîme qui les sépare, et parviennent ainsi à les relier. Grâce à eux, les immortels rejoignent les mortels, et les contraires trouvent le point de contact par où s'établira la communication : *ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτῷ αὐτῷ συνδεθῆσθαι..... θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἢ ἡμιλία καὶ ἢ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγιγρόσι καὶ καθεύδουσι...* (202 E.-203 A.)

L'*Apologie*, le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre*, le *Timée*... accordent aux démons un rôle important, et dans la plupart de ces dialogues, des rapports très étroits rapprochent de ces demi-divinités le *νοῦς* lui-même. Les démons guident les âmes dans leur existence supra-terrestre, soit pour les conduire après la mort au lieu du jugement et de la sanction, ou pour les ramener à la vie au temps marqué par le destin ⁴⁹²; soit pour diriger, avant l'époque

491. Robin, *Théorie platonicienne de l'Amour*, pp. 129 et sqq.

492. *Phédon*, 107 D.-108 B., 113 D. — *République*, X, 617 E., 620 D., 621 B.

de la chute dans un corps, les longues et difficiles pérégrinations au séjour des Idées⁴⁹³.

La similitude très réelle entre les âmes et les démons, les analogies si subtiles que l'on ne peut s'empêcher de reconnaître entre ces deux catégories d'intermédiaires, suffisent-elles pourtant à les assimiler de tout point, comme le veut M. Robin ?⁴⁹⁴

Sans doute, le *Timée* compare le νοῦς à un δαίμων : ὡς ἄρα ἀπὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν (90 A.); comme les demi-dieux, l'âme intelligente est l'œuvre du démiurge qui a pris soin de l'organiser et de la semer : καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσίχει, θεῶν λεγόμενον ἡγεμονῶν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰὲ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθέλοντων ἔπεσθαι, σπειράς καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω... (41 C.)

Remarquons cependant, et d'après le *Timée* lui-même, que la distinction reste établie, ainsi qu'une certaine hiérarchie, entre ces demi-dieux et l'âme. En effet, le mélange qui sert à constituer celle-ci est beaucoup moins pur que le mélange utilisé dans les créations précédentes. (41 D.) Dans *Phèdre*, la course des dieux et des démons à travers le ciel, se poursuit sans entraves. Les âmes, au contraire, gênées par les principes d'imperfection qu'elles portent en elles, ne suivent qu'avec peine, et parfois s'arrêtent à mi-chemin : ὁ μὲν γὰρ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηγὸν ἄρμα... τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων... ἔπεται δὲ ὁ αἰὲ ἐθέλων τε καὶ δυναμένος... ὅταν δὲ οἱ πρὸς δαίτα καὶ ἐπὶ θοίνῃ ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀφ' ἧλα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὲ τὰ μὲν θεῶν ὁρήματα ἰσορροπίως εὐήγησεν ὄντα βραδύως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόνης βροβίθει γὰρ ὁ τῆς κἀκῆς ἔκπρος μετέγων, ἐπὶ τὴν γῆν βέπων τε καὶ βάρυνον ᾧ μὴ καλῶς ἢ τεθραμμένους τῶν ἡμιόγων... (246 E.-247 B.)

493. *Phèdre*, 246 E., 247 A.

494. Robin, *loc. cit.*, pp. 139, 145 et sqq.

De plus, M. Robin ne résout pas absolument, à mon avis, cette objection : si l'âme est un démon, il est inutile pour relier l'homme à la divinité, de recourir à ces demi-dieux, dont la fonction précisément, d'après le *Symposion*, est de rattacher les âmes humaines aux dieux supérieurs.

Enfin, l'hypothèse n'éclaire pas ce point obscur : puisque par nature, l'âme est identique aux démons, comment se fait-il que, soit avant son existence terrestre, soit après la mort, elle ait pourtant besoin encore d'autres démons, auxiliaires qui la dirigent et président à ses diverses évolutions ? Et jusque dans sa vie d'ici-bas, n'est-elle pas guidée, dans des circonstances spéciales, par ce génie bienveillant qui lui manifeste les ordres d'en-haut, ou dont l'action très particulière tient lieu parfois de la science elle-même ? Sans doute, la *θεία μοῖρα* à laquelle nous songeons, signifie souvent cette possession qui s'empare de l'homme inspiré et le transporte au-dessus de notre sphère. Mais je crois que par cette prise de l'âme, il faut entendre une véritable descente de l'être immortel dans le mortel⁴⁹⁵, qui paralyse les effets ordinaires du *νοῦς* et les remplace par des effets supérieurs. En effet, si la *θεία μοῖρα* s'oppose à l'*ἐπισημίαι*, elle permet pourtant d'aboutir au même résultat et d'atteindre le réel. Alors, comment ne pas admettre en l'homme l'influence d'un génie distinct de l'âme et qui agit en elle, puisque précisément le dieu substitue momentanément son influence aux propriétés habituelles du *νοῦς* ?

Du reste, le sens qu'il faut attribuer à cette *θεία μοῖρα* est très varié dans les dialogues⁴⁹⁶, et « l'enthou-

495. Au contraire pour Robin : « Ce n'est pas le dieu qui descend dans le mortel, de telle sorte que la chute d'un dieu serait, pour ainsi dire, la condition de l'ascension d'un mortel ; les dieux se diminueraient en venant habiter, fût-ce temporairement, en nous. » P. 140.

496. Cf. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, II, 1, p. 594, note 4.

siasme » décrit surtout par *Ion* ou le *Phèdre*⁴⁹⁷, n'en épuise pas la compréhension. Il semble même par endroits que le terme traduise plutôt la *volonté divine* qui se fait connaître par les oracles ou les songes, et que les démons, d'après le *Symposion*, transmettent aux hommes. Un texte de l'*Apologie* nous apprend que la *θεία μοῖρα* est une des formes sous lesquelles se manifestent les ordres d'en-haut, apportés par un *θεός*, ou communiqués d'une façon surnaturelle, suivant des procédés divinatoires, oracles, songes, incantations, qui constituent en fait de véritables succédanés de la science⁴⁹⁸ : ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὅπερ τις ποτε καὶ ἄλλῃ θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν... (33 C.) Ce passage rappelle la fonction démoniaque exposée dans le *Symposion* : διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πασα γῶρει καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη, τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιφθὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοιτείαν... διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐργηγορόσι καὶ καθέδουσι... Et cette *ὁμιλία* consiste en partie dans une exacte transmission des préceptes divins, τὰς ἐπιτάξεις. (202 E.-203 A.) Ici, comme là, c'est donc au démon qu'est rattachée la *Mantique*, ainsi que l'art de la divination exercé en temps de veille comme en temps de sommeil. Et dans

497. *Ion*, 533 D.-535 E. — *Phèdre*, 244 A.-245 B.

498. On pourrait signaler ici le *δαίμόνιον σημεῖον* de Socrate dont les Dialogues font mention à maintes reprises. Dans ce texte de l'*Apologie*, Platon songeait peut-être à cette "voix", à ce "signe accoutumé" qui traduisait, dans certaines occasions très déterminées, la volonté divine. Zeller mentionne les divers cas où, d'après Socrate lui-même, l'influence de son *δαίμων* se fait sentir. Cf. *Die Phil. d. Griech.*, II, 1, p. 80, note 2.

ce cas, la *θείξ μοῖρα* constituerait un des procédés d'inspiration et de contact avec l'âme, utilisés par le *δαίμων* pour interpréter aux hommes les commandements des dieux.

Aussi, modifierais-je volontiers la théorie de M. Robin. Sans nier le caractère très proche du divin de l'âme intellectuelle, je croirais plutôt qu'elle représente un de ces nombreux êtres de transition qui, dans la philosophie platonicienne, permettent l'union de ce qui est inférieur à ce qui est supérieur. C'est parce qu'elle est de nature démoniaque, que l'homme est relié aux dieux, car, sans être un démon, elle est assez pure pour entrer directement en relation avec quelques essences approchant du divin. Elle réalise une ascension de plus vers la sphère supra-sensible, et, dans la totalité de l'univers, les contraires viennent se rejoindre par ces deux intermédiaires qui représentent chacun un monde opposé. Si je ne craignais de forcer la pensée de Platon, je dirais que les démons sont en quelque sorte les messagers du dieu qui, de son côté, descend vers nous par eux ; les âmes raisonnables, nos messagers, grâce auxquels nous montons vers le dieu. Les démons seraient l'intermédiaire divin ; l'âme, l'intermédiaire humain. Ainsi s'expliquerait l'union constante et la ressemblance, qui n'aboutit pourtant pas à la confusion complète, de ces deux catégories d'êtres, tenant à la fois du mortel et de l'immortel.

Voilà donc comment l'âme intellectuelle dans l'homme, de même que l'âme du monde dans l'univers, personnifie un principe d'élévation et d'ordre. Sans être l'harmonie⁴⁹⁹, elle lui est intimement apparentée, puisque ses révolutions aussi n'ont d'autre but que d'apporter au corps et à l'homme tout entier plus de mesure et de

499. Cf. *Phédon*, 92-95.

régularité⁵⁰⁰. Bref, dans toute cette cosmogonie, elle est, à la façon des nombreux liens dont nous avons essayé de montrer la nature et le rôle, un des moyens mis en œuvre pour organiser le devenir.

Et nous pouvons, me semble-t-il, donner à ce chapitre la conclusion que nous faisons pressentir dès le début : c'est par ces intermédiaires, rapports mathématiques pour la plupart, que les éléments épars et uniformes constituant la *φύσις μεταξύ*, forment véritablement le *κόσμος*, et que ces soupçons d'êtres flottant entre le néant et l'existence, s'élèvent progressivement vers le monde des formes pures ou des Idées.

500. *Timée*, 47 D. ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορές ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδους. τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονῆν ἄλλοθεν καθάπερ γυν εἶναι δοκεῖ γρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάγκαστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται : καὶ βυθιὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χάριτων ἐπιθεῖν γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταῦτ' ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

CHAPITRE V.

APPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES :

LE PROBLÈME DE L'UN ET DU MULTIPLE.

Nous avons étudié jusqu'ici la nature et le rôle des Intermédiaires dans le domaine des réalités contingentes et souverainement périssables. La pensée maîtresse qui déjà se fait jour à travers cette multitude de points de vue embrassant à la fois l'âme humaine avec toute sa complexité, la vie d'ici-bas, vie privée ou vie publique, et le monde matériel, me semble pouvoir se résumer ainsi : tous ces objets sensibles, aggrégation de parties, dont il faut essayer de saisir ou de constituer la cohérence, sont essentiellement compliqués. Les contraires en eux s'enchevêtrent irrégulièrement, et si rien ne les distingue en les unissant, ne les fixe en maintenant sans les confondre la diversité des éléments, la théorie d'Héraclite se trouvera vérifiée qui fait évanouir les êtres à l'instant même de leur apparition. Si dans le cycle des générations, des intervalles déterminés n'empêchent les ἕτερα de venir se perdre les uns dans les autres, ce sera bientôt l'uniformité et l'immobilité de la mort⁵⁰¹. La fonction des intermédiaires est de séparer les contraires en les reliant

501. *Phédon*, 72 B. εἰ γὰρ μὴ αἰ ἀναποδοιοῖη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα. ὡσπερὶ κύβητο περιόντα. ἀλλ' εὐθεὶά τις εἴη ἢ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ κατακταρὸν καὶ μὴ ἀνακάπτου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπήν ποιοῖτο, οἷοθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἢ σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἢ πάθοι καὶ πᾶστατο γιγνόμενα;

cependant, de créer jusque dans la région des ombres une certaine unité par un harmonieux mélange d'oppositions.

Mais nous aboutissons précisément ici au cœur même d'un problème central qui s'est posé à l'esprit de Platon de bien des manières et dont il n'a découvert la solution, après de nombreux tâtonnements, que vers la fin de sa carrière. On peut, je crois, le formuler en ces termes : comment s'explique cette coexistence de la multitude et de l'unité ? Dans l'ordre des notions comme dans celui des faits, ou plus précisément, dans l'ordre des concepts, des Idées et des apparences, l'antinomie se présente. Puisqu'on la constate, il faut l'accepter, malgré les adversaires des écoles contemporaines qui excellent à mettre en relief la difficulté, sous toutes ses formes. Les polémiques obligent Platon à pénétrer plus profondément le sens même de la question et à considérer tous ses aspects. Il ne s'agit plus, en effet, de constater le fait ; on doit chercher à l'expliquer. La théorie de la participation et celle de la communauté des genres sont en partie des solutions. « C'est en deçà du *Parménide*, dit M. Diès, que la thèse d'une communauté des genres vient prendre son point d'attache : c'est à la nécessité de résoudre le vieux problème du langage qu'est dû ce progrès de la doctrine ⁵⁰². » Ceci est exact, mais je crois qu'on peut encore remonter plus haut et que le problème du langage, ainsi que celui de l'erreur, sont en relation directe avec celui de l'un et du multiple.

Suivre Platon dans ses tentatives laborieuses, assister à l'élaboration progressive de sa théorie, nous laisser guider au gré d'une pensée souvent capricieuse et parfois déconcertante, sera peut-être aussi élargir l'importance de la thèse des intermédiaires, et nous permettre de la transporter à présent de la sphère des sensibles dans celle des Idées.

502. *Défin. de l'Etre...*, p. 89.

Ce chapitre s'efforcera donc de montrer : 1^o comment et en quel sens la notion d'intermédiaire se rattachant aux différentes doctrines que nous venons d'indiquer, intervient dans une solution définitive; — 2^o comment dans cette enquête minutieuse, dont le but est de dégager les Idées de leur complexe entrelacement et de découvrir les rapports réciproques de l'unité et de la multitude, le dialecticien n'aboutira à un résultat fécond que s'il fonde sa méthode sur les intermédiaires.

La première partie est donc surtout une question ontologique, la deuxième une question de méthodologie.

I.

La Notion d'Intermédiaire dans l'Ontologie platonicienne.

§ 1. — PÉRIODE DE TATONNEMENTS.

1. — C'est à propos des concepts que se pose pour la première fois ce problème de la diversité au sein de l'unité.

Déjà dans *Protagoras*, Platon se demande si *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *ἁγιότης* peuvent recevoir le nom unique de *vertu*, si des entités ainsi distinctes représentent réellement des parties, *μέρη*, ou ne sont que les noms d'un seul et même objet... *πότερον ἔν μὲν τί ἐστὶν ἢ ἀρετή, μέρη δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἁγιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἃ νομῶν ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος.* (329 C.)

La diversité est-elle réelle ou apparente? Ici Platon, si toutefois on peut tenir ce passage pour une expression de sa pensée, pencherait volontiers vers la solution nominaliste. Comment comprendre, en effet, que la justice, la tempérance, la sainteté étant *vertu*, soient pourtant différentes, *ἕτερα*, les unes des autres? N'y a-t-il pas

contradiction à ce que $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, par exemple, étant autre chose que $\delta\acute{\iota}\sigma\iota\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, implique par le fait la qualité de $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\ \delta\acute{\iota}\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ou de $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$? (331 A.) Être juste, ce n'est pas être saint; c'est donc être non saint ou impie. Le grossier paralogisme glissé par l'adversaire de Protagoras, peut-être sérieusement, plus probablement, je crois, par ironie⁵⁰³, provient d'une notion trop rigide des concepts. Le principe latent dans toute cette controverse peut

503. Les critiques se divisent, quand il s'agit d'interpréter la véritable pensée de Platon dans tout ce passage. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, II, 1, p. 598, 4, tient pour probable que Platon a pris au sérieux toute la démonstration. Contre lui, Bonitz, *Plat. Stud.*, p. 265, 6, s'efforce de prouver que l'adversaire de Protagoras s'est joué consciemment de son adversaire, et a voulu, à peu de frais, le déconcerter. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, II, pp. 331, 332, constate « l'étonnante faiblesse » des arguments de Socrate, et ne voit en eux que de grossiers paralogismes, du reste présentés sérieusement et sans la moindre ironie. — Tel est aussi l'avis de Raeder, *Plat. Phil. Entwickel.*, p. 109. — Ritter, au contraire, *Platon*, I, pp. 319 sqq., tout en constatant la marche défectueuse du raisonnement, ne croit pas à une faute volontaire de logique. Il ne voit que deux explications possibles : ou bien Socrate essaie d'induire en erreur Protagoras au moyen d'un paralogisme, — ou bien, et c'est la solution qu'adopte Ritter, le paralogisme apparent est en réalité exact. Il suffit de le transformer et de lui donner les compléments nécessaires laissés de côté par Socrate. Et c'est cette transformation, que d'une façon plus ingénieuse, me semble-t-il, qu'objective, réalise l'éminent critique, en adaptant la réponse de Protagoras. (Voir vers la fin de la p. 320 et p. 321.)

Une solution intermédiaire me paraîtrait assez plausible, tenant compte à la fois des circonstances du dialogue et du fait que Platon n'est pas encore en possession d'une doctrine qu'il soutiendra plus tard énergiquement. En effet, remarquons qu'ici Socrate argumente contre Protagoras. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait voulu attribuer aux termes employés la même valeur que son adversaire et réfuter *ad hominem*, en vertu des principes admis par l'interlocuteur. Or, comme nous le verrons plus loin, les sophistes prenaient le mot « autre » au sens absolu et complètement exclusif. Tout ce qui est *autre* qu'un objet, est pour eux non seulement le contraire, mais la contradictoire de cet objet. Aussi, dans le cas, fallait-il nécessai-

s'énoncer ainsi : un concept ne peut se distinguer d'un autre sans être sa contradictoire. Dans ce cas évidemment, il serait fort étrange de trouver un lien de parenté, « du même », entre ces oppositions radicales, et de leur donner une dénomination commune.

Mais ce qui est plus intéressant à noter et plus curieux, c'est la réponse même de Protagoras. Elle est basée sur une doctrine que Platon reprendra plus tard. Or, il la néglige pour le moment, il la laisse tomber sans en essayer la discussion. Elle reste peut-être encore trop vague, trop incomplète, trop peu fondée sur un raisonnement déductif rigoureux : « La justice, réplique le sophiste, ressemble en quelque manière à la sainteté. Du reste, les choses les plus contraires se ressemblent par quelque endroit : ... προσείκειν τι δικαιοσύνη, ὁσιότητι· καὶ γὰρ ὁσιῶν ὁσιωῶν ἀμῆ γέ τι προσείκειν... Mais comme il n'est pas juste d'appeler semblables les objets qui ont quelque point commun, il n'est pas juste non plus d'appeler dissemblables ceux qui diffèrent en partie : ἀλλ' οὐ γὰρ τὰ ὁμοίων τι ἔχοντα ὅμοια δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοιόν τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἄν πάντοτε σμικρὸν ἔχη τὸ ὅμοιον (331 D. E.).

Le second argument de Platon repose sur la même équivoque. Partant de ce principe qu'à un contraire on ne peut opposer qu'un contraire, on démontre sans peine

rement nier l'existence séparée des vertus particulières, sans quoi on aboutirait à cette absurdité que le juste, par exemple, étant *autre chose* que le saint se confondrait avec l'impie. Et quand Protagoras s'écarte de sa façon ordinaire de penser ou de parler, en insinuant que les contraires peuvent avoir quelque point de ressemblance, Socrate s'empresse de le ramener aux conceptions usuelles de son école : ἼΙ γὰρ οὕτω σοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ὅσιον πρὸς ἀλλήλα ἐχει. ὥστε ὁμοίων τι σμικρὸν ἔχειν ἀλλήλοισι : — La réponse embarrassée du sophiste, pris en flagrant délit de contradiction, confirmerait encore notre hypothèse : Οὐ πάντοτε, ἔφη, οὕτως, οὐ μέντοι οὐδὲ αὖ ὡς σύ μοι δοκεῖς εἶπαι. (331 E.-332 A.) — Ainsi l'argument platonicien serait ici purement *ad hominem*.

contre Protagoras que puisque l'ἀρεσσύνη, par exemple, s'oppose déjà à la σωφροσύνη, les vertus ne peuvent se diversifier. Chacune d'elles, *autre* que la σωφροσύνη, serait aussi son contraire, et le principe posé contredit cette hypothèse. (332 B. C. D. E.-333 A. B.)

Platon ne semble donc résoudre ici l'antinomie qu'en admettant une diversité purement nominale et non réelle. En fait, la vertu est une. Ses parties ne sont que des apparences, des noms d'une identité. Justice, sainteté, prudence, sont des ὀνόματα, non des πράγματα⁵⁰⁴.

C'est cette variété que constate encore le *Ménon*. On recherche ce qu'est la vertu et on se trouve en présence de vertus. On voudrait associer en une définition les propriétés communes applicables à une multitude. Or, on s'arrête à un éparpillement d'êtres distincts qui ont chacun leur dénomination spéciale : ἀνδρεία, σωφροσύνη, σοφία, μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλα πάμπολλα (73 E.-74 A.). Ne pourrait-on cependant réduire ce morcelage à l'unité de concept? On arrive bien à définir la couleur ou la figure, et on ne restreint pas la notion à des particularités étroites qui la faussent. On ne dit pas : la couleur, c'est le blanc, le noir; — ou la figure : c'est le droit, le rond, — mais on détermine quel est *ce même* donnant son empreinte aux divers : τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῦτοις ταύτόν..., et permettant de les désigner par un terme identique. (74 B. à 75 B.)

Dans ce dialogue, Platon constate simplement la coexistence de l'unité et de la variété, sans se préoccuper d'une opposition possible. Son but est d'établir l'unité de la vertu, et cette unité, comme le dit justement Ritchie,

504. Il est curieux de noter que les Mégariques aussi, s'il faut du moins en croire Diogène Laërce, soutenaient une théorie semblable et « n'admettaient qu'une vertu avec différents noms » : ὅτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλοῦμεν. ὡς οἱ Μεγαρικοί. 161, VII. J'emprunte cette citation à l'ouvrage de Fouillée, *Philos. de Platon*, t. II, p. 327.

est ici basée sur un principe plus stable que dans *Protagoras* : la notion commune implique l'unité de nature, et le mot εἶδος est en voie de devenir technique⁵⁰⁵. Déjà la théorie des Idées se laisse pressentir, qui expliquera la permanence et l'identité au sein du mouvement et de la multitude.

2. — Tandis que dans les textes analysés, la discussion s'engage surtout du point de vue de l'unité, Platon s'efforce ailleurs d'expliquer comment se distinguent les êtres appartenant à une même catégorie. En d'autres termes, il pose le problème de l'altérité. Quelle est donc cette qualité très particulière, cette entité d'un genre à part, qui prend racine dans une complexité d'êtres dont la parenté est incontestable, et opère en eux de réelles divisions ?

Au 1^{er} Livre de la *République*, Socrate explique la diversité des professions ou des métiers par cette propriété spéciale ou δύναμις qui, se trouvant en chacun d'eux, les rend autres : οὐ γὰρ ἐκάστων μὲντοι χαμὲν ἐκάστωτε τῶν τεχνῶν τοῦτω ἑτέρων εἶναι, τῷ ἑτέρων τὴν δύναμιν ἔχειν : (346 A.) L'utilité particulière que l'on retire de ces métiers découle de cette δύναμις, ou peut-être même se confond avec elle. Dans ce passage, épisode du reste très secondaire du dialogue, la pensée de Platon n'est sans doute point encore nettement accusée. Il semble pourtant que cette δύναμις distinctive des êtres, soit déjà considérée comme un principe de séparation. La profession médicale, par exemple, ne sera jamais une μισθαρνητική, bien qu'elle participe en quelque façon à cet art et que le médecin

505. Ritchie, *Plato*, p. 153. In the *Meno* the unity of the virtues is maintained, but on deeper grounds than in the *Protagoras*; for the common notion which entitles things to be called by a common name is now seen to imply an ultimate unity of nature (the « idea » : the word εἶδος is on the way to become technical, 72 C.).

travaille à gages. Τί δέ; τήν ἰατρικὴν μισθαρνητικὴν, ἐὼν ἰώμενός τις μισθαρνή; — Οὐκ ἔφατ. (346 B.) Les relations possibles entre les termes n'iront pas jusqu'à produire une confusion d'espèces, et leur δύναμις ne cessera de les différencier... εἰ δὲ ἀκριβῶς σκοπεῖσθαι, ἡ μὲν ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν, καὶ ἡ μὲν οἰκοδομικὴ οἰκίαν, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ αὐτῇ ἐπομένῃ μισθόν, καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι οὕτως τὸ αὐτῆς ἐκάστη ἐργον ἐργάζεται καὶ ὠφελεῖ ἐκείνο ἐφ' ᾧ τέτακται. (346 D.)

Le IV^{me} Livre⁵⁰⁶ approfondit cette idée de propriété, ou plus exactement de détermination qui précise, contracte et divise les êtres. Le problème engagé ici est un des plus graves de la philosophie platonicienne, puisque à la solution donnée se rattache la doctrine psychologique de la tripartition de l'âme. Il s'agit de savoir s'il faut attribuer à l'âme globale, ὅλη τῆ ψυχῆ, des opérations hétérogènes, ou si on doit créer autant de fonctions spéciales ou d'εἰδῆ⁵⁰⁷. Appliquant le principe de contradiction, on établit sans peine que des actes aussi opposés que ceux par lesquels nous apprenons, nous nous indignons ou nous désirons (μαθάνομεν, θυμούμεθα, ἐπιθυμούμεν), ne peuvent se réduire les uns aux autres et se confondre. Par conséquent, des facultés distinctes en rendront seules compte. Ainsi, je crois, se trouve résumé l'essentiel de l'argument. Mais Platon, suivant un procédé dont il use volontiers, ne se contente pas dans la discussion de développer le point précis qui résoudra la difficulté. Il s'attarde aux alentours du raisonnement et se complait dans les analyses subtiles. Dans

506. 436-439.

507. Τόδε δὲ ἤδη γαλεπόν. εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὔτεν ἄλλο ἄλλῳ· μαθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμούμεν δ' αὖ τρίτῳ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφεά. ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ γαλεπά διορίσθαι ἀξίως λόγου. (436 A.)

le cas présent, il ne lui suffit pas de justifier l'antagonisme des trois genres contraires, mais il pousse plus avant et à côté son investigation, et nous indique comment dans un genre lui-même sont possibles de nouvelles divisions. A propos des désirs, il insiste sur ces déterminations qui rétrécissent leur généralité, les particularise, les rend vraiment *autres*. C'est le *ποιός* ou la qualité spécifique qui, s'ajoutant à la notion générique, introduit en elle l'élément de séparation. Quelques exemples éclaireront la théorie. La faim et la soif, disons-nous, entrent dans la catégorie des désirs. Mais quelle est donc la racine de ces morcellements successifs opérés dans le genre? La faim ou la soif ne sont que les désirs *de la nourriture* ou *de la boisson*. Or, cette variété d'objets, comme *nourriture* ou *boisson*, telle sera la caractéristique ou le *ποιός* qui émiettera en autant d'espèces la dénomination générale. Sans doute d'autres précisions pourront intervenir. On désirera une nourriture ou une boisson *chaude* ou *froide*, *abondante* ou *très modérée*, mais ces termes accidentels ne sont que des *ποιά* s'ajoutant à l'espèce, τὰ προστιγνόμενα, sans la modifier essentiellement⁵⁰⁸. Le *ποιός* seul établit vraiment l'altérité. Semblable particularité différencie de même les *τέχναι* ou les *ἐπιστήμαι*. Soit, par exemple, l'architecture ou l'art *de construire les maisons*. L'objet ainsi déterminé distingue cette science de toutes les autres... οὐκ ἐπειδὴ οἰκίας ἐργασίας ἐπιστήμη ἐγένετο, διήνεγκε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ὥστε οἰκοδομικὴ κληθῆναι; — Τί μήν; — Ἄρ' οὐ τῶ ποιά τις εἶναι, οἷα ἑτέρα οὐδεμία τῶν ἄλλων; — Ναί. — Οὐκ οὖν ἐπειδὴ ποιῶν τινος, καὶ αὐτῆ ποιά τις ἐγένετο; καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω τέχναι τε καὶ ἐπιστήμαι; — Ἔστιν οὕτω. (438 C. D.)

Si ces concepts se diversifient grâce au *ποιός*, ils ne se confondent pourtant pas de tout point avec lui, et la médecine, ou la science de la santé et de la maladie, n'est

508. 437 D. E.

pas elle-même saine ou malade : καὶ οὐ τι λέγω, ὡς, οἷον ἂν ᾖ, τοιαῦτα καὶ ἔστιν, ὡς ἄρα καὶ τῶν ὑγίων καὶ νοσηδῶν ἢ ἐπιστήμη, ὑγιεινὴ καὶ νοσηδῆς καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν κακὴ καὶ ἀγαθὴ. Mais spécialisée par son objet, elle y participe en quelque sorte, et à cause de cela ne s'appelle plus simplement science, mais *ἰατρική* : ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ αὐτὸ οὐπερ ἐπιστήμη, ἔστιν ἐγένετο ἐπιστήμη, ἀλλὰ ποιῶς τινος, τοῦτο δ' ἦν ὑγιεινὸν καὶ νοσηδές, ποιῶ δὲ τις συνέθη καὶ αὐτὴ γενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτὴν ἐποίησεν μίξετι ἐπιστήμην ἀπλῶς καλεῖσθαι, ἀλλὰ τοῦ ποιῶ τινος προσγενομένου ἰατρικήν. (438 E.)

Ces analyses d'idées qu'affectionne Platon me paraissent très significatives des préoccupations du philosophe. L'heureuse digression du IV^{me} Livre de la *République* développe naturellement les principes posés au 1^{er} Livre, et l'altérité trouve son explication dans la *δύναμις* ou le *ποιῶς*, source de tout individualisme. Dans le dernier texte cité, on aura sans doute remarqué cette insistance à fonder sur une réalité les dénominations extrinsèques. (καὶ τοῦτο αὐτὴν ἐποίησεν μίξετι ἐπιστήμην ἀπλῶς καλεῖσθαι.) L'adjonction du *ποιῶς* à l'objet générique permet seule les diverses désignations. Et mieux qu'adjonction, ne pourrait-on dire déjà : la participation ? Le terme *προσμίγνυσθαι* ne rappelle-t-il pas des formules de participation employées par le *Phédon* ou le *Sophiste* ?⁵⁰⁹. L'adversaire des Eléates et de leurs alliés possède peut-être en germe dès à présent la solution libératrice qui délivre des *apories* d'Antisthène.

Toutefois elle n'est pas encore proposée comme une conquête, mais comme une affirmation très nette et indiscutée. Platon n'a pas eu à défendre la possibilité d'une multitude d'espèces dans un genre unique, ou l'absence de contradiction dans ce fait que l'unité soit

509. ἐπιμίγνυσθαι (*Phédon*, 105 C.), ἐπιμίγνυσθαι (*Sophiste*, 252 D.).

continuellement en contact avec la pluralité. Il se borne à des constatations et tâche d'en établir le fondement.

3. — C'est donc à propos des relations de genre à espèces que se pose à l'origine le problème de l'un et du multiple. Mais bientôt, on observe dans les objets eux-mêmes une apparente opposition, et jusque dans les Idées que l'on regardait pourtant comme la source de toute identité. Il n'est pas extraordinaire que les réalités contingentes et éphémères apparaissent à nos sens avec des qualités diverses où même contraires, que la vue nous montre un objet à la fois grand et petit, que le toucher nous fasse palper un objet mou et dur⁵¹⁰. La théorie de la participation, comme la résume, par exemple, le *Parménide*, résout la difficulté, en enseignant que par leur empreinte sur les copies, les modèles produisent cette multiplicité : οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰδὸς τι ὁμοιωτήτος, καὶ τῷ ποιούτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιωτήτος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιωτήτος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὁμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς. τί θαυμαστόν;... (*Parm.*, 129 A.)

Mais voilà qui serait étrange, si les modèles revêtaient cette pluralité, si les Idées, tout en restant *les mêmes*, gardaient en elles des formes qui les rendissent *autres*. C'est bien pourtant vers l'éclaircissement de cette question qu'étaient insensiblement dirigées toutes les pensées de Platon. Puisque la diversité des choses extérieures s'expliquait par les relations des Idées aux objets, il

510. *Républ.*, VII, 523 C. D. E.

fallait nécessairement remonter plus haut et se demander quelles relations unissaient aussi entre elles les Idées.

Au V^{me} Livre de la *République*, Platon remarque que les εἶδη, d'une façon générale sont uniques : Καὶ περὶ ὄν, δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι..., mais chacun, par sa combinaison avec les actions ou les corps, se donne une apparence de multiplicité... τῆ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωματίων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. (476 A.) Ce n'est pourtant qu'une apparence. Rien dans ce texte ne suppose une fusion d'Idées entre elles. Il semblerait même qu'on insinuât plutôt ici une opinion contraire, puisque le rôle du philosophe, est-il dit un peu plus bas, consiste à établir soigneusement l'unité de ces εἶδη⁵¹¹.

D'un passage du *Phédon*, on peut déjà déduire les deux principes suivants : 1) Une Idée, tout en restant elle-même, reçoit une autre forme, ou, en d'autres termes, il y a communication entre les genres. En effet, l'εἶδος de certains êtres, suppose une autre formalité, distincte sans doute, par laquelle on ne les désigne pas, mais qui entre dans leur constitution : Ἔστιν ἄρα, ἣ ὃ ἕς, περὶ ἕνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅτανπερ ἦ. (103 E.). Ainsi la triade sera nécessairement impaire, la dyade nécessairement paire. Une union intime rattache entre eux ces genres. (104 A. B.) Mais 2) tous les genres ne peuvent communiquer. Il existe entre certains une véritable incompatibilité. Ce sont d'abord les contraires, mais aussi tous ceux qui, sans être directement des con-

511. Τί δέ; ὃ πάναντα τοῦτων ἡγούμενός τε τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐὸ καὶ οὔτως δοκεῖ σοι ζῆν; — Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. (476 D.)

traires, se combinent essentiellement avec eux ⁵¹². La grandeur ne recevra jamais la petitesse. Quand elles se trouvent en présence, une des deux doit disparaître ⁵¹³. Et de même qu'on reconnaît une absolue discordance entre la neige et la chaleur, le feu et le froid, bien que ces termes ne soient pas, immédiatement du moins, opposés entre eux, on constate qu'entre la triade et le pair, la dyade et l'impair, il n'est pas de communication possible, pas plus qu'entre le pair, et l'impair ⁵¹⁴.

La doctrine de la *κοινωνία* se trouve en fait dès à présent constituée. Il est établi que des rapports relient entre elles les Idées, non pas toutes, puisque des disproportions formelles placent entre quelques unes des barrières infranchissables, mais du moins chacune ne demeure pas comme détachée dans un superbe isolement. Des relations mutuelles et parfois nécessaires produisent les mélanges, et des groupes distincts d'Idées se forment. Le gain du *Sophiste* sera de montrer que même entre ces groupes des rapprochements s'imposent. Mais la théorie des derniers dialogues est le fruit d'une longue critique, de réflexions aussi, provoquées probablement par les objections d'adversaires qui ne désarment point.

§ 2. — LES POLÉMIQUES.

C'est surtout, en effet, à travers les polémiques, dont les Dialogues nous apportent constamment les échos, que se devinent les préoccupations de Platon : luttes d'idées

512. ... ἔστιν δὲ τόδε, ὅτι φαίνεται οὐ μόνον ἐκείνα τὰ ἐναντία ἀλλήλα οὐ δεγρόμενα. ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοισ ἐναντία ἔχει ἀεὶ τὰναντία. οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεγρόμενους ἐκείνην τὴν ιδέαν ἢ ἂν τῆ ἐν αυτοῖς οὕση ἐναντία ἢ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα. (104 B.)

513. 102 D. E.

514. 103 D., 104 B. C.

qui obligent le philosophe à approfondir sa doctrine de la communauté des genres, à préciser les notions, à essayer les applications les plus diverses pour en éprouver la valeur. Il s'agit de combattre deux classes d'antagonistes, deux écoles rivales qui se subdivisent sans doute à l'infini, mais dont la théorie fondamentale reste la même : les uns, partisans du pur devenir, nient l'unité avec Héraclite; les autres, qui se réclament du vénérable Parménide, n'admettent pas la multiplicité.

1. — Le *Théétète* résume puissamment le système d'Héraclite et indique la coïncidence des trois théories : 1) tout est mouvement; — 2) l'homme est la mesure de tout; — 3) la science n'est que de la sensation : Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ αἰσθησις, καὶ εἰς ταῦτόν συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον ὅσον βεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐρόντων αἰσθησὶν ἐπιστήμην γίνεσθαι. (160 D.)

Et les relativistes basent leur doctrine sur le principe suivant : deux objets différents n'ont entre eux absolument aucun rapport de ressemblance. Nulle propriété commune ne permet de les rapprocher; ils sont totalement « autres »... ὁ ἂν ἕτερον ἢ παντάπασιν, μή τί τινα δύνανται τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ ἑτέρῳ; καὶ μή ὑπολάβωμεν τῇ μὲν ταύτῃ εἶναι ὃ ἐρωτῶμεν τῇ δὲ ἕτερον, ἀλλ' ὅλως ἕτερον (158 E.). Toute dissimilitude ne constitue pas seulement une diversité partielle, mais une disjonction intégrale. Le dissemblable appartient à la catégorie de « l'autre »; le semblable, à celle du « même », et Socrate malade n'est plus le même que Socrate en santé : nous sommes en présence de deux personnages distincts⁵¹⁵. Or, les êtres se trouvant dans un perpétuel devenir se modifient sans

515. *Théétète*, 159 A. B. C.

cesse; ils sont aussi dissemblables, et, par conséquent, « autres »; rien ne peut donc réaliser à un moment donné l'unité dans l'espace et dans le temps; on constate uniquement une série ininterrompue de changements.

D'autre part, l'école de Parménide nie le mouvement et la multitude. Tout est un, immobile et absolu. La pluralité des êtres, en effet, repose sur l'hypothèse que ceux-ci sont à la fois semblables et dissemblables, ce qui est impossible : εἰ πολλὰ ἔστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ ἀπὸ τῶν ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ οὐκ ἰδύναστον⁵¹⁶. Socrate, nous l'avons noté, répond par la doctrine de la participation. Mais c'est insuffisant. Il faut remonter plus haut.

Les Eléates, comme les théoriciens du pur devenir, traitent les Idées d'*être*, *semblable*, *dissemblable*, *autre*, comme des absolus. Dissemblable ou contradictoire sont pour eux synonymes. Il n'existe pas de milieu. C'est en précisant ces termes, et par là ces notions, que Platon dans le *Sophiste* montrera que, grâce à la communauté des genres, l'un et le multiple peuvent parfaitement se concilier.

2. — Le problème de l'erreur lui fournit l'occasion d'essayer le système qui, s'interposant entre les deux doctrines adverses, parvient à dégager l'âme de vérité que chacune d'elles renferme. C'était, en effet, une des controverses les plus en vogue en ce temps-là, et les deux écoles, en vertu et à cause même de leurs principes pourtant opposés, aboutissaient à une solution identique : l'erreur est impossible, car le non-être n'existe pas.

Si nous sommes dans un continuels devenir, disent les partisans d'Héraclite, si à chaque instant, nous nous trouvons autres, et si ce qui agit sur nous n'a de réalité qu'en entrant en relation avec notre essence sans cesse modifiée, toutes nos sensations seront nécessairement

516. *Parménide*, 127 E.

vraies : Ἀληθῆς ἄρα ἐμοί ἢ ἐμὴ ἀσθένεια — τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστίν — καὶ ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἐστί, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν⁵¹⁷.

Comment se tromper ou mentir, remarque aussi Cratyle, un des fervents disciples d'Héraclite, si on ne peut exprimer ce qui n'est pas. Or, dire des faussetés, c'est dire ce qui n'est pas : Πῶς γὰρ ἄν, ὃ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτο ἐστίν τὸ ψευδοῦ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;⁵¹⁸

Le dialogue d'*Euthydème* exagère et caricature l'objection. Mais l'ironie cinglante avec laquelle Platon persifle les grossiers paralogismes pourrait bien, par delà les deux charlatans, atteindre des philosophes ou du moins des rhéteurs plus sérieux⁵¹⁹. Il n'y a pas de mensonge, remarque Euthydème, car tout ce qu'on énonce rentre dans la catégorie de l'*autre*. Le non-être (τὰ μὴ ὄντα) n'a aucune signification. On ne peut le faire exister, et la parole ne suffit pas à le créer. (284 sq.)

Du reste, τὸ μὴ ὄν ne se combine jamais avec τὸ ὄν, et en s'appuyant sur ce principe, Euthydème veut prouver à Socrate qu'il possède toute science : « Tu sais quelque chose; donc tu es savant. Il faut, dans ce cas, que tu saches tout. Si tu ignores quoi que ce soit, tu es non-savant. Tu te trouves donc savant et non-savant; tu es à la fois toi-même et un autre, ce qui est contradictoire. » καὶ οὕτως τυγχάνεις ὄν αὐτὸς οὐτος ὅς εἰ, καὶ οὐ πάλιν οὐκ εἶ κατὰ ταύτῃ ἕμα⁵²⁰.

517. *Théétète*, 160 C.

518. *Cratyle*, 429 D.

519. Voir 286 où l'inexistence absolue du μὴ ὄν est affirmée à maintes reprises, et où cette doctrine est rapprochée de celles de Protagoras et même de plus anciens : οὐ γὰρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλὰκις ἀκριβοῶς ἀεὶ θαυμάζω — καὶ γὰρ οἱ ἄμφω Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἐτι παλαιότερον... 286 C.

520. 293 C. Voir depuis 293 B. jusqu'à 296 D.

Quant à Parménide, on ne s'étonnera pas qu'il rejette la possibilité de l'erreur puisque, d'après lui, il n'y a que de l'être, ou plus exactement un être. La pensée ne peut atteindre que ce qui est, ou elle cessera d'exister. Qu'on n'objecte pas que l'erreur consiste dans une fausse attribution et dans une confusion d'objets. Ce serait admettre l'hypothèse incohérente de la multiplicité. Anthistène, l'allié des Néo-Eléates, ne s'écarte donc pas de l'esprit du Maître, quand il considère comme illégitime l'application à un même être de propriétés diverses. Si vous attribuez à un homme des qualités telles que la couleur, la forme, la taille, vous le dites par là *autre* qu'un homme, vous le faites un et plusieurs. Or, un ne peut pas être plusieurs⁵²¹. Socrate n'est ni blanc, ni petit, ni laid. Il est Socrate.

§ 3. — LA SOLUTION DU SOPHISTE.

C'est donc à propos de l'erreur que Platon va essayer le système de conciliation entre les deux écoles, et montrera contre l'une que l'unité n'est pas une chimère, contre l'autre que la multiplicité trouve également sa place dans la réalité et qu'elles ne se contredisent nullement dans un même sujet. Mais il faut se garder des

521. *Sophiste*, 251 A. B. Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πολλὰ ἄλλα ἐπινομάζοντες, τὰ τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετὰς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίαὶ οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι φασιν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἀπειρα, καὶ τᾶλλα δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν. — Ἀληθῆ λέγεις. — Ὅθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς σφραγισθεῖσι θάλητην παρεσκευάζαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιχέεσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ εἶναι καὶ τὸ εἶναι πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔδοντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

oppositions absolues, et comprendre comment les Idées peuvent entrer en combinaison mutuelle. Tel est l'élément de solution définitive que développera le *Sophiste*, et ici précisément la notion d'intermédiaire doit jouer un rôle essentiel.

Déjà dans le *Cratyle*, Platon a voulu expliquer la possibilité de la méprise par la fausse liaison des noms entre eux. On se trompe, parce que les discours sont une σύνθεσις de ῥήματα et de ὀνόματα, et rien n'est plus facile que d'unir maladroitement les termes entre eux⁵²². Mais, comme le dit fort bien M. Diès : « Si, dans le langage, certains mots peuvent se lier à d'autres et certains s'y refusent, il faut, pour qu'il y ait vérité dans la pensée, qu'on suppose, entre les réalités suprasensibles, pareilles rencontres et pareilles incompatibilités⁵²³. » La théorie du *Cratyle* devait donc aboutir tout naturellement à celle du *Sophiste*.

Le grand argument des adversaires repose presque exclusivement sur la négation radicale du non-être. Il importe par conséquent, par une analyse minutieuse, d'élucider ce concept que des esprits trop peu pénétrants ont simplifié à l'excès. Et Platon commence par interpréter fidèlement les difficultés des sophistes.

Première et considérable aporie. — Celui qui parle dit quelque chose et ce *quelque chose* entre dans la catégorie de l'être. Le τί est le signe d'un objet; le τινέ, de deux; le τινές, de plusieurs. Et celui qui ne dit pas *quelque chose* ne dit rien du tout : τὸν δὲ οὐκ ἔστι τί λέγοντα

522. *Cratyle*, 431 B. εἰ δ' οὖν ἔστι τοιαύτη τις διανομή καὶ ἐναῦθα. τὸ μὲν ἕτερον τούτων ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν. τὸ δ' ἕτερον ψεύδεσθαι. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι μὴ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόματα μηδὲ ἀποδιδοῦναι τὰ προσήκοντα ἑκάστῳ. ἀλλ' ἐπίσταντα τὰ μὴ προσήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταυτὸν τοῦτο ποιεῖν. εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους ἰλόγοι γὰρ ποῦ. ὡς ἐγγύμα. ἢ τούτων σύνθεσις ἔστιν...

523. *Défin. de l'Être*, p. 105.

ἀναγκασιότατον, ὡς εἶπαι, παντάπασι μηδὲν λέγειν⁵²⁴. Comment donc se tromperait-on, si, par le fait même qu'on parle, on n'exprime pas le *μηδὲν*, mais du *τί*.

Autre aporie. — Au non-être il est impossible d'ajouter de l'être. Or, le nombre c'est de l'être. Mais comment pouvoir nommer ou saisir par l'intelligence ce qui n'est pas, sans le nombre. Quand je dis *μηδὲν*, j'essaie d'ajouter la pluralité; quand je dis *μηδὲν*, j'essaie d'ajouter l'unité. Il est pourtant illégitime d'ajouter l'être au non-être. C'est donc se contredire que de nommer ou même de concevoir le non-être. (238 à 239 B.)

Les adversaires, on le voit, fondent toutes leurs objections sur le caractère absolu des deux genres : l'*ὄν* et le *μηδὲν*. Platon, pour les réfuter, s'efforcera de mettre en lumière la raideur excessive de leur pensée. « Il faut critiquer la doctrine de notre vénéré Parménide, affirmer hardiment que le non-être existe en quelque manière, et par ailleurs, que l'être est aussi en quelque manière non-être. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκάσιον ἡμῶν ἀμυνομένοις ἔσται βασιανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε *μηδὲν* ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν ἂν πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ⁵²⁵. Pour cela, on va étudier la nature de ces deux idées, qui n'apparaîtra clairement que dans l'hypothèse du mélange des genres.

Certaines choses peuvent entrer en combinaison, mais certaines seulement, nous le savons déjà par la théorie du *Phédon*. Il en est absolument comme des lettres : les unes peuvent se lier entre elles, d'autres non. Les voyelles, étendues à travers toutes comme un lien, *ὄν ὁσεμὸς*, sont indispensables pour former l'union des éléments et constituer ainsi les syllabes⁵²⁶. Parmi les divers genres,

524. *Sophiste*, 237 E. Voir depuis 237 B. jusqu'à 238.

525. *Sophiste*, 241 D.

526. *Sophiste*, 252 E. Ὅτε δὲ τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο ὄναι, τὰ δ' οὐ. *σημῶν ὄναι τὰ γράμματα πεπονήσ' ἂν εἶη. καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν*

les uns ont une puissance de *κοινωνία* très restreinte; les autres, au contraire, s'associent à un grand nombre d'Idées; d'autres enfin, à toutes sans distinction. De ces *γένεσι*, les principaux sont l'être, le repos et le mouvement : τὸ τ' ὄν καὶ στάσις καὶ κίνησις. Une analyse, un peu subtile sans doute, mais nécessaire, étant donnée la complexité du réel, permettra d'établir le principe d'où se dégagera comme une conséquence la solution cherchée.

Le repos et le mouvement ne peuvent se mélanger entre eux (*ἀμίχτω*), mais l'ὄν se combine avec les deux (*μικτόν*). Chacun est *autre* que les deux termes voisins, et *le même* que lui-même. Nous nous trouvons ainsi en présence de deux nouveaux genres bien distincts.

1. — **Distinction des genres.** — La *κίνησις* et la *στάσις* ne sont ni *l'autre* ni *le même*. Si elles étaient en effet *τῶτόν* ou *ἴατερον*, elles changeraient de nature : la *κίνησις* serait stable et la *στάσις* entrerait en mouvement. Sans se confondre avec ces *γένεσι*, elles y participent cependant.

L'ὄν n'est pas non plus *le même* : sinon la *κίνησις* et la *στάσις*, toutes deux de l'ὄν, deviendraient par le fait *du même*, ce qui a été reconnu impossible.

L'ὄν n'est pas non plus le *ἴατερον*. Les êtres sont de deux catégories : absolus ou relatifs. Or, le *ἴατερον* est toujours relatif. Et s'il était l'ὄν, il serait aussi absolu. Il est donc comme un cinquième genre circulant à travers tous les autres : διὰ πάντων... διεληλυθούσαν⁵²⁷. (254 E. à 256)

ἀναρροστέῃ που πρὸς ἀλλήλα, τὰ δὲ συναρρόττει. — Πῶς δ' οὖν; — Τὰ δὲ γε φωνήεντα διαφερότως τῶν ἄλλων οἷον δεσμός διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἀνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρρόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ.

527. *Sophiste*, 255 E. καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθούσαν· ἐν ἑκάστῳ γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τῆν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς ἰατέρου.

2. — **Leur combinaison.** — Soit la *ζίνησις*. Elle est *autre* que la *στάσις*. Elle *est*, puisqu'elle participe à l'*ὄν*. Elle est *autre* que *le même*. Mais nous avons aussi convenu qu'elle était *le même* par la participation à ce genre. Elle se trouve donc *πάντων*, comme participant au *πάντων*, *μη πάντων*, comme participant au *ἕτερον*. Elle est encore *autre* que le *ἕτερον*. Par conséquent, on peut l'appeler *autre* et *non autre*, mais, remarquons-le, dans un sens différent.

Nous avons dit enfin que la *ζίνησις* est *autre* que *l'être*. Elle est donc *ὄκ ὄν*, mais *ὄν* aussi, puisqu'elle y participe.

Il s'ensuit que nécessairement le *μη ὄν* pénètre dans la *ζίνησις* et dans tous les genres, car dans tous, la nature du *ἕτερον* rendant chaque chose *autre* que l'être la fait *ὄκ ὄν*. Il est donc exact d'affirmer que de cette façon tout est à la fois *ὄκ ὄν* et *ὄν*. Dans chaque réalité, l'*ὄν* est multiple, le *μη ὄν* infini en multitude (254 D. à 257).

3. — **Nature du *μη ὄν*.** — Quand nous disons *μη ὄν*, nous ne voulons pas exprimer le contraire de l'*ὄν*, mais seulement *autre chose*. Quand nous parlons, par exemple, du non-grand, *μη μέγα*, nous signifions tout aussi bien le petit que l'égal. La négation *τὸ μη*, *τὸ οὐ* devant les mots ou mieux les idées, ne pose pas nécessairement leurs contraires, mais introduit une réalité différente et manifeste en eux la présence de *l'autre*. La nature du *ἕτερον* se trouve brisée, dispersée comme la science, qui est *une* aussi, mais dont chacune des parties participe à une propriété distincte, source de l'hétérogénéité⁵²⁸. De même, le *ἕτερον* est comme mor-

528. *Sophiste*, 257 C. Ἡ ἕτερον μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματισθαι καθάπερ ἐπιστήμη. — Πῶς: — Μία μὲν ἐστὶ που καὶ ἐκείνη, τὸ δ' ἐπὶ τῷ γινόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀροισθὲν ἐπωνομίαν ἔχει τινὰ ἐαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλὰ τέχνηαι τ' εἰσι λεγόμεναι καὶ ἐπιστήμηαι. — Donc la pluralité des sciences provient d'une participation réelle,

celé en une infinité de *μόρια* qui possèdent chacune un nom spécial, résultat d'une participation⁵²⁹. Le non-beau est *autre* que le beau, ou tout ce qui n'est pas le beau; le non-grand, *autre* que le grand, ou tout ce qui n'est pas le grand; le non-juste, *autre* que le juste, ou tout ce qui n'est pas le juste⁵³⁰. *Μή* et *ού* devant ces termes divers ne font qu'établir des séparations, qui, du reste, peuvent être innombrables, dans quelque genre que ce soit. Ils opposent *être* à *être*. Et, remarquons-le, les parties du *ἕτερον*, comme le genre lui-même entrent dans la catégorie des êtres : *Καὶ τὰλλα δὲ ταύτη λέξομεν, ἐπεὶπερ ἡ ἑτέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὕσα, ἐκείνης δὲ οὕτως ἀνάγκη δὲ καὶ τὰ μόρια αὐτῆς μηδενὸς ἕτερον ὄντα τιθέναι*⁵³¹. Tel est donc ce *μή ὄν* que nous cherchions péniblement. Puisqu'il se réduit à l'*εἶδος* d'*autre*, nous pouvons affirmer son existence. (257 A. à 258 D.)

Par conséquent, on a non seulement prouvé contre Parménide la possibilité du non-être, mais on a de plus

ontologique de chacune des parties de la science en général à une propriété, à une altérité, principe des distinctions (*ἑπωνυμία* est le terme qui exprime le résultat d'une participation. Cf. plus bas, 257 D. et *Phédon*, 102 C.). La pensée de Platon, encore flottante dans la *République*, trouve dans le *Sophiste* son plein développement. La *δύναμις* ou le *ποιός* qui soit au I^{er} Livre, soit au IV^e, rendait compte de la diversité des arts, reçoit enfin dans ce passage l'explication métaphysique qui doit satisfaire l'esprit.

529. *Sophiste*, 257 D.

530. N'est-ce pas là encore le fondement métaphysique d'une vérité que Platon a maintes fois proclamée, mais dont il n'avait pas encore exposé la raison dernière? La négation placée devant un nom ne pose pas toujours la contradiction, mais signifie seulement « autre chose » que ce nom. Eros qui n'est ni beau, ni savant, disait-on dans le *Symposion*, n'est pas nécessairement laid ou ignorant : *ἢ οἴει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἢ ἀναρχαῖον ἀπὸ εἶναι ἀπυρόν...* ἢ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές... (201 E., 202 A.). Il y a un *μεταξύ* entre les contraires, et c'est précisément l'*autre*.

531. *Sophiste*, 258 A.

indiqué son εἶδος. En montrant sa nature dispersée à travers tous les êtres, nous avons osé soutenir que la partie opposée à chacun d'entre eux est vraiment μὴ ὄν. Qu'on ne vienne donc pas nous contredire, ou qu'on nous prouve que les genres ne se mélangent pas, que l'ὄν et le ἕτερον ne circulent pas entre tous. Laissons les sophistes qui s'imaginent réfuter en objectant l'absurdité d'une théorie qui arrive à identifier les contraires, comme le *même* et l'*autre*, le *grand* et le *petit*. C'est le fait d'un homme sans philosophie de vouloir tout séparer⁵³². Les exclusions radicales ruinent tout discours, car le langage n'est possible que par la συμμιχὴ τῶν εἶδῶν. (258 D. à 260.)

Cette analyse serrée des principaux passages du *Sophiste*, et surtout cette conclusion, révèle clairement le procédé employé par Platon pour résoudre le problème de l'un et du multiple. Pourquoi n'est-il pas contradictoire de concilier deux attributs aussi opposés que l'unité et la pluralité, et pourquoi le problème de l'erreur si intimement rattaché à cette difficulté, reçoit-il enfin une solution? C'est que les genres communiquent entre eux et que certains spécialement circulant entre tous les autres, établissent des rapports de liaison ou de séparation. "ὄν, μὴ ὄν ou ἕτερον, ταύτόν, sont autant de δεσμοί, d'intermédiaires, ou intervalles qui se répandent à travers les Idées, réalisant leur union à la façon des voyelles qui permettent aux lettres de se combiner entre elles. Grâce à ces μετὰ, tous les genres entrent en quelque manière en relation, et ainsi s'explique au sein de l'unité fondamentale le sens de la multiplicité. "ὄν et μὴ ὄν n'ont pas seulement une valeur absolue, comme le prétendaient Héraclite ou Parménide, mais encore, en tant qu'*inter-*

532. *Sophiste*, 259 D. καὶ γὰρ, ὡγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντός ἐπιχειρεῖν ἀποχωρῆσαι ἄλλως τε οὐκ ἐμμελές καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούστου τινός καὶ ἀφιλοστόρου.

médiales, une valeur relative. C'est pourquoi les êtres sont toujours riches de nouvelles virtualités, et la pensée, sans cesse active, possède des sources continues de développement⁵³³.

II.

La Notion d'Intermédiaire dans la dialectique platonicienne.

§ 4. — MÉTHODE SYNTHÉTIQUE.

De tout temps la recherche philosophique a consisté pour Platon dans la découverte du principe *un* engagé dans une pluralité d'êtres individuels, ou qui les explique. Dès les premiers dialogues, encore disciple fidèle de Socrate, il s'efforce de dégager le concept général et, comme l'a fait remarquer M. Rodier, telle est sa doctrine sur la nature du concept que « l'unique fondement permettant de réunir en un tout les divers éléments de la définition, est la constatation empirique de leur coexistence dans plusieurs cas particuliers. »⁵³⁴

Mais quand, après avoir reconnu l'insuffisance de l'induction socratique, Platon crut découvrir dans l'Idée, réalité substantielle, la cause qui groupe et unifie une multitude d'êtres, la dialectique devint pour lui « la recherche et la découverte de ces liens de nécessité qui

533. Ne pourrait-on déjà voir dans le *Parménide* une application de cette doctrine avant même qu'elle ne fût réduite en système : l'existence de l'un ou sa non-existence, prise en un sens absolu, amène à des contradictions. Au contraire, son existence relative rend possibles toutes sortes de déterminations. Telle est l'hypothèse que suggère à M. Rivaud le déconcertant exercice dialectique du *Parménide*, et qu'il expose excellemment dans *Problème du devenir...*, p. 324.

534. *L'évolution de la dialectique de Platon. Année Philos.*, 1905, p. 52.

en réunissent les divers éléments (des concepts); il faut qu'elle soit une reconstitution rationnelle de l'essence. »⁵³⁵

La célèbre page du *Symposion* où Diotime décrit la pleine initiation aux mystères de l'Amour, expose précisément la caractéristique de cette méthode. L'initié s'éprendra tout d'abord de la beauté corporelle qu'il retrouvera toujours une dans tous les corps (210 A. B.); — puis, second degré, il s'efforcera de reconnaître dans les âmes cette même beauté, du reste plus estimable ici que dans les corps (209 B. C.-210 B. C.); — puis, il la considérera dans les occupations, dans les lois, remarquant encore l'identité de sa nature (210 C.); — il dirigera son esprit vers l'étude des sciences, voyant en elles une beauté commune à toutes, et s'affranchissant ainsi de tout ce que l'Idée pourrait conserver d'individuel et de particulier. (210 C. D.-211 B. C.) Préparé par cette ascension progressive, le disciple de l'Amour arrivera enfin à se reposer dans la contemplation de la Beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution, qui n'est point belle en telle partie et laide en telle autre, belle seulement par périodes, ou sous un aspect, ou en tel lieu, ou pour certains individus; beauté qui n'a rien de sensible, comme un visage et des mains, ni rien de corporel; qui n'est pas tel discours ou telle science; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal par exemple, ou sur la terre, ou au ciel, mais qui existe absolument par elle-même et en elle-même; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit... (211).

Cette méthode que l'on a appelée « la dialectique ascendante », consiste donc à découvrir au sein de la mul-

titude l'unité immuable, à s'élever jusqu'à l'Idée suprême dont on retrouve un pâle reflet dans les objets sensibles, corps, âmes, actions ou sciences, grâce à une progression régulière et presque systématique qui conduit insensiblement à la science des sciences, celle du Beau, synthèse de tous les êtres et de toutes les Idées. Mais, avouons-le, ce procédé, fondé sur l'extase plus que sur la recherche patiente et minutieuse, est ici développé en termes enthousiastes qui rappellent la poésie, non la science technique. Sans doute l'Amour, auxiliaire de l'âme, facteur principal de cette intuition et de cette illumination soudaines, n'est pas un simple sentiment. Il a un caractère purement intellectuel, comme l'indique justement M. Robin après Brochard⁵³⁶. Il faut pourtant reconnaître que le rôle dialectique d'Eros n'est déterminé dans le *Symposion* que d'une façon assez vague. Platon se contente d'indiquer une simple tendance très générale qui doit être celle du philosophe : dégager la notion une de la multiplicité des objets. Mais les moyens pour réaliser cette séparation restent encore dans l'ombre.

La *République* est plus précise. Platon, au VI^e Livre, distingue déjà les deux sortes de connaissance : la *διάνοια* qui nous amène au moyen d'images à l'Idée universelle, et la *νόησις* qui part des Idées universelles elles-mêmes considérées comme des hypothèses, non comme des principes, aboutit par la dialectique au principe premier de toute chose, le Bien, puis redescend jusqu'aux *διανοητά* sans le secours des êtres sensibles, mais par la seule force des Idées. C'est la dialectique descendante après la dialectique ascendante. (510-511)

Or, le VII^{me} Livre explique comment on développe ce premier mode de connaissance et comment l'âme peut être conduite jusqu'au seuil de la *νόησις*. Grâce aux

536. Robin, *Théorie Plat. de l'Amour*, pp. 189 sqq.

sensations, excitatrices de la pensée, $\piαραρλητικὰ τῆς διανοίας$ (524 D.), telles que les sensations de grandeur, de petitesse, de dureté, de légèreté, l'intelligence entre en éveil. Mon doigt, par exemple, m'apparaîtra à la fois mou et dur, grand et petit. A ce propos, une foule de questions vont surgir : qu'est-ce qui m'est présenté comme dur, comme mou ? Mou et dur est-ce la même chose ? Y a-t-il là deux qualités ou une ? Si deux, mon esprit les séparera. La vue me montre confusément mêlés le grand et le petit. L'intelligence distingue : elle se demande ce qu'est le grand, ce qu'est le petit. (523 à 524 D.) Et le nombre se présente également à nous sous forme contradictoire. D'après les données des sens, il ne serait pas plus unité que multitude. (524 D. E.-525 A.) Comment donc apprendra-t-on à isoler l'Idée éternelle de cet ensemble d'apparences diverses et périssables ? En étudiant les sciences comme l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, non pas à la manière du vulgaire, de l'utilitariste commerçant, mais d'une façon purement spéculative. Ainsi acquises, ces différentes sciences sont la voie sûre qui dirige vers le Bien, les procédés qu'emploient les prisonniers de la Caverne pour parvenir à la contemplation du soleil lui-même. (532 A. B. C.)

Quant à la méthode à suivre pour exercer la $νοήσις$, elle reste encore ici très indéterminée. A vrai dire, Platon se contente même d'en indiquer l'importance, la nécessité d'en instruire les futurs chefs de la cité (534 C. D. E.) et d'appliquer à cette discipline des individus choisis, aptes, au corps robuste et à l'âme saine (535 B.), à l'intelligence facile, ouverte, âpre au travail (535 C. D.), passionnés pour la vérité, la $σωφροσύνη$, le courage, la magnanimité... (535 E.-536 A.) Il signale les difficultés de ce genre de dialectique (538), les précautions à prendre pour y conduire par degrés les enfants. (539-540) Mais en quoi consiste exactement une méthode prônée en termes

aussi enthousiastes, comment peut-on réaliser l'ascension vers le Bien suprême par la seule force des Idées? La question reste toujours sans réponse.

§ 5. — MÉTHODE DE DIVISION.

Bien avant d'être en pleine possession de la méthode analytique du *Sophiste* ou du *Politique*, Platon l'entrevoit sans doute, lorsqu'en butte aux contradictions de ses adversaires, il s'apercevait que leurs objections n'étaient que des jeux de mots, et qu'à l'origine de toutes leurs difficultés se trouvait une notion confuse⁵³⁷. Et lui-même, dans le *Cratyle*, cherchant à découvrir en quoi consiste cette imitation des objets, μέγιστις τῆς οὐσίας, qui est à la base du langage, il utilise la διαίρεσις qui distingue les syllabes et sépare les lettres avant de reconstituer synthétiquement le mot κατὰ τὴν ὁμοιωτήτητα⁵³⁸. Mais il faut attendre le *Phèdre*, pour trouver un exposé systématique et précis d'une méthode qui s'applique directement aux Idées.

Dans ce dernier dialogue, en effet, les procédés divers qui constituent l'esprit et la manière philosophique sont développés de façon plus technique. A propos du retour des âmes à une nouvelle vie, Platon note d'abord que si les unes, celles des hommes, pénètrent parfois dans le corps d'animaux, le contraire ne se produit jamais. C'est que pour revêtir une forme humaine, il faut avoir contemplé la pleine réalité. Car l'homme retrouve ici-bas ce

537. *Républ.*, V, 454 A. ... δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπέπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίξεν ἀλλὰ διαλέγεσθαι. διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαρροῦμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεγθέντος τὴν ἐνακτίωσιν. ἐρίδι. οὐ διαλέκτωρ πρὸς ἀλλήλους γινώμενοι.

538. *Cratyle*, 424 B. C. D. E.

que jadis il aperçut dans le Ciel, et, partant du sensible, il doit remonter par le raisonnement vers l'unité de l'Ideé : θεῶν γὰρ ἀνθρωπῶν συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἴδῶν ἀσθηήσεων εἰς ἓν λογισμῶν συναρμυόμενον : τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδούσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν καὶ ἀνακούψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως . διὸ δὴ, δικαίως μόνη πεποῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια. (249 B.)

Et les deux discours de Socrate sur l'Amour, induisent Platon à expliquer, grâce à un exemple concret, par quels moyens s'accomplit en fait la dialectique des Idées.

Ici est affirmée très nettement la nécessité d'une méthode à double voie : la première, nous la connaissons, consiste à ramener à une seule notion les propriétés multiples disséminées à travers les êtres : Εἰς μίαν τε ἰδέαν συναρμόνιαν ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος ὁἴλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκων ἐβέλῃ... (265 D.) Ainsi l'amour est réduit à l'idée de folie. Pour opérer cette réduction, il a fallu distinguer plusieurs genres de folie : 1) celle qui est une maladie humaine et 2) l'exaltation supra-naturelle provoquée par les dieux. Cette dernière reçoit encore diverses formes : elle est *μαντικὴ ἐπίπνοια* chez les disciples d'Apollon, *τελεστηκί*, chez ceux de Dionysios, *ποιητικὴ* chez les amis des Muses, enfin *ἐρωτικὴ* chez les adorateurs d'Aphrodite et d'Eros. Et de cette façon l'idée d'amour, dégagée d'une pluralité d'espèces voisines, s'est trouvée pourtant convertie en celle plus générale de *folie*. (265 A. B. C.)

Le second procédé suivra la marche inverse, et au lieu de chercher à former une synthèse au moyen d'éléments dispersés, on se placera directement au centre même de l'Ideé. Celle-ci sera le point de départ d'où la pensée prendra son élan pour réaliser plus pleinement de nouvelles découvertes. Grâce à des divisions successives et fondées en nature, κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, qui ne

devront pas être des démembrements maladroits, comme ceux des mauvais cuisiniers, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος μίθην, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ γρώμενον....., de la notion commune de folie, par exemple, on aboutira par la seule force des Idées, à la distinction des deux amours, l'un que l'on appelle gauche et que l'on blâme justement, l'autre que l'on situe dans la partie droite du genre unique, cet amour divin, auteur et source de tout notre bonheur. (265 E.-266 A. B.)

N'avons-nous pas là un essai un peu rapide encore, mais pourtant assez précis, de dialectique supérieure qui ne raisonne pas sur les faits contingents pour s'élever à une hypothèse, mais se sert de l'hypothèse comme tremplin pour remonter vers le principe? Platon, me semble-t-il, laisse soupçonner ici la voie à suivre pour pénétrer plus avant dans la distinction des Idées. Si l'on veut dégager le principe qui les unifie, il ne faut pas perdre de vue la série de bifurcations dont chacune d'elles est le centre. L'analyse précède la synthèse; on ne peut constituer des groupements vrais sans s'être rendu compte d'abord de chacun des éléments.

Le *Politique* et les derniers dialogues ne font qu'appliquer et développer cette doctrine. C'est là qu'elle va nous apparaître dans toute sa clarté et que nous aurons à constater le rôle important des intermédiaires.

§ 6. — LE PROCÉDÉ ΔΙΑ ΜΕΣΩΝ.

Il nous faut analyser d'assez près certains passages du *Politique* pour saisir nettement en quoi consiste la rigueur de la méthode. On veut dans ce dialogue établir une définition du politique, et la première réponse qui vient à l'esprit est la suivante: «Le politique est celui qui a le gouvernement des êtres animés.» Réponse pourtant trop

générale, car les animaux aussi entrent dans la catégorie des êtres animés. Et encore, on peut distinguer l'élevage d'un seul animal (*μνοστροφία*), et le soin de tout un troupeau. Evidemment le politique commande à un groupe, à une communauté, non à un seul individu. (261) Puisque les êtres animés comprennent les animaux aussi bien que les hommes, il faut pourtant réserver le nom de politique à celui qui s'occupe de ces derniers : *καί μοι δοκεῖ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐτέρη τις εἶναι, τῶν δ' αὖ θηρίων ἄλλη τροφή.* (262 A.)

Attention ! réplique l'Etranger au jeune Socrate, pressé de réaliser sa définition ; n'allons pas trop vite ! ne séparons pas la moindre partie, *μή συμπαρὸν μέρος ἔν.* d'éléments nombreux et importants, ou d'une espèce, *μήτε εἶδος χωρίζ.*... L'idéal, évidemment, serait de dégager immédiatement l'objet de ses recherches, mais l'opération doit être légitime. Or, tout procédé hâtif est peu sûr. Il est préférable d'avancer à l'aide des intermédiaires : *διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον εἶναι πέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέσθαι ἢ τις προστυγχάνει.* (262 B.) C'est là une méthode qui importe extrêmement en tout genre d'investigation : *τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις.*

Et pour rendre compréhensible sa pensée, Platon s'attarde à multiplier les exemples de fausses divisions : pour fixer des catégories dans le genre humain, on séparera la race hellène de toutes les autres que, sans distinction, on appellera barbares. Peut-on croire qu'il suffise d'une dénomination unique, pour composer aussi une espèce unique ? Pour diviser un nombre en deux, on met d'un côté dix-mille, de l'autre, tout le reste, et on lui donne un nom. Ce ne sont pas là deux espèces différentes. Il est plus naturel, au contraire, de distribuer le nombre en pair et impair ; le genre humain, en mâle, femelle, Lydiens, Phrygiens..., etc... Et ces démembrements se font toujours *κατ' εἶδη, καὶ διόχ.*... (262 D. E.)

Évitons, par conséquent, dans nos recherches de telles erreurs. N'agissons pas avec précipitation et ne départageons pas immédiatement les êtres animés en deux groupes : les animaux et les hommes. Sachons user en dialecticiens prudents des idées intermédiaires. Parmi les animaux, on distingue ceux qui vivent dans l'eau et ceux qui vivent sur terre. Notre politique évidemment prendra soin de ces derniers. (264 C. D.) Mais ceux-ci encore peuvent voler ou se contenter de marcher. Il est clair que le politique n'est pas un éleveur d'oiseaux. (264 E.) Son gouvernement est une *πεζοπομική*. Faut-il pousser plus loin l'investigation ? Sans doute, suivant une voie plus rapide, nous séparerions, sans plus tarder, une petite partie d'une autre plus considérable, *πρὸς μέγαν μέγρος τιμικρὸν διακρισομένην*... mais contentons-nous de la nôtre qui est toujours de *μεσοπομῆν ὡς μάλιστα* : si elle est plus longue, elle offre plus de garanties. (265 A.)

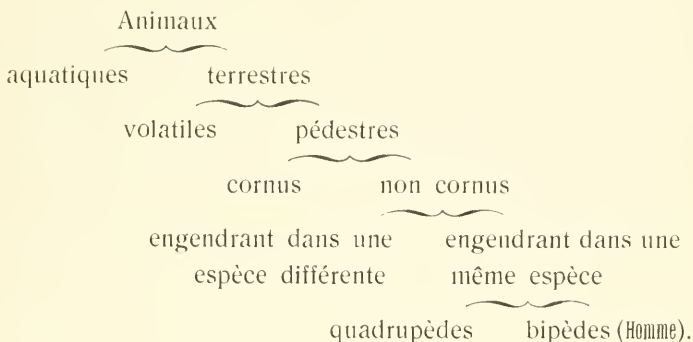
Et poursuivant dans la même ligne, l'Étranger divisera les animaux qui marchent, *τὰ πεζῶν*, en cornus et non cornus. Parmi ces derniers, on distinguera ceux qui engendrent avec des espèces différentes ou dans la même espèce; enfin ceux-ci seront encore subdivisés en bipèdes et quadrupèdes. (265 C. à 266 B.) Et l'on aboutit ainsi à la définition du politique, pasteur d'hommes.

Ce long exemple met en lumière la méthode esquissée dans *Phèdre*. Avant pourtant d'en essayer l'interprétation, citons un texte qui la résume. A propos du *μέτρον* qu'il a longuement défini et de l'inexpérience de ceux qui réunissent avec précipitation des *εἶδη*, dissemblables, l'Étranger ajoute : « Il faudrait, au contraire, dès qu'on s'aperçoit de la communauté d' *εἶδη*, ne pas s'arrêter avant d'avoir aperçu les divergences que chacun renferme. Puis, lorsqu'on a constaté des variétés dans une multitude, on ne peut s'arrêter décontenancé avant d'avoir rapproché tout ce

qui offre quelque caractère de parenté. Cela fait, on le revêtira de l'essence d'une espèce. »⁵³⁹

Telle est bien la théorie de cette dialectique. Grâce à la *κοινωνία* qui les relie, les Idées au premier abord ne se présentent à nous que d'une façon confuse, à cause de leur entrelacement. Diverses espèces se mélangent dans un genre commun, et vouloir immédiatement, sans discipline rigoureuse, en dégager quelque-une, c'est s'exposer à prendre une partie, *μέρος*, pour une espèce, à faire donc des séparations arbitraires, sans valeur scientifique. Le procédé le plus sûr pour arriver à un résultat fécond, à une connaissance vraiment nouvelle, sans crainte de négliger quelque différence essentielle, c'est, comme on le disait dans *Phèdre*, de suivre dans un genre la série des espèces « en se modelant sur les articulations naturelles ». Et il n'y aura « d'articulations naturelles » que si l'on passe d'une espèce à une autre par une sorte de dégradation, en recherchant toutes les Idées intermédiaires, tous les *ἕτεροι* dont le *Sophiste* établit le fondement métaphysique et qui constituent la richesse des Idées. Ce sont ces intermédiaires qui mènent insensiblement et d'une façon certaine à une espèce différente. Ainsi pour définir le rôle du politique et déterminer à quel genre d'êtres animés reviennent ses soins, on est parti de la notion commune d'animal, et au moyen de toutes ces dissemblances, de tous ces *ἕτεροι* qu'elle contient, on aboutit à l'espèce nouvelle d'homme. Le tableau suivant pourra mettre plus en relief le procédé :

539. *Politique*, 285 A. ... δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθῆται κοινωνίαν, μὴ προαρίστασθαι πρὶν ἢ ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὅποσαι περὶ ἐν εἶδει κείνται. τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἁνομοιωτήτας, ὅταν ἐν πλείθεσι ὁρθῶσιν, μὴ δυνατόν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἢ σύμπαντα τὰ οἰκεία ἐντός μιᾶς ὁμοιωτήτος ἕρξας γένους τινὸς ὁσίᾳ περιβάλληται.



La méthode διὰ μέσων consiste donc à séparer par oppositions. Des idées intermédiaires communes aident à opérer une bifurcation et à ouvrir la voie à des groupes opposés, jusqu'à ce que, au terme de toutes ces différences graduellement découvertes, se détache tout naturellement l'Idée ou l'espèce d'une essence nouvelle.

L'exposé du *Philèbe* ne s'écarte guère de celui du *Politique*. C'est la même doctrine plus intimement reliée au problème de l'un et du multiple, et qui garde l'empreinte d'influences pythagoriciennes très manifestes.

Il s'agit de savoir ce qui rend la vie la plus heureuse. Le plaisir, répondent Protarque et Philèbe. — Τὸ ἡδοναῖον, affirme Socrate. — Etudions la nature du plaisir. On dit qu'il est simple, ἀπλῶς ἓν τι, mais qu'il revêt les formes les plus diverses. Il est comme la couleur, qui reste la même dans le noir, le blanc, le rouge, le vert... Et pourtant le noir n'est-il pas le contraire du blanc? Le genre est unique, γένει μὲν ἓστι πᾶν ἓν, mais parmi les parties, les unes sont en opposition mutuelle, les autres présentent une foule de variétés : τὰ δὲ μέρη, τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοισι, τὰ δὲ διαφορότις ἔχοντα μυσίαν που τυγχάνει... (12 E.-13 A.) Il importe d'élucider la question et de savoir quels rapports unissent ces res-

semblances et ces distinctions, car il serait souverainement faux d'attribuer les mêmes qualités à toutes les espèces, sous prétexte qu'elles se trouvent enveloppées dans une notion générale commune : « Tu dis que tout ce qui est agréable est bon. Personne ne contestera que les choses agréables soient agréables, mais les unes sont mauvaises, les autres bonnes... » On ne peut accorder la bonté à tous les plaisirs, parce que tous indistinctement sont plaisirs et que certains ont aussi cette propriété d'être bons. (13 A.)

Le procédé à suivre pour tirer au clair la difficulté, est d'établir ce point, source d'apories pour les hommes : l'un est multiple et le multiple est un. Il n'est pas question ici de l'unité des objets sensibles (15 A.), mais de celle des Idées. Elle a suscité sans doute bien des controverses. On s'est demandé s'il fallait l'admettre, comment la comprendre, comment expliquer sa participation au devenir, sa transformation, pour ainsi dire, en pluralité... Mais supposons tout cela résolu. Contentons-nous d'examiner la méthode qui nous permettra de fixer ces relations de l'un et du multiple dans le *même*. (15 A. B. C.) Et Platon célèbre d'abord avec enthousiasme la valeur de cette dialectique, source des jouissances intellectuelles les plus vives : « Il n'est pas de route plus belle, j'en fus toujours amoureux, mais que de fois elle s'est dérobée, me laissant dans l'embarras... On la montre sans peine; il est pourtant difficile de la suivre. C'est à elle que nous devons tout ce que les hommes ont découvert... » (16 B. C.)⁵⁴⁰

540. Cf. *Phèdre*, 266 B. Τούτων δὲ ἐγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαίδρε, τῶν διακρίσεων καὶ συναγωγῶν. ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ προνοεῖν· ἐὰν γὰρ τῶν ἄλλων ἡγήσομαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν. τούτων διώκω « κατόπισθε μετ' ἕγνων ὥστε θεοῖς. » καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτῷ ὄραν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσεγορεύω, θεὸς οἶδε. καλῶ δὲ οὖν μέγρι τοῦδε διαλεκτικούς.

En quoi donc consiste-t-elle ? Nos ancêtres, meilleurs que nous et plus près des dieux, nous ont livré cette tradition que les Idées sont un composé d'unité et de multitude et qu'elles possèdent en elles le fini et l'infini : ἐξ ἑνός μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγόμενων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμμετρον ἐγγόντων. (16 C.) Il faut, par conséquent, dégager de la complexité primitive tout d'abord une seule idée : δεῖν οὖν ἑμὰς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντός ἐλάχιστε θεμένους ζητεῖν — εὐρήσειν γὰρ ἐνούσαν, — puis essayer d'en découvrir une seconde, une troisième ou quelque autre nombre : ἐάν οὖν μεταλλάξωμεν μετὰ μίαν οὖο, εἴ πως εἰσὶ σκοπεῖν, εἰ δὲ μί, τρεῖς ἢ τινα ἄλλων ἀριθμῶν... On fera de même pour chacune de ces nouvelles unités : καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, jusqu'à ce que l'unité primordiale apparaisse non plus confusément une, multiple et infinie, mais composée d'éléments distincts en nombre déterminé : μέγριππερ ἢ τὸ κατ' ἀρχάς ἐν μί, ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστί μόνον ἰδέη τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα. Et de même, il ne faut pas appliquer l'idée d'infini à la multitude, avant d'avoir perçu exactement le nombre intermédiaire qui sépare cet infini de l'un : τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλήθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἢ τις τὸν ἀριθμῶν αὐτοῦ πάντα κατιδέη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός... (16 D.)

Les exemples du langage et de la musique éclairent la théorie. Le langage aussi a son unité, mais cette synthèse est faite de parties nombreuses et diverses. L'homme compétent, le linguiste, ne sera pas celui qui connaît seulement ce fait, mais qui sera capable de déterminer le nombre de ces parties et leur qualité, c'est-à-dire, me semble-t-il, en interprétant ce passage à l'aide d'un texte semblable du *Sophiste*, la puissance de κοινότης, les rapports de communauté qu'elles ont entre

elles⁵⁴¹. De même, le musicien saura combien d'intervalles se trouvent entre les différents tons et quelles relations les unissent. (17 C. D.)

Appliquons ces principes aux Idées : le dialecticien sera celui qui dans la confusion d'un et de multiple qu'offre au premier abord une Idée, pourra par une analyse rigoureuse, distinguer le nombre d'éléments qu'elle renferme et leurs rapports de combinaison. En somme, on suit exactement les procédés du *Politique*, et si Platon avait poursuivi son enquête d'après cette voie, nous aurions sans doute retrouvé les divisions et subdivisions des dialogues précédents qui sont comme autant d'intervalles amenant par degrés d'une espèce à une autre.

Nous arrivons au terme de notre étude. Il suffit de rapprocher les deux parties de ce chapitre pour se rendre compte de leur connexion. Nous avons considéré deux aspects du problème de l'un et du multiple, ou, plus exactement deux points de vue d'un même aspect, rattachés entre eux par un véritable lien de subordination.

En effet, la méthode exposée par les derniers dialogues ne reçoit son explication dernière que dans la théorie du fondement métaphysique de l'être ou la *κοινωνία* des Idées résolue par le *Sophiste*⁵⁴². Les Idées

541. *Philèbe*, 17 B. καὶ οὐδὲν ἑτέρω γε τούτων ἐστὲν πω σοφία. οὕτως ὅτι τὸ ἀπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὐθ' ὅτι τὸ ἐν ἄλλ' ὅτι πάντα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια. τοῦτό ἐστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιῶν ἡρώδην.

Sophiste, 253 A. Πᾶς οὖν οἶδεν ὅποια ὁποίοις δυνατὰ κοινωνεῖν. ἢ τέργης δεῖ τῶ μέλλοντι ὄρᾳ ἰκανῶς αὐτό. — Τέργης. — Πολίης. — Τῆς γραμματικῆς.

Remarquons que dans le *Sophiste* comme dans le *Philèbe*, à propos de la dialectique, de sa nature et de sa valeur, les exemples apportés sont exactement les mêmes : celui du langage et celui de la musique. On peut donc, je crois, légitimement compléter l'un par l'autre ces deux dialogues.

542. *Sophiste*, 252 B. καὶ μὲν καὶ ὅσοι τοσὰ μὲν συντιθέασι τὰ πάντα, τοσὰ δὲ διαρροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἀπειρα εἴτε εἰς πέρας

peuvent entrer en combinaison. Certaines même, comme celles de *l'être* et de *l'autre*, circulent à travers tous les genres, intermédiaires permettant les unions ou les séparations. Grâce à *l'être*, toutes les Idées ont un point de contact; grâce à *l'autre*, on peut établir : 1^o que la négation devant une Idée n'implique pas nécessairement son contraire, mais qu'entre les deux des transitions restent possibles : le *μή κλίόν* n'est pas forcément *ἀστρόν*, ni le *μή σοφόν*, *ἀμαθές*; — 2^o qu'à côté de l'unité du genre, il y a place pour la multitude des espèces : la science est une, mais chacune de ses parties possède une propriété spéciale qui la distingue des autres.

En vertu de ces principes, le procédé essentiel de la recherche philosophique sera, après s'être élevé de la multitude des objets sensibles à un concept unique, de discerner toutes les idées secondaires confondues dans la notion une, d'analyser rigoureusement tous ces *ἔπερα* ou intervalles, au moyen de subdivisions, parfois très nombreuses, qui conduisent insensiblement à l'idée voisine, de retrouver enfin l'*εἶδος* unique, source de la généralité⁵⁴³.

Le dialecticien saura donc avant tout découvrir les intermédiaires, qui sont encore en Métaphysique, comme en Psychologie ou en Morale, des liens situés entre les extrêmes et les faisant communiquer, plus spécialement ici des auxiliaires pour passer de l'unité à la multitude en expliquant leurs rapports.

Et jusqu'à la fin de sa vie, Platon reste fidèle à sa méthode, « la plus sûre pour l'homme »⁵⁴⁴. Il la recom-

ἔχοντα στοιχεία διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες, ὁμοίως μὲν ἔαν ἐν μέρει τοῦτο τιθῶσι γινόμενον, ὁμοίως δὲ καὶ ἔαν ἀσέλ. κατὰ πάντα τὰτα λέγοιεν ἂν οὐδέν, εἴπερ μηδεμία ἔστι σύμμεξις.

543. Cf. *Sophiste*, 253 D. E.

544. *Lois*, XII, 965 C. Ἄρ' οὖν ἀκριβέστερα σκέψις θεᾶ τε ἂν περὶ ὅτουσῶν ὅτισῶν γίγναιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; — Ἴσως. — Οὐκ ἴσως, ἀλλ' ὄντως, ὦ δαιμόνιε, ταύτης οὐκ ἔστιν ἀφαιρέστερα μέθοδος ἀνθρώπων οὐδένη.

mande, l'impose aux futurs chefs de la cité, qui devront apprendre à reconnaître sous leurs formes les plus variées la vertu, le beau et le bien toujours identiques. Or, ils n'en auront une véritable intelligence que s'ils savent comment et par où ils sont un et multiples⁵⁴⁵.

Que le philosophe se reporte aux modèles du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*, il trouvera réalisée dans ces dialogues cette *μουσική*, la plus belle et la plus harmonieuse : la dialectique⁵⁴⁶.

545. *Lois*, XII, 966 A. ... ὡς πῶλλ' ἔστιν μόνον ἕκαστον τούτων τοῖς φύλλαις ἡμῶν γνωστέον, ἢ καὶ ὅπως ἓν τε καὶ ὅπη; ... Cf. depuis 963 à 966 D.

546. Plusieurs des points examinés dans ce chapitre, entre autres l'interprétation des textes du *Sophiste*, ont été fort bien mis en lumière par M. Diès, dans son article : *L'idée de la science dans Platon* (*Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, T. III, pp. 137-196, Louvain, 1914). Je n'ai malheureusement pas pu utiliser cette étude, parue quand le travail présent était déjà sous presse.

CONCLUSION

Dans les domaines les plus divers de la pensée, depuis les conceptions les plus abstraites de la métaphysique, jusqu'aux réalisations pratiques d'une vie heureuse, et aux constructions hardies d'une cité sans défaut ou d'un monde sagement organisé, Platon, nous l'avons vu, n'a cessé d'utiliser avec une souplesse d'artiste et une précision de mathématicien, la notion d'intermédiaire. Or, revenant sur les nombreux aspects que cette étude a voulu premièrement analyser, il est temps d'essayer une synthèse et une interprétation d'ensemble de la théorie des μετὰξύ.

De cette incursion à travers la philosophie des Dialogues, une idée centrale se dégage d'abord, me semble-t-il, avec netteté : rien dans la nature ne doit être isolé, et n'est en fait à tel point individualisé que toute communication soit interdite entre les êtres. C'est une sottise d'établir des cloisons étanches qui séparent les absolus et de nier la possibilité d'un mélange entre eux : le langage et la pensée demeurerait incompréhensibles et se perdraient finalement dans la confusion des identiques ou dans un flux inchoérent de déterminations successives.

Bien plus, dans le monde des transformations, toute vie est inexplicable, toute activité s'arrête, si des liens unissant les contraires ne permettent le passage périodique des uns aux autres ; si, par exemple, la petitesse n'est unie à la grandeur par l'état intermédiaire du *grandir*, ou

la chaleur au froid, par les états intermédiaires du ψύξεσις et du θερμότητι, ou le savoir à l'ignorance, par les états intermédiaires d'apprendre et d'oublier⁵⁴⁷.

Sans doute, ce ne sont pas les Idées elles-mêmes qui se confondent et se métamorphosent. Elles gardent chacune leur personnalité, apparaissent ou disparaissent, peuvent s'opposer mutuellement, mais jamais ne s'absorbent les unes dans les autres. Elles sont pourtant en relations réciproques de communauté, et trouvent jusque dans leur entité distincte des points de contact qui expliquent leur rapprochement. Or, c'est précisément grâce à leur union, que seule peut s'expliquer leur présence dans les sensibles et l'unité dans les altérations : « Rivés l'un à l'autre par les chaînes de la nécessité, dit justement M. Rivaud, les contraires ne peuvent pas être séparés; mais ils ne peuvent pas non plus se confondre. Ils demeurent distincts et impénétrables l'un à l'autre. Mais parce qu'ils sont unis, des changements se produisent entre eux; on passe de l'un à l'autre par les divers modes du devenir. »⁵⁴⁸

Les Idées-liens d'être, de même, d'autre qui pénètrent tous les genres détruisent si bien les oppositions radicales que, sans se supprimer, les contraires, de par ailleurs irréductibles, peuvent coexister dans un même individu. Dire que Simmias est à la fois grand et petit, n'est pas affirmer une perpétuelle variation de la grandeur et de la petitesse elles-mêmes, mais simplement modifier les points de vue⁵⁴⁹. Le *Phédon* constate le fait; le *Sophiste* en démontre le fondement rationnel : grâce à la nature relative de l'être engagée dans chacun des genres et commune aux deux, grandeur et petitesse se côtoient dans le même Simmias. Ni l'une ni l'autre, en effet,

547. *Phédon*, 71 B., *Théétète*, 188 A.

548. *Problème du devenir...*, p. 321.

549. *Phédon*, 102, 103 A. B.

n'épuise la compréhension de l'Idée absolue. Simmias est grand *par rapport* à Socrate, petit *par rapport* à Phédon.

Ce sont donc essentiellement des états relatifs ou des Idées relatives qui, séparant et unissant les êtres, constituent cette *κοινωνία* conciliatrice, principe capital de toute la philosophie platonicienne. Après avoir été laborieusement recherchée, la formule de la participation, au moins en ce qui concerne les relations des Idées entre elles, est enfin découverte, et les notions intermédiaires subtilement analysées ont permis de l'établir. Or, le problème de la *μέθεξις* reçoit par là un élément de solution. Une des conquêtes du *Sophiste* sera d'avoir expliqué par la communauté des Idées la complexité des rapports constatés dans les sensibles. Comme le remarque heureusement M. Diès : « Certaines des liaisons ou exclusions que présentait le devenir paraissaient fondées en nature, c'est-à-dire correspondantes à des liaisons ou exclusions du monde même des intelligibles. Les formules de participation ont donc dû se transporter de la relation des idées aux choses à la relation des idées aux idées. »⁵⁵⁰

Mais il reste une question à résoudre, et le *Parménide* l'a posée avec une acuité qui a pu suggérer le roman de la crise antiréaliste de Platon. Cette *μέθεξις* est-elle une véritable pénétration des Idées dans les choses, ou une simple imitation, ou enfin faut-il substituer les Idées immanentes aux Idées transcendentes ? Les terribles objections de Parménide déconcertent le jeune Socrate qui hésite, modifie ses positions et finit par céder le terrain. Le mode de participation demeure un mystère, et d'aucun texte des Dialogues on ne peut tirer un argument apodictique en faveur de telle ou telle solution. Du reste, Aristote nous est témoin que la pensée de son maître était sur ce sujet quelque peu flottante. D'après

550. *Défin. de l'Etre...*, p. 115.

Platon, nous dit-il, les objets sensibles ressemblent aux Idées, grâce à la participation ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$). Telle était aussi la doctrine pythagoricienne qui nommait cette participation imitation ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$). Mais on est embarrassé pour déterminer la nature de ces opérations : $\tau\acute{\iota}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \gamma\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma\ \tilde{\gamma}\iota\ \tau\acute{\iota}\nu\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \tilde{\gamma}\iota\tau\iota\varsigma\ \tilde{\alpha}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\tilde{\gamma}\iota\ \tau\omicron\omega\ \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\omega\ \acute{\alpha}\varphi\epsilon\tilde{\iota}\sigma\tau\alpha\upsilon\ \epsilon\tilde{\nu}\ \kappa\omicron\iota\omega\ \zeta\eta\tau\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ⁵⁵¹. Pourtant Platon n'a jamais abandonné sa théorie, et le *Parménide* lui-même, malgré les difficultés, continue d'affirmer la nécessité d'admettre les Idées et leur rapport avec les objets sensibles, si l'on ne veut détruire la science⁵⁵².

Or, ce qui n'a jamais été vérifié dialectiquement se trouve constamment réalisé dans toute la philosophie platonicienne. Par sa méthode de gradation ascendante qui s'efforce de rattacher les êtres les uns aux autres de manière à combler tous les intervalles, et de les élever progressivement des régions inférieures aux régions supérieures, l'auteur du *Symposion* et de la *République* ne poserait-il pas dans la nature des choses le fait de la $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$? Des arguments captieux pourront troubler parfois des esprits jeunes et inexpérimentés, mais le philosophe qui ne sépare pas les réalités et les contemple dans leurs connexions mutuelles ne s'étonnera pas que, grâce à une série ininterrompue d'intermédiaires, l'ordre et la stabilité des Idées descende jusque dans des-poussières d'êtres à peine libérés du néant.

Pour mettre en lumière cette hypothèse suggérée par l'ensemble de notre étude, il est nécessaire de résumer les points principaux acquis au cours de ce travail.

Par un procédé semblable à celui qui organise les Idées et les rattache entre elles au moyen de notions intermédiaires de même nature, mais relatives, Platon

551. *Métaph.*, A. 5, 987^b, 13.

552. *Parménide*, 133 B., 135 B. C.

ordonne aussi l'univers visible, la société ou l'homme, à l'aide de liens qui ont pour fonction d'établir et d'unifier les mélanges. Telle est à la fois la conception générique de l'intermédiaire et le but premier commun à toute sorte de μετὰξὺ.

Mais si nous voulons analyser de plus près le caractère spécifique de ces entités médiatrices et déterminer de façon plus précise le rôle propre à chacune d'elles, il faut tenir compte du fait suivant : ce sont pour la plupart des contraires qu'il s'agit de combiner. Entre la science et l'ignorance, l'abîme ne peut être à ce point profond que nul moyen terme ne facilite le passage d'un état à l'autre, et que l'homme nécessairement doit demeurer fixé dans un des deux absolus. Entre la faculté supérieure éminemment spirituelle et la faculté inférieure totalement engagée dans la matière, n'existera-t-il pas un principe de communication qui crée l'unité psychologique de toute l'âme et neutralise par son interposition des antagonismes dissolvants ? Entre ces tendances ou ces appétits qui surgissent incessamment dans l'homme et seraient une cause de conflits et de déchirements continuels, on s'efforcera d'intercaler les liens pacifiants de la σωφροσύνη, ou de la δικαιοσύνη, d'où naît l'harmonieuse symphonie de la vie morale. Ces mêmes vertus répandues dans la cité et affermies par les sages mesures d'un prudent législateur constitueront aussi la jonction de classes opposées ou de natures dissemblables. Enfin le corps de cet animal vivant qu'on appelle l'univers, composé d'éléments de structure et de propriétés contraires, ne peut s'organiser que par l'insertion d'autres éléments mitoyens dont le rôle est de combler les intervalles, de fermer un circuit sans eux interrompu et par là de rendre possible la régularité des transformations.

Bref, qu'il s'agisse de l'ordre intellectuel, moral ou physique, les intermédiaires représentent le principe uni-

ificateur rapprochant les extrêmes et provoquant leur fusion. Or, pour qu'ils remplissent efficacement leur tâche, ne doivent-ils pas résumer en eux le caractère des opposés qu'ils relient, ou du moins prendre racine dans chacun des contraires, pour que ceux-ci trouvent un point de contact par où ils se rejoignent? Nous avons essayé de montrer la nature synthétique de la plupart des μετὰξὺ. Certains autres, comme la πωρρωσύνη et la διπλασισύνη, procèdent simultanément des termes hétérogènes et facilitent leur rencontre. Mais tous rapprochent deux pôles éloignés, établissent entre eux comme un degré transitoire.

Cette idée de transition convient très spécialement aux intermédiaires, que l'on parle d'une véritable étape de transformation où s'accomplit le changement des différents stades de l'être matériel, ou d'une discipline psychologique ou morale qui élève l'âme insensiblement vers un état supérieur. C'est pourquoi ces liens n'ont généralement qu'une valeur relative, et grande est l'erreur de ceux qui voient en eux autre chose que des moyens. Δόξα, δίανοια, ἡσυχία, Eros... sont uniquement des auxiliaires, des échelons qui amènent l'homme progressivement des teneurs indécises de réalités enveloppées d'ombre à la contemplation lumineuse du νοῦς. Le plaisir ou la vertu ne sont pas en eux-mêmes une fin, et il serait aussi absurde de rêver d'une vie de volupté que de proscrire toute jouissance. L'un et l'autre sagement combinés constituent la voie la plus sûre pour aboutir au bien moral.

Par le fait de leur situation et de leur rôle, ces intermédiaires, on le devine, représentent dans la nature, dans l'homme ou dans la société des principes d'organisation. Chacun dans sa sphère et à son point de vue implique, outre l'idée de hiérarchie, celle de loi ou d'ordre. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir bientôt la notion de mesure rejoindre celle de juste milieu. Toutes deux, très probablement confondues à l'origine chez les mora-

listes grecs, se spécialisent de bonne heure sans toutefois jamais se séparer complètement. Dans les Dialogues, elles se forment parallèlement et finissent par s'unir quand Platon, dans le *Politique*, a élucidé la théorie du μέτρον, concept à la fois moral et mathématique, qui tient des rapports géométriques son caractère de nécessité et de rigueur. Dès lors, les intermédiaires doivent strictement se rapprocher des moyennes proportionnelles, et la fusion qu'ils réalisent peut s'appeler vraiment une μετρίωσις. Nous avons noté au cours de notre étude cette tendance de plus en plus envahissante à traduire en pur langage scientifique des vérités psychologiques ou morales. Les termes insérés entre les extrêmes ne sont pas seulement des êtres de transition, mais aussi des éléments régulateurs dont le rôle est de maintenir l'exacte subordination de l'inférieur au supérieur en empêchant leur promiscuité. Or, pour atteindre un pareil résultat, rien n'équivaut évidemment à la rigidité du nombre et de la mesure.

Les intermédiaires organisent donc le devenir en assurant la prédominance dans tous les ordres à certains êtres considérés, ici-bas du moins, comme des absolus. Les étapes de la connaissance ne sont que des auxiliaires qui conduisent l'homme graduellement jusqu'à l'acte supérieur du νόος ou de l'âme intellectuelle ; la βίος μετρός regardée comme le perfectionnement d'une existence morale, n'est que l'expression d'une vie de σωφροσύνη, où le plaisir, allié à la science, mais pourtant parcimonieusement dosé, laisse à cette dernière la première place ; la société parfaite sera personnifiée par ce régime aristocratique dont les autres ne sont que les dégradations ; l'univers enfin est gouverné par cette âme du monde, principe intelligent du mouvement ordonné.

Cependant, quelle que soit leur pureté et leur excellence, ces entités restent encore des intermédiaires. Elles ont du μετρίωσις l'essence mélangée et la fonction unificatrice.

Elles tendent aussi à se transformer en véritable proportion mathématique qui résout par le nombre le rapprochement des contraires. Mais les extrêmes à unir diffèrent ici. Tandis que précédemment, les divers liens faisaient communiquer entre eux des termes opposés sans doute, mais de même nature; l'âme du monde, l'âme intellectuelle, la βίος μικτός, le gouvernement aristocratique représentent dans des domaines distincts autant d'efforts pour rejoindre la sphère des sensibles et celle des Idées.

L'âme du monde et l'âme intellectuelle sont l'œuvre immédiate du démiurge qui, jetant les yeux sur les formes transcendantes, comme sur un modèle, a constitué une synthèse où s'associe au principe des substances corporelles une autre substance sinon identique, du moins analogue aux Idées. Et l'âme du monde, grâce à sa composition et à son action directrice, transmet à l'univers quelque chose de la stabilité et de la régularité des êtres éternels. L'âme intellectuelle, à son tour, permet à l'homme de retrouver dans le sensible la cause de toute fixité et de toute permanence.

Bref, par ces deux âmes, dont la seconde du reste n'est qu'un reflet de la première, le cosmos grand ou petit, participe en quelque façon à l'ordre des Idées.

Au VI^me Livre de la *République*, Platon représente le philosophe chef d'Etat contemplant l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance..., et aussi ce que l'homme peut comporter de cet idéal, et par un mélange et une combinaison de ces éléments, formant l'homme véritable, d'après cet exemplaire qu'Homère appelle divin quand il le rencontre dans un mortel⁵⁵³... Ce mélange

553. *Républ.*, VI, 501 B. Ἐπειτα οἷμαι ἀπεργαζόμενοι πυκνά ἂν ἑκατέρωσ' ἀποθιέποιεν. πρὸς τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σώφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. καὶ πρὸς ἐκεῖν' αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῦσιν, συμμειγνόντες τε καὶ κεραννόντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευσμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ' ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον.

et cette combinaison ne se trouvent-ils pas réunis dans la βίος μικτός, harmonieuse synthèse du plaisir et de la science, mesure, beauté et vérité, seule expression réalisable sur terre du bien moral. Sans doute, la formule déterminée par le *Philèbe* laisse quelque place au bien sensible; mais du moins cette vie forme comme un degré supérieur de transition où s'opère le passage entre le Bien absolu et son image visible, où s'affirment la convenance et la possibilité d'une relation entre les deux.

Jadis le monde était gouverné par les démons, car Saturne, racontent les mythes, croyait la nature humaine incapable d'exercer l'autorité sans injustice et sans violence⁵⁵⁴.

Depuis longtemps les dieux ont abandonné l'administration de notre univers, mais pour vivre et ne pas être vouée à l'anarchie, la société doit se diriger en se souvenant de la domination primitive, intelligente et régulière. Or, des régimes qui vont en se dégradant du meilleur au pire, le plus parfait est celui qui imite le mieux le gouvernement des dieux et sait unir dans sa formule l'idée-mère du pouvoir, ou l'autorité, et la liberté nécessaire qu'un absolutisme intransigeant risquerait d'étouffer.

Ainsi ces intermédiaires supérieurs, idéal que nous devons ici-bas nous efforcer de réaliser, se trouvent comme à mi-chemin entre la région des Idées et celle des apparences. Ils prennent à la fois racine dans les deux sphères opposées, et par eux l'ordre informe le devenir. Le cosmos, dit Platon dans *Timée*, est un cercle sans brisure et qui ne laisse aucun intervalle

554. *Lois*, IV, 713 C. ... γηγρόσκων ὁ Κρονος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπιεία φύσις οὐδεμίᾳ ἱκανῇ τὰ ἀνθρώπινα διοικῶσα ἀποκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὑβρεῖός τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοοῦμενος ἐπίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡρώων, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, ὅσων γὰρ ἡμεῖς ὁρώμεν τοῖς ποιητοῖς καὶ ὅσων ἡμεροί εἰσιν ἀγέλαι ... Cf. aussi le mythe du *Politique*.

vide⁵⁵⁵. Cette théorie pourrait, je crois, s'appliquer aussi bien au monde moral qu'au monde matériel. Les étapes de transition, les liens qui unissent, les intermédiaires, en un mot, comblent aussi l'abîme qui séparerait les Idées immuables et les pseudo-réalités incessamment mouvantes. Peut-être qu'une critique maussade énervera cette doctrine de la participation et que des sophistes habiles multiplieront les hypothèses capables de la ridiculiser. Telle fut la pensée constante de Platon qu'il ne fallait pourtant pas renoncer à la théorie, mais en essayer d'autres explications. Or, les Intermédiaires, sinon explicitement et dialectiquement, du moins en fait, ne posent-ils pas la solution du problème? Certains êtres résumant en eux la nature des deux mondes, constituent un idéal vers lequel peuvent et doivent aspirer toutes les forces qui tendent ici-bas à s'ordonner, ou par une action immédiate dirigent tout ce qui a besoin d'organisation. Par là-même, ils placent sous l'influence directe des Idées pures le royaume des apparences, et parviennent ainsi à lui donner quelque valeur.

Dans ces conclusions, je le sais, j'ai systématisé la théorie platonicienne qui reste beaucoup plus une méthode et un esprit qu'une doctrine intentionnelle nettement conçue et destinée à remplir dans cette philosophie un rôle déterminé. Les textes du moins ne permettent pas de transformer en certitude une simple interprétation plausible. Je crois pourtant que l'ensemble d'indices relevés dans les Dialogues, cette insistance à relier les contraires, à établir entre eux une *κοινωνία*, à réduire les oppositions à une stricte proportion mathématique, grâce à des moyens termes, manifestent un désir constant d'unité très univer-

555. *Timée*, 58 A. ἡ τοῦ παντός περίοδος. ἐπειδὴ συμπεριέλαβεν τὰ γένη. κυκλωτερῆς οὕτω καὶ πρὸς αὐτὴν περικύβια θούλεισθαι συνιέναι. σφίγγει πάντα καὶ κεντρὸν γῶρυν οὐδεμίαν ἔξ λείπεσθαι.

selle et très large qui embrasse à la fois les natures les plus diverses. Et peut-être plus tard dans une philosophie des derniers jours, plus imprégnée encore de mysticisme et de symbolisme pythagoricien, cette tendance s'exagéra-t-elle au point d'aboutir à la théorie des Idées-nombres dont Aristote entreprit la critique rigoureuse. Mais nous avons voulu nous en tenir au Platon des Dialogues, car il eût été pour l'instant trop délicat de faire le départ entre le système vraiment platonicien et celui de ses successeurs. Nous avons du moins saisi à son origine ce procédé des intermédiaires qui devait faire fortune dans les âges postérieurs; et il faut reconnaître que la thèse philonienne ou plotinienne de la *procession* des êtres, dérive légitimement du Platonisme le plus pur.



Index des Noms propres

Dans cet index et dans les suivants, les chiffres en caractères gras renvoient aux pages du texte; les autres renvoient aux notes.

- Aëtius, **28, 31**, 50, 57, 60, 62, 74, 93.
 Alcméon, **32**.
 Alexandre d'Aphrodisias, **17, 40**, 27, 28, 92.
 Anaxagore, **38**.
 Anaximandre, **17, 37, 38**, 27, 30.
 Anaximène, **18, 38**, 33.
 Antisthène, **134, 213, 220**.
 Archytas, **21**.
 Aristophane, 21.
 Aristote, **17, 18; 245, 253**, 26, 30, 35, 36, 37, 49, 55, 89, 90, 91, 124, 455.
 Aristoxène, **35**.
 Athénée, 55.
 Atomistes, **39, 40, 42, 54, 72**.
 Babyloniens, **21**.
 Bauer, **42**, 53.
 Boëthius, 52.
 Bonitz, 503.
 Brochard, **1, 2, 75, 87, 111, 126, 131, 172, 229, 111**, 124, 153, 257, 272, 304, 318.
 Burnet, 56.
 Bury, **2**.
 Campbell, **2**.
 Cantor, 42, 44, 46.
 Cyniques, **132, 134**.
 Démocrite, **35, 36, 39, 40, 41, 66, 172**.
 Diels, **28, 31, 37, 41**, 40, 41, 43, 44, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 66, 67, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 88, 92, 93, 95, 96, 97, 98.
 Diès, **5, 114, 205, 221, 245**, 7, 267, 281, 546.
 Diogène d'Apollonie, **17, 41, 42**, 27, 30.
 Diogène Laërce, 34, 504.
 Dyroff, **172**.
 Eisler, 63.
 Eléates, **19, 39, 213, 218**.
 Empédocle, **29, 38, 41**.
 Eschine, **14**, 21.
 Eschyle, 19.
 Euclide, **23**, 46, 48.
 Euenos, 17.
 Euripide, 21.
 Fouillée, 504.
 Gilbert (Otto), 27, 30, 39, 59, 65.
 Gomperz (Th.), **37, 38, 25**, 99, 391, 503.
 Halévy, 386.
 Héraclite, **18, 27, 28, 30, 204, 217, 218, 226, 33, 68**.
 Hermann, 118, 207.

- Hermias, 207.
 Hésiode, **37, 164**, 11, 15, 17.
 Hippasos, 21.
 Hippocrate, **42**, 98.
 Hippolyte, 67, 86.
 Homère, **135, 139, 250**, 12.

 Idaios, **17, 18**.
 Ihm, 183.
 Ioniens, **19, 30**.
 Isocrate, **15**, 21.

 Jamblique, **21**, 40, 43.
 Jensen, 76.
 Jowett, 2.

 Kalchreuter, 20, 21, 76.
 Kühlewein, **33**, 69, 70, 71,
 72.

 Leucippe, **39, 40, 41, 42**.
 Littré, **33, 34**.
 Lutoslawski, 99.

 Martin (H.), 469, 474, 475.
 Mégariques, 504.
 Milhaud (G.), 51, 240.

 Natorp, **2**, 99, 124.
 Nicolaos, **17**.
 Nicomaque, **23**, 44, 47.

 Parménide, **19, 28, 37, 39,**
217, 218, 220, 225, 226,
245, 64.
 Philistion, 482.
 Philolaos, **21, 25, 27, 28, 30,**
38, 41, 52, 55, 56.
 Philopon, **17**.
 Phocylide, 19.
 Pindare, 17.
 Plutarque, 60, 89.

 Porphyre, **17, 21, 41**.
 Pythagore, **20, 21, 24, 27, 31**.
 Pythagoriciens, **20, 23, 27,**
35, 38, 65, 39, 52, 118, 124.

 Raeder, 99, 207, 503.
 Ritchie, **209**, 197, 505.
 Ritter (C.), **2, 119**, 99, 111,
 118, 285, 503.
 Rivaud, **2, 5, 171, 172, 244,**
 58, 63, 64, 73, 109, 452,
 455, 456, 482, 533.
 Robin, **2, 5, 86, 113, 115,**
198, 199, 200, 202, 229,
 124, 207, 257, 260, 276,
 280, 491, 494, 495, 536.
 Rodier, **227**, 118, 124, 240,
 475, 535.

 Sextus, **18**, 32.
 Simplicius, **17, 42**, 27, 28,
 87, 88, 96.
 Solon, 15.
 Stallbaum, 118.
 Stobée, 52, 60.
 Strabon, 55,
 Susemihl, 118.

 Taylor, 8.
 Thalès, **18**, 33.
 Théognis, 16, 18, 19.
 Théon de Smyrne, 46 55.
 Théophraste, **24, 41, 42**, 87.
 Thucydide, 24.

 Xénophon, 21, 24.

 Zeller, **18, 20, 90, 172, 30,**
 38, 54, 61, 68, 118, 124,
 153, 207, 453, 469, 475,
 496, 498, 503.
 Zeus, **26**.

Index des Mots Grecs

Cet index comprend seulement les mots qui dans le vocabulaire platonicien présentent quelque intérêt.

- ἀγαθός, ὄν (τό), 12, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 59, 64, 77, 78, 90, 93, 110, 111, 118, 119, 153, 155, 159, 190, 213, 215, 16, 17, 19, 103, 112, 125, 163, 172, 250, 407, 440, 478, 490, 521, 554.
 ἀγέννητος, 488.
 ἀγνοεῖν, 164.
 ἄγνοια, 79, 175, 102.
 ἀδικεῖν, 126.
 ἀδίκημα, 94.
 ἀδικία, 77, 123, 164, 21, 554.
 ἄδικος, 82, 215.
 ἀειγενής, 90, 180.
 ἀήρ, 17, 18, 19, 41, 178, 181, 184, 32, 86, 87, 96, 97, 470, 471, 479, 480, 484.
 ἀθανασία, 111.
 ἀθάνατος, 109, 110, 199, 279, 479, 487.
 ἀίδιος, 177, 62, 96.
 αἶμα, 33, 74.
 αἰσθάνεσθαι, 41, 98, 99, 100, 101, 168, 394, 488, 539.
 αἰσθησις, 101, 217, 219, 232, 134, 140.
 αἰσθητός, 104, 106, 135, 186.
 αἰσχροός, 61, 241, 168, 530.
 αἰτία, 19, 28, 33, 91, 188, 189, 190, 124, 477.
 ἀκίνητος, 82, 182, 470.
 ἀκοή, 41, 82.
 ἄκρατος, 140, 149, 155.
 ἀκρίθεια, 137, 138, 180, 184.
 ἀκριθῶς, 34, 66, 211.
 ἀληθεῖν, 33, 394.
 ἀληθινός, 130.
 ἀλήθεια, 77, 78, 81, 91, 106, 107, 115, 130, 138, 180, 172, 250, 321, 488.
 ἀληθεύειν, 172, 522.
 ἀληθής, 85, 86, 107, 125, 136, 138, 161, 186, 219, 279, 320, 321, 343, 521.
 ἀληθῶς, 131, 140.
 ἀλλοδοξία, 102.
 ἀλογία, 140.
 ἀλόριστος, 95, 97.
 ἄλογος, 82, 87, 134, 500.
 ἀλόγως, 176, 293.
 ἀμαθής, 110, 241, 102, 530.
 ἀμαθία, 489.
 ἀμβλυώπτειν, 134.
 ἀμεικτος, 138, 165, 223.

- ἀμέριστος, 185.
 ἀμετρία, 35, 61, 336.
 ἄμετρος, 61, 128, 164, 500.
 ἀμέτρως, 176.
 ἄμορφος, 458.
 ἄμουσος, 532.
 ἀναθώσκειν, 53, 110.
 ἀνάγκη, 28, 32, 34, 47, 58,
 83, 118, 175, 179, 186,
 188, 225, 477, 522.
 ἀναίσθησις, 173, 458.
 ἀνάμνησις, 232.
 ἀνάμυστος, 127, 158, 500.
 ἀναρχος, 162.
 ἀνδρεία, 92, 93, 121, 209,
 188.
 ἀνδρείος, 91, 93, 99, 122,
 125, 144.
 ἀνεγείρεσθαι, 53, 110.
 ἄνιστος, 162, 167, 179, 405.
 ἀνόητος, 61.
 ἄνοια, 149, 165, 187, 189.
 ἀνόμιμος, 143, 208, 214,
 218, 488, 544.
 ἀνομιότης, 158, 539.
 ἀνόρατος, 458.
 ἀνυπόθετον, 104.
 ἀνωμαλία, 158.
 ἀνώμαλος, 154.
 ἀόρατος, 40, 106, 479, 488.
 ἀπαθής, 141.
 ἀπαιδευσία, 160.
 ἀπειλάζειν, 188, 347.
 ἀπειρία, 66, 239.
 ἀπειρος, 25, 37, 40, 67, 68,
 69, 131, 134, 136, 141,
 190, 193, 239, 30, 55, 87,
 88, 96, 120, 121, 124, 125,
 126, 336, 521, 541, 542.
 ἀπεργαστικός, 106.
 ἀποθνήσκειν, 53, 110.
 ἀπολείπειν, 60.
 ἀπολλύειν, 140, 134, 250,
 473, 512.
 ἀπορία, 331.
 ἀπόρροη, 40, 41.
 ἀποχωρίζειν, 532.
 ἄπτος, 181.
 ἀρετή, 78, 118, 126, 131,
 155, 161, 168, 206, 16,
 17, 279, 320, 405, 521.
 ἀριθμεῖν, 59, 60.
 ἀριθμητική (ἦ), 58, 137.
 ἀριθμός, 23, 24, 34, 66, 67,
 68, 69, 138, 155, 167,
 178, 239, 46, 55, 110.
 ἀριστοκρατία, 407, 408.
 ἀρμόζειν, 26, 126, 161, 67,
 526.
 ἄρμονία, 23, 24, 35, 59, 120,
 121, 125, 134, 190, 44,
 55, 205, 500.
 ἀρτιπέλης, 113.
 ἀργαῖος, 148.
 ἀργεῖν, 60, 120, 121, 122,
 125, 187, 188, 293.
 ἀργή, 17, 19, 28, 103, 104,
 134, 144, 159, 161, 164,

- 165, 179, 239, 32, 55, 67,
256, 293, 405, 449, 476,
479, 484.
ἀσέλγεια, 21.
ἀσθενής, 122, 489.
ἀσυμμετρία, 35.
ἀταξία, 35, 468.
ἀτελής, 60.
αὐξάνεσθαι, 52, 143, 147,
489.
αὐξήσις, 31, 52.
αὐγλή, 99.
ἀφιλόσοφος, 532.
ἀφροσύνη, 140, 209.
ἄφρων, 18.
- βασιλικός, 144, 188.
βέβαιος, 131, 137, 138, 186,
189.
βεβαίωσις, 90, 189.
βίος, 14, 36, 58, 60, 117,
129, 131, 132, 133, 134,
135, 138, 140, 141, 144,
149, 155, 163, 193, 249,
250, 251, 19, 21, 360, 483.
- γένεσις, 28, 40, 52, 53, 106,
110, 111, 134, 141, 180,
190, 62, 65, 111, 114,
134, 450, 458, 473, 477,
501.
γεννᾶν, 40, 115.
γένος, 49, 90, 99, 125, 134,
136, 145, 182, 223, 237,
121, 151, 207, 218, 336,
458, 460, 470, 480, 483,
484, 488, 539, 554, 555.
- γεωμετρικός, 128.
γῆ, 19, 31, 32, 42, 45, 106,
173, 178, 180, 181, 182,
187, 197, 199, 60, 470,
471, 479, 480, 484.
- γίγνεσθαι, 19, 26, 36, 40,
41, 53, 81, 90, 91, 94,
99, 118, 123, 125, 126,
134, 136, 137, 140, 144,
151, 153, 154, 159, 161,
163, 167, 171, 184, 185,
186, 188, 190, 212, 213,
214, 217, 87, 96, 103,
111, 112, 116, 121, 125,
134, 140, 182, 204, 210,
219, 220, 233, 250, 279,
386, 405, 442, 460, 471,
473, 476, 477, 480, 487,
488, 489, 500, 501, 528,
542, 544.
- γλυκύς, 74.
γνώμη, 102, 21.
γνώσις, 79, 175, 343.
γνωστός, 80.
γοητεία, 130, 201.
γοητεύειν, 88, 149.
γόμος, 192, 479.
γράμμα, 148, 149, 440, 526.
γυμναστική (ἴ.), 59, 100, 158,
386, 490.
- δαίμωνος, 90, 198.
δαίμων, 1, 28, 109, 198, 199,
201, 202, 21, 498, 554.

- δεῖν (lier), 91.
 δέν, 39, 89.
 δέον (τό), 64, 169.
 δεσμός, 90, 148, 154, 191,
 192, 193, 222, 226, 180,
 479, 483, 526.
 δημιουργεῖν, 144, 477.
 δημιουργός, 19, 82, 188, 62,
 477, 479.
 δημοκρατία, 161.
 δημοκρατικός, 442.
 δῆμος, 166, 21.
 δημοτικός, 85, 118, 126,
 163.
 διαίρειν, 31, 235, 67, 126,
 134, 484, 537, 542.
 διαίρεσις, 231, 540.
 διακρίνειν, 19, 59.
 διάκρισις, 36.
 διαλέγεσθαι, 232, 537.
 διαλεκτικός, 256, 540.
 διάλεκτος, 198, 201, 537.
 διάλογος, 45, 233.
 διαλύειν, 151, 471.
 διανοεῖσθαι, 100, 101, 150,
 165, 232, 237, 554.
 διανοητός, 229.
 διάνοια, 80, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107,
 108, 115, 165, 229, 230,
 232, 248, 21, 149, 153,
 166, 233, 237, 240, 256,
 489, 490.
 διάστημα, 36, 44.
 διαφθείρειν, 163, 165.
 διδασκαλική (ή), 386.
 διδασκαλικός, 82.
 διδάσκαλος, 118.
 διδάσκειν, 35, 232, 386.
 διδαχή, 82.
 δίκαιος, 77, 82, 90, 125, 126,
 129, 145, 207, 208, 215,
 14, 284, 407, 503, 553.
 δικαιοσύνη, 117, 118, 123,
 124, 125, 126, 127, 145,
 206, 208, 247, 248, 21,
 205.
 δικαίως, 82, 118, 123, 232,
 490.
 δικαστής, 59, 82.
 Δίκη, 28.
 δίνη, 66.
 δόγμα, 152.
 δοκεῖν, 49, 63, 77, 78, 88,
 147, 148, 160, 234, 114,
 155, 172, 188, 204, 331,
 370, 387, 503, 511, 531.
 δόξα, 1, 17, 76, 77, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87,
 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97,
 98, 101, 102, 103, 104,
 115, 159, 170, 175, 186,
 248, 134, 140, 141, 149,
 151, 152, 153, 160, 168,
 182, 183, 189, 210, 240,
 256, 293.
 δόξα ἀληθής, 1, 82, 83, 86,
 87, 89, 90, 154, 149, 151,
 160, 163, 189, 488.
 δόξα ἄληθής, 85, 86, 88, 92,
 121, 155, 188.

- δοξα ψευδής, 83, 87, 149, 210.
 δοξάζειν, 61, 80, 82, 83, 85, 101, 102, 103, 115, 132, 134, 172.
 δοξαστικός, 78.
 δοξαστός, 80, 87, 134, 165.
 δόναμις, 33, 58, 78, 80, 81, 91, 93, 95, 96, 107, 143, 144, 150, 164, 165, 188, 194, 210, 211, 213, 217, 74, 396, 477, 528.
 δοναστεύειν, 31, 33.
 ἐγγήγησθαι, 32, 68, 80, 82, 90, 158, 160, 188, 509, 553.
 ἐγκέφαλος, 74.
 ἐγκράτεια, 121.
 ἐγκρατής, 120.
 ἔθρα, 458.
 ἔθρος, 118, 150.
 εἰδέναι, 77, 82, 83, 86, 102, 155.
 εἶδος, 45, 104, 123, 130, 145, 146, 163, 178, 185, 196, 210, 211, 214, 215, 225, 226, 232, 234, 235, 241, 246, 8, 126, 237, 450, 458, 460, 470, 471, 484, 488, 505, 537, 539.
 εἰδῶλον, 84, 152, 279.
 εἰχάζειν, 155.
 εἰχασία, 84, 153.
 εἰχός (τό), 179, 448.
 εἰκών, 188, 237.
 εἰλικρινής, 138.
 ἔκδοσις, 154.
 ἐκμαχεῖον, 173.
 ἔλεγχος, 386.
 ἔλκεῖν, 159, 293.
 ἐλλείπειν, 15, 36, 144.
 ἔλλειψις, 36, 62, 154.
 ἐμμετρία, 71, 336.
 ἐμμετρος, 128, 336.
 ἐνκυστός, 90, 214, 237, 511, 512.
 ἐναντιώσις, 537.
 ἐνδεής, 110.
 ἐνδεῖα, 15, 58, 110, 135, 21, 74, 480.
 ἐξείφνις, 54.
 ἔξις, 125, 500.
 ἐπαναγωγή, 107.
 ἐπάνοδος, 107.
 ἐπίθασις, 104.
 ἐπιγήγησθαι, 509.
 ἐπιθυμεῖν, 49, 110, 111, 211, 507.
 ἐπιθυμητής, 109, 158.
 ἐπιθυμητικός, 95, 97, 125, 175.
 ἐπιθυμία, 49, 95, 98, 99, 110, 120, 121, 127, 163, 207, 218, 293, 321, 386, 489.
 ἐπικουρικός, 145.
 ἐπικουρος, 88, 500.
 ἐπίπεδος, 136, 44, 46.
 ἐπίστασθαι, 85.
 ἐπιστήμη, 58, 76, 78, 79, 81,

- 82, 83, 85, 86, 89, 90,
91, 92, 106, 119, 141,
143, 186, 200, 212, 213,
217, 108, 130, 153, 155,
160, 168, 189, 240, 256,
321, 528.
ἐπιτήδεις, 143.
ἐπιτήδευμα, 107, 113, 150,
372, 553.
ἐπισημαίνειν, 233, 293, 521.
ἐπισημία, 528.
ἐργᾶν, 95, 275.
ἐραστής, 71, 540.
ἐργον, 53, 137, 143, 211,
112, 477, 478.
ἔρεισμα, 148.
ἐρίζειν, 537.
ἔρωσ, 109, 110, 111, 112,
113, 115, 196, 17, 275.
ἐρωτικός, 113.
ἕτερος, ον, α, 185, 204, 206,
210, 212, 217, 234, 236,
241, 501, 521, 522, 526,
527, 541.
εὐάρμοστος, 59.
εὐδαιμονεῖν, 110.
εὐδαιμονία, 35.
εὐδαιμων, 118, 144, 189,
366.
εὐθυμία, 35, 36.
εὐθυμος, 36.
εὐχρατος, 31.
ἔγχεα, 89, 154.
ζεῦγος, 207.
ἰδοσί, 36, 58, 95, 98, 120,
121, 129, 130, 131, 134,
136, 141, 151, 152, 149,
293, 320, 321, 331, 336,
347, 360, 500, 507.
ἰδύς, 130, 132, 135, 136.
ἰθός, 144, 154, 163, 372.
ἴμερος, 91, 554.
ἰσυγί, 119.
ἰσυγία, 130.
ἴσυγος, 16.
ἰάπερον, 185, 186, 223, 224,
225, 226, 473, 527, 528.
ἰέα, 98, 105, 107, 165, 544.
ἰεῖος, 136, 154, 199, 200,
201, 202, 484, 487, 489,
554.
ἰεός, 66, 128, 155, 178, 181,
189, 198, 199, 201, 232,
10, 19, 62, 97, 102, 120,
124, 151, 360, 473, 484,
540.
ἰεργός, 19, 31, 32, 33, 59,
68, 69, 74.
ἰητός, 109, 110, 164, 198,
479, 483, 484.
ἰημοειδής, 59, 88, 93, 94,
98, 99, 100, 122, 125,
159, 219.
ἰημός, 88, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 122, 159,
175, 195, 204, 205, 207,
210, 220, 386.

- θυμοῦσθαι, 98, 211, 386, 507.
 ἱατρική (ἴ), 211, 213, 386.
 ἱατρός, 34.
 ἰδέα, 67, 144, 185, 232,
 234, 239, 8, 250, 293,
 477, 512, 527, 544.
 ἰδιος, 154, 158, 89, 528.
 ἰδιώσις, 151.
 ἱκανός, 21, 370, 450, 476,
 554.
 ἴλεως, 142, 360.
 ἰσονομία, 74.
 ἴσος, 36, 68, 162, 167, 405.
 ἰσότης, 58, 68, 128, 162,
 405.
 ἰσχυρός, 122.
 ἰσχύς, 122, 405.
 καθαρός, 101, 129, 131, 135,
 136, 138, 336, 487.
 καινός, 146, 150.
 καιρός, 15, 34, 36, 64, 66,
 90, 169, 16, 17, 21, 182.
 κακία, 140, 521.
 κακός, 47, 48, 50, 78, 159,
 160, 199, 213, 215, 233,
 102, 103, 112, 172, 220.
 κάλλος (τό), 86, 136.
 κάλος, 35, 36, 46, 49, 55,
 64, 71, 90, 93, 109, 110,
 113, 114, 123, 136, 140,
 148, 155, 163, 188, 241,
 125, 163, 166, 279, 405,
 460, 477, 478, 490, 511,
 530, 553.
 καταδραθήναι, 53, 110.
 κατακόσμησις, 127, 500.
 κενός, 37, 39, 40, 41, 89,
 96, 555.
 κέντρον, 26.
 κεραινώσαι, 32, 33, 59, 100,
 140, 154, 195, 134, 553.
 κινεῖν, 36, 54, 146, 188, 217.
 κίνησις, 28, 36, 41, 54, 61,
 187, 188, 190, 223, 224,
 65, 476, 489, 490.
 κλήρος, 161, 168.
 κοινός, 144, 153, 246.
 κοινωνεῖν, 98, 152, 541.
 κοινωνήσις, 154.
 κοινωνία, 127, 128, 133, 151,
 153, 155, 156, 192, 215,
 216, 223, 236, 239, 240,
 245, 252, 110, 394, 539.
 κολάζειν, 155, 386.
 κολασίς, 386.
 κολαστική, 386.
 κομψός, 65, 163, 116, 118.
 κοσμεῖν, 125, 178, 188, 17, 55.
 κόσμιος, 275.
 κοσμίως, 119, 127.
 κόσμος, 26, 29, 121, 176,
 177, 187, 203, 21, 55, 62,
 67, 86, 96, 460, 468, 479.
 κράσις, 31, 33, 59, 140, 194,
 74.
 κρατεῖν, 34, 120, 159, 97,
 293, 489.
 κράτος, 293.
 κρίνειν, 82.

- κυβικός, 470.
 κύβος, 44, 60.
 κύβλος, 147, 186, 86, 501.
 κυκλοτερός, 555.
 λογιζέσθαι, 60.
 λογισμός, 61, 91, 98, 101,
 173, 190, 232, 204, 458,
 478.
 λογιστικός, 88, 95, 97, 122,
 186.
 λόγος, 28, 29, 33, 45, 51,
 58, 60, 61, 62, 77, 80,
 82, 95, 98, 104, 105, 112,
 118, 122, 123, 132, 136,
 138, 149, 168, 179, 180,
 181, 187, 188, 192, 215,
 222, 62, 63, 67, 112, 114,
 120, 134, 141, 149, 207,
 210, 218, 233, 237, 293,
 321, 336, 360, 387, 458,
 488, 507, 519, 521, 522.
 λύπη, 36, 58, 130, 134, 135,
 136, 141, 151, 152, 17,
 331, 360.
 λυπηρός, 132.
 μάθημα, 106, 113.
 μαθηματικός, 60, 490.
 μαθητής, 77.
 μακάριος, 118.
 μαθάνειν, 53, 106, 121, 136,
 211, 149, 507.
 μανία, 93, 17.
 μαντεία, 201, 360.
 μαντική (ἴ), 201.
 μάχη, 123.
 μέθεξις, 1, 245, 246.
 μέθοδος, 256, 544.
 μειγνύειν, 33, 46, 115, 137,
 139, 140, 158, 159, 185,
 186, 193, 198, 484.
 μελέτη, 118, 490.
 μεριστός, 185.
 μέρος, 97, 179, 233, 235,
 236, 237, 103, 126, 180,
 372, 394, 460, 471, 528,
 542.
 μετεύειν, 442.
 μέτρος, 1, 11, 12, 16, 20, 22,
 26, 28, 30, 31, 35, 43, 45,
 46, 49, 51, 64, 71, 122,
 125, 129, 130, 131, 132,
 134, 135, 140, 141, 158,
 159, 163, 180, 181, 185,
 194, 198, 233, 234, 237,
 16, 17, 19, 20, 41, 52, 65,
 66, 67, 103, 126, 360, 408,
 440, 442, 470.
 μεστότης, 13, 20, 21, 22, 186,
 20, 44.
 μεσοτομειν, 235.
 μεταβάλλειν, 54, 146, 184,
 134, 473.
 μεταβολή, 188, 190.
 μεταδοκειν, 149.
 μετακινειν, 473.
 μετακόσμησις, 188.
 μεταλαμβάνειν, 165, 214, 239,
 116, 126, 204, 458.

- μεταξύ, 1, 2, 16, 17, 18, 19, 32, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 67, 69, 72, 75, 79, 80, 84, 99, 103, 105, 109, 110, 117, 125, 129, 130, 131, 132, 148, 149, 175, 184, 198, 203, 226, 239, 243, 247, 248, 249, 30, 103, 530.
- μετάπειθω, 82, 87, 149.
- μετάστασις, 480.
- μεταστροφή, 106.
- μετέγειν, 47, 51, 118, 141, 190, 199, 214, 103, 151, 511, 527.
- μετίσχειν, 137.
- μέτοχος, 123.
- μετρέειν, 59, 60, 110, 114.
- μέτρησις, 116, 126.
- μετρική (ἡ), 58, 62, 64, 137, 110, 116.
- μέτριος, ον (τό), 11, 12, 16, 32, 33, 36, 56, 58, 61, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 90, 121, 128, 141, 154, 155, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 177, 190, 192, 235, 249, 17, 19, 21, 24, 112, 114, 115.
- μετριότης, 13, 15, 31, 33, 36, 128, 133, 163, 166, 249.
- μετριῶς, 33, 50, 51, 59, 60, 163, 21, 336.
- μέτρον, 11, 26, 30, 34, 35, 60, 61, 64, 66, 68, 128, 138, 140, 167, 190, 217, 17, 18, 19, 62, 125.
- μήκος, 58, 62, 110.
- μήμα, 17, 19.
- μικτός, 117, 129, 133, 134, 138, 140, 141, 142, 223, 249, 250, 251, 111, 124.
- μιμῆσθαι, 158, 479.
- μίμημα, 176, 450.
- μίμησις, 94, 231, 246.
- μιμητής, 78.
- μίξις, 1, 17, 35, 140, 30.
- μίσγειν, 195.
- μίση, 123.
- μνήμη, 141, 140.
- μνημονεύειν, 125, 448.
- μότρα, 10, 86, 200, 201, 202.
- μοναρχία, 74, 440.
- μοναρχικός, 442.
- μόνημος, 90, 91, 150.
- μόριον, 206, 225, 234, 110, 460, 479.
- μορφή, 173, 215, 96.
- Μούσα, 127, 67, 500.
- μουσική (ἡ), 59, 100, 137, 146, 242, 55, 490.
- μουσικός, 59, 41.
- μουσικῶς, 112, 275.
- μελός, 74, 484.
- μῦθος, 448.

- νεῖκος, 66, 67.
 νεῦρον, 100, 194.
 νεῖν, 293, 479, 488.
 νόησις, 115, 229, 230, 97,
 134, 153, 244, 488.
 νοητός, 190, 450, 458, 460,
 487, 488.
 νόησις, 173, 458.
 νόμιμος, 55, 92, 147, 148,
 149, 188, 387.
 νόμισμα, 320.
 νομοθετεῖν, 147, 149, 165.
 νομοθέτης, 149, 165.
 νόμος, 91, 107, 146, 148,
 149, 150, 372, 387, 440,
 473.
 νόσος, 34, 164, 165, 193,
 74, 176, 220, 480, 489.
 νοσθετεῖν, 386.
 νοσήτησις, 149, 150, 386.
 νόσος, 60, 76, 82, 85, 102,
 103, 104, 105, 107, 115,
 118, 121, 140, 141, 175,
 186, 187, 188, 189, 195,
 196, 198, 199, 200, 201,
 248, 249, 14, 18, 151,
 189, 240, 343, 478, 488,
 500.
 ξηρός, 59, 68, 74.
 ὄγκος, 40, 471.
 οἰκαιοπραγία, 145.
 οἰκέτης, 125, 321, 539.
 οἰκονομία, 158, 159, 408.
 οἰκονομικός, 163.
 οἰκός, 42.
 οἰκός, 106, 250.
 ὀμάλος, 155.
 ὀμάλια, 198, 201.
 ὀμοδοξεῖν, 122.
 ὀμοιος, 40, 128, 143, 154,
 173, 208, 214, 218, 126,
 407, 460, 487, 503.
 ὀμοιότης, 214, 231, 460, 539.
 ὀμοιοεῖν, 293.
 ὀμοιοποιτικός, 161.
 ὀμόνοια, 122, 123, 124, 143,
 144.
 ὄν (τό), 40, 47, 55, 60, 78,
 79, 90, 98, 101, 102, 105,
 106, 107, 131, 171, 173,
 175, 176, 218, 219, 222,
 223, 224, 225, 226, 232,
 62, 89, 111, 120, 130, 134,
 165, 172, 180, 250, 343,
 458, 459, 465, 519.
 ὄνομα, 93, 206, 209, 215,
 221, 256, 293, 504, 521,
 522, 537.
 ὀπόσος, 67, 68, 69, 71, 239,
 121, 126.
 ὀρᾶν, 41, 105, 107, 140, 166,
 237, 244, 250, 279.
 ὀρατός, 181, 450, 460.
 ὄργανον, 101.
 ὄργη, 95, 220, 386.
 ὀρθός, 82, 91, 112, 113, 132,
 133, 179, 186, 189, 192,
 275, 320, 360.

- ὀρίζειν, 232.
 ὄρμαν, 163, 507.
 ὄρμητι, 61, 104, 138.
 ὄσιος, 207, 503.
 ὀσιότης, 206, 208.
 ὀστέον, 194.
 οὐρανός, 24, 32, 42, 173, 181,
 187, 188, 197, 199, 55.
 οὐσία, 80, 84, 101, 106, 131,
 134, 141, 155, 185, 186,
 190, 196, 219, 230, 62,
 87, 111, 113, 539.
 ὄμμα, 97, 199, 207.
 ὄψις, 41, 101, 105, 173.

 πάθημα, 151.
 πάθος, 97, 166, 501.
 παιδεία, 91, 92, 168, 188,
 220, 370.
 πανδεγής, 458.
 παντοπόλιον, 162.
 παραγίνεσθαι, 478.
 παράδειγμα, 396, 450, 477.
 παρακλητικός, 105, 107, 230.
 παραμυθεῖσθαι, 386.
 παρανομία, 146, 372.
 παράνομος, 163.
 παρῆναι, 49, 101.
 παρούσα, 49.
 πάσχειν, 19, 40, 61, 149,
 501, 526.
 πάτριος, 148, 387.
 πείθω (subst.), 82.
 πείθειν, 58, 78, 82, 91, 146,
 149, 103.

 πένια, 405.
 πέρας, 25, 66, 68, 69, 134,
 136, 189, 190, 239, 120,
 124, 125, 542.
 περιαγωγή, 107.
 περίοδος, 127, 500, 555.
 πικρός, 74, 220.
 πιστεύειν, 61.
 πιστευτικός, 82.
 πίστις, 84, 86, 186, 153, 189.
 πιστός, 173, 458, 465.
 πλεονεξία, 480.
 πλήθος, 67, 239.
 πλήρωσις, 135.
 πλουτεῖν, 118.
 πλούτος, 21, 405.
 ποιεῖν, 19, 34, 40, 49, 58, 77,
 88, 100, 101, 104, 106,
 112, 148, 162, 185, 211,
 213, 232, 149, 237, 250,
 489, 501, 522, 541.
 ποιήσις, 119.
 ποιητής, 86, 477.
 ποιητικός, 94, 139, 232.
 ποικίλος, 162, 163.
 ποιός, 212, 213, 74, 528, 541.
 ποιότης, 131.
 πόλις, 32, 88, 93, 118, 122,
 144, 145, 150, 151, 154,
 160, 162, 163, 165, 17,
 19, 20, 21, 160, 176, 366,
 405, 554.
 πολιτεία, 147, 148, 158, 159,
 160, 161, 162, 166, 372,
 396, 408, 442.

- πολίτης, 152, 16.
 πολιτικός, 51, 85, 118, 126,
 144, 146, 160.
 πονηρία, 78, 86.
 πόσος, 68, 69, 70, 134, 141,
 189, 541.
 πράγμα, 52, 143, 209, 220.
 πραγματεία, 107.
 πράξις, 51, 85, 119, 125,
 144, 215, 115.
 πράττειν, 47, 58, 119, 125,
 145, 201, 211, 200.
 πρόπον (τό), 64, 168, 169.
 προσγίγνεσθαι, 192, 212, 213,
 320.
 προχωρεῖν, 141.
 πῦρ, 17, 18, 19, 66, 178,
 179, 180, 181, 62, 86,
 87, 470, 471, 479, 480,
 484, 488.
 ῥῆμα, 221, 522.
 ῥητορικῆ, 82.
 σάρξ, 194.
 σαφήνεια, 244.
 σκιά, 237.
 σκοπός, 61, 118.
 σκοτεινός, 459.
 σκοτεινότης, 459.
 σοφία, 51, 77, 109, 121,
 123, 188, 209.
 σοφιστής, 78.
 σοφός, 50, 110, 122, 125,
 217, 241, 102, 116, 126,
 530, 541.
 σπέρμα, 62, 484.
 σταθμός, 167.
 στασιάζειν, 122, 293.
 στάσις, 54, 89, 154, 223,
 224, 480.
 στερεός, 28, 41, 136, 46, 60,
 65, 89.
 στοιχείον, 17, 19, 32, 89, 96,
 542.
 συγγένεια, 197.
 συγγενής, 138, 196, 180, 487,
 500.
 συγγίγνεσθαι, 163, 189.
 συγκεραυνώναι, 185, 194.
 σύγκρασις, 140, 468.
 συγκρίνειν, 67.
 σύμμαχος, 98, 127, 500.
 σύμμεξις, 542.
 συμμετρία, 23, 24, 30, 35,
 36, 61.
 σύμμετρος, 34, 66, 68, 140,
 155, 193, 74, 405, 484.
 συμμιγνύναι, 125, 553.
 συμπλέκειν, 144.
 συμπληροῦν, 198.
 συμπλοκή, 226.
 συμφορά, 140.
 συμφωνία, 120, 122, 123,
 127, 500.
 σύμφωνος, 68.
 συνάγειν, 144.
 συναγωγή, 540.
 συνάδειν, 122.
 συναρμόζειν, 125, 180, 185,
 471, 526.

- συνδεῖν, 126, 150, 151, 181,
 198, 483.
 συνεργός, 112.
 συνέχειν, 144.
 σύνθεσις, 221, 522.
 συνθετικός, 143.
 συνιέναι, 232, 555.
 συνιστάναι, 143.
 συντιθέναι, 542.
 σφαῖρα, 26, 31, 188, 60.
 σῆμα, 136, 60, 166, 484,
 501, 521.
 σῶμα, 33, 34, 41, 59, 113,
 130, 164, 179, 182, 185,
 215, 62, 89, 331, 336,
 394, 405, 470, 473, 478,
 479, 480, 483, 488, 489,
 490.
 σωτηρία, 58, 148.
 σωφρονεῖν, 121, 284.
 σωφρόνως, 112, 118, 275.
 σωφροσύνη, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 127, 128,
 142, 206, 209, 230, 247,
 248, 249, 293.
 σωφρῶν, 12, 120, 121, 122,
 125, 126, 128, 129, 144,
 18, 21, 553.
 τάξις, 19, 35, 187, 188, 479.
 ταῦτόν, 185, 186, 209, 217,
 223, 224, 226, 507.
 τελευτή, 104.
 τέλος, 134, 144.
 τέμνειν, 234, 110.
 τέγγει, 54, 58, 61, 62, 64,
 93, 107, 137, 144, 201,
 210, 212, 108, 114, 115,
 256, 528, 541.
 τίχτειν, 279.
 τρίγωνον, 179, 484.
 τρόπος, 154, 162, 163, 166,
 195, 201, 233.
 τροφή, 91, 160, 164, 234,
 220, 370, 387, 489, 507.
 τυραννίς, 17.
 τύραννος, 21.
 ὕβρις, 122, 163, 164, 17, 21,
 293, 554.
 ὕβριστής, 10, 14.
 ὑγαίνειν, 33.
 ὑγίεια, 34, 134, 211, 74.
 ὑγιής, 130, 193.
 ὑγρός, 41, 59, 68, 74.
 ὕδωρ, 17, 19, 32, 178, 181,
 184, 237, 347, 470, 479,
 480, 484.
 ὕλη, 19.
 ὑπεναντίον (τό), 34.
 ὑπερθάλλειν, 34, 36, 21, 112.
 ὑπερθολή, 15, 34, 36, 58,
 154, 21, 74.
 ὑπεροχή, 62.
 ὑποδοχή, 139.
 ὑπόθεσις, 103, 104, 105, 256.
 ὑπόστασις, 89.
 φαίνεται, 58, 60, 80, 130,

- 134, 175, 188, 215, 225,
 101, 112, 121, 149, 182,
 512, 528.
 φαντάζεσθαι, 215, 331, 466.
 φάντασμα, 130.
 φειδωλία, 163.
 φείρεσθαι, 19.
 φθίνειν, 52.
 φθίσις, 52.
 φθορά, 40, 193, 458.
 φιλεῖν, 46, 49, 50.
 φιλία, 49, 122, 123, 124,
 143, 144, 165, 21, 67.
 φιλοκερδής, 97, 129, 321.
 φιλομαθής, 115.
 φιλονεικία, 159.
 φιλόνομος, 159,
 φίλος, 49, 60, 125, 128,
 165.
 φιλοσοφεῖν, 138, 102.
 φιλοσοφία, 51, 107, 118, 490.
 φιλόσοφος, 59, 93, 98, 100,
 106, 110, 129, 232, 219.
 φιλοτιμία, 159.
 φιλότιμος, 97, 159.
 φλέγμα, 33.
 φόβος, 149, 210, 320, 386.
 φρήν, 99.
 φρονεῖν, 237, 160, 540.
 φρόνησις, 109, 122, 123,
 131, 141, 165, 320, 347,
 489.
 φρόνημος, 129, 321.
 φυλακικός, 145.
 φύλαξ, 93, 219, 545.
 φύσις, 17, 26, 31, 33, 34,
 54, 63, 68, 91, 93, 115,
 122, 134, 140, 154, 163,
 164, 168, 173, 175, 185,
 188, 192, 194, 196, 203,
 225, 87, 89, 96, 112, 166,
 219, 220, 448, 468, 478,
 480, 489, 527, 528, 553,
 554.
 φωνή, 80, 141, 166, 233.
 χαίρειν, 53.
 χάρις, 37.
 χάρις, 36, 17, 220, 500.
 χολή, 33.
 χριστός, 143.
 χροά, 166.
 χρόνος, 149, 163.
 χώρα, 31, 68, 171, 172, 173,
 174, 175, 176, 178, 458,
 465, 480, 555.
 χωρίζειν, 33, 105.
 ψεύδεσθαι, 522.
 ψευδής, 219, 210.
 ψυχή, 36, 59, 61, 80, 90,
 91, 93, 94, 95, 100, 103,
 106, 107, 125, 127, 130,
 161, 164, 186, 187, 188,
 189, 190, 193, 195, 196,
 211, 232, 163, 180, 219,
 220, 233, 250, 256, 331,
 336, 386, 394, 473, 476,
 478, 483, 484, 487, 489,
 490, 500, 507.
 ψυχρός, 19, 31, 32, 33, 59,
 68, 69, 74.

Index des textes de Platon.

Protagoras.

337 E.	338 A.	(45)
	346 D.	(46)
338 D.	356 D. E.	(58)
	351 A.	(93)
	323 A.	(118)
	329 C.	(206)
	331 D. E.	(208)
	357 B.	(108)
323 D. E.	324 A.	(386)
	331 E.	(503)

Eutyphron.

5 B.		(386)
------	--	-------

Apologie.

33 C.		(201)
-------	--	-------

Gorgias.

467 C.	468 D.	(47)
459 D. E.	527 B.	(77)
	455 A.	(82)
	507 D.	(118)
	491 D.	(120)

Ménon.

97 B.	98 C.	(85)
	99 C.	(86)
97 D.	98 A.	(91)

Ménon (suite).

73 A. B.		(118)
	73 E.	(209)
	98 B.	(155)
	99 B.	(160)
	98 A.	(163)

Euthydème.

305 E.	306 B.	(51)
	293 C.	(219)
	306 A.	(103)

Lysis.

216 D. E.	217 B. E.	221 C.	(49)
	220 D.		(50)
	217 D.		(101)
	218 A.		(102)

Cratyle.

419 D. E.		(93)
	429 D.	(219)
	431 B.	(522)

Symposion

219 A.		(101)	
	204 B.	(109)	
202 D.	203 E.	205 D.	(110)
	207 A.	210 C.	(111)
	211 C.		(114)

Symposion (suite).

196 C.	(120)
202 E.	(198)
202 E.	(201)
212 A.	(279)

Phédon.

71 B.	(52)
71 B. C. D. E.	(53)
89 E.	(54)
86 B.	(59)
65 E. 66 A.	(101)
82 A. B.	(118)
68 C.	(127)
103 E.	(215)
69 A. B.	(320)
94 D.	(386)
79 D. E. 80 B.	(487)
72 B.	(501)
104 B.	(512)

République.

I.	348 A.	(59)
	340 C.	(77)
	351 D.	(123)
	346 A.	(210)
	346 B. D.	(211)
II.	361 A. B.	(77)
	375 A. 376 C.	(93)
	359 A.	(126)
III.	412 A.	(59)
	412 E.	(88)

République (suite).

III.	415 C.	(91)
	410 D.	(99)
	411 B. E. 412 A.	(100)
	389 D.	(120)
412 E.	413 A. B. C.	(149)
	413 A.	(172)
	403 A.	(275)
IV.	430 A.	(91)
	430 A.	(92)
	439 D. 440 A.	(95)
	440 B.	(98)
	431 E.	(121)
	432 A. 442 C.	(122)
433 E. 441 D. 443 D. E.		(125)
	423 B.	(143)
	434 C.	(145)
	424 C.	(146)
	424 A. 425 A. B.	(147)
	438 C. D.	(212)
	438 E.	(213)
	430 B.	(188)
	439 B.	(200)
	441 A.	(204)
	420 B.	(366)
	423 D. E.	(370)
	424 D. E.	(372)
	425 A.	(387)
	436 A.	(507)
V.	479 D.	(55)
	450 B.	(59)
	479 B. C.	(79)
	476 D.	(102)

République (suite).

V.	462 B.	(151)
	464 A.	(152)
	457 D.	(153)
	478 C. D.	(175)
	476 A.	(215)
	478 A.	(130)
	479 D.	(136)
	476 B.	(166)
	462 C. D.	(394)
	476 D.	(511)
	454 A.	(537)
VI.	504 C.	(60)
	511 A.	(103)
	510 C. 511 B.	(104)
	490 A. B.	(115)
	490 B.	(196)
	508 D.	(134)
	506 C.	(168)
	510 D. E.	(237)
	501 B.	(553)
VII.	524 C. 533 C.	(105)
	525 C. 527 B. 529 B.	(106)
	521 C. 527 E. 532 C.	(107)
	524 C.	(244)
	526 E. 527 B.	(250)
	533 C. D.	(256)
VIII.	547 A. D. 548 A.	(158)
	548 C. 550 B.	(159)
	551 D. E. 552 D. E.	(160)
	554 E. 557 A.	(161)
	557 D. 558 C.	(162)
	561 E.	(163)

République (suite).

VIII.	558 C.	(167)
	544 E.	(407)
	547 C.	(408)
IX.	582 C.	(98)
	583 B.	(129)
	583 C. 584 A. C.	(130)
	586 A.	(131)
	572 C. D.	(163)
	586 D.	(321)
X.	602 D. E.	(60)
	601 E.	(86)
	606 D.	(94)

Phèdre.

	267 B.	(61)
	275 A.	(77)
	253 D. 256 A.	(98)
	247 C.	(196)
	246 E.	(199)
	249 B. 265 D.	(232)
	248 B.	(165)
	237 D. E.	(293)
	266 B.	(540)

Théétète.

	176 B.	(78)
	190 A.	(80)
	201 B.	(82)
	188 A.	(83)
	185 A. 209 A.	(101)

Théétète (suite).

189 C.	(102)
158 E. 160 D.	(217)
160 C.	(219)
188 A.	(104)
189 E.	(232)

Parménide.

129 A.	(214)
127 E.	(218)
156 D.	(105)

Sophiste.

228 C. D.	(61)
233 C. 235 A.	(78)
264 A.	(80)
237 E. 241 D.	(221)
258 A.	(225)
263 E.	(233)
254 A.	(459)
251 A. B.	(521)
252 E.	(526)
255 E.	(527)
257 C.	(528)
259 D.	(532)
253 A.	(541)
252 B.	(542)

Politique.

283 B. D.	(62)
283 D.	(63)

Politique (suite).

284 B. E.	(64)
309 C.	(90)
308 C.	(143)
311 B. C.	(144)
310 A. B.	(154)
262 A. B.	(234)
284 E.	(110)
283 E.	(112-113)
284 D.	(114)
284 A.	(115)
285 A.	(116)
284 B.	(125)
285 A.	(126)
307 D.	(176)
309 C.	(180)
307 B.	(182)
302 E. 303 A.	(440)
273 B.	(468)
285 A.	(539)

Philèbe.

16 C. D.	(66)
24 C. D. 25 A. C. D.	(68)
16 B.	(71)
59 A. B.	(81)
43 E.	(132)
31 A. C. D.	(134)
51 B.	(135)
53 B. 51 C.	(136)
55 E. 56 C.	(137)
57 C. 59 C. 61 B.	(138)
62 B. C. D.	(139)

Philèbe (suite).

63 E. 64 D. E.	(140)
21 D. 24 D.	(141)
30 C. D.	(188)
30 B.	(189)
26 D.	(190)
12 E.	(237)
16 C. D.	(239)
23 C.	(120)
24 B. C. E.	(121)
26 B.	(125)
17 A.	(126)
38 B.	(140)
38 E.	(141)
40 E.	(210)
51 A.	(331)
52 C.	(336)
58 A.	(343)
61 C.	(347)
27 B.	(477)
17 B.	(541)

Timée.

47 D.	(127)
50 D.	(171)
50 C. E. 52 B.	(173)
50 D.	(174-175)
50 C. 53 A.	(176)
53 B.	(178)
53 D.	(179)
53 E. 56 C.	(180)
32 B.	(181)

Timée (suite).

55 E.	(182)
66 E.	(184)
35 A. B.	(185)
35 B. 37 B.	(186)
34 C.	(187)
37 A. 82 B.	(190)
73 D.	(193)
74 D.	(194)
41 D.	(195)
90 A.	(197)
41 C.	(199)
27 D. 28 A.	(134)
51 E.	(151)
70 A.	(218)
18 A.	(219)
29 C.	(448)
48 B.	(449)
48 E.	(450)
49 A. 51 A. 52 B.	(458)
30 C.	(460)
49 D.	(466)
56 A.	(470)
56 D.	(471)
28 A. C. 29 A.	(477)
30 B.	(478)
42 E. 43 A.	(479)
82 A.	(480)
73 B.	(483-484)
51 B. C. D. E. 52 A.	(488)
88 A. B.	(489)
88 C.	(490)
47 D.	(500)
58 A.	(555)

Lois.	Lois (suite).
III. 690 E. 691 C. D. (164)	VII. 793 A. B. (148)
693 B. D. (165)	822 D. E. (149)
699 E. 701 E. (166)	793 C. D. (150)
696 C. (284)	792 C. D. (360)
IV. 716 C. D. (128)	793 B. D. 822 E. (387)
713 C. (554)	IX. 870 B. (118)
V. 731 B. D. (94)	X. 896 E. 898 B. (187-188)
741 B. (155)	897 B. (189)
739 D. (396)	896 A. 899 C. (190)
744 B. C. (405)	894 A. 904 A. (473)
VI. 773 B. D. (154)	896 C. (476)
773 A. (155)	XI. 934 D. 935 A. (220)
757 A. B. (167)	XII. 965 C. (544)
757 C. (168)	966 A. (545)
756 E. (442)	

ERRATA

Au lieu de :		lire :
Jowet,	p. 2,	Jowett.
ἵππων,	p. 15, n. 21,	ἵππων.
165,	p. 22, n. 46,	164.
διαφόρων,	p. 29, n. 67,	διαφόρων.
apparance,	p. 62,	appareance.
εἰδῶλον,	p. 84,	εἰδῶλον.
ΔΙΚΑΟΣΥΝΗ,	p. 123,	ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ.
καλοῦ,	p. 148,	καλοῦ.
757 A.,	p. 167, n. 442,	756 E.

SEP 12 1966

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

