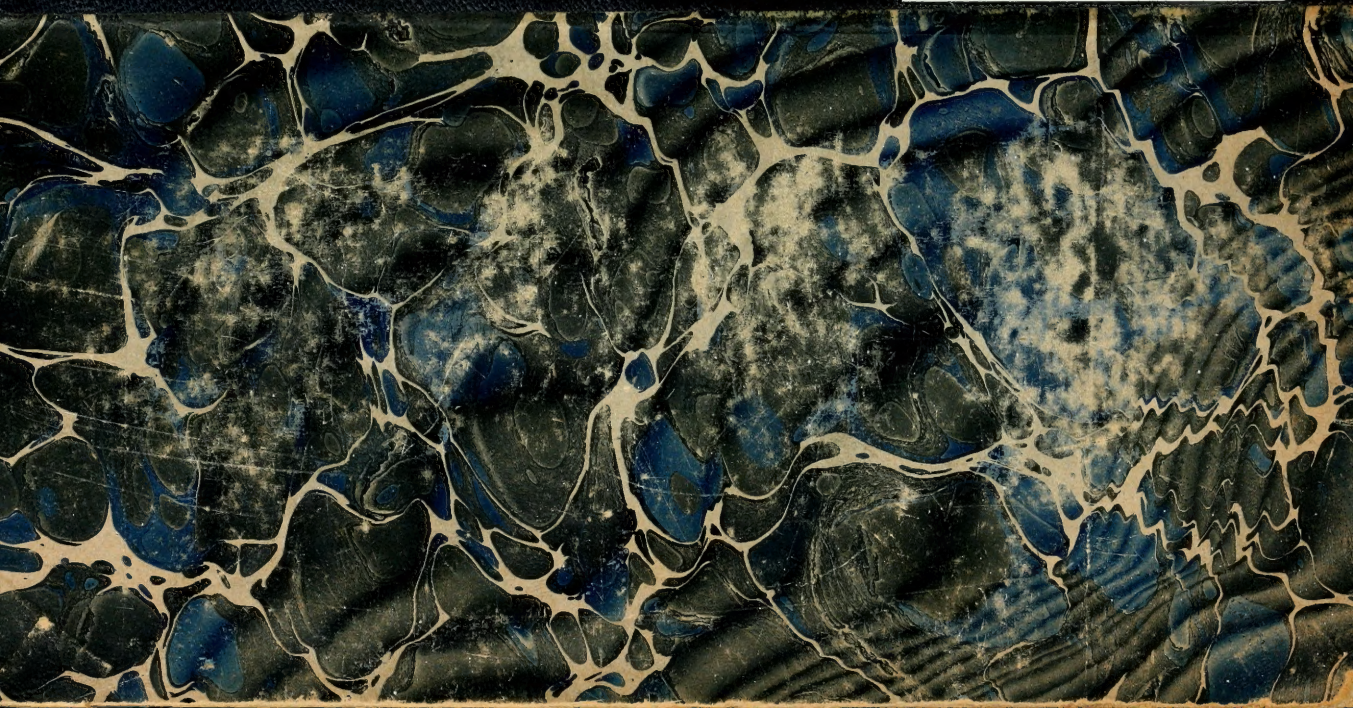
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081486 3



LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France; 2e édition. 1 vol.

La science sociale contemporaine; 2e édition. 1 vol.

La propriété sociale et la démocratie. 1 vol.

Prix de chaque volume, broché..... 3 fr. 50

Coulommiers — Typ. P. BRODARD et GALLOIS.

Plato

LA PHILOSOPHIE DE PLATON

PAR

ALFRED FOUILLÉE

OUVRAGE

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
ET PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME PREMIER

THÉORIE DES IDÉES ET DE L'AMOUR

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

43251
28 | 10 | 98

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1888

Droits de traduction et de reproduction réservés.

B
395
F68
1888
t.1

Je dédie ce livre, qui fut mon premier ouvrage, à la mémoire chère et sacrée de J.-M. Guyau. Presque adolescent encore, et déjà rempli de cette « ardeur divine » dont parle Platon dans le Parménide, θεία ὁρμὴ ἦν ὁρμᾷς, *il me prêta son aide et ses yeux au moment où j'étais menacé de perdre la vue, écrivit sous ma dictée la conclusion de ce travail et, dans plus d'une page, mêla ses pensées aux miennes. Si, grâce à l'impérissable attrait du platonisme, ce livre trouve quelques lecteurs, je veux que nos deux noms soient pour tous inséparables, comme nos cœurs le furent et le seront toujours.*

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Nous publions le mémoire sur la Théorie des Idées couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques en novembre 1867. Ce mémoire, considérablement remanié quant à la forme, n'a subi aucun changement de grande importance pour le fond et pour la doctrine.

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Depuis que la première édition de cet ouvrage a paru, nous avons suivi avec attention tous les travaux publiés dans les divers pays sur la philosophie platonicienne. Ces travaux nous ont permis de rectifier ou de compléter quelques parties de ce livre, sans modifier notre conception générale du platonisme. Nous-même, en consacrant plus tard deux volumes à la philosophie de Socrate et une thèse à la complète élucidation du *Second Hippias*, nous avons pu contrôler à mainte reprise notre interprétation première de Platon. C'est donc avec une conviction arrêtée et motivée que nous maintenons aujourd'hui cette interprétation. Nous avons d'ailleurs, pour la confirmer mieux encore, in-

troduit dans cette édition le résumé de nos autres études sur Platon et sur l'école de Socrate.

Nous n'avons point cherché à faire de l'érudition pour l'érudition même, et nous avons évité de sacrifier aux questions de détail la vue de l'ensemble. L'essentiel, pour l'historien de la philosophie, est de saisir l'esprit des grandes doctrines, esprit capable de survivre aux formes éphémères qui l'enveloppent. Nous avons donc essayé de systématiser la doctrine de Platon à l'aide de Platon lui-même, et de reconstruire en partie, d'après les textes formels des Dialogues ou d'Aristote, l'enseignement que Platon pouvait donner dans ses leçons non écrites. Cette systématisation est nécessaire pour la fidélité même dans l'exposition de toute grande doctrine. « Il n'est pas rare, a dit Kant en parlant des théories de Platon, d'arriver, par le *rapprochement* des pensées qu'un auteur a voulu exprimer sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son idée et pour avoir été conduit ainsi à *parler* ou même à *penser* contrairement à son but [1]. »

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, I, p. 372.

Les interprètes les plus récents du platonisme, principalement Zeller, Teichmüller et Chiappelli, ont beaucoup discuté pour savoir si le platonisme est un monisme panthéiste ou un spiritualisme admettant une distinction substantielle entre le monde et Dieu. En d'autres termes, les Idées sont-elles *immanentes* ou *transcendantes?* — Nous croyons que, devant ce dilemme, Platon aurait fait ce qu'il fait le plus souvent : il eût accepté les deux thèses et, selon son expression, « pris les deux à la fois », en distinguant les points de vue. Il est certain d'abord que, si quelqu'un a compris, après Parménide, la nécessité d'une unité fondamentale et radicale à laquelle tout se rattache, c'est l'auteur du *Parménide* et de la *République*. Il a admis que l'unité « supérieure à l'intelligence et à l'essence » fait notre être et l'être du monde; qu'elle est en nous et nous en elle; que, si elle était vraiment différente de nous par le fond même de son être, elle constituerait avec nous une « dualité » au-dessus de laquelle la dialectique « élèverait aussitôt une unité supérieure », et c'est cette unité qui serait la vraie, la dernière, la seule *une* et *universelle*. En ce sens, Platon est moniste, et

prépare les néoplatoniciens d'Alexandrie. Mais, d'autre part, il a toujours soutenu que l'unité primitive enveloppait et fondait une réelle multiplicité, que les racines du multiple dans l'Un étaient les *formes éternelles* ou Idées, et que le lien des Idées, leur unité, était la réalité parfaite, achevée, accomplie, en un mot le Bien. Or le *Bien* n'est pas pour lui le *monde*, la région du *devenir* et de la génération. A ce point de vue, il refuse de confondre Dieu avec le monde, le Dieu générateur avec le Dieu engendré. Les deux thèses sont donc vraies pour l'auteur du *Parménide*. Dieu est « identique au monde et différent du monde, ni identique, ni différent ». Il fait un avec le monde et il fait deux. Il fait un dans l'unité d'où tout sort et où tout revient; il fait deux sous le rapport des perfections et formes du Bien, des Idées; car les Idées reposent éternellement en lui, tandis que dans le monde elles sont à l'état de devenir.

Les Idées mêmes sont-elles immanentes au monde ou transcendantes? — Ici encore, les deux thèses sont vraies à la fois pour Platon. Les Idées ne peuvent pas être absolument séparées du monde et de notre pensée, χωρίς; car alors,

Platon l'a montré lui-même, nous ne pourrions les penser et elles n'auraient aucune influence sur les choses ; elles ne seraient pas *causes* exemplaires. De plus, l'Être même qui possède « la science en soi » ne pourrait « connaître ce qui est en nous », puisque « les Idées se rapporteraient à elles-mêmes, et ce qui est en nous à ce qui est en nous ». Mais, d'autre part, l'Idée *présente* et *immanente* aux choses, παροῦσα, ἐνοῦσα, n'admet pas dans sa pureté intrinsèque la génération, le mouvement, le devenir. L'Idée est donc, en elle-même, supérieure à tout ce qui est muable. Imaginez une roue qui tourne ; le centre est immobile, les rayons sont emportés par un mouvement perpétuel. L'unité est le centre lumineux et ardent de l'Univers ; tous les êtres changeants en sont les rayons ; les Idées sont les points de départ des rayons multiples et diversement colorés dans l'unité éblouissante du centre.

Il ne faut jamais oublier que l'esprit de Platon était essentiellement synthétique, compréhensif, aimant à considérer toutes choses « sous tous les points de vue », à « examiner toutes les hypothèses possibles », à faire sans cesse « d'un plu-

sieurs et de plusieurs un ». C'est pour cela qu'il a tout dit et tout soutenu dans ses *Dialogues*. Il a mis en scène les doctrines les plus diverses avec les personnages les plus divers, non par scepticisme ou par manque de doctrine, comme on l'a prétendu naïvement, mais par plénitude de doctrine et par conviction que, pour celui qui va au fond des choses, tout se ramène à l'harmonie et à l'unité [1].

C'est ce qui fait du platonisme la doctrine la plus large et la plus ouverte; c'est ce qui en a fait aussi la doctrine la plus vivace dans l'histoire de la philosophie : car elle revit dans Aristote, chez les Alexandrins, chez les chrétiens, chez les docteurs du moyen âge, chez Descartes, chez

1. Les faux érudits qui rejettent l'authenticité de tant de dialogues — parmi lesquels de vrais chefs-d'œuvre — sous prétexte qu'ils n'en voient pas le lien avec la doctrine de Platon, telle qu'ils l'imaginent, prouvent simplement leur myopie intellectuelle, qui les rend incapables d'embrasser du regard trois ou quatre idées à la fois avec leurs relations. Il est très commode de déclarer apocryphe et « indigne de Platon » ce dont on n'a pas su saisir le sens. Nous en verrons des exemples dans le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Cratyle*, le *Second Hippias*, etc. Ce que l'exégèse allemande a dépensé de travail pour obscurcir les choses les plus claires est vraiment incroyable. Platon eût souri de toutes les prétendues contradictions qu'on lui prête, à lui qui, dans tous ses dialogues, tend obstinément au même but par les voies les plus diverses et les plus libres : existence d'un monde intelligible, d'un monde d'Idées où le multiple et l'un

Leibnitz, chez Spinoza, — où se retrouvent les Idées comme modes de la pensée divine inséparables des modes de l'étendue, immanentes au monde et cependant, en un sens, transcendantes, par leur rapport primordial avec l'unité de la substance éternelle. Le platonisme se retrouve aussi chez Kant, ramené, il est vrai, à une conception idéale dont nous ne pouvons affirmer l'objectivité qu'au nom du bien moral. Quant à Schelling et à Hegel, ce sont évidemment des platoniciens, persuadés de l'identité profonde entre le rationnel et le réel, entre la dialectique de l'esprit et celle de la nature. Schopenhauer lui-même, par sa théorie du monde intelligible et du monde sensible, de la liberté intelligible et du déterminisme sensible, de la délivrance dans l'intelligible et de la servi-

coïncident : « C'est une chose étrange à dire que *plusieurs sont un*, qu'*un est plusieurs*... et pourtant je dis que ce rapport d'un et de plusieurs se trouve partout et toujours; jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'être. » Ainsi parle Platon dans le *Philèbe*. Il est vrai qu'on répondra : « Le *Philèbe* n'est pas authentique. » — « Si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. » Ainsi parle encore Platon dans le *Sophiste*, — un dialogue déclaré à son tour non authentique, bien qu'annoncé formellement à la fin du *Théétète*, lequel doit perdre aussi du coup son authenticité pour le bon plaisir des commentateurs à courte vue.

tude ou du mal dans le sensible. Schopenhauer est un platonisant. Il a d'ailleurs adopté expressément et développé la théorie entière des Idées platoniciennes dans un des livres de son ouvrage sur le *Monde comme représentation et volonté*. L'anéantissement auquel aboutit sa morale n'est pas le néant véritable, mais le retour à l'Un de Platon, des Alexandrins et des Orientaux, à « l'existence libre enfin des douleurs de la génération », comme dit Platon lui-même dans la *République*.

Nous pouvons donc conclure que le platonisme est, par son esprit, essentiellement progressif, capable de s'ouvrir à toutes les spéculations nouvelles. C'est ce qui fait qu'un intérêt toujours vivant s'attache à cette doctrine : la reconstruire et, après l'avoir reconstruite avec une scrupuleuse exactitude, la rectifier au nom de ses propres principes, la compléter par sa propre méthode, c'est là un travail utile non seulement au point de vue de l'histoire, mais encore et surtout au point de vue de la théorie. Tant que l'humanité refusera de s'en tenir à la constatation pure et simple des phénomènes, tant qu'elle concevra une *réalité* sous ces phénomènes, tant

qu'elle concevra en même temps un *idéal* auquel les phénomènes doivent être soumis et, dans la mesure de notre puissance, soumis par nous-mêmes, enfin tant qu'elle s'efforcera de ramener à quelque unité primordiale, πατ' ἀρκὰς ἕν, la réalité qu'elle conçoit comme fond des phénomènes et l'idéal qu'elle conçoit comme but des phénomènes, on peut dire que l'humanité platonisera. Le platonisme, en effet, est essentiellement un effort pour ramener à quelque unité profonde le monde phénoménal et le monde des choses en soi, le monde réel, et le monde idéal, ce qui paraît, ce qui est et ce qui doit être, τὸ φαινόμενον, τὸ ὄν, τὸ ἀγαθόν. C'est pour cela que le grand idéaliste grec méritera toujours de s'appeler le *divin Platon*.

LA PHILOSOPHIE DE PLATON

LIVRE PREMIER

EXISTENCE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

MÉTHODE DE DÉMONSTRATION PLATONICIENNE

I. Platon démontrait-il l'existence des Idées? — II. Méthode de démonstration platonicienne. Preuves indiquées par Platon et par Aristote. Classification des preuves inductives et déductives. — III. Dogmatisme de Platon. Comment sa doctrine enveloppe à la fois des thèses négatives et des thèses affirmatives. Quadruple aspect sous lequel Platon envisage les questions.

I. — Platon démontrait-il l'existence des idées?

Aristote reproche à Platon de ne pas avoir établi scientifiquement l'existence des Idées. On ne trouve pas en effet, dans les dialogues, de démonstration proprement dite. Souvent même Platon pose comme évidente l'existence de la *vérité* absolue, de la *beauté*, de la *justice* : « *Je ne vois rien de si évident* que l'existence, au plus haut degré possible du beau, du bon, et de toutes les autres choses de ce

genre, et elle m'est *suffisamment démontrée* [1]. » — « Dirons-nous qu'il y a quelque chose qui est la justice même, ou qu'il n'y a rien de tel? — Par Jupiter, nous le dirons. — N'en dirons-nous pas autant du beau et du bon [2]?... » — « N'est-ce point par la justice que les choses sont justes, par la beauté que les choses sont belles? *La justice n'est-elle pas quelque chose de réel* [3]?... »

Cette absence de preuves *régulières* ne tient pas seulement à la forme libre et poétique des dialogues. Elle a des causes plus profondes, soit dans le caractère même de Platon, soit dans l'opinion qu'il s'était faite de la valeur des preuves logiques.

Le principal trait du génie de Platon, celui qui frappe tout d'abord à la lecture de ses ouvrages, c'est précisément la foi aux Idées, c'est-à-dire à la vérité, à la beauté, à la justice. « Toute âme, dit-il, s'élance naturellement vers ce qui est immuable et éternel, *comme étant de la même nature*, ὡς συγγενὴς οὖσα », et plus une âme est grande, plus sa foi est vive. Aussi, ce qui paraît à Platon digne d'étonnement, ce n'est pas l'existence de l'idéal et du parfait, mais bien plutôt celle du monde sensible, où le laid se mêle au beau, le non-être à l'être, le mal au bien. Si la vérité, la beauté, la justice, la perfection, ne sont pas réelles, où sera la réalité? La *plénitude* de l'existence est-elle donc le *contraire* de l'existence? Platon s'écrierait volontiers, lui aussi : « Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? La perfection n'est pas un obstacle à l'être, c'est la raison d'être. »

1. Οὐ γὰρ ἔγωγ' οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργές ὄν, ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τά τοιαῦτα εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τἆλλα πάντα, ἅ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες κἄμοι γε δοκεῖ ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι. (*Phédon*, 177, b.)

2. Φάμεν τι εἶναι δικαιὸν αὐτὸ, ἢ οὐδέν; — φάμεν μέν τοι νή Δία. Καί καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν; — Πῶς οὔ; — *ib.*

3. Ἆρ' οὐ δικαιοσύνη δικαιοί εἰσιν οἱ δικαιοί;... οὐκοῦν καὶ τά καλά πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά ; etc. (1er *Hipp.*, 177, b.)

D'ailleurs, quelle est la véritable portée des démonstrations logiques? Seraient-elles capables de nous donner les Idées, si nous ne les portions pas déjà dans notre âme? Platon ne le croit pas : la réflexion, bien interrogée, ne fait que montrer l'insuffisance de la réflexion même et la nécessité d'un procédé supérieur : l'intuition primitive, la νόησις. La raison et les Idées sont intimement unies : l'intelligible et l'intelligence se pénètrent l'un l'autre dans une intuition immédiate, mais confuse : — L'âme, disait Socrate, est grosse de la vérité [1]. Seulement il faut que cette vérité apparaisse au grand jour. La réflexion et la logique doivent éclaircir et développer ce qu'enveloppe l'obscurité de la foi instinctive. Il y a donc un genre de preuves qui, loin d'être inutiles, confirment la croyance aux Idées en l'élevant à la hauteur d'une connaissance.

Comment Platon conçoit-il ces preuves? par quelle méthode les aurait-il établies s'il avait entrepris une démonstration régulière de sa doctrine? Ne trouve-t-on dans les dialogues aucune trace de cette méthode et de ces preuves?

II. — Méthode platonicienne pour prouver l'existence des Idées.

Le *Timée* et la *République* contiennent l'indication d'une preuve positive de l'existence des Idées.

« Les objets que nous voyons, et tous ceux que nous sentons par nos sens corporels, sont-ils les seuls qui aient une réalité propre, et n'y en a-t-il absolument aucune autre que celle-là? Est-ce faussement que nous disons toujours qu'à chacun d'eux correspond une espèce intelligible, et ne seraient-ce là que de vaines paroles?... Si nous pouvions nous renfermer dans de justes limites, de manière à paraître dire beaucoup de choses en peu de

1. V. le *Théét.* et le 6e liv. de la *Rép.*; plus loin, ch. II.

mots, ce serait sans doute ce qui conviendrait le mieux à la circonstance. Voici donc, sur cette question, mon avis personnel : si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux choses différentes, il faut absolument croire à l'existence en soi de ces espèces qui ne tombent point sous nos sens, et que notre intelligence seule peut comprendre ; mais si, au contraire, comme il paraît à quelques-uns, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, toutes les choses que nous sentons par le corps doivent être jugées les plus solides. Mais il faut dire que ce sont deux choses distinctes ; car elles se forment séparément et elles sont dissemblables [1]. »

Dans ce passage du *Timée*, l'existence des espèces intelligibles est établie sur une preuve toute psychologique : la distinction, dans l'intelligence humaine, de deux facultés différentes par leur *nature*, et conséquemment par leurs *objets :* la raison et l'opinion.

Cette preuve est également indiquée dans la *République*. — « Les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, j'appelle faculté la puissance de voir, d'entendre... Je ne vois dans chacune de ces facultés ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à faire les distinctions convenables. Je ne considère en chaque faculté que son objet et ses effets ; c'est par là que je les distingue. J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et produisent les mêmes effets, facultés différentes celles dont les objets et les effets sont différents [2]. » Suit la distinction de l'opinion et de la science, qui aboutit à l'affirmation des Idées.

Platon a consacré tout un dialogue au développement

1. *Timée*, p. 51, b, c, tr. H. Martin.
2. *Rép.*, V, 177.

de cette preuve psychologique : le *Théétète*. Aristote, au XIII[e] livre de la *Métaphysique*, lorsqu'il entreprend de réfuter Platon et réduit à deux preuves principales la démonstration de l'existence des Idées, cite en premier lieu la preuve tirée de la nécessité des Idées pour la science.

On est en droit de conclure que Platon, dans une exposition régulière et didactique de son système, aurait placé au premier rang la preuve psychologique. Fidèle à la méthode de Socrate, qui prend pour point de départ l'observation de soi-même, Platon faisait reposer sa doctrine sur l'analyse de la connaissance et de ses divers degrés. Le *Théétète* et le VI[e] livre de la *République* en sont la preuve. Aucune démonstration logique, aucune série de déductions n'est supérieure, pour Platon, à la simple analyse psychologique de nos facultés intellectuelles.

La seconde raison de l'existence des Idées, indiquée par Aristote dans sa *Métaphysique*, est la considération de l'*unité* dans la *pluralité*. Les objets sensibles, divers et changeants, supposent au-dessus d'eux l'unité immuable où ils ont leur raison et leur essence. Cette preuve se retrouve à chaque page dans Platon ; elle forme le complément naturel de la précédente. Après avoir considéré le sujet pensant, Platon considère l'objet de la pensée. L'observation de nous-mêmes avait abouti à cette conclusion : l'âme n'est intelligente que par les Idées ; l'observation du monde extérieur aboutit à une conclusion inséparable de la première : la Nature n'est intelligible que par les Idées.

Toutes les preuves possibles se ramènent donc à ces deux grandes propositions que développera le VI[e] livre de la *République*. — Il y a de la pensée, il y a de l'être ; or l'Idée est le principe nécessaire de toute pensée et de toute existence ; elle est donc la suprême réalité, dans laquelle s'unissent éternellement la pensée et l'être.

Ces preuves, qui remontent de la pensée et de l'être, de l'âme et de la nature, à un principe supérieur, l'antiquité les nommait preuves inductives : elles contiennent ce qu'on pourrait appeler la dialectique ascendante. Mais elles ne sont pas les seules. Les preuves déductives, qui appartiennent à la dialectique descendante, sont comme la contre-partie et la vérification des premières. La logique, dans Platon, prête son appui à la psychologie et à la métaphysique.

Dégagée par l'induction et comme *posée* sous le regard de l'intelligence, l'Idée semble conserver encore le caractère d'une hypothèse (ὑπόθεσις), tant qu'elle n'a pas été soumise à une vérification logique. Il faut que le raisonnement analyse toutes les conséquences de l'Idée, afin de voir si elles se contredisent entre elles et si elles contredisent leur principe. — « Que si on venait à attaquer le principe lui-même, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles [1] ? »

Ainsi, pour enlever à l'Idée tout caractère hypothétique, il faut tour à tour remonter aux principes et descendre aux dernières conséquences. Le *Sophiste* et le *Parménide* sont les principales applications de cette méthode. L'Idée, préalablement posée par la raison, est vérifiée par le raisonnement. L'intuition spontanée est soumise à l'épreuve de la réflexion et de la pensée discursive. A vrai dire, pour prouver l'existence des Idées, il faut la théorie des Idées tout entière, dans ses premiers principes et dans ses dernières conséquences. Si cette théorie éclaire toutes choses, si elle vient à bout de toutes les difficultés, si elle résiste à tous les efforts de la déduction, alors l'objet de la foi naturelle aura pour ainsi dire reçu

1. *Phæd.*, 100, a.

ses titres de légitimité scientifique. La science et la logique auront confirmé ce que la pensée et l'amour, par une induction rapide, quoique régulière, avaient déjà saisi. L'Idée, objet de croyance, sera devenue objet de science. Ce ne sera plus une hypothèse, mais un principe évident.

Toute la théorie des Idées est donc une preuve des Idées. Platon veut faire voir que sa doctrine est la vraie, qu'elle seule est vivante, qu'elle seule assure le progrès de l'esprit; pour cela, il répond aux objections comme Diogène à Zénon d'Élée : en marchant.

De là la nécessité d'établir, dans tout travail sur les Idées, une gradation continue qui, partant de la foi naturelle, aboutisse à la conviction raisonnée, après avoir tour à tour remonté ou redescendu la longue série des principes et des conséquences. Ce n'est pas trop de tous les procédés de l'esprit et de toutes les ressources de la science pour démontrer les Idées; car les Idées sont pour Platon la science même, et c'est en se constituant, en vivant, en marchant, que la science démontre sa propre valeur.

En résumé, la véritable méthode philosophique, d'accord avec la doctrine de Platon et avec le témoignage d'Aristote, aboutit à la division suivante des preuves de l'existence des Idées :

1° Preuve psychologique par l'étude des conditions de la *connaissance* (le *Théétète*).

2° Preuve ontologique par l'étude des conditions de l'*existence* (le *Phédon*, le *Philèbe*, la *République*, etc.).

Ce sont les deux preuves inductives.

3° Preuves logiques par l'analyse des conséquences; ou vérification de la théorie par ses applications de toute espèce, métaphysiques, morales, politiques, esthétiques.

III. — Dogmatisme de Platon.

L'ensemble de ces preuves, aux formes extrêmement libres et variées, et dont la portée semble parfois toute négative, n'en constitue pas moins un dogmatisme très réel, mais trop compréhensif pour être réduit aux étroites proportions des systèmes ordinaires. On a souvent mis en doute le dogmatisme de Platon; parfois même la libre allure de son génie, sa dialectique *ondoyante et diverse* ont fait soupçonner de scepticisme l'esprit le plus spéculatif, le plus hardi et le plus *croyant* de l'antiquité. Un de ses habiles commentateurs, Grote [1], n'a guère aperçu ou du moins n'a guère apprécié que ce qu'il appelle la veine négative de Platon (the negative vein) et sa méthode d'examen contradictoire, d'examen en croix (cross-examination) [2]. C'est là assurément une des parties les plus remarquables du Platonisme; c'est la pensée grecque dans toute sa liberté d'investigation scientifique, aimant à déployer sa vigueur et sa souplesse aux luttes intellectuelles: mais enfin, c'est le côté socratique et zénonien, parfois même sophistique, plutôt que platonicien. Ce n'est là pour Platon qu'un procédé d'essai préalable et comme d'expérimentation dialectique: mais sa méthode embrasse, nous le verrons, une foule d'autres procédés. Nous pouvons l'appeler, avec Grote, mais dans un autre sens, une méthode d'examen en croix. Il y a presque toujours, en effet, dans la doctrine de Platon, quatre thèses opposées qui se croisent pour ainsi dire, et qui nous font voir chaque question sous quatre aspects principaux et également nécessaires à une solution complète. Le *Parménide* est l'exemple le plus rigoureux de

1. *Plato and the other companions of Sokrates*, 3 vol. in-8°, 2e éd., 1867 (Londres, Murray).

2. Terme de jurisprudence, désignant la mise aux prises de l'accusateur, du défenseur et des témoins.

ce quadruple procédé auquel Platon soumet toute question; mais, en lisant les autres dialogues dont la forme est moins régulière, il ne faut pas oublier de compléter la pensée parfois inachevée de Platon d'après la méthode qu'il emploie dans le *Parménide*, dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe*, et dont il a toujours été plus ou moins préoccupé. Dans le *Parménide*, Platon pose successivement la *thèse*, l'*antithèse*, la négation de l'une et de l'autre (τὸ οὐδέτερον), et enfin l'affirmation simultanée de l'une et de l'autre (τὸ ἀμφότερον). Ce sont là, comme on dirait aujourd'hui, quatre moments nécessaire de la pensée qui forment, si l'on veut, un examen en croix de la question. A vrai dire, c'est plutôt une trilogie comprenant une thèse affirmative, une antithèse négative, et une synthèse d'abord négative, puis affirmative. Sans doute Platon n'emploie pas ces trois procédés d'une manière constante, uniforme et comme systématique; mais il n'en a pas moins compris que sa théorie des Idées aboutissait nécessairement à cette suite dialectique d'affirmations et de négations. Nous verrons dans le *Sophiste* que chaque Idée contient beaucoup d'être et beaucoup de non-être. Une Idée *est* ce qu'elle est, et *n'est pas* une multitude d'autres choses; à côté de sa détermination positive, de son unité et de son identité, elle contient toujours une multiplicité de différences négatives: c'est ce qui rend nécessaire l'apparition d'une Idée supérieure qui embrasse dans une synthèse plus large, dans une détermination plus compréhensive, les Idées inférieures qui ont servi de point de départ. La dialectique consiste dans cette série d'analyses et de synthèses faisant d'*un plusieurs*, de *plusieurs un*. Platon applique cette méthode aux systèmes de ses devanciers : il les pose, les oppose et les concilie. Par exemple, dans le *Sophiste*, il met en contraste le système de l'universel mouvement et celui de l'universel repos (thèse et antithèse); puis il conclut que ni l'un ni l'autre n'est la vérité (synthèse négative ou

double négation, οὐδέτερον), parce que l'un et l'autre sont vrais à la fois sous divers rapports (synthèse affirmative ou double affirmation, ἀμφότερον). Démontrer, pour Platon, ce n'est pas s'attacher à un principe exclusif et se contenter d'en déduire les conséquences logiques; c'est compléter un principe par un autre, une conséquence par une autre, une Idée par une Idée; démontrer, c'est montrer les Idées sous tous leurs aspects; c'est ne négliger aucune négation comme aucune affirmation: c'est tourner et retourner l'objet en tous sens sous le regard de la pensée. Démontrer, c'est faire voir une Idée, comme un rayon de lumière, se réfléchissant dans tous les sens et dans tous les milieux, développant toutes ses nuances, ses ombres comme ses clartés; puis le dialecticien réunit tous les rayons en un même faisceau, les concentre en une même lumière et les rattache au foyer universel, au *soleil intelligible*, unité suprême d'où dérive la multiplicité infinie des essences et des intelligences. En un mot, démontrer, c'est comprendre: et comprendre, c'est embrasser la multiplicité tout entière dans l'unité. Platon n'est pas de ceux qui disent : qui trop embrasse, mal étreint: il dirait plutôt : qui n'embrasse pas tout, n'étreint rien; la vérité, qu'on croit alors tenir d'un côté, vous échappe de l'autre. De là une critique impitoyable des systèmes étroits qui osent dire : je suis la vérité, toute la vérité; mais cette critique n'est négative qu'à l'égard des négations mêmes, et ce que Platon laisse toujours entrevoir au delà, c'est l'affirmation des Idées [1].

1. Notre exposition fera voir suffisamment, nous l'espérons, combien Grote s'éloigne de la vérité en soutenant « qu'aucune intention commune ne traverse les Dialogues » (*no common purpose pervading the Dialogues*, t. II, *Kratylus*). Voir en particulier notre analyse du Cratyle, que Grote prétend sans aucun lien avec les autres dialogues. C'est surtout par les contradictions vraies ou prétendues de Platon avec lui-même qu'on veut prouver l'absence de doctrine arrêtée chez ce philosophe. D'abord, ces contradictions sont beaucoup

Beaucoup de dialogues ont ce caractère négatif, mais il en est aussi beaucoup qui sont ouvertement dogmatiques. Il est du reste certain que les dialogues écrits avaient presque toujours aux yeux de Platon un caractère plus ou moins ésotérique; il les considérait comme une préparation à un enseignement plus intime et plus régulier, c'est-à-dire aux leçons orales : — « ἄγραφα δόγματα » [1]. Il n'y avait aucune contradiction entre l'enseignement écrit et l'enseignement non écrit; mais il est clair *a priori*, et d'après le témoignage d'Aristote, que les leçons orales étaient plus systématiques et plus hardies dans leurs affirmations. Aussi Aristote ne traite-t-il jamais Platon comme un sceptique : il lui reproche beaucoup plutôt de trop affirmer que de trop nier : pour lui, Platon

moins nombreuses qu'on ne le croit et portent sur des détails secondaires; ensuite, ces contradictions fussent-elles plus réelles et plus fréquentes, il ne suffit pas que la pensée d'un philosophe ait erré ou varié pour qu'on ait le droit de lui refuser un esprit systématique et une doctrine propre.

1. On répète sans cesse : il n'y a pas eu d'ἄγραφα δόγματα, puisque l'antiquité ne les a jamais vus; mais il est clair que l'antiquité n'a pas pu voir des leçons non écrites. Il n'en est pas moins vrai que Platon avait son enseignement oral, auquel Aristote se reporte très souvent. Aristote avait même rédigé en partie les leçons de son maître dans le traité du Bien. (Voir M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I; et plus loin, dans notre chapitre sur les attributs de Dieu, un fragment platonicien où est démontrée l'immutabilité divine.) — On trouve dans Aristoxène un curieux passage où il raconte, d'après le témoignage d'Aristote, l'effet produit sur les auditeurs par les leçons sévères et abstraites de Platon (*Harm.*, II, p. 30). Ceux qui venaient aux leçons sur le souverain bien, croyaient entendre parler de la gloire, de la beauté, de la santé et de tout ce qui passe pour des biens aux yeux des hommes; mais ils entendaient parler de la monade et de la dyade indéfinie, et s'en retournaient désagréablement surpris. Dans les *Lettres*, que Grote regarde comme authentiques (*Plato*, I, 220), Platon répète qu'il ne faut pas livrer au vulgaire les parties les plus belles et les plus difficiles de la philosophie. Tout le monde connaît le mot : Que nul n'entre ici, s'il n'est géomètre.

est tout entier dans la théorie des Idées, toutes les parties de sa philosophie s'y ramènent, toutes ses pensées convergent vers ce point.

Nous ne prêterons donc pas à Platon un dogmatisme étranger à ses habitudes en ramenant sa philosophie à la théorie des Idées : nous montrerons dans tous ses dialogues, ou d'évidentes allusions à cette théorie, ou des arguments directs tendant à l'établir et à la confirmer. Nous serons seulement obligés de mettre dans les diverses parties du système un ordre plus régulier que les dialogues ne peuvent l'offrir. Nous ne ferons que recomposer ainsi, à l'aide des dialogues eux-mêmes et avec le secours d'Aristote, l'enseignement oral des « ἄγραφα δόγματα ». Par là, nous appliquerons à Platon lui-même sa propre méthode : embrassant dans le détail des parties et dans l'unité de l'ensemble sa vaste doctrine, nous ferons d'*un plusieurs* et de *plusieurs un ;* ce que nous mettrons sous les yeux du lecteur, ce ne sera pas seulement la forme extérieure du platonisme et ses apparences multiples : ce sera son intime unité et comme son essence intelligible.

CHAPITRE II

PREUVE DE L'EXISTENCE DES IDÉES PAR L'ANALYSE DES CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE

I. *La sensation.* Réfutation d'Héraclite et de Protagoras dans le *Théétète.* — II. *L'opinion.* Analyse des jugements médiats et comparatifs. La définition. — III. *La pensée discursive* et le raisonnement déductif. Éléments de la méthode géométrique : les figures, la démonstration, les principes et les axiomes. — IV. *La pensée intuitive.* L'induction et les vérités générales. Caractères de ces vérités. Rapport de l'universalité et de la perfection. En quoi consiste la pureté et la simplicité d'une notion. Qu'est-ce que la science? Comment elle a pour principe les Idées.

Il est une question qui domine toutes les autres, qui résume tous les problèmes en un seul, et dont les sciences particulières supposent la solution sans pouvoir elles-mêmes la donner : — Qu'est-ce que la science?

Une réponse complète à cette question, si elle était possible, nous révélerait, avec les principes de la connaissance, les principes mêmes de l'être, et nous serions en possession de la sagesse absolue, — sagesse plus qu'humaine, sans doute. Cependant, l'homme peut s'en rapprocher sans cesse; son âme, selon le platonisme, enveloppe en quelque façon la science infinie, dont elle est grosse, et il n'y a de limité que le développement actuel de cette science. Ne possédons-nous pas une partie de la vérité?

et, d'autre part, la vérité, selon Platon, n'est-elle pas une en elle-même? S'il en est ainsi, nous la possédons implicitement tout entière. La pensée, dit Socrate à Théétète, porte dans son sein la vérité et l'être : elle voudrait les produire au dehors et, dans son effort laborieux, elle éprouve toutes les douleurs de l'enfantement.

Qu'est-ce que la science? qu'est-ce que la pensée? — Pour répondre à cette question, l'intelligence se replie sur elle-même, et ce qu'elle aperçoit tout d'abord en elle, pour ainsi dire à sa surface, c'est la sensation.

I. — La sensation.

Avant la sensation, l'intelligence était comme endormie, renfermant en elle-même la vérité, mais sans le savoir et sans éprouver le besoin de la mettre au jour. Par la sensation le monde extérieur agit sur elle, la provoque, la réjouit ou la tourmente, la tire enfin de sa torpeur et de son sommeil. Elle voit, elle entend, elle sent, elle connaît. Supprimez la sensation, vous supprimez la connaissance. Savoir, dit Théétète, n'est autre chose que sentir. Ce qui *est* pour nous, c'est ce qui nous *apparaît*. Comment donc faire une distinction entre l'apparence et la réalité? Cette réalité que vous supposez derrière le phénomène, comment vous est-elle révélée, si elle ne vous apparaît pas? La substance même n'est accessible à la pensée que si elle devient une apparence; le *paraître* est donc identique à l'*être*, et l'homme, par la sensation, est la *mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas* [1]. La sensation est un changement produit dans l'âme; c'est cette transformation intérieure par laquelle nous apparaît ce qui nous était d'abord caché. La sensation succède à la

1. *Theæt.*, 152, A et ss.

sensation, l'apparence à l'apparence, et ce mouvement sans fin est la pensée.

L'apparence étant identique à l'existence, le mouvement de la première se retrouve nécessairement dans la seconde : tout change, tout s'écoule, et Héraclite avait raison de dire avec mélancolie : on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. Dans ce flux et reflux perpétuel des choses, rien n'est absolument. — « On ne peut attribuer à quoi que ce soit aucune dénomination, aucune qualité ; si l'on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste : rien n'est un, ni affecté d'une qualité fixe ; mais du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre : car *rien n'est*, mais *tout devient*. Les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point : Protagoras, Héraclite, Empédocle ; les plus excellents poètes dans tous les genres de poésie : Épicharme dans la comédie [1], et, dans la tragédie, Homère. En effet, Homère n'a-t-il pas dit : — *L'Océan, père des dieux, et Téthis leur mère ;* donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement? »

Telle est l'antique doctrine des Ioniens, que Protagoras avait exposée dans son livre de la *Vérité*. Platon y voit la négation de la Vérité même.

« Puisque la sensation est la science, dit Socrate, je m'étonne que Protagoras, au commencement de son livre, n'ait pas dit que le pourceau, le cynocéphale, ou quelque être encore plus bizarre, capable de sensation, est la mesure de toutes choses [2]. » Pourquoi encore, si chacun est la mesure de la vérité, Protagoras se croit-il en droit d'enseigner les autres et de mettre ses leçons à un si haut

1. Sur Épicharme, voir Diog. Laer., III, 12.

2. *Théét.*, 161, C. Nous nous servons en général de la traduction Cousin, mais en corrigeant les inexactitudes et les erreurs, qui y sont nombreuses.

prix? Quant à la dialectique, cet art d'examiner et de réfuter les opinions contraires à la vérité, qu'est-ce autre chose qu'une insigne extravagance, puisque toute opinion est vraie pour chacun? »

Si la sensation est la science, il suffit d'entendre la langue des barbares pour savoir cette langue : de regarder les lettres d'un livre pour savoir les lire [1]. La Nature semble à Platon un livre ouvert devant nos regards, et dont les sensations sont les signes : suffit-il de sentir pour comprendre?

Si la science est la sensation et disparaît avec elle, il ne peut y avoir aucune science du passé. Celui qui voit un objet le connaît : ferme-t-il les yeux, il a beau s'en souvenir, il ne le connaît plus, puisqu'il ne le sent plus. Or, si la mémoire est impossible, notre science, exclue du passé et par là même de l'avenir, est renfermée dans l'espace infiniment petit du présent [2].

S'il y a connaissance partout où il y a sensation, celui qui regarde un objet avec un seul œil et tient l'autre fermé voit et ne voit pas, sent et ne sent pas, connaît et ne connaît pas. La contradiction qui existe entre les sensations passe dans la science elle-même; tout est vrai, et en même temps tout est faux.

Il y a plus : Protagoras, en reconnaissant que ce qui paraît tel à chacun est, accorde que l'opinion de ceux qui contredisent la sienne est vraie. Et puisque sa prétendue vérité est contestée par tout le monde, elle n'est vraie ni pour personne ni pour lui-même.

Examinons maintenant non plus les conséquences logiques de la doctrine ionienne, mais ses conséquences morales et sociales.

Le juste, c'est ce qui paraît tel à chacun; il n'y a donc plus de justice absolue : le bien et le mal sont choses toutes

1. *Théét.*, 163, B.
2. *Ibid.*, 163.

relatives. Une loi est juste tant qu'elle est établie, mais non au delà : elle est juste pour ceux qui la croient telle, mais elle n'a pour les autres aucun caractère qui commande le respect.

Qu'importe le juste, dira Protagoras, pourvu que l'utile subsiste ? Le sage ne connaît ni le vrai ni le juste, choses chimériques : mais il sait ce qui est agréable et avantageux : c'est par là qu'il l'emporte sur les autres hommes, et qu'il est le meilleur des *politiques*. — Mais comment comprendre, répond Socrate, que tout le monde ne soit pas apte à juger de ce qui est utile, si tout le monde est également apte à juger de ce qui est vrai? L'utilité regarde l'avenir, et c'est pour l'avenir qu'une législation est faite. « Dirons-nous donc que l'homme a en lui la règle propre à juger les choses à venir, et qu'elles deviennent pour chacun telles qu'il se figure qu'elles seront[1] ? » Est-ce le malade ou le médecin qui aura l'opinion la plus juste sur la nature et le traitement d'une maladie? Toute cité qui se donne des lois est-elle incapable d'erreur sur l'utilité future de ces lois? Protagoras avoue lui-même que l'avenir, dépassant les limites de la sensation présente, échappe à la science : il doit donc avouer que l'utile, ayant pour objet l'avenir, lui échappe également : et la science politique n'est pas moins impossible que la science morale dans le système de la sensation [2].

1. *Théét.*, 167, A sqq.

2. Grote a pris en main, contre Platon et Aristote, la cause de Protagoras. (*Plato*, t. II.) « L'homme est la mesure de toutes choses » signifierait simplement, d'après Grote, que toute connaissance suppose, en même temps qu'un objet connu, un sujet auquel la connaissance est nécessairement relative. Objet et sujet, dit Grote, s'appellent réciproquement et sont inséparables; l'objet n'est pour nous qu'en tant que connu, et nous ne connaissons qu'en tant que l'objet nous apparaît. La connaissance, ajoute Grote, est un phénomène bi-polaire ou bi-latéral (*a bi-polar, bi-lateral phænomenon*); elle périt dans l'abstraction de l'un ou de l'autre des deux termes. Quand Platon reproche à Protagoras de consti-

Serrons encore de plus près ce système, et, au lieu d'emprunter à la logique et à la morale des objections qui pourtuer l'homme mesure de la vérité, il se fait lui-même mesure de cette vérité; toutes les propositions qu'il prononce sur la mesure absolue des choses et qu'il veut rendre indépendantes de la pensée humaine, ont pour sujet exprimé ou sous-entendu *je* ou *moi*. « Je ne suis pas la mesure de la vérité », revient à dire : Je mesure par ma pensée que je ne suis pas la mesure de la vérité. Quand nous affirmons qu'une chose est indépendante de nous, nous sous-entendons encore ces mots : pour nous; — elle est donc *pour nous* indépendante de nous. En un mot, quoi que l'homme fasse et pense, « qu'il s'élève au plus haut des cieux ou descende au plus profond de la terre », il ne peut jamais sortir de sa propre pensée. C'est donc bien le sujet qui est la mesure de l'objet. — Nous ne savons si Protagoras et Platon sont bien compris dans leur véritable sens. On peut s'appuyer sur le témoignage d'Aristote, dont Grote semble contester à tort la valeur. Protagoras ne se bornait pas à soutenir que toute pensée suppose un sujet pensant en même temps qu'un objet, ce que personne ne lui eût contesté. Son but était, d'une part, de supprimer l'objet, la vérité et, d'autre part, de réduire le sujet à la sensation. Grote prétend que Platon rapproche à tort la doctrine du sensualisme ionien de celle de Protagoras. Rien ne prouve, d'après lui, que Protagoras ait été sensualiste, sinon les critiques de Platon et d'Aristote; mais pourquoi rejetterions-nous ces deux autorités pour le seul plaisir de réhabiliter Protagoras et d'en faire un Kant ou un Hamilton? Pourquoi cette défiance non motivée à l'égard de Platon et d'Aristote lui-même, jointe à cette confiance également peu motivée dans le sophiste Protagoras? Grote n'oppose ni preuves ni textes à Platon et à Aristote. Il y a toujours eu dans l'antiquité un lien entre ces trois choses : phénoménisme, sensualisme et scepticisme. — Quant à Platon, qui a voulu réfuter cette triple conséquence de la doctrine ionienne, Grote fait à son égard ce qu'il l'accuse d'avoir fait à l'égard de Protagoras : il lui prête une doctrine qui n'est pas la sienne. Platon ne nie pas que chacun porte en soi la mesure de la vérité, que chacun ne soit, en un certain sens, mesure des choses. Mais il s'agit de savoir quelle est cette mesure que chacun porte en soi. Est-ce le côté individuel, subjectif, variable et sensible de la connaissance, comme Protagoras l'admet? ou est-ce le côté universel, immuable, intelligible, c'est-à-dire l'Idée? Loin de vouloir refuser à l'homme la mesure de la vérité, Platon n'a d'autre but dans toute sa philosophie que

ront toujours paraître extérieures, pénétrons jusqu'au fond des choses : soumettons à l'épreuve le principe même de la doctrine, la sensation prétendue infaillible. « Examinons cette essence toujours en mouvement et, en la frappant comme un vase, voyons si elle rend un son bon ou mauvais [1]. »

Il y a deux espèces de mouvement. L'un est un changement de qualité, l'altération : l'autre un changement de lieu, la translation. Dirons-nous que tout se meut, mais d'un seul de ces mouvements? Alors, par rapport au mouvement contraire, tout serait en repos. Pour être conséquent avec lui-même, Héraclite doit admettre à la fois les deux mouvements : tout s'altère et en même temps change de lieu. S'il en est ainsi, aucune qualité n'est fixe : couleur, saveur, odeur, tout s'écoule et s'échappe dans un perpétuel mouvement d'altération, et aucune qualité ne peut être déterminée par le langage. On ne saurait donc dire d'un homme qu'il *voit* plutôt qu'il ne voit pas, qu'il a telle sensation plutôt qu'il ne l'a pas. La sensation n'est pas plus sensation qu'autre chose : elle n'est pas plus la science que le contraire de la science. Les qualités, même relatives, s'évanouissent dans une indétermination invincible ; non seulement il n'y a plus d'*être*, mais il n'y a pas même de *devenir*. Tous ces termes, par lesquels on essaye de déterminer un objet, portent en eux-mêmes leur contradiction. La seule expression qui reste, c'est : *en aucune manière ;* ou plutôt, le silence seul convient

de nous faire découvrir en nous cette mesure et de nous apprendre à nous en servir. C'est de notre *propre fonds* que nous tirons la science. Peut-on nier, dit-il, que tantôt l'homme se trompe, et tantôt il ne se trompe pas? Dans les deux cas, il sent ou opine ; donc ce n'est pas la sensation ou l'opinion qui par elles-mêmes font la vérité. Quand il ne se trompe pas, quand il *sait*, l'homme raisonne, selon Platon, d'après des idées universelles ; de là, Platon conclut que ces idées sont la vraie « mesure », et non la sensation ou l'opinion.

1. *Ib.*, 179, B.

devant ce flux éternel des choses ; il ne faut pas nommer les objets, il ne faut pas même les montrer du doigt : il faut s'abandonner passivement au torrent qui emporte à la fois la nature et l'humanité.

Telle est, selon Platon, la légitime conclusion du système d'Héraclite. Protagoras invoque ce système à l'appui du sien : et il ne s'aperçoit pas que sa propre doctrine est détruite par la preuve même qu'il en donne, que sa *vérité* disparaît, avec toute vérité, au milieu de la contradiction et de l'indétermination universelles.

Platon en conclut que la sensation ne peut se suffire à elle-même : elle contient en elle sa propre négation : si elle est seule, elle n'est rien. Pour exister, au moins faut-il qu'elle soit sentie. Au lieu de considérer seulement la surface de la conscience, pénétrons plus avant. Sous la multiplicité des sensations, pures manières d'être, la conscience n'aperçoit-elle pas l'unité de l'être? Toutes les impressions du dehors ne viennent-elles pas aboutir à un centre commun? Ce n'est point l'œil qui voit, ni l'oreille qui entend : c'est l'âme qui voit et entend par le moyen des organes. « Il serait étrange, en effet, qu'il y eût en nous plusieurs organes des sens, comme dans des chevaux de bois, et que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule essence, qu'on l'appelle âme ou autrement, avec laquelle, nous servant des sens comme d'instruments, nous sentons tout ce qui est sensible [1]. » Ainsi, la réalité que l'école ionienne accordait faussement aux sensations, il faut la leur retirer si l'on veut que les sensations elles-mêmes subsistent : car elles empruntent leur existence mobile et fugitive au principe permanent qui est leur centre commun.

Il y a plus. Supposons que la sensation, réduite à elle-même, puisse encore subsister. Du moins elle ne pourra sortir de ses propres limites pour apercevoir les autres

1. *Théét.*, 184, D

sensations, soit passées, soit présentes, et toute notion de rapport lui échappera. « Ce que tu sens par un organe, il t'est impossible de le sentir par un autre, comme de sentir par la vue. Si donc tu as quelque notion commune sur les objets de ces deux sens pris ensemble, ce ne peut être ni par l'un ni par l'autre organe que te vient cette idée collective. Or, la première idée que tu as à l'égard du son et de la couleur pris ensemble, c'est que tous les deux *existent*. Et aussi que l'un est *différent* de l'autre, et *identique* à lui-même. Que pris conjointement ils sont *deux*, et que chacun pris à part est *un*. Toutes ces idées, par quel organe les acquiers-tu? Car ce n'est ni par l'ouïe ni par la vue qu'on peut saisir ce que la couleur et le son ont de commun [1]. » — « Il me paraît que nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses, mais que notre âme examine immédiatement par elle-même ce que tous les objets ont de commun. — Tu juges donc qu'il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps... Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'*être*? Car c'est ce qui est le plus généralement commun à toutes choses? — Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même. — En est-il de même de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence? — Oui. — Et du beau et du laid, et du bien et du mal? — Ces objets surtout sont du nombre de ceux dont l'âme examine l'essence en les comparant et en combinant en elle-même le passé et le présent avec le futur... — Ainsi donc, il est des choses qu'il est donné aux hommes et aux animaux de sentir, dès qu'ils sont nés : celles qui passent jusqu'à l'âme par l'organe du corps; au contraire, les *réflexions sur les sensations*, par rapport à leur essence et à leur utilité, on n'y arrive qu'à la longue, quand on

1. *Théét.*, 185, D.

y arrive, avec beaucoup de peine, de soins et d'études. — Assurément. — Mais est-il possible que ce qui ne saurait atteindre à l'essence, atteigne à la vérité? Aura-t-on jamais la science quand on ignore la vérité? — Le moyen, Socrate? — La science ne réside donc pas dans les sensations, mais dans la *réflexion sur les sensations*, puisqu'il paraît que c'est par la réflexion qu'on peut saisir l'essence et la vérité, et que cela est impossible par l'autre voie?... C'est à présent surtout que nous voyons avec la dernière évidence que la science est autre chose que la sensation [1]. » La sensation, concentrée dans le moment présent et isolée en elle-même, ne peut nous fournir ces idées universelles d'existence, d'unité, d'identité, de bien et de beau, qui embrassent tous les objets, tous les lieux et tous les temps; idées nécessaires et absolues, qui se rapportent à l'essence des choses, par conséquent à la vérité même, et sans le secours desquelles il n'y a point de science possible.

Où donc est l'origine de ces idées, tellement supérieures à la sensation que, selon Platon, la sensation elle-même en a besoin pour être perçue, connue, conservée dans la mémoire? Si nous parvenions à découvrir cette origine, ne serions-nous pas remontés jusqu'à la source la plus haute de la science? — Maintenant du moins « nous sommes assez avancés pour ne plus chercher la science dans la sensation, mais dans une opération de l'âme, quel que soit le nom qu'on lui donne, par laquelle elle considère elle-même les objets [2] ».

1. *Théét.*, 186, D.

2. *Théét.*, *ib.* et sqq. Schleiermacher (*Einleit. zum Theet.*) croit cette première partie du dialogue dirigée contre Aristippe et la suivante contre Antisthène. Nous verrons plus tard que ce dernier est réfuté dans le *Sophiste* et non dans le *Théétète*.

II. — L'opinion.

La première solution qui se présente, c'est d'attribuer les idées d'être, d'unité, d'identité, et les autres principes de la science au travail logique de l'esprit sur les sensations.

« Dans l'*opinion*, l'âme ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. Or, quand elle se décide, que cette décision se fasse plus ou moins promptement, quand elle sort du doute et qu'elle prononce, c'est cela qu'il faut appeler *avoir une opinion* [1]. »

Le point de départ de l'opinion, la matière sur laquelle elle s'exerce, c'est la sensation, soit actuelle, soit conservée dans la mémoire [2]. L'esprit s'adresse une question [3] ; il se demande quel rapport existe entre plusieurs pensées, ou entre une sensation et une pensée, ou entre plusieurs pensées [4]. Pour découvrir ce rapport, il revient sur ses souvenirs : c'est la *réflexion;* puis il les compare, et enfin il exprime le résultat de sa comparaison dans un jugement, sorte de parole intérieure qui met fin au doute, et prononce [5].

1. C'est avec elle-même, et non avec les choses, que l'âme s'entretient dans l'opinion, qui demeure alors subjective. « Qu'est-ce que j'aperçois là-bas près du rocher, et qui paraît debout sous un arbre?... Ensuite cet homme, *répondant à sa pensée*, pourra se dire : c'est un homme, — jugeant ainsi à l'aventure. Puis, venant à passer auprès, il pourra se dire alors que l'objet qu'il a vu est une statue. » (*Philèbe*, 38, b, e; 39, a). Schleiermacher (*Einleit. zum Th.*) et Ueberweg (*Ueber die Aechtheit und Zeitfolge Plat. Schr.*, 279) soutiennent avec raison que la science et l'opinion sont absolument séparées dans Platon. La science est *infaillible*, capable de *rendre raison d'elle-même*, et répond aux *Idées*. Steinhart (*Einleit. z Th.*, 94) conteste à tort ce point. Voir surtout *Phéd.*, 76, b.; *Mén.*, 96, a; *Tim.*, 51, e.

2. *Philèbe*, 18, b, c.

3. *Id.*

4. *Id.*, 39, a.

5. *Théét.*, 189, e; 190, a.

Sensation, souvenir, réflexion, comparaison, jugement, tels sont les procédés de l'opinion proprement dite. Suffisent-ils à la science?

Le *souvenir*, répond Platon, ne crée pas la science, il la présuppose. De même, la *réflexion* n'est qu'une opération ultérieure et un retour de la pensée sur ce qu'elle possédait déjà.

Peut-être la science est-elle dans le *jugement comparatif?* — D'abord, ce n'est pas la comparaison qui crée les deux termes du jugement; au contraire, pour que la comparaison soit possible, il faut que les deux objets à comparer soient donnés antérieurement et déjà connus en eux-mêmes.

Supposons que ces éléments soient donnés: comment savoir si le rapport établi entre eux par le jugement est conforme aux vrais rapports des choses? Pour le savoir, il faudrait une comparaison nouvelle entre la réalité et notre pensée, entre l'objet représenté et la notion qui le représente. Cette comparaison, à son tour, n'a de valeur qu'autant que les deux termes sont parfaitement connus en eux-mêmes. Donc, pour comparer notre pensée à l'objet réel, il faut déjà connaître cet objet et le bien connaître: on aboutit ainsi à un cercle vicieux.

Si la vérité et la science consistaient dans un rapport de convenance entre un sujet et un attribut, l'erreur se réduirait à une méprise. Le faux jugement consisterait à prendre une chose pour une autre et à affirmer ainsi un rapport inexact entre les deux termes de la comparaison. Or, supposez ces deux termes également inconnus, il est clair que la méprise sera impossible: supposez que l'un soit connu et que l'autre ne le soit pas, l'impossibilité sera la même, car on ne peut comparer une chose dont on n'a pas même l'idée. Il faut donc que les deux termes de la comparaison soient préalablement connus: mais alors comment les confondre l'un avec l'autre? Il faut admettre, pour expliquer une telle confusion, que l'on

connaît et que l'on ne connaît pas tout ensemble le même objet. L'erreur est donc aussi inexplicable que la science, et on ne peut les distinguer l'une de l'autre si l'on est réduit à juger toutes choses par comparaison [1].

L'impuissance de cette espèce de jugement apparaîtrait avec bien plus d'évidence encore, si on lui demandait d'expliquer les notions universelles d'être, d'identité, de différence et les autres idées pures. Dans la comparaison, la pensée cherche la ressemblance ou la différence : et si elle les cherche, elle en a donc déjà la notion. L'être, l'égalité, l'inégalité, la ressemblance, la différence semblent à Platon des types sur lesquels se règle le jugement pour prononcer que tel objet existe, qu'il est égal à tel autre objet ou qu'il lui est inégal. De là encore la nécessité d'un savoir antérieur à toute comparaison.

Au-dessus du jugement comparatif, au-dessus de l'opinion vraie, se trouve l'opinion accompagnée d'explication et de notion, δοξὰ μετὰ λόγου, qui a plus de portée que la première : peut-être est-ce là que nous découvrirons enfin l'origine de la science.

La notion est due à la définition, qui est de trois sortes :

1° La définition de mots consiste à exprimer en termes précis l'objet que l'on conçoit, en sorte qu'il se peigne dans la parole comme dans un miroir.

Demande-t-on, par exemple : qu'est-ce qu'un char? On pourra répondre : ce sont des roues, un essieu, des ailes, des jantes, un timon. Mais, outre que cette espèce de définition présuppose encore la connaissance de l'objet, on peut exprimer en termes précis l'erreur comme la vérité [2].

2 La définition d'un tout par ses éléments. Elle consisterait, par exemple, à énumérer par ordre toutes les

1. *Th.*, 199, 200 et ss.
2. *Th.*, 207 et ss.

pièces du char. C'est une division, une analyse qui aboutit à des éléments simples et indivisibles.

Or, de deux choses l'une : ou bien ces éléments échappent à la connaissance, et alors, en définissant un objet, vous le définissez par l'inconnu. En ce cas, la science se résout dans l'ignorance. Ou bien les éléments, quoique simples et indécomposables, tombent cependant sous la connaissance, et alors ce n'est pas la définition qui les fait connaître.

3° La troisième espèce de définition se fait par la différence; exemple : Le soleil est le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre.

Cette définition est supérieure à la précédente. Se borner à l'énumération de tous les éléments, de toutes les qualités d'un objet, ce n'est pas distinguer les qualités propres des qualités communes; l'objet demeure donc comme absorbé dans le genre dont il fait partie. Aussi la définition, pour être complète, doit-elle ajouter au genre les différences. Est-ce là enfin la science véritable? Non encore : car pour assigner la différence d'un objet, il faut déjà connaître cet objet, et le connaître dans ce qu'il a de propre; autrement il demeurerait confondu avec tous les autres et ne serait pas plus qu'un autre l'objet de la pensée. Donc, pour distinguer un objet des autres par la définition, il faut déjà l'avoir distingué de tous les autres par une vue préalable et immédiate. Nous retombons dans le même cercle vicieux.

Ainsi le jugement par définition ne donne pas plus la science que le jugement comparatif; et, en général, tout jugement qui est le produit de la réflexion suppose des notions spontanées auxquelles il s'applique.

Qu'il s'agisse de comparaison, de division, de définition, peu importe. Juger, c'est toujours établir des rapports entre plusieurs termes. Il y a donc deux choses à considérer dans le jugement : les deux termes et le rapport. Les deux termes ont besoin d'être préalablement connus :

les rapports sont des relations d'identité, de différence, d'égalité, d'inégalité, ou encore des relations de substance et de mode, de cause et d'effet, etc. Ces rapports sont universels, absolus, nécessaires, quels que soient les termes qui les unissent; et tout jugement n'est que l'application de ces rapports généraux à deux termes particuliers. Diriez-vous que telle chose *est*, si vous ne possédiez pas déjà en vous-même, sous une forme plus ou moins obscure, cette idée de l'existence qui dépasse de l'infini les êtres bornés auxquels nous l'appliquons, et qui semble un modèle idéal dont nous retrouvons l'imparfaite image dans les objets particuliers? Tout jugement implique cette idée, et aucun jugement ne la donne [1].

De même, pourrions-nous juger, si nous ne possédions pas les notions d'identité et de différence? L'affirmation ne suppose-t-elle pas que ce qui est est, et qu'une même chose ne peut tout à la fois être et n'être pas sous le même rapport? Ce qui est, dit Platon dans le *Sophiste*, est identique à soi-même et autre que les autres choses. Ainsi l'intelligence affirme, antérieurement à tout jugement, l'identité intime et essentielle de l'être, et l'impossibilité où il est de recevoir son contraire [2].

A quelque point de vue qu'on se place, qu'il s'agisse des *termes* ou des *rapports*, l'opération logique du jugement ne donne qu'une science dérivée et empruntée. « L'opinion est à la science ce que l'image est à l'objet [3]. » Où donc trouver la science primitive, la science immédiate qui se suffit à elle-même, qui contient en elle sa propre raison et donne la raison de toutes les autres connaissances? De la sensation à l'opinion vraie, de l'opinion vraie à l'opinion raisonnée, nous avons cherché vainement

1. Cf. Leibnitz : Il y a de l'être dans toute proposition.
2. Cf. *Phédon*, 102, e.
3. Ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τό γνωστὸν, οὕτως τὸ ὁμοιωθέν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη. *Rép.*, 510, a.

la science. Elevons-nous plus haut encore, et de l'opinion raisonnée passons au raisonnement pur [1].

III. — La pensée discursive.

La διάνοια ou pensée discursive, c'est la déduction, principalement celle des géomètres, avec tous ses procédés accessoires : *définitions* où l'on *pose* des principes (ὑποθέσεις , *figures* dont on s'aide en raisonnant (εἰκόνες), etc.

Dans les mathématiques, « l'âme se sert des données du monde sensible comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion... Les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles : et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent. Ces hypothèses une fois établies, ils les regardent comme

1. Le *Théétète* n'a d'autre but que de montrer l'insuffisance de la sensation et de l'opinion. C'est un dialogue négatif, comme le soutiennent Ast, Socher, Stallbaum, Ueberweg, Zeller et Grote. Mais ce dernier prétend que, au delà de ce résultat négatif, Platon ne tend à aucune doctrine positive, qu'il n'y a dans le *Théétète* aucune allusion aux *Idées*, et que les difficultés soulevées dans ce dialogue ne reçoivent aucune solution dans les autres ouvrages de Platon. Ces trois points sont également erronés. Prétendre que Platon n'avait aucune doctrine positive sur la nature de la science, est-ce comprendre les théories platoniciennes? Nous verrons dans la *République* et dans *tous* les autres dialogues la fausseté de cette assertion. En second lieu, Platon laisse clairement entrevoir les *Idées* dans le *Théétète* : 1° quand il représente le philosophe comme se demandant : *Qu'est-ce que l'homme?* et non qu'est-ce que *tel* ou *tel* homme? *Qu'est-ce que le juste?* et non *ceci est-il juste?* 2° quand il parle de l'être, de l'unité, de la différence, impliqués dans le jugement; de l'essence et de la vérité, objets de la science, etc.

Quant à l'absence de solution dont parle Grote, nous verrons plus tard ce qu'il en faut penser. — V. Grote : Plato, t. II. *Theætetus.*

autant de vérités que tout le monde peut reconnaître, et *n'en rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres;* enfin, partant de ces hypothèses, ils *descendent* par une chaîne non interrompue de propositions, *en demeurant toujours d'accord avec eux-mêmes*, jusqu'à la conclusion qu'ils avaient dessein de démontrer... Ils se servent sans doute de figures visibles et raisonnent sur ces figures: mais *ce n'est point à elles qu'ils pensent*, c'est à d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnements ne portent pas sur le carré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le carré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant de toutes sortes de formes qu'ils représentent, soit en relief, soit par le dessin. Les géomètres les emploient comme autant d'images, et *sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé*, qu'on ne peut saisir que par la pensée, διανοία. Ces figures, j'ai dû les ranger parmi les choses intelligibles; pour les obtenir, l'âme est contrainte de se servir d'hypothèses, non pour aller jusqu'au premier principe, car *elle ne peut remonter au delà de ses hypothèses* (ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν); mais elle emploie les images qui lui sont fournies par les objets terrestres et sensibles, en choisissant toutefois parmi ces images celles qui, relativement à d'autres, sont regardées et estimées comme ayant plus de netteté. — Je conçois que tu parles de ce qui se fait dans la géométrie et les autres sciences de cette nature... Ces arts ont pour principes des hypothèses, et ils sont bien obligés de se servir du raisonnement (διάνοια) et non des sens (αἰσθήσεσιν); mais ne remontant pas au principe (μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνέλθοντες) et partant au contraire d'hypothèses (ἐξ ὑποθέσεων), ils ne te semblent pas appartenir à l'intelligence (νοῦν ἴσχειν). *bien qu'ils devinssent intelligibles avec un principe* (καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς); et tu appelles connaissance raisonnée celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables,

et non pas intelligence, cette connaissance étant comme intermédiaire entre l'opinion et la pure intelligence. — Tu as fort bien compris ma pensée [1]. »

La διάνοια est donc, sans aucun doute, le raisonnement géométrique, la déduction ; et Platon croit que la véritable science n'est pas encore là. Résumons les raisons qu'il en donne.

La méthode géométrique comprend quatre procédés : 1° les images sensibles ou figures (εἰκόνες) ; 2° le raisonnement déductif (διάνοια) ; 3° les principes du raisonnement (ὑποθέσεις, ἀρχαί) ; 4° la loi du raisonnement : à savoir l'*absence de toute contradiction* (ὁμολογουμενῶς), en d'autres termes l'axiome d'identité.

La déduction descend du principe à la conséquence, et ne peut *remonter* plus haut (ἀνωτέρω ἐκβαίνειν). Simple analyse, elle ne sort pas des limites où elle s'est comme enfermée ; elle explore et creuse un domaine dont elle ne saurait reculer les bornes. En d'autres termes, elle suppose des principes.

C'est aux principes que le raisonnement emprunte sa valeur absolue. Une déduction exacte peut aboutir à une conclusion fausse. Le raisonnement ne contient par lui-même ni vérité ni fausseté, ou du moins il n'a qu'une valeur intrinsèque, relative, qui vient de ce qu'il est ou n'est pas conforme à sa loi propre.

Cette loi, nous l'avons vu, c'est l'accord de la pensée avec elle-même, ὁμολογουμενῶς. De même que le jugement établissait un rapport entre plusieurs notions, le raisonnement établit un rapport entre plusieurs jugements. C'est le rapport du même au même ; c'est la loi de l'identité qui veut que l'être véritable ne puisse recevoir son con-

1. *Rép.*, VI, 510, c, d et ss. ; 511, a, b. — Cf. Lettre VII. « Ce cercle est un dessin qu'on efface, une figure matérielle qui se brise ; tandis que le cercle lui-même (αὐτόκυκλον), auquel tout cela se rapporte, ne souffre pourtant rien de tout cela. » Cousin, 97.

traire. Les contraires sont mêlés dans la sensation, où se confondent le grand et le petit, la ressemblance et la différence, le beau et le laid. Par le jugement, par le raisonnement, par toutes les opérations logiques, la pensée sépare ce que la sensation réunit. Au lieu de cette opposition, elle veut l'harmonie; sous cette contrariété, elle cherche l'unité. Elle sait donc déjà que l'unité existe; elle le sait, puisqu'elle la cherche; et ce n'est pas aux sens, ce n'est pas au jugement, ce n'est pas au raisonnement qu'elle doit cette science. Ces grandes notions de l'existence, de la vérité, de l'identité, qui sont les lois de toute opération logique, ne peuvent elles-mêmes résulter de ces opérations, puisque l'esprit humain tournerait ainsi dans un cercle vicieux.

On le voit, la déduction n'emprunte pas seulement à des principes supérieurs sa vérité absolue; elle leur emprunte jusqu'à cette vérité imparfaite et relative qui résulte de sa conformité avec sa loi, car cette loi elle-même, cette loi de l'identité et de l'unité, qu'est-ce autre chose qu'un principe?

Laissons donc de côté le raisonnement lui-même et considérons les principes dont le raisonnement dérive. Certes, c'est dans la région des principes, c'est dans le domaine de la νόησις, que nous trouverons la science, si la science existe.

IV. — La pensée intuitive.

Les mathématiques ont pour principes les définitions du nombre, de la figure, du triangle, du cercle et autres objets semblables. Le géomètre les représente par des images sensibles; mais, tandis que ses yeux se fixent sur les figures matérielles, sa pensée est ailleurs. Il pense au triangle idéal, au cercle idéal, aux nombres idéaux, et il développe par le raisonnement tout ce que contiennent ces principes intelligibles. Seulement, il ne se rend pas

compte à lui-même et il ne rend pas compte aux autres des principes qu'il a posés : il les admet, mais il ne les vérifie pas. Ils ne sont pour lui que des *hypothèses ;* car tout ce qui n'est pas par soi-même intelligible, tout ce qui n'a pas en soi-même sa raison, ne satisfait pas entièrement l'esprit et conserve un caractère d'incertitude : la pensée demande encore quelque chose au delà, elle veut s'élever plus haut : tant qu'elle n'est pas remontée à un principe inconditionnel et absolu, elle comprend qu'elle n'est pas encore en possession de la véritable science.

Ce que ne fait pas le mathématicien, — rendre compte des principes sur lesquels il s'appuie, — le philosophe doit le faire. Quelle est donc la vraie nature des conceptions géométriques : cercle, triangle, figures et nombres? Comment ces conceptions naissent-elles dans l'esprit? Nous savons que la *déduction* les suppose, et par conséquent ne les explique pas. Il faut chercher ailleurs leur origine.

I. Les conceptions géométriques ont pour premier caractère la généralité, τὸ καθόλου. L'opération intellectuelle dont elles sont le produit aura donc elle-même pour premier caractère de s'élever du particulier au général : elle impliquera la généralisation, « qui réunit les objets multiples sous l'unité de la notion universelle pour aboutir ainsi à une définition [1] ».

On reconnaît le procédé familier à Socrate, l'*induction* (ἐπαγωγή), qui conduit par la généralisation à une définition universelle (τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου)[2]. C'est l'induction qui fournit à la déduction ses principes, car, pour descendre du général au particulier, il faut bien concevoir préalablement le général. La déduction la plus

1. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ. (*Phèdre*, 265, d.)

2. Arist., *Mét.*, XIII.

simple, la plus élémentaire, suppose une induction antérieure : pour raisonner sur l'homme, sur l'animal, sur le bien, sur la justice, sur les figures, sur les nombres, il faut concevoir tous ces objets sous la forme de l'universel : il faut généraliser. Tant l'induction est supérieure à la déduction! Socrate voyait dans l'induction la science même [1]. Platon approfondit à son tour la nature du procédé socratique : et à ses yeux, l'induction est très voisine de la science, si voisine qu'elle se confond presque avec elle; cependant, elle n'est pas encore la science. C'est ici que le disciple va se séparer du maître; c'est ici que la théorie des Idées va commencer.

L'induction a pour point de départ les données des sens. « C'est par la vue, c'est par le toucher, c'est par l'ouïe, dit Platon, qu'il faut débuter; toute autre voie est impraticable [2]. » Point de généralisation possible sans la perception des objets particuliers; pour concevoir l'unité, τὸ ἕν ἐπὶ πολλοῖς, il faut avoir perçu le multiple. Est-ce à dire que l'idée générale soit un simple résumé des sensations individuelles, et, dans cette recherche des principes de la science, serions-nous ramenés après un long détour à notre point de départ, la sensation?

Il faudrait pour cela qu'il n'y eût rien de plus dans l'idée générale que dans les diverses perceptions qui l'ont fait naître. Or, il y a dans l'idée générale un élément tout à fait nouveau; je veux dire la généralité même.

La généralité n'est dans aucune sensation particulière : rien de plus évident. Elle n'est pas non plus dans une certaine somme de sensations. Toute somme, en effet, est finie et multiple. La généralité, au contraire, implique à la fois l'infinité et l'unité. Une notion générale n'a-t-elle pas une extension sans limites? La notion du cercle, par exemple, ne convient-elle pas non seulement à un cer-

1. Voir notre *Philosophie de Socrate*.
2. *Phédon, loc. cit.*

tain nombre de cercles, mais à tous les cercles réels ou possibles? Vous n'avez cependant aperçu par les sens qu'un nombre limité d'objets ayant la forme circulaire; ajoutez-les l'un à l'autre, vous n'obtiendrez rien d'infini et d'universel. De plus, toute somme est multiple, tandis que l'idée générale est une. Réunissez et confondez dans votre mémoire un nombre quelconque de sensations, et vous obtiendrez une image vague dont la multiplicité se refusera à toute détermination, par conséquent à toute définition. L'image ne se définit pas plus que la sensation elle-même dont elle n'est que le souvenir indécis et à demi effacé : c'est une ombre inférieure en netteté à l'objet qu'elle représente; c'est un reflet affaibli dont les contours sont insaisissables. L'idée, au contraire, est nette et précise : elle peut se définir, elle est le principe même de la définition. Ainsi, par sa généralité infinie, elle est au-dessus de tout nombre; elle embrasse le présent, le passé et l'avenir; elle satisfait la pensée, qui ne se repose que dans l'universel. Mais en même temps, par son unité et sa détermination, elle offre une prise à la définition et à la science. Infinie et finie, multiple et une tout ensemble, la notion générale réunit en elle-même le principe de l'identité et le principe de la distinction. Ce n'est pas l'identité pure, chose supérieure; ce n'est pas non plus la diversité pure; c'est un terme intermédiaire, qui dépasse la sensation par son infinité et sa simplicité, mais qu'il faut dépasser lui-même pour remonter à un principe plus élevé encore. Au-dessus de la notion générale, il y a les principes mêmes de la généralité, je veux dire l'universel, l'unité et l'identité, la distinction et la différence, tous ces principes enfin que nous avons déjà vus apparaître comme conditions du jugement et du raisonnement, et qui nous apparaissent de nouveau comme conditions essentielles de la généralisation et de l'induction.

Socrate avait donc tort, selon Platon, de s'arrêter à la

notion générale, ou du moins de la laisser confondue avec les objets qui la font naître, comme si elle ne contenait pas un élément nouveau et parfaitement séparé de toutes les données sensibles, comme si elle était le produit d'un simple travail logique appliqué aux sensations. Sans doute, elle est due au travail de l'esprit ; mais, pour accomplir ce travail, l'esprit a besoin de données supérieures, qu'il faut poser à part (διορίζειν). La généralisation la plus simple et la plus élémentaire, par cela même qu'elle communique à son produit un caractère de généralité, implique la conception de l'universel dans son unité et son extension infinie.

II. Que sera-ce, si les notions des genres offrent à l'esprit, outre leur caractère d'universalité, un caractère de perfection ? Dans les idées de cercle, de triangle, de nombres et de figures idéales, nous avons considéré seulement ce qu'on appellera plus tard l'extension et la quantité de l'idée. Considérons maintenant, avec Platon, la qualité.

A ce nouveau point de vue, le contraste de la notion avec la sensation ou avec l'image sensible est encore plus incontestable. La notion a pour caractère essentiel ce que Platon appelle la *pureté* sans mélange, τὸ καθαρόν, τό εἰλικρινές, τὸ τέλειον, c'est-à-dire cette perfection d'une qualité qui exclut radicalement son contraire, et à laquelle ne vient se mêler aucun défaut. De même que la blancheur par excellence, la blancheur parfaite, c'est celle qui est pure et sans mélange, de même le cercle parfait, le triangle véritable, la vraie beauté, la vraie justice, excluent toute qualité contraire et tirent toute leur excellence de leur pureté absolue [1].

En est-il ainsi de la sensation? ou plutôt, les objets

1. *Philèbe*, p. 58. — « Le cercle véritable ne peut avoir en lui-même, ni en petite ni en grande quantité, rien de contraire à sa nature. » Lettre VII, Cousin, 98.

qui frappent nos sens ne sont-ils pas le plus souvent un mélange imparfait des contraires? N'est-ce pas leur imperfection même qui nous force à concevoir la perfection? N'est-ce pas leur mélange de beauté et de laideur, de grandeur et de petitesse, de multiplicité et d'unité, qui nous fait penser, par contraste, à la beauté pure, à la grandeur absolue, à l'unité véritable? Ce sont les contradictions des sens qui étonnent et éveillent la pensée: et cet étonnement fécond engendre la science : Iris est fille de Thaumas.

Les perceptions des sens sont de deux sortes : « Les unes n'invitent point l'entendement à la réflexion, parce que les sens en sont juges compétents; les autres sont très propres à l'y inviter, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain... J'entends comme n'invitant point l'entendement à la réflexion tout ce qui n'excite point en même temps deux sensations contraires: et je tiens comme invitant à la réflexion tout ce qui fait naître deux sensations opposées... Voilà trois doigts; le petit, le suivant et celui du milieu. Chacun nous paraît également un doigt; peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu, et ainsi du reste. Rien de tout cela n'oblige l'âme à demander à l'entendement ce que c'est précisément qu'un doigt: car jamais la vue n'a témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt. Mais quoi? la vue juge-t-elle bien de la grandeur ou de la petitesse de ces doigts... ou de la grosseur et de la finesse, de la mollesse et de la dureté au toucher? En général, le rapport des sens sur tous ces points n'est-il pas bien défectueux? Le sens destiné à juger ce qui est dur ne peut le faire qu'après s'être préalablement appliqué à ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que la sensation qu'elle éprouve est en même temps une sensation de dureté et de mollesse. N'est-il pas inévitable alors que l'âme soit embarrassée de ce que peut signifier une sensation qui

lui dit dur, quand la même sensation dit aussi mou? De même pour la pesanteur et la légèreté... Ce n'est donc pas à tort que l'âme, appelant à son secours l'entendement et la réflexion, tâche alors d'examiner si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux? Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles ne lui paraîtra-t-elle pas *une* et distincte de l'autre? » (Par exemple la grandeur lui semblera une, et distincte de la petitesse; ce sera la grandeur sans mélange de petitesse, dans son unité, sa simplicité, sa pureté.) « Si donc chacune de ces choses lui paraît *une*, et l'une et l'autre deux, elle les concevra toutes deux à part » (elle concevra la grandeur à part de la petitesse), « car si elle les concevait comme n'étant pas séparées, ce ne serait plus la conception de deux choses, mais d'une seule » (et il faudrait dire que la grandeur et la petitesse ne font qu'un).

« La vue, disions-nous, aperçoit la grandeur et la petitesse comme des choses non séparées, mais confondues ensemble. Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement, au contraire de la vue, est forcé de considérer la grandeur et la petitesse, non plus confondues, mais séparées l'une de l'autre. Voilà ce qui nous fait naître la pensée de nous demander à nous-mêmes ce que c'est que grandeur et petitesse... C'est ce que je voulais te faire entendre lorsque je disais que, parmi les sensations, les unes appellent la réflexion, à savoir celles qui sont enveloppées avec des sensations contraires, et les autres ne l'appellent point, parce qu'elles ne renferment pas cette contradiction. A laquelle de ces deux classes rapportes-tu le nombre et l'unité? — Je n'en sais rien. — Juges-en par ce que nous avons dit. Si nous obtenons une connaissance satisfaisante de l'unité par la vue ou par quelque autre sens, cette connaissance ne saurait porter la pensée vers l'être, comme nous le disions tout à l'heure du doigt » (l'être, en effet, ou l'essence, objet de la science, exclut cette multiplicité, cette indétermination qui résulte

du mélange des contraires). « Mais si l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte que l'unité ne paraisse pas plus unité que multiplicité, il est alors besoin d'un juge qui décide; l'âme se trouve nécessairement embarrassée, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que c'est que l'unité; c'est à cette condition que la connaissance de l'unité est une de celles qui élèvent l'âme et la tournent vers la contemplation de l'être. »

« C'est là précisément ce qui arrive dans la perception de l'unité par la vue; nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini. Ce qui arrive à l'unité n'arrive-t-il pas aussi à tout nombre quel qu'il soit? — Oui. — Or la science du calcul et l'arithmétique ont pour objet le nombre? — Sans contredit. — Elles conduisent par conséquent à la connaissance de la vérité[1]. »

Elles y conduisent; mais elles ne sont pas cette connaissance même. Elles occupent une région intermédiaire entre la région des sens et le domaine de la science pure. Il en est de même de la géométrie, de l'astronomie, de toutes les études qui ont pour objet des notions revêtues du double caractère de l'universalité et de la pureté absolues (des *genres* ou des *types*) et qui ont par cela même pour instrument la généralisation ou induction.

Le point de départ de ces études, ce sont les données sensibles, dans lesquelles il n'y a rien de pur, de parfait, d'un et d'identique. Puisque la même chose est grande et petite suivant le point de vue, belle et laide, bonne et mauvaise, il n'y a rien là que de relatif et la pensée n'en peut rien affirmer que par comparaison. Mais ces affirmations par comparaison supposent une affirmation pure et simple, portant sur des objets fixes, ayant leur essence propre, déterminés en eux-mêmes, au lieu d'être déterminables seulement par rapport à d'autres objets. Pas

1. *Rép.*, VII, 523.

de science possible si l'induction ne vient généraliser et purifier les données sensibles, en les ramenant, sous le rapport de l'extension, à l'unité de l'universel, et sous le rapport de la qualité, à l'unité du parfait, exclusive de tout mélange. Mais l'induction, à son tour, n'est possible que par l'application aux choses sensibles de certains principes de généralité et de perfection, en un mot d'*unité*. Ces principes, l'induction ne les fait pas; elle les reçoit d'ailleurs et les applique. La science n'est pas dans l'induction, mais dans les principes qui rendent l'induction possible: elle n'est pas dans les opérations logiques, mais dans les principes métaphysiques qui sont les conditions nécessaires de ces opérations.

Approfondissons la nature de ces principes de la science, si nous voulons savoir enfin en quoi consiste la science.

III. « Il y a plusieurs choses que nous appelons *belles*, et plusieurs choses, *bonnes;* c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles. — Oui. — Et le principe de chacune, nous l'appelons le *beau*, le *bien ;* et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées tout à l'heure dans leur variété, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'unité de l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte [1]. »

La pensée ne peut être satisfaite par la considération de tel objet beau, de tel objet bon, la beauté et la bonté des choses particulières étant mêlées de laideur et de méchanceté. La pensée conçoit donc nécessairement un principe du beau et un principe du bien. Ce principe devra exister partout où il y a quelque degré de beauté et de bonté : car la cause est partout où est l'effet; elle contient même la raison non seulement des effets actuels, mais encore des effets passés ou à venir, et même des effets purement possibles. Le bien et le beau, qui se trou-

1. *Rép.*, VI, 507, c.

vent dans les objets particuliers, supposent donc un principe qui contienne dans son sein l'origine du réel et du possible, du présent, du passé et de l'avenir. Ce principe, en d'autres termes, est d'une généralité absolue et sans bornes, et par là il est un. C'est quelque chose d'identique à soi-même, malgré la diversité des objets qui en dérivent, ou plutôt à cause de cette diversité même. Tel est le premier caractère que l'esprit attribue nécessairement au principe du beau et au principe du bien : l'*unité* de l'universel.

Ce n'est pas tout. Comment pourrions-nous juger que tel objet est beau ou bon, et surtout que celui-ci est supérieur à celui-là sous le rapport de la beauté et de la bonté, si nous ne concevions pas, derrière cette multiplicité de degrés dans le bien et dans le beau, l'unité d'un principe toujours égal à lui-même. Ce qui fait les degrés divers du bien et du beau dans les objets particuliers, c'est que ces qualités y sont confondues avec des qualités contraires; il n'en peut être ainsi du principe même qui produit le bien et le beau. Le principe du bien produit le bien seul, et non le mal; autrement il serait faux de dire qu'il est le principe du bien; ce ne serait même pas un principe, mais je ne sais quoi d'indéterminé et d'indifférent à tous les contraires. Donc nous ne concevons le bien imparfait, multiple, relatif et comme *impur*, qu'à la condition de concevoir un principe où le bien soit parfait, simple, pur et sans degrés, parce qu'il est sans mélange. Il en est de même du beau, et les divers degrés de la beauté imparfaite ne sont intelligibles que par la beauté parfaite et sans degrés. « Nous rapportons nos sensations à ces notions primitives que nous trouvons en nous et qui nous servent d'exemplaires [1]. » Les principes du bien et du beau, outre leur universalité, ont donc pour second caractère l'absolue perfection. Cette perfection résulte de leur unité même; la beauté *une* et simple, c'est la beauté

1. *Phédon*, 75.

sans mélange de laideur. « Formons-nous l'idée suivante de toutes les choses que nous appelons *pures*... Comment et en quoi consiste la pureté de la blancheur? Est-ce dans la grandeur et la quantité? ou bien en ce qui est tout à fait sans mélange, et où il ne se trouve aucune trace d'aucune autre couleur ? — Il est évident que c'est en ce qui est parfaitement dégagé de tout mélange. — Fort bien. Ne dirons-nous pas que ce blanc est le plus *vrai* et en même temps le plus beau de tous les blancs, et non pas celui qui serait en plus grande quantité ou plus grand? — Oui, et avec beaucoup de raison[1]. » — Aussitôt donc que vous concevez une qualité sous le point de vue de l'unité absolue, vous lui communiquez deux caractères qu'elle n'avait pas d'abord : elle devient d'une généralité sans limites, et par là même d'une pureté et d'une perfection absolues.

Demande-t-on maintenant quel nom il faut donner au principe de la beauté et de la bonté répandues dans les choses possibles? Comment l'appellerait-on, si ce n'est *le beau*, si ce n'est *le bien?* Ce n'est plus telle beauté, telle bonté particulière : tout ce qui exprime la variété, la multiplicité de degrés et de manières d'être, ne convient point à un principe immuable et identique : il est *le beau*, il est *le bien* dans leur simplicité sublime, et tout ce qu'on ajouterait à ces expressions ne pourrait que détruire l'unité absolue des premiers principes. Disons-le donc encore une fois : « Il y a plusieurs choses que nous appelons belles et plusieurs choses bonnes. Et le principe de chacune, nous l'appelons *le beau*, *le bien ;* et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées tout à l'heure dans leur *variété*, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'*unité* de l'idée à laquelle chacune d'elles se rapporte. »

Veut-on d'autres exemples ? Nous ne concevons *l'égalité qui se trouve entre un arbre et un arbre, entre une*

1. *Philèbe,* 58.

pierre et une pierre, que par la conception de l'égalité en soi, *qui est en dehors de tous ces objets* et ne varie pas comme eux. « Les pierres, les arbres, ne nous paraissent-ils pas tantôt égaux, tantôt inégaux, bien que souvent ils ne subissent par eux-mêmes aucune modification? — Assurément. — Mais quoi, ce qui est égal en soi t'a-t-il quelquefois paru inégal, ou l'égalité te paraît-elle inégalité? — Jamais. — L'égalité et ce qui est égal ne sont donc pas la même chose. » L'égalité en soi, c'est celle qui a pour caractère l'unité absolue; elle est donc *égalité* et rien autre chose : par là elle est pure et *parfaite*. De plus, elle est présente dans son unité partout où il y a quelque degré d'égalité, et sous ce rapport elle est *universelle*.

« Ce que nous disons ici ne concerne pas plus l'égalité que le beau en soi, le bien, la justice, la sainteté. » Joignons-y les notions de l'être, de l'identité, de la différence, que supposent le jugement et le raisonnement. Toutes ces notions expriment un principe d'unité dans la multitude des choses particulières : τὸ ἓν ἐπὶ πολλοῖς.

Mais elles-mêmes sont multiples encore : elles contiennent des éléments divers. Là où la simplicité n'est pas absolue, l'esprit sent le besoin d'un principe supérieur. Les genres et les types ne sont donc pas parfaitement intelligibles en eux-mêmes, ils conservent un caractère hypothétique qui force l'esprit à les dépasser pour s'élever toujours plus haut; ils ne seront complètement intelligibles qu'une fois ramenés à leur principe : νοητῶν ὄντων μετ' ἀρχῆς. Toutes les notions où l'unité n'est pas absolue sont pour le philosophe « des hypothèses qu'il regarde comme telles, et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'admet plus d'hypothèse ». Or ce qu'il y a de commun dans tous les genres, c'est la généralité sans bornes; dans tous les types, c'est la perfection. Et qu'est-ce que la généralité infinie? Nous l'avons vu, c'est l'unité absolue sous le rapport de la

quantité et de l'extension. Qu'est-ce que la perfection infinie? — C'est l'unité absolue sous le rapport de la qualité : c'est la simplicité excluant tout mélange. Le premier principe est donc conçu comme unité; et d'un autre nom, c'est le parfait, le bien par excellence : τὸ ἀγαθόν. Là se repose la pensée après sa marche dialectique; là est, selon Platon, le principe suprême de la science.

En somme, au-dessus de toutes les opérations logiques, ascendantes ou descendantes, inductives ou déductives, il y a des principes d'unité auxquels l'induction et la déduction sont également suspendues, et que l'esprit impose aux objets sensibles, loin de les recevoir de la sensation. Ces principes eux-mêmes peuvent se ramener à un principe unique, dernier terme de la science. Le dernier, — et en même temps le premier. C'est là qu'elle arrive; mais c'est de là qu'elle était partie. Jugement, définition, division, raisonnement, toute opération logique aboutit à l'unité, mais en même temps elle la suppose. Elle implique l'obscure et confuse notion de l'universel et du parfait, qu'elle ne fait qu'éclaircir. Comment donc l'esprit est-il entré en possession de ce principe qui rend tout le reste intelligible et d'où dérive la connaissance tout entière?

IV. C'est à la vue des choses belles que nous concevons le beau, qui pourtant en diffère : c'est à la vue des choses bonnes que nous concevons le bien, qui ne peut être confondu avec les objets où il se trouve. La sensation est donc l'*occasion* qui nous fait concevoir les principes, l'occasion et non la cause. « Mais, quand la vue d'une chose nous fait penser à une autre, il y a nécessairement réminiscence. » Ainsi l'ami pense à son ami en voyant la lyre dont il a coutume de faire usage. Le portrait fait penser à l'original, et les objets sensibles font penser aux types intelligibles dont ils offrent l'imparfaite image. Concevoir la beauté, la bonté, la justice, ne semble donc être autre chose qu'un souvenir. De même que la mémoire

conserve chaque idée, mais sous une forme obscure et implicite, jusqu'au moment où la vue de quelque objet, par son rapport avec cette idée, la réveille et la force à se manifester : de même il y a dans l'âme une faculté qui conserve les principes sous une forme obscure, jusqu'au moment où la vue du monde extérieur les éveille, les excite, les produit au grand jour.

Le souvenir sera-t-il donc le fait primitif de la vie intellectuelle? Sera-t-il la science, la seule véritable science? — Non, cela est impossible et contradictoire. On se souvient seulement de ce que l'on connaît déjà ; le souvenir, comme toute réflexion, comme toute opération de l'esprit, suppose un acte primitif de pensée, comme une prise de possession immédiate par laquelle l'intelligence s'est emparée de l'intelligible.

Cette vision sans intermédiaire, cette vision face à face de la beauté, de la justice, de l'unité et du bien, dans laquelle la pensée et son objet sont unis et se pénètrent l'un l'autre comme se pénètrent l'œil et la lumière, c'est l'*intuition*, c'est la raison pure, c'est la νόησις. Que cette connaissance immédiate de la vérité par la pensée ait eu lieu dans la vie présente ou dans une vie antérieure, ou en dehors du temps, c'est un point secondaire ; ce qui est certain, selon Platon, c'est qu'elle a lieu. Au-dessus des procédés multiples de la logique, comme au-dessus des contradictions de nos sens, se trouve nécessairement l'unité de l'intelligence et de l'intelligible dans l'intuition. Voilà cette science primitive que nous cherchions vainement et dans le domaine des sens et dans le domaine des opérations logiques. Qu'est-ce que la science? demandions-nous : est-ce la sensation? est-ce l'opinion? est-ce la pensée discursive? — Et aucune de ces réponses ne pouvait satisfaire notre pensée, car la pensée ne se reconnaît pas dans les opérations des sens ni dans les opérations de la logique, images imparfaites d'elle-même, miroirs incomplets et infidèles où elle ne peut se réfléchir

tout entière en son unité. La pensée ne se reconnaît que dans l'immédiate intuition de la vérité universelle. La science, c'est l'intelligence saisissant l'intelligible sans aucun intermédiaire et ne faisant qu'un avec son objet. — Et ce n'est pas là, sans doute, une définition logique de la science; car on ne définit pas ce qui est primitif; on ne décompose pas ce qui est simple. Dans toute prétendue définition de la science, on introduira les mots mêmes de *savoir*, de *connaissance*, de *pensée*. La raison ne se définit pas à elle-même, elle a seulement conscience d'elle-même; toute explication logique de la science n'en donnerait pas l'idée à celui qui ne posséderait pas déjà cette idée primitive et irréductible, cette « idée de la science », qui n'est pas distincte de la science même [1].

Mais si de simples synonymes, si de simples éclaircissements métaphysiques peuvent remplacer la définition logique, disons alors que la science est la connaissance de l'unité par le multiple; que l'unité a deux noms divers qui expriment son rapport avec les diverses espèces de multiplicité : l'*un* est l'*universel;* l'un est aussi le *parfait*. La science a donc pour objet l'universalité et la perfection, l'unité identique au bien, et en un seul mot le bien.

Le bien, un et simple en lui-même, prend des aspects et des noms divers suivant ses diverses relations avec le multiple : il s'appelle alors le beau, le vrai, l'ordre, le juste, l'égalité, l'identité; il donne naissance à ces principes que nous avons trouvés au-dessus de la sensation et de la réflexion qu'ils rendent possibles. Toute qualité élevée au degré de l'universel et du parfait est une forme du bien; ces formes sont l'objet des diverses sciences, et

1. *Théét.*, 196, e. Dans ses symboles mathématiques, Platon appelle la science l'unité ou le point; le raisonnement, la dualité ou la longueur; l'opinion, la triplicité ou surface, et la sensation, le nombre *quatre* ou le solide. V. plus loin un important passage d'Aristote, liv. M, *les Nombres*. Sur l'Idée de la science, voy. notre analyse du *Parménide*.

sans elles rien n'est intelligible : par elles, tout s'éclaircit et s'explique, de même que tout devient visible à la lumière du jour. Ces *principes d'universalité et de perfection*, d'unité et de bien, supérieurs tout ensemble à la sensation et aux abstractions logiques, objets de la raison intuitive, origine et fin de la science, aussi réels que la science même, puisqu'ils la produisent, aussi réels que notre pensée, puisqu'ils l'éclairent et la développent : ces principes intelligibles par lesquels l'intelligence existe, et qui existent aussi certainement que l'intelligence même, quelle que soit d'ailleurs la manière dont on se représente leur existence, — ce sont les *Idées* [1].

1. Dans la Lettre VII, la plus authentique de toutes (Grote admet même que toutes le sont), nous trouvons une confirmation remarquable de l'exposition qui précède. « Il y a dans tout être trois choses qui sont la condition de la connaissance : en quatrième lieu vient la connaissance elle-même, et en cinquième lieu ce qu'il s'agit de connaître, la vérité (l'Idée). La première chose est le nom, la seconde la définition, la troisième l'image; la science est la quatrième... Le cercle a d'abord un nom... puis une définition composée de noms et de verbes... Le cercle matériel est un dessin qu'on efface... tandis que le cercle en soi est essentiellement différent. Viennent ensuite la science, la pensée, l'opinion vraie sur cet objet (ce sont les trois degrés de la connaissance, raison, raisonnement et opinion). Prises ensemble, ces trois choses sont un nouvel élément qui n'est ni dans les noms, ni dans les figures des corps, mais dans les âmes; d'où il est clair que sa nature diffère et du cercle en soi et des autres choses dont nous avons parlé. » C'est-à-dire que les états subjectifs et les notions de notre âme, intuitives, discursives, ou purement conjecturales, diffèrent à la fois des objets sensibles, des noms, et des objets intelligibles ou Idées. Ce passage est la réfutation de ceux qui prennent les Idées de Platon pour des notions générales et subjectives. « De ces quatre éléments, le νοῦς est celui qui, par ses ressemblances et son affinité naturelle, se rapproche le plus du cinquième (l'Idée), les autres (raisonnement, opinion, mots, figures) en diffèrent beaucoup plus. » (342, c.) — Donc les Idées sont les *objets* de la science et des notions scientifiques; le subjectif est seulement *analogue* à l'objectif, en vertu du principe platonicien que la connaissance doit être analogue à l'objet connu (Arist., *De an.*, 404, b.)

CHAPITRE III

PREUVE DE L'IDÉE PAR LES CONDITIONS DE L'EXISTENCE

I. *L'Idée, principe d'essence.* La détermination, l'indétermination et l'essence mixte. — II. *L'Idée, type de perfection.* — III. *L'idée, principe des genres.* — IV. *L'Idée, cause finale.*

L'analyse de la connaissance suffit à Platon pour prouver les Idées, car elle aboutit à cette conclusion : sans les Idées, point d'intelligence. Cherchons cependant avec lui une des preuve d'un autre ordre et, après avoir étudié les principes de la connaissance, étudions les principes de l'existence. Comment cette preuve ne serait-elle pas la confirmation de la première? comment pourrait-il y avoir opposition entre la pensée et son objet, entre la raison et la réalité? D'ailleurs, la réalité ne nous est connue que par la pensée, comme d'autre part la pensée n'entre en acte que par la réalité qu'elle conçoit. Pas de pensée sans l'être, pas d'être pour nous sans la pensée. Là où nous voyons deux preuves, il n'y en a qu'une seule pour celui qui descend au fond des choses. Telle est la connaissance, et telle est pour nous l'existence. La connaissance a son origine dans les Idées : comment n'en serait-il pas de même de la nature?

Il n'est pas inutile, cependant, de reprendre à un autre

point de vue la recherche des Idées. L'analyse de l'*être* sera la contre-partie et la confirmation de l'analyse du *connaître*. Si nous trouvions entre les deux points de vue des oppositions véritables et invincibles, il faudrait y reconnaître le signe de quelque illusion naturelle et de quelque erreur inévitable; l'esprit humain entrerait alors en suspicion, et nous n'aurions d'autre refuge que le doute. Si au contraire l'harmonie se maintient jusqu'au bout entre la raison et la réalité, ne sera-ce pas la preuve que les principes de la raison sont identiques aux principes de la réalité, les lois de la pensée aux lois des choses?

I. — L'Idée, principe d'essence.

Considérons les objets sensibles, d'abord en eux-mêmes, puis dans leurs relations entre eux, et recherchons quelles sont toutes leurs conditions d'existence.

De même qu'au plus bas degré de la connaissance nous avons trouvé la sensation, de même, au plus humble degré de l'existence, nous trouvons le phénomène sensible, ou génération (γένεσις), « toujours en mouvement, naissant dans un lieu, d'où il disparaît bientôt en périssant, compréhensible par l'opinion accompagnée de la sensation[1] ».

Dans ce monde sensible, la variété est infinie; mais cette variété a elle-même son origine dans un phénomène commun auquel se réduisent tous les autres, auquel aboutit toute explication du monde physique : « Le mouvement est le principe de l'existence apparente et de la génération, et le repos, celui du non-être et de la corruption. En effet, la chaleur, le feu qui engendre et entretient tout, est lui-même produit par la translation et le frottement, qui ne sont que du mouvement. N'est-ce pas

1. *Timée*, 52, a. Τὸ δὲ ὁμώνυμον, ὅμοιον τε ἐκεινῷ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεὶ... δοξῇ μετ' αἰσθήσεως περιλητπτόν.

là ce qui donne naissance au feu? — Sans contredit. — L'espèce des animaux doit aussi sa production aux mêmes principes. — Assurément. — Mais quoi? notre corps ne se corrompt-il point par le repos et l'inaction, et ne se conserve-t-il point principalement par l'exercice et le mouvement? — Oui. — L'âme elle-même n'acquiert-elle pas et ne conserve-t-elle pas l'instruction, et ne devient-elle pas meilleure par l'étude et la méditation, qui sont des mouvements; au lieu que le repos, c'est-à-dire le défaut de réflexion et d'étude, l'empêchent de rien apprendre, ou lui font oublier ce qu'elle a appris? — Oui. — Le mouvement est donc un bien pour l'âme comme pour le corps, et le repos un mal... Admets donc cette façon de raisonner pour tout ce qui frappe tes yeux; conçois que ce que tu appelles couleur blanche n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans tes yeux : ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération... Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, et ainsi du reste; et concevoir que rien de tout cela n'est tel en soi, mais que toutes choses sont produites avec une diversité prodigieuse dans le mélange universel qui est une suite du mouvement [1]. » Héraclite, en ramenant tous les phénomènes au mouvement, et tous les mouvements à l'action d'un feu intérieur qui anime, produit et détruit toutes choses, avait parfaitement compris le caractère principal du monde sensible.

De l'universelle mobilité résulte l'universelle indétermination. « Examine si tu découvriras quelque chose de déterminé dans ce qui est plus chaud ou plus froid; ou si le plus et le moins qui réside dans cette espèce d'êtres, tant qu'il y réside, ne les empêche point d'avoir des bornes précises; car aussitôt qu'ils sont déterminés et finis, leur

1. *Théét.*, 153, 154.

fin est venue... Tout ce qui nous paraîtra devenir plus et moins, recevoir le *fort* et le *doucement*, et encore le trop et les autres qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte en un, et le ranger dans l'espèce de l'*indéterminé* (τὸ ἄπειρον), suivant ce qui a été dit plus haut, qu'il fallait, autant qu'il se peut, réunir les choses séparées et partagées en plusieurs sortes, et les marquer du sceau de l'unité [1]. »

Cependant l'indétermination n'est pas absolue dans le monde matériel, comme le prétendait faussement Héraclite. Nous déterminons les objets sensibles en les qualifiant et en les nommant. Nous disons même qu'ils sont, sinon absolument, du moins d'une certaine manière. Il faut donc admettre qu'ils sont un mélange d'indéterminé et de détermination. Examinons-les attentivement sous chacun de ces points de vue, et recherchons d'abord le principe de l'indétermination des objets sensibles. Considérés en eux-mêmes, il est vrai de dire avec Héraclite qu'ils n'ont aucune forme propre, aucune unité, et par conséquent aucune existence véritable. « L'eau, en se congelant, devient, à ce qu'il semble, des pierres et de la terre; la terre dissoute et décomposée s'évapore en air; l'air enflammé devient du feu; le feu comprimé et éteint redevient de l'air; à son tour l'air condensé et épaissi se transforme en nuage et en brouillard; les nuages, en se condensant encore plus, s'écoulent en eau; l'eau se change de nouveau en terres et en pierres; tout cela forme un cercle, dont toutes les parties ont l'air de s'engendrer les unes les autres. Ainsi, ces choses ne paraissant jamais conserver une nature propre, qui oserait affirmer que l'une d'elles est telle chose et non pas telle autre?... Il ne faut pas parler de ces choses comme d'individus distincts, mais il faut les appeler, toutes et chacune, des apparences soumises à de perpétuels changements. Nous appellerons

1. *Philèbe*, 23 c et ss.

donc des apparences le feu et tout ce qui a eu un commencement. » (En effet, ce qui *commence* ne peut sortir du pur néant : il est donc nécessairement un simple changement d'apparence dans ce qui existait déjà.) « Mais l'être dans lequel ces choses apparaissent pour s'évanouir ensuite, celui-là seul peut être désigné par ces mots : *ceci* ou *cela*, tandis qu'on ne peut les appliquer aux qualités...

Supposons qu'on fasse prendre successivement toutes les formes possibles à un lingot d'or, et qu'on ne cesse de remplacer chaque forme par une autre : si quelqu'un, en montrant une de ces formes, demandait ce que c'est, on serait certain de dire la vérité en répondant que c'est de l'or ; mais on ne pourrait pas dire, comme si cette forme avait une existence réelle, que c'est un triangle ou toute autre figure, puisque cette figure disparaît au moment même où l'on en parle. Si donc on répondait, pour éviter toute erreur : elle est l'apparence que vous voyez, il faudrait se contenter de cette réponse. L'être qui contient tous les corps en lui-même est comme ce lingot d'or : il faut toujours le désigner par le même nom, car il ne change jamais de nature : il reçoit perpétuellement toutes choses dans son sein, sans revêtir jamais une forme particulière semblable à quelqu'une de celles qu'il renferme ; il est le fond commun où vient s'empreindre tout ce qui existe, et il n'a d'autre mouvement ni d'autres formes que les mouvements et les formes des êtres qu'il contient. Ce sont eux qui le font paraître divers... Il est donc nécessaire que ce qui doit recevoir dans son sein toutes les formes, soit dépourvu lui-même de toute forme... En conséquence, cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que ces corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis ; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, contenant toutes

choses en son sein [1]. » S'il faut donner un nom à ce principe innommable, appelons-le l'indéfini ou l'indéterminé, τὸ ἄπειρον. Ce n'est pas la matière dans le sens ordinaire de ce mot, puisque nous appelons matière quelque chose de déterminé, ayant des formes et des qualités réelles. Mais c'est une matière première, qui contient en elle-même la possibilité de toutes choses, sans être par elle-même aucune chose en particulier.

Tel est le fond commun de tous les phénomènes sensibles ; telle est la première condition de leur existence ; par là ils sont *possibles*, mais ils ne sont pas encore *réels*. De la matière indéfinie vient ce caractère d'indétermination qui apparaît tout d'abord dans le monde extérieur.

Mais il y a autre chose dans ce monde : ce monde n'est pas la matière pure, l'indétermination absolue, τὸ ἄπειρον ; il a des qualités déterminées, des formes réelles, quoique fugitives, quoique emportées par un mouvement sans fin. L'*indéfini* n'*est* pas, à proprement parler. Peut-on dire d'une chose qu'elle est, si elle n'est point telle ou telle chose ? Où donc est l'être ? s'il n'est pas dans l'indétermination absolue de la matière pure, il est dans la forme que prend cette matière, qui la définit et la détermine (τὸ πέρας).

Or nous disons que le monde sensible existe, non d'une manière absolue, mais dans un sens relatif, qui convient à son incessante mobilité ; il *naît*, il *apparaît*, il *est* donc d'une certaine manière, et s'il n'est pas l'être véritable, au moins il est une imitation de l'être : l'*apparence* n'est autre chose que cette imitation de l'*existence*. D'où vient donc ce commencement de détermination que la pensée aperçoit dans les objets sensibles ? Encore une fois, la détermination ne vient pas de ces objets eux-mêmes, elle vient d'ailleurs, elle vient de plus haut : au-dessus d'eux, il faut donc admettre un principe de

1. *Timée*, 50, a, b, c.

détermination. Ce principe, appelons-le l'*essence*, c'est-à-dire ce qui fait que ce qui est est tel, ou plus simplement que ce qui est est, puisque l'être est dans la forme déterminée et non dans la matière indéterminée.

C'est ce principe de détermination, de qualification, d'existence, dont il faut approfondir la nature.

Platon ne cesse de le redire : les objets sensibles n'ont par eux-mêmes aucune essence, et cependant ils en ont une dans la réalité actuelle ; quel est donc le principe qui explique la présence de telle ou telle qualité dans les choses? Pourquoi, par exemple, une chose est-elle belle ou bonne? il y a une réponse bien simple, mais c'est souvent dans la simplicité que l'on trouve la profondeur. Voici cette réponse : une chose est belle par la présence de la beauté, bonne par la présence de la bonté. « Je ne saurais comprendre toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Si quelqu'un me dit qu'une chose est belle à cause de ses couleurs vives, ou de sa forme, ou d'autres propriétés semblables, je laisse là toutes ces raisons qui ne font que me troubler [1]. » Et en effet, elles reculent la difficulté sans la résoudre : elles énumèrent les conditions d'une chose sans en faire comprendre le principe et l'essence. « Autre chose est la cause, et autre chose est la condition sans laquelle la cause ne serait jamais cause. » Les couleurs vives, par exemple, ne communiqueront la beauté à un objet que si elles la possèdent déjà en elles-mêmes : et alors d'où vient qu'elles la possèdent? qu'est-ce que cette beauté qu'elles contiennent? — La même question se présentera toujours tant qu'on restera dans le domaine des causes secondaires et particulières. « Je me dis donc à moi-même, sans façon et sans art, peut-être même trop simplement, que ce qui rend belle une chose quelconque, c'est la présence ou la communication de la *beauté*, de quelque manière

1. *Phéd.*, 100, 101.

que cette communication se fasse : car, sur ce dernier point, je n'affirme rien : ce que j'affirme, c'est que toutes les belles choses sont belles par la présence du beau. C'est, à mes yeux, la réponse la plus sûre pour moi et pour tout autre, et, tant que je m'en tiendrai là, j'espère bien ne jamais me tromper et répondre en toute sûreté, moi et tout autre, que c'est à la beauté que les choses belles doivent d'être belles... De même, c'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et par la petitesse que les choses petites sont petites (τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ, καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μέγαλα μέγαλα) [1].

Maintenant, quels sont les caractères de cette bonté, de cette beauté, de cette grandeur, dont la présence rend un objet bon, beau ou grand? Est-ce, par exemple, une beauté particulière, qui appartienne seulement à l'objet où elle se trouve et qui y soit comme épuisée tout entière? Il faudrait dire alors que ce qui rend un objet beau, c'est *sa* beauté. Mais une telle réponse serait un cercle vicieux ridicule : elle n'aurait aucun caractère scientifique : elle serait même la négation de la science. Dire que Phédon est beau à cause de *sa* beauté, ce n'est pas seulement une naïveté, c'est une erreur : car la beauté n'est point une chose propre à Phédon, une chose qui lui appartienne tout entière : la beauté particulière qui réside dans Phédon n'a point en elle-même sa raison et son principe ; elle n'est ni nécessaire ni absolue. En d'autres termes, elle n'est pas son essence à elle-même ; car alors il serait contradictoire de supposer Phédon sans beauté : et pourtant il n'a peut-être pas toujours eu, il n'aura peut-être pas toujours cette beauté qu'il possède aujourd'hui. Qu'est-ce donc, sinon une beauté d'emprunt? Ainsi Phédon n'est point le principe de la beauté qui est en lui, et il est encore moins le principe de la beauté qui est dans les autres. Le particulier ne peut être principe ni essence. La beauté de

1. *Phéd.*, 101, a.

tel ou tel objet se rattache donc à un principe supérieur, qui est la beauté même, — la beauté, dit Platon, et non telle ou telle beauté particulière. Il en est de même pour la bonté, pour la grandeur. – Cette proposition : Simmias est plus grand que Socrate, n'est pas vraie dans son acception littérale; Simmias n'est pas plus grand *naturellement et parce qu'il est Simmias*, « mais à cause de la grandeur qu'il se trouve avoir: et de même, s'il est plus grand que Socrate, ce n'est pas parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate se trouve avoir la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias [1] ». La preuve en est que Socrate lui-même, qui est petit par rapport à Simmias, est grand par rapport à Phédon. Loin d'avoir pour essence la grandeur, il admet en lui-même la petitesse. En un mot, les termes particuliers d'une comparaison, comme Simmias et Socrate, ne sont point ce qui constitue le rapport de grandeur; et ce rapport n'est lui-même que la manière dont se manifeste dans deux objets particuliers le principe universel de la grandeur ou de la quantité.

L'*universalité*, tel est donc le premier caractère qu'offre le principe de l'essence ou de la forme.

Le second caractère de ce principe, c'est la *pureté*, c'est-à-dire cette simplicité absolue qui exclut les contraires et qui est identique à la perfection. Socrate, nous l'avons vu, est à la fois grand et petit; « la grandeur en soi ne peut jamais être en même temps grande et petite: il y a plus, la grandeur même qui est en nous n'admet point la petitesse » (en tant qu'elle est grandeur) « et ne peut être surpassée » (car alors elle deviendrait petite). Socrate peut être surpassé par Simmias, et admettre en lui-même grandeur et petitesse; mais la grandeur à laquelle il participe en tant qu'il est grand, exclut absolument la petitesse. « De deux choses l'une, ou la gran-

1. *Phéd.*, 102, b.

deur s'enfuit et se retire quand elle voit venir son contraire, ou elle périt à son approche; mais lorsqu'elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne peut devenir autre chose qu'elle n'était. Ainsi, moi, après avoir admis la petitesse, restant le même Socrate que je suis, je suis ce même Socrate petit. » Il n'y a pas contradiction entre Socrate et la petitesse, parce que Socrate n'*est* pas la grandeur, quoiqu'il en *participe*. Il peut donc, sans cesser d'être Socrate, admettre la petitesse; mais la grandeur qui est en lui sans être lui ne l'admet pas : elle peut coexister dans un même sujet, qui est Socrate, avec la petitesse même, mais elle ne se confond pas avec la petitesse même. « En un mot, il n'est pas un seul contraire qui puisse, pendant qu'il est ce qu'il est, devenir ou être son contraire. Mais il se retire ou il périt quand l'autre arrive. » — « Pourtant, objecte Cébès, nous avons dit tout à l'heure que les contraires naissent toujours de leurs contraires, et maintenant nous disons qu'un contraire ne peut jamais être contraire à lui-même, soit en nous, soit dans la nature des choses. » — « Alors, mon ami, nous parlions des choses qui *ont* en elles les contraires et leur empruntent leur nom. » Voici, par exemple, deux contraires : la vie et la mort; quand un être possède la vie (ἔμψυχα), il a en lui l'un des contraires et on l'appelle *vivant;* s'il meurt, il sera passé d'un contraire à l'autre, et en lui la mort sera née de la vie, qui est son contraire. « Mais à présent nous parlons des essences mêmes qui, par leur présence, donnent leur nom aux choses où elles se trouvent, et ce sont ces essences qui, selon nous, ne peuvent naître l'une de l'autre [1]. » Les essences générales qui prêtent leur forme aux objets particuliers excluent donc nécessairement tout mélange, car en elles le mélange serait une contradiction. La grandeur

1. *Phéd.*, ib. Nous corrigeons la traduction Cousin, qui contient un énorme non-sens.

en soi, la grandeur parfaite exclut nécessairement la petitesse, car, si elle l'admettait, elle cesserait d'être absolue et parfaite. Le mélange des contraires est la marque infaillible de la multiplicité, de l'impureté, de l'imperfection. Mais toute chose qui est son essence à elle-même est simple, sans degré, sans défaut, sans contradiction intérieure. Ce qu'elle est, elle l'est sans restriction, elle l'est absolument, elle l'est uniquement. A cette unité qui résulte de son universalité, elle joint l'unité de la perfection.

De là dérive une conséquence importante. Les principes d'essence, comme la grandeur en soi, la beauté en soi, excluant tout mélange qui altérerait la perfection de leur essence, sont parfaitement distincts entre eux sous le rapport même de l'essence ou de la forme. Il peut exister des essences qui s'allient et d'autres qui s'excluent, mais lors même qu'il y a union, l'unité intrinsèque de chaque essence persiste, et cette unité intérieure est précisément ce qui fait leur distinction les unes par rapport aux autres.

Unité intrinsèque et distinction réciproque des essences, — tels sont, d'après Platon, les fondements métaphysiques de cette loi logique que l'on appellera plus tard axiome d'identité et de contradiction. « Ce qui est grand est grand et ne peut être en même temps petit sous le même rapport. » Cet axiome logique suppose que chaque essence est identique à elle-même, et qu'elle doit à sa perfection une simplicité, une unité intérieure exclusive de tout mélange, par laquelle elle se distingue nettement de toute essence opposée ou même simplement différente. La raison conçoit cette nécessité métaphysique, et elle la transforme en règle logique : l'absence de contradiction, qui est la loi de toute essence, devient la loi de toute pensée. « Dans une chose n'entrera jamais d'idée contraire à la forme qui la constitue (ἀπεργάζεται). Par exemple, ce qui constitue *trois*, c'est l'impair » (l'impair n'est pas un accident, mais l'essence même de trois, essence sans laquelle trois ne pourrait exister). « L'idée du pair ne se

trouvera donc jamais dans le trois » ; car il y aurait alors contradiction, et l'essence de trois serait détruite.

En résumé, toute chose multiple, mobile, relative et particulière, n'a point et ne peut avoir en elle-même la raison de son essence. Il n'y a d'essence véritable que dans l'unité, non pas l'unité vide et morte produite par l'élimination de toute qualité, mais l'unité infiniment riche produite par l'élévation d'une qualité à sa plus haute puissance. Alors disparaît toute contradiction, toute limitation. Les principes des formes, les causes essentielles renferment l'identité absolue, qui s'exprime dans la logique par l'absolue affirmation ; c'est donc par ces principes que les êtres particuliers sont *identiques* à eux-mêmes et *distincts* des autres êtres. Ces principes d'identité et de distinction, d'essence et de forme, ce sont les Idées.

II. — L'idée, type de perfection. Du matérialisme.

L'Idée, par cela même qu'elle est un principe d'essence, est apparue aussi à Platon comme un principe de perfection. Un objet ne peut *être* qu'à la condition de posséder certaines qualités positives qui le déterminent en lui-même et dans notre pensée. Autant il aura de qualités positives, et par conséquent de perfections, autant de fois nous aurons le droit d'affirmer son existence.

Nous l'avons vu, dans les êtres variables et multiples aucune qualité n'est pure et parfaite : on ne peut dire que Phédon est beau, que Socrate est grand, sans restriction et dans le sens absolu de ces termes ; il n'y a point en eux cette simplicité infiniment riche de la beauté véritable et de la véritable grandeur. Seule la beauté en soi est belle simplement, et sans qu'aucune négation vienne s'ajouter à cette affirmation absolue, sans

qu'aucun mélange de contraires vienne altérer cette parfaite identité du beau avec lui-même. Le beau seul est beau, la grandeur seule est grande, et sous l'apparente naïveté de ces termes se cache, selon Platon, une réelle profondeur.

De même la véritable science est celle qui *sait*, dans toute la simplicité et dans toute l'universalité de ce terme ; ce n'est pas cette science incomplète et inachevée qui sait telle chose et ignore telle autre, qui par là même « est sujette au changement et variable suivant les différents objets que nous appelons des êtres [1] ». Non, la vraie connaissance n'est pas celle qui connaît telle et telle chose, mais celle qui connaît tout, ou, plus simplement encore, celle qui *connaît*, sans qu'il soit nécessaire de rien ajouter. Telle n'est pas la science humaine avec toutes ses ignorances : elle a beau s'étendre, s'accroître et faire effort pour se compléter, passant de la science d'un objet à la science d'un autre, jamais il ne lui sera donné de se reposer dans l'universel et de se résumer elle-même dans l'infinité de ce seul mot : « Je sais! »

« Je sais! » — Expression qui semble l'indétermination même pour un esprit borné comme l'esprit de l'homme, et qui exprime cependant la détermination la plus absolue et la perfection même de la science. « Je sais! » Derrière ce mot, il n'y a rien ou il y a toutes choses ; il y a la simple possibilité ou la complète réalité de la science, l'absolu non-être ou l'être absolu. Mais dans aucun de ces deux sens ce mot ne s'applique véritablement à l'homme ; car la science humaine n'est ni la pure indétermination ou la pure possibilité de la science, ni la science parfaitement déterminée et réelle ; c'est quelque chose d'intermédiaire, comme le mouvement entre le repos du non-être et le repos de l'être, comme le nombre entre l'unité du néant et l'unité de l'universel ;

1. *Phèdre*, 218 et ss.

c'est un trait d'union entre la pure ignorance et la pure science, c'est un milieu entre rien et tout.

Ce qui est vrai de la science humaine est vrai de toutes les qualités ou vertus humaines; et il en faut dire autant de la nature entière, mélange de perfection et d'imperfection.

Ce mélange, comme le montre le *Philèbe*, doit avoir une *cause*. Cette cause ne peut être elle-même un mélange, un *degré* particulier de perfection ou d'imperfection : car alors on ne sortirait pas du relatif et du multiple, et comme il n'y aurait aucune raison pour s'arrêter à tel degré plutôt qu'à tel autre, la pensée avancerait ou reculerait toujours sans pouvoir se fixer nulle part, sans se reposer dans l'absolu et dans l'unité. La cause du mélange doit donc être pure, simple, sans mélange; et par conséquent elle ne peut être que l'absolue perfection de la matière pure ou l'absolue perfection de l'Idée. Le matérialisme, qui choisit la première hypothèse, prétend faire sortir le plus du moins; mais d'où peut venir ce surplus qui se trouve dans l'effet, s'il n'est pas emprunté à la cause? Ne venant ni de la cause, qui ne peut donner ce qu'elle n'a pas, ni de l'effet, qui n'existe pas encore et reçoit tout de sa cause, ce surplus est évidemment sans cause. Donc, le matérialisme, après avoir annoncé qu'il nous découvrirait la cause du mélange, finit par la supprimer. Sans doute le *plus* est communiqué au *moins*, mais non *par* le *moins*. Si le monde est le développement d'un germe que la Pauvreté ou la Matière reçoit dans son sein, encore faut-il, selon Platon, que ce germe fécondant y ait été déposé par la Richesse ou la Perfection. L'Amour, c'est-à-dire ce monde mobile qui aspire sans cesse au bien, et qu'un désir insatiable pousse au développement et au progrès, ne doit donc à sa mère, l'Imperfection radicale, que sa *possibilité* et la condition *passive* de son existence; mais il doit à son père, le Parfait, son existence réelle et son

activité [1]. Le matérialisme confond le *réceptacle* (ἐκμαγεῖον) [2] avec la vraie *cause*.

Si vous voulez trouver la vraie cause d'un être, ne regardez pas au-dessous de lui, mais au-dessus ; ne cherchez pas seulement d'où il vient, mais encore, mais surtout où il va ; ne vous contentez pas de regarder le sein qui l'a reçu, découvrez le germe fécondant qui lui a donné la forme et la vie. La vraie raison des choses, c'est le parfait ou l'Idée, qui est à la fois cause et modèle, ou *cause exemplaire :* αἴτιον παραδειγματικόν [3]. Les degrés relatifs du bien ne s'expliquent que par l'absolu du bien.

Aristote, dans son traité *sur la Philosophie*, où il résumait les leçons de son maître, exprime avec une admirable précision cette formule platonicienne qui rattache la perfection relative à la perfection absolue. « En général, là où se trouve du *plus* parfait (et du *moins*, c'est-à-dire des degrés), là existe aussi *le parfait*. Si donc il y a dans les êtres tel être meilleur que tel autre, il faut qu'il existe aussi quelque chose de parfait, qui ne peut être que le divin [4]. » Impossible de mieux dégager le procédé fondamental du platonisme, qui consiste à expliquer les degrés des choses, ou le mixte, par l'absolu et le *pur*, c'est-à-dire par le parfait. Nous l'avons vu, pourquoi disons-nous que Phédon est *plus* beau que Socrate? Est-ce seulement parce que nous le comparons à Socrate? — Réponse incomplète et qui ne pénètre pas au fond de la difficulté. Cette comparaison de Phédon avec Socrate n'est elle-même possible, selon Platon, que si une lumière supérieure vient éclairer les deux termes :

1. *Banquet*, 208.
2. *Timée*. 50.
3. Procl., *in Parm.*, V, 133.
4. Λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας :

Καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἐστι τὸ βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον. — Simplicius, *de Cœlo*. (*Ald.* 67, b.)

cette lumière de la beauté absolue au milieu de laquelle nous apercevons tout ensemble Phédon et Socrate, comme deux ombres dans lesquelles l'obscurité n'est pas complète et qui empruntent inégalement au soleil de la beauté une partie de sa lumière. Alors nous disons que Phédon est plus beau que Socrate, c'est-à-dire qu'il participe davantage de la beauté, mais sans la posséder tout entière. Ainsi donc la connaissance de la beauté relative a pour condition celle de la beauté absolue : et de même, dans la réalité, la première n'existe que par la seconde dont elle est l'imitation. « Là où se trouve le *meilleur*, existe aussi le parfait. »

En résumé, la variété des choses sensibles est produite par le concours de deux termes : la matière première et indéterminée, semblable à l'obscurité complète ; la forme déterminante, ou type de perfection, analogue à la pure lumière. Le monde sensible est la région des ombres où la lumière se mêle à l'obscurité dans les proportions les plus diverses, où le parfait se reflète dans l'imparfait avec plus ou moins de netteté. La cause du mélange est le bien absolu, l'unité concrète qui enveloppe toutes les qualités positives, et non l'unité abstraite qui les exclut. Tel est le grand principe du platonisme : — Identité de la perfection avec la détermination et par conséquent avec l'existence. C'est le parfait qui constitue le réel : c'est le bien, τὸ ἀγαθόν, qui est la source de toute existence : et les différents aspects du bien par rapport au monde où il se reflète, les apparences diverses de l'unité par rapport à la multiplicité, ce sont les *types* éternels, principes de perfection, causes exemplaires de toutes choses : ce sont les Idées.

III. — L'idée, principe des genres.

Jusqu'à présent, nous avons considéré les objets en eux-mêmes, dans leur essence et leurs qualités. Si nous

les considérons maintenant dans leurs relations mutuelles, ils nous apparaîtront sous de nouveaux aspects, — genres, lois et fins, — dont l'ensemble constitue l'ordre du monde.

La connaissance n'a point pour objet l'individu, sujet au changement, à la naissance et à la mort; car elle serait variable elle-même et s'évanouirait dans l'indétermination. Ni la multiplicité pure ni la pure unité ne sont l'objet ordinaire de la science humaine, du moins de la science discursive : l'unité pure n'est saisissable que dans l'unité de l'intuition, et la multiplicité indéfinie se conçoit indirectement par un « raisonnement bâtard », à peine compréhensible. Les objets ordinaires de la science, ce sont les rapports, choses intermédiaires entre le multiple et l'un : tout rapport, en effet, suppose l'unité dans la multiplicité.

Entre les divers individus l'esprit saisit des rapports de ressemblance ou d'opposition. S'il considère les ressemblances isolément, en faisant abstraction des différences, l'idée ainsi obtenue est *générale*.

Cette idée n'existe-t-elle que dans notre esprit, et ne suppose-t-elle rien en dehors de l'esprit lui-même ou des objets particuliers qui ont servi de termes à la comparaison? — Telle est la question que Platon se pose.

Les genres ne désignent pas des individus, mais s'ensuit-il qu'ils ne désignent rien de réel? Parmi les notions générales, il en est sans doute que l'esprit forme à son gré et qui semblent de pures fictions. Et cependant, même dans ces idées factices, l'esprit est peut-être moins créateur qu'il ne le semble; peut-être une analyse plus profonde découvrirait-elle, même dans nos chimères, des éléments nombreux de réalité. La possibilité de concevoir une chimère suppose quelque principe réel d'où cette possibilité dérive. N'importe; accordons qu'il y a des notions tout artificielles, et considérons exclusivement celles que la nature même nous enseigne à produire.

celles qu'on retrouve dans toutes les langues parce qu'elles existent dans tous les esprits. Cette universalité de certaines notions prouve qu'elles sont tout au moins des lois de la pensée et le résultat nécessaire du développement intellectuel. Ne sont-elles rien de plus, et n'y a-t-il absolument rien qui leur corresponde en dehors de nous? Cela est impossible; car comment la nature viendrait-elle se conformer d'elle-même aux conceptions de notre intelligence? Confiez à la terre le germe d'une fleur, et vous savez à l'avance que ce germe produira une fleur semblable à celle d'où il est sorti : jamais la fleur n'engendrera autre chose qu'une fleur de son espèce. Cette espèce n'est donc pas seulement dans votre esprit; elle est dans les choses mêmes, et les lois de la pensée sont les lois de la nature.

Cependant, si les genres et les espèces sont dans les objets particuliers, Platon admet qu'en même temps ils dépassent de l'infini ces mêmes objets. Le type général déborde, pour ainsi dire, les choses présentes : il s'étend dans le passé et dans l'avenir; bien plus, il déborde la réalité tout entière, présente, passée ou future, et embrasse le possible, qui n'existera peut-être jamais, mais qui pourrait exister. Platon ne dira donc pas que les genres sont seulement dans les choses et existent par elles; selon lui, ce sont les choses particulières qui existent par les genres, ce sont les phénomènes qui existent par la loi? La loi qui préside à la génération de la fleur et qui la fait sortir du germe, n'est pas l'effet de cette fleur qui n'existe pas encore; elle en est plutôt la cause. « C'est le semblable, objectera Aristote, qui produit par lui-même le semblable [1]. » Cette explication semble à Platon une pétition de principe : ces deux semblables, l'un engendrant, l'autre engendré, d'où vient qu'ils sont semblables? C'est précisément cette ressemblance qui étonne et qu'il

1. V. plus loin, les chapitres sur Aristote.

s'agit d'expliquer. Suffit-il pour cela de répondre par la question même, et de dire qu'un être particulier a la vertu de produire un être semblable à lui? Encore une fois, c'est cette vertu même qu'il s'agit d'expliquer; c'est cette possibilité indéfinie des semblables dont il faut donner la raison: et tant que vous resterez dans le domaine des êtres particuliers, vous n'obtiendrez aucune raison générale et absolue : la difficulté reculera à l'infini dans la série rétrograde des causes secondes, mais elle subsistera, selon Platon, tant que l'esprit ne se reposera pas dans une cause première [1].

Concluons que les genres et les lois existent dans les

1. Cf. Jacobi, *Des choses divines,* Appendice C. « Les genres, les Idées de Platon, existent en réalité et en vérité avant les espèces et les choses particulières, et dans le sens le plus propre et le plus strict; elles rendent d'abord celles-ci possibles, de la même manière que la pensée du premier inventeur et le modèle qu'il a construit sur cette pensée existent avant le nombre infini des copies, qui se font d'après la vue et la règle du modèle, en sorte que cette multiplicité postérieure n'est devenue possible qu'au moyen de l'unité antérieure et lui doit sa naissance; mais il ne se peut, en aucune façon, que l'unité, qui a donné naissance à la pluralité, devienne elle-même multiple; elle demeure à jamais l'unité, et ne peut absolument pas être multiple. Il ne saurait rien sortir de la pluralité, en tant que pluralité; de l'unité, il ne sort jamais que l'unité. On n'invente point *des* montres, *des* vaisseaux, *des* métiers, *des* langues; mais on invente *une* ou *la* montre, *un* ou *le* vaisseau, *une* ou *cette* langue. On ne peut et l'on ne doit dire d'aucune chose particulière et individuelle de ces différentes espèces, d'aucune montre, d'aucun vaisseau, d'aucune langue, qu'elle est *la* montre, *le* vaisseau, *la* langue. Cette manière de s'exprimer ne convient qu'à une cause, qu'on l'appelle comme on voudra, espèce, loi, pensée ou âme, d'où est provenu le multiple, et d'où il continue à provenir. » Malebranche dit aussi : « *Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter les Idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un* (c'est-à-dire dans leur Idée). *Car, toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voye quelque chose de créé, lorsqu'on voit un triangle en général.* » (*Recherche de la vérité,* v. III, ch. 6.

choses sensibles, mais mutilés et incomplets. Le particulier aura beau s'ajouter au particulier, il ne sera jamais identique au général. Les genres et les lois sont la condition des objets individuels, loin d'en être l'effet. S'il ne sont pas eux-mêmes des causes, ils expriment du moins le rapport des effets à leur cause primordiale. Là est la grande conception platonicienne : les notions générales sont des rapports, mais non pas seulement des rapports entre les objets particuliers, comme l'enseigne la logique vulgaire ; car ces rapports supposent eux-mêmes un rapport supérieur : celui des objets particuliers et imparfaits avec l'être universel et parfait, qui est l'unité absolue et primitive. Ainsi, au-dessus de la matière, comme au-dessus de l'esprit, il faut admettre un principe qui explique la réalisation des genres dans la matière et la conception des genres dans l'esprit. Cette racine des choses et des pensées, cette « cause exemplaire de ce qu'il y a de *constant* dans la nature » et dans l'intelligence humaine, c'est l'Idée [1].

IV. — L'idée, cause finale.

« N'y a-t-il point deux sortes de choses, l'une qui est pour elle-même, l'autre qui en désire sans cesse une autre? — Comment, et de quelle chose parles-tu? —

1. Aristot., *Mét.*, XII, 242. Procl. *in Parmen.* éd. Cousin, V, 133 : Καθά φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι τήν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων... Ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμόνι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψε, χωριστὴν αὐτήν καὶ θείαν αἰτίαν τιθέμενος. L'opinion d'Alcinoüs est parfaitement d'accord avec le témoignage de Xénocrate. *Introd. in Platon.*, VIII : Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατά φύσιν αἰώνιον (leg. αἰωνίων?). Diogène de Laërte semble aussi faire allusion à la définition rapportée par Xénocrate; III, LXVII : Τὰς δὲ ἰδέας ὑφίσταται..... αἰτίας τινὰς καὶ ἀρχὰς τοῦ τοιαῦτα εἶναι τὰ φύσει συνεστῶτα οἷά περ ἐστιν αὐτά.

L'une est très noble de sa nature, l'autre lui est inférieure en dignité... Celle-ci est toujours faite en vue de quelque autre chose; l'autre est celle en vue de laquelle se fait ordinairement tout le reste... Conçois à présent le *phénomène* et l'*être*. Lequel des deux dirons-nous qui est fait à cause de l'autre?... Mais la chose en vue de laquelle les autres se font doit être mise dans la classe du bien; et il faut mettre dans une classe toute différente ce qui se fait en vue d'une autre chose [1]. »

Ainsi, le caractère essentiel du monde sensible, c'est la mobilité, la génération, le devenir (ἡ γένεσις). Mais conçoit-on le mouvement sans un but auquel il aspire ? Si un objet se suffisait à lui-même, admettrait-il le changement et le développement ? Non sans doute, et il faut dire que le mouvement existe à cause de la fin, l'imparfait à cause du bien qui est la perfection, l'amour à cause de l'objet aimé.

Le bien, fin dernière des choses, existe donc par lui-même et pour lui-même, et, de plus, c'est pour lui seul qu'existe le reste : le vrai principe de toute chose imparfaite, c'est l'Idée du meilleur, c'est la perfection.

Sans doute le mouvement suppose non seulement une fin, mais un moteur. Cependant la cause motrice n'est point la raison dernière et véritable du mouvement. Le mouvement ne pourrait se produire sans un but ; la cause du mouvement serait donc impuissante et inactive si ce but n'existait pas. Aussi les causes motrices sont-elles pour Platon « au nombre de ces causes secondaires et comme auxiliaires (συναιτίων) dont Dieu se sert pour représenter l'idée du bien aussi parfaitement qu'il est possible ». « La plupart des hommes les regardent, non comme des causes secondaires, comme des moyens auxiliaires, mais comme les vraies causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent,

1. *Philèbe*, 27.

liquéfient et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder intelligence, c'est l'âme; or l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher, comme les vraies causes premières, les causes intelligentes (τάς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρωτὰς μεταδιωκειν), et mettre au rang des causes secondaires toutes celles qui sont mues et meuvent nécessairement. Il faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent avec intelligence ce qui est beau et bon, et de celles qui, dépourvues de raison, agissent au hasard et sans ordre [1]. »

Socrate, pendant sa jeunesse, était possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique; mais il reconnut bientôt l'insuffisance philosophique d'une science qui se réduit tout entière à la considération des causes motrices, qui néglige la fin en faveur des moyens, les raisons véritables en faveur de raisons secondaires. « Enfin, ayant un jour entendu quelqu'un lire, dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi: il me parut convenable que l'intelligence eût tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque, sont pour elle ce qu'il y a de meilleur; et d'après ce principe, il s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui le concerne comme dans ce qui se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le meilleur et le plus parfait. Que l'on dise, par exemple, que, si je n'avais ni os ni muscles, je ne pourrais faire ce que je

1. *Timée*, 46, c. Cf. *Phil.*, 27, a, et *Polit.*, 128.

jugerais à propos, on dira la vérité : mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, en quoi je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : c'est ne pouvoir pas faire cette distinction qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause : c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, marchant à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause... Ils n'admettent pas le principe du bien, nécessaire pour tout lier et tout soutenir. Quant à moi, pour apprendre quelle est cette cause, je me serais fait volontiers le disciple de qui que ce fût ; mais n'ayant pu parvenir à la connaître, ni par moi ni par les autres, j'allai à sa recherche par une voie nouvelle [1]. »

Cette voie *nouvelle* consiste à regarder comme cause véritable d'un objet la perfection idéale de ce même objet, c'est-à-dire son idée. Pour Platon, la méthode des causes finales et la méthode des idées sont absolument identiques, et il expose la seconde dans le *Phédon*, comme application de la première [2]. Entre la cause exemplaire et la cause finale, il n'y a pour lui aucune différence. L'artiste « qui a les yeux fixés sur l'idéal et qui s'efforce d'en reproduire la vertu », n'a d'autre fin que l'idéal lui-même. Ainsi l'intelligence divine a pour modèle la perfection, le bien, soit qu'elle porte en elle-même ce modèle, soit qu'elle s'en distingue : et sa fin est également le bien. Elle n'agirait point si le bien n'existait pas : elle aurait beau contenir en elle-même la puissance efficiente, elle ne pourrait la manifester et la développer ; car cette manifestation, étant sans motif et sans but, serait sans raison. Si donc la cause

1. *Phædo*, 100, sqq.

2. La première appartient à Socrate, la seconde à Platon, qui a changé la cause finale en Idée. *Phædo*, 100, 101 et ss.

efficiente explique la réalité de l'effet, la cause finale, à son tour, explique l'action de la cause efficiente, et ainsi, au premier rang des causes, il faut placer non pas l'activité, non pas la pensée, non pas même l'être, mais le bien.

A cette hauteur, la métaphysique et la morale s'unissent dans la communauté d'un même principe, et c'est pour ainsi dire la moralité et la bonté des choses qui en expliquent l'existence. Toute qualité, toute essence, dérive du bien et n'est complètement intelligible que si on l'élève au degré de la perfection. Tout genre, toute loi, dérive du bien et n'est intelligible que par un modèle idéal qui est la perfection même. Tout mouvement, enfin, tout changement s'explique par un but idéal qui est encore la perfection. Il y a un principe qui se repose à jamais dans son unité et sa pureté, tandis que la nature inquiète le poursuit et le désire : ce principe est l'Idée.

L'Idée est donc la raison suprême de l'existence, comme elle est la raison suprême de la connaissance. C'est tout à la fois une forme radicale de l'être et une forme de la pensée, par laquelle l'être devient intelligible et la pensée intelligente. L'être et la pensée émanent d'un même soleil intelligible; et s'il y a partout harmonie entre l'intelligence et l'existence, c'est que la pensée et l'être ne font qu'un à leur origine dans ce centre commun des idées, qui est le bien [1].

1. Nous reviendrons sur la cause finale et sur la cause efficiente dans l'exposition de la théologie platonicienne.

LIVRE II

NATURE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE, PRINCIPE D'UNITÉ

Du caractère d'unité dans les Idées. Est-ce l'unité logique, ou réelle? L'Idée n'est-elle qu'une notion générale ou est-elle une forme de la perfection? — I. Distinction de l'Idée et de la notion générale. — II. Union de l'Idée et de la notion générale. — III. L'unité de l'Idée résulte de sa perfection.

S'il est un point incontestable, c'est que Platon a conçu l'Idée comme un principe d'unité. Des textes nombreux établissent ce caractère de l'Idée; mais, à les prendre isolément, ils n'indiquent pas d'une manière nette s'il faut concevoir cette unité comme logique ou comme réelle. Aussi a-t-on prétendu que l'Idée de Platon était simplement une notion générale n'ayant d'existence que dans l'esprit qui la conçoit.

Résumons d'abord les textes sur lesquels on s'appuie.

« Le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, est compris sous une unité rationnelle [1]. »

1. Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. (*Phèdre*, 249, b.)

« Il faut réunir sous une seule Idée toutes les choses particulières, éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre par une définition précise le sujet qu'on veut traiter [1]. »

« Nous avons coutume de poser une Idée distincte pour chacune des multitudes auxquelles nous donnons le même nom [2]. »

Il faut « réunir tous les objets de la même famille sous une ressemblance commune, et les rassembler dans l'unité essentielle d'un genre [3] ».

« Le dialecticien sait démêler comme il faut l'Idée une, répandue tout entière dans une multitude d'individus dont chacun existe séparément [4]. »

Que prouvent ces textes? — Que l'Idée est un principe d'unité dans la multitude. Mais on peut comprendre diversement le rôle et la nature de ce principe d'unité. Il ne résulte nullement des textes précités que l'Idée soit simplement la notion générale par laquelle nous ramenons le multiple à l'unité; il en résulte seulement que, partout où il y a notion générale, et conséquemment un même nom pour une multitude d'objets, il y a Idée. Donc, rapport intime entre la notion générale et l'Idée, voilà tout ce qu'on peut conclure des textes en question.

Or, nous avons déterminé dans le chapitre précédent la nature exacte de ce rapport, non d'après quelques phrases isolées, mais d'après des dialogues entiers, comme le *Théétète*, et conformément à l'esprit même de la philosophie de Platon. La solution à laquelle nous avons abouti nous semble exclure à la fois deux opinions contraires et

1. Εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλει. (*Phèdre*, 265, d.)

2. Εἶδος γάρ που τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. (*Rép.*, X, 596, a.)

3. Γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάλλεται. (*Polit.*, 285, b.)

4. Μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς; πάντῃ διατεταγμένην διαισθάνεται. (*Sophiste*, 253, d.)

également erronées, dans lesquelles sont généralement tombés les interprètes de Platon. Les uns confondent trop l'Idée et la notion générale [1], les autres les séparent à l'excès. C'est ne pas bien comprendre la théorie platonicienne. Platon distingue la notion logique et l'Idée métaphysique, mais il les distingue sans les séparer, parce que la première, étant impossible sans la seconde, est avec elle dans un rapport intime. Rappelons en quoi ces deux choses se distinguent et s'unissent.

I. L'Idée est séparée de l'esprit et des choses : c'est le *noumène* transcendant (τὸ νοούμενον) [2]. La notion purement logique n'a qu'une existence abstraite dans l'esprit et une existence concrète dans les choses particulières [3].

La notion logique se forme au moyen des opérations discursives (διάνοια); l'Idée se conçoit par la réminiscence qui se résout elle-même dans une intuition primitive et peut-être intemporelle (νόησις).

La notion générale est élaborée par la réflexion : l'Idée intemporelle est *posée* immédiatement par l'intelligence (τίθεται).

La notion générale résulte d'une comparaison entre plusieurs objets particuliers. L'Idée résulte d'une comparaison entre un ou plusieurs objets particuliers et un terme supérieur, avec lequel ils n'ont qu'une ressemblance imparfaite et dont ils sont l'incomplète imitation. C'est en comparant tel ou tel objet avec le bon en soi,

1. V. F. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. I et t. II, passim. Grote, *Plato*, passim.

2. Lettre VII, 342, c.

3. Τὰ εἴδη, dit Aristote, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. *Mét.*, I, 29. Οὐδὲ δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταὐτό τῇ ἰδέᾳ, πᾶσι γὰρ ὑπάρχει κοινόν. *Eth. Eud.*, I, VIII. « Le bien général n'est pas la même chose que l'*Idée* du bien; car le bien général se trouve commun à tous les êtres (sans existence propre et séparée). » Ces témoignages d'Aristote sont très précieux, et précieux surtout contre Aristote lui-même, qui affecte ailleurs de confondre l'*Idée* et la *généralité abstraite*.

avec le beau en soi, que nous le déclarons bon ou beau.

La notion générale est suscitée par la vue des ressemblances : mais ce sont les contradictions des sens qui provoquent le rappel de l'Idée. Il suffit donc d'un seul objet dans lequel nous apercevions quelque contradiction intérieure pour éveiller le souvenir de l'Idée, essence pure de tout mélange et de toute contradiction.

La notion générale n'implique pas la perfection [1]. L'Idée, au contraire, est essentiellement un type de *pureté*, de simplicité, de perfection. L'Idée de la blancheur n'est pas l'image vague d'une qualité commune à tous les objets blancs, mais la conception d'une blancheur pure et sans mélange.

Enfin la notion générale, loin d'être l'Idée, la suppose au contraire. Aussi Platon a-t-il soutenu que la science n'est ni dans le jugement, ni dans la comparaison, ni dans la définition, ni dans le raisonnement, ni dans aucune de ces opérations logiques qui se ramènent à la généralisation. La science est dans la contemplation des Idées, soit immédiate (intuition), soit médiate (réminiscence) [2].

Ou le *Théétète*, le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*, n'ont aucun sens, ou il faut reconnaître que Platon distingue les notions logiques de l'Idée métaphysique. Ne pas comprendre cette distinction, c'est ignorer le principe même du Platonisme, par lequel il diffère essentiellement de la philosophie socratique.

1. C'est pourquoi Platon hésite à dire, dans le *Parménide*, qu'il y a une Idée de la fange, dont nous avons cependant la notion générale. Il hésite même à donner une Idée aux *genres* naturels (*homme, feu*). (V. livre III.)

2. Voir plus haut, un passage décisif des *Lettres* (VII, 3, 24 c) où les états et notions de l'âme sont opposés formellement au *cercle en soi* et à l'Idée. La distinction du sujet et de l'objet y est formellement établie. — Rappelons aussi le passage du *Phédon* où l'Idée est appelée une cause, un principe, αἴτιον (100, a), et la définition de Xénocrate : L'Idée est la cause exemplaire des choses constantes (des genres).

Une pareille confusion de l'Idée et de la notion logique ne peut être attribuée à Platon que par les partisans d'Aristote. Or, d'après Aristote lui-même, Socrate avait placé l'essence des êtres dans les généralités distinctes des choses particulières, que l'induction en dégage et sous lesquelles les classe la définition. Platon ne distingua pas seulement l'universel des choses qu'il domine; il l'en sépara, et le posa sous le nom d'Idée en dehors du monde sensible. Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς, οἱ δ' ἐχώρισαν [1].

Aristote attribue également à Platon une distinction très importante entre les notions générales et les Idées. C'est la théorie des essences intermédiaires (τὰ μεταξύ), qui ne sont autre chose que les genres, les espèces, et toutes les notions logiques ou mathématiques (τὰ μαθηματικά). « Entre les objets sensibles et les Idées, Platon admettait des choses intermédiaires, dont les notions mathématiques font partie. Ces choses intermédiaires sont distinctes des objets sensibles, en ce qu'elles sont éternelles et immobiles, et des Idées, en ce qu'elles sont plusieurs semblables, tandis que chaque Idée est seule de son espèce [2]. » Par exemple, il y a trois triangles : 1° le triangle sensible; 2° le triangle mathématique, distinct du triangle sensible sans en être séparé : c'est cette forme abstraite du triangle, immobile et éternelle, qui se retrouve toujours la même dans la pluralité des figures sensibles; c'est l'espèce ou le genre, élément commun que la comparaison découvre entre plusieurs individus, et que l'abstraction dégage : 3° le triangle idéal, qui est seul le vrai triangle, est le principe suprême qui rend possible la

1. *Mét.*, XIII, p. 266. Voir les autres textes d'Aristote cités plus haut.

2. Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἕν ἕκαστον μόνον. (*Mét.*, I, 6. Cf. *ib.*, I, 31, l. 24; III, p. 46, l. 12, 24.)

forme triangulaire: c'est le dernier fondement de cette forme dans la réalité radicale absolu. Cet idéal du triangle n'est ni abstrait ni multiple; il ne peut pas se répéter, se reproduire, se retrouver toujours le même dans plusieurs individus: il est seul de son espèce, et il est le fondement de toute l'espèce des triangles.

Aristote est ici parfaitement d'accord avec Platon, qui, dans le VII[e] livre de la *République*, distingue le *vrai* nombre et les *vraies* figures [1], objets de la philosophie, des nombres et des figures mathématiques. Le vulgaire des musiciens et des astronomes s'arrête au nombre sensible; les Pythagoriciens, au nombre mathématique: les Platoniciens recherchent les nombres harmoniques (σύμφωνοι) qui amènent l'esprit à l'Idée du bien [2]. De là les trois principales divisions de la connaissance : la sensation, la connaissance discursive et la connaissance intuitive. Dans la région intermédiaire des mathématiques, il faut placer aussi toutes les notions logiques, comme celles des genres et des espèces, pures abstractions formelles [3].

« L'Idée, dit un savant interprète d'Aristote, n'est plus pour Platon, comme les généralités qui suffisaient à Socrate, une unité logique: c'est une unité réelle dont l'unité logique n'est que le résultat et le signe. L'Idée n'est pas seulement ce qui se trouve de commun dans une pluralité d'existences individuelles, mais le principe auquel elles participent toutes ensemble, d'où elles tirent leur ressemblance les unes avec les autres, et dont elles reçoivent le nom. Elle n'est donc pas dispersée dans les individus;

1. Τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀλήθεσι σχήμασι. (529, d.)
2. *Rép.*, 530, e. Cf. *Philèb.*, 56, d. (6, d.)
3. On verra aussi que Platon, qui dans la sphère symbolique de l'âme, attribue un cercle particulier à la raison, et un autre à la sensation, n'en attribue aucun à l'entendement discursif, et fait résulter les catégories logiques du mouvement simultané des deux cercles, c'est-à-dire d'un rapport entre la sensation et la raison, qui seuls saisissent des réalités. V. plus loin, *Cosmologie* et *Psychologie platoniciennes*.

elle n'est pas le simple attribut qui est tout entier dans les sujets particuliers : elle subsiste par elle-même et en elle-même, d'une manière indépendante et absolue. En elle-même, par conséquent, l'Idée, qui donne aux choses particulières l'unité d'une forme générale, l'Idée est une chose à part [1].... »

II. Est-ce à dire qu'il faille séparer radicalement ces deux choses : le genre et l'Idée? Platon ne les réunit-il pas sans cesse tout en les distinguant? n'a-t-il pas un seul et même mot, εἶδος, pour désigner l'espèce et l'Idée? N'appelle-t-il pas aussi les Idées τὰ γένη? Autant il a soin de distinguer, autant il a soin d'unir. C'est ce que n'ont pas pas compris certains Platoniciens qui ont exagéré la séparation de l'Idée et du genre. La vraie pensée de Platon, nous l'avons vu, c'est que les genres naturels ont leur raison dans l'Idée, et que, de même, les notions générales ont leur raison dans la conception de l'Idée, qui seule les rend possibles. Platon eût refusé d'attribuer à l'esprit humain le merveilleux pouvoir de tirer de son propre fond des notions purement logiques et générales. L'esprit ne peut rien créer : non seulement il lui faut les sensations pour matière de ses conceptions : mais il emprunte la forme même de ces conceptions à quelque réalité supérieure. Telle conception s'explique par une simple généralisation, mais cette généralisation ne s'explique elle-même que par l'Idée qui la rend possible. Les opérations logiques se résolvent dans des principes métaphysiques : la διάνοια suppose la νόησις ; les nombres mathématiques ou logiques supposent les nombres idéaux. Aussi, pour Platon, il n'y a pas grand inconvénient à prendre l'un pour l'autre dans le langage le genre et l'Idée, pourvu qu'on s'entende sur le fond, car il n'y a

1. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, I, 292. Malgré ce passage formel, M. Ravaisson, dans son second volume, traite les *Idées platoniciennes* comme des généralités abstraites.

véritablement pas de genre sans Idée. A proprement parler, l'Idée est le principe du genre, et non le genre lui-même : mais le principe et la conséquence sont ici choses tellement voisines, que l'une remplace l'autre sans grand inconvénient dans la langue de Platon.

La logique s'identifie donc avec la métaphysique, au point de vue le plus élevé du platonisme [1].

Ainsi se résout une apparente contradiction de Platon avec lui-même. C'est qu'il admet tout ensemble l'union étroite et la différence de l'Idée et de la notion générale, signe de l'Idée. A ses yeux, l'Idée n'en est pas moins une unité *réelle*, quoiqu'elle soit en même temps la condition et le principe de toute unité *logique*.

III. Ce serait une vue très incomplète que de s'en tenir au premier aspect de l'unité : l'universalité, — caractère logique autant que métaphysique, qui suppose dans l'Idée une unité plus profonde, plus intime, plus

1. C'est ce qu'il ne faut jamais oublier en étudiant Platon. Le point de vue *dialectique* consiste essentiellement dans l'unité de la *logique* et de la *métaphysique*. Dialectique est synonyme de *logique réelle*, par opposition à la logique purement formelle. Platon objective la logique, et n'admet pas que la pensée puisse concevoir plus que l'être ne fournit. Sur ce point Hegel est fidèle à l'esprit de Platon : lui aussi, il conçoit la logique comme une dialectique réelle et idéale tout à la fois.

La logique formelle commence à Aristote. Ce dernier dit, en parlant de la dialectique de ses prédécesseurs (Socrate et Platon) : Διαλεκτικὴ γάρ ἰσχὺς οὔπω τοτ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν. (*Mét.*, XIII, 266.) Cette phrase, mal comprise par Rœtscher et par Hegel, signifie que la dialectique n'était pas encore assez forte pour pouvoir examiner les diverses formes logiques et leurs contraires indépendamment de l'essence métaphysique. En d'autres termes, la dialectique enveloppait la logique et l'ontologie, et n'était pas assez forte pour devenir une logique pure et purement formelle, comme celle d'Aristote.

Le moment dialectique est celui de la synthèse primitive où le *logique* et l'*ontologique* ne font qu'un. Aristote marque le moment de l'analyse.

essentielle. L'Idée est une par rapport à toute multitude parce qu'elle est une en soi, et elle est une en soi parce qu'elle est parfaite. L'unité de perfection, voilà le principal caractère des Idées, bien supérieur à l'unité de nombre dont les commentateurs se sont préoccupés à l'excès : ne voir dans le système de Platon que des rapports de nombre et de quantité, c'est confondre le platonisme avec le pythagorisme. La qualité, la détermination, l'essence est ce que Platon recherche avant tout : l'Idée n'est une *de nombre* que parce qu'elle est une *de forme*. Une qualité quelconque, en effet, n'est une qu'à la condition d'exclure le plus et le moins, c'est-à-dire les degrés, les limites, les négations, les imperfections. L'unité essentielle d'une chose, ou son Idée, c'est donc le bien de cette chose, sa perfection absolue. Autant d'Idées, autant de formes du bien par rapport à telle ou telle qualité particulière. Les Idées pourraient se définir les divers points de vue du bien, qui est absolument un en lui-même, mais qui semble se diviser, se fractionner, se différencier, quand on le considère dans ses rapports avec la pluralité sensible, et qui devient ainsi unité dans le multiple (ἓν ἐπὶ πολλοῖς) et non plus unité pure [1].

1. Αὐτὸ μὲν ἕν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. (*Rép.*, V, 463. c.)

CHAPITRE II

L'IDÉE, PRINCIPE DE DISTINCTION

Comment l'Idée, en même temps qu'elle unit, différencie les êtres. — Réfutation, dans le *Sophiste*, des systèmes de Parménide et des Mégariques. — L'Idée, moyen terme entre la multiplicité pure et la pure unité, principe intelligible et vivant, immuable et actif tout ensemble. — Conciliation de ces systèmes avec ceux des Ioniens et des Atomistes, par le moyen de l'Idée.

L'Idée est essentiellement un principe d'unité : et cependant, ce ne serait comprendre qu'à moitié le platonisme que de n'y pas apercevoir le principe de la distinction. Platon prétend réfuter tout à la fois le système ionien de la multiplicité pure et le système éléate de la pure unité. Pour cela, il ne fait autre chose que de concevoir plus complètement l'unité même, imparfaitement comprise par Xénophane et Parménide : et le dernier résultat de la dialectique, c'est d'apercevoir dans ce principe même de l'unité le principe de la distinction.

Là est l'originalité du platonisme. Autant Platon unit et généralise, autant il divise et différencie. Les uns l'accusent de se perdre dans l'unité de Parménide : les autres de poser une multiplicité d'Idées distinctes en dehors de la multiplicité sensible, d'expliquer le monde en le doublant, d'aboutir à une pluralité de premiers principes

indépendants et du monde et de Dieu. Platon est donc suspect de deux doctrines entièrement opposées l'une à l'autre : l'universelle identité du panthéisme, et la pluralité indéfinie d'une sorte de polythéisme métaphysique. Ces deux doctrines sont cependant inconciliables, et deux reproches aussi contraires se détruisent mutuellement.

Un des dialogues les plus propres à faire comprendre le caractère original du platonisme, c'est le *Sophiste*. Le principe de distinction y est mis en pleine lumière : Platon y oppose nettement sa doctrine conciliatrice aux systèmes exclusifs de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Il y a deux parties dans le *Sophiste* : l'une est toute critique, l'autre dogmatique. Dans la première, Platon réfute les systèmes par la simple analyse de leurs conséquences. Se plaçant au cœur de chaque doctrine, dans le principe même d'où elle dérive, il montre que ce principe engendre l'erreur. Parménide, Empédocle, Héraclite, les Ioniens, les Mégariques, se succèdent ainsi dans le *Sophiste*, se réfutant eux-mêmes et réfutés l'un par l'autre. Après cette discussion préalable, Platon pénètre à son tour dans l'intérieur de la question et aboutit, par une analyse plus profonde, à un système qui lui semble réconcilier tous les autres dans ce qu'ils ont de vrai. Souvent alors des principes sur lesquels Platon s'était appuyé dans la discussion sont abandonnés par lui ou employés dans un sens nouveau. C'étaient des armes provisoires fournies par les systèmes eux-mêmes : maintenant, ce que Platon oppose à l'erreur, c'est la vérité.

« Une matière que Parménide semble avoir traitée un peu trop à son aise, ainsi que tous ceux qui s'en sont occupés, c'est la distinction des êtres, combien d'espèces il y en a et quelles elles sont. — Comment? — Il semble que chacun nous ait débité sa fable, comme à des enfants. L'un nous présente les êtres au nombre de trois. Un autre n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, les marie et les met en ménage. Nos

éléates, à partir de Xénophane, ou même de plus loin, arrangent leur fable en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. » — « Il nous faut procéder comme si nous avions devant nous les personnages dont il s'agit, et leur faire des questions. »

Platon commence par le système ionien de la pluralité. « Vous tous qui prétendez que le chaud et le froid ou deux autres éléments analogues sont l'univers, que dites-vous quand vous dites de l'un et de l'autre ou de chacun d'eux séparément qu'il *est*? L'être est-il une troisième chose? alors l'univers est *trois* et non *deux*. Est-ce un seul de ces deux éléments qui existe? Ne dites donc plus qu'ils *sont* tous les deux. Quel que soit celui que vous appelez *être*, l'être n'est qu'un et non pas deux. » Sans doute vous voulez appeler *être* l'un et l'autre; mais « c'est dire de la manière la plus claire *que les deux ne font qu'un*, et cet *un* c'est l'*être* ».

Le système de la dualité se trouve ainsi réfuté par les principes de Parménide, d'après lequel tout est un.

Mais Parménide, à son tour, est soumis à l'épreuve. « Vous dites qu'il n'y a qu'une chose! — Oui. — Ce que vous appelez être, n'est-ce pas quelque chose? — Oui. — Et ce *quelque chose*, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi *un*, donnant deux noms à une même chose? » Ainsi, en disant l'*un est*, on affirme *deux* choses, l'*un* et l'*être;* à moins qu'il n'y ait deux noms pour une seule chose, « ce qui serait assez ridicule. Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom. Car admettre le nom comme différent de la chose, c'est admettre deux choses. Ou si le nom ne fait qu'un avec la chose, alors on sera obligé de dire, ou que le nom n'est le nom de rien, ou qu'il est le nom d'un nom et rien autre, et que l'unité, n'étant à son tour que l'unité de l'unité, est l'unité d'un nom [1]. »

1. Cf. Diog., II, 16. Plut., *De placitis*, II, 25. Ce passage rappelle ce que Diogène dit des Mégariques, qui admettaient la

« Ainsi celui qui dit que l'être est un, comme celui qui dit que l'être est plusieurs, s'embarrasse dans des difficultés inextricables. »

Restent deux écoles. 1° Les physiciens de l'école atomiste « ne savent généralement qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent; attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre chose que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. »

2° « Leurs adversaires (les Mégariques) s'en vont *avec raison*, pour les combattre, chercher dans une région supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles qu'ils les forcent de reconnaître pour les véritables êtres; et quant aux corps et à cette prétendue réalité que les autres admettent seuls, ils les réduisent en poussière par leurs raisonnements, et ne leur accordent, au lieu de l'existence, qu'un perpétuel mouvement pour y arriver [1]. »

Platon réfute d'abord les philosophes atomistes, et il les réfute par des arguments psychologiques : « Qu'ils entendent parler d'un corps animé, ils croient que c'est quelque chose, et ils conviennent que c'est un corps où

pluralité des noms. L'étranger éléate (qui est Platon lui-même) considère une pareille chose comme absurde, à moins qu'on n'admette la pluralité des choses ou des Idées. S'il y avait eu un système assez absurde pour admettre cette doctrine, Platon l'aurait sans doute réfuté. Il est vrai qu'on pourrait voir une allusion et une réfutation rapide dans ces lignes du *Sophiste* et dans les suivantes.

1. Voir plus loin notre chapitre sur l'école de Mégare, où ces pages du *Sophiste* sont expliquées dans leurs détails. On sait que les Mégariques, continuateurs de Zénon, rejetaient la théorie ionienne de la matière par des raisons subtiles tirées pour la plupart de la divisibilité à l'infini. Grote croit à tort que Platon réfute ici son propre système des Idées. Il va seulement réfuter celui des Idées inertes et inactives, formes intelligibles, mais sans vie, admises par l'école de Mégare.

respire une âme. Ils mettent donc l'*âme* au nombre des êtres. De plus, ils trouvent telle âme juste, telle âme injuste, celle-ci sage, celle-là dépourvue de sagesse. Or cette justice, cette sagesse, qui peuvent être présentes à l'âme ou absentes, il faut bien convenir qu'elles sont quelque chose. L'âme, les vertus, les vices, ont donc une existence, et cependant ce ne sont point des corps. Les fils de Cadmus, les enfants de la terre, pourraient seuls soutenir que ce qu'ils ne peuvent palper de leurs mains n'existe en aucune manière. D'autres, moins grossiers, reconnaissent quelque chose d'incorporel; si peu que ce soit, cela suffit. Comment définiront-ils donc l'être, qui est commun au corporel et à l'incorporel? Peut-être diront-ils : — C'est tout ce qui possède une puissance quelconque, pour exercer une action quelconque ou pour en souffrir une. L'être, c'est la puissance active ou passive. »

Les partisans des formes intelligibles et incorporelles, que Platon fait alors intervenir, ne peuvent admettre cette définition, qui serait pour eux la source d'une difficulté très grave. En effet, d'après ces philosophes, nous communiquons avec la génération par les sens, avec l'être par la raison. Mais, si la définition précédente est vraie, la communication de la raison avec l'être sera *une passion ou une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport*. S'il en est ainsi, l'immuable essence, par cela même qu'elle est connue et que la raison communique avec elle, devient passive et perd son immobilité. Aussi, pour échapper à cette difficulté, les partisans des formes intelligibles contestent la définition empirique de l'être par la puissance : « Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action, si petite qu'elle soit? — Oui. — A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active n'appartiennent à l'être. »

Par cette réaction extrême contre l'empirisme, par cette définition exclusive qui enlève la vie à l'être, les Mégariques introduisent dans l'essence intelligible l'inertie et la torpeur. Leur point de vue est donc encore incomplet en son genre, comme ceux des systèmes précédents. Aussi Platon ne se montre-t-il pas satisfait. Il veut bien rejeter avec les Mégariques la passivité de l'être absolu, mais non son activité et sa puissance motrice : car alors tout se réduirait de nouveau à l'absolue immobilité de l'éléatisme. Les formes intelligibles des Mégariques, quoique assez voisines des Idées pour que Platon leur en accorde le nom, ne sont donc point encore l'Idée véritable, principe conciliateur de la multiplicité ionienne et de l'unité éléate, de la mobilité atomistique et de l'immobilité mégarique. Platon repousse ces formes intelligibles, mais inertes et sans vie, où l'on sacrifie l'une à l'autre l'immutabilité et l'activité divines, au lieu de les maintenir toutes les deux en les distinguant, au lieu de concilier l'âme motrice et l'intelligence immuable dans le principe supérieur du Bien. — « Par Jupiter, nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu? — Cela me paraît déraisonnable. — Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est mû existent. — Sans doute ; car si tout est immobile, il ne peut y avoir connaissance d'aucune chose. — D'autre part, si nous reconnaissons que tout est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous venons d'établir. Penses-tu que sans stabilité il puisse rien y avoir qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rapports? Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde puisse être ou paraître? Il faut donc combattre avec toutes les armes du raisonnement celui qui, détruisant la science, la pensée, l'intelligence, prétend encore pouvoir affirmer quelque chose de quoi que ce soit. Ainsi

le philosophe, lui qui a pour toutes ces choses la plus haute estime, est forcé de n'écouter ni ceux qui croient le monde immobile, qu'ils le fassent un (Parménide et les éléates) ou multiple (les mégariques, partisans des Idées inertes), ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits, qu'il les prenne l'un et l'autre. »

La vérité doit donc être, d'après Platon, dans un système plus compréhensif, qui admette à la fois ces deux contraires : le mouvement et le repos. Mais une autre difficulté se présente. Le mouvement et le repos *sont* tous les deux ; l'*être* est donc quelque chose qui diffère de chacun d'eux. « *Par conséquent, l'être, par sa nature, ne se meut ni ne se repose.* » Or, si une chose ne se meut point, comment n'est-elle pas en repos? Si elle est en repos, comment ne se meut-elle point? — Voilà la forme définitive du problème, telle qu'elle résulte de la partie critique du dialogue. Quant à la solution, Platon la donne un peu plus loin.

Cette solution consiste dans le maintien simultané du principe de distinction et du principe d'union, dont il a fait voir successivement la nécessité. C'est par le moyen de l'Idée que ces deux principes peuvent être maintenus à la fois. Tous les systèmes qui précèdent reposent sur une fausse notion des genres, d'après laquelle ils ne pourraient aucunement ou s'allier ou se distinguer. Dans l'ignorance de ce moyen terme conciliateur, l'Idée, les uns confondent les choses contradictoires qui s'excluent entièrement ; ils exagèrent ainsi le principe de distinction jusqu'à nier l'union. Les autres, au contraire, poussent l'union des genres jusqu'à l'absolue identité. Ici, Parménide ; là, Antisthène. Nous avons vu le système du premier ; quant au second, il croyait que *plusieurs* ne peuvent en aucune manière être *un*, ni *un*, *plusieurs*. D'où il suit qu'on ne peut dire

qu'un homme est *bon*, parce que, d'une part, l'*homme* est *homme*, et de l'autre, le *bon* est *bon*.

Après avoir évité l'exagération de Parménide, tomberons-nous dans celle d'Antisthène, et pousserons-nous à un tel excès le principe de distinction? — « Oterons-nous l'être au mouvement et au repos, et en général exclurons-nous toute chose quelconque de toute autre chose? établirons-nous en principe que chacune est essentiellement inalliable et ne peut participer d'aucune autre? »

Platon répond en montrant dans le fond positif de l'Idée la possibilité de quelque chose de négatif et de multiple, qui devienne une raison différentielle et un principe de distinction. Voici le principe qu'il pose : *Une négation ne signifie pas le contraire, mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent.* Ainsi, dire qu'une chose n'est pas grande, *ce n'est pas désigner le petit plutôt que le moyen.* De même, dire que l'être n'est pas le mouvement, ce n'est pas dire qu'il est le repos, mais simplement quelque chose de différent du mouvement. D'autre part, dire qu'il n'est pas le repos, c'est seulement dire qu'il en est différent, sans être pour cela le mouvement. Donc l'être diffère tout à la fois du mouvement et du repos. De leur côté, le mouvement et le repos diffèrent de l'être; mais ce n'est pas à dire pour cela qu'ils n'existent point et soient un pur néant. Loin de là, ils participent de l'être, et sous ce rapport ils sont; comme aussi, n'étant pas l'*être même*, mais quelque chose de différent, ils participent au *non-être*.

Le *non-être*, ce n'est pas le néant pur, chose inconcevable et innommable; c'est tout ce qui diffère de l'être, sans pour cela en être l'absolue négation. L'être est en toutes choses, et aussi le non-être; l'être lui-même est non-être par rapport à tout ce qu'il n'est pas. Il n'y a point là de contradiction, mais le principe de toute distinction essentielle et l'élément nécessaire de toute Idée.

Les divers systèmes antérieurs au platonisme n'ont

point su unir et différencier les êtres. Ils sont tombés dans cette erreur de logique qui consiste à appeler ou *contraire* ou *contradictoire* d'une chose tout ce qui *n'est pas* cette chose. Erreur grossière qui aboutit, selon Platon, soit à l'exclusion mutuelle de tous les genres, soit à leur identification.

De là l'embarras des philosophes qui, pour éviter une contradiction purement apparente, absorbent tantôt l'unité dans la pluralité, tantôt la pluralité dans l'unité et le mouvement dans le repos. Pour nous, « qu'on ne vienne pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le *contraire* de l'être, nous osons affirmer son existence; car quant au *contraire* de l'être (le néant absolu), il y a longtemps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer... Si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions (prétendues), celui-là n'a qu'à bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. »

Parménide avait donc tort de dire, en s'appuyant sur son *unité* absolue et exclusive : « Tu ne comprendras jamais que le non-être soit : éloigne ta pensée de cette recherche [1]. » Une chose peut n'être pas, en ce sens qu'elle n'est pas l'être, et cependant exister. De son côté, Antisthène n'avait pas moins tort de dire, en vertu de sa *distinction* absolue et exclusive : « L'homme est homme, et le bon est bon. »

Sur cette théorie, d'après laquelle l'être et le non-être se concilient dans l'Idée, repose la possibilité logique de l'attribution dans le jugement. Rejetez cette théorie, il ne sera plus permis d'unir un attribut à un sujet, tout en les distinguant. Le jugement et le langage deviendront impossibles. — « L'homme est bon. » — De deux choses l'une, dira le sophiste, l'homme est-il la même chose

1. Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ὄντα.

V. sur toute cette théorie, *Soph.*, 243, 244, 245, 248, 258, 261.

que le bon? alors votre proposition est une identité stérile; de plus on en peut conclure que le cheval est l'homme, puisque le cheval est bon, et que le bon est homme. Dites-vous que le bon n'est pas l'homme? alors il est non-homme, il est le contraire de l'homme, et votre affirmation prétend identifier des contradictoires. — Où est le sophisme? Dans la confusion du différent et du contradictoire, du non-être, négation relative, et du néant pur, négation absolue. L'homme n'est pas la bonté; et cependant, quoiqu'il en diffère, il peut lui être uni et être appelé bon, parce qu'il n'est pas le contraire du bon, c'est-à-dire le *mal*. Tel est le principe logique d'attribution, où se reflète la nature métaphysique de l'Idée.

En dernière analyse, la nature de l'Idée est de réunir l'unité et la pluralité. Platon, au témoignage d'Aristote, donnait comme éléments des Idées l'unité et la dyade indéfinie. Ce témoignage est confirmé par le passage suivant du *Philèbe* : « Les anciens, qui valaient mieux que nous [1], et qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) sont composées d'un et de plusieurs (ἐξ ἑνὸς καὶ ἐκ πολλῶν), et réunissent en elles, par une unité naturelle, le fini déterminé et l'indétermination (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξυμφυτὸν ἐχόντων) [2]. « L'unité primitive elle-même (τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν) est *une* et *plusieurs* et une *infinité* (ἕν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι). » Logiquement et mathématiquement, un et plusieurs semblent s'exclure d'une manière radicale; mais, au point de vue métaphysique de la qualité et de l'essence, ils se réconcilient. Car, selon Platon, toute qualité, toute essence, élevée au plus haut degré de pureté, de perfection, d'unité, étant

1. Ce sont probablement les pythagoriciens que Platon désigne. Pythagore trouve seul grâce devant lui, à cause de l'analogie du nombre et de l'Idée.

2. *Phil.*, 16, d. Cf. *Phæd.*, 265, d. *Soph.*, 253, d.

par là même absolument déterminée, ne peut être confondue avec autre chose. Plus elle est *une* et pure, plus elle se *différencie* de tout ce qui n'est pas elle. Élever les essences à leur perfection idéale, c'est donc les rendre parfaitement distinctes au point de vue même de l'essence. En leur donnant la perfection, on leur donne l'absolu de leur être; mais aussi on les pose, par la même raison, comme n'étant pas tout le reste; on leur attribue donc le non-être relativement à la multitude indéfinie des autres essences. C'est ainsi qu'en élevant les choses à l'absolu, on trouve l'unité dans la différence, la différence dans l'unité.

En résumé, chaque Idée, considérée en elle-même, est principe d'identité et principe de distinction. Elle unit tous les objets d'un même genre. Elle est donc ce qu'elle est, et elle n'est pas une infinité de choses; il y a dans l'Idée, à côté de l'être et comme en dehors, l'indéfini du non-être. L'être est positif et absolu; il est identique à la détermination. Le non-être est relatif et négatif sans être pour cela l'absolue négation, le néant absolu. Au fond, le non-être est une relation idéale de l'être à l'être : c'est toujours l'être [1]; et on peut dire, malgré Parménide, que le non-être est, que l'être n'est pas, pourvu que l'on comprenne le caractère relatif de ces affirmations. Dans l'Idée le non-être se rattache à l'être, la dyade indéfinie à l'unité. Et si cette conciliation est possible, c'est que l'unité des Idées, loin d'être une forme sans vie, comme celles des Mégariques, est l'unité vivante et féconde de la perfection. C'est la perfection même d'un genre déterminé qui en fait l'unité essentielle, et c'est encore cette perfection qui le différencie par rapport aux autres genres. Ces genres à leur tour, élevés à la perfection typique, se concilient dans ce qu'ils ont de positif et d'un. Considérés dans le multiple, ils s'éloignent; considérés dans l'unité, ils se

1. *Soph.*, 256, 258, 257 b.

rapprochent. La pensée s'élève donc d'Idée en Idée, jusqu'à ce qu'elle conçoive une unité assez compréhensive pour embrasser en elle-même toutes les autres Idées. Cette unité n'est plus seulement la perfection d'un genre ; elle est la perfection absolue, le parfait en soi, le Bien en soi, où l'identité et la différence sont à jamais réconciliées [1].

1. V. livre V, l'analyse du *Parménide*.

LIVRE III

DE QUOI Y A-T-IL IDÉE

CHAPITRE PREMIER

PRINCIPES GÉNÉRAUX ET MÉTHODE GÉNÉRALE POUR DÉTERMINER DE QUELLES CHOSES IL Y A IDÉE

C'est un des points les plus obscurs du platonisme que la question de savoir de quoi il y a Idée. On ne trouve pas dans Platon une réponse assez catégorique. Aristote triomphe de ces indécisions et espère réfuter le principe même du platonisme en montrant combien sont mal déterminées les limites dans lesquelles il en faut renfermer l'application. N'est-ce point triompher trop aisément d'une difficulté commune à toutes les doctrines? Pour aboutir aux conclusions les plus inadmissibles, il suffit quelquefois de faire de la logique à outrance. En un mot, les questions de limites comportent peu de solutions satisfaisantes. Cela tient à cette grande loi de continuité, reconnue par Aristote lui-même, qui fait que toutes choses se tiennent et, par conséquent, que toute limitation trop tranchée semble artificielle. L'absence de déterminations exactes donne aux théories quelque chose d'indéfini; et d'autre part, si ces déterminations sont trop absolues, elles semblent arbitraires et systématiques. Rien n'est donc plus facile que de susciter mille embarras en se plaçant aux limites d'une doctrine, là où le vrai et le faux, la

lumière et les ténèbres, se rapprochent et se confondent sous les regards indécis.

On rencontre dans le *Parménide* un passage propre à faire comprendre les dispositions d'esprit où se trouvait Platon par rapport au problème qui nous occupe.

« Distingues-tu, comme tu l'as dit, d'une part les Idées elles-mêmes, et de l'autre ce qui en participe, et crois-tu que la *ressemblance* en elle-même (αὐτὴ ἡ ὁμοιότης) soit quelque chose de distinct de la *ressemblance* qui se trouve en nous (ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν) : et de même pour l'*unité*, la *multitude* (ἓν ὃ ἡ καὶ πολλὰ), et tout ce que tu viens d'entendre demander à Zénon? — Oui, répondit Socrate. — Peut-être, continua Parménide, y a-t-il quelque Idée en soi du *juste*, du *beau*, du *bon*, et de toutes les choses de cette sorte? — Assurément, reprit Socrate. — Eh quoi? y aurait-il aussi une Idée de l'*homme*, séparée de nous et de tous tant que nous sommes, enfin une Idée en soi de l'*homme*, du *feu* ou de *l'eau?* — J'ai souvent douté, Parménide, dit Socrate, si l'on en doit dire autant de toutes ces choses que des autres dont nous venons de parler. — Es-tu dans le même doute, Socrate, pour celles-ci, qui pourraient te paraître ignobles, telles que *poil*, *boue*, *ordure*, enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus vil? et crois-tu qu'il faut ou non admettre pour chacune de ces choses des Idées différentes de ce qui tombe sous nos sens? — Nullement, reprit Socrate : ces objets n'ont rien de plus que ce que nous voyons : leur supposer une Idée serait peut-être par trop absurde. Cependant, quelquefois, il m'est venu à l'esprit que toute chose pourrait bien avoir également son Idée. Mais, quand je tombe sur cette pensée, je me hâte de la fuir, de peur de m'aller perdre dans un abîme sans fond. Je me réfugie donc auprès de ces autres choses dont nous avons reconnu qu'il existe des Idées, et je me livre tout entier à leur étude [1]. »

1. *Parménide*, 129, 130, a, b, c.

Ce passage contient des affirmations et des hésitations. Socrate affirme qu'il existe des Idées de ressemblance, d'unité, de pluralité, de justice, de beauté, de bonté. Or, il y a dans ces différentes choses : 1° *qualité* (juste, beau, bon) ; 2° *relation* (ressemblance) ; 3° *quantité* (pluralité, unité). L'affirmation s'étend donc assez loin, et la théorie des Idées apparaît de prime abord comme plus large que les interprétations de certains platoniciens qui réduisent les Idées aux types des genres et des espèces, comme Alcinoüs et Proclus [1]. Remarquons même que le doute de Socrate commence avec les genres et les espèces : il s'est souvent demandé, dit-il, s'il y a une Idée en soi de l'*homme*. L'*humanité* est pourtant un genre naturel. — Excellente preuve que l'Idée n'est point la simple notion générale. — Le doute est plus grand encore quand il s'agit de fange, d'ordure, c'est-à-dire de choses viles, mauvaises et laides, dont nous avons d'ailleurs une notion générique ; ou de simples parties du corps, comme les *cheveux*. L'hésitation, ici, semble presque aboutir à la négation. Socrate, avec son bon sens pratique, a peur du ridicule, et repousse les excès de la spéculation. — « Tu es encore jeune, » lui répond Parménide. — L'opinion de Socrate encore jeune désigne très probablement l'opinion que Platon lui-même avait dans sa jeunesse. Ce qui est certain, c'est que toutes les Idées n'ont pas la même évidence à ses yeux. Elles forment une hiérarchie, dont les degrés sont plus ou moins éloignés du suprême intelligible et offrent par là même plus ou moins de clarté. Aux degrés inférieurs, la pensée de Platon hésite et se trouble ; n'apercevant plus les limites de sa théorie, il lui semble qu'il va se perdre dans un abîme d'indétermination, et il

1. Parmi les modernes, il en est plusieurs qui nous semblent avoir suivi Proclus plutôt que Platon, et à tort selon nous. M. Vacherot, par exemple, dans son chapitre d'ailleurs si remarquable sur la platonisme, restreint beaucoup trop le domaine des Idées.

se réfugie auprès de ces autres choses dont nous avons reconnu qu'il existe des Idées.

Est-ce là cependant son dernier mot? La prudence quelque peu timide de Socrate représente-t-elle exactement l'opinion décisive de Platon? C'est peu probable, si l'on réfléchit que ce qui domine dans le disciple de Socrate, c'est l'esprit de spéculation et la hardiesse philosophique. Socrate encore jeune n'est pas le véritable héros du *Parménide :* il représente le bon sens un peu étroit qu'embarrassent des difficultés souvent plus apparentes que réelles, et il ne sait que répondre à des objections qui n'avaient certainement pas pour Platon une valeur absolue, puisque dans ce cas elles détruiraient la théorie même des Idées. Parménide, au contraire, le grand Parménide, arrivé à son extrême vieillesse, représente la haute spéculation qui ne recule point devant des difficultés vulgaires. Platon a placé dans sa bouche ses pensées les plus hardies, objet de ses secrètes préférences. Il eût été invraisemblable de les prêter à Socrate; et en les prêtant à Parménide, dialecticien aussi subtil que profond, Platon prépare une excuse à sa témérité. Cherchons donc dans la suite du dialogue l'opinion vers laquelle Platon se sentait attiré.

« Tu es jeune encore, Socrate; la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, *comme elle le fera un jour*, si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de ton âge. » — Ainsi, d'après Platon, c'est faire preuve d'un esprit peu scientifique que d'exclure du domaine des Idées des choses qui ne sont méprisables qu'à un point de vue relatif et tout humain[1]. Pour mettre Socrate en défiance, Parménide lui propose de nouvelles difficultés sur les Idées et sur la participation des objets sensibles aux essences intelligibles. Il accumule les objec-

1. Cf. Spinoza : « Rien n'est vil dans la maison de Jupiter. »

tions que peut faire un bon sens vulgaire, qui juge d'après les apparences plutôt que d'après la réalité, et qui est trop enclin à transporter dans le monde des choses divines les conditions de l'existence sensible. Ces objections, aux yeux de Parménide, quelque embarrassantes qu'elles paraissent, sont tout extérieures et toutes superficielles : un esprit philosophique peut en venir à bout, « quoique avec peine, par des argumentations très diverses et tirées de fort loin [1] ». — « Tout cela cependant aura l'air d'une difficulté sérieuse, et il sera singulièrement malaisé de convaincre d'erreur son adversaire. Il faudra un homme bien heureusement né pour comprendre qu'*à toute chose* répondent un genre et une essence en soi; et il en faudrait un plus admirable encore pour trouver tout cela et l'enseigner à un autre avec les explications convenables. — J'en conviens, Parménide, dit Socrate; je suis tout à fait de ton avis. — Mais cependant, reprit Parménide, si, en considérant tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on pourrait dire encore, on venait à nier qu'il y eût des Idées des êtres, et qu'on se refusât *d'en assigner une à chacun d'eux*, on ne saurait plus où tourner sa pensée, lorsqu'on n'aurait plus *pour chaque être* une Idée subsistant toujours la même, et, par là, on rendrait le discours absolument impossible. Il me semble que tu comprends très bien cela. — Tu dis vrai, repartit Socrate. »

Ce passage est décisif. Pour un esprit bien doué de la nature et capable d'approfondir les questions sans être embarrassé par des difficultés apparentes, les Idées existent et leur domaine est universel. *Tout a son Idée;* c'est le véritable principe platonicien. Tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, n'est que par une certaine participation radicale à l'intelligible, et ne peut être connu qu'à la condition d'être ramené à un type idéal. En dehors de l'Idée, il n'y a ni existence ni intelligence.

1. *Parm.*, p. 19; 132, c.

Platon exprime lui-même, dans un passage célèbre de la *République*, sa méthode habituelle pour *poser* les Idées. « Nous avons coutume, dit-il, de poser une Idée distincte pour chaque multiplicité d'objets auxquels nous donnons le même nom [1]. »

A quelles conditions, en effet, une chose peut-elle être nommée? Le nom commun suppose nécessairement une certaine unité qui se retrouve dans plusieurs objets, des qualités communes qui supposent une commune participation à un principe supérieur. En même temps, cette unité doit être distincte de toute autre, de même que le nom est distinct des autres noms. Nommer, c'est classer et spécifier tout à la fois; c'est exprimer quelque chose de commun par rapport à plusieurs objets, de propre par rapport à tout autre genre d'objets. Il y a donc, dans tout ce qui peut être nommé, un principe d'unité et de différence qui rend la chose intelligible. Donc, par cela seul que les choses ont des noms divers et non synonymes, elles sont conçues distinctement par la pensée : elles sont donc aussi distinctes dans la réalité. L'être, dans son absolue universalité, sans élément de distinction, ne suffirait pas pour expliquer les caractères propres des êtres.

A chaque forme réelle, distincte des autres, doit correspondre une forme idéale également distincte et déterminée. Ce principe, on le reconnaît, est le principe même du platonisme. Il en résulte que tout ce qui a une essence

1. Εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. (*Rép.*, X, 596, a.) — La VII^e^ lettre (qui est de Platon ou d'un de ses disciples immédiats) contient également un passage décisif. Après avoir montré la nécessité de l'Idée pour le cercle, l'auteur ajoute : « On peut faire les mêmes observations sur les lignes droites ou courbes, sur les couleurs, sur le bon, sur le beau, sur le juste, sur les objets que l'homme fait ou sur les corps naturels, comme le feu, l'eau et tant d'autres; sur tout animal, sur toute qualité de l'âme, sur les actions et les passions en général. » C. 19.)

propre, tout ce que la pensée distingue et détermine par des caractères particuliers, a sa racine intelligible dans une Idée correspondante. La seule analyse des principes de Platon conduit donc logiquement, et *à priori*, à cette conséquence : tout a son Idée. L'examen des textes confirme ce que le raisonnement avait déjà fait prévoir.

Sans doute cette universelle application de l'Idée peut, de l'aveu même de Platon, paraître aboutir aux conséquences les plus ridicules. Un Socrate « encore jeune » reculera devant ces conséquences; mais un Parménide ou un Platon ira jusqu'au bout et, sous l'apparente absurdité, verra une vérité profonde. Suivons donc Platon lui-même dans les conclusions diverses qu'il a tirées de son principe, et, dans cette étude, allons du facile au difficile, de l'évident à l'obscur. Réfugions-nous d'abord « auprès de ces choses dont il est certain qu'il y a des Idées », pour passer ensuite à des applications moins simples et moins claires.

CHAPITRE II

LES QUALITÉS

I. — Y a-t-il des idées des conceptions universelles (le bien, le beau, le juste) ?

De quoi y a-t-il évidemment des Idées? A cette question Platon eût sans nul doute répondu : — Du bien, du beau, du juste. Il n'hésite jamais sur ces Idées, et il les met toujours en avant. Le passage du *Parménide* que nous venons de citer en est un exemple [1].

D'où vient cet incontestable privilège accordé par Platon aux Idées du bien, du beau et du juste? C'est qu'on trouve dans ces conceptions des caractères de nécessité, d'universalité, d'immutabilité, de perfection absolue. Par exemple, ce qui est juste ne peut pas ne pas l'être : la justice exclut non seulement toute convention humaine, mais même toute contingence métaphysique. La loi de

1. On se rappelle aussi ces passages du *Phédon :* « Pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien : cela m'est suffisamment démontré. » — « Je reviens à ce que j'ai déjà *tant rebattu*, et je commence par établir qu'il y a quelque chose de beau, de bon, de grand par soi-même... Dirons-nous que la justice est quelque chose, ou qu'elle n'est rien? — Nous le dirons assurément. — N'en dirons-nous pas autant du bien et du beau? — Sans doute. » *Phéd.*, 77, a; 100, b; 65, d.)

nos actions n'est point une simple *coutume*, comme le prétendaient les sophistes; ce n'est pas non plus un effet arbitraire de la volonté divine, comme le soutenait Euthyphron. Le saint est saint par lui-même, tout ce qui est juste est juste en soi et pour tous par la nécessité de sa nature éternelle.

On en peut dire autant de la beauté absolue, « non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle en tel lieu, laide en tel autre ».

Les Idées de vérité et de science absolues sont voisines des précédentes. Platon cite, dans le *Phèdre*, à côté de la justice et de la sainteté, la science absolue, τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, que l'âme a jadis contemplée dans son commerce avec les dieux. Quant à la vérité, objet de la science, elle n'est autre chose que l'ensemble de toutes les Idées, ou, si l'on veut, leur caractère commun (la *vraie* science, la *vraie* beauté, la *vraie* justice). La vérité est identique à l'*essence*, ἡ οὐσία, et l'essence est elle-même identique à l'Idée [1].

En résumé, la partie la plus certaine, comme aussi la plus claire, de la théorie des Idées, est celle qui regarde les conceptions absolues, nécessaires, universelles et immuables, de *vérité*, d'*essence*, de *beauté*, de *justice*, de *perfection* ou de *bien en soi*.

II. — Y a-t-il des idées des conceptions générales (genres et espèces, réels ou artificiels)?

Les conceptions *universelles* sont celles dont la généralité est absolument sans bornes, non seulement dans tel ou tel genre déterminé, mais dans tous les genres possibles. Les conceptions simplement *générales* embras-

1. *Théét.*, 186, d.

sent aussi l'infini, mais dans un ordre déterminé et restreint. L'Idée d'homme, par exemple, s'étend à tous les hommes réels ou possibles, et par là elle est sans bornes; mais elle s'étend seulement aux hommes, et par là elle est bornée; elle n'est donc pas absolument universelle.

Les conceptions générales sont de deux sortes. Les unes correspondent à des choses réelles et naturelles (l'homme, le feu et l'eau), les autres à des choses artificielles (la table, le lit, le battant à tisser). Nous devons les considérer successivement.

I. Plusieurs philosophes ne voient dans le platonisme qu'un système d'Idées correspondant aux genres naturels, dont elles sont les types ou causes exemplaires. Mais nous avons remarqué que Platon, après avoir affirmé comme évidente l'existence de la justice et du bien, semble hésiter au sujet de l'*homme*, du *feu* et de l'*eau*, c'est-à-dire des genres naturels [1]. Cependant cette hésitation n'est que provisoire. « Y a-t-il un feu en soi, dit-il dans le *Timée*, et toute chose a-t-elle son existence en soi, comme nous avons coutume de le dire [2]? » Et il répond affirmativement. Aristote attribue à Platon dans une foule de passages l'Idée de l'homme en soi, et représente toutes les choses sensibles comme érigées en Idées par l'addition de ces mots : en soi, αὐτὸ καθ' αὑτό. Il est donc certain que Platon admettait des Idées pour tous les genres naturels, bien qu'il ne considérât point l'existence de ces Idées comme aussi évidente que celle de la justice en soi et du bien en soi.

Entre les divers individus de l'espèce humaine il y a des ressemblances qui font qu'on les appelle tous d'un même nom; or ces ressemblances doivent avoir une raison, puisque toute chose a une raison et un principe.

1. Voir plus haut le passage du *Parménide*.
2. *Tim.*, 51, b.

Nous avons vu que, pour Platon, la raison qui fait qu'un individu ressemble à un individu ne peut être dans aucun d'eux. D'autre part, elle n'est pas dans l'esprit de l'homme, qui découvre les genres, mais ne les constitue pas. Il faut donc admettre au-dessus de la nature et de l'esprit un principe qui contienne la raison des ressemblances aperçues entre les individus d'une même espèce. Ajoutons que ce principe doit expliquer, non seulement le caractère général d'une espèce par rapport aux individus, mais encore le caractère distinctif de cette espèce par rapport aux espèces différentes. Il y a donc une Idée de l'*humanité*, une Idée du *feu*, de l'*eau* et des autres éléments naturels.

Ces Idées s'échelonnent suivant qu'elles sont plus ou moins générales. Au-dessus de l'*humanité*, par exemple, se trouve l'*animalité*. Ce sont deux Idées distinctes, puisqu'il n'y a pas identité entre l'homme et l'animal, bien que d'ailleurs la première de ces Idées participe à la seconde. S'il n'y avait pas deux Idées distinctes, quoique unies d'une certaine manière, nous n'aurions pas le droit, dans notre pensée et dans notre langage, d'établir une différence entre l'humanité et l'animalité. Cette différence n'est intelligible que par l'*Idée* qui la détermine.

II. Mais Platon étendait-il les Idées aux genres artificiels?—C'est ici qu'il y a contradiction entre les interprètes. Avant tout il faut consulter Platon lui-même. Or, dans la *République*, il parle des Idées du *lit* et de la *table;* dans le *Cratyle*, des Idées du *battant à tisser* et du *nom* [1].

« Voici trois lits à distinguer : l'un essentiellement existant dans la nature des choses et dont nous pouvons dire, ce me semble, que Dieu est l'auteur. A quel autre,

1. *Rép.*, X, 591, a; *Cratyle*, 589, b. Voy. aussi le passage de la lettre VII, où l'auteur donne une Idée aux œuvres de l'homme, p. 110.

en effet, peut-on l'attribuer? — A nul autre. » Ce texte contient une affirmation formelle. Malgré cela, quelques interprètes y voient un de ces symboles dans lesquels la pensée de Platon aime à s'envelopper [1]. Continuons cependant, et les paroles de Platon prendront un caractère de plus en plus sérieux.

« Que Dieu l'ait voulu, ou que ç'ait été une nécessité pour lui de ne faire essentiellement qu'un seul lit, il n'en a fait qu'un seul, qui est le lit proprement dit (c'est-à-dire l'*Idée* du lit). Il n'en a jamais produit ni deux, ni plusieurs, et jamais il n'en produira. — Pour quelle raison? — C'est que s'il en faisait seulement deux, il s'en manifesterait un troisième, dont l'Idée serait commune aux deux autres; et celui-là serait le lit proprement dit, et non pas les deux autres. » — On reconnaît là une des difficultés exposées dans le *Parménide* [2]. — « Dieu l'a compris sans doute, et voulant être réellement l'auteur du *vrai* lit, et non de tel lit en particulier, *ce qui aurait fait de Dieu un fabricant de lits*, il a produit le lit qui est un de sa nature. » — On voit avec quel soin Platon prévient l'objection plaisante qu'on tirerait de ce que Dieu, dans son système, est un fabricant de lits. Il distingue profondément cette qualité de fabricant de lits, qui ne pourrait être attribuée à Dieu que par une métaphore ridicule et inexacte, de la qualité d'*auteur du lit idéal* qui doit lui être sérieusement attribuée. S'il ne s'agissait dans ce passage que de comparaisons et de symboles, on ne comprendrait pas pourquoi Platon repousse avec tant d'empressement la qualification métaphorique de fabricant de lits, qu'on pourrait donner à Dieu. Il aboutit à une conclusion qui n'a absolument rien de symbolique et qui résume la théorie des Idées tout entière.

1. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, I, 294; Vacherot, *Ecole d'Alex.*, I, ch. Ier. Cf. Proclus, *In Parm.*, éd. Cousin, t. V, p. 58.

2. Voir plus loin, livre IV.

Dieu, dit-il, « a fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses ». L'universelle application des Idées, même aux choses de l'art, est affirmée ici de la manière la plus décisive. Rien n'existe qu'à la condition d'avoir le principe de son essence en Dieu, auteur de toutes les essences. Rien n'est intelligible que si Dieu lui-même en fonde et en conçoit éternellement l'intelligibilité, ou en d'autres termes la possibilité essentielle. L'essence même du lit est conçue par Dieu, comme une chose possible et réalisable pour l'art humain.

Aristote et ses disciples objecteront que toute l'essence des produits de l'art réside dans la pensée de l'artiste. Platon répondrait sans doute que c'est faire trop d'honneur à la pensée humaine, qui ne crée pas la possibilité des choses, mais ne fait que la concevoir. La possibilité même d'une telle conception implique que l'objet conçu est possible en soi, qu'il a une essence propre par laquelle il peut être déterminé et distingué de tout le reste. L'homme a sans doute le pouvoir de combiner ses idées et de réaliser au dehors les combinaisons de son esprit, à une condition cependant : c'est que ces combinaisons soient en elles-mêmes possibles et intelligibles. Dire que l'œuvre d'art a sa raison dans la pensée de l'artiste, ce n'est donc pas résoudre la difficulté aux yeux de Platon ; car la pensée de l'artiste, à son tour, doit avoir sa raison dans la nature des choses.

Ainsi il est conforme non seulement à la lettre, mais à l'esprit du platonisme, de poser des Idées même pour les œuvres d'art. Encore une fois, ces œuvres d'art sont possibles, puisqu'on les réalise ; et quand même elles ne seraient pas réalisées, l'esprit humain les conçoit distinctement : cette double possibilité d'être *conçue* et d'être *réalisée*, qu'on retrouve dans toute œuvre d'art, a son fondement nécessaire dans l'essence éternelle et réelle des choses, dans la vérité immuable et dans la réalité immuable, dans l'Idée.

Nous sommes ici en désaccord avec Proclus, qui interprète tout différemment la pensée de Platon et qui attribue trop souvent au disciple de Socrate les spéculations à demi péripatéticiennes d'Alexandrie.

Voici ce qu'on lit dans le commentaire sur le *Parménide :* « C'est la notion du lit qui est dans la pensée de l'artiste que Platon apelle *Idée;* et il ajoute que cette notion est un produit de Dieu, parce qu'à son avis l'âme reçoit des Dieux l'inspiration artistique [1]. » N'est-ce pas là dénaturer un texte complètement? Platon ne dit-il pas en propres termes qu'il y a un lit *véritable, unique, éternel,* qui est le *lit proprement dit,* qui est l'essence du lit, et dont *Dieu seul est l'auteur,* non par ses mains sans doute, mais par son être et sa pensée? Ces caractères conviennent-ils à la notion du lit qui est dans la pensée humaine? Le menuisier, dit formellement Platon, « ne fait pas l'*Idée même que nous appelons l'essence du lit,* mais *un tel lit en particulier.* Dieu seul *fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses.* » — La notion des choses de l'art, dit Proclus, nous est donnée par Dieu : soit, mais il faut pour cela, selon Platon, que Dieu conçoive lui-même les choses de l'art comme possibles pour nous; il en porte donc en soi l'*Idée.*

Pour prouver son assertion, Proclus s'appuie sur ce passage de Platon : « L'imitateur (par exemple, le peintre qui représente un lit) est éloigné de la nature et de la vérité de trois degrés. » En effet, il y a trois lits, le lit essentiel, le lit fait par le menuisier, et le lit imité par le peintre. Le peintre et son œuvre n'arrivent donc qu'au troisième rang : rien de plus simple. Mais de là Proclus veut conclure que l'Idée du lit est seulement la notion qu'en a l'artiste; car, si cette notion était distincte de

1. Τὸν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ τεχνίτου λόγον ἰδέαν ἐκάλεσε, καὶ τοῦτον ἔφατο τὸν λόγον εἶναι θεοῦ γέννημα, διότι καὶ αὐτὸ τὸ τεχνικὸν τοῦτο θεόθεν οἴεται δέδοσθαι ταῖς ψυχαῖς. (*Comm. Parm.*, V, 57.)

l'Idée, il faudrait compter quatre lits : l'Idée divine, la notion du lit qu'a le menuisier, le lit réel, et le lit représenté par le peintre. Mais Platon n'admettrait pas cette conclusion : il parle de réalités et non de notions ; il compare trois œuvres différentes : l'œuvre de Dieu (le lit en soi), l'œuvre du menuisier le lit visible et l'œuvre du peintre le lit peint. Quant à la notion abstraite du lit, on ne peut la mêler avec ces produits réels des trois artistes, et Platon la néglige, puisqu'il parle seulement des trois œuvres d'art.

Les autres arguments de Proclus sont empruntés aux spéculations des Alexandrins sur la Nature, et nullement à Platon. Les arts, dit Proclus, sont des imitations de la Nature ; donc c'est par l'intermédiaire de la Nature que le lit participe à l'Idée ; mais, s'il en était ainsi, le lit devrait être vivant, comme tout ce qui est naturel. — On voit combien ce raisonnement est étranger à la pensée de Platon. Celui-ci eût répondu d'ailleurs que le lit participe à l'*Idée*, d'abord par l'intermédiaire de la pensée humaine, puis par les éléments naturels dont se sert l'ouvrier.

Nous devons donc maintenir, malgré les interprétations alexandrines, le premier sens que nous avons attribué à ce passage important de la *République*. Encore une fois, il y a ici accord entre la lettre et l'esprit du platonisme.

Nous avons entendu Platon lui-même. Voici maintenant, sur la question qui nous occupe, les divers témoignages de ses contemporains ou de ses successeurs.

On attachera peu d'importance au témoignage de Diogène de Laërte, qui nous représente Platon s'entretenant avec ses disciples sur la *tablétté* et la *coupétté* [1] ; néanmoins, rapproché du dixième livre de la *République*, ce témoignage acquiert une certaine valeur.

1. Diog. L., VI, 52.

Xénocrate définissait l'Idée la *cause exemplaire de ce qu'il y a de constant dans la Nature* [1], et cette définition plaisait, dit-il, à son maître. Diogène de Laërte semble faire allusion à cette définition dans le passage suivant : « Les Idées sont certaines causes, certains principes qui font que les choses constantes dans la nature sont telles qu'elles sont [2] » (αἰτίας τινάς καὶ ἀρχὰς τοῦ τοιαῦτα εἶναι τὰ φύσει συνέστωτα οἵἁπερ ἐστιν αὐτά). Plus tard Alcinoüs adoptera une définition analogue. « Les Platoniciens, dit-il, définissent l'Idée le modèle éternel des choses qui sont selon la nature (παράδειγμα τῶν κατὰ τὴν φύσιν αἰώνιον, peut-être αἰωνίων? . Car, d'après *la plupart* des disciples de Platon, il n'y a point d'Idée pour les objets d'art, comme le bouclier ou la lyre [3]. » — Ces textes montrent qu'il y avait désaccord entre les platoniciens sur l'application des Idées aux œuvres d'art, et même que la majorité était pour la négative. Ce fait pourrait s'expliquer par la nécessité où étaient les platoniciens de se *réfugier dans le vraisemblable* et dans l'évident, pour éviter les objections et les railleries des péripatéticiens. Il est fort possible que l'indécision des disciples de Platon eût pour cause l'indécision du maître lui-même. Quand Platon suivait jusqu'au bout l'impulsion de la dialectique, il était porté à admettre que *tout a son Idée ;* mais les absurdités apparentes de cette doctrine l'inquiétaient et le retenaient, aux dépens de la logique, sur la pente où il s'était d'abord lancé. Aristote lui-même semble faire allusion à ces incertitudes de Platon. « Peut-être, dit-il, les choses de ce genre la maison et le meuble ne sont-elles pas des essences, ni aucune des choses qui ne subsistent pas naturellement (ὅσα μὴ φύσει συνέστηκε [4] : c'est l'expression de Xénocrate). » — Et ailleurs : « Platon a

1. Procl., *In Parm.*, V, 133.
2. Diog. L., III, 67.
3. Alcin., *Intr. in Pl.*, VIII.
4. *Mét.*, VII, 169.

eu raison de dire que tout ce qui est naturellement est Idée [1]. » Et enfin : « La maison et l'anneau, dont nous disons qu'il n'y a pas d'Idée [2]. »

En résumé. Platon admettait-il expressément des Idées pour les œuvres d'art? — Aristote, Xénophane et les platoniciens semblent dire non : mais les Dialogues de Platon et les Lettres disent oui. Il faut en conclure que Platon lui-même a hésité sur ce point. Ce qui est certain, c'est qu'il penchait pour l'affirmative, seule conséquence logique de sa doctrine, et que, s'il a parfois reculé, c'est une simple concession qu'il a faite à ses adversaires pour se mettre à leur portée.

1. *Mét.*, XII, 242.
2. *Ib.*, III, 52.

CHAPITRE III

LES EXISTENCES

L'existence peut être envisagée à deux points de vue, celui de l'universel et celui des individus. De là deux questions différentes : « 1° Y a-il une Idée de l'*être* conçu dans toute son universalité? 2° Y a-t-il des Idées des êtres individuels, tels que Socrate ou Phédon?

I. — Y a-t-il une idée de l' « être »?

La doctrine de Platon sur ce point n'est pas douteuse. Tout ce qui est universel a une *Idée*, et qu'y a-t-il de plus universel que l'*être*, puisqu'on le retrouve dans tout ce qui existe? Dans l'esprit humain, la conception de l'être est la plus générale de toutes: et elle est aussi la plus abstraite et la plus indéterminée. Mais ce n'est pas cette conception que Platon appelle l'Idée de l'être; c'est le type auquel cette conception emprunte sa possibilité, et auquel d'autre part la nature emprunte sa réalité. L'être, pour Platon, n'est pas une abstraction: c'est le fonds de réalité et de vérité qu'on retrouve en toutes choses.

Tout ce qui est est par participation à l'Idée de l'être. Cette Idée n'est donc point simplement une qualité géné-

rale, mais la substance absolue dont tout le reste est l'imitation. L'Idée de l'être est l'être même : et l'être à son tour, c'est l'Idée.

Platon parle souvent de l'Idée de l'être. Nous l'avons vu, dans le *Théétète*, opposer cette Idée universelle, type de toute réalité, à Héraclite et à Protagoras, qui soutenaient que rien n'existe dans le sens propre du mot. Non seulement toute réalité n'est réelle que par l'être qui lui est communiqué, mais encore toute pensée n'est intelligible que par l'être qu'elle contient et affirme. Dans toute proposition, dans tout raisonnement, dans tout acte de la pensée est impliquée cette grande conception de l'être et de l'essence.

Dans le *Sophiste*, Platon parle longuement de l'Idée d'être. « Ne penses-tu pas que le mouvement et le repos sont absolument contraires l'un à l'autre? — Certainement. — Et tu prétends aussi que l'un et l'autre existent également? — Oui. — Penses-tu, en accordant qu'ils existent, que l'un et l'autre soient mus également? — Non. — Mais en disant qu'ils existent, veux-tu faire entendre que tous deux sont en repos? — Impossible. — Alors c'est que tu te représentes l'être comme une troisième chose différente des deux autres, et, considérant le repos et le mouvement comme compris dans l'être et en une sorte de communauté avec lui, de ce point de vue tu as pu dire que tous deux existaient.... Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble; c'est quelque chose qui en est différent [1]. » On voit parfaitement ici le procédé de Platon pour établir l'existence

1. *Soph.*, 254 et sqq. — Quelques interprètes croient, à tort selon nous, que les Idées dont traite le *Sophiste* sont de simples genres logiques auxquels Platon n'attribue pas une réalité métaphysique correspondante. Platon nous semble plus profond : la pensée ne peut concevoir plus que la réalité intelligible ne fournit. Il objective toute chose dans la Réalité et dans la Pensée absolues. Sa logique, comme celle de Hegel, est une ontologie.

d'une Idée. Tout ce qui est distinct dans notre esprit est distinct dans la réalité des choses. Il y a un principe de détermination réelle qui fonde chaque détermination de la pensée. Le mouvement et le repos sont distincts dans l'esprit, et même opposés; donc il y a une Idée de mouvement qui diffère de l'Idée de repos. Il est possible qu'en dernière analyse le mouvement et le repos se rattachent au même principe : mais il y aura dans ce principe une raison de la différence qui existe entre le mouvement et le repos; cette raison différentielle, c'est l'Idée. L'être, à son tour, n'est ni le mouvement, ni le repos, ni tous les deux pris ensemble; car, dans ce dernier cas, il ne serait rien qu'une conception abstraite de la pensée qui réunit plusieurs objets en un seul ou les considère à la fois. L'être est plus qu'une simple somme de conceptions; il est l'objet d'une conception propre, parfaitement distincte des objets mêmes auxquels on l'applique, comme le mouvement et le repos. A cette distinction, établie par la raison, correspond une différence réelle entre l'*être* et les diverses *choses qui existent*. Cette différence, d'ailleurs, n'exclut pas l'unité. Mais dans l'unité même il y a un principe intelligible de distinction qui fait que, par sa nature éternelle, l'être en lui-même n'est ni le mouvement ni le repos. Supprimez ce principe de distinction, et tout se confond pour la pensée. Si l'Être n'est absolument rien en dehors des objets particuliers, on retombe dans la multiplicité et l'indétermination universelles.

II. — Y a-t-il des idées des êtres individuels? 1° Les corps; 2° les âmes.

Nous nous trouvons de nouveau en présence d'une des plus grandes difficultés de la théorie platonicienne. La notion de l'individu est la plus obscure de toutes dans les Dialogues de Platon. Le mot *individuel* est d'ailleurs

ambigu, ainsi que le grec τὸ καθ' ἕκαστον. Le *chacun* peut désigner deux choses opposées, par exemple *chaque* phénomène de sensation, ou *chaque* être sentant. Là, le phénomène passager, qui n'est indivisible que parce qu'il dure infiniment peu ou même ne dure pas; ici, l'unité qui persiste sous les phénomènes, par exemple sous les sensations, et qui fait qu'elles sont toutes les sensations d'un même Socrate, d'un même Simmias. Le phénomène est indivisible à force de multiplicité et de mobilité; la substance individuelle, à force d'unité et d'identité. Appelons *singuliers* les phénomènes qui se produisent chacun à chacun, καθ' ἕκαστον, et réservons le nom d'*individus* aux êtres dont *chacun* existe et persiste.

Le singulier, en tant que singulier, n'existe pas à proprement parler, d'après Platon, ou n'existe que par sa participation à l'universel. Le singulier pur, sans mélange d'universalité, « va se *perdre* dans l'infini », et n'a d'autre Idée que celle de l'infini même, de la Dyade indéterminée ou de la Matière.

Reste à savoir si les individus proprement dits ont une Idée.

I. Les individus, au premier abord, semblent de deux sortes : matériels ou immatériels. On connaît tout le mépris de Platon pour les phénomènes sensibles, où il ne voit qu'une image confuse de l'intelligible. Le sensible, c'est la matière réfléchissant les Idées, c'est la multiplicité indéfinie recevant l'empreinte de l'unité, c'est le non-être participant d'une manière mystérieuse à l'être. Le moment n'est pas venu d'approfondir la nature de cette participation. Contentons-nous d'établir que, d'après Platon, il n'y a point d'Idées de ce qui est singulier et particulier dans le monde sensible, mais seulement de ce qui est commun et persistant. La couleur, par exemple, quoique étant une qualité sensible, est commune à plusieurs objets, et par conséquent il y a

une Idée de la couleur. Il en est de même de la voix [1]. Ainsi le sensible, toutes les fois qu'on le considère en général, implique l'Idée. Mais il ne semble pas y avoir d'Idée spéciale pour l'*individu sensible* proprement dit. C'est que Platon, à vrai dire, n'aperçoit dans le sensible aucune individualité, aucune unité propre, mais quelque chose de phénoménal et d'indéfini. Et dans le fait il n'y a pas d'individu *sensible :* l'individualité ne peut venir que de l'âme : elle est essentiellement spirituelle. Le sensible, comme tel, est un pur phénomène, non quelque chose d'un et d'identique ; c'est un simple rapport entre la matière indéfinie et les Idées. Mais le fond *réel* du sensible, qui n'est qu'une apparence, n'en est pas moins quelque chose d'intelligible et de concevable pour la pensée pure. Il faut bien que le corporel se ramène de quelque manière à des principes rationnels, immatériels et en dernière analyse spirituels. Aussi la *génération*, d'après le *Timée*, n'est-elle que la manifestation de l'âme motrice [2], qui elle-même se ramène à des éléments idéaux. Platon tendra constamment à résoudre le sensible dans l'intelligible, la matière apparente dans l'esprit réel et dans l'Idée ; le moyen terme de cette réduction est l'âme, qui fait seule l'individualité du sensible sous lequel elle réside.

II. Platon a admis dans l'homme un principe supérieur à la matière : l'*âme*. On peut donc lui poser cette question : — Y a-t-il une Idée de l'âme? — Mais cette question à son tour peut s'entendre de deux manières.

D'abord, l'âme est un nom commun donné à plusieurs objets, un genre. Sous ce rapport, il y a certainement une Idée d'âme qui est le type de toutes les âmes particulières [3]. Reste à savoir s'il y a une idée spéciale pour chaque âme ; si même chaque âme n'est pas une Idée.

1. *Crat.*, 423, e.
2. Voy. plus loin : *Cosmologie et Psychologie plat.*
3. Nous verrons, dans la *Théodicée*, que cette Idée de l'âme,

Cette dernière opinion a été soutenue par Ritter [1] d'après un passage célèbre du *Théétète*, et contredite par beaucoup d'historiens de la philosophie [2]. Voici littéralement le passage du *Théétète :*

« Il serait étrange (δεινὸν γάρ που) que *plusieurs* sensations (πολλαί τινες αἰσθήσεις) se trouvassent immobiles en nous (ἐν ἡμῖν ἐγκάθηνται), comme dans des chevaux de bois, et qu'elles ne tendissent pas ensemble (ξυντείνει) à une seule Idée (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν), soit âme, soit d'un autre nom (εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὁ δεῖ καλεῖν) [3]. »

Par malheur, ce passage est susceptible de plusieurs interprétations. Ritter y voit l'identification de l'Idée avec l'âme individuelle. Il y a en nous pluralité de sensations; or, d'après la dialectique, toute pluralité suppose au-dessus d'elle l'unité à laquelle elle participe : cette unité qui se retrouve dans les objets de même ordre et constitue leur essence propre, c'est l'Idée. Au-dessus des sensations diverses, il y a donc un principe d'unité qui fait qu'elles sont des sensations et qu'elles sont senties. Ce principe est l'âme. — Mais l'âme est-elle l'Idée même, ou seulement une image et comme une réalisation de l'Idée? — C'est ce que Platon ne dit pas nettement. Les mots εἰς μίαν ἰδέαν, εἴτε ψυχήν... συντείνει, peuvent signifier que les sensations ont leur centre et leur unité dans une certaine *espèce* d'être, qui est l'*espèce* âme, mais non l'*âme individuelle*. Il faut avouer cependant qu'une pareille interprétation est détournée : car il s'agit dans le passage du *Théétète* d'un principe d'individualité qui est en nous, et qui n'est point dans le cheval de bois, œuvre de l'art et non de la nature. L'œuvre de l'art, d'après Platon, ne participerait point à l'Idée d'âme; mais l'œuvre de la

l'*Ame en soi*, n'est autre chose que l'âme divine, dont toutes les autres dérivent.

1. Ritter, *Hist. de la philos. gr.*, II, 221.
2. Entre autres M. Vacherot, *Ecole d'Alex.*, I, p. 10.
3. *Théét.*, 184.

nature, l'individu vivant, y participe, et c'est cette participation qui constitue son *âme*, son essence individuelle.

Confrontons le passage du *Théétète* avec un passage non moins remarquable du *Phédon*.

« Veux-tu que nous posions deux espèces de choses, les unes visibles, les autres immatérielles? — Oui, posons-les, dit Cébès. — Celles-ci toujours les mêmes, celles-là dans un continuel changement. — Posons encore ceci. — Ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme, ou y a-t-il quelque autre chose en nous? — Non sans doute, il n'y a que cela. — A laquelle de ces deux espèces de choses dirons-nous que notre corps est *plus conforme et plus ressemblant?* — Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce des choses visibles. — Et notre âme, cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle? — Elle n'est pas visible, au moins pour les hommes.... Et par conséquent notre âme est *plus conforme que le corps à la nature immatérielle.* Quand l'âme examine les choses par elle-même, elle se porte vers ce qui est pur, éternel, immortel et immuable, et, comme *étant de même nature*, elle y demeure attachée aussi longtemps qu'elle peut exister en elle-même. Alors ses égarements cessent, et elle est toujours la même, parce qu'elle est unie à ce qui est immuable; et cet état de l'âme est ce qu'on appelle *sagesse* [1]. » Plus loin : « L'âme est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble [2]. »

Ainsi, pour Platon, il y a *analogie* entre l'âme et les Idées. Mais cette analogie va-t-elle jusqu'à l'identité? C'est ce qu'il est impossible de conclure avec certitude des passages qui précèdent. La suite du *Phédon* prouve même que Platon admettait des degrés dans l'analogie de l'âme avec les Idées. Après la mort, suivant qu'elle est

1. *Phædo*, p. 66.
2. *Ib.*, p. 66.

plus ou moins pure, plus ou moins semblable aux choses intelligibles, l'âme est plus ou moins voisine du séjour des dieux. « Si l'âme sort du corps en cet état de pureté, elle se rend vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers ce qui est immatériel, divin, immortel et sage. » Si elle est remplie au contraire « de ce qui a la forme matérielle », elle est appesantie et entraînée de nouveau vers le monde visible [1].

Tous ces passages ne nous apprennent rien de positif sur la vraie nature de l'âme. Il en est de même d'un autre passage du *Phédon* cité par Ritter à l'appui de sa doctrine. « Simmias n'est pas plus grand que Socrate par sa nature même et parce qu'il est Simmias, mais à cause de la *grandeur* à laquelle il participe. » Donc, conclut Ritter, « ce qu'est Socrate et ce qu'est Simmias est différent de ce qui est commun à tous les deux. » Sans aucun doute. Mais peut-on en conclure que l'individualité soit constituée par une Idée? Ce passage n'a-t-il pas pour but, au contraire, de distinguer l'individu des Idées universelles auxquelles il participe, comme la *grandeur*, la *bonté*, la *beauté*?

La difficulté reste donc tout entière. Elle diminuera peut-être si l'on admet qu'il y a en nous, d'après Platon, plusieurs âmes, ou que du moins l'âme elle-même contient plusieurs parties. Les deux premières, l'âme concupiscible et l'âme irascible, sont périssables à cause de leur analogie avec le sensible. La raison, au contraire, est immortelle à cause de son analogie avec les Idées. Cette analogie est telle qu'elle semble aller jusqu'à l'identité de la pensée et de son objet.

Mais Platon a-t-il eu sur ce point une doctrine précise? — Nous ne le croyons pas. La vérité, c'est qu'il ne savait trop comment s'expliquer la nature de l'âme d'après la théorie des Idées. L'âme devait embarrasser Platon encore plus que la matière. Après avoir placé l'individualité du

1. *Phædo*, p. 66 et sqq.

sensible dans l'âme et ramené ainsi le matériel au spirituel, il restait à réduire le spirituel lui-même à l'intelligible et au rationnel, l'âme à l'Idée. Platon apercevait en lui-même par la conscience un principe d'unité, de réalité et de vie, très différent des simples phénomènes, analogue sous bien des rapports aux Idées elles-mêmes, mais différent en ce qu'il n'a point le caractère universel de l'Idée et appartient à un individu. Quand nous approfondirons plus tard la nature de l'âme et de ses puissances, nous verrons que Platon a eu parfois un grand sens psychologique et un sentiment assez vif de l'activité intérieure. Dans le X^e^ livre des *Lois*, il appelle l'âme un « nombre qui se meut » et même « un mouvement qui se meut » ; mais ces expressions mêmes trahissent la tendance idéaliste qui l'emporte sur le sens psychologique. D'abord, Platon ne désigne par ces mots que l'âme universelle qui anime le monde et en produit le perpétuel mouvement. Il reste toujours à savoir en quoi consiste précisément notre individualité propre, en quoi le principe moteur qui est en nous se distingue du moteur universel. En outre, cette âme qui se meut elle-même, Platon l'appelle, comme les pythagoriciens, *un nombre*, ce qui est presque l'appeler une Idée. Il la nomme aussi un mouvement qui se meut lui-même, ce qui ne ressemble guère à une substance individuelle. Platon ne pouvait pas ne pas chercher dans les Idées l'explication de l'âme comme de tout le reste. Et dans le fait, si le sensible doit se ramener d'une façon quelconque à l'intelligible, où il a sa raison et sa cause, ne faut-il pas de même que l'âme ait sa raison dans les Idées et vienne s'y réduire plus ou moins directement? Aussi Platon recherchera-t-il les éléments idéaux qui entrent dans la composition dialectique de l'âme : le *même*, l'*autre*, le *mixte*. Partant de ce principe, que le sujet connaissant doit être analogue à l'objet connu tout en s'opposant à lui, Platon fera entrer dans la composition de l'âme tous les éléments intelligibles des choses ou Idées. L'âme est donc

moins une Idée qu'un composé d'Idées, une proportion, un nombre. En même temps, cette proportion, cette harmonie d'éléments, qui fait que tout est en germe dans l'âme, suppose comme tout le reste un principe d'unité et de différence, une Idée qui caractérise les âmes et à laquelle elles participent. Le genre *âme* a donc bien certainement son Idée, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Mais il reste toujours à savoir si telle âme individuelle, en tant qu'individuelle, est à proprement parler une Idée. Réduire l'âme individuelle aux phénomènes sensibles, ce serait la rabaisser et même la nier et renoncer en même temps à toute immortalité ; la réduire purement et simplement aux Idées n'offre pas des difficultés moins grandes : de là des hésitations et des fluctuations sans nombre.

Platon, pour être logique, aurait dû admettre une Idée de l'individu, par exemple Socrate ou Simmias, puisque l'individu a une existence à la fois une et distincte. Aristote parle sans cesse du *Socrate en soi*, ce qui laisse croire que Platon avait dû aller jusqu'au bout de sa doctrine, au moins dans les leçons orales. Les dialogues ne contiennent sur ce sujet que le passage ambigu et hésitant du *Théétète*. Mais y eût-il une Idée de l'âme individuelle, proportion définie et particulière d'éléments idéaux reliés par une Idée dominante, on n'aurait pas le droit d'en conclure que l'âme individuelle soit elle-même une Idée. Cette âme demeure un *nombre*, qui n'est ni le nombre idéal, ni le nombre mathématique, ni le nombre sensible, mais plutôt un nombre complexe enveloppant tous les autres, une *décade* en petit. Au nombre sensible correspondent la sensation et la passion : au nombre intermédiaire, l'entendement et l'énergie ; au nombre idéal, la raison. Cette dernière fonction de l'âme est tellement analogue aux Idées que Platon finira par se demander si la raison et les Idées ne font pas un seul et même être, et si ce n'est pas la présence même de l'Idée en nous qui constitue et l'intelligence et l'âme.

En résumé, le *genre* âme a son Idée : l'Ame en soi.

Les diverses *espèces* d'âmes ont également leurs Idées, proportions définies d'éléments idéaux.

Les âmes *individuelles*, proportions plus indéfinies aux yeux de Platon, et où l'accident semble avoir une grande place, ont cependant une certaine unité intime, comme le prouve le *Théétète*, et devraient avoir leurs Idées. Le *Théétète* et Aristote montrent que Platon s'est posé la question, mais sans la trancher.

L'âme individuelle est-elle elle-même une Idée? — Elle est plutôt un rapport d'Idées à quelque chose de mal défini qui en participe ; c'est, si l'on veut, un nombre d'une espèce particulière où se résument tous les nombres et tous les éléments, condition nécessaire à l'intelligence et à la vie [1].

1. Voir, pour plus de détails, dans la *Théodicée* de Platon, le chapitre intitulé : L'âme universelle et les âmes particulières.

CHAPITRE IV

LES RELATIONS

I. Des relations en général. — II. Des négations et de l'Idée du non-être. — III. De l'Idée du mal.

I. — Des relations en général.

D'après Proclus et Alcinoüs, qui cherchent dans Platon non pas le platonisme pur, mais celui d'Alexandrie, il n'y a point d'Idée des choses relatives (τῶν πρός τι) [1]. Une telle opinion nous semble contraire à la lettre et à l'esprit de la théorie des Idées.

Dans une foule de passages, Platon reconnaît des Idées de choses relatives, comme l'égalité [2], la grandeur [3], la petitesse, la ressemblance et la différence [4], la vitesse et la lenteur [5], la duité [6], etc. Il est même très remarquable que Platon cite toujours à côté du beau, du bon et du juste, comme des Idées au-dessus du doute, les Idées d'égalité [7] et

1. Alcinoüs, *Int.*, VIII.
2. *République, Parménide, Théétète, Phédon, loc. cit.*
3. *Théet., Sophiste.*
4. *Rép.*, VII, 529, d.
5. *Phédon.*
6. V. le *Phédon.*
7. V. le *Parménide.*

de grandeur. L'Idée d'égalité revient à chaque instant dans Platon, et il s'en sert même pour établir sa théorie. Il distingue avec le plus grand soin les choses égales de l'égalité en soi, les choses grandes de la grandeur en soi. Prendrait-il donc plaisir à nous donner le change, ou ne se serait-il pas aperçu qu'il y a un caractère essentiellement relatif dans toute notion de grandeur, d'égalité, de ressemblance ou de différence [1] ? Disons plutôt qu'à côté de l'élément relatif il a placé l'élément absolu, comme la condition même du premier. Toute relation suppose au-dessus d'elle quelque chose de réel qui la rend possible et intelligible. Non seulement les deux termes pris isolément doivent avoir leur Idée, mais tous les rapports possibles de ces deux termes ont aussi leur Idée distincte. Ce qui le prouve, c'est que ces rapports ne tiennent pas aux termes particuliers qui les manifestent, mais demeurent les mêmes dans leur généralité malgré le changement des termes individuels. Simmias est plus grand que Socrate ; Phédon, à son tour, est plus grand que Cébès : les termes ont changé, mais le rapport est toujours un rapport de grandeur. Il y a donc là quelque chose de général et même d'absolu qui rend la relation possible. Il y a un principe radical de grandeur auquel participent différemment Simmias, Socrate, Phédon et Cébès. Il y a un exemplaire commun dont ils sont la reproduction plus ou moins pure, plus ou moins parfaite.

De même, entre une foule d'objets on peut établir le rapport d'égalité. Ce rapport est donc intelligible en lui-même, indépendamment des termes qu'il unit ; et comment serait-il intelligible sans l'Idée? Il y a donc dans la nature éternelle des choses une *raison* qui rend l'égalité pos-

1. Voir, au commencement du *Théétète*, un passage qui prouve que Platon a connu ce caractère relatif : « Si tu mets six osselets vis-à-vis de quatre, nous dirons qu'ils sont un plus grand nombre..... ; vis-à-vis de douze, qu'ils sont un plus petit nombre. »

sible, un type d'égalité : et c'est ce que Platon appelle l'égalité en soi. Peut-être l'analyse découvrira-t-elle que cette égalité en soi n'est autre chose qu'un aspect de l'*unité en soi*, et que de même la grandeur ne fait qu'un avec quelque principe supérieur. Mais nous n'en sommes pas encore à la simplification et à la hiérarchie des Idées. D'ailleurs, là où il y a autre chose qu'une simple distinction verbale, il faut aussi, d'après Platon, qu'il y ait un principe de distinction réelle et, s'il est permis d'employer un barbarisme mathématique, de *différenciation*. Or nous concevons la grandeur, l'égalité, la ressemblance, la vitesse, la lenteur, comme quelque chose de distinct de tout le reste ; il faut donc admettre, dans la nature éternelle de l'être et de la pensée, une raison qui rende cette distinction possible et intelligible.

II. — Des négations et de l'idée du non-être.

Parmi les choses relatives, il faut compter les négations. Négatif et relatif sont à peu près synonymes. La négation d'une chose ne se comprend que par la chose qui est niée : de là une relation nécessaire entre le négatif et le positif.

La négation absolue et universelle — c'est-à-dire le néant — n'est elle-même intelligible que par sa relation à l'être universel.

Platon admettait des Idées pour les choses négatives. Ici encore les textes sont formels. Il suffit de se rappeler la *République* (III[e] et V[e] livres) et surtout le *Sophiste*. Platon admet des Idées de la sagesse, du courage, des autres vertus, et de leurs contraires ou de leurs négations (τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη, καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία) [1]. « Le beau et le laid, dit-il dans le V[e] livre de la *République* [2],

1. *Rép.*, III, 402, b.
2. P. 475, e.

sont deux choses : par conséquent chacune en particulier est une... il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les *Idées*. »

Les textes du *Sophiste* sont tellement nombreux qu'il serait trop long de les citer. Ce dialogue nous montre non seulement que Platon admettait des Idées de choses négatives, mais qu'il considérait ce point comme capital dans sa théorie. Le supprimer, ce serait lui enlever son originalité même. C'est ce que nous comprendrons en étudiant l'Idée du non-être, type des idées négatives, qui joue un rôle si important dans la doctrine de Platon.

La négation peut être de deux sortes, absolue et universelle, ou relative et partielle. La négation absolue de toutes choses, ce serait le pur néant, le contraire absolu de l'être, qui, d'après Platon, n'est pas concevable, qui n'est point objet de science ou de discussion, et à la rigueur ne peut même pas être nommé. Nier absolument tout, c'est nier toute pensée, c'est ne penser à rien, c'est ne pas penser [1]. En pensant le néant, la pensée s'efforce de se nier et de se détruire elle-même, effort qui suppose en elle une puissance surprenante : mais c'est un effort vain, et Platon entrevoyait déjà ce que Descartes exprima plus tard : en voulant se nier, la pensée s'affirme. Le pur néant échappe donc à toute Idée : c'est le contraire absolu de l'Idée. Il n'y a pas d'Idée du néant absolu, puisque cette Idée ne correspondrait à rien. « Qu'on ne vienne donc pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le contraire de l'être, nous osons affirmer son existence ; car, quant à un contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer [2]. »

Il y a une autre négation, partielle et relative, bien différente de la première, et parfaitement intelligible en

1. V. le *Sophiste, loc. cit.*
2. *Soph., loc. cit.*

elle-même, d'après Platon. Rappelons-nous « qu'une négation ne signifie pas le contraire, mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent, ou, pour mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent les noms que la négation précède... L'Idée de l'*autre* me paraît divisée en quantité de parties comme la science. — Comment? — La science est aussi une en quelque manière; mais chacune de ses parties, appliquée à un objet quelconque, forme une division à part et reçoit un nom particulier. De là cette foule de sciences et d'arts diversement nommés... N'en est-il pas de même des parties de l'Idée de l'*autre*, qui pourtant est une? N'y a-t-il pas une partie de l'*autre* qui est opposée au *beau*... ce que nous appelons *non-beau*... Le *non-beau* ne vient-il pas d'une chose qu'on tire d'un des genres des êtres, et que derechef on oppose à quelque autre être? — Oui. — Le *non-beau* consiste donc, à ce qu'il paraît, dans une opposition d'un *être* avec un *être* » (c'est-à-dire que le non-beau est une simple relation entre des choses positives en elles-mêmes, mais qui deviennent mutuellement négatives quand on les met en présence). « De cette manière, *avons-nous moins de raisons pour mettre le non-beau au nombre des êtres* que pour y mettre le beau? — Point du tout. — On doit donc dire du *non-grand* qu'il *est*, tout aussi bien que du grand lui-même. — Tout aussi bien. — Ainsi le *non-juste* doit être assimilé au *juste* sous ce rapport que l'un n'existe pas moins que l'autre. — Et nous en dirions autant du reste, dès que l'*autre* nous a paru être au nombre des *êtres;* s'il existe, il faut admettre que ses parties n'existent pas moins. — Nécessairement. — Ainsi apparemment l'opposition entre une partie de l'*autre* et l'*être*, mis en regard l'un de l'autre, n'existe pas moins, si j'ose le dire, que l'être lui-même; et cette opposition ne représente point le *contraire* de l'*être*, mais seulement quelque chose d'*autre* que lui. — Rien de plus clair. — Or quel nom lui donnerons-nous?

— Évidemment c'est là le *non-être*, que nous cherchions en cherchant le sophiste. — Est-il vrai qu'*il ne le cède du côté de l'être à aucune autre chose*? Nous reste-t-il encore quelque doute sur son existence? — Aucun [1]. » — On voit toute l'importance que Platon attache au principe de négation et de relation, et par conséquent de différence et de distinction. Le *non-être*, l'*autre*, la *différence*, « répandus en toute chose », introduisent partout la variété sans compromettre l'unité. Là est l'origine du relatif, c'est-à-dire de la négation partielle. La négation n'est intelligible que grâce à un principe qui la rend possible, et ce principe est l'Idée du *non-être*, qui prend les noms les plus divers, suivant les objets particuliers auxquels on l'applique, et qui engendre ainsi les Idées du *non-juste*, du *non-beau* et de toutes les choses négatives [2].

Dans chacune de ces Idées il y a deux éléments qu'il faut bien distinguer. L'Idée du *non-beau* suppose premièrement l'Idée positive de la beauté, et secondement l'Idée du non-être ou de la négation, appliquée à la beauté. L'Idée positive du *beau* et l'Idée négative du *non-beau* ont donc un élément commun, et ne sont intelligibles que par la conception d'une même unité qui les domine. La seule différence, c'est que cette conception est associée tantôt à l'Idée de l'être, tantôt à celle du non-être. Telle est, d'après le *Sophiste*, la vraie doctrine de Platon.

1. *Soph.*, 258, 256 et ss.

2. Hegel remarque que le bon sens vulgaire se débarrasse arbitrairement des Idées contraires, en prétendant que le *froid* et l'*ombre*, par exemple, sont de simples privations de la chaleur et de la lumière, se payant ainsi de mots et ne voyant pas que la privation doit avoir, elle aussi, un principe, et un principe réel. (*Logique*, 1re partie.) Il faut qu'il y ait, dans la nature éternelle de l'être, quelque chose de réel qui rende possible la privation et le *non-être*. C'est ce que Platon appelle l'Idée du non-être. Vouloir réduire cette Idée à une simple conception logique, c'est oublier que la logique a toujours pour Platon sa racine dans l'ontologie, le subjectif dans l'objectif.

III. — De l'idée du mal.

Nous avons résolu à l'avance la question épineuse de l'Idée du mal. Proclus nie énergiquement l'existence de cette Idée. Ici encore il ne semble pas fidèle au véritable platonisme.

Le mal, pour Platon, est identique à la relation ou à la négation, et a par conséquent son principe dans le *non-être*, identique lui-même à la *matière*.

Le mal n'est autre chose que la négation ou la limite d'un bien, d'une quantité positive. Le juste est quelque chose de positif; donnez-lui des limites, vous le niez *partiellement*, et avec cette limitation commence le non-juste ou l'injustice. Si votre négation est *totale* par rapport au juste, vous concevez alors l'injuste en soi.

Aussi y a-t-il deux espèces de mal.

Le mal absolu et infini serait la négation absolue de toute qualité positive ; car, nous le savons, il y a du bien partout où il y a existence et qualité. Le mal absolu serait donc identique au néant absolu, dont Platon ne s'occupe pas, nous venons de voir pourquoi.

Le mal relatif est la même chose que la négation relative. Il se trouve partout où il y a le non-être à côté de l'être, partout où il y a bornes et imperfection. Le non-juste, le non-beau, le non-grand, sont des maux. Nous avons vu qu'il existe des Idées de tous les vices contraires au courage, à la sainteté [1], etc. Le mal relatif est intelligible, et de plus il est réel; il faut bien qu'il y ait un principe qui en constitue et l'intelligibilité et la réalité : ce principe est nécessairement une Idée, l'Idée du *non-être*, ou de l'*autre*, ou de la *matière*. C'est ce qui fait dire à Platon dans le *Théétète* : « Il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours

1. *Rép.*, III, 402, b.

qu'il y ait quelque chose de contraire au bien.... Il y a dans la nature des choses deux *modèles*, l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable [1]. » Platon parle aussi dans le *Timée* [2] de ces deux modèles, qui ne peuvent être que l'Idée du bien et l'Idée du non-bien ou du non-être, ou de la matière, ou du mal.

Enfin, dans le *Parménide*, nous avons vu qu'il paraît peu philosophique à Platon de rejeter les Idées de la boue ou de l'ordure, et des autres choses méprisables et mauvaises. Il n'y a là qu'un mal relatif, qui vient de ce qu'on a une vue partielle des choses. Dans notre conception imparfaite, la limitation et la négation viennent se mêler à l'affirmation et à l'existence positive, qui est le Bien.

1. *Théét.*, 176, a.
2. *Tim.*, 28, c. Πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων...

CHAPITRE V

LES QUANTITÉS

Rapport des Idées aux nombres. — Différentes sortes de nombres. — Explication d'un curieux passage d'Aristote. — Comment la connaissance humaine avec ses divers degrés est une décade intellectuelle, représentant la décade intelligible.

On a souvent confondu le Platonisme avec le Pythagorisme, qui ramène toutes choses à la quantité dont il fait l'élément universel. C'est méconnaître entièrement le caractère propre du platonisme, dans lequel la notion de la qualité a la première place, tellement que l'existence même semble s'évanouir dans les qualités qui la déterminent. Apercevoir partout la qualité, sans laquelle rien n'est intelligible, et qui est par conséquent la part de la pensée dans les choses, tel est le but de Platon. Loin de ramener tout à la quantité, il ramène la quantité elle-même, comme tout le reste, à la *qualité* qui la domine et la rend saisissable pour la pensée.

Prenons pour exemple le nombre ou la quantité mathématique. Nous l'avons vu, le nombre ne se suffit pas à lui-même. C'est une unité abstraite, ou une collection d'unités abstraites de même espèce, et conséquemment combinables. Tout nombre se réduit aux unités qui le composent, si vous le considérez à un point de vue exclu-

sivement mathématique. Mais si vous vous placez au point de vue métaphysique, vous reconnaissez que l'acte de l'esprit qui conçoit un certain nombre, par exemple le nombre *quatre*, est un acte spécial, parfaitement distinct de la conception séparée des unités composantes. Le nombre quatre, bien que mathématiquement réductible à quatre unités, n'en est pas moins *sui generis* au point de vue métaphysique, et la notion de ce nombre ne peut être confondue avec aucune autre. C'est une simple combinaison des unités mathématiques égales entre elles, soit : mais entre *toutes* les manières possibles de combiner les unités, le nombre quatre n'en est pas moins *une* combinaison *spéciale*, déterminée, ayant son caractère spécifique et ses propriétés particulières, à ce point que l'esprit ne confondra jamais le groupe de quatre unités avec tout autre groupe. Il y a donc là, pour Platon, autre chose que la quantité mathématique : il y a un principe de qualité et de détermination spécifique qui différencie et distingue le nombre quatre, et qui en même temps lui imprime une certaine unité propre, distincte des unités composantes et de leur collection abstraite. Kant dira plus tard : — Les notions des unités individuelles qui entrent dans un nombre composé ne donnent point la notion *une* du composé. Cette unité qui est dans le nombre quatre suppose une synthèse de l'esprit distincte des unités que l'analyse découvre dans ce nombre. — Platon a conçu quelque chose d'analogue. Il a aperçu dans chaque nombre une certaine unité différentielle et spécifique, un élément formel et intelligible, la qualité dans la quantité. C'est pourquoi il a posé, au-dessus des nombres mathématiques, les nombres idéaux, les vrais nombres, οἱ ἀριθμοὶ ἀληθίνοι [1]. Les nombres purement

1. *Rép.*, VII, 529, d. Cf. *Mét.*, I, 31 : Ἡ ἰδέα ἀριθμός. XIV, 294, 299 : Εἰδητικὸς ἀριθμός. 307 : οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοί, I, 28. Νοητὸς ἀριθμός. — Cf. *Phileb.*, 56, d.

mathématiques ne diffèrent que par la quantité : ils peuvent se répéter, s'ajouter, se combiner : ils se contiennent les uns les autres, comme le tout contient les parties. Mais les Idées des nombres sont des unités essentielles qui diffèrent par la qualité, qui ont chacune leur caractère propre, leur individualité distincte, et qui ne peuvent, par conséquent, ni se partager ni se combiner ensemble [1]. Les nombres idéaux ne se contiennent pas les uns les autres : il y a entre eux, non le rapport du contenant au contenu, mais un rapport mystérieux de génération et de participation [2]. L'Idée du nombre quatre ne se ramène pas entièrement à l'Idée du nombre deux : chacune a sa valeur spécifique, son élément intelligible, sa condition éternelle de possibilité, résultant de la nature éternelle de l'être et de la nature éternelle de la pensée.

Concluons que les nombres ou en général les quantités, comme la surface, la ligne, le point, le triangle, le cercle, ont leurs Idées sans lesquelles ils ne seraient pas concevables. La quantité pure, considérée en elle-même, est quelque chose d'absolument indéterminé. Ce n'est pas plus ceci que cela, pas plus le grand que le petit ; c'est un je ne sais quoi d'indéfiniment variable, toujours susceptible d'augmentation et de diminution, qui échappe véritablement à l'intelligence, et qu'on ne peut saisir qu'indirectement par une conception bâtarde, λογισμῷ νοθῷ. La quantité n'est donc rien en elle-même, tant qu'on ne la soumet pas à des déterminations et à des

1. Arist., *Mét.*, XIII, VI, VIII, XIII ; I, 20, l. 23. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, I, 318. Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησί μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἅττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. XIII, p. 272, l. 16 : Οἱ δ' (ἀριθμοὶ μαθηματικοὶ) ὅμοιοι καὶ ἀδιάφοροι. Sur la différence des unités sensibles et mathématiques, cf. Plat., *Phileb.*, p. 56, d ; *Rep.*, VII, p. 525, a.

2. Arist., *Mét.*, I, 2', l. 17 ; XIV, p. 800, l. 17 ; XIII, 280, l. 14.

limites, tant que la qualité ne vient pas lui donner une forme.

On reconnaît là la matière indéfinie du *Timée*. Le caractère distinctif de la forme, c'est l'unité ; la matière, au contraire, la quantité pure, contient en elle-même une pluralité invincible : c'est la possibilité sans limites du *plus* et du *moins*, par conséquent du *grand* et du *petit*. Le plus et le moins, le grand et le petit, sont deux termes essentiellement relatifs, qui ne sont rien en eux-mêmes, mais seulement dans leur rapport [1]. Il ne peut donc y avoir unité dans la quantité pure et indéterminée ; on ne la conçoit que sous la forme de la relation et par conséquent de la dualité, puisque tout rapport suppose au moins deux termes. De là le nom donné par Platon à la quantité pure, qu'il appelle la dyade indéterminée du grand et du petit [2]. Il ne faut pas confondre cette dyade indéfinie avec la dyade déterminée qui est l'Idée du nombre deux. La δυὰς ἀοριστός n'est pas un nombre, mais la matière de tout nombre. Pour constituer le nombre proprement dit, il faut mettre la quantité pure, la matière, la multiplicité indéfinie en rapport avec la qualité, avec la forme, avec l'unité. Mais ne l'oublions pas, cette unité n'a rien de mathématique, et c'est ce qui a trompé bien des commentateurs. Ce n'est pas une quantité, c'est la qualité pure.

Sous ces formes mathématiques, nous retrouvons toujours la même théorie métaphysique : les noms seuls ont changé. Mais la dyade est au fond identique à ce que Platon appelle dans le *Sophiste* le *non-être* et l'*autre*, dans le *Philèbe*, l'*indéfini*, dans le *Timée*, la matière. L'unité, à son tour, c'est toujours le Bien ou la perfec-

1. Arist., *Mét.*, XIV, 1. Πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μεγά καὶ τὸ σμικρόν.

2. *Mét.*, XIII, 274, 272; I, 21, l. 3. — Cf. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (p. 50). Brandis, *Ueber die Zahlenlehre*, Rhein. Musc., 1828.

tion, principe de toute essence, de toute forme, de toute qualité.

C'est ainsi que Platon fut amené à établir une analogie entre les Idées et les nombres. Il appelle même les Idées des nombres, parce qu'elles sont l'unité dans la multiplicité [1]. Mais il ne faut pas oublier que ce mot de *nombre* n'est point pris au sens mathématique, et que la distinction des nombres *idéaux* et des nombres *intermédiaires* est capitale dans le platonisme [2].

Cependant Platon paraît avoir exagéré, sur la fin de sa vie et dans son enseignement oral, le symbolisme mathématique de sa théorie [3]. Les Dialogues ne contiennent pas trace de ces exagérations.

On trouve dans le *Traité de l'âme* un exemple très curieux, mais très obscur, de l'application pythagorique des nombres à la théorie des Idées : « Dans les livres intitulés *Sur la philosophie* [et où la doctrine de Platon était exposée], on a défini le Vivant en soi d'après l'Idée de l'Un et celles de la première longueur, de la première largeur et de la première profondeur; et les autres choses d'une manière analogue [4]. » Le Vivant en soi, type intel-

1. *Phileb.*, 16, d, 18, a. — *Mét.*, I, 21; XII, 250, l. 16; XIII, 286, l. 9.

2. *Mét.*, I, 20, l. 23. *Phileb.*, 56, d.

3. *Mét.*, XIII, 365, l. 26. Πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον μηδὲν συναπτόντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. Voir la polémique d'Aristote contre les Idées-nombres, dans le troisième volume de cet ouvrage.

4. Ὁμοίως δὲ, καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρισθη αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καί βάτους· τὰ δὲ ἄλλα ὁμοιοτρόπως, ἔτι δὲ καὶ ἄλλως (h. e. *et vero etiam ceteroquin; ac præterea*, quod non intellexerunt interpretes), νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἑφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν· αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἐλέγοντο· εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δὲ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δὲ αἰσθήσει, εἴδη δὲ οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. (I, 2.)

ligible de l'univers, modèle conçu et imité par Dieu, était assimilé par Platon à la décade pythagoricienne ou à la tétractys, formée par l'addition des quatre premiers nombres. L'unité — jointe d'abord à la première longueur, c'est-à-dire à l'Idée de *deux*, type et raison de toute longueur; puis à la première largeur, c'est-à-dire à l'Idée de *trois*, type et raison de toute surface; et enfin à la première profondeur, c'est-à-dire à l'Idée de *quatre*, type et raison de toute solidité — constituait la Tétrade ou Décade, qui enveloppe en elle-même toutes les formes possibles et intelligibles, et mérite par là d'être le symbole du Vivant universel. La suite du passage confirme notre interprétation : « D'une autre manière, l'intelligence (intuitive) est l'*un*, la science (discursive, mathématique et logique) est le *deux*, car c'est d'une seule manière qu'on atteint l'unité; le nombre de la surface (trois) est l'*opinion*; celui du solide (quatre) est la *sensation*. Car les nombres étaient appelés (par Platon) les Idées mêmes et les principes des êtres. Les choses *existent* par les éléments (qu'on vient de dire); et d'autre part elles sont discernées, les unes par l'intelligence (intuitive), les autres par la science, les autres par l'opinion, les autres par la sensation. Et ces nombres sont les Idées des choses [1]. » On reconnaît encore la Tétrade, qui se trouve par participation dans l'intelligence humaine comme elle se trouve dans le Vivant intelligible. Aux divers nombres idéaux, formes suprêmes des choses que renferme l'existence éternelle, correspondent les formes diverses de la connaissance, qui embrasse tous les objets comme la décade embrasse tous les nombres. Notre pensée porte en elle un monde, comme la Vie divine. A l'unité suprême correspond l'unité de l'intuition : le simple ne peut être saisi que par un acte simple; c'est d'une manière une que l'on connaît l'unité, et, dans l'in-

1. *Ibid.*

divisible intuition qui constitue le fond immuable de toute connaissance, le sujet est un comme l'objet, bien plus, il semble ne faire qu'un avec l'objet. La science discursive parcourt les êtres, les traverse, va d'un point à un autre, comme la ligne, dont le type est la dualité. Ce n'est plus l'unité pure ; déjà la multiplicité commence : il y a un point de départ et un point d'arrivée, et, entre les deux, comme un mouvement rectiligne. Ce n'est plus une simple participation à l'unité, mais aussi à la dyade ; la part de la matière multiple s'ajoute à celle du Bien un ; Aristote eût dit que la puissance vient se mêler à l'acte. Quant à l'opinion, elle se borne à parcourir les surfaces dans son mouvement indécis et variable, au lieu de pénétrer l'objet d'un mouvement rectiligne : ce n'est même plus la dualité pure, c'est déjà de la triplicité ; la part du multiple et de matière va en augmentant. Enfin, la sensation ne peut que toucher et palper l'extérieur des choses dans leurs divers sens ; elle en embrasse pour ainsi dire les diverses dimensions ; elle a donc pour type et pour principe le nombre du solide, le nombre *quatre*. Or c'est là tout à la fois le privilège et l'infériorité de la sensation. Le nombre quatre est complet : il contient en lui-même tous les éléments de la décade (un, deux, trois, quatre) ; la sensation, qui lui correspond en nous, embrasse aussi les choses dans leur ensemble : c'est une tétrade, mais confuse et synthétique. Toute sensation enveloppe obscurément le monde entier, l'universel ; mais ce n'est point sous la forme parfaite de la pure unité, c'est-à-dire de l'intuition rationnelle. La sensation n'a que l'unité d'un mélange et non celle de la simplicité. Ainsi, la connaissance n'est synthétique qu'à ses deux extrémités : l'unité de l'intuition parfaite et la tétrade de la sensation. Entre ces deux extrêmes se trouvent les procédés analytiques et nécessairement incomplets, qui constituent la pensée discursive ou linéaire et l'opinion superficielle. Pour que la connaissance soit absolument

complète, pour qu'elle reproduise en elle-même et l'unité fondamentale de l'objet et la multiplicité de ses formes, il faut qu'elle soit la décade, c'est-à-dire qu'elle comprenne tout à la fois la sensation, l'opinion, la science et l'intuition. Alors seulement le Vivant intelligible, décade éternelle éternellement dérivée de la monade, se reflète en entier dans notre intelligence. Comme lui, notre pensée enveloppe tous les êtres, tous les genres, toutes les lois des choses : elle est un tout vraiment total et complet (πᾶν ἄπαν), suivant l'expression du *Timée*, et participe ainsi, par l'intermédiaire des nombres, à l'unité infinie de l'Universel.

En résumé, si l'on demande de quelles choses il y a Idée, il faut répondre : Tout ce qui est conçu distinctement par l'esprit, et en conséquence embrassé sous une unité spécifique, a dans la nature éternelle de l'être et de la pensée sa raison propre, son Idée distincte, principe et cause d'unité et de différence. Tout a donc son Idée, du moins tout ce qui existe de quelque manière, tout ce qui a une forme, tout ce qui est déterminé, définissable, concevable et nommable. Le néant seul, la négation pure, est en dehors de l'Idée [1]. Pour tout le reste, la logique veut que Platon établisse des Idées. Quelque vile, quelque méprisable qu'une chose paraisse, elle existe cependant, et elle n'existe qu'à la condition de contenir un élément intelligible; il faut donc que, dans l'être éternel, et dans l'éternelle pensée, et dans la vie éternelle, se trouve la condition de sa possibilité et de son existence, l'*Idée* à laquelle elle emprunte son essence et sa forme. Platon hésite cependant sur quelques points ; mais, suivant l'expression de Parménide, l'âge et la philosophie, arrivant à la fois, devaient l'amener à l'affirmation hardie de ce grand principe : Tout a son Idée.

1. Et encore la possibilité de le concevoir par je ne sais quelle conception bâtarde a-t-elle son fondement dans quelque Idée, probablement dans celle de l'*autre* et du non-être.

LIVRE VI

RAPPORT DES IDÉES AUX CHOSES

CHAPITRE PREMIER

PARTICIPATION DES CHOSES AUX IDÉES

I. Hypothèse pythagoricienne de l'*imitation* (μίμησις). — II. Hypothèse de la *participation* de deux principes coéternels (μέθεξις). Caractère exotérique du dualisme dans le *Timée*. — III. Explication du rapport des Idées aux choses par le rapport des Idées entre elles. Le *Parménide*. Importance de ce dialogue. Première partie du *Parménide*. Discussion provisoire du rapport des Idées aux choses. Objection tirée de la notion d'étendue. Objection du troisième homme. Comment Platon réfute, par anticipation, le conceptualisme d'Aristote. Objection tirée de l'impossibilité pour l'homme de connaître les Idées et pour Dieu de connaître les choses. Que ces objections sont dirigées contre le dualisme. Nécessité d'une communication intime entre les choses et les Idées. Comment la participation des choses aux Idées, παρουσία, doit être cherchée dans la participation mutuelle des Idées elles-mêmes, κοινωνία, μέξις.

« Dis-moi, crois-tu qu'il y a des Idées dont les choses qui en *participent* tirent leur dénomination? Comme, par exemple, ce qui participe de la ressemblance est semblable; de la grandeur, grand; de la beauté et de la justice, juste et beau? »

C'est ainsi que Platon pose, dans le *Parménide*, le grand problème de la participation dont il aperçoit mieux

que personne les difficultés. Le *Parménide* tout entier n'a d'autre but que de faire entrevoir comment une chose peut participer d'une autre, et comment les Idées les plus différentes peuvent trouver dans le premier principe, παντελῶς ὄν, un lien qui les rapproche et les réconcilie.

Le problème de la participation n'est autre chose que la question des rapports de l'imparfait au parfait, du monde au Bien-un. Pour le résoudre, il faudrait pénétrer dans l'essence absolue des choses, et comprendre la production des êtres imparfaits par l'être parfait.

La participation implique un rapport entre substances de nature différente, entre l'incorporel et le corporel, entre l'intelligible et le sensible. De là la difficulté de comprendre comment l'objet participe à l'Idée. Nulle image ne peut fidèlement exprimer ce rapport : et pourtant ce n'est guère que par une image que nous pouvons d'abord le concevoir.

I. Les Pythagoriciens représentaient le sensible comme une imitation, μίμησις, de l'intelligible. Cette image se retrouve souvent dans Platon. Le *Timée*, dont le héros est un pythagoricien, appelle l'ensemble des Idées ou monde intelligible le *modèle* du monde sensible. L'éternel artiste, les yeux fixés sur cet exemplaire, le reproduit en façonnant la matière à l'image des Idées [1]. Dans un autre passage du *Timée*, la matière est représentée comme recevant l'empreinte des Idées, de même que la cire reçoit une forme sous la main qui la pétrit [2]. La *République* appelle les objets sensibles les *reflets*, les *ombres*, les *images* du monde intelligible [3]. La nature réfléchit l'Idée

1. *Timée*, ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιῷδέ τινι προσχρώμενος παραδείγματι. 28, a.

2. Les stoïciens préféreront cette métaphore à toute autre τύπωσις), et représenteront la matière comme la cire qui reçoit l'empreinte du cachet.

3. *Rép.*, VII.

comme un miroir qui renvoie la lumière en l'affaiblissant. La *copie* [1], l'*empreinte*, l'*image* ou *reflet*, sont les trois principales figures qui expriment l'*imitation* de l'intelligible par le sensible, la μίμησις.

Mais l'*imitation* n'est qu'une métaphore, et non une explication scientifique. Platon le sait bien, et il s'en tient le plus souvent, pour exprimer le rapport des objets aux Idées, au terme général de *participation*, μέθεξις. « Cette participation est-elle une *présence* de l'Idée dans les choses (παρουσία), ou une *communication* de l'Idée aux choses (κοινωνία), ce n'est pas le moment de l'examiner [2]. » Ainsi parle-t-il dans le *Phédon*.

II. Platon répète souvent : « L'Idée est présente aux choses (πάρεστι) ; elle est *dans* les choses (ἔνεστι) » : ne faut-il voir là encore qu'une image? — Ce qu'il faut poser tout d'abord, dans la théorie de la participation, c'est que l'Idée, à proprement parler, demeure en elle-même et ne se confond jamais avec les choses qui en participent. Elle se communique d'une certaine manière, et cependant, à proprement parler, elle demeure incommunicable en soi. Son immanence dans les choses ne l'empêche pas d'être transcendante en soi (χωριστή). Elle n'est pas l'attribut qui réside tout entier dans le sujet et qui, si on l'abstrait, n'est rien qu'une conception logique. L'Idée est le principe des attributs, la raison réelle qui les rend possibles, la *cause* qui les communique sans se confondre avec eux [3]. Si l'Idée était seulement présente *dans* les objets sensibles, elle ne s'en distinguerait pas, et tout s'évanouirait dans les Idées. Platon s'explique nettement sur ce point dans le *Timée* : « Comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans

1. *Tim.*, 92. Εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ. Cf. 28, a; 49, d.
2. *Phædo*, 100, c.
3. Αἰτία, *Phædo*, 100.

relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, et que par conséquent elle *doit avoir lieu au sein d'un autre être* à la substance duquel elle participe d'une manière quelconque, ou n'être *absolument rien*, un discours *exact* et *véridique* éclaire la nature de l'être véritable, en nous montrant que, *tant que l'être véritable sera une chose et ses images une autre chose*, ces deux natures différentes ne *peuvent exister l'une dans l'autre*, de manière à être *à la fois deux choses et une seule*. Voici donc en peu de mots quelle est ma pensée : il existe, et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'être, le lieu, la génération [1]. » L'être, ce sont les Idées : le lieu, c'est la matière première, la quantité pure et indéfinie : la génération, c'est la matière seconde, déjà réelle, mais dans un état de chaos désordonné avant qu'elle reçût la forme des Idées. On voit combien cette matière seconde embarrasse Platon. Il ne la pose que par nécessité, pour échapper à l'identification de toutes choses dans l'unité de l'intelligible.

On peut considérer ce passage du *Timée* comme l'expression de la doctrine la plus populaire de Platon sur la participation. D'après cette doctrine, les Idées et l'être véritable semblent distincts non seulement de la matière première, qui est identique au non-être, mais encore d'une matière seconde coéternelle, qui « tient le milieu entre l'être et le non-être, et dont il est impossible de se faire une notion exacte ». Cette doctrine a un caractère symbolique et plus ou moins ésotérique, et on ne peut la considérer comme le dernier mot de Platon. Ce dualisme métaphorique et pythagoricien s'efface dans les dialogues moins populaires, et se rapproche de l'unité, terme suprême auquel Platon aspira toujours.

Il laisse voir lui-même son arrière-pensée dans le *Timée*.

1. *Tim.*, tr. Cousin, 259. — 52, d.

Il déclare que, dans cette question de la matière, nous sommes le jouet « de songes qui nous empêchent de distinguer les choses les unes des autres, comme pourraient le faire des hommes bien éveillés, et de dire la vérité [1] ». La matière qui participe aux Idées est une espèce (εἶδός τι) invisible et *sans forme;* et il y a une certaine contradiction entre le mot εἶδος, qui indique un principe formel, une Idée, et le mot ἄμορφον, qui est la négation de toute forme. La matière, ajoute-t-il, participe de l'intelligible d'une manière tout à fait incompréhensible (ἀπορώτατα), et on ne mentira pas en la déclarant très embarrassante (δυσταλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα). Il appelle ailleurs cette matière l'espace; mais l'espace est une simple condition de l'existence, et n'est pas lui-même une existence. Il faut donc supposer dans l'espace un je ne sais quoi, existant sous un certain rapport, qui puisse *participer* aux Idées : c'est la matière seconde, la γένεσις, le phénoménal coéternel à l'intelligible. Mais ce principe n'est pas moins obscur que le précédent, et, pour en expliquer l'existence, Platon invoque la *nécessité*. Il y a, dit-il, deux causes : la nécessité, qui produit la génération sans commencement ni fin, et l'intelligence, qui introduit l'ordre dans la génération. Un pareil dualisme, analogue à celui d'Anaxagore et d'Empédocle, ne pouvait évidemment satisfaire un esprit aussi amoureux de l'unité. Si on lui eût reproché ce dualisme, Platon eût fait remarquer que c'est un pythagoricien qui expose ce système. Quant à ses propres Idées, Platon les trouvait sans doute lui-même bien hardies, et non moins embarrassantes sous d'autres rapports que celles des Pythagoriciens. Aussi les a-t-il mises en avant sous le nom de Parménide, se préparant peut-être ainsi une nouvelle excuse [2].

1. *Timée,* 52, b.

2. On remarquera que Platon conserve toujours une certaine vraisemblance dans les discours qu'il prête à ses personnages : Timée parle en pythagoricien, Parménide en éléate;

III. Le *Parménide* représente, à notre avis, la face en quelque sorte intérieure des idées de Platon, la partie ésotérique du système, la tentation incessante à laquelle le disciple de Socrate résiste avec peine. Sous le dualisme provisoire et allégorique du *Timée*, le *Parménide*, creusant plus avant, nous découvre l'unité. Le problème de la participation y est résolu d'une manière moins symbolique et beaucoup plus métaphysique que dans le *Timée*, quelles que soient d'ailleurs les dates de ces deux ouvrages [1]. Il est intéressant de rapprocher les

et Platon trouve sans doute qu'ils ont tous les deux raison à leur point de vue, et représentent chacun un côté des choses.

1. On remarquera que notre interprétation est indépendante des questions de chronologie. Un dialogue peut être métaphysiquement supérieur à un autre, bien qu'il lui soit antérieur dans le temps. En effet, une question métaphysique déterminée peut être traitée plus ou moins profondément par Platon, et sous une forme plus ou moins ésotérique : 1° selon l'objet spécial et le caractère général du dialogue, 2° suivant le personnage mis en scène et l'école à laquelle il appartient; 3° suivant les variations et les doutes qui ont pu se produire dans la pensée même de Platon; 4° suivant les lecteurs plus ou moins initiés auxquels s'adresse plus particulièrement le dialogue. Peu importe donc que le *Parménide* ait précédé ou suivi le *Timée;* ce qui est certain, c'est que l'un est plus ésotérique que l'autre. En premier lieu, l'objet spécial du *Parménide* est précisément la question des Idées et de leur participation; son caractère général est évidemment dialectique, scientifique et rigoureux comme une démonstration magistrale. Le *Timée*, au contraire, n'a point pour objet spécial l'essence intime et l'explication rationnelle de la participation: c'est un tableau général de la nature, une cosmogonie dans laquelle la poésie et les symboles jouent un rôle évident, de l'aveu même de l'auteur, ainsi que dans toutes les cosmogonies. Avec la forme dialoguée disparaît la rigueur dialectique; c'est une sorte de chant inspiré qui rappelle les poèmes philosophiques d'Empédocle. Aussi est-ce un pythagoricien qui a la parole, et, comme tous les pythagoriciens, Timée rend des oracles; il aime les allégories, les symboles mystiques, il voile la pensée philosophique sous l'ésotérisme de la poésie. Au contraire, dans le *Parménide*, c'est le grand éléate qui parle, lui qui, même dans son poème, parlait avec la rigueur inflexible de la déduction, méprisant les trompeuses images des sens

deux dialogues. Voici le passage du *Parménide* qui concerne la participation : « Tout ce qui participe de l'Idée participe-t-il de l'Idée entière, ou seulement d'une partie de l'Idée, ou bien y a-t-il encore une autre manière de participer d'une chose? — Comment cela serait-il possible? répondit Socrate. — Eh bien, crois-tu que l'Idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une, ou bien quelle est ton opinion? — Et pourquoi l'Idée n'y serait-elle pas? — Ainsi l'Idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées

et pensant avec la pensée pure. Il en résulte que le *Timée* s'adresse à un public plus nombreux, moins initié, moins dialecticien. Composé sans doute après la *Republique*, à l'époque où Platon proposait des réformes sociales ou religieuses et s'efforçait de populariser son enseignement, le *Timée* n'a pas le caractère scientifique du *Parménide*. Les *Lois*, dernier ouvrage de Platon, ne sont pas pour cela le plus ésotérique; loin de là, la théologie des *Lois* est la plus extérieure de toutes. En dernier lieu, à la hardiesse systématique que Platon déploie dans le *Parménide* relativement à la participation des Idées, il a fort bien pu substituer dans la suite quelque chose de moins tranchant, de moins opposé aux opinions reçues et de plus accessible à toutes les intelligences.

Concluons : la question chronologique est ici indifférente à la question métaphysique. La solution du *Timée* demeure toujours provisoire relativement à la solution plus approfondie et plus intime du *Parménide*.

Si l'on veut absolument quelques détails de pure curiosité sur la date du *Parménide*, il est impossible de fournir aucun renseignement positif. Disons seulement que Schleiermacher se trompe en prenant pour un méchant dialogue de jeunesse un chef-d'œuvre qu'aucun ouvrage de l'antiquité ne surpasse en puissance dialectique. Stallbaum et Zeller regardent le *Parménide* comme l'essai juvénile d'une pensée qui se cherche encore. C'est au contraire une œuvre de pleine maturité, comme le démontrera notre analyse et comme le prouvent les allusions du *Théétète* et du *Sophiste;* ce n'est pas un jeune homme qui aurait à ce point approfondi toutes les difficultés de la théorie des Idées. Socher prétend le *Parménide* sans conclusion, ce dont nous ferons voir la fausseté. Ast, ne sachant comment concilier ce dialogue avec les autres, prend, suivant son habitude, le parti commode d'en nier l'authenticité, ainsi que celle du *Sophiste* et du *Politique*. Beaucoup d'autres in-

les unes des autres et, par conséquent, elle serait *elle-même hors d'elle-même?* — Point du tout, reprit Socrate; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, chacune des Idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même Idée. — Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs à la fois; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs... La toile

terprètes, comme M. Huit en France, ont fait comme lui. Grote blâme avec raison ce procédé; mais il croit que Platon s'est plu à détruire lui-même sa propre théorie des Idées, ce qui est plus inadmissible que tout le reste; il place la date probable de ce dialogue dans la période de maturité de Platon. Stallbaum croit que le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Politique* se suivent et ont été composés à la même époque, après le voyage à Mégare. Dans cette hypothèse, il faut placer le *Parménide* au premier rang; puis viennent le *Théétète* et le *Sophiste*, où Platon fait allusion au *Parménide* et donne la solution de certaines difficultés dialectiques qu'on y rencontre. Kirchmann et Teichmüller croient comme nous que le *Parménide* est une œuvre de la maturité de Platon, et Teichmüller y voit même une réplique à Aristote. Ils placent le *Parménide* après le *Timée*. En définitive on ne peut apporter sur le problème chronologique que de pures hypothèses. Nous préférons élever la question au-dessus de ces incertitudes historiques.

M. Lévêque nous demande pourquoi Platon n'aurait pas cédé en écrivant le *Parménide* à la séduction, si puissante pour un Grec, de la subtile dialectique des éléates; mais nous ne prétendons pas du tout que Platon n'y ait pas cédé. Au contraire. La question est de savoir s'il n'y a pas *autre chose* dans le *Parménide* qu'un exercice dialectique sans portée et sans conclusion; si Platon a pu écrire un dialogue tout entier sur les Idées, c'est-à-dire sur sa théorie la plus chère, sans avoir une intention dogmatique, une visée spéculative. Notre opinion n'a rien de négatif; elle ne rejette aucun des aspects sous lesquels on a vu le *Parménide;* elle s'efforce seulement de les concilier et de les compléter. Notre analyse montrera, nous l'espérons, que le *Parménide* est tout plein de théorie, et que cette grande joute dialectique a pour but de préparer le triomphe de l'Idée platonicienne.

serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les Idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des Idées ne participent que d'une partie de chacune... Voudras-tu donc dire, Socrate, que l'Idée qui est une se divise en effet, et qu'elle n'en reste pas moins une? — Point du tout. — En effet... un objet quelconque qui ne participerait que d'une petite partie de l'égalité, pourrait-il, par cette petite chose, moindre que l'égalité elle-même, être égal à une autre chose? — C'est impossible [1]. »

Nous voyons posé ici un principe logique et métaphysique de la plus grande importance. Une chose est égale à une autre par l'égalité complète, à laquelle elle participe, et non par une partie de l'égalité. C'est-à-dire qu'un attribut est toujours reçu par un sujet avec sa nature intégrale et essentielle. Si l'homme est animal, l'animalité tout entière, spécifiquement parlant, est dans l'homme, avec son essence et ses caractères distinctifs; si bien que tout ce qui sera vrai de l'animal, sera vrai de l'homme. Tout ce qui s'affirme de l'attribut, s'affirme donc du sujet dans lequel réside cet attribut. Telle est la traduction logique du principe métaphysique de Platon. Les objets participent donc à l'Idée tout entière, non à une partie de l'Idée, d'autant que l'Idée n'a pas de parties.

Mais alors se pose la difficulté, l'ἀπορία si bien exprimée par Platon. Comment l'Idée peut-elle être tout entière en elle-même et dans une foule d'autres objets?

On se rappelle la réponse que fournissait le *Timée*. L'Idée n'est véritablement pas dans les objets; elle demeure toute en elle-même. Il n'y a dans le sensible que l'*image* de l'intelligible. Autrement le sensible et l'intelligible ne feraient plus qu'un. La participation ne consiste donc

1. *Parm.*, 131, a, b, c. Cousin, p. 14.

pas dans une présence réelle de l'Idée dans les choses (παρουσία). Le cachet ne donne à la cire que son empreinte et demeure en lui-même imparticipable.

Mais alors qu'est-ce que cette image? et surtout qu'est-ce que cette matière où elle se produit? en quoi consiste précisément la *forme* imprimée par l'Idée à la matière, et qui en constitue l'essence? Voilà ce qui embarrasse Platon. Le dualisme ne le satisfait guère, il cherche dans le *Parménide* un moyen d'y échapper, probablement après avoir entendu les objections d'Aristote.

Il y a quelque chose de superficiel et d'inexact dans l'objection, d'ailleurs provisoire, de Parménide à Socrate. Cette objection établit entre les Idées et les objets des rapports de *lieu;* elle dissémine les Idées dans l'espace, comme si ces principes de qualité et d'essence devaient être considérés sous le rapport de la quantité. Les objets sensibles sont dans l'espace et se distinguent par les lieux différents qu'ils occupent, par les parties dont ils se composent. Mais l'Idée ne ressemble pas à la lumière qui se répand au loin et se divise à l'infini. Elle n'est ni *dans* l'espace ni *en dehors* de l'espace : sa nature supérieure, dit le *Timée*, échappe à ces déterminations de la quantité [1]. De même, elle n'est ni en mouvement ni en repos, ni unité mathématique ni pluralité mathématique, bien qu'elle renferme en sa riche simplicité l'origine radicale de toutes ces distinctions, et qu'elle réconcilie dans son unité intime les contradictions qui étonnent et troublent

1. *Timée*, 152, b. « Nous parlons dans un *songe* et nous disons qu'il est nécessaire que *tout être* soit dans un *lieu* et occupe quelque place, et que ce qui n'est ni sur la terre ni dans le ciel n'est rien. Toutes ces conceptions et d'autres qui en sont sœurs, nous les transportons même à la *nature* que nous ne voyons point en rêve et qui existe véritablement (l'Idée); et ces songes nous rendent incapables de faire les distinctions nécessaires : la distinction des choses qui *deviennent* dans l'espace, et des Idées qui *sont* en dehors de l'espace). » De même l'être véritable est supérieur au temps : *Ibid.*, 37, c.

un œil vulgaire. Telle est la doctrine du *Timée* même, qui va se dégager lentement des subtiles discussions du *Parménide*. Mais écoutons de nouveau les objections que Platon se fait au sujet de la participation.

« Que penseras-tu maintenant de ceci ? — Voyons. — Si je ne me trompe, toute Idée te semble être une par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une? — C'est vrai. — Mais quoi? si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes? — Il le semble. — Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre Idée de grandeur: et au-dessus de tout cela ensemble une autre Idée encore, qui fait que tout cela est grand, et tu n'auras plus dans chaque Idée une unité, mais une multitude infinie. » C'est l'objection célèbre du *troisième homme*. Il est impossible de mieux exposer cette difficulté que Platon ne l'a fait. On voit qu'il a prévu toutes les objections, ou qu'il les a entendues dans la bouche de ses plus intelligents disciples, probablement d'Aristote lui-même. Aussi Aristote, faisant sans doute allusion au *Parménide*, parle de l'*objection du troisième homme* comme si tout le monde la connaissait.

Socrate essaye une première réponse, qui est précisément l'opinion qu'Aristote adoptera plus tard. « Peut-être chacune de ces Idées n'est-elle qu'une *pensée* qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme [1]. » — On reconnaît le conceptualisme d'Aristote. Pour le disciple de Platon, les idées universelles n'existeront pas ailleurs que dans la pensée ou dans les objets particuliers. En regardant les

1. *Parm.*, 132, a, b, c.

Idées comme de simples conceptions de l'esprit mal à propos réalisées, Aristote croira échapper à toutes les difficultés. C'est aussi ce que semble croire Socrate dans le *Parménide* [1]. En effet, « si les Idées sont de simples pensées, chaque Idée sera une et indivisible, et tu ne pourras plus lui appliquer ce que tu viens de dire ».

Mais Platon ne peut s'arrêter à cette solution apparente du problème, et il fait au conceptualisme deux objections principales. « Comment! chaque pensée serait-elle une sans que ce fût la pensée de rien? — Impossible. — Ce serait donc la pensée de quelque chose? — Oui. — De quelque chose qui est, ou qui n'est pas? — De quelque chose qui est [2]. » Ainsi toute pensée a nécessairement un objet, et un objet réel. A la pensée il faut l'*être*, et la pensée ne peut concevoir plus que l'*être* ne fournit. On se rappelle que Platon n'accorde point à l'esprit la puissance de créer des conceptions sans objet.

« Si donc l'Idée est une pensée, n'est-ce pas la pensée d'une certaine chose *une*, que cette même pensée pense d'une *multitude* de choses, comme une forme qui leur est commune? » C'est-à-dire que penser l'universel, c'est penser l'unité commune à une multitude. « Mais ce qui est pensé comme étant un, ne serait-ce pas précisément l'*Idée* toujours une et identique à elle-même dans toutes choses? » L'inconséquence du conceptualisme est ici montrée. Ce système appelle Idée la pensée de l'universel; mais, comme toute pensée a un objet, c'est bien plutôt l'objet même de cette pensée — c'est-à-dire l'universel — qui mérite le nom d'Idée ou de forme intelligible. En d'autres termes, la pensée suppose l'Idée, qui est son objet. Si nous concevons l'unité, il faut que l'unité soit; et c'est cette unité réelle, non la pensée que nous en avons, qui est pour Platon l'*Idée*. Rejeter la

1. On sait que Socrate ne séparait pas les genres, οὐκ ἐχώριζε.
2. 132, c.

réalité de l'Idée équivaut pour lui à soutenir que, pensant l'unité, nous ne pensons à rien, ou que nous ne pensons pas du tout. Platon a donc répondu lui-même à la seconde objection comme à la première.

Si le conceptualisme insiste, s'il prétend que cette *unité, qui se retrouve toujours identique à elle-même dans toutes choses* et en fait le fond, c'est la pensée, il en résulte que la pensée est le fond de toutes choses, puisque l'essence des choses est dans l'unité et que l'unité à son tour est dans la pensée. Alors se produit une nouvelle réplique de Platon au conceptualisme et à Aristote : « Si les choses participent des Idées (et que les Idées soient des pensées), n'est-il pas nécessaire d'admettre, ou que toute chose est faite de pensées et que tout pense, ou bien que tout, quoique pensée, ne pense pas [1] ? » Tel est l'idéalisme excessif que Platon aperçoit dans le conceptualisme. L'unité est le fond des choses, et d'autre part l'unité n'est qu'une pensée; c'est donc la pensée qui est le fond des choses. Il faut dire alors que tout est pensée et que tout pense, ce qui est faux; ou au moins que toute chose n'existe qu'en tant que pensée, d'où il suit que rien n'existe en dehors de nous.

Le problème de la participation n'est donc point résolu par le conceptualisme. Platon admet bien, lui aussi, que tout participe de la pensée: mais par là il entend d'abord l'objet de la pensée, l'intelligible; puis il reconnaît qu'à l'intelligible correspond une intelligence; et à ce point de vue il redevient vrai de dire que tout participe à la pensée. Mais il s'agit alors de la Pensée divine, où l'objet et le sujet, l'intelligible et l'intelligence, ramenés à l'identité, embrassent tout à la fois l'existence et la connaissance, rendent ainsi possible la participation de l'une par l'autre. Cette solution sera indiquée dans le VII[e] livre de la *République;* Platon nous dira que tout participe

1. *Parm.,* 132, c.

à la pensée divine, qui n'est pas une conception abstraite comme les nôtres, mais une pensée substantielle dans laquelle l'être lui-même est contenu [1].

Socrate, n'ayant pu trouver cette solution métaphysique, revient à la métaphore pythagoricienne de la *ressemblance*, μίμησις. « Voici plutôt ce qui en est selon moi, Parménide. Les Idées sont naturellement comme des modèles. Les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux Idées il ne faut entendre que la ressemblance. » Nous revenons ainsi aux symboles du *Timée :* les Idées qui servent de modèles, et qui sont l'être ; et un je ne sais quoi qui leur ressemble, mais s'en distingue : la matière [2]. Mais, si les Idées sont l'être, la matière sera donc un non-être, et alors comment ce qui n'est rien peut-il ressembler à l'être ? Ou, si la matière a une certaine réalité, tout l'être n'est pas dans les Idées, et il faut admettre deux *êtres* coéternels, dont le rapport est incompréhensible. En outre, l'objection qui montre les Idées se multipliant à l'infini pour chaque objet va

1. Voici ce que dit Proclus de ce passage du *Parménide ;* il a assez bien saisi la doctrine de Platon, tout en y mêlant à tort les conceptions alexandrines. « Élevons-nous d'abord des principes divisibles aux principes indivisibles de la nature, qui n'a pas la puissance de penser ce qui la domine : car non seulement la nature ne pense pas, mais encore elle ne raisonne pas et n'imagine pas ; puis des formes naturelles, élevons-nous jusqu'aux êtres intelligibles qui planent sur elles, puisqu'ils sont les actes et les produits de l'Ame intelligente, suivant la manière de voir de Socrate, qui a dit qu'ils naissaient dans l'âme et en étaient en quelque sorte les conceptions ; enfin, des pensées de l'âme, élevons-nous jusqu'aux êtres vraiment intelligibles : car ceux-ci peuvent être réellement la cause de tout ce qui existe, et non ceux qui sont seulement des pensées ; en sorte que, si l'esprit créateur est le père du monde, par l'être intelligible qui est en lui il fait tout exister ; par la vie, il fait seulement vivre, et, par l'intelligence, il fait seulement penser. (*Commentaire sur le Parménide*, liv. IV, p. 154.)

2. 132, d.

reparaître avec plus de puissance. L'Idée et sa copie se ressemblent; or elles ne peuvent se ressembler que par une commune participation à une Idée supérieure; donc, « au-dessus de l'Idée, dit Platon avant Aristote, il s'élèvera encore une autre Idée, et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre Idée encore. Ce n'est donc pas par la *ressemblance* que les choses participent des Idées, et il faut chercher un autre mode de participation [1]. » — C'est toujours le besoin d'un terme commun et *dernier* qui se fait sentir. Platon comprend, comme Aristote le comprendra à son tour, qu'il faut une fin à laquelle la pensée s'arrête et où elle se repose, au lieu de se perdre dans l'indéfini. Or tout système dualiste, comme le mythe du *Timée*, sera en butte à l'objection de Parménide et ne pourra nous faire concevoir comment les objets participent aux Idées; car on sera forcé d'élever une Idée nouvelle au-dessus du modèle et de sa copie, et ainsi de suite à l'infini, sans trouver jamais l'unité [2]. C'est cette unité que Platon cherche dans le *Parménide*; c'est dans l'unité seule qu'il espère trouver le secret de la *participation*, c'est-à-dire de l'existence du monde sensible.

1. *Parménide*, 133, a.

2. Remarquons la force de l'argument platonicien. Le dualisme admet deux *réalités* dont l'une participe à l'autre par ressemblance, et conséquemment deux réalités ayant des caractères semblables; or la loi inflexible de la dialectique élève toujours au-dessus de deux ou de plusieurs choses semblables l'Idée qui contient la raison de cette similitude. Cela est clair. En effet, deux choses ne peuvent se ressembler qu'en vertu d'une *raison* supérieure et commune, d'un principe idéel qui les mette en rapport et les relie. Donc, au-dessus de la dualité reparaît nécessairement l'unité. Toute la dialectique et toute la théorie des Idées sont là : deux choses ne se ressemblent qu'en vertu d'un principe commun et unique de ressemblance; donc il ne peut exister deux *réalités* premières dont l'une participerait à l'autre par ressemblance, car ces prétendus termes *premiers* supposeraient encore un terme supérieur et inconditionnel (ἀνυπόθετόν).

Ce n'est pas tout. Quelle que soit la force des objections précédentes, elles ne sont rien en présence d'une difficulté nouvelle que Platon va opposer aux explications dualistes de la participation. Si vous séparez complètement le monde intelligible et le monde sensible, il s'ensuit que les Idées ne peuvent être connues. « Pourquoi donc, Parménide? demande Socrate. — Parce que toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une certaine essence existant en soi, vous conviendrez d'abord, si je ne me trompe, qu'aucune de ces essences n'est en nous. — En effet, reprit Socrate : comment alors pourrait-elle exister en soi? — Tu as raison. Ainsi celles des Idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, tiennent leur essence de leurs rapports les unes avec les autres, et non de leurs rapports avec les copies qui s'en trouvent auprès de vous, ou comme on voudra appeler ce dont nous participons et recevons par là tel ou tel nom [1]. » Dans l'hypothèse d'un dualisme des Idées et du monde sensible, les Idées se trouvent isolées de nous, et nous ne pouvons plus participer qu'à quelque chose de relatif et de sensible dont nous recevons le nom. « Les Idées se rapportent donc les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres. » Mais alors la science des Idées est impossible. En effet, la science des Idées, c'est la science de la vérité en soi, c'est la science en soi. « C'est seulement par l'Idée de la science [par une participation à la *science en soi*] qu'on connaît les Idées en elles-mêmes? — Oui. — Et cette Idée de la science, nous ne la possédons pas » [puisque les Idées sont en elles-mêmes, et non en nous]. « Donc nous ne connaissons aucune Idée, puisque nous n'avons pas part à la science en soi [2]. » Tout rapport entre les deux mondes par la science devient donc impossible.

1. 133, c, d.
2. *Parm.*, 133, d, e, 134, a.

« Mais voici quelque chose de plus grave encore.... Si jamais un être peut posséder la *science en soi*, ne penseras-tu pas que c'est à *Dieu* seul, et non à un autre, que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement. — Mais Dieu, possédant la science en soi, pourra-t-il connaître ce qui est en nous? — Pourquoi pas? — Parce que nous sommes convenus, Socrate, que les Idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux Idées, mais les Idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la puissance et la science parfaites appartiennent aux dieux, leur puissance ne s'exercera jamais sur nous, et leur science ne nous connaîtra jamais [1]. » C'est la doctrine d'Aristote.

Voilà l'extrémité à laquelle on arrive, d'après Platon, si l'on pose les Idées à part et les objets à part, si, en disant que l'Idée existe en soi, on soutient qu'elle n'existe pas en même temps dans les objets, de cette existence intemporelle et inétendue que le *Timée* a décrite et dont le début du *Parménide* démontre la nécessité. Le dualisme absolu aboutit à la suppression de tout rapport entre le sensible et l'intelligible. D'un côté est la science divine, avec les idées qu'elle conçoit; de l'autre sont la nature et l'humanité: Dieu ne peut connaître l'homme. Ce qui n'a pas en Dieu son essence et son origine échappe par là même à la science de Dieu. Comment alors admettre qu'il y ait une matière coéternelle à Dieu et indépendante de Dieu, à moins que cette matière ne soit un véritable *non-être?* Si elle est autre chose, si elle a quelque degré de réalité propre, quelque forme qui lui appartienne, fût-ce la forme la plus désordonnée et la plus informe (εἶδος ἄμορφον). Dieu ne peut la connaître, et par conséquent ne peut agir sur elle pour y intro-

1. *Parm.*, 134, d.

duire l'ordre. La doctrine pythagorique du *Timée* ne peut donc être prise au pied de la lettre par l'auteur du *Parménide;* elle offre un caractère de plus en plus symbolique quand on la rapproche d'une métaphysique aussi profonde. Bien plus, le *Timée* même la réduit à un symbole, puisqu'il aboutit à cette conclusion : c'est *rêver* que d'attribuer à la réalité éternelle les formes du temps et de l'espace, de dire « qu'elle a été, qu'elle est, qu'elle sera », de croire qu'il est « nécessaire que tout être occupe un lieu ». Le vrai réel, τὸ ὄντως ὄν, est en dehors du temps et de l'espace, qui ne sont qu'une sorte de matière vide. Pas de refuge possible en dehors de l'unité. Le dualisme est provisoire, apparent, exotérique; il faut qu'un des termes rentre en quelque manière dans l'autre ou qu'il y ait un terme supérieur.

C'est ce terme supérieur dont Platon veut nous faire comprendre la nécessité dans le *Parménide.* Déjà il nous l'a montré, la participation demeure inexplicable tant que l'on considère l'intelligible et le sensible comme deux termes non seulement distincts, mais absolument séparés, et surtout séparés dans l'espace ou dans le temps. Nous voyons donc se prononcer et s'accuser de plus en plus la tendance de Platon à résoudre la réalité du sensible dans la réalité de l'intelligible. L'hypothèse de la *ressemblance* a été écartée ; celle de la *participation* proprement dite, qui suppose deux termes séparés communiquant l'un avec l'autre, d'une communication temporelle et spatiale, a succombé à son tour sous les objections. Qu'est-ce donc que le sensible, et comment peut-il entrer en rapport avec les Idées?

Il ne reste plus qu'une hypothèse, vers laquelle Platon se trouve entraîné de plus en plus, bien qu'elle lui inspire en même temps de l'inquiétude. Le rapport du sensible aux Idées ne s'expliquerait-il point par le rapport des Idées entre elles, ἀλλήλων κοινωνία? dit la *République.* Après tout, où est l'être véritable? Dans les Idées, et seu-

lement dans les Idées. Rien n'existe que par elles : c'est toujours à elles qu'il faut en revenir. Nous cherchons l'explication du sensible, cette explication doit être dans l'intelligible lui-même. Celui qui connaîtrait parfaitement les rapports des Idées entre elles aurait trouvé par là même leur rapport au monde matériel. La pensée cherche en toutes choses l'unité, on n'explique rien que par l'unité, c'est pour trouver l'unité que nous nous sommes élevés du monde des sens aux Idées : mais les Idées elles-mêmes, tant qu'elles sont multiples, ont besoin d'explication. Il faut donc chercher le rapport mutuel des idées, par là même l'unité qui les concilie et les embrasse. De plus, il faut que cette unité soit une unité-multiple, un-plusieurs, ἓν πολλά, puisqu'elle doit, tout en restant une, expliquer la pluralité, se communiquer à elle d'une communication intemporelle et inétendue. Platon nous a dit, au début du *Parménide*, que le vieux Parménide soutenait l'unité absolue, que son disciple Zénon soutenait la non-existence de la pluralité, et que les deux thèses reviennent au même. Or il y a une troisième thèse, c'est celle de l'unité-multiple, de l'ἓν πολλά. Ce que Socrate demande à Parménide, c'est précisément de lui montrer « qu'un est plusieurs, que plusieurs sont un », τὸ ἓν πολλὰ, τὰ πολλὰ ἓν (129, e). Et ce n'est pas un vain paradoxe dont Socrate demande la démonstration, car, dans le *Philèbe*, Socrate nous dira que « cette proposition étrange : « plusieurs sont un, un est plusieurs », est une vérité « qui n'a jamais commencé d'être et qui ne cessera jamais d'être ». Donc l'unité radicale de l'un et du multiple est bien un objet sérieux proposé à Parménide par Socrate : le platonisme tout entier est d'ailleurs dans cette formule : ἓν πολλά, qui le distingue de l'éléatisme et de l'ionisme, en les réconciliant tous les deux. Le but et le sens du *Parménide* ne sont donc nullement un mystère : il s'agit formellement de démontrer que l'un est multiple, par conséquent « qu'il est tout », πάντα

πάντως, dit la conclusion du *Parménide*. Arrivés à ce principe d'unité-multiple, nous aurons saisi le principe universel d'où découle non seulement le monde intelligible avec sa pluralité intemporelle et inétendue, mais aussi le monde sensible avec sa pluralité temporelle et spatiale.

Tel devait être, tel fut en effet le mouvement de la pensée de Platon. C'est dans l'intelligible qu'il va chercher en dernière analyse l'explication du sensible et de sa relation avec les idées. Le problème de la participation se transforme donc en un problème nouveau dont il n'est qu'une partie. Nous devons suivre Platon dans ces recherches nouvelles, et au lieu de dire, comme dans la première partie du *Parménide :* Quel est le rapport des objets aux idées? nous devons nous poser cette question, traitée dans la seconde partie du *Parménide :* Quel est le rapport des idées entre elles? — C'est dans ce rapport que Platon s'efforcera de trouver le dernier mot de la *participation*, le *mélange des Idées*, auquel Aristote lui reproche d'avoir tout réduit.

LIVRE V

RAPPORTS DES IDÉES ENTRE ELLES

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DES IDÉES ENTRE ELLES
SUITE DE LA PARTICIPATION

I. Des contradictoires et des contraires d'après le *Phédon* et le *Sophiste*. — II. De la participation des contraires d'après le *Parménide*. Vrai sens de ce dialogue. Introduction du dialogue et position du problème. Discussion préalable sur la participation des choses aux Idées. — III. Thèses sur la participation mutuelle des Idées : 1° Si l'un est un dans le sens absolu, il exclut tous les contraires (thèse). Le bien-un. 2° Si l'un est un dans le sens relatif, il admet tous les contraires (antithèse). Les Idées. 3° Si l'un est un et multiple, il exclut et admet tous les contraires (synthèse). L'âme motrice. 4° Si l'un est un d'une manière relative, les autres choses en participent et réunissent tous les contraires (thèse). La génération. 5° Si l'un est un d'une manière absolue, les autres choses n'en participent pas et excluent tous les contraires (antithèse). La matière. 6° Si l'un n'existe pas, d'une manière relative, il admet tous les contraires (thèse). 7° Si l'un n'existe pas, d'une manière absolue, il exclut tous les contraires (antithèse). 8° Si l'un n'existe pas, d'une manière relative, les autres choses admettent tous les contraires (thèse). 9° Si l'un n'existe pas, d'une manière absolue, les autres choses excluent tous les contraires, et rien n'existe (antithèse). — IV. Application à la participation des choses aux Idées. Qu'est-ce que le sensible?

I. Le *Sophiste* et le *Parménide* sont consacrés à expliquer la participation mutuelle des Idées. Les recher-

ches socratiques sur la définition, qui contiennent le germe de la théorie platonicienne, devaient aboutir nécessairement à l'étude du rapport réciproque des Idées. La définition, en effet, résume toutes les opérations logiques, et exprime une relation entre les objets, puisqu'elle les classe et les différencie. Pas de pensée, pas de langage s'il n'y a pas de rapports fixes entre les Idées. Quelle est donc cette participation réciproque des essences absolues, sans laquelle il n'y a ni existence ni connaissance? Jusqu'où va-t-elle? Faut-il identifier toutes les Idées? faut-il toutes les séparer? Entre l'unité absolue et la multiplicité absolue, comment trouver un moyen terme? C'est la recherche de ce moyen terme qui a donné naissance à la théorie de Platon: pourra-t-il se soutenir jusqu'au bout dans une voie aussi difficile?

« Exclurons-nous toute chose quelconque de toute autre chose, et établirons-nous en principe que chacune est essentiellement inalliable et ne peut participer d'aucune autre » (c'est l'hypothèse de la séparation absolue)? « ou bien les mettrons-nous toutes ensemble, comme étant susceptibles d'une certaine communauté entre elles » (hypothèse de l'unité absolue)? « ou enfin le ferons-nous pour quelques-unes, et pour d'autres non?»

L'hypothèse de la séparation absolue des genres, on s'en souvient, est celle d'Antisthène et des cyniques, qui prétendaient que « *homme bon* » ne peut se dire, parce que d'une part l'homme est homme, et que de l'autre le bon est bon [1].

1. *Sophiste,* 261, d, 251, b. « Tu n'es pas, je crois, Théétète, sans avoir rencontré plus d'une fois des gens qui s'adonnent à de pareilles arguties, et souvent même des vieillards qui, par pauvreté d'esprit et de connaissance, sont en admiration devant ces choses-là, et s'imaginent y avoir trouvé des trésors de sagesse. » A ce portrait peu flatté, on reconnaît Antisthène, dont Aristote ridiculisera à son tour l'ignorance et la naïveté. Οἱ Ἀντισθένειοι, καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοί (*Mét.,* VIII, 3). Ἀντισθένης ὥστο εὐηθῶς (V, 29).

La conséquence de cette séparation absolue des genres était l'impossibilité de la définition, professée par Antisthène [1], et aussi la réduction des Idées à de simples conceptions abstraites (ἔννοιαι). « Je vois bien tel homme, tel cheval, disait Antisthène, mais non le cheval en soi ni l'*humanité* [2]. » C'est une des formes de ce conceptualisme auquel Platon faisait allusion dans le *Parménide*. Il n'est point de doctrine pour laquelle Platon ait plus de mépris, car, en même temps qu'elle détruit toute autre doctrine, elle se détruit aussi elle-même. S'il n'y a aucune communication possible entre les genres, on ne peut rien affirmer, puisque l'affirmation consiste dans l'union du mot être avec quelque autre terme. Ceux même qui affirment la séparation absolue des genres les unissent cependant dans leur langage, « de sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, et qu'ils logent, comme on dit, leur ennemi avec eux [3] ». « Cette manie de séparer toutes choses, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie. Car le moyen le plus sûr d'anéantir tout discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses. N'est-ce pas à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage [4] ? »

La seconde hypothèse est celle qui confond tous les genres et les unit indistinctement, sans ordre ni méthode. « Pour cette supposition, je me chargerais de la réfuter moi-même. — Comment? — Parce que le mouvement serait en repos, et qu'à son tour le repos serait en mouvement, si l'un et l'autre communiquaient entre eux: il est pourtant de la dernière impossibilité que le mouve-

1. Arist., *Mét.*, VIII, 3.

2. Ψιλὰς ἐννοίας φησὶ ταυτὰς ὁ Ἀντισθένης, λέγων· βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως, ἱππότητα οὐ βλέπω δὲ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε. Tzetz, *Chil.*, VII, 60. Porphyre emploie aussi ce terme de ψιλαὶ ἐπινοίαι.

3. *Ib.*, 252. c.

4. 259. d.

ment soit en repos, et que le repos se meuve [1]. » Aux partisans de la séparation absolue Platon avait opposé le principe de l'unité ; aux partisans de la confusion absolue il oppose le principe de la distinction. On se rappelle que tout l'effort du platonisme est de maintenir à la fois ces deux principes et de les réconcilier dans l'Idée.

La forme la plus précise du principe de la distinction des genres est ce que les logiciens ont appelé l'axiome de contradiction. C'est sur cet axiome que Platon s'appuie, et il importe de bien comprendre comment il l'interprète. Le sens où il le prend est précisément celui que lui donnera Aristote, fidèle sur ce point à la doctrine de son maître. Une même chose ne peut pas être et n'être pas *en même temps et sous le même rapport*. Cette restriction est nécessaire, et elle est formellement exprimée dans Platon. « Quand nous disons que le mouvement est le même et qu'il n'est pas le même, ce n'est pas sous le même rapport [2]. » La véritable contradiction consisterait à dire par exemple que le mouvement, en tant que mouvement, est en même temps le repos, c'est-à-dire qu'une Idée *peut être à elle-même son propre contraire* [3]. « Aucun contraire, *pendant qu'il est ce qu'il est*, ne peut vouloir devenir ou être son contraire [4]. » Quand Cébès oppose à cette doctrine de Socrate la doctrine de la *génération* mutuelle des contraires, qui avait été précédemment exposée, Socrate répond : « Nous avons dit tout à l'heure que les contraires *naissent* toujours des contraires ; maintenant nous disons qu'un contraire considéré en soi (αὐτό τοὐνάντιον) ne peut jamais être contraire à lui-même, ni en nous, ni dans la nature. Alors, mon ami,

1. 252, c, d.

2. *Soph.*, 256, b.

3. *Phæd.*, 104, b. Αὐτὸ τὸ ἐνάντιον ἑαυτῷ ἐνάντιον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο.

4. *Phæd.*, 102, c. Οὐδὲ ἀλλὰ οὐδὲν τῶν ἐναντιῶν ἐφ' ὅπερ ἦν, ἅμα τοὐνάντιον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι...

nous parlions des choses [sensibles] qui reçoivent en elles les contraires (τῶν ἐχόντων τἀνάντια)[1] et auxquelles nous donnons le nom de celui des contraires qu'elles reçoivent (ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ) : mais maintenant nous parlons des essences mêmes qui, par leur présence, donnent leur nom aux choses où elles se trouvent : et ce sont ces essences qui, selon nous, ne peuvent *naître* l'une de l'autre. » Ce passage est significatif : chaque *Idée* considérée *en elle-même* est essentiellement distincte de l'Idée contraire : autrement, elle ne serait pas un principe de détermination, de forme et d'essence ; de plus, elle ne *naît* pas de son contraire, la génération n'ayant point de place dans le monde des Idées.

Le rapport de contradiction ne peut donc exister entre une Idée et elle-même, ou, en d'autres termes, le rapport d'identité ne peut exister entre une Idée et son contraire, quand on les compare indépendamment de tout le reste.

Telle est la part que fait Platon aux partisans de la diversité. Mais il la fait aussi petite qu'il est possible ; il se tient dans les strictes limites du principe de contradiction, et en dehors de ce principe il cherche avec ardeur l'unité et l'identité.

Voici les rapports d'union qui peuvent exister entre les Idées.

1° Deux Idées différentes, et même contraires, peuvent coexister dans un même objet qui participe de l'une et de l'autre. « Il n'y aurait rien de surprenant à ce que l'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple. Pour prouver que je suis multiple, il suffirait de montrer que la partie de ma personne qui est à droite diffère de celle qui est à gauche, etc. Et pour prouver que je suis un, on dirait que, de sept hommes ici présents, j'en suis un, de sorte que je participe aussi de l'unité… En nous montrant

1. *Phæd.*, ib. Ce passage n'a été compris ni par Stallbaum ni par Cousin, qui traduisent : Les choses qui *ont des contraires*.

une unité multiple et une multiplicité une, on ne prouve pas que l'un est le multiple et que le multiple est l'un, et on ne dit rien qui étonne [1]. » Les genres sont donc mêlés dans le monde sensible qui en participe; c'est même ce mélange des contraires qui éveille la pensée par l'étonnement qu'il lui inspire et qui lui fait concevoir, au-dessus de la confusion sensible, les essences pures et sans mélange.

Cette coexistence des contraires dans un même sujet n'est encore qu'un rapport tout extrinsèque [2]. Voici des rapports plus intimes entre les Idées.

2° Les Idées qui ne se contredisent pas peuvent communiquer entre elles. En soi, l'homme est homme, et le bon est bon; mais l'homme peut être bon sans cesser d'être homme, sans devenir son contraire à lui-même, sans perdre son essence propre. L'*humanité* et la *bonté* peuvent donc s'allier l'une à l'autre. Répéter obstinément, avec Antisthène, que l'homme est homme et qu'il n'est rien autre chose, c'est se contredire, puisqu'on lui attribue l'être. Même en disant l'*homme homme*, on exprime une identité, on attribue encore à l'homme deux choses : la qualité d'homme et l'identité [3].

3° Il peut y avoir entre les contraires mêmes une certaine participation.

Rappelons-nous qu'il y a pour Platon deux sortes de contraires, les uns relatifs, les autres absolus. L'être, par exemple, a un contraire relatif, qui est le non-être. « Nous n'admettons pas qu'une négation signifie le contraire (absolu), mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent [4]. » La *grandeur* a de même un contraire relatif, qui est le *non-grand;* et le non-grand ne désigne pas plus le petit que le moyen; ce n'est donc pas une expression absolue. Il en est ainsi du

1. *Parm.*, 129, b, c.
2. Voir sur ce point P. Janet, *Dialectique de Platon*, 120.
3. Voir le *Soph.*, *loc. cit.*
4. *Soph.*, 257, *loc. cit.* — Voir plus haut.

non-beau, du non-juste, etc. De même le *multiple* ou le non-un n'est pas, à parler rigoureusement, le contraire de l'*un*. L'*un* n'admet pas en lui-même sa négation absolue, qu'on pourrait appeler la multiplicité absolue, évidemment exclusive de l'unité. Mais il peut admettre en lui-même une multiplicité relative qui n'exclut pas l'unité, qui en diffère seulement sans la détruire. L'*être* lui-même admet le non-être : et nous savons qu'il ne s'agit point de l'absolu néant, chose exclusive parce qu'elle est absolue, mais d'une négation relative qui se concilie avec l'être. On ne saurait trop le répéter : l'être, en soi et considéré à l'état de pureté absolue, n'est pas le non-être, deux contraires absolus s'excluent nécessairement, suivant le principe du *Phédon;* mais il n'en est pas moins vrai que, dans l'éternelle réalité, il y a union entre l'être et quelque chose qui n'est pas l'être même, qui d'ailleurs n'exclut pas l'être : ce quelque chose différent de l'être, Platon l'appelle le non-être.

Le non-être résulte de la distinction des Idées. Considérez une Idée quelconque dans son rapport avec les autres ; ce qu'elle *est*, est *non-être* par rapport à ce que les autres sont, — et réciproquement les autres Idées sont non-être par rapport à ce qu'est la première. Sous le non-être il y a donc toujours l'être : mais ce mot désigne des déterminations de l'être autres que celle qu'on considère spécialement. Dans le fond, c'est toujours l'être qui s'oppose à l'être. Par exemple, « le *non-beau* consiste dans une opposition d'un être avec un être [1] ».

Quelle est donc la valeur précise du principe de contradiction? On peut le conclure de ce qui précède. L'être et le non-être sont deux contraires ; si vous les considérez en eux-mêmes, à l'état de pureté absolue, il est clair que l'être pur exclura le non-être pur. Ce qui est, *en tant qu'il est*, exclut ce qui n'est pas, en tant qu'il n'est pas.

1. *Soph.*, 294.

Mais le principe de contradiction, tout en gardant sa valeur dans les limites indiquées, exprime-t-il le fond réel des choses? Platon ne paraît pas le croire. Le fond des choses, pour lui, c'est l'unité; seulement cette unité n'exclut pas la multiplicité. La perfection est simple: seulement elle contient toutes les déterminations possibles dans sa simplicité. Si donc vous considérez une de ces déterminations isolément et que vous l'opposiez aux autres, la diversité, la multiplicité, le non-être apparaîtront. Ce qu'est cette détermination, les autres *ne le sont pas*. Et cependant, dans la réalité, cette détermination n'est point isolée, elle s'absorbe dans toutes les autres. La diversité n'était que logique : elle résultait d'une *relation* établie au sein de l'être entre plusieurs manières d'être; cette multiplicité relative doit donc rentrer dans l'unité, et le non-être doit se résoudre dans l'être. La pensée intime de Platon est que le divers, le multiple, le non-être résultent simplement du point de vue de la *relation* entre des Idées artificiellement séparées, naturellement unies. L'unité suprême n'est donc point suppressive de la multiplicité des déterminations ou des Idées, mais la renferme au contraire. De même l'*Être*, qui ne mérite véritablement son nom qu'à la condition de réunir toutes les manières d'être positives, n'est point suppressif du *non-être*, puisque le non-être est ce qui fait qu'une détermination considérée spécialement se distingue de toutes les autres pour la pensée, bien que coïncidant avec toutes les autres dans l'existence. « La nature de l'*autre*, répandue en tout, rendant chaque chose (que l'on considère spécialement) *autre* que l'*être*, en fait du *non-être*; et, en ce sens, on est en droit de dire que *tout est non-être*, tandis que dans un autre sens, en tant que tout participe de l'être, on peut dire que *tout est* [1]. »

En résumé, le rapport des Idées entre elles consiste

1. *Soph.*, 259, a.

dans des relations de contrariété ou de différence *formelles* quand on les compare une à une, et d'unité *substantielle* quand on les embrasse dans leur ensemble. Ainsi se trouvent conciliés le système de la distinction absolue et celui de l'identification absolue.

II. Cette théorie du *Sophiste*, écrit après le *Parménide*, est la clef des énigmes du *Parménide* même. Comme le *Sophiste*, le *Parménide* a pour objet la doctrine de la participation, — soit participation des choses aux Idées, soit participation des Idées entre elles. Les commentateurs n'ont pas aperçu l'intime unité du dialogue, où ce sujet unique se développe à travers des digressions qui ne sont qu'apparentes. La vraie thèse du *Parménide* est pourtant posée dès le début dans ces paroles de Socrate, que les commentateurs oublient d'ordinaire une fois qu'ils sont engagés dans l'analyse du dialogue : « Il n'y aurait rien de surprenant si l'on me montrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité;... — par exemple, il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple... Mais si, *après avoir mis à part les Idées en elles-mêmes*, comme la ressemblance et la dissemblance, la multiplicité et l'unité, le repos et le mouvement, et toutes les autres du même genre; si, dis-je, on venait à *démontrer que les Idées sont susceptibles de se mêler et de se séparer* (ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι), voilà, Zénon, ce qui me surprendrait étonnamment. Je reconnais la force que tu as déployée dans tes raisonnements; mais, je te le répète, ce que j'admirerais bien davantage, ce serait qu'on pût montrer *la même difficulté* (ἀπορίαν) *impliquée dans les Idées elles-mêmes, et faire pour les objets de la pensée ce que tu as fait pour les objets visibles* [1]. » La question n'est-elle pas

1. *Parm.*, 129, d. e.

nettement posée? Socrate trouve naturelle la coexistence des contraires dans les objets sensibles, déjà montrée par Zénon; mais il prie Zénon de lui montrer une coexistence semblable dans le monde intelligible, de lui montrer plusieurs dans un, ὅ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλά (129, α), ce qui est le système même de Platon. Rien de merveilleux à montrer la participation d'un même sujet à des Idées opposées; mais ce qui serait merveilleux, ce serait la participation réciproque des Idées opposées, et conséquemment leur unité radicale dans l'Un-plusieurs.

Parménide relève ce défi : toute la suite de son argumentation, qui tournera au profit du platonisme, a pour but de donner à Socrate le spectacle qu'il a demandé, de lui faire voir la participation réciproque des contraires. Platon se propose de faire ainsi sentir la nécessité d'une théorie assez profonde et assez compréhensive pour venir à bout de ces « difficultés, ἀπορίαι » : cette théorie est précisément la sienne, celle du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Philèbe*.

III. Parménide commence par une discussion préalable qui se rattache au sujet plus intimement qu'il ne le semble [1]. Socrate a parlé des Idées comme un jeune homme qui n'aperçoit pas encore la profondeur et l'obscurité des problèmes métaphysiques; Parménide lui montre que la participation des choses aux Idées, qui lui semblait d'abord si simple, ne l'est aucunement. Ces contradictions réelles ou apparentes que Socrate demandait à Zenon de montrer dans le domaine des Idées, Parménide va les lui montrer déjà dans le rapport des Idées aux choses. L'unité et la multiplicité semblent s'exclure, et cependant la théorie des Idées les met déjà aux prises l'une avec l'autre. Nous l'avons vu, l'Idée est une, et cependant elle est présente à plusieurs objets à la fois; elle est donc une et multiple

1. Voir le chapitre précédent, où elle est élucidée.

tout ensemble, mais d'une multiplicité qui n'est ni locale ni temporelle, au témoignage du *Timée* comme du *Parménide*. Dira-t-on que l'Idée n'est point elle-même dans les objets, que c'est seulement une image ou une participation de l'Idée : mais, nous l'avons vu encore, au-dessus de l'Idée et de son image s'élèvera une Idée nouvelle, et au-dessus de cette Idée d'autres encore, sans fin et sans repos ; si bien que chaque Idée, représentée comme une unité, est en même temps « une multitude infinie ». D'ailleurs, comment pouvons-nous « connaître ces unités », si elles sont en dehors de nous? et comment Dieu même peut-il nous connaître, « s'il ne connaît que les Idées » et si les Idées sont séparées de leurs copies? Il faut donc en revenir à une immanence réelle des Idées en nous, παρουσία ; et alors l'Idée apparaît de nouveau comme une en soi, quoique présente au multiple. Elle réunit donc en elle-même ces oppositions que Zénon montrait seulement dans le monde sensible, et voilà la pluralité qui pénètre dans la sphère intelligible, dans l'Unité première. Le défi porté à Zénon est relevé dès à présent, Socrate est satisfait dans le désir qu'il avait exprimé ; ou plutôt il est dans un trouble salutaire et il éprouve un étonnement qui sera pour lui le commencement de la science.

Le résultat de cette première discussion, c'est, comme nous l'avons déjà fait voir, que la participation des choses aux Idées ne peut s'expliquer que par la participation réciproque des Idées elles-mêmes, car elle suppose cette participation. C'est donc bien là qu'il faut revenir : au lieu de considérer les contrariétés du monde sensible comme une chose toute naturelle, il faut comprendre que cette contrariété implique une participation mystérieuse des essences entre elles, non sous la forme de la naissance et de la mort, du *devenir*, mais sous la forme de l'immobile éternité dans l'Un-plusieurs.

« Essaye tes forces, Socrate, et exerce-toi, tandis que

tu es jeune encore, à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur verbiage, *mais sans quoi la vérité t'échappera*. — Et en quoi consiste donc cet exercice? — Zénon t'en a donné l'exemple; seulement j'ai été charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir la discussion porter non sur des objets visibles, mais sur les choses que l'on saisit par la pensée seule et qu'on peut regarder comme des Idées. » Avec quel soin Platon ne pose-t-il pas, pour la seconde fois, la question véritable, celle du rapport mutuel des Idées et de leur participation réciproque! La méthode qu'il indique ensuite est en harmonie parfaite avec les conditions du problème. Nous sommes dans la sphère des Idées pures, des *choses que l'on saisit par la pensée seule;* nous ne pouvons donc employer cette méthode inductive qui part des objets sensibles pour s'élever aux Idées, car nous avons fait abstraction des objets sensibles. Quelle méthode nous reste? La déduction. Poser une Idée et en analyser toutes les conséquences, voilà le premier procédé de cette méthode. Mais ce procédé serait insuffisant. Nous étudions les contraires et le rapport qui les unit; nous devons donc examiner successivement les thèses contradictoires. Après avoir posé une Idée comme existant, et analysé les conséquences de cette thèse affirmative, il faut poser la même Idée comme n'existant pas, et rechercher les conséquences de cette sorte d'antithèse négative. Alors seulement la relation *définie* des Idées nous apparaîtra, et nous verrons si les contraires sont absolument inconciliables sous tous les points de vue. « Il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelqu'une de ces Idées dont tu parles; il faut aussi supposer la non-existence de cette même Idée. » Sans cette double épreuve, on ne peut pas saisir la liaison précise des Idées ni le rapport des contraires. Telle est la méthode qui convient pour résoudre le problème proposé par Socrate, et qui n'est autre que la substitution du platonisme à l'éléatisme.

Parménide met la méthode à exécution [1]. Il ne donne pas, comme on l'a prétendu, un exemple quelconque de cet « exercice dialectique ». Il ne prend pas au hasard la thèse de l'unité et de la multiplicité. Loin de là, il ne perd pas de vue le problème de Socrate : après avoir embarrassé une première fois le philosophe novice, il va lui fournir les exemples les plus nombreux de ces contrariétés (apparentes ou réelles) qu'il croyait étrangères au domaine des Idées. — Montrez-moi, disait Socrate, que, dans le fond éternel des choses et non pas seulement dans la suc-

1. Voici le tableau des opérations du *Parménide*, suivant Proclus :

I. Εἰ ἔστι.

Τί ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	πρώτη ἕξις.
Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	
Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	δευτέρα ἕξις.
Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	
Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	

II. Εἰ μὴ ἔστι.

Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	τρίτη ἕξις.
Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὑτὸ	
Τί ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	τετάρτη ἕξις.
Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	
Τί ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	
Τί οὐχ ἕπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	
Τί ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ	

cession des phénomènes sensibles, l'unité admet la multiplicité, et qu'en général les contraires y admettent leurs contraires, sans *naître* pourtant les uns des autres et par une dialectique tout intemporelle. — La conclusion du *Parménide*, qui a semblé inintelligible et sans rapport avec le sujet des Idées, est au contraire la réponse la plus directe et la plus catégorique à la demande de Socrate. Parménide, en effet, conclut par ces lignes : « Que l'*Un* soit ou ne soit pas (c'est la thèse et l'antithèse réclamées par la méthode déductive), l'*Un* et les autres choses, considérés par rapport à eux-mêmes ou par rapport les uns aux autres, sont absolument *tout* (πάντα πάντως ἐστί) et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas. » — Socrate doit être satisfait, car on lui a montré que tous les contraires *s'unissent et se séparent tour à tour* dans la région des Idées pures, mais d'une union et d'une séparation sans mouvement, sans naissance ni mort : tout y coexiste *sub specie æterni*, dans l'Unité multiple de l'être absolu. Un est plusieurs, plusieurs sont Un. — On voit si le début et la fin du *Parménide* se répondent [1]. Reste à examiner le milieu, et à faire la part de l'absolu et du relatif dans ce chef-d'œuvre de la subtilité grecque [2].

1. Les critiques qui prétendent que le *Parménide* est, non sans tête (ἀκέφαλος), mais sans queue, nous semblent par trop naïfs. La composition du *Parménide* est au contraire d'un grand art.

2. Voici comment Proclus résume les deux opinions contraires sur le but, dogmatique ou non dogmatique, du *Parménide*. « Quelques-uns, dit Proclus (*Comm. in Parm.*, t. IV, liv. I, p. 25), ne tiennent aucun compte du titre du dialogue Περὶ ἰδέων; ils considèrent le *Parménide* comme un exercice logique (λογικὴ γυμνασία). Ils divisent le dialogue en trois parties : la première renferme l'exposition des difficultés (τὰς ἀπορίας) de la théorie des Idées; la seconde contient en résumé la méthode à laquelle doivent s'appliquer les amis de la vérité; la troisième donne un exemple de cette méthode, à savoir la thèse de *Parménide* sur l'unité. La première partie a pour objet de démontrer combien est nécessaire la méthode

Première hypothèse. Si l'Un est, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences? (Thèse.) — L'unité supérieure à l'intelligence et à l'essence.

Dans les diverses hypothèses que le *Parménide* analyse successivement, on remarque que Platon revient

expliquée dans le *Parménide*, puisque Socrate, à cause de son peu d'expérience de cette méthode, ne peut pas soutenir la théorie des Idées, toute vraie qu'elle soit et toute vive que soit son ardeur (αὐτὸς θείαν ὁρμὴν ὁρμῶν, τῆς δὲ ὑποθέσεως ἀληθεστάτης οὔσης). Quant à la troisième partie, elle n'est autre chose qu'un modèle qui nous montre comment il faut s'exercer par cette méthode. C'est ici comme dans le *Sophiste*, pour la méthode de division. Là il s'essayait sur le pêcheur à l'hameçon, ici sur l'unité de Parménide. Ils disent aussi que la méthode de Parménide diffère de la topique d'Aristote. Aristote établit quatre classes de problèmes (ὅρος, γένος, συμβεβηκός, πρὸς ἴδιον), que Théophraste réduit à deux (ὅρος, συμβεβηκός). Mais une pareille science ne convient qu'à ceux qui ne recherchent que le vraisemblable (τὸ ἔνδοξον θήρωσιν); au contraire, la méthode de Platon soulève sur chacun de ces problèmes une foule d'hypothèses qui, traitées tour à tour, font paraître la vérité. Car, dans ces déductions nécessaires, le possible sort du possible, et l'impossible de l'impossible (τῶν μὲν δυνάτων τοῖς δυνάτοις ἐν ταῖς ἀναγκαίαις ἀκολουθιαῖς ἑπομένων, τῶν δὲ ἀδυνάτων, τοῖς ἀδυνάτοις).

« Telle est l'opinion de ceux qui pensent que le but du dialogue est purement logique. Quant à ceux qui pensent que l'objet du dialogue est pour ainsi dire effectif et *ontologique* (πραγματειωδὴς), et que la méthode n'est ici que pour servir aux choses elles-mêmes, bien loin que ces dogmes mystérieux ne soient mis en avant que pour l'intelligence de la méthode, ils disent que jamais Platon n'établit de thèses pour conduire à l'exposition d'une méthode, mais qu'il se sert de telle ou telle méthode suivant le besoin du moment. Partout il introduit certaines méthodes en vue des choses qu'il veut rechercher, par exemple la méthode de division dans le *Sophiste*, non pour apprendre à son auditeur à diviser, mais pour arriver à enlacer le sophiste aux mille têtes, et en cela il imite fidèlement la nature même, qui emploie les moyens pour la fin et non la fin pour les moyens. Toute méthode est nécessaire pour ceux qui veulent s'exercer à la science des choses, mais n'est pas par elle-même digne de

sans cesse à un certain nombre d'idées fondamentales ou de catégories d'où il tire ses raisonnements. Ces catégories sont : la qualité, nombre, espace, temps ; la relation : identité et différence, similitude et dissimilitude, égalité et inégalité ; la qualité et l'action : agir, pâtir, mouvement, repos ; et enfin l'être ou le non-être, l'unité ou la pluralité. Ce sont les Idées métaphysiques correspondant aux principales catégories logiques ou mathématiques. Nous les avons déjà trouvées en grande partie dans le *Sophiste*, surtout le mouvement et le repos, l'identité et la différence (*même* et *autre*), l'être et le non-être. Nous les retrouverons dans le *Timée* : « L'âme proclame, par son mouvement dans toute son étendue, à quoi telle chose est *identique* (ταὐτόν) et de quoi elle diffère (ἕτερον), dans quelle *relation* (πρός ὅ τί), en quel *lieu* (ὅπου), avec quel *mode* (ὅπως), dans quel *temps* (ὁπότε), il arrive aux choses produites d'*être* de telle manière (εἶναι), et de souffrir telle action (πάσχειν), tant entre elles que dans leurs rapports avec ce qui reste toujours dans le même état [1]. » Ces catégories, très différentes des dix oppositions pythagoriciennes, offrent une frappante analogie avec les célèbres catégories d'Aristote [2]. Voyons comment Platon les applique dans le *Parménide* à la thèse éléatique de l'unité.

recherche. En outre, si le *Parménide* n'était qu'un simple exercice de méthode, il faudrait appliquer la méthode dans sa rigueur, et c'est ce qui n'a pas lieu : de toutes les hypothèses qui sont indiquées par la méthode on choisit celle-ci, on néglige celle-là, on modifie les autres. Or, si en effet la thèse de l'unité n'était ici qu'un exemple, ne serait-il pas ridicule de ne pas observer la méthode et de ne pas traiter l'exemple suivant les règles qu'elle détermine? » (Traduction de M. Janet, *Dial. de Plat.*, p. 194 et ss.)

1. *Timée*, 37, b.

2. Οὐσίαν ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τί ἢ ποῦ ἢ πότε ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. *Top.*, I, IX : Ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα. Dans un passage des *Secondes Analytiques*, où Aristote affirme que le nombre des catégories doit être fini, il n'en compte que huit. *Anal. post.*, I, XXII : Τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν

1° Quantité : *nombre*. — « Si l'Un est, il n'est pas multiple... Il n'a donc pas de parties et n'est pas un tout. » Il n'aura non plus ni commencement, ni fin, ni milieu, car ce seraient là des parties. (Simplicité de l'Un.)

2° *Figure*. — N'ayant ni commencement ni fin, il est nécessairement illimité, et par là même il n'a point de figure ; il n'est ni rond ni droit. (Infinité de l'Un.)

3° *Espace*. — En conséquence, il ne sera dans aucun espace. Car il ne peut être dans un espace qu'il entourerait, puisqu'il n'a pas la forme circulaire. Il ne peut pas non plus être en lui-même comme dans un espace, ni s'entourer et s'envelopper lui-même. Il n'est donc nullement dans l'espace. (Immensité de l'Un.)

4° *Mouvement*. — De même, l'Un ne peut se mouvoir dans l'espace, puisqu'il n'occupe aucun lieu, et il ne peut non plus se mouvoir d'un mouvement d'altération, car le changement introduirait dans son sein la multiplicité. Il ne se meut donc et ne change d'aucune manière. (Immutabilité de l'Un.)

5° *Repos*. — N'en concluez pas qu'il soit en repos. Être en repos, c'est demeurer dans un même lieu, et l'Un n'est dans aucun lieu. Il n'est donc pas plus en repos qu'en mouvement. (Supériorité de l'Un par rapport au repos.)

6° *Différence*. — De plus, l'Un n'est pas autre que lui-même (car alors il ne serait plus un) et il n'est pas non plus autre qu'un autre, en tant qu'il est *un;* car l'*autre* seul peut être autre. « L'unité ne sera pas diffé-

πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν, ἢ ποσὸν, ἢ πρὸς τι, ἢ ποιοῦν, ἢ πάσχον, ἢ ποῦ, ἢ πότε. Il néglige donc ici la *situation* et la *possession*. Dans la *Métaphysique*, il semble retrancher encore le *temps* (XI, p. 236, liv. XX; p. 238, liv. X). Il varie sur l'ordre des catégories, qu'il ne paraît pas s'occuper de déterminer rigoureusement. On voit qu'Aristote n'a pas beaucoup ajouté aux catégories platoniciennes. Il distingue seulement avec soin les *contraires* logiques (ἐνάντια, ἀντικείμενα, qui se retrouvent en toutes choses, des différents genres de catégories. *Mét.*, IV, 62, X, 199).

rente d'un autre, tant qu'elle demeurera une : car il ne convient pas à l'unité de différer de quelque chose, mais à cela seul qui diffère de ce qui est différent, et à rien autre. — C'est juste. — Ce n'est donc pas par son essence d'unité qu'elle sera différente, ou le penses-tu? — Non certes. — Cependant, si elle ne l'est pas de cette manière, ce ne sera point par elle-même qu'elle le sera, et si ce n'est pas par elle-même, elle ne le sera pas elle-même; ainsi, n'étant différente d'aucune manière, elle ne différera de rien. » (Supériorité de l'Un par rapport à tout principe de diversité.)

Cette proposition est de la plus haute importance et exprime la nature de l'absolu. En effet, l'unité absolue, telle qu'on la considère ici, ne peut différer de rien : elle ne contient pas l'élément de la différence par une espèce de participation, puisqu'il n'y a rien avant et au-dessus d'elle qui puisse la faire participer à quoi que ce soit, et elle ne le contient pas non plus par son essence d'unité, comme Platon vient de le montrer; elle n'est donc différente sous aucun rapport.

De là découlent deux grandes conséquences que Platon a entrevues. Premièrement, l'Unité suprême qui engendre toutes choses, y compris la différence même, la diversité et la pluralité, domine tellement tout ce qu'elle engendre, qu'elle en demeure parfaitement indépendante. Aucune nécessité fatale, aucun principe supérieur à elle ne lui impose la loi de différer de quelque chose d'autre qu'elle-même. Car alors elle subirait une relation nécessaire avec autre chose et perdrait son indépendance absolue. Elle serait forcée, en se *posant*, de s'*opposer* quelque chose de différent et de se limiter ainsi elle-même, semblable à l'homme qui ne s'affirme qu'en affirmant aussi autre chose, en niant de lui-même cette chose, en se niant lui-même dans cette chose. L'Unité est une, et ne *souffre* ni par elle-même ni par autre chose aucune relation de différence et d'opposition avec

le multiple. Pour parler le langage moderne, elle se pose éternellement dans son absolue indépendance, et si elle s'oppose le monde, ce n'est point par une nécessité inhérente à sa nature d'unité, ni en subissant une loi de relation qui lui serait supérieure : c'est elle qui *fait subir*. Ce n'est pas l'Unité qui reçoit la différence, c'est la différence qui reçoit l'Unité: l'Unité ne participe à rien, et c'est à elle que tout participe. Platon a donc raison de le dire : dans la nature absolue de l'Un-un on ne trouve pas une relation nécessaire de différence avec autre chose.

En second lieu, ce même principe platonicien et éléatique par lequel l'Unité ne diffère de rien, laisse entrevoir comment, sans pouvoir être identifié avec toutes choses (Platon va nous montrer tout à l'heure l'impossibilité de cette identification), le fond absolu du premier principe ne peut cependant pas être opposé à aucun des êtres qu'il produit, comme une chose qui serait en dehors d'eux et en dehors de laquelle ils pourraient être, vivre, se mouvoir. Le rapport d'opposition et de différence ne peut pas être établi purement et simplement entre le premier Principe et les êtres contingents. Il y a un point suprême, dans l'absolu, dans l'Un-tout, où l'on ne peut plus dire que l'être générateur diffère des êtres qu'il engendre.

Mais n'oublions pas de l'ajouter immédiatement : on ne peut dire pour cela que l'être absolu soit identique aux autres êtres: car la relation d'identité, par cela même qu'elle est une relation, ne peut pas plus être imposée au Principe et se communiquer à lui que celle de la différence. Le premier Principe ne participe pas plus à l'identité qu'à la diversité : il les produit et les limite l'une par l'autre dans la plus parfaite indépendance et sans que son existence absolue connaisse elle-même aucune limite. Dans cette région suprême de la raison pure, les thèses et les antithèses de l'entendement s'évanouissent en une synthèse supérieure : l'Un est et n'est pas le

même ou *autre* que ce qu'il produit, soutient, domine.

7° *Identité.* — L'Un n'est pas identique à un autre; car alors, étant cet autre, il ne serait plus l'Un.

L'Un n'est pas non plus identique à lui-même. « C'est que la nature de l'unité n'est pas la même que celle de l'identité... Une chose peut devenir identique à une autre sans pour cela devenir une. Par exemple, ce qui est identique au multiple est identique sans être un. Donc l'unité n'est pas essentiellement la même chose que l'identité. »

Ainsi, de même que la relation de différence, ne pouvant exister qu'entre des choses du même ordre et relatives pour les empêcher de se confondre l'une avec l'autre, ne peut être attribuée à l'unité absolue; de même la relation d'identité est une participation de l'Un à laquelle l'Un lui-même ne participe pas. L'identité est l'image de l'unité absolue au sein du multiple, mais elle n'est pas cette unité même. Par exemple, l'âme humaine se retrouve toujours identique à elle-même au milieu des changements qu'elle éprouve; si je compare mon âme telle qu'elle est dans le moment présent avec mon âme telle qu'elle était dans le moment passé, je la trouve identique. Mais, par cela même qu'il y a en elle identité, il faut aussi qu'il y ait en elle différence : car c'est mon âme considérée dans différents temps ou avec différents modes que je déclare identique à elle-même. Pas d'identité sans quelque diversité; l'identité suppose au moins deux termes; elle est une relation, au moins idéale, établie dans l'espace ou dans le changement. Donc cette relation ne peut convenir à la nature de l'unité absolue : il n'y a pas de relation d'identité entre l'Un et le changement; et il n'y a pas non plus de relation d'identité entre l'Un et lui-même, puisqu'il n'y a pas deux choses en l'Un que vous puissiez comparer. C'est parler un langage humain que de déclarer l'absolu identique à lui-même : c'est introduire en lui une analogie avec l'identité sub-

stantielle des êtres changeants. Toute relation s'évanouit dans l'absolu.

8° *Similitude et dissimilitude.* — Par la même raison, l'unité ne peut être, à proprement parler, en relation de ressemblance ou de dissemblance ni avec autre chose ni avec elle-même.

9° *Égalité et inégalité.* — Cette relation de quantité et de mesure convient moins encore à l'unité que toute autre relation. « Si elle est plus grande ou plus petite, elle aura plus de mesures que les choses plus petites, et moins de mesures que les choses plus grandes avec lesquelles elle est incommensurable. Quant aux choses avec lesquelles elle est incommensurable, elle aura dans le premier cas des mesures plus grandes, et dans le second des mesures plus petites. — Comment cela ne serait-il pas? — N'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas à l'identité ait des mesures identiques ou quelque autre chose qui soit identique? — Cela est impossible. — L'unité ne sera donc égale ni à elle-même ni à un autre, puisqu'elle n'a pas de mesures identiques. — Il ne paraît pas. — Pourtant, si elle avait plus ou moins de mesures, elle aurait autant de parties que de mesures, et de cette manière elle cesserait d'être une, et elle serait aussi multiple que le nombre de ses mesures. » (Supériorité de l'Un par rapport à toute relation mathématique.)

10° *Temps.* — Dans la relation du temps se trouvent impliquées toutes celles qui précèdent. Aussi Platon exclut-il le temps de l'unité absolue. Elle ne peut être ni plus vieille, ni plus jeune, ni du même âge qu'autre chose. Elle ne peut non plus souffrir ces relations avec elle-même. « Si quelque chose existe dans le temps, ne faut-il pas qu'il devienne toujours plus vieux que soi-même? — Nécessairement. — Mais le plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux qu'un plus jeune? — Assurément. — Ce qui devient plus vieux que soi-même devient donc en même temps plus jeune que soi-même, puisqu'il doit avoir ce par rap-

port à quoi il devient plus vieux. » Cet argument, qui a semblé si paradoxal, n'est cependant pas sans vérité. Emporté dans le temps par un mouvement sans fin, je deviens sans cesse plus vieux que moi-même (dans mon passé) et plus jeune que moi-même (dans mon avenir). C'est une relation perpétuelle et une invincible dualité établie au sein de mon être. Et comme, d'autre part, j'ai toujours la même existence bornée au même instant présent, à ce point de vue j'ai toujours la même durée. « Il faut donc, à ce qu'il semble, que tout ce qui existe dans le temps et participe à quelque affection semblable ait la même durée que soi-même, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même. » De là résulte l'éternité de l'Un. « Quoi donc! ces mots : il *était*, il *a été*, il *devenait*, ne semblent-ils pas marquer la participation d'un temps passé? — Certainement. — Et il *sera*, il *deviendra*, il *sera devenu*, celle d'un temps à venir? — Oui. — Et il *devient*, il *est*, celle d'un temps présent? » — L'Un est intemporel.

11° *Être* (οὐσία). — On ne peut dire de l'Un, ni qu'il a été, ni qu'il sera, ni qu'il est. « Or, demande Platon, peut-on *participer* de l'existence autrement qu'en quelqu'une de ces manières?... L'Un n'existe donc pas et n'est pas un. » Il ne peut s'agir ici que de l'existence relative dans le temps et dans l'espace, la seule dont on ait parlé précédemment, et qui consiste à *avoir été* dans le passé, à *être* dans le présent, à continuer d'être dans l'avenir. Mais Platon admet une autre existence que celle-là, comme le montrent le *Timée* et la *République*. Si donc l'Un *n'est pas*, cela veut dire qu'il n'a point un être analogue à celui des êtres. Relativement à l'être connu de nous, l'Un n'est pas. Et si nous prenons le mot être dans ce sens inférieur, nous n'avons même pas le droit de dire que l'Un *est* un ; car, ne *participant* à rien, « il ne participe pas à l'être ».

L'Un sera donc pour nous absolument incompréhensible et tous nos moyens de connaître demeureront impuissants en face de ce principe ineffable. « Il n'a pas de nom, et

on n'en peut avoir ni idée, ni science, ni sensation, ni opinion. Il ne peut donc être ni nommé ni exprimé; on ne peut s'en former d'opinion ni de connaissance, et aucun être ne peut le sentir [1]. »

C'est là, a-t-on dit, la formule ordinaire par laquelle Platon exprime la fausseté et l'impossibilité d'une doctrine. Cependant, les interprètes alexandrins ont reconnu dans l'*Un* dont parle Platon le Bien-un de la *République*, *supérieur à l'essence et à l'intelligence*, et ils ont cru que Platon, loin de le rejeter, l'admettait purement et simplement. D'autre part, les interprètes modernes, rapprochant la conclusion qui précède d'une phrase analogue du *Sophiste*, ont vu dans la thèse de l'Unité la simple réfutation de l'Eléatisme [2]. Parménide se réfuterait ainsi lui-même et déclarerait sa propre doctrine inintelligible. — Il y a du vrai et du faux dans ces deux interprétations contradictoires; mais aucune ne nous semble pénétrer dans la profondeur de la pensée platonicienne.

Et d'abord, la phrase du *Sophiste* qui exprime le caractère inintelligible du non-être ne suffit pas pour prouver l'absolue fausseté de la thèse de Parménide. En effet, Platon nous apprend lui-même qu'il y a deux espèces d'obscurité : celle qui vient du caractère inintelligible de l'erreur complète, et celle qui vient du caractère également inintelligible de l'absolue vérité. Le vrai, souverainement lumineux et intelligible en lui-même, éblouit nos regards et semble inintelligible à l'humaine intelligence. Sous ce rapport, on peut dire que le principe absolu de toute vérité, l'Unité primitive qui est Dieu même, échappe à toutes les conditions et à toutes les formes de notre pensée : science, opinion, sensation, etc. Le temps, l'espace, la quantité, et même les qualités accessibles à l'intelligence humaine, sont réellement étran-

1. *Parm.*, p. 137, 138 et suiv.
2. Voir principalement M. P. Janet, *Dial. de Plat.*, 219.

gers à la nature absolue du premier principe. Qu'on relise dans le *Timée* les belles pages où Platon élève la nature divine au-dessus des relations du temps, et on sera frappé de leur ressemblance avec celles du *Parménide*. Il ne faut pas dire de Dieu qu'il a été ou sera, qu'il est plus jeune ou plus vieux qu'aucune chose: un seul mot exprime l'éternité de son existence : il est. Encore ce mot n'est-il point pris dans un sens *univoque* avec l'être des choses sensibles, avec l'être *présent*. Tout ce que nous appelons être ou essence étant borné, Dieu est *au-dessus* de l'essence, d'après le VI^e^ livre de la *République*.

Platon peut donc dire avec Parménide que l'*Un* n'*est* pas. Mais ce que Parménide semble prendre ici dans un sens absolu, Platon ne l'accepte que dans un sens relatif. La solution du problème, que Platon, suivant son habitude, n'énonce pas, mais à laquelle il prépare peu à peu l'esprit, est la doctrine de la participation mutuelle des genres au sein de l'éternelle Unité, exposée dans le *Sophiste*. Parménide se plaçait au point de vue de l'exclusion absolue des genres. Tel n'est pas le point de vue de Platon. L'Un *n'est pas* sous un certain rapport, relativement à l'existence sensible; mais il *est* sous un autre rapport. Platon n'admet donc pas sans restriction la conclusion de Parménide, comme semblent le croire les Alexandrins: il ne la rejette pas non plus absolument, comme l'ont cru les critiques modernes. Il veut établir, à la place des systèmes exclusifs, la théorie conciliatrice des Idées: et grâce à sa doctrine de la participation mutuelle des genres, il pourra accepter, comme nous le verrons, tout ce que chaque système lui semble contenir de vrai.

La conclusion de la première thèse sur l'*Un* n'est donc fausse pour Platon que si on la prend dans un sens absolu et exclusif, d'après lequel ce qui n'*est* pas d'une certaine manière et d'une existence temporelle ne pourrait *être* d'aucune manière. Mais si l'on se rappelle que, d'après le *Sophiste*, l'être est *non-être* en un certain

sens, on comprendra que Platon accepte la première thèse de Parménide, sauf à la compléter sans la détruire par d'autres thèses qui présenteront, elles aussi, d'autres aspects de la vérité.

Cette première thèse peut être considérée comme une admirable détermination des attributs métaphysiques du premier Principe : unité, simplicité, immutabilité, immensité, éternité, indépendance absolue, excluant toute relation d'identité ou de différence, d'égalité ou d'inégalité, etc. Il n'y a rien que de profond dans ce chef-d'œuvre de déduction. Seulement, la méthode employée étant une méthode d'élimination par laquelle on nie de l'éternel principe toutes les qualités des êtres finis, l'unité suprême ainsi obtenue, souverainement positive en elle-même, semble négative par rapport à nous. Si nous demeurions en face de cette unité qui, à force d'*être* en elle-même, *n'est plus* pour notre pensée : qui, à force de détermination, devient pour nous indéterminable, nous risquerions de demeurer abîmés comme Parménide dans l'incompréhensible et dans l'ineffable. De là la nécessité de restituer à l'Un par induction les formes intelligibles ou les Idées, les attributs intelligibles et même intellectuels. Ce sera le but de la seconde thèse [1].

1. Stallbaum, dans son savant commentaire du *Parménide* (liber I, sectio IV), nous semble commettre une erreur singulière touchant l'Unité absolue, objet de la première thèse. Il croit que, par cette unité, Platon veut désigner la dyade indéfinie du grand et du petit, la matière indéterminée des Idées, en un mot le τὸ ἄπειρον, opposé au πέρας, sujet de l'antithèse. Mais il est impossible d'admettre que Platon ait désigné, sous le nom d'unité absolument une, la dyade ou multiplicité indéfinie. L'unité est la détermination suprême. La matière, qui est la suprême indétermination, sera l'objet évident de la cinquième thèse du *Parménide*, et n'est nullement l'objet de la première. Pourtant il est très vrai (et c'est ce qui a trompé Stallbaum) que Platon a voulu représenter l'unité, quand on la pose absolument seule, comme indéterminée relativement à nous, et comme se confondant *pour nous* avec son contraire. —

DEUXIÈME THÈSE. Si l'Un est, dans un sens relatif, quelles en sont les conséquences? (Antithèse.) — Les Idées et le monde intelligible.

Il y a dans l'hypothèse précédente une inexactitude. « Ce que nous nous sommes proposé, c'est de rechercher ce qui arrivera non pas dans l'hypothèse de l'*unité de l'Un*, mais dans celle de l'*existence de l'Un*. » L'*Un est*, peut avoir en effet deux sens : 1° l'*Un* est *un;* 2° l'*Un* est *être*. Dans le premier sens, on pose l'Un *absolu;* dans le second, on pose l'Un en relation avec l'être. L'Un et l'être ne sont pas la même chose. Dire que l'Un est, c'est dire qu'il participe de l'être. Considérons donc non plus l'*Un un*, principe indéterminé, sinon en soi, du moins pour nous, où se sont perdus les Éléates; mais l'*Un-être*, qui sera sans doute un principe plus réel et plus fécond.

Dans l'*Un-être* il y a multiplicité, car l'Un et l'être sont posés comme deux choses. Mais ces deux parties (logiques) de l'Un qui est — à savoir l'*un* et l'*être*, — quoique différentes, sont cependant inséparables dans l'hypothèse de l'existence de l'Un : l'Un ne peut se séparer de l'être, ni l'être de l'Un. Chaque partie contient donc encore l'être et l'unité, et se subdivise ainsi elle-même en deux parties qui se subdiviseront à leur tour (idéalement). « De cette manière, l'Un qui est serait une multitude infinie. »

Si l'Un est, il faut nécessairement que le *nombre* soit aussi. L'Un et l'être sont deux, parce que l'Un et l'être sont *autres;* mais l'*autre* est une troisième chose à laquelle l'Un et l'être participent. Nous avons ainsi le nombre

L'Un absolument un, quelque déterminé qu'il soit en lui-même, demeure pour nous indéterminable tant qu'on n'y introduit pas une certaine multiplicité idéale. Du reste, le but du *Parménide* est précisément de faire voir que tout principe exclusif, vrai et intelligible dans son rapport avec les autres, se transforme en son contraire quand on veut le poser seul.

deux et le nombre *trois*, qui peuvent engendrer tous les nombres. Donc l'existence de l'Un rend nécessaire l'existence de la pluralité et d'une multitude infinie d'êtres. Toutes les parties de cette multitude infinie participeront à l'être, qui se trouve ainsi divisé à l'infini. Si vous prenez *une* de ces parties, elle est *une*. L'Un se trouve donc dans toutes les parties de l'être, et il est divisé à son tour à l'infini. « Ce n'est donc pas seulement l'*être-un* qui est plusieurs, mais aussi l'*Un lui-même*, divisé par l'être. » — Ainsi il y avait d'abord coexistence nécessaire de l'Un et du nombre infini ; mais on aurait pu dire que l'Un, tout en rendant nécessaire le nombre infini, ne l'admet cependant pas en lui-même. Parménide va plus loin et fait voir que c'est bien *l'Un lui-même qui est plusieurs et infini en nombre* [1]. Parménide n'est jamais satisfait qu'après avoir montré le contraire recevant en lui-même son contraire, suivant les propres expressions de Socrate. Mais Platon fera voir dans le *Sophiste*, suite du *Parménide*, que ces contrariétés résultent des divers aspects des choses, qui se concilient dans l'Unité suprême.

L'Un, renfermant des parties, est un tout ; et ce qui renferme doit être une limite. L'Un est donc limité. Ainsi « l'Un est à la fois un et plusieurs, tout et parties, limité et illimité en nombre ». Parménide allie ouvertement les contraires, dont chacun répond à un point de vue différent.

L'Un, étant limité, aura un commencement, un milieu, une fin. Il aura ainsi une forme. D'où Parménide conclut, après une déduction subtile, que « l'Un est nécessairement et en lui-même et en quelque chose d'autre que lui-même [2] ». Nouvelle alliance de contraires.

« Étant ainsi fait, l'Un ne doit-il pas être en mouvement et en repos? Il est en repos, puisqu'il est toujours lui-même *en* lui-même. Il est en mouvement, puisqu'il est

1. P. 142, b, c, d.
2. P. 143, sqq.

constamment dans autre chose que lui-même. » Nouvelle contrariété.

Parménide en entasse une foule d'autres. « L'Un est tout à la fois identique à lui-même et différent de lui-même, et pareillement le même et autre que les autres choses. » La preuve que Parménide en donne est digne d'attention, quand on la rapproche de la théorie du *Sophiste*. « Le même et l'autre ne sont-ils pas contraires entre eux? — Soit. — Et le même se trouvera-t-il jamais dans l'autre, ou l'autre dans le même? — Cela ne sera jamais... — Puis donc que l'autre n'est jamais compris dans le même, il ne sera jamais dans aucun *être*. » (Parce que, si l'*autre* se trouvait quelque temps dans un certain être, pendant ce temps l'*autre* serait compris dans un *même* être.) — Telle est la majeure du raisonnement. Elle renferme une ambiguïté que montrera le *Sophiste*. L'étranger éléate le fait voir : 1° le même et l'autre sont des contraires relatifs, non absolus; le non-même ou l'autre est simplement quelque chose de différent du même; il n'en est pas la négation absolue; 2° le même et l'autre peuvent parfaitement être compris dans l'être: bien plus, ils se retrouvent dans tous les êtres. « La nature de l'être répandue partout rend toute chose autre que l'être et en fait du non-être. » Tout être est *le même que soi* et *autre que les autres*. Le mouvement, par exemple, est le *même*, parce que tout participe au même; et il est *autre*, parce qu'il est distinct du même, quoiqu'il en participe. « Il faut donc reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'effaroucher de cela: car, quand nous disons qu'il est le même et qu'il n'est pas le même, ce n'est pas dans le même sens. Quand nous disons qu'il est le même, c'est à cause de sa participation à l'Idée du même; quand nous disons qu'il est autre [1], c'est par

1. *Soph.*, 253.

rapport à ce qu'il a de commun avec l'autre. » La conclusion de ce passage du *Sophiste*, c'est que l'autre et le même peuvent parfaitement, ou plutôt doivent nécessairement être compris en toutes choses. Tout être et toute Idée les réunissent, en participant à tous les deux. Cette participation est fort bien mise en lumière dans le *Sophiste*. Parménide, ici, profite de ce que son interlocuteur ignore encore la vraie théorie de la participation mutuelle des Idées, et l'embarrasse dans d'apparentes contradictions. Il commence par poser le même et l'autre comme absolument contraires, mais son but est d'arriver, par ce moyen même, à les identifier. Si vous commencez, en effet, par supprimer la participation mutuelle du même et de l'autre, Parménide vous montrera que cette séparation absolue est l'équivalent de la confusion absolue. Si le même et l'autre sont entièrement séparés, ne faudra-t-il pas dire, avec Parménide, que l'autre ne peut se trouver pendant aucun temps dans aucun être, parce qu'alors l'*autre* se trouverait pendant un certain temps dans un *même* être, l'autre serait compris dans le même? Cette majeure ne convient qu'à un *même* et à un *autre* absolus : et comme l'identité et la différence sont des relations, on ne peut les traiter comme des absolus.

La majeure une fois concédée, Parménide passe à la mineure suivante : « L'autre ne sera pas dans ce qui n'est pas un, ni dans ce qui est un (car alors il serait dans *ce qui est*, et nous venons de voir que l'autre n'est dans aucun être). — Assurément, répond le jeune Aristote. » L'étranger d'Élée n'eût pas fait une telle concession sans distinguer le sens relatif et le sens absolu des choses : l'autre n'est pas absolument et tout entier dans ce qui est autre que l'un (car le même est autre que l'un sans être l'*autre*). Mais, d'autre part, l'*autre* est (relativement et par participation) dans ce qui est autre que l'un.

Sans faire ces distinctions, l'interlocuteur de Parménide accorde que l'autre n'est ni dans l'un ni dans ce qui n'est

pas un. Voici maintenant ce que Parménide en conclut : 1° Ce n'est pas par l'*autre* que l'*Un* peut être autre que le *non-un* (puisque l'un et le non-un sont supposés sans rapport avec l'autre). 2° « *Ce n'est pas non plus par eux-mêmes que l'Un et le non-un seront autres, car ils ne participent point de l'autre.* Or, s'ils ne sont autres, ni par eux-mêmes, ni par l'*autre*, leur différence s'évanouit. » Il faut donc dire que l'Un et le non-un sont la même chose, c'est-à-dire que l'Un et *l'autre que l'Un* sont la même chose, ou finalement que l'autre et le même, posés d'abord comme absolument contraires, sont identiques. — C'est ainsi que l'absolue séparation aboutit à l'absolue confusion. Toute chose élevée à l'absolu ne fait plus qu'un avec les autres choses également élevées à l'absolu, et on rentre dans le point de vue de l'Unité incompréhensible. Ce point de vue a sans doute sa vérité, mais il n'est pas toute la vérité, pas plus que celui de la distinction absolue. C'est ce que Platon laisse entendre par les antithèses du *Parménide*.

La suite du raisonnement est tout à fait dans le même sens, et il est nécessaire de l'analyser pour dégager de plus en plus la vraie conclusion du *Parménide*. « Ce qui n'est pas un ne participe pas de l'Un : car autrement il ne serait pas le non-un, mais plutôt il serait un. » Voilà encore un principe d'exclusion absolue, que l'étranger éléate n'admettra pas. De même que le non-être peut participer de l'être, et l'être du non-être, de même il peut y avoir participation mutuelle entre l'Un et le non-un, qui ne sont pas la négation absolue l'un de l'autre. « Nous n'admettrons pas qu'une négation signifie le contraire absolu, mais seulement quelque chose de différent. » L'interlocuteur de Parménide, ignorant cette règle et séparant toujours d'une manière absolue l'Un et le non-un, va être encore une fois réduit par Parménide à les identifier. « Si le non-un ne participe nullement de l'Un et n'est nullement un, il ne peut pas non plus être

un nombre; car *avoir du nombre* ne serait pas être tout à fait sans unité. » Il ne peut non plus être une partie de l'un, car alors il en participerait. « Si donc l'Un est ABSOLUMENT un, et le *non-un* ABSOLUMENT non-un, l'Un ne peut être ni une partie du non-un, ni un tout dont le non-un fasse partie; et réciproquement, le non-un ne peut former le tout ni les parties de l'Un. » Ces mots : absolument un, absolument non-un, auraient dû attirer l'attention des commentateurs : Εἰ ἄρα πάντῃ τὸ πᾶν ἕν ἐστι. — N'est-ce pas l'expression la plus claire du principe de l'exclusion absolue, que l'interlocuteur de Parménide admet trop naïvement? « Or nous avons dit que les choses qui ne sont, à l'égard des autres, ni tout, ni parties, ni autres, sont les mêmes. — Oui, nous l'avons dit. — Dirons-nous donc aussi que l'Un, étant dans ce rapport avec le non-un, lui est identique? — Nous le dirons. » Ainsi, pour avoir séparé complètement l'Un et le non-un, on se trouve forcé de les déclarer identiques.

L'argument qui suit mérite encore d'être examiné. Il offre même un intérêt particulier, à cause de sa ressemblance avec un argument fameux de Hegel.

Quand on prononce un même nom plusieurs fois, on désigne toujours la même chose. Si donc je prononce le mot *autre* plusieurs fois, je désigne toujours une même chose, qui est l'*autre*. « Or, quand nous disons que tout le reste est *autre* que l'Un, et l'Un *autre* que tout le reste, en prononçant ainsi deux fois le mot *autre*, il n'en est pas moins vrai que nous ne désignons par là qu'une seule et même chose dont le mot *autre* est le nom. Ainsi, en tant que l'Un est autre que tout le reste et tout le reste autre que l'Un, l'Un, participant au même *autre* que tout le reste, ne participe pas à une chose différente, mais à la même chose que tout le reste. Or ce qui participe en quelque manière de la même chose est semblable. Donc c'est par la même raison qui fait que l'Un

se trouve être *autre* que tout le reste, que tout serait *semblable* à tout [1]. » Ce raisonnement a une analogie frappante avec celui de Hegel. — L'Un est *autre* que le non-un ; le non-un est *autre* que l'Un : donc ils sont la *même chose* (puisqu'ils sont tous deux *autres*). — « L'Un, dit Platon, sera semblable et dissemblable aux autres choses : *semblable* en tant qu'*autre*, dissemblable en tant que le même ; » ce qui revient à dire : semblable en tant que dissemblable, et dissemblable en tant que semblable.

L'étranger éléate (c'est-à-dire Platon lui-même) ne sera pas intimidé par cet argument de Parménide. Il distinguera le sens absolu et le sens relatif du mot *autre*. — Sans doute l'Un et le non-un, en tant qu'ils participent également à l'*autre*, se ressemblent : et en même temps, puisqu'ils participent à l'autre et sont *autres*, ils ne se ressemblent pas ; mais « *ce n'est point sous le même rapport* ». La nature de l'autre, « répandue en tout », n'exclut pas la nature du même, également répandue en tout. Ce sont là des points de vue relatifs, et ce n'est pas sous la même relation que les choses sont

1. *Parm.*, 647, c, c, sqq. Remarquons l'exactitude de ce raisonnement, si étrange au premier abord. « *En tant que* l'Un est autre que *tout* le reste, et *tout* le reste autre que l'Un, » il en résulte évidemment entre l'Un et les autres choses cette ressemblance, que l'Un et les autres choses contiennent également un principe de diversité. Toute dissimilitude suppose une similitude ; car des termes qui n'auraient absolument rien de semblable ne pourraient même pas être comparés ni rapprochés par l'esprit sous une idée commune, et de même toute similitude suppose une dissimilitude, sans laquelle il n'y aurait pas *deux* termes semblables, mais un seul et même terme dont on ne pourrait plus dire qu'il est semblable. Aussi avons-nous vu dans la thèse précédente que l'absolu exclut toutes ces relations ; dans l'antithèse, il ne les admet qu'à la condition de les admettre toutes à la fois, de manière à les neutraliser l'une par l'autre et à demeurer absolu par sa relation d'indifférence avec toutes les relations possibles. Tous les contraires s'impliquent mutuellement dans l'absolu.

autres et sont les *mêmes* [1]. Réconcilions donc l'autre et le même, tout en les distinguant : car, si vous les séparez absolument, vous arriverez en définitive à les confondre [2]. Vous, partisans de l'exclusion absolue, vous donnez la main, sans le savoir, aux partisans de l'identité absolue. Antisthène et Parménide tiennent un langage analogue. L'homme est homme, dit Antisthène, et pas autre chose. L'Un est un, dit Parménide, et pas autre chose. D'où l'on peut conclure à volonté que l'Un n'est rien ou qu'il est tout.

Une fois que l'inexpérience de son jeune interlocuteur a laissé le champ libre à la vieille adresse de Parménide, celui-ci peut aller aussi loin qu'il le voudra. Il ne lui est pas difficile de démontrer que l'Un « se touche et ne se touche pas lui-même, touche et ne touche pas les autres choses » ; qu'il est, sous le rapport de la quantité, « à la

1. C'est aussi la pensée de Hegel. Hegel répète sans cesse que le principe de contradiction est vrai au point de vue logique et quand il s'agit de choses prises exactement sous les mêmes relations, mais que l'identité n'en implique pas moins ontologiquement la différence, et la différence l'identité. (Voy. *Logique*, § 88, 115, 119.)

2. Si l'Un n'est absolument *rien* de ce qu'est tout le reste, il n'est rien qu'un, et il n'*est* même pas un (car il ne peut avoir l'être en commun avec les autres choses, qui elles aussi sont posées comme étant) ; l'Un n'est donc *rien*. D'autre part, si les autres choses ne sont absolument rien de ce qu'est l'Un, elles ne sont rien qu'*autres*, et ne *sont* même pas autres (car alors elles auraient l'être en commun avec l'Un) ; elles ne sont donc rien, elles aussi ; et comme l'Un, de son côté, n'est rien, l'Un et le multiple, séparés d'abord absolument, se confondent absolument. Dira-t-on qu'on joue sur le sens du mot *être*, qui n'exprime que l'affirmation d'un rapport conçu par l'intelligence, et non l'existence? — Objection superficielle, à en croire Platon. Peu importe que le mot *être* exprime la simple *intelligibilité* ou la *réalité ;* car, si l'Un et le multiple sont absolument différents, ils auront en commun l'*intelligibilité*, la possibilité d'être un objet d'affirmation. De plus, pour Platon, il n'y a pas d'intelligibilité qui ne corresponde à quelque réalité, de pensée qui ne suppose quelque existence.

fois égal, supérieur, inférieur, et à lui-même et aux autres choses » ; et enfin « l'Un est et devient plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses, et il n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux, ni que lui-même ni que les autres choses ». Toutes propositions vraies à leurs divers points de vue.

L'argumentation qui concerne l'*Un-être* est l'antithèse de celle qui concerne l'*Un-un*. Si l'Un est un, disait Parménide, il est sans rapport avec la quantité, avec l'espace, avec le temps ; il n'est ni égal ni inégal, ni jeune ni vieux ; il échappe à toute connaissance. Si l'Un est, dit-il maintenant, il est égal et inégal, jeune et vieux ; il participe au temps ; il était, est et sera. « Il y aura donc aussi une science, une opinion, une sensation de l'Un... On le nomme et on le définit, et en général tout ce qui convient aux autres choses de ce genre convient aussi à l'Un. » Ainsi la double analyse de l'Un (en tant qu'il est *un* et en tant qu'il est *être*) aboutit à une complète opposition. La première thèse contient la double négation (οὐδέτερον), et la seconde thèse, la double affirmation (ἀμφότερον).

On a cru voir dans cette seconde thèse sur l'*Un* la doctrine entière de Platon [1]. Mais cette doctrine est beaucoup plus compréhensive. La deuxième thèse, isolée, n'est pas plus définitive que la première, dont elle est l'antithèse extrême. Ici encore Platon admet ou rejette les diverses conclusions, suivant qu'on les prend dans un sens relatif ou dans un sens absolu. L'*Un*, par cela même qu'il est, enveloppe sans doute la multiplicité, et c'est ce qui produit les Idées ; mais il n'en est pas moins en soi cette unité suprême dont la première thèse nous a montré les caractères. Platon adopte, en les conciliant, les deux thèses contraires de Parménide, et il les concilie en donnant un caractère relatif aux oppositions que Parménide présente comme absolues. Considérée en elle-même, l'Unité primitive est

1. Voy. principalement M. Janet (*Dial. de Plat.*).

une et ineffable; considérée par rapport aux êtres dont elle enveloppe la possibilité, elle apparaît comme une multiplicité indéfinie de formes intelligibles. Mais c'est là une multiplicité tout idéale, que le jeune Aristote prend pour une multiplicité réelle par ignorance des vraies lois de la participation mutuelle des genres [1].

Dans chaque thèse, Parménide nous rapproche de la vérité, dont il nous fait entrevoir un aspect; seulement, ne posant point d'abord la vraie loi de la participation, il semble aboutir à des sophismes. Platon, par une simple distinction qu'il laisse au lecteur le soin de deviner, mais qu'il fera explicitement dans le *Sophiste*, changera tous ces sophismes en vérités profondes. Aucune des thèses du *Parménide* n'est l'expression adéquate de la doctrine platonicienne; nous nous en convaincrons de plus en plus par l'analyse du dialogue : il faut réunir, en les conciliant, toutes les thèses et toutes les antithèses pour avoir la vraie pensée de Platon.

Les critiques alexandrins se sont accordés à voir dans la seconde thèse dialectique du *Parménide* une allusion au monde des Idées et à l'Intelligence. Sans prêter à Platon une division trop systématique, il est incontestable qu'il a voulu montrer, à la racine des choses, la nécessité d'une unité multiple qui rende possibles tous les êtres. D'autre part, cette multiplicité de l'Un est évidemment *idéale*, intemporelle; elle constitue les *Idées* mêmes, les formes éternelles du monde, concentrant dans leur immutabilité tous les principes du devenir. On ne peut donc nier que Platon fasse ici allusion aux Idées. Quant au rapport des Idées à l'Intelligence divine, il n'en est pas question, et les Alexandrins ont tort de le chercher dans la seconde thèse du *Parménide*.

1. Le jeune Aristote représente probablement ici le grand Aristote lui-même, auquel le *Parménide* est une réponse.

Troisième hypothèse. Si l'Un est un et multiple, quelles sont les conséquences? (Synthèse.) — L' « âme qui se meut elle-même » principe du devenir et du temps.

Les thèses précédentes ont eu pour conclusion un mélange de l'un et du multiple, à tel point qu'on peut dire tout à la fois : « L'un est un et multiple (ἀμφότερον), et n'est ni un ni multiple (οὐδέτερον). » Mais, pour que l'un-tout soit un et multiple, il faut que tantôt il participe de l'être, tantôt il n'en participe pas. Comme, dans le domaine du temps auquel nous allons descendre, cela ne peut avoir lieu *en même temps*, l'un-multiple doit avoir en lui quelque chose qui rende possible le passage de l'être au non-être et du non-être à l'être : il doit naître et périr, passer du mouvement au repos, du repos au mouvement, du semblable au dissemblable, et en général d'un contraire à l'autre contraire. Or ce passage ne peut avoir lieu qu'à travers l'instant présent. Platon fait voir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette chose incompréhensible qu'on appelle l'instant. L'instant est entre les contraires sans être aucun des contraires. C'est quelque chose d'intermédiaire, de neutre et d'indifférent. « Lorsque l'un change de l'être au néant ou du néant à la naissance, n'est-il pas vrai de dire alors qu'il tient le milieu entre le mouvement et le repos, qu'il ne se trouve ni être ni ne pas être, qu'il ne naît ni ne périt? — Selon toute apparence. — Par la même raison, l'un, en passant de l'un au multiple et du multiple à l'un, n'est ni un ni multiple, ne se divise ni ne se réunit, et, en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, il ne devient ni semblable ni dissemblable : et en passant du petit au grand, de l'inégal à l'égal, et réciproquement, il n'est ni petit, ni grand, ni égal : il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise. — Il paraît. — Ainsi donc, tout cela est vrai de l'un, s'il existe ». L'instant est la

révélation de la fécondité de l'Un, qui produit le mouvement ou devenir.

La solution de cette contradiction apparente est encore dans la distinction du relatif et de l'absolu. Si vous considérez une chose au moment où elle passe d'un état à un autre, par exemple du semblable au dissemblable, elle apparaît, dans l'infiniment petit de l'instant, comme n'étant ni semblable ni dissemblable. Mais, si vous comparez le présent au passé, la dissemblance apparaîtra. Sous un rapport, la chose n'est ni semblable ni dissemblable : sous l'autre rapport, elle est semblable ou dissemblable. Tout se réduit à diverses relations qui apparaissent successivement.

Cette unité multiple, qui change sans cesse tout en demeurant identique, qui passe du non-être à l'être, qui « se meut ainsi elle-même » en engendrant le temps par l'instant, désigne probablement l'âme universelle : car l'âme, d'après le *Phédon* et les *Lois*, a en elle-même le principe du mouvement ; elle est un « moteur qui se meut » et même « un mouvement qui se meut » : d'après le *Timée*, elle réunit « la nature du même et de l'autre », de l'un et du multiple, dans une « essence intermédiaire ». Le mouvement, qui est propre à l'âme, est l'indifférence des contraires, puisque l'être qui se meut n'est plus le premier contraire et n'est pas encore le second.

La troisième thèse de Parménide aboutit donc, comme les autres, à ce « mélange d'Idées » opposées que Zénon déclarait impossible, que Platon admettait au témoignage d'Aristote (μίξις) [1]. Pour montrer partout les contraires qui s'unissent, Platon modifie son hypothèse de toutes les manières possibles : il prend l'unité sous toutes

1. Zénon se proposait de réfuter l'existence du monde de la pluralité en disant que, s'il existait, il réunirait les contraires, chose impossible. Platon montre que l'unité même réunit les contraires et rend possible le monde de la pluralité. (*Parm.*, 127, e.)

ses formes et dans tous ses sens, et le résultat est toujours cette union de contraires que Zénon niait à tort du monde de l'unité. Le *Sophiste* la résoudra dans un mélange d'Idées.

La première thèse considérait l'Un en lui-même dans sa pureté parfaite, le Dieu de l'école d'Élée supérieur à la pensée et à l'essence ; et il semblait à Zénon que, dans ce domaine de l'identité éternelle et absolue, l'introduction des contraires serait à jamais impossible. Mais voici que l'unité, à peine posée seule, s'échappe pour nous et s'évanouit : elle apparaît comme n'étant pas plus l'*un* que le *non-un*, et dans son sein se mêlent les Idées opposées.

Platon change alors de thèse : il considère l'unité réelle, l'unité existante, intimement unie à l'être et se confondant avec lui, le dieu réel et vivant, principe des Idées et essences. Et voici que de nouveau les opposés reparaissent, pour s'unir et se séparer tour à tour.

Il reste un troisième point de vue. Après avoir étudié l'*Un supérieur à l'essence* et l'*Un identique à l'essence* (c'est-à-dire l'Idée), Platon étudie l'*Un inférieur à l'essence*, l'unité multiple, l'unité mélangée qui constitue l'âme motrice et la vie universelle, dont parlent les *Lois* et le *Timée*. Mais ici encore les contraires se mêlent. Quelle que soit donc l'*unité* que l'on considère, cette unité appelle son contraire et semble se fondre avec la multiplicité dans le principe absolu des choses. Un est plusieurs.

Fidèle au plan qu'il s'est tracé, Parménide va rechercher maintenant *ce qui doit arriver aux autres choses si l'Un existe*. Nous passons de Dieu au monde.

Quatrième hypothèse. Si l'Un existe, dans un sens relatif, que sont les autres choses, en supposant qu'elles en participent? (Thèse.) La génération sensible ou matière seconde.

Les choses *autres que l'Un*, qui constituent le monde, ne sont pas l'Un ; cependant elles en participent de quelque manière, et elles n'en participent qu'à condition

d'être autre chose que l'Un. Donc, en elles-mêmes et indépendamment de cette participation, ces choses sont une multitude infinie en nombre, excluant toute unité et toute borne. « En considérant de cette manière et en soi-même *cette sorte d'être qui est autre que l'Idée*, n'y trouverons-nous pas, tant que nous y regarderons, une pluralité infinie? — Sans aucun doute. » Cette sorte d'être autre que l'Idée est évidemment le monde sensible, qui, abstraction faite de la παρουσία de l'unité, se résout dans l'infini. Mais, si vous mettez les choses autres que l'un en rapport avec l'unité, « il naît, ce semble, de leur commerce avec l'Un quelque chose de *différent* qui leur donne des limites les unes à l'égard des autres; tandis que leur nature propre ne donne par elle-même qu'illimitation. » On reconnaît ce mélange du limité et de l'illimité dont parle le *Philèbe*. « Ainsi, continue Parménide, les choses autres que l'Un sont illimitées et participant de la limite. — Tout à fait. — Ne sont-elles pas ainsi semblables et dissemblables à elles-mêmes et entre elles? » Semblables, parce qu'elles ont toutes les mêmes qualités de limitation et d'illimitation : dissemblables, parce que, réunissant des qualités contraires, on peut toujours opposer une chose à une autre. « Après avoir une fois montré que les choses autres que l'Un sont susceptibles à la fois de ces qualités opposées, il ne nous serait pas difficile de faire voir qu'elles sont et les mêmes et autres les unes que les autres, en mouvement et en repos, et qu'elles réunissent ainsi tous les contraires. » Remarquons que cette réunion est simplement une participation, et que l'opposition des contraires *mêlés* dans les objets sensibles est toute relative. Cette quatrième hypothèse désigne certainement la *génération*, effet de l'Ame divine ou de la Vie motrice, distincte à la fois des Idées et de la *matière* nue, objet de l'hypothèse suivante.

Cinquième hypothèse. Si l'Un existe, dans un sens absolu, que sont les autres choses, en supposant qu'elles n'en participent pas? (Antithèse.) La matière première et *amorphe*.

C'est l'antithèse de l'argumentation précédente, qui alliait l'Un et les autres choses par la participation. Parménide va maintenant considérer les choses en tant que ne participant pas à l'unité. « L'Un n'est-il pas à part des autres choses, et les autres choses à part de l'Un?... L'Un et les autres choses ne sont jamais dans une même chose. Ils sont donc séparés. Et nous sommes convenus que ce qui est véritablement un est sans parties. Si donc l'Un est en dehors des autres choses et sans parties, il ne peut être dans les autres choses, ni tout entier, ni par parties. Les autres choses ne participent donc de l'Un en aucune manière [1]. » C'est l'objection que Parménide avait déjà faite à Socrate, à propos de la participation des essences par les objets sensibles. Si les autres choses n'ont rien d'un en elles, il s'ensuit qu'elles ne sont pas même une pluralité : « car, si elles étaient plusieurs, chacune d'elles serait *une* partie du tout ». Elles ne sont donc « ni une, ni plusieurs, ni tout, ni parties, ni deux, ni trois, ni aucun nombre. Elles ne sont ni semblables, ni dissemblables, ni l'un ni l'autre à la fois : car elles ne peuvent participer ni à *une* Idée ni à *deux* Idées. » « Elles ne sont donc ni mêmes ni autres, ni en mouvement ni en repos : elles ne naissent ni ne périssent : elles ne sont ni plus grandes, ni plus petites, ni égales. » En d'autres termes, elles n'ont plus aucune essence.

Ce qui est privé ainsi de toute essence propre, c'est la *matière*, qui est relativement à l'Un le non-un, et relativement à l'Etre le non-être. Parménide veut démontrer que la matière, indépendamment de sa participation à l'unité, est l'indétermination absolue, qui se résout dans

1. *Parm.*, 157, 158, 159, sqq. L'εἶδος ἄμορφον du *Timée*.

le non-être. De là cette conclusion : « Ainsi donc, si l'Un existe (et qu'aucune autre chose n'en participe), l'Un est toutes choses, et il n'est plus un ni pour lui ni pour les autres choses. » C'est-à-dire : si l'on soutient (à tort) que l'Un existe sans que les autres choses en participent, il faut dire alors ou que les autres choses ne sont point, ou, si elles sont, que l'Un est toutes choses, qu'il est une pluralité, qu'il n'est plus l'Un. Donc l'Un est *présent* à tout.

Sixième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour lui? (Thèse.) — Non-être tout relatif de l'Un.

Cette proposition : *l'Un n'est pas*, peut se prendre dans deux sens : elle peut désigner une *non-existence* relative, qui n'est pas le néant pur, ou une *non-existence* absolue, un pur néant. Platon traite successivement l'une et l'autre hypothèse, et commence par montrer que le non-être de l'Un ne peut être que tout relatif.

La prétendue *non-existence* de l'Un est au fond une *existence*. — En effet, quand on dit : *l'Un n'est pas*, on distingue l'*Un* de toute autre chose, sous peine de ne pas se comprendre soi-même. Cet *Un* qu'on dit ne pas exister, on le connaît donc, et il tombe sous la science. Mais la science suppose la distinction des Idées et la différence. Quand on dit que l'Un n'existe pas, c'est l'Un, c'est *cela même* et non autre chose, qu'on prétend ne pas exister. Donc l'Un, qui n'existe pas, participe de la science, de la différence, de la détermination, de ce que Platon appelle le *ceci*, le *cela*, en un mot le déterminé. Il y a donc en lui *dissemblance* par rapport aux autres choses, *ressemblance* par rapport à lui-même, et on prouve pareillement qu'il participe de l'égalité et de l'inégalité, de la grandeur et de la petitesse, et enfin de l'être lui-même.

En disant : l'Un n'est pas, nous disons vrai, nous disons

ce qui est, nous disons : l'Un *est n'étant pas* [1]. « Il faut donc, pour ne pas être, que l'Un soit attaché au non-être par l'être du non-être, de même que l'être, pour posséder parfaitement l'être, doit avoir le non-être du non-être [2]. » Cette formule fait bien saisir la différence de la négation relative et de la négation absolue. L'être est la négation de toute négation. Mais dans le non-être l'affirmation se mêle nécessairement à la négation. Le non-être *est* non-être, et par là il participe à l'être d'une façon relative, suivant le *Sophiste*. L'être, à son tour, n'*est pas* non-être, et par là il participe au non-être. De là ces formules subtiles, que l'étranger éléate admettra en les interprétant : l'être participe au non-être d'être un non-être : et d'autre part, le non-être participe à l'être d'être un non-être. « Puis donc que l'être participe du non-être, et le non-être de l'être.... nous voyons l'être appartenir à l'Un, s'il n'est pas : et le non-être aussi, par cela même qu'il n'est pas. » Parménide montre alors que cette union de l'être et du non-être implique le *changement*. L'Un qui n'est pas, est donc en mouvement. Et d'autre part, il ne peut se mouvoir dans un lieu où il n'est pas, et il est en repos. « Ainsi, l'Un, en tant qu'il n'est pas, est, à ce qu'il paraît, et en repos et en mouvement. » Étant en repos, il ne s'altère pas : étant en mouvement, il s'altère. S'altérant, il naît et périt : ne s'altérant pas, il ne naît ni ne périt. Conclusion : « l'Un, n'étant pas, naît et périt, de même qu'il ne naît ni ne périt. »

Cette possibilité de tous les contraires, que le grand Tout réalise, vient de ce qu'on a attribué à l'Un le non-

1. *Parm.*, 164, a. *Parm.*, 165.

2. L'être du non-être est son *intelligibilité*, qui doit correspondre à quelque *réalité*. Le non-être, par cela même que nous le concevons, est en quelque manière. L'être, à son tour, par cela même qu'il est conçu distinctement par opposition à ce qui n'est pas lui, n'est pas ce qu'on lui oppose : il a le non-être du non-être.

être relatif, qui participe encore à l'être et soutient un rapport avec toutes les manières d'être. Attribuons-lui maintenant le non-être absolu.

Septième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens absolu, qu'en résulte-t-il pour lui? (Antithèse.) Le non-être absolu de l'Un est inconcevable.

« Quand nous disons qu'une chose n'est pas, voulons-nous dire qu'en un sens elle n'est pas, et qu'elle est en un autre? ou bien ce *n'est pas* exprime-t-il sans restriction que ce qui n'est pas n'est absolument pas et ne participe en rien de l'être? — Oui, sans aucune restriction [1]. » Or ce qui n'est absolument pas ne peut ni recevoir l'être ni le perdre, ni naître ni périr, ni se mouvoir ni être en repos. Il n'a ni grandeur ni petitesse, ni ressemblance ni différence; il ne tombe ni sous la science, ni sous l'opinion, ni sous la sensation, et ne peut pas même être nommé. « L'Un, n'étant pas, n'a absolument aucune manière d'être [2]. » Il n'est même pas un.

C'est l'antithèse de la thèse précédente, dans laquelle l'*Un* admettait toutes les essences. Donc, si l'Un n'est pas, ou bien on peut tout en dire (thèse), ou bien on n'en peut rien dire (antithèse). Platon admet l'objet de la thèse, le non-être relatif de l'Un, condition des Idées et de la pluralité que niait Zénon; mais il rejette avec Parménide l'objet de l'antithèse, le non-être absolu de l'Un, chose contradictoire, puisque notre pensée la nie en la concevant.

Nous avons vu ce qui arrivera à l'Un lui-même, si l'Un

1. 163, c, d, e.

2. Il ne faut pas se laisser tromper par la ressemblance de cette conclusion avec celle de la première thèse sur l'Un absolu. L'existence absolue de l'Un, souverainement intelligible en elle-même, n'est inintelligible que par rapport à nous et si on la pose seule, mais la non-existence absolue de l'Un est inintelligible en elle-même comme pour nous.

n'est pas. Nous devons maintenant, suivant la méthode proposée dès le début, examiner ce qui arrivera aux autres choses, si l'Un n'est pas (soit d'un non-être relatif, soit d'un non-être absolu).

Huitième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour les autres choses? (Thèse.) Non-être relatif des apparences phénoménales.

Si l'Un n'est pas, les autres choses sont de quelque manière, puisqu'on en parle. Elles sont *autres;* mais elles ne peuvent l'être que par rapport à quelque chose. Cette chose n'est pas l'Un, puisque l'Un n'existe pas. Elles sont donc autres par rapport les unes aux autres, c'est-à-dire qu'elles sont autres par la pluralité. « La masse de chacune renferme une pluralité infinie et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve [1], au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude; au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. » Les choses *paraîtront* unes, et ne le seront pas; elles *paraîtront* limitées, et elles seront réellement illimitées. En vain poursuivra-t-on la limite, l'unité qui borne et détermine : elle nous échappera, et on verra toute chose *se diviser et se disperser*. « Ainsi, il faut que chaque chose autre que l'Un *paraisse* infinie et limitée, une et plusieurs, si l'Un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'Un. » De même toute chose nous paraîtra semblable et dissemblable, mobile et immobile, naissant et ne naissant pas, périssant et ne périssant pas : « et tout ce qu'il nous serait loisible de développer dans l'hypothèse où l'Un n'est pas et où il y a de la pluralité », ce qui suppose que l'Un est encore de quelque manière, car il n'y a pas de pluralité véritable sans quelque parti-

1. 164, 165. Même expression dans le *Timée*.

cipation à l'unité. En définitive, si l'Un n'est pas, d'un non-être relatif, il ne reste que l'*infini* du monde phénoménal et de ses apparences.

Les arguments de cette hypothèse ont une frappante analogie avec ceux de Zénon d'Élée, qui réduisait le monde sensible des Ioniens au non-être par la divisibilité indéfinie. Platon accepte ces arguments comme exprimant une partie de la vérité : il accorde à Zénon que les choses, considérées en ce qu'elles ont de non-un, se perdent dans une invincible indétermination [1], n'offrent plus que les apparences phénoménales, les fantômes de toutes les qualités, φαντάσματα.

NEUVIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un n'existe pas, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences pour les autres choses? Impossibilité de toutes les existences et de tous les phénomènes.

Si l'Un n'existe absolument pas, nulle autre chose ne sera ni une, ni plusieurs, « car l'unité serait comprise dans la pluralité ». « Les autres choses ne seront non plus ni semblables ni dissemblables, ni identiques ni différentes, ni en contact ni isolées : enfin tout ce que tout à l'heure elles paraissaient, elles ne le sont pas ni ne le paraissent, si l'Un n'est pas. — A la bonne heure. — Si donc nous disions en résumé : Si l'Un n'est pas, rien n'est, ne dirions-nous pas bien? — Très bien [2]. » Il n'y a plus ni êtres, ni phénomènes, ni ἐστί ni φαίνεται, si l'Un n'est pas. Platon repousse ici de nouveau, comme contradictoire, la non-existence absolue de l'Un, tandis qu'il en a deux fois admis le non-être relatif [3].

Telle est la conclusion de la neuvième hypothèse, et non,

1. Voir plus loin notre chapitre sur les éléates et sur Zénon.
2. *Parm.*, p. 166.
3. Les deux thèses sur le non-être absolu de l'Un sont les seules qui ne paraissent pas exprimer à Platon un aspect de

comme on l'a cru, du dialogue lui-même. C'est simplement l'antithèse et, pour ainsi dire, l'antistrophe de la conclusion précédente.

Quant au dialogue lui-même, il est parfaitement résumé dans ces dernières lignes, si mal comprises : « Soit que l'Un existe (comme dans les cinq premières hypothèses), soit qu'il n'existe pas (comme dans les quatre dernières), lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, sont *absolument tout* et ne le sont pas, offrent et n'offrent pas toutes les apparences phénoménales. — *Rien de plus vrai.* » En d'autres termes, considérés sous le rapport de l'être et sous celui du non-être, l'Un et les autres choses (c'est-à-dire le monde phénoménal) réalisent toutes les essences et ne sont aucune essence, offrent toutes les apparences et ne les offrent pas.

Quelle est la valeur de cette conclusion dans l'esprit de Platon? — Platon ne soutient pas ici que les mêmes choses, prises *dans le même sens*, admettent à la fois les contradictoires. Une telle conclusion est opposée à la doctrine de Platon sur les contradictoires, telle que le *Phédon* et le *Sophiste* nous la montrent. Cette communication mutuelle de tous les contraires résulte donc des différents sens dans lesquels on peut prendre l'Un et le non-un, l'être et le non-être et les autres contraires, en un mot des diverses « hypothèses » analysées méthodiquement.

Résumons rapidement tout le dialogue, et nous en verrons se préciser le sens véritable.

Le dialogue a été intitulé par les plus anciens commentateurs (παμπάλαιοι, dit Proclus) : *Des Idées*. Et en effet, c'est seulement des Idées et de leurs rapports que

la réalité, parce que ce sont les seules qui aboutissent à une contradiction véritable et absolue : le *néant*, qu'on détruit en le pensant, et qu'on ne peut affirmer sans se contredire.

Parménide nous a entretenu. Il nous a transporté, suivant le désir de Socrate, dans le domaine des Idées pures.

Il y a, disait Socrate, dans le monde sensible un mélange de contraires, naissant les uns des autres, qui s'explique aisément par la participation aux Idées contraires. Mais ce mélange existe-t-il dans le monde intelligible, où rien ne naît ni ne devient dans le temps? — Telle est la question qui domine tout le *Parménide*. On pourrait intituler ce dialogue : *Des Idées, de leurs rapports éternels et de leurs participations intelligibles.*

La discussion préalable entre Parménide et Socrate a pour objet la participation des choses aux Idées, la παρουσία. Parménide démontre que le mélange des contraires dans le monde sensible implique un mélange de contraires dans les Idées elles-mêmes, μέξις, et que les difficultés qui concernent la participation des choses aux Idées doivent avoir leur solution dans la participation réciproque des idées elles-mêmes. De là la nécessité d'une analyse qui porte sur les Idées seules, abstraction faite du monde sensible. Le vrai problème auquel tous les autres se ramènent, c'est celui du rapport mutuel des Idées.

Parménide, s'adressant alors au jeune Aristote, recherche tous les rapports de contrariété qui peuvent exister entre les Idées. Son but est de montrer, dans toute Idée, la thèse et l'antithèse, et de résoudre ainsi le problème de Socrate. Il arrive en effet à conclure que, quelle que soit l'hypothèse, c'est toujours à l'union primitive des contraires, à l'unité radicale de l'un et du multiple qu'on aboutit.

Dès lors, toute séparation *absolue* introduite entre deux Idées équivaut à une confusion absolue. Séparer ou confondre, c'est se perdre également dans l'inintelligible et le contradictoire. Que faut-il? Distinguer et unir tout à la fois. « Le système platonicien, nous dit Aristote, se résout tout entier dans une théorie de mélange... Connaître ces proportions de l'union des Idées est l'œuvre de la vraie *musique*, de la dialectique. »

Les thèses de Parménide roulent sur les contraires. Or il y a deux sortes de contraires. L'un et le non-un, l'être et le non-être, sont des expressions à double sens, qu'il faut juger d'après la grande règle du *Sophiste*. Prenez-vous la contradiction dans le sens absolu, alors il n'y a plus de mélange possible entre les Idées, et vous tombez dans une unité ou une pluralité inintelligibles. Prenez-vous la contradiction dans le sens relatif, alors il est vrai de dire qu'il y a communication mutuelle entre tous les contraires. Cette κοινωνία est nécessaire à la distinction même des essences; hors de là, il n'y a que les extrémités équivalentes de l'absolue séparation (ionisme) et de l'absolue unité (éléatisme), qui détruisent également toute existence et toute science. « Vous allez me soupçonner de parricide, dit l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*, si je combats le discours de mon père Parménide, et si je soutiens que *le non-être est* sous un rapport, que *l'être*, de son côté, *n'est pas* en quelque manière » (241, d).

La thèse finale qui ressort du *Parménide* est donc celle-ci : — Considérez deux Idées contraires, l'une positive, l'autre négative, vous trouverez toujours dans quelque autre Idée un moyen terme. Donc *toutes les Idées, même les Idées contraires*, rentrent les unes dans les autres et se concilient dans l'*unité* suprême, à la condition qu'il s'agisse de contraires relatifs à diverses hypothèses.

L'être absolu embrasse toutes les déterminations, πάντα πάντως, dans son unité; mais, si vous la mettez en regard du monde sensible, ou si vous considérez à part deux déterminations spéciales, l'unité semble alors se multiplier. A dire vrai, cette multiplicité tient à la faiblesse de notre intelligence, qui considère les choses à un point de vue partiel et relatif. « Chaque Idée en soi est une, dit la *République;* mais le rapport des Idées avec l'activité ou avec le corporel, ou *leurs rapports de communion entre elles*, leur donnent partout l'apparence fantastique de la multiplicité phénoménale. » Αὐτὸ μὲν ἓν

ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

Les antinomies du *Parménide* ne sont donc nullement impossibles à résoudre pour celui qui se pénètre de la doctrine du *Sophiste*[1]. « Si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complaît (comme les sophistes) à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel, ni difficile à trouver. Mais ce qui est à la fois difficile et beau,... c'est de laisser de côté tout cela, comme *parfaitement possible*, et d'être en état de suivre pas à pas, en les réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre *en un certain sens*, en le prenant *dans ce sens même* et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi. » (c'est-à-dire que la discussion doit porter sur le particulier et le déterminé, pour être vraiment féconde). « Mais de prouver *vaguement* que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique: c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres. »

1. Il faut, nous l'avons déjà dit, considérer le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique* comme se faisant suite. C'est précisément dans le *Théétète* et dans sa suite, le *Sophiste*, que Socrate répète qu'il a entendu Parménide dans sa jeunesse. Double allusion à un dialogue précédant le *Théétète* et le *Sophiste*, non à un fait historique où les historiens ont vu un anachronisme, et qui en lui-même serait indifférent. De plus, Platon suppose Parménide pratiquant la « méthode des interrogations » tout comme Socrate, ce qui est probablement une simple allusion à son dialogue.

Est-ce l'argumentation de Parménide qui est l'exercice d'un novice? Non, mais celle du sophiste. Platon ne parlerait pas ainsi de ce philosophe *respectable* et *redoutable* [1]. D'ailleurs, toutes les thèses du *Parménide* portent sur des points déterminés et partent d' « hypothèses précises ». On n'y prouve pas vaguement que le même est autre *en général*, mais seulement dans telles et telles hypothèses particulières. Tout est donc vrai et tout est faux dans le *Parménide*, suivant le point de vue. Tout devient sophistique, si vous prenez les contraires au sens absolu et si vous aboutissez ainsi à une confusion véritable. Tout est instructif, si vous devinez l'arrière-pensée de Platon, et que vous preniez les contraires dans le sens relatif: car alors vous connaîtrez les vrais rapports de participation entre les Idées. A ce point de vue, chacune des neuf thèses contient sa vérité propre. Le *Parménide* est donc, comme le dit Platon lui-même,

1. « Parménide me paraît tout à la fois respectable et redoutable, pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté moi fort jeune, lui étant fort vieux; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. » En racontant cet entretien probablement simulé dans le dialogue auquel ce passage fait allusion, Platon a dû évidemment y mettre lui-même une *profondeur extraordinaire*. « J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa pensée. » Platon laisse assez voir ici que l'argumentation du *Parménide* n'est pas un jeu frivole. C'est donc l'imitation maladroite de cette dialectique que Platon appelle un exercice de novice. Voir *Théét.*, 154.

Socrate dit également dans le *Sophiste* : « la méthode des *interrogations* dont j'ai vu Parménide tirer *les plus beaux discours du monde* à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très avancé en âge. » (*Soph.*, 164, C.) Comment méconnaître après cela que le *Parménide* est pour Platon un dialogue des plus sérieux et à portée dogmatique? Ce que prouvent d'ailleurs suffisamment tant de pages admirables sur les attributs métaphysiques de l'Un, sur la nature de l'instant, sur la coexistence des contraires dans le mouvement, sur la divisibilité à l'infini, etc. Ce n'est pas nous, c'est Platon lui-même qui range le *Parménide* parmi ses dialogues les plus *profonds*.

un grand « jeu » logique que joue le vieux Parménide, πραγματειώδη παιδίαν παίζειν : mais cette joute dialectique, qui n'est pas, dit aussi Platon, un « vain verbiage », recouvre un travail vraiment ontologique. C'est l'exposition hardie du principe de la participation : c'est la démonstration de la nécessité des Idées ; c'est une réponse aux objections des adversaires, y compris celles d'Aristote. Ces adversaires croient apercevoir des contradictions dans la théorie des Idées ; Platon répond que les contrariétés sont dans la nature éternelle des choses, qu'elles sont en tout, qu'elles sont partout, que l'Idée même n'est autre chose, par essence, qu'un rapport entre la pluralité et l'unité.

Platon dit, dans un passage du *Philèbe* qui est un résumé frappant du *Parménide* : « Il y a un principe qui cause de grands embarras à tous les hommes, volontairement et involontairement, et en toute occasion... C'est en effet une chose étrange à dire, que *plusieurs sont un* et qu'*un est plusieurs ;* et il est aisé d'embarrasser quiconque soutient en cela le pour et le contre. — As-tu ici en vue ce qu'on dit, que moi Protarque, par exemple, je suis un par nature, et ensuite qu'il y a plusieurs moi contraires les uns aux autres, tout à la fois grands et petits, pesants et légers, et mille autres choses semblables ? — Tu viens de dire, Protarque, sur un et plusieurs, une de ces merveilles qui sont connues de tout le monde : et on est d'accord aujourd'hui qu'il ne faut point toucher à de semblables questions, que l'on regarde comme puériles, triviales et n'étant bonnes qu'à arrêter dans les discussions... — Quelles sont donc, en ce genre, les autres merveilles dont tu veux parler, Socrate, qui font tant de bruit et sur lesquelles on n'est point d'accord ? C'est, mon enfant, lorsque *cette unité n'est point prise parmi les choses sujettes à la génération et à la corruption* [1],

1. Socrate fait la même remarque au début du *Parménide*.

comme celles dont nous venons de faire mention. Car en ce cas, et quand il est question de cette espèce d'unité, on convient qu'il ne faut entreprendre de réfuter personne. *Mais lorsqu'on parle de l'Idée de l'homme ou du bœuf en général*, du *beau*, du *bon*, c'est sur ces unités et les autres de même nature que l'on s'échauffe beaucoup sans pouvoir s'entendre. — Comment? — Premièrement on conteste si l'on doit admettre ces sortes d'unités comme réellement existantes. Puis on demande comment chacune d'elles est toujours la même, et peut, sans admettre en soi ni génération ni corruption, rester constamment la même unité; ensuite s'il faut dire que cette unité existe dans les êtres soumis à la génération et infinis en nombre, divisée par parcelles et devenue plusieurs, *ou que dans chacun elle est tout entière, bien que hors d'elle-même :* ce qui *paraît* la chose du monde la plus impossible, qu'une seule et même unité existe à la fois dans une et plusieurs choses [et qui est cependant vrai, d'après Platon]. » — On reconnaît ici la discussion préalable du *Parménide* sur la participation. « Ce sont ces questions, Protarque, qui sont la source des plus grands embarras lorsqu'on y répond mal, et aussi *des plus grandes clartés lorsqu'on y répond bien*. » Voici maintenant, d'après Socrate, la vraie réponse, qui nous donne clairement le sens de l'argumentation du *Parménide :* « Je dis que *ce rapport d'un et plusieurs* se trouve *partout* et *toujours* [même dans les Idées, surtout dans les Idées], de tout temps comme aujourd'hui, dans *chacune des choses dont on parle*. Jamais il ne cessera d'être, et il *n'a jamais commencé d'exister :* mais, autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert pour la première fois de cette formule, charmé comme s'il avait découvert un trésor de sagesse, est transporté de joie jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et

le coupant en morceaux, s'embarrassant lui-même et quiconque l'approche [1]... Les anciens... nous ont transmis cette tradition, que *toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle* [par conséquent les Idées] sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles, par leur nature, le *fini* et l'*infini*. » C'est pour cette raison même qu'on les appelle des *nombres*, des rapports entre la matière indéterminée et l'unité absolument déterminée.

Socrate ajoute qu'il faut s'élever d'Idées en Idées, « jusqu'à ce qu'on voie, non seulement que l'*unité primitive* est *une* et *plusieurs* et une *infinité*, mais encore combien d'espèces elle contient en soi (13, d). » Que démontre l'argumentation du *Parménide?* La première thèse conclut que l'unité primitive est *une*, et que, considérée exclusivement sous ce rapport, elle échapperait à notre science. La seconde thèse prouve que l'unité primitive, par cela même qu'elle existe, est *plusieurs* et une *infinité*, ἄπειρον (142, e). Les thèses suivantes aboutissent à la même conclusion.

Le *Philèbe* nous offre donc, dans cet important passage, le plan même du *Parménide*, et confirme, avec son authenticité, l'interprétation que nous en avons donnée. Les contraires qui comparaissent dans le *Parménide* ne

1. Le jeune Aristote, embarrassé par l'argumentation de Parménide, est un exemple de cette jeunesse qui se laisse surprendre par les contradictions apparentes de la dialectique; mais, quoique le vieux Parménide se plaise à laisser sur sa pensée ce masque du sophisme qui caractérisait la dialectique des Éléates, nous avons vu, dans le *Théétète*, qu'il faut craindre, en voulant le réfuter, de ne pas « bien le comprendre »: si donc le *Sophiste* indique l'abus sophistique qu'on peut faire des contradictions et le côté insidieux du *Parménide* lui-même, le *Théétète*, encore une fois, fait allusion à ce que ce dialogue, sous ses « jeux » dialectiques, contient de sérieux. Le *Parménide* traite des *Idées*, objet de la science; le *Théétète* traite de la vraie *science;* le *Sophiste*, de la *fausse science;* le *Politique*, de l'application de la science au gouvernement.

sont point inconciliables, au témoignage même de Platon : ils ont un sujet commun où ils coexistent. Ce sujet n'est pas la matière; ce ne sont pas non plus les Idées, car les Idées, étant multiples, sont le domaine de la *différence;* c'est quelque chose de supérieur aux Idées mêmes et aux « essences », qui les embrasse et les réconcilie : et qu'est-ce que ce principe supérieur à l'essence et à la pensée, sinon l' « *Unité primitive* » dont parle le *Philèbe*, τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν, et que la *République* nous représente comme identique au Bien ou à la perfection?

Concluons que le *Parménide* tout entier se ramène aux propositions suivantes :

La confusion absolue des contraires est inintelligible et aboutit aux contradictions où se plaisent les Sophistes.

La séparation absolue des contraires est également inintelligible et aboutit à l'unité vide des Éléates.

Chacune de ces erreurs est équivalente à l'autre, dans laquelle elle se résout et se transforme en définitive.

La vérité, pour le « philosophe », est que les contraires, n'étant jamais absolus, mais relatifs aux objets matériels ou aux pensées de l'homme, sont en communication intime et coexistent dans l'unité du premier principe : car, toute chose y ayant sa raison, les opposés eux-mêmes y ont leur origine, et par conséquent y sont ramenés d'une manière mystérieuse à la plus parfaite unité. Dans l'absolu, « *un est plusieurs, plusieurs sont un* », et par conséquent les contraires coïncident. Les Idées les plus opposées s'impliquent mutuellement. Aussi, comme Platon le dira dans le *Ménon*, une seule Idée bien analysée suffit pour retrouver toutes les autres.

Platon, au début du *Parménide*, rappelle que le grand éléate a démontré que « le Tout est un » et que Zénon, lui, a voulu démontrer que « la pluralité n'existe pas ». L'objet du *Parménide* est d'exposer la doctrine platonicienne, la doctrine du *Philèbe*, selon laquelle l' « Unité primitive » de Parménide, au lieu d'être seulement *une*,

est encore « plusieurs et une infinité ». D'où il suit que, dans le domaine des idées, les contraires coexistent et « se mêlent » ; mais c'est là une coexistence *éternelle*, comme nous l'apprend le *Phédon*, tandis que, dans le monde sensible, les « contraires *naissent* des contraires », génération qui constitue le devenir. Il y a donc deux mondes : 1° unité éternelle des contraires, de « l'un, du plusieurs et de l'infini » dans l'intelligible ; 2° génération successive des contraires dans le sensible, qui fait *paraître* à travers le temps ce que le monde des Idées enveloppe dans l'éternité, φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.

IV. Maintenant que nous avons approfondi la participation des Idées entre elles, nous devons revenir à la participation des choses aux Idées. D'après Platon, la solution du problème supérieur donne celle du problème inférieur.

Cette matière seconde que Platon, dans le *Timée*, représente comme agitée d'un mouvement sans règle avant d'avoir reçu l'empreinte des Idées, n'est qu'un moment dialectique dans le *Parménide*, où elle est l'objet de la quatrième hypothèse, entre l'*âme* et la *matière* pure. Nous le savons d'ailleurs, le caractère symbolique et exotérique du dualisme pythagoricien est indiqué dans le *Timée* lui-même par cette phrase significative : « Préoccupés de ces objets (la matière et la génération) et d'autres semblables, quand nous *transportons tout éveillés ces rêveries* à cet *être véritablement existant* et qu'on ne voit pas *à travers un songe*, nous ne pouvons en parler *avec vérité*. » Platon ne peut faire comprendre plus clairement le caractère tout relatif des hypothèses pythagoriciennes.

Le sensible a donc son explication dans le *rapport* de la matière aux Idées, et non dans une *existence* coéternelle aux Idées. Platon répète sans cesse que les Idées seules *existent* ; il cherche partout l'unité, et il nous la montre dans le *Parménide*. Ce dernier dialogue ne fait aucune mention d'une *réalité* autre que les Idées : il ne

pose en présence du monde intelligible que la matière indéterminée, et ne fait de la génération qu'un rapport dialectique entre les deux. Le dualisme des Idées et de la matière est-il un dualisme véritable et absolu, impliquant la coexistence de deux *êtres* éternels? Non, puisque la matière n'est pas un être, mais le non-être. Dans l'ensemble des Idées considérez une Idée spéciale : sa différence par rapport aux autres constituera le non-être, simple relation qu'on ne saurait trop distinguer du néant absolu. Quant à la possibilité de cette différence, elle vient de ce que l'absolu n'est pas une unité vide sans pluralité, mais tout à la fois « *un* et *plusieurs* », et « *infini* ». Le *Sophiste* et le *Parménide* nous l'ont assez fait voir : la matière, considérée en elle-même et abstraction faite de tout rapport aux Idées, n'est pas, et on ne peut même pas lui donner le nom de matière; donc, en définitive, toute existence, toute réalité dérive de l'intelligible. Seul l'intelligible, premier terme de la dualité, existe réellement : le second se résout dans le premier, bien qu'il en demeure idéalement distinct. La matière n'est donc qu'une relation entre les Idées, et le rapport les Idées à la matière recouvre un simple rapport de l'Idée de l'être à l'Idée du non-être, par conséquent un simple rapport des Idées entre elles. « C'est par leur *commerce mutuel* que les Idées se multiplient en apparence et *paraissent* multitude. »

En d'autres termes, tout a sa raison dans les Idées, et cette proposition est le point de départ du platonisme : donc la diversité elle-même doit avoir sa raison dans les Idées, et, d'Idées en Idées, dans une raison unique : c'est la conclusion logique du principe précédent. Toute véritable explication aboutit nécessairement à l'unité, mais à une unité qui n'est point suppressive de la diversité, comme l'école d'Elée l'avait cru. Le *multiple* a *une* raison : cette raison unique n'est point le multiple même, mais elle n'en est pas non plus la négation ni l'absolu contraire, car alors elle ne pourrait plus être la *raison* du multiple. C'est

ainsi que la pensée arrive toujours, quoi qu'elle fasse, à reconnaître qu'un est plusieurs, que plusieurs sont un.

La doctrine qui résout le sensible dans l'intelligible semble la négation du sensible même, mais Platon, à tort ou à raison (ce n'est point le moment de juger), eût repoussé une pareille accusation. Sa théorie est un effort pour réconcilier tous les systèmes. L'unité indéterminée et la multiplicité indéterminée sont néant. L'être, c'est l'unité absolument déterminée en elle-même et progressivement déterminable pour nous. Or dans la détermination complète qui constitue la perfection doit se trouver la raison, l'essence, la loi de toutes choses. Rien n'est sans elle, rien n'est en dehors d'elle, tout est par elle et en elle. Est-ce à dire qu'elle *est* toute chose? — Non, parce que l'universel ne se confond pas avec le particulier qu'il embrasse; oui, parce que le particulier n'est rien sans l'universel où il se retrouve. « L'un est tout et rien, diffère de tout et ne diffère de rien »; il domine, sans les subir, les relations d'identité et de différence. L'unité domine la diversité. Par cela même qu'elle comprend toutes les déterminations, elle réunit même les contraires, parce qu'un contraire n'est pas la négation absolue, mais plutôt le complément de son contraire. Elle n'exclut que les contradictoires, qui résultent d'un rapport de négation absolue établi *sophistiquement* entre les Idées. Distinguer et réunir, c'est faire rentrer le particulier dans l'universel, la différence dans le genre, la multiplicité dans l'unité; et c'est en cela que consiste la vraie *science*. Ainsi Platon, par le mouvement nécessaire de sa dialectique, est amené à tout résoudre dans les Idées et dans leurs rapports mutuels au sein de l'Unité.

Ce serait mal comprendre cette doctrine que de lui donner des noms modernes, tels que ceux de panthéisme et de dualisme. Ces dénominations tranchées exprimeraient imparfaitement le caractère compréhensif de la théorie platonicienne. Le subtil et profond dialecticien

qui a écrit le *Parménide* n'eût pas eu de peine à démontrer ce que ces mots ont d'arbitraire, et comment les systèmes les plus contraires se tiennent par certains points, de même que les contraires participent l'un de l'autre dans l'Unité absolue. Le nom le moins inexact serait encore le *monisme* [1].

1. Nous reviendrons plus d'une fois sur le *Parménide,* dont le vrai sens sera de mieux en mieux déterminé par les diverses applications de détail que nous aurons à en faire. On remarquera que nous avons demandé à Platon lui-même : 1° les preuves de l'authenticité de *Parménide*, 2° le résumé et le sens du *Parménide*. Le *Sophiste* et surtout le *Philèbe* fournissent ce sens explicitement, avec une entière certitude.

Prévenons seulement ici une objection. Platon dit d'ordinaire qu'une chose élevée à l'absolu devient pure et sans mélange, devient *elle-même* sans mélange d'*autre* chose. Dans le *Parménide*, il semble s'attacher à prouver qu'une chose élevée à l'absolu, en devenant *elle-même*, implique toutes les autres choses. — Cette contradiction apparente contient une idée profonde. Une chose ne peut être élevée à la perfection qu'à la condition de devenir aussi la perfection de toutes les autres choses. Par exemple, la science pure et parfaite se confond avec la perfection de la raison intuitive, qui elle-même se confond avec la perfection de l'amour, etc. Donc la science ne devient *elle-même* qu'à la condition de devenir tout le reste; elle n'est *en soi* qu'à la condition que toutes les autres *choses en soi* soient en elle; elle n'est l'Idée de la science qu'à la condition de s'identifier avec l'Idée de la raison, de l'amour, etc. En un mot, la perfection est *une*, puisqu'elle est identique avec l' « Unité primitive » dont parle le *Philèbe*, avec l'absolu, τὸ παντελῶς ὄν, et cependant elle contient une *infinité* de perfections : elle est à la fois ἕν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα. — Il y a donc trois points de vue dans le Platonisme : 1° multiplicité réelle des choses imparfaites; 2° multiplicité idéale des perfections, ou distinction des Idées et essences dans le monde intelligible; 3° unité primitive de la perfection, « supérieure à l'essence », unité de tous les contraires dans le Bien-un, et suppression des contradictoires dans l'absolu. Élever une chose à la perfection intelligible, c'est d'abord en éliminer tout le négatif et tous les contradictoires, et la rendre absolument *elle-même;* puis, c'est reconnaître qu'en cet état elle se fond avec toutes les autres choses positives qui paraissaient différentes et contraires dans la sphère inférieure de l'imperfection sensible. *A la limite,* toutes les différences coïncident, comme les rayons dans le centre.

LIVRE VI

RAPPORT DES IDÉES A L'INTELLIGENCE — LA DIALECTIQUE ET LA RÉMINISCENCE

CHAPITRE PREMIER

DE LA DIALECTIQUE

I. Partie préparatoire de la dialectique. La *purification*. — II. Les opérations logiques de la dialectique. L'Idée, principe de la définition. — 1° La division. 2° L'induction. 3° La définition.

La dialectique apparaît d'abord comme l'art du dialogue, de l'interrogation et de la réfutation. Mais la méthode interrogative enveloppe nécessairement une méthode logique, et la logique, à son tour, enveloppe l'ontologie. Le mérite de Platon est d'avoir résolu le formel dans le réel, les lois de la pensée dans les lois de l'être. Ainsi envisagée dans son essence intime, la dialectique est la recherche qui a pour objet la pensée et l'être, en tant que ces deux choses sont susceptibles de déterminations éternelles.

I. — Partie préparatoire de la définition, la purification.

Il y a deux sortes d'obstacles au développement de l'âme : l'obstacle intellectuel, l'obstacle moral.

La purification doit d'abord délivrer l'esprit de ses erreurs et réfuter toutes les opinions sophistiques, « en montrant qu'elles se contredisent entre elles *sur le même sujet*, *dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue* [1] ». La contradiction ouverte, la contradiction absolue est le signe même de l'erreur. Le vrai philosophe peut et doit concilier les contraires, mais non les contradictoires.

Le résultat de la purification intellectuelle est le doute, commencement de la science.

La purification morale a plus d'importance encore. Un lien délicat unit le cœur à la pensée, et pour connaître, il faut aimer d'abord la vérité. L'homme ne s'élève vers le premier principe que par l'âme tout entière : le prisonnier de la caverne, qui contemple des ombres, ne peut tourner ses regards vers la réalité qu'en retournant tout son corps à la fois, et l'œil de l'intelligence ne peut voir l'intelligible que si toutes les parties de l'âme s'associent à son mouvement : ξὺν ὁλῇ τῇ ψυχῇ περιακτέον [2]. Il y a un obstacle à la science souvent plus invincible que l'erreur même : le vice. — Doctrine profonde et originale, qui prouve que le disciple de Socrate était loin de regarder la science philosophique comme une construction abstraite de la pure intelligence. Le véritable objet de la philosophie est le Bien ; l'âme ne peut s'unir à son objet que si elle le possède déjà imparfaitement en elle-même.

L'obstacle vaincu, l'âme est affranchie : elle peut commencer sa marche dialectique ; les liens du prisonnier sont tombés, il peut se tourner vers les objets qu'éclaire le feu de la caverne et s'élever ensuite vers un monde supérieur.

1. *Soph.*, 230, b.
2. *Rép.*, VII.

II. — Les opérations logiques de la dialectique; l'idée, principe de la définition.

Platon montre lui-même avec beaucoup de clarté, dans ces pages du *Philèbe* que nous avons citées plus haut, l'accord qui existe entre sa méthode et la théorie des Idées. A ce rapport ontologique de l'un et du multiple, *qui jamais ne cessera d'être et jamais ne cessera d'exister*, correspond la vraie méthode, bien distincte des exercices frivoles où les jeunes gens se complaisent. « Il n'y a point et il ne peut y avoir de voie plus belle que celle que j'ai toujours aimée... Il n'est pas malaisé de la faire connaître, mais il est très difficile de la suivre. Toutes les découvertes où l'art entre pour quelque chose, qui ont jamais été faites, ne l'ont été que par cette méthode... C'est selon moi un présent fait aux hommes par les Dieux, apporté d'en haut avec le feu par quelque Prométhée... [ce Prométhée pourrait bien être Pythagore]. Toutes les choses auxquelles on reconnaît une existence éternelle étant composées d'un et de plusieurs.... il faut *dans toute recherche s'attacher toujours à la découverte d'une seule Idée* (c'est l'induction, dont le résultat s'exprime dans la définition) : on trouvera qu'il y en a une; l'ayant découverte, il faut examiner si après celle-là il y en a deux, sinon trois, ou quelque autre nombre (c'est la division) : ensuite faire la même chose par rapport à chacune de ces Idées, jusqu'à ce qu'on voie, non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore *combien d'espèces elle contient en soi* la méthode ne doit pas être une discussion vague, mais précise. On ne doit point appliquer à la multitude l'Idée de l'infini [on ne doit pas déclarer du premier coup toute multitude comme infinie en soi] avant d'avoir saisi par la pensée tous les nombres déterminés qui sont en elle entre l'infini et l'unité. » Ces nombres

déterminés sont les Idées, qui seules sont objet de science. Combiner vaguement l'unité et la pluralité, ce n'est rien apprendre. « Alors seulement [quand on a déterminé par la définition et la division le rapport d'une chose particulière à l'unité] on peut laisser ce qu'il y a d'individuel en toutes choses aller se perdre dans l'infini. » Le particulier n'est pas, pour Platon, un objet de science, du moins en tant que particulier, parce que cette particularité résulte de l'infini: mais au-dessus du particulier il y a les genres et les Idées, rapports précis et déterminés entre les objets et l'unité primitive: ces rapports une fois trouvés, on peut négliger ce qu'il y a d'individuel en toutes choses, le *laisser se perdre dans l'infini*. « Ce sont les Dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres (διαλέγεσθαι). Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui *font un à l'aventure*, et *plusieurs* plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. *Après l'unité*, ils *passent tout de suite à l'infini*, et les nombres intermédiaires leur échappent. Cependant *ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique* de celle qui n'est qu'*éristique* [1]. » Platon distingue parfaitement sa méthode dialectique de la mé-

1. *Phileb.*, 16, D. Οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ πάντος ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἔνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν,... μέχρι περ' ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τον ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τόν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνὸς· τότε δ' ἤδη το ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν... Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μὲν, ὅπως ἄν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς· τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τό ἐριστικῶς ἡμᾶς προιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

thode des Ioniens et de celle des Éléates. Il en fait voir l'originalité, qu'il fonde sur la conception des Idées. L'Idée est le moyen terme vainement cherché qui résout toutes les difficultés de la science. Pour connaître l'harmonie universelle des choses, il ne faut pas s'arrêter à leur multiplicité infinie et s'y perdre comme les Ioniens, ni s'arrêter à l'unité et s'y perdre de nouveau comme les Éléates. L'école d'Élée devrait rester comme abîmée dans son unité ineffable : cependant elle a aussi sa dialectique et entreprend aussi de discuter sur la pluralité. Mais la dialectique de Zénon et de ses successeurs passe sans intermédiaire de l'unité pure à la multiplicité pure, parce que son but est de tout confondre à la fin et de tout ramener à l'unité absolue. C'est là une dialectique nécessairement éristique, qui ne triomphe qu'à la condition de rester dans le vague. La vraie méthode détermine les intermédiaires et se sert de l'Idée comme d'un moyen terme. « Part-on de l'unité, il ne faut pas jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre; de même, quand on est forcé de commencer par l'infini [par la considération du monde sensible], il ne faut point passer tout de suite à l'unité [qui est le principe suprême], mais porter les regards sur un certain nombre qui renferme une certaine quantité d'individus [genre ou espèce], et aboutir enfin à l'unité [comme le prisonnier de la caverne qui ne regarde le soleil qu'après avoir vu son image et ses reflets multiples dans les objets]. » Platon donne pour exemple le musicien, auquel il ne suffit pas de savoir que la voix est infinie et en même temps qu'elle est une. Ce serait là une proposition vague et stérile, qui n'aurait rien d'instructif. Mais le musicien doit connaître les intervalles de la voix, leurs bornes, les accords qui en résultent, les rythmes et les mesures, qui sont des rapports déterminés et scientifiques. Il en est de même pour le grammairien. « Quel rapport tout cela a-t-il à notre sujet?

demande Philèbe. — Notre entretien, répond Socrate, a pour objet la sagesse et le plaisir... Ne disons-nous point que chacune de ces choses est une? — Assurément. — Eh bien, le discours que vous venez d'entendre vous demande comment chacune d'elles est une et plusieurs et comment elles ne sont pas tout de suite infinies (bien qu'elles enveloppent, comme toute chose, l'infini), mais comment elles contiennent l'une et l'autre un certain nombre déterminé, avant que chacune parvienne à l'infini. — Socrate, après nous avoir fait faire je ne sais combien de circuits... me paraît demander si le plaisir a des espèces ou non, combien et quelles elles sont [1]. » Protarque n'aperçoit que la forme logique de la méthode; la portée métaphysique lui échappe. Mais Platon n'aurait pas fait *tous ces circuits* pour aboutir simplement à la généralisation et à la division formelles. Il a voulu faire voir que les lois de la pensée résultaient des lois mêmes de l'existence. Au point de vue purement logique, les doctrines sur l'être résultent de la méthode employée par l'intelligence; mais au point de vue ontologique ou dialectique, c'est au contraire la nature éternelle des choses qui explique et légitime la nature des opérations intellectuelles. — « Tu dis très vrai, fils de Callias. En effet, si nous ne pouvons satisfaire à cette question sur tout ce qui est un, semblable à soi et toujours le même (l'unité primitive et les Idées), et sur son contraire (la matière indéfinie), aucun de nous, comme l'a montré le discours précédent, n'entendra jamais rien à quoi que ce soit [2]. »

Faire de *plusieurs un*, c'est définir; faire d'*un plusieurs*, c'est diviser. La définition (qui implique la généralisation) et la division sont en effet les deux principaux procédés logiques que le dialecticien emploie; et ces lois de la pensée sont en même temps les lois des essences.

1. *Phil., ib.*, sqq.
2. *Phil., ib.* Cf. *Phædo*, 266, a, b.

I. — La division et l'induction.

La *division* (διαίρεσις) comprend tous les procédés analytiques qui découvrent la pluralité dans l'unité. Or on peut descendre de l'unité d'un genre à la pluralité des espèces, ce qui est la division proprement dite : ou de l'unité d'un principe à la pluralité des conséquences, ce qui est la déduction. Le *Sophiste* et le *Politique* contiennent les exemples les plus remarquables de l'analyse par genres et par espèces. L'analyse déductive, que Platon met en œuvre dans son *Parménide* avec une vigueur et une subtilité incomparables, fait pour les jugements ce que la division par espèces fait pour les notions. Comme la division par espèces, la déduction nous fait connaître les rapports de participation mutuelle des Idées.

La méthode de division a encore un autre avantage. C'est un moyen de vérifier la valeur de nos conceptions indépendamment de leurs objets mêmes. En effet, nos conceptions sont nécessairement fausses si les conséquences que l'analyse en déduit se contredisent ouvertement entre elles [1]. Cette contradiction intime des notions suffit pour réfuter un système sans même qu'on ait besoin de consulter la réalité. Si au contraire nos conceptions s'accordent entre elles, il s'ensuit qu'elles expriment, sinon le *réel*, du moins le *possible*, qui a toujours son fondement dans l'existence de quelque Idée. En géométrie, par exemple, la contradiction indique un désaccord de la pensée, non seulement avec la vérité, mais par là même avec la réalité. Au contraire, toute déduction exacte indique un accord, sinon avec la réalité actuelle des choses particulières, du moins avec la vérité éternelle, qui est elle-même la réalité suprême.

La méthode analytique a donc une valeur absolue comme moyen de réfutation, et une valeur relative

1. *Soph.*, 230, b.

comme moyen d'établir une doctrine ; car elle en montre seulement la possibilité, relativement à une hypothèse préalable [1]. De là la nécessité d'une méthode qui n'atteigne pas seulement les notions, mais les êtres eux-mêmes. La division et la déduction, absolues quand elles *nient*, ne peuvent fournir aucune *affirmation* absolue tant qu'on ne les a pas fécondées par un procédé supérieur. Mais une fois que ce procédé les aura mises en possession d'un objet existant, tout ce qui était vrai de nos notions s'appliquera aux choses mêmes avec une égale certitude, et nous verrons la réalité se soumettre aux lois de la pensée. Ce procédé supérieur, qui fournit à l'analyse ses principes, est l'induction, qui emprunte elle-même toute sa valeur aux Idées universelles [2].

II. — La définition.

La méthode logique aboutit à la définition, où se fixent ses résultats. L'analyse a développé la pluralité, la synthèse a découvert l'unité ; c'est dans la définition que se formule le rapport des deux termes, le *nombre* qui enveloppe l'*un* et le *multiple* dans une relation déterminée [3].

La définition contient donc deux éléments : le premier fait voir en quoi l'objet *diffère* des autres ; le second fait voir en quoi il leur *ressemble ;* l'un est la *différence*, l'autre est le *genre*.

Platon n'a jamais nié la nécessité de la différence spéci-

1. « Si l'on venait à attaquer le principe que tu as posé, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles? » *Phædo, loc. cit.* Cette première vérification, à elle seule, serait insuffisante. Platon, dans la *République*, appelle lui-même *hypothèses* les principes non prouvés de la déduction.

2. Voir livre Ier, la *Théorie de l'Induction*.

3. Aristote, s'inspirant de Platon, appelle aussi la définition *une sorte de nombre*. (*De part. anim.*, VIII, 169, 1, 30.)

tique dans la définition. Il l'affirme, au contraire, en beaucoup d'endroits [1].

Cependant l'élément particulier que contient la définition lui semble bien inférieur en importance à l'élément général. Le particulier, en effet, n'a pour la science qu'une valeur relative : c'est un degré qu'elle franchit pour aller plus loin. La science ne recherche-t-elle pas les raisons ou principes des choses, τὰ αἰτία, τὰς ἀρχάς? — Or, à tous les points de vue, c'est le général qui est la raison du particulier ; l'individuel a sa loi, sa fin, sa cause et son essence dans l'universel. Sa *loi*, — car la loi est une vérité générale qui domine et contient en elle les faits particuliers, comme le principe contient les conséquences. Sa *fin*, — car pourquoi les objets particuliers sont-ils dans un perpétuel changement? C'est qu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur bien et leur perfection ; s'ils l'avaient, à quoi bon changer? Le multiple fait effort pour rentrer dans l'unité ; le variable, pour se conformer à l'immuable : l'individu, pour réaliser le type universel de son espèce. De plus, entre le général et le particulier, on peut établir le rapport de la *cause* à l'effet. Toute cause contient en elle-même, sous la forme de l'unité, la multiplicité de ses effets possibles. Elle les conçoit dans leur généralité avant de les réaliser dans leurs détails. Toute vraie cause est intelligente et ne pourrait produire les espèces si elle n'avait pas l'idée du genre. Enfin, puisque le particulier

1. Nous avons déjà cité le passage du *Théétète* où il définit le soleil *le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre;* il oppose cette définition *par la différence* aux définitions imparfaites où l'on se contente d'énumérer toutes les qualités de l'objet sans en déterminer les qualités spécifiques. Dans le *Gorgias,* Socrate reproche à son adversaire d'avoir défini la rhétorique l'art de persuader, sans ajouter en quoi elle diffère des autres arts qui produisent également la persuasion. Dans le *Philèbe,* enfin, nous avons vu qu'il reproche à l'école éristique de se tenir dans les généralités vagues, lorsque la vraie science exige quelque chose de déterminé et de distinct.

ne serait rien sans le général, on peut dire qu'il lui emprunte et sa possibilité éternelle et sa réalité actuelle, c'est-à-dire qu'il lui emprunte son *essence*. L'individu n'existe donc, selon Platon, que dans l'universel, par l'universel et en vue de l'universel.

La définition a pour but d'exprimer l'essence d'un objet, c'est-à-dire l'unité à laquelle il participe sous un rapport déterminé : car celui qui ne connaîtrait qu'une unité vague et une généralité vide ne pourrait prétendre à la science : c'est par une progression régulière qu'il faut s'élever à l'unité en prenant le multiple pour point de départ.

En résumé, la définition est l'expression d'un rapport harmonique entre le particulier et le général, et par conséquent d'une Idée. Les éléments de l'Idée, l'identité et la différence, le même et l'autre, l'être et le non-être l'un et le multiple, se retrouvent dans la définition. Ils sont tous les deux nécessaires, quoique de valeur diverse : le premier est absolu, le second est relatif. La définition est une forme logique dont l'Idée est le principe métaphysique.

J'ai dit le *principe* et non le *résultat*. Il ne faudrait pas croire, en effet, que la définition donne l'essence, dont elle suppose au contraire la connaissance préalable. Aucune des opérations auxquelles la définition se ramène (analyse et induction) ne peut créer en nous la conception des Idées. La définition ne peut donc s'expliquer, selon Platon, que par une intuition directe de l'intelligible, dans laquelle se résolvent en dernière analyse toutes les opérations logiques.

CHAPITRE II

MÉTAPHYSIQUE DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE

I. La réminiscence. — Distinction de la réminiscence et de l'innéité. La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un dogme, une opération intellectuelle. Réfutation de la proposition sophistique : on ne peut chercher ce qu'on ne connaît pas. Distinction de la science virtuelle et de la science actuelle. Nécessité d'une union primitive entre l'intelligence et l'intelligible; symboles par lesquels Platon la représente.

II. L'intuition. — Allégories platoniciennes sur la vie antérieure. — Comment le problème de la participation reparaît à propos de la connaissance intuitive. Rapports de l'intelligence avec l'intelligible. Retour au *Sophiste*. La passivité et l'activité dans la connaissance. Comparaison de la doctrine platonicienne avec celle des mégariques. Retour au *Parménide*. L'Idée de la science nécessaire à la science des Idées. Unité suprême de la pensée et de l'être dans l'intuition rationnelle.

Il y a une faculté qui nous met en rapport direct avec l'intelligible sans les intermédiaires de la logique discursive : — l'intuition rationnelle ou νόησις.

C'est pour expliquer le mode d'action de cette faculté dans la vie présente que Platon emprunte à Socrate l'hypothèse de la réminiscence.

I. La *réminiscence* est le souvenir d'un objet, produit par la vue d'un autre objet ayant un rapport avec le premier [1]. Ce rapport est de deux sortes : c'est une ressem-

1. *Phæd.*, 73.

blance ou une dissemblance, car les deux grandes Idées du *même* et de l'*autre*, de l'*identité* et de la *différence*, dominent toutes choses.

Quand c'est la ressemblance qui produit le souvenir, nous jugeons immédiatement si l'image représente exactement l'original, ou si elle est imparfaite [1]. — Or c'est la ressemblance du sensible à l'intelligible qui nous fait penser aux Idées. C'est en voyant des arbres égaux ou des pierres égales que nous concevons l'égalité en soi.

Cette Idée de l'égalité est nécessairement *antérieure* à la connaissance des objets égaux, car, pour appliquer une mesure, il faut la posséder à l'avance. « Avant que nous ayons commencé à voir et à entendre, et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter, comme nous le faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre. Mais n'est-il pas vrai qu'immédiatement après notre naissance nous avons fait usage de la vue, de l'ouïe et des autres sens? — Oui. — Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité. — Oui. — Et par conséquent, il faut que nous l'ayons eue avant notre naissance [2]. »

Nous l'avons eue d'une certaine manière avant de naître : cela est nécessaire; mais nous l'avons perdue d'une certaine manière en naissant : cela n'est pas moins nécessaire, puisqu'il faut l'occasion des objets sensibles pour en réveiller le souvenir. Notre raison actuelle n'est donc que la mémoire d'un passé qui remonte au delà de notre naissance [3].

La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un

1. *Phœd.*, 74, a.
2. *Ib.*
3. Il ne faut pas confondre (comme de Gérando par exemple la *réminiscence* de Platon avec l'*innéité*, bien que les deux

dogme, ou une opération intellectuelle? Nous sommes portés par nos idées modernes à n'y voir qu'un mythe philosophique, et les allégories du *Phèdre* sur le voyage des âmes semblent confirmer cette pensée. Mais il y a ici une confusion à éviter. Distinguons avec soin la doctrine de la préexistence des âmes, intimement liée à celle de la réminiscence, des symboles poétiques sous lesquels Platon représente la vie antérieure. Autre chose est d'affirmer cette vie, autre chose de la décrire. De même, Platon distingue soigneusement le fait certain d'une vie future des hypothèses incertaines au moyen desquelles on essaye de s'en faire une idée. La même distinction s'applique à la préexistence, qui est pour lui inséparable de l'idée d'immortalité, comme nous le verrons en étudiant ses doctrines sur la destinée de l'âme. La préexistence est pour lui tout à la fois un dogme vénérable, transmis par l'antiquité, et une vérité philosophique. Quant à la rémi-

théories aboutissent à des conclusions analogues. La *réminiscence* exclut l'*innéité* proprement dite. Nous ne recevons pas en naissant les Idées; nous les perdons plutôt. Platon s'explique formellement sur ce sujet : — « *Naissons-nous avec des connaissances*, ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déjà?... Celui qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas? — Il le peut sans doute. — Et tous les hommes paraissent-ils pouvoir se rendre raison des choses dont nous venons de parler? — Je le voudrais bien, mais je crains fort que demain il n'y ait plus un seul homme capable de le faire... — Par conséquent, nos âmes existaient déjà avant qu'elles parussent sous cette forme humaine; elles existaient sans enveloppe corporelle; dans cet état, elles savaient. — A moins que nous ne disions, Socrate, *que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant;* et voilà le seul temps qui nous reste [c'est proprement l'innéité]. — Bien! mon cher; mais en quel temps les avons-nous perdues? car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises? ou peux-tu marquer un autre temps? — Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que *ce que je disais ne signifie rien.* » (*Phædo*, 76.)

niscence, c'est une doctrine sérieuse qui se rattache à l'ensemble du platonisme.

La théorie de la réminiscence, en effet, se relie par plusieurs points à la théorie des Idées. Elle est d'abord en harmonie parfaite avec la conception du *sensible* comme image imparfaite de l'*intelligible*. La sensation ne nous fait pas connaître l'essence des choses ; cependant elle est un moyen d'arriver à cette connaissance. Elle doit donc être une simple *occasion* qui éveille en nous une connaissance implicite analogue au souvenir.

La doctrine de la réminiscence se rattache en outre à la réfutation de cette proposition des sophistes, que l'on ne peut rechercher ce que l'on ne sait pas. L'objection est certainement profonde : « Il n'est pas possible à l'homme, disaient les sophistes, de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas : car il ne cherchera point ce qu'il sait, puisqu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche ; ni ce qu'il ne sait point, par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher [1]. » Dans la supposition même où l'on trouverait enfin ce qu'on ignorait d'abord, comment pourrait-on savoir qu'on a trouvé précisément ce que l'on recherchait, puisqu'on n'en avait auparavant aucune connaissance. La science ne peut avoir son origine dans l'ignorance absolue. Elle doit être le développement ultérieur d'une science primitive, confuse et générale. Platon se prémunit contre l'objection des sophistes en disant que savoir, c'est simplement se ressouvenir de ce qu'on avait oublié.

Il distingue par là deux espèces de science [2] : la science dont on a la possession (κτῆσις) et celle dont on a l'usage (ἕξις). « Si, ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, des ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les

1. *Meno*, p. 80, e ; 86, b.
2. *Théét.*, 131, c.

élevait dans un colombier, nous dirions à certains égards qu'on a toujours ces ramiers, parce qu'on en est possesseur. N'est-ce pas? — Oui. — Et à d'autres égards qu'on n'en a aucun; mais que, comme on les tient enfermés dans une enceinte dont on est le maître, on a le pouvoir de prendre et d'avoir celui qu'on voudra, toutes les fois qu'on le jugera à propos, et ensuite de le lâcher [1]. » Nos idées ressemblent à ces ramiers. Elles habitent notre pensée; mais tantôt nous les possédons sans en faire usage, tantôt nous en usons et, les saisissant pour ainsi dire, nous les fixons sous nos regards. Comment ne pas reconnaître dans cette distinction ce qu'Aristote appellera plus tard la science en puissance et la science en acte [2]? Ce que l'une enveloppe dans son obscurité, l'autre le développe et le met en lumière. Mais, pour que ce passage intérieur de la simple possession à l'usage actuel se produise en nous, il faut une occasion extérieure, qui est la sensation.

Platon a distingué la cause simplement occasionnelle de la cause véritable. Autre chose, dit-il dans le *Phédon*, est la cause productrice, et autre chose la condition sans laquelle elle ne pourrait agir. Il a fait l'application de ce principe à la théorie de la connaissance. Pour que la raison, en effet, affirme l'existence de l'être intelligible, en dehors et au delà des phénomènes sensibles, il ne suffit pas que la vue de ces phénomènes lui en fournisse l'*occasion;* il faut qu'elle ait en outre, de l'objet de sa croyance, une connaissance implicite. Elle ne le cherche que parce qu'elle le possède déjà imparfaitement; elle ne l'aime, elle ne le désire, que parce qu'elle le sent déjà en elle-même; elle ne veut s'unir complètement à lui que

1. *Théét.*, 197, b; 191, c.

2. Voir aussi, sur le double souvenir, l'un avec la conscience de la connaissance passée, l'autre sans cette conscience, *Phileb.*, 34, b, sqq.

parce que l'union est déjà commencée [1]. Le suprême intelligible, qui est en même temps le suprême désirable, est donc déjà présent à notre âme; de même qu'il se communique à l'univers et l'anime de sa vie, de même il se donne à notre intelligence et la rend capable de connaître. Il y a, dit Platon, une partie supérieure de l'âme par laquelle elle touche au divin et s'y tient suspendue; par là elle est moins un fruit de la terre qu'un fruit du ciel, φυτὸν οὐκ ἐγγεῖον, ἀλλ' οὐράνιον [2]. Cette partie haute, qu'un dieu habite, c'est la Raison [3].

Union de l'âme avec l'intelligible, — voilà l'origine et aussi la fin de notre vie intellectuelle. Sans cesse Platon représente la connaissance pure comme un hymen divin de la raison avec la vérité. « Celui qui a l'amour de la science aspire naturellement à l'être, et loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à *s'unir à l'essence de chaque chose* par la partie de son âme qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle; de telle sorte que cette union, cet *accouplement divin* ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la *connaissance de l'être* et *vive dans son sein d'une véritable vie*, libre enfin des *douleurs de l'enfantement* [4]. »

Dans le *Phèdre*, la vie antérieure est représentée comme une vue directe des essences. L'âme, vivant d'une vie supra-sensible, a contemplé sans voiles le bien en soi, le beau en soi, la science véritable et la vraie intelligence [5]. Ce sont là des symboles, sans doute, et Platon

1. *Banquet*, 208. L'amour est fils de la richesse et de la pauvreté.
2. *Timée*, 90, a.
3. Αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε. *Tim.*, 90, a.
4. *Républ.*, VI.
5. *Phædr.*, 126, a.

nous en avertit lui-même dans le *Phèdre* [1]. Mais on peut dégager de ces formes poétiques des principes de philosophie qui se réduisent aux suivants :

Il y a une connaissance synthétique de la vérité universelle qui rend toutes les autres connaissances possibles, loin d'en être elle-même le résultat.

Cette connaissance primitive a son origine dans quelque condition supérieure à la vie sensible et temporelle.

Cette condition est une union de l'âme avec la vérité et l'être, et cette union est proprement l'intuition rationnelle, libre de « l'enfantement » et du devenir.

II. Maintenant, cette union va-t-elle jusqu'à l'unité? en quoi consiste-t-elle métaphysiquement? comment peut-elle s'établir, puis cesser, pour s'établir de nouveau? Sur des questions aussi difficiles, ne nous étonnons point de trouver Platon hésitant et plus porté à répondre par des mythes que par des théories.

C'est ordinairement le dogme oriental et pythagoricien de la chute des âmes qui fournit à Platon ses mythes sur la contemplation des essences dans la vie antérieure. L'âme, d'après *Phèdre* [2], voyage à la suite des dieux, c'est-à-dire des astres immortels conduits par une âme supérieure à la nôtre. Dans le *Timée*, Dieu donne à chacun des astres une âme générale à laquelle les âmes des animaux sont empruntées, et qui, voyageant dans chaque astre, contemple les essences et l'ordre du monde. « Faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit connaître la nature de l'univers (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔθετξε). » Les âmes ont donc connu l'universalité des choses, et aussi les essences éternelles, avant leur vie présente. Les âmes individuelles participaient dès lors à l'âme des astres, qui elle-même participe à l'âme univer-

1. *Phædr.*, 125.
2. *Ibid.*

selle : celle-ci, à son tour, participe à la raison divine. Il y avait donc en nous, avant notre naissance, une participation réelle, quoique médiate, à la raison éternelle. Ensuite une loi fatale (ἀναγκή) [1] a uni les âmes au corps. Cette relation avec la matière désordonnée a produit dans l'âme un trouble général ; les cercles divins dont elle se compose ont été dérangés dans leurs révolutions. De là cette émotion de l'âme qu'on nomme sensation ; de là aussi la perte de l'intelligence et du souvenir des Idées [2].

Ces symboles du *Timée* et du *Phèdre*, qui projettent l'intemporel dans le temps, sont loin d'être l'expression définitive de la pensée de Platon, et plusieurs passages du *Sophiste* ou du *Parménide* prouvent combien ce dualisme primitif de l'âme et de la raison divine, analogue au dualisme du corporel et de l'Idée, satisfait peu Platon.

Le problème de la participation, déjà si embarrassant quand il s'agit du monde sensible, reparaît en effet dans

1. *Tim.*, 41, e.

2. « D'après toutes les contrariétés qu'elle éprouve, maintenant comme autrefois, l'âme est d'abord *sans intelligence*, quand elle vient d'être enchaînée à un corps mortel ; mais lorsque le courant des substances nutritives nécessaires pour la croissance du corps y entre avec plus ou moins de force, et que les révolutions de l'âme, retrouvant le calme, suivent leur direction propre et s'y affermissent de plus en plus avec le temps, alors les cercles tournent chacun de la manière qui convient à sa nature ; leurs circonvolutions prennent une forme régulière, et, distinguant avec justesse la nature du *même* et la nature de l'*autre*, elles achèvent de rendre sensé celui qui les possède en lui-même. » (*Timée*, p. 41, b.) La science et la réminiscence redeviennent possibles, et les souvenirs que le contact de la matière avait obscurcis retrouvent peu à peu leur netteté. — « Les mouvements qui ont lieu dans notre tête ayant été altérés dès la naissance, chacun de nous doit les redresser en étudiant les harmonies de l'univers, et c'est ainsi qu'en rendant ce qui contemple semblable à ce qui est contemplé, comme cela devait être dans l'état primitif, nous devons atteindre à la perfection de cette vie excellente, proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir. »

les rapports de l'intelligence humaine avec l'intelligible.

On se rappelle le passage du *Sophiste* où Platon critique l'école de Mégare. « Vous dites qu'il faut distinguer la génération et l'être? — Oui. — Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est *au moyen de la raison* que nous communiquons par l'âme avec la *véritable essence*, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable? — C'est encore ce que nous disons. — Mais, chers amis, qu'est-ce donc, dans ces deux cas, que la communication dont vous parlez? N'est-ce pas ce que nous venons de dire? — Eh quoi? — Une *passion* ou une *action*, résultat de la puissance de deux objets mis en relation [1]? » — Ce passage est du plus haut intérêt, à cause de son rapport avec la théorie d'Aristote sur la puissance et l'acte. La connaissance, dit l'étranger éléate dans une objection qui a d'ailleurs un caractère tout provisoire [2], résulte d'une passion et d'une action, puisque la pensée *connaît* et que l'objet est *connu*. Or cela suppose dans le sujet la puissance de connaître, dans l'objet la puissance d'être connu : la première est active, la seconde passive. Quand ces deux puissances se réalisent, quand elles passent, pour employer les expressions du *Théétète*, de la simple possession ou κτῆσις à l'usage ou ἕξις, la connaissance a lieu. Aristote adoptera plus tard une théorie analogue pour la connaissance sensible, et il appellera la perception l'*acte commun du sensible et du sentant*. Mais il n'admettra pas que l'être connu soit nécessairement dans l'état de passion, tandis que l'être connaissant est actif. Platon ne l'admet pas davantage. L'objection, en effet, a un caractère tout matérialiste : c'est aux Ioniens que l'étranger éléate l'em-

1. *Soph.*, p. 158.

2. Voir, sur ce caractère provisoire et relatif des objections, l'analyse du *Sophiste*, livre II.

prunte, car sa méthode consiste à opposer l'un à l'autre les systèmes contradictoires pour en faire sentir l'insuffisance. La théorie du sujet actif et de l'objet passif est une comparaison grossière empruntée au monde sensible. Celui qui frappe un objet ou qui le met en mouvement est actif, et l'objet est passif. Un moteur suppose nécessairement un objet mû. Mais la connaissance est-elle un mouvement? Voir un objet, est-ce produire un changement en lui? Même dans la connaissance sensible, l'action ne correspond pas nécessairement à la passion. L'œil qui voit le soleil ne modifie en rien le soleil lui-même. C'est ce que l'école de Mégare opposait aux objections des Ioniens, et jusqu'à présent Platon est certainement d'accord avec les Mégariques; il n'admet pas que la puissance active dans le sujet corresponde nécessairement à la puissance passive dans l'objet, ce qui serait le renversement de la théorie des Idées et l'adoption du système de Protagoras [1].

L'action du sujet connaissant est réelle; mais la passivité de l'objet connu est tout abstraite; elle n'existe que dans la forme de la proposition : *on connaît* ce qui *est connu*.

Et pourtant Platon n'est pas d'accord de tout point avec les Mégariques. Ceux-ci retiraient à l'objet connu non seulement la puissance passive, mais même la puissance active. « Que disent-ils donc? — Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être *avec les enfants de la terre*. — Quoi? — Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit. — Oui. — A cela ils

1. Voir, dans le *Théétète*, l'exposition de la maxime πάντων μέτρον et de la relativité ou passivité mutuelle du sujet et de l'objet. Grote (*Plato*, t. II, *Théét.*) a bien vu l'identité de cette doctrine protagoréenne avec celle que nous trouvons dans le *Sophiste* sur l'agent et le patient; mais il a eu tort de prendre cette doctrine du *Sophiste* pour la vraie doctrine de Platon.

disent que, *quelle que soit cette double puissance*, elle *appartient à la génération*, mais que *ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être*. — N'est-ce pas bien dit? — Nous leur dirons à notre tour que nous voudrions bien les voir déclarer plus nettement encore s'ils avouent que l'âme connaît et que l'être est connu. — Sans doute, ils l'avoueront. — Eh bien donc, connaître et être connu, est-ce à votre avis être actif? ou est-ce être passif? ou est-ce être passif et actif tout ensemble? ou bien encore l'un est-il action, l'autre passion? ou enfin ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion? Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure. — J'entends. — C'est-à-dire que, si connaître était une action, l'objet connu serait nécessairement dans un état de passion; d'où il suivrait que l'être connu par la connaissance serait mû, en tant que connu, puisqu'il serait passif; or c'est ce qui a été reconnu impossible de l'être essentiellement en repos. — Fort bien [1]. » Jusqu'ici l'étranger éléate a joué successivement le rôle des Ioniens et celui des Mégariques. Quand il expose l'objection, c'est sous la forme ionienne et protagoréenne, qui fait de la connaissance un mouvement à deux termes, l'un actif et l'autre passif [2]: et quand il répond à l'objection, c'est dans le sens des Mégariques qui nient toute puissance, même active, dans l'objet connu. Maintenant, l'étranger éléate va parler en son propre nom et exposer l'embarras où le met non seulement l'objection ionienne, mais encore la réponse mégarique. On se rappelle ses paroles : — « Quoi? dit-il, par Jupiter! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu?

1. *Soph.*, 158, sqq.
2. Voir le *Théétète*, 157, τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον.

que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? » Telle serait, en effet, la conclusion du système mégarique. Dans la génération, action et passion; dans l'être, ni action ni passion. Or la connaissance est une action ou une passion: là-dessus tout le monde est d'accord. Donc l'être absolu, étant sans *puissance* aucune, ne connaît pas. Cela ne l'empêche point d'être connu, parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela d'avoir aucune puissance active et passive; il suffit que ces puissances existent dans le sujet intelligent. Tel est le système mégarique, qui demeure fidèle à la conception éléate de l'Unité abstraite et sans vie.

Maintenant, quelle est l'opinion de Platon lui-même? Une comparaison attentive de ces passages très obscurs du *Sophiste* avec l'esprit général de la théorie des Idées nous semble aboutir au résultat suivant.

Les Ioniens et les Mégariques ont également tort sur un point et raison sur l'autre.

Les Ioniens ont tort de croire que la connaissance rende passif l'objet connu, et les Mégariques ont raison de dire que l'être peut se révéler à l'intelligence sans subir pour cela de modification réelle.

D'autre part, les Mégariques ont tort de retirer à l'être non seulement la passivité, mais même l'activité; et leurs adversaires ont raison d'en conclure que, dans ce cas, si nous connaissons Dieu, Dieu ne nous connaît pas.

Il faut poser la question autrement. La génération a la puissance active et surtout passive; l'être n'a que la puissance active. Qui empêche que la connaissance résulte non pas de l'action du connaissant sur le connu, mais au contraire de l'action de l'être divin sur la pensée humaine? Dans ce cas le terme connu est actif, et le terme connaissant seul est passif, quoiqu'il participe sous un autre rapport à l'activité. Peut-être même, dans

l'intuition de l'intelligence, n'y a-t-il qu'activité de part et d'autre. Une telle hypothèse est interdite aux Éléates, qui excluent toute puissance active de l'être connu ; et elle est aussi interdite aux Ioniens, qui mettent l'activité de l'esprit en face d'une matière passive. Mais pour Platon elle est la vérité même, et on pourrait la formuler dans cette proposition évidemment platonicienne : la science résulte de l'action d'une intelligence éternelle sur notre intelligence.

Par rapport à l'intelligence divine qui l'éclaire, l'intelligence humaine semble passive, mais c'est une passion qui n'exclut point l'action, qui l'excite au contraire. C'est cette passivité primitive sous l'action divine qui éveille dans l'âme, comme par une réaction et un retour, l'activité et la vie. Plus on réfléchira à ce grand problème, plus la part de la passivité primitive paraîtra faible ; elle s'évanouira dans l'infiniment petit d'un premier instant, peut-être idéal, et il ne restera plus en présence que l'activité de l'âme, répondant par la pensée et par l'amour à l'activité de Dieu : c'est la doctrine d'Aristote.

Les Mégariques demanderont peut-être comment l'activité peut exister en Dieu, sans un changement dans le temps qui le rabaisse au niveau de la génération. Mais la fin du *Sophiste*, le *Parménide*, et plusieurs passages du *Timée* nous font assez prévoir ce que Platon aurait répondu sans doute. Si vous entendez par puissance active le pouvoir d'agir après s'être reposé et de changer ainsi dans le temps, alors il est vrai de le dire : l'être parfait (τὸ παντελῶς ὄν) n'a point de puissance active ; mais il a mieux que cela, il a l'activité éternelle. Toujours le même dans son fonds et sa substance, — à tel point qu'il ne faut pas dire : *il a été*, *il est*, *il sera*, *mais seulement il est*, — il produit, du sein de *l'éternité où il repose*, le mouvement régulier du monde et le mouvement régulier de la pensée humaine, et il n'est pas sorti

pour cela de son repos [1]. Il est donc immobile et mobile tout ensemble, si vous voulez donner le nom de motion éminente, intelligible, à l'intelligence et à l'activité éternelles. Le *Parménide* nous fait assez voir que ces contradictions sont relatives à la pensée de l'homme, au point de vue étroit sous lequel nous embrassons les choses universelles.

La théorie qui précède rappelle celle d'Aristote; mais elle en diffère par un point essentiel; et cette différence, c'est le platonisme tout entier.

Comme Platon, Aristote admettra que la connaissance n'implique point la passivité de l'objet connu.

Comme lui, il admettra que l'objet connu peut être actif, et l'intelligence passive; ou plutôt que la pensée et son objet sont actifs tous les deux, même dans la connaissance sensible.

Comme Platon, Aristote admettra que, dans la connaissance rationnelle, la raison humaine contient un reste de passivité mêlé à l'activité, tandis que la raison divine est une activité invariable, ou plutôt un acte pur.

Mais, dans Platon, Dieu connaît l'homme, tandis qu'Aristote reviendra à la thèse des Mégariques. Il exclura de la pensée divine la connaissance du monde et de l'homme, et par là même, plus conséquent que les Mégariques, il rejettera la théorie des Idées tout entière.

Le *Parménide* vient confirmer l'explication du *Sophiste* que nous avons proposée pour rendre compte d'un passage qui a tourmenté au plus haut point les interprètes.

La discussion préalable du *Parménide* aboutit logiquement à cette conclusion que la connaissance doit être l'action d'une intelligence sur une intelligence, ou plutôt leur pénétration mutuelle au sein de l'unité. « Toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une cer-

1. Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας, ἔμενεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἕξει. (*Tim.*, 42, d.)

taine essence existant en soi, vous conviendrez d'abord, si je ne me trompe, qu'aucune de ces essences n'est en nous. — En effet, reprit Socrate : comment alors pourrait-elle exister en soi? » Cette réponse va compromettre toute la théorie des Idées. L'Idée est tout à la fois en elle-même et en nous. Si l'on sépare complètement les Idées de l'âme humaine, il en résulte, comme le démontre Parménide, qu'il n'y a plus de communication possible. « Ce qui est en nous ne se rapporte pas aux Idées, ni les Idées à nous : mais les Idées se rapportent les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres... Tu conviens que nous ne possédons pas les Idées elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent être parmi nous. — Oui. — Or n'est-ce pas seulement *par l'Idée de la science qu'on connaît les Idées en elles-mêmes?* — Oui. — Et cette Idée de la science, nous ne la possédons pas? — Non. — Donc nous ne connaissons aucune Idée, *puisque nous n'avons pas part à la science en soi*[1]. » — Et d'un autre côté, Dieu qui possède la science en soi, connaît les Idées, mais ne connaît pas le monde sensible ni l'humanité. Ainsi, pour Platon, la science divine et la science humaine sont tellement liées qu'elles subsistent ensemble ou disparaissent ensemble. Si Dieu ne nous connaît pas, nous ne pouvons le connaître, et nous ne le connaissons que par la connaissance même qu'il a de nous et de lui. C'est un des principes les plus essentiels du platonisme, et ce qui le distingue surtout du péripatétisme.

Parménide démontre donc à Socrate la nécessité d'une union intime entre la raison éternelle et la raison de l'homme, entre la vérité et l'intelligence. C'est par l'Idée de la science en soi qu'on peut connaître le bien en soi, le beau en soi, et les autres essences éternelles. Il y a donc parmi les Idées une Idée intermédiaire entre les autres Idées et l'intelligence : c'est l'Idée de la science en

1. *Parm.*, 134, d, e.

soi. Si nous n'en participions pas directement, toute connaissance serait impossible. Disons donc que l'Idée de la science en soi, outre qu'elle subsiste en elle-même, est présente à nos âmes sans se confondre avec elles. Elle constitue la partie supérieure de l'âme, son essence, l'âme en soi : et en tant qu'elle est présente à l'homme, elle s'appelle la Raison. « Que l'âme *elle-même* examine les choses *en elles-mêmes*... » — « Qu'y a-t-il de plus rigoureux que de penser avec la *pensée toute seule*, dégagée de tout élément étranger et sensible, d'appliquer immédiatement *la pure essence de la pensée en elle-même à la pure essence de chaque chose en soi*, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce [1] ? » Paroles significatives qui mettent à découvert la vraie pensée de Platon : la raison est pour lui la *pure essence de la pensée* appliquée à la *pure essence de chaque chose en soi ;* elle est donc une essence, elle est une Idée : c'est l'Idée de la science en soi : c'est la science en soi elle-même, présente dans l'homme et se communiquant à lui. Dès lors la raison perd son caractère personnel par rapport à nous ; elle est en nous, elle est même d'après Platon notre essence : mais, par là, Platon n'entend pas notre individualité, puisque l'essence est universelle et que l'individu est plutôt pour lui un phénomène. La raison immanente à l'homme a un caractère d'universalité et, comme on le dira plus tard, d'impersonnalité. Mais, par rapport à elle-même, la raison est personnelle en ce sens qu'elle se connaît et connaît tout le reste, et qu'elle a la suprême réalité. La raison, par rapport à elle-même, c'est la science en soi.

Dès lors on s'explique que Platon, songeant à la partie haute de l'âme, à son essence pure, ait été sur le point

1. *Phædo*, p. 66.

d'appeler l'âme une *Idée* [1], mais non dans sa partie impure et mortelle. L'âme, dit-il, va à ce qui est immuable et éternel, comme étant de même nature, ὡς συγγενὴς οὖσα. Dès lors aussi, la connaissance des Idées par la raison s'explique. La raison elle-même est une Idée, et nous savons qu'il y a entre les Idées pénétration réciproque, participation mutuelle. Quoi d'étonnant à ce que la raison atteigne la vérité et l'être? Au fond elle est elle-même la vérité, elle est l'être. Le vulgaire aperçoit un abîme entre l'être et la pensée, et il les sépare tellement qu'il ne peut plus ensuite expliquer leur union dans la connaissance; Platon supprime cette séparation sans supprimer la distinction. Dans le point de vue supérieur de l'unité que nous laisse entrevoir le *Parménide*, « la pensée est l'être, l'être est la pensée », comme disait Parménide lui-même. Voilà pourquoi la dialectique idéalise le réel et réalise l'idéal.

En résumé, l'intuition rationnelle ou νόησις est l'union de la pensée et de l'existence, c'est la possession naturelle et éternelle de la vérité, c'est l'intimité de l'âme et de l'être. En même temps, c'est le fonds commun sur lequel apparaissent les personnalités individuelles. Mais Platon, préoccupé de l'universel, néglige de nous expliquer l'individu; ou, quand il veut l'expliquer, le secret se dérobe à lui comme à tous les autres philosophes : il est tenté d'apercevoir partout les Idées, seulement les Idées, avec leurs « rapports » innombrables, κοινωνίαι, d'où naît, dit-il, l'infinité des apparences sensibles et des sensations qui leur correspondent. L'opinion et la sensation se rapprochent peu à peu de la raison, dont elles avaient été d'abord si profondément distinguées, et la sensation ne semble plus être autre chose qu'une pensée confuse, de même que le sensible se résout dans un mélange confus

1. Voir le *Théétète*, 184, et plus haut, p. 128.

des Idées. Les phénomènes corporels et les opinions individuelles ne sont plus que des relations multiples au sein de l'unité : l'imperfection, toujours distincte de la perfection, n'en est cependant plus séparée. Tel est l'idéalisme, le monisme immanent vers lequel est entraîné Platon toutes les fois qu'il essaye de creuser le problème. Mais, si le problème de la connaissance rationnelle l'attire, la solution l'inquiète, et il préfère le plus souvent se mettre à l'abri derrière les symboles ou les dogmes.

CHAPITRE III

DE LA CERTITUDE ET DE L'ERREUR

I. De la certitude. — L'Idée de la science, principe de toute certitude. Qu'il n'y a ni affirmation, ni négation, ni doute possible sans l'Idée de la vérité absolue.
II. De l'erreur. — Théories du *Théétète*, du *Ménon*, du *Sophiste* et du *Cratyle*. Comment la dernière explication de l'erreur se trouve dans la participation mutuelle des Idées et dans l'Idée du non-être.

I. La croyance de Platon à la pénétration réciproque de la pensée et de l'être, de l'âme et de la vérité, explique l'autorité objective qu'il accorde, parfois avec excès, aux conceptions de l'intelligence. Tout ce qui est dans la raison est pour lui dans les choses; la pensée pure et l'être pur sont identiques à leur origine, et s'il fallait établir des degrés de dignité entre la pensée et l'existence réalisée, ce n'est pas à l'existence, mais à la pensée, que Platon donnerait le premier rang. Dans le *Timée*, nous verrons Dieu produire et ordonner toutes choses sur son Idée et en vue de son Idée. Le premier principe, le Bien, enveloppe l'être universel, l'univers, mais ne donne de réalité à cet être qu'en se le rendant intelligible par son Idée. L'Idée ou l'intelligibilité est donc le fonds substantiel de l'existence universelle, avec laquelle d'ailleurs elle se confond au sein du Bien.

De là la certitude absolue de la raison. Cette certitude, se communiquant à la pensée tout entière quand la pensée se conforme aux lois de la raison, met l'âme humaine en possession de la vérité éternelle.

La certitude de la raison est impliquée dans tout acte de la pensée, et aucune opération logique, d'après Platon, ne serait possible si elle ne contenait pas l'affirmation de la raison par elle-même. N'y a-t-il pas, en effet, une Idée nécessaire et absolue que suppose toute opération de la pensée, à savoir l'Idée même de la pensée en soi ou de la science en soi? « C'est seulement par l'Idée de la science, dit Platon dans le *Parménide*, que nous pouvons connaître. » Et en effet, toutes les fois que je pense, je conçois nécessairement, sous une forme implicite, l'idéal même ou, si l'on veut, la réalité même de la pensée et de la vérité, de la science et de la certitude. Un jugement peut-il avoir lieu dans mon esprit sans une notion plus élevée qui me fasse concevoir en général, comme essence nécessaire de toute pensée, la connaissance d'un objet réel par un sujet pensant, ou, en d'autres termes, de l'intelligible par une intelligence? Dans ce rapport de la vérité et de la pensée consistent la science et la certitude, dont l'idéal est ainsi présent à mon intelligence comme une fin à laquelle elle doit atteindre. Quand nous disons : *je suis certain*, et même quand nous disons : *je doute*, — nous comparons notre science ou notre incertitude à ce type suprême de la « science en soi » identique à la « vérité en soi », et nous jugeons si l'un des termes est conforme à l'autre, si l'image est conforme à l'original.

Mais, par cela même que cette Idée de la science véritable est toujours présente à notre esprit, nous y participons naturellement, et l'idéal est déjà en partie réalisé dans l'âme : il est réalisé dans la raison, dans la νόησις. Il y a donc une certitude dont l'âme est en possession par sa nature même et qu'elle ne peut jamais perdre, même dans le scepticisme le plus absolu : dire que rien n'est

absolument vrai, c'est encore concevoir la vérité d'une manière absolue. Ainsi la *science en soi* n'est point séparée de nous par un intervalle infranchissable, comme le croyait d'abord Socrate en entendant les objections de Parménide. La science pure existe et en elle-même et en nous ; elle constitue un fonds de certitude sur lequel peuvent s'appuyer toutes les constructions logiques.

Nous comprenons maintenant pourquoi la science ne peut se définir, et pourquoi l'entretien de Socrate et de Théétète n'aboutit point à une définition véritable. Socrate montre que ceux qui veulent définir la science la définissent avec elle-même. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la science a pour objet les Idées et la vérité, et qu'elle provient de la raison ou νοῦς ; mais la science ne se définit pas et ne se décompose pas. Il n'y a pas d'autre terme de comparaison pour la science que la science elle-même, et il est impossible de parler de la science sans employer des mots, « tels que connaître, savoir, concevoir, ignorer », qui déjà renferment l'idée de la science [1]. La science ne peut que prendre conscience d'elle-même dans la simplicité de sa pure essence. Cette conscience est le type de la certitude ; elle est le point de départ de la logique, et en même temps elle en est le but ; car l'Idée de la science en général est pour Platon la dernière mesure, le dernier terme de comparaison dans toutes les recherches particulières. Au-dessus ou au delà, il n'y a rien. Le rationnel, dans sa pureté, est le terme de notre activité intellectuelle.

II. Telles sont les doctrines de Platon sur la science et la certitude. Mais il est une chose plus difficile à expliquer que la science : c'est l'erreur. La difficulté est plus grande encore pour Platon que pour tout autre : le *Théétète*, le *Ménon* et le *Sophiste* montrent assez combien cette ques-

1. *Théét.*, 196, c.

tion le préoccupait. C'est qu'il retrouvait là l'éternel problème dont il cherchait en vain la solution.

Les Idées et la perfection existent, mais comment l'imparfait peut-il exister? L'intelligible est réel, mais qu'est-ce alors que la réalité sensible? La vérité existe et la raison la connaît, mais qu'est-ce alors que l'erreur? En toutes choses, ce qui est simple et clair pour Platon, c'est l'existence de l'unité et du bien; ce qui est difficile et obscur, c'est la multiplicité et le mal. Les yeux fixés sur les Idées, il ne voudrait voir qu'elles; ce monde de l'imperfection et de l'erreur lui semble alors comme un rêve pénible dont l'âme est obsédée et dont elle voudrait se réveiller pour ne plus apercevoir que la vérité intelligible [1]. Sous les formes les plus diverses Platon reconnaît un même mystère. Aussi sa théorie de l'erreur est-elle intimement liée à sa théorie du sensible et de la matière conçue comme un non-être relatif. La *matière* explique l'imperfection, elle explique le mal, elle explique le sensible et la sensation : elle explique l'erreur.

On a voulu rendre compte de l'erreur en considérant le faux jugement comme une *méprise* par laquelle nous confondons les deux termes d'une comparaison. Nous avons déjà vu que Platon, dans le *Théétète*, repousse cette théorie [2]. Il y a, dit-il, quatre hypothèses qu'on peut faire, dans le cas où tout faux jugement serait une erreur de comparaison. Si les deux termes vous sont également et parfaitement connus, pas de comparaison possible, ni de méprise; si l'un est connu et l'autre complètement inconnu, même difficulté, car peut-on comparer ce qu'on sait à ce qu'on ne sait pas? Enfin, si les deux termes sont connus, vous ne pouvez plus les confondre, à moins de dire que vous connaissez et ne connaissez pas en même temps le même objet. Et il faut bien, en effet, qu'on

1. *Timée*, 52, b.
2. Voir plus haut, p. 28.

aboutisse à cette proposition, qu'il existe un état de l'âme qui ne soit ni la science ni l'ignorance absolue : l'opinion ; et un état des choses qui ne soit ni l'être ni le non-être : la génération.

On ne peut pas errer sur ce qu'on sait, disaient les sophistes ; et on ne peut pas errer sur ce qu'on ne sait pas, puisqu'on n'en a pas même l'idée. Ce dilemme repose sur le sens absolu qu'on donne au mot de savoir. Sans doute il n'y a pas d'erreur dans le savoir proprement dit ; mais toute pensée est-elle science parfaite ou complète ignorance ? tout être est-il *être absolu* ou *non-être* absolu ?

On trouve dans le *Ménon* une première réponse. De même que la science est une simple réminiscence, de même l'ignorance n'est point absolue : c'est seulement un oubli. « Celui qui ignore a donc en lui-même des opinions vraies sur ce qu'il ignore ? — Apparemment. — Ces opinions viennent de se réveiller comme un songe chez ton esclave. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit [1]. » L'objection des sophistes repose donc sur un faux rapport de contradiction absolue établi entre la science et l'ignorance. Celle-ci n'est point la négation complète de celle-là ; l'ignorance, au fond, est encore la science, mais une science implicite qui existe sous un certain rapport et sous l'autre n'existe pas. Au fond de toutes les objections sophistiques on retrouve la même fausse doctrine sur le rapport des contraires.

Platon se trouvait ainsi amené naturellement à chercher la dernière explication de l'erreur dans la théorie métaphysique du vrai et du faux, de l'être et de son contraire. La question se posait ainsi : l'erreur est-elle l'absolue négation de la vérité ? Si l'on se décide pour l'affirmative,

1. *Ménon*, p. 82, sqq.

l'erreur devient entièrement inexplicable, et le sophiste triomphe. Quand on accusera un sophiste de pratiquer l'art du mensonge et de tromper les hommes en leur faisant prendre l'apparence pour la réalité, il répondra que la notion même d'*apparence* est contradictoire, que la *réalité* seule existe et qu'elle est seule concevable. « Véritablement nous en sommes à une question fort épineuse : car *paraître* et sembler sans *être*, dire sans rien dire de vrai, tout cela présente un abîme de difficultés, et dans tous les temps, autrefois comme aujourd'hui [1]. » C'est, en effet, la question du *phénomène* et de l'*être*, dans laquelle est engagée la philosophie tout entière. « Comment prétendre qu'il y a réellement des paroles et des pensées fausses, et, en s'exprimant ainsi, ne pas tomber en contradiction avec soi-même? C'est ce qu'il n'est pas aisé de comprendre, Théétète. — Et pourquoi ? — C'est supposer hardiment que le *non-être* est ; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous étions à ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers : — Jamais, disait-il, tu ne comprendras que ce qui n'est pas est : éloigne ta pensée de cette recherche. » — C'est ainsi que Platon élève sans cesse la logique à la hauteur de la métaphysique.

« Ce qui n'est *en aucune manière*, continue l'étranger éléate, osons-nous l'exprimer? » Le non-être n'est aucune chose : celui qui en parle ne dit donc aucune chose : il parle en ne disant rien ; ou plutôt *il faut dire qu'il ne parle pas du tout*. « Tu comprends donc qu'il est impossible et d'énoncer proprement le non-être, et d'en dire quelque chose, et de le concevoir en lui-même : qu'il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement. » On reconnaît la formule qui termine la septième thèse du *Parménide* sur le « non-être absolu

1. *Soph.*, tr. Cousin, 222, — 230, b.

de l'*un* », inconcevable et innommable, excluant tous les contraires.

Voici maintenant l'antithèse, qui offre aussi la plus remarquable analogie avec celle du *Parménide*.

Le non-être, disions-nous, est inconcevable et ineffable. Mais, « en établissant que le non-être n'admet ni la pluralité ni l'unité (c'est-à-dire qu'il exclut tous les contraires), je lui ai attribué l'unité, car j'ai déjà dit *le* non-être... En affirmant qu'on ne pouvait ni en raisonner, ni en parler, ni l'exprimer, j'en raisonnais comme de quelque chose d'un. » De même, « en disant les non-existences, ne leur attribuons-nous pas la pluralité du nombre? » En conséquence, ce même non-être qui excluait tous les contraires les admet tous maintenant. Même conclusion dans le *Parménide*.

Le sophiste va triompher de cet embarras. « Tu dis qu'une fausse opinion admet ce qui n'est pas? — C'est tout simple. — Est-ce en admettant que ce qui n'est pas n'est pas, ou bien en admettant que ce qui n'est d'aucune manière existe de quelque manière? — C'est en attribuant quelque existence à ce qui n'est pas. » Mais « *nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas est insaisissable* au langage et à la pensée. Nous sommes donc en contradiction avec nos principes, puisque nous définissons l'erreur la conception de ce qui n'est pas et l'attribution de l'être au non-être.

Donc, ou il n'y a pas d'erreur, ou le non-être existe de quelque manière.

C'est à cette dernière conclusion, on le sait, que le *Sophiste* aboutit. L'être, sous certains rapports, n'est pas: le non-être, sous certains rapports, est. Le non-être, par rapport à une chose, c'est simplement ce qui n'*est pas* cette chose et *est* autre chose. Le non-être, c'est la partie de l'être que l'on ne considère pas actuellement. De même l'ignorance est la partie de la vérité que l'on ne possède pas actuellement sous la forme explicite de la réminis-

cence. La science répond à l'absolu de l'être : l'ignorance est tout entière dans le non-être relatif.

« Il nous reste à considérer si le non-être se mêle à l'opinion et au discours. S'il ne s'y mêle point, il s'ensuit que tout sera vrai. S'il s'y mêle, l'opinion et le discours seront faux ; car penser ou dire le non-être (c'est-à-dire *autre chose* que ce dont il s'agit, et non pas *aucune* chose), c'est proprement ce qui fait le faux dans l'esprit et dans le discours [1]. »

Les noms expriment les *genres*, et les verbes l'*union des genres*. « Les mots ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être non plus que d'un non-être, tant qu'on ne mêle pas les verbes aux noms [2]. » La vérité et l'erreur ne sont donc pas dans les genres, mais dans la manière dont l'esprit les unit. Aristote, fidèle encore sur ce point à la théorie de Platon, dira plus tard : « Le vrai et le faux sont dans la synthèse de l'esprit [3]. »

Comparons ces deux propositions : « Théétète est assis », et « Théétète, avec qui je parle, vole ». Le premier jugement est vrai. « il dit ce qui est, comme étant, sur ton compte. — Précisément. — Le faux dit *autre chose* que ce qui est. — Oui. — Il dit comme étant ce qui n'est pas. — A peu près. — C'est-à-dire ce qui est *autre que ce qui est sur ton compte*. Car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose beaucoup d'être et beaucoup de non-être. » — Ainsi ce faux jugement qui attribue le vol à Théétète, « *parle de quelque chose* [4]. » « S'il ne parlait de rien, ce ne serait pas un discours : car nous avons établi comme impossible que ce qui est un discours ne soit dit de rien. — Cela est parfaitement juste. — Mais *ce qui est autre par rapport à toi*, affirmé de toi *comme étant le même ;* ce qui *n'est pas*, affirmé de toi *comme*

1. *Soph.*, p. 252, 254, 257, sqq.
2. *Soph.*, 304, tr. Cousin. — 252, sqq.
3. *Ib.*, 306.
4. *Ib.*, 308.

étant; un pareil assemblage de noms et de verbes a tout l'air d'être réellement et véritablement un discours faux[1]. »

Si l'erreur existe dans le discours, elle pourra exister aussi dans ce *discours intérieur* qui est l'opinion, et par lequel l'âme *affirme et nie* en silence. L'erreur pourra exister aussi dans l'imagination, qui est une *combinaison de sensation et d'opinion* [2]. Dans tous les cas, l'erreur est un mélange de genres qui ne peuvent s'unir. Le sujet du faux jugement existe: l'attribut existe aussi, mais il n'existe pas relativement au sujet. L'erreur est donc dans l'affirmation, dans le verbe qui exprime l'union ou la séparation des idées, c'est-à-dire leur rapport.

C'est dans la *participation* que se trouve, en définitive, l'explication de l'erreur. Le *Cratyle* le montre. Dans ce dialogue, Platon distingue les *objets réels* et les *images*, et fait voir que toute image est nécessairement incomplète et mêlée d'éléments étrangers: sinon elle serait indiscernable de l'objet, qu'elle reproduirait de tout point [3]. Donc une image *est* et n'*est* pas l'objet. Les choses visibles sont l'image des Idées intelligibles auxquelles elles participent, elles sont et ne sont pas conformes aux Idées, elles contiennent un mélange d'Idées : conséquemment l'être et le non-être y sont corrélatifs. De là la possibilité de confondre une image avec une autre, de rapporter à une Idée la représentation qui ne lui convient pas, comme quelqu'un qui rapporterait à un homme l'image d'une femme, à une femme l'image d'un homme [4]. Chaque chose étant *ceci* et en même temps *autre* chose, on peut confondre ce par quoi elle est *la même* que l'Idée et ce par quoi elle est *autre*. Dans les Idées pures, chacune étant elle-même sans mélange d'autres Idées, l'erreur est impossible: elle est aussi impossible dans la sphère de

1. *Soph.*, 310.
2. *Ib.*, 311.
3. Voir plus loin notre analyse du *Cratyle*, chap. v.
4. *Ibid.*

l'unité absolue ou du bien : mais il n'en est plus de même dans la sphère du *mixte* ou du sensible.

Cette théorie est parfaitement d'accord avec toute la doctrine des Idées. Le faux étant une relation entre deux choses vraies, l'apparence sera un rapport entre des réalités : le phénomène, un rapport entre un être et un non-être ; le sensible, un rapport de confusion entre les choses intelligibles : la *matière*, enfin, sera le relatif conçu en lui-même et d'une manière générale, par opposition à l'absolu des Idées.

Ainsi Platon arrive toujours, par les voies les plus différentes, à cette conclusion que les Idées seules existent ; tout le reste se résout plus ou moins directement dans une relation des Idées, qui produit le multiple au sein même de l'unité. Cette relation, c'est la matière, origine du sensible, origine de l'imperfection et du mal, origine de l'erreur.

« Eh bien ! puisque nous reconnaissons que les genres sont susceptibles de mélange, n'est-il pas nécessaire de posséder une certaine science pour conduire son raisonnement, quand on veut démontrer quels sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux qui ne s'accordent pas ?... Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est là l'œuvre de la science dialectique ?... C'est donc en quelque endroit semblable que nous trouverons le philosophe, quoique celui-là ne soit pas non plus facile à bien voir. Pourtant la difficulté est ici d'une tout autre sorte que pour le sophiste. — Comment ? — L'un *s'enfuit dans les ténèbres du non-être*, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière : c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître. Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'Idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé de l'apercevoir [1]. »

1. *Soph.*, 352, sqq.

CHAPITRE IV

RÉSULTATS DE LA DIALECTIQUE, LA PHILOSOPHIE ET LES DIVERSES SCIENCES

I. La philosophie. — Qu'elle a son objet et sa fin dans l'Idée de la science en soi. Son caractère d'universalité.
II. Les diverses sciences. Leurs rapports avec la philosophie. Arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, physique, psychologie.

I. — La philosophie.

« Si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul et à nul autre que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement [1]. » Quant à l'homme qui participe à cette science, « le nom de *sage* est trop grand pour lui et ne convient qu'à Dieu seul : mais celui de philosophe est mieux en harmonie avec la condition humaine [2]. Notre science, en effet, est toujours à venir, et elle varie toujours parce qu'elle n'est jamais complète [3]. « Non seulement nos connaissances naissent et meurent en nous, et nous ne sommes jamais les mêmes par rapport à elles, mais chacune d'elles

1. *Parm.*, 134, e.
2. *Phædr.*, 278, d. *Ib.*, 246, a. *Phædr.*, 65, a.
3. *Conv.*, 407.

en particulier éprouve les mêmes vicissitudes. Ce qu'on appelle réfléchir se rapporte à une connaissance qui s'efface : car l'oubli est l'extinction d'une connaissance. Or la réflexion, formant en nous un nouveau souvenir à la place de celui qui s'en va, conserve en nous la science, si bien qu'elle semble la même. Ainsi se conservent tous les êtres mortels : ils ne restent pas absolument et toujours les mêmes comme ce qui est divin [1]. »

L'Idée de la science en soi est un idéal auquel doit tendre toute âme raisonnable. Cet idéal est déjà réalisé imparfaitement en nous, par cela même que nous le concevons avec une certitude absolue : nous pouvons nous en rapprocher sans cesse, nous pouvons presque l'atteindre [2]. La philosophie tient le milieu entre la science parfaite et l'ignorance absolue. Elle occupe, entre la sphère supérieure et la sphère inférieure, la région intermédiaire de l'*amour* [3].

La philosophie est proprement l'amour de la Vérité, non de telle ou telle vérité particulière, mais de la Vérité universelle ou des Idées. « Le vrai philosophe n'est présent que de corps dans la cité qu'il habite. Son âme, regardant tous les objets sensibles comme indignes d'elle, se promène de tous côtés, mesurant, selon l'expression de Pindare, et les profondeurs de la terre et l'immensité de sa surface : s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la course des astres ; portant un œil curieux sur la nature intime de toutes les grandes classes d'êtres dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à aucun des objets qui sont tout près d'elle. Non seulement un philosophe ne sait pas ce que fait son voisin : il ignore presque si c'est un homme ou un autre animal. Mais ce que c'est que l'*homme*, et quel caractère le distingue des autres êtres

1. *Conv.*, 407, c.
2. *Conv.*, 211, b. Σχεδὸν ἂν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. *De Leg.*, VII, 804, c. *De Rep.*, VI, 505, a.
3. *Conv.*, *ibid.*

pour l'action ou la passion, voilà ce qu'il cherche et ce qu'il se tourmente à découvrir [1]. » De ces questions : « *Quelle injustice te fais-je?* » ou : « Quelle injustice me fais-tu? » le philosophe passe « à la considération *de la justice et de l'injustice en elles-mêmes*, du caractère qui les distingue l'une de l'autre et de tout le reste [2]. »

« Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science qui peut leur dévoiler l'essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption : qu'ils *aiment cette science tout entière*, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties, grande ou petite, plus ou moins importante [3]. »

« Quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il n'en aime que telle ou telle partie ou qu'il l'aime dans sa totalité?... — Dans sa totalité. — Nous ne disons pas de quelqu'un qui fait le difficile en fait de sciences, surtout s'il est jeune et n'est pas en état de se rendre raison de ce qui est utile et ne l'est pas, qu'il aime les sciences et qu'il est philosophe;... mais celui qui montre du goût pour toutes sortes de sciences, qui s'y livre avec ardeur et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas ce nom? » — « Les philosophes sont ceux qui sont amateurs du spectacle de la vérité... Les autres hommes, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable : mais leur intelligence est incapable d'apercevoir et d'aimer le *beau lui-même* .. Or qu'est-ce que la vie d'un homme qui connaît de belles choses, dans une ignorance absolue du *beau lui-même*, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le lui faire connaître? Est-ce un rêve ou une réalité? Prends garde : qu'est-

1. *Théét.*, C., 128.
2. *Ib.*, 131.
3. *Rép.*, VII, 4.

ce que rêver? N'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même? » Ainsi font ces amateurs de spectacles sensibles, qui préfèrent l'ombre à la réalité. Ce sont des amis de l'opinion (φιλόδοξοι) et non des amis de la sagesse (φιλόσοφοι). « Il faudra donc appeler philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation du *principe essentiel des choses* [1]? »

Ainsi se précise et se formule dans Platon l'Idée antique de la science première. Pour les anciens, le caractère philosophique consistait dans la généralité des idées, sans égard à la diversité accidentelle des objets. Ils définissaient la philosophie la science de l'universel, la science des sciences; et comme le point de vue de la généralité leur paraissait correspondre à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'existence, ils définissaient encore la philosophie la science des premiers principes et des premières causes, ou la science de l'être en tant qu'être [2]. Voir la multiplicité dans l'unité, le relatif dans l'absolu, le passager dans l'éternel, le mobile dans l'immuable, c'est le but suprême de la pensée, et la philosophie est cette vision de toutes choses en Dieu.

La philosophie est donc la science maîtresse, régulatrice, synoptique : Ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς (τῶν μαθημάτων) ὁ διαλεκτικός [3]. Les autres sciences ont leur objet et leur fin ailleurs qu'en elles-mêmes; « *elles sont science d'autre chose et non d'elles-mêmes*, tandis que la sagesse est tout à la fois la science des autres sciences et la science d'elle-même [4] ». Aussi la philosophie, essentiellement désintéressée, est-elle le partage des hommes libres [5].

1. *Rép.*, V, *ibid.* et *passim*.
2. *Soph.*, 254, a.
3. *Rép.*, VII, 537, c. *Id.*, 534, c. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ τρίγκος τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι.
4. Αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, ἑαυτῶν δ'οὔ, ἡ δὲ μονὴ τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐστι καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς. (*Charm.*, 166, c.)
5. *Théét.*, C., 130 et suiv.

parce qu'elle est libre elle-même et indépendante par rapport aux intérêts de la vie vulgaire et aux autres connaissances.

II. — Les diverses sciences. — Leurs rapports avec la philosophie

La science, une en soi, se multiplie pour nous et se divise. Elle nous semble « partagée en plusieurs sciences, et quelques sciences paraissent dissemblables entre elles [1] ». Mais, « *comme tout est lié dans la nature*, et que l'âme autrefois a tout appris » (c'est-à-dire qu'elle enveloppe obscurément la science universelle), « rien n'empêche qu'*en se rappelant une seule chose*, — ce que les hommes appellent apprendre, — *on ne trouve de soi-même tout le reste*, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher [2] ». Cette recherche est l'œuvre de la philosophie. Les autres études ne deviennent des sciences véritables que quand la philosophie, s'emparant de leurs résultats pour les coordonner en vue du bien [3], embrasse dans son unité la multiplicité de leurs objets et les élève à la hauteur de la science universelle.

Platon passe en revue, dans le VII[e] livre de la *République*, les études qui peuvent servir d'auxiliaires ou de préparation à la philosophie. Il donne le premier rang à la science des nombres, à la condition toutefois qu'on la considère non comme une fin, mais comme un moyen de parvenir à un degré supérieur. « Cette science pourrait bien être une de celles que nous cherchons, qui élèvent l'âme à la pure intelligence et l'amènent à la contemplation de l'être ; mais personne ne sait s'en servir comme il faut... Cette science donne à l'âme un puissant élan vers la région

1. *Phileb.*, C., 297. — 55, sqq.
2. *Ménon*, p. 95.
3. *Euthyd.*, 290, c.

supérieure, et l'oblige à raisonner *sur les nombres tels qu'ils sont en eux-mêmes* sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables... — Admirables calculateurs (pourrait-on dire aux arithméticiens), de quels nombres parlez-vous? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu'il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties? — Ils répondront, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qui ne tombent point sous les sens, et qu'on ne peut saisir autrement que par la pensée. — Ainsi tu vois que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour connaître la vérité [1]. » Platon ne pouvait manquer d'accorder cette place d'honneur à l'arithmétique générale, puisqu'il y a une analogie frappante entre les nombres et les Idées, qui semblent même parfois se confondre.

La géométrie est voisine de l'arithmétique, bien qu'elle lui soit inférieure comme moins générale, car les lois des nombres dominent celles des figures. « Si la géométrie porte l'âme à contempler l'essence des choses, elle nous convient; si elle s'arrête à leurs accidents, elle ne nous convient pas. Or la moindre teinture de géométrie ne nous permet pas de contester que cette science n'a absolument aucun rapport avec le langage qu'emploient ceux qui en font leur occupation. — Comment? — Leur langage est vraiment plaisant, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement, et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a, tout entière, d'autre objet que la connaissance [2]. » Il y a, dit Platon dans le *Politique*, une double science de la mesure. *L'une considère*

1. *Rép.*, VII.
2. *Rép.*, *ibid.*

la grandeur et la petitesse dans leurs rapports, l'autre absolument et en elles-mêmes. « Il ne faut pas nous borner à prendre le grand et le petit dans leur rapport l'un avec l'autre; il faut plutôt reconnaître deux sortes de mesures du grand et du petit, selon qu'on les compare entre eux ou au milieu [1]. » Par ce milieu, Platon entend une conciliation des contraires dans un terme parfait et *réel*, qui est le *convenable*, le *légitime*, le *nécessaire*, *également éloigné des deux extrêmes*, en un mot l'Idée.

A la géométrie se rattache la science des solides ou stéréométrie, que Platon regrette de ne pas voir mieux constituée.

Quant à la science des solides en mouvement, elle occupe la quatrième place. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, parce qu'elle oblige les yeux à regarder en haut : c'est de l'âme et non des yeux qu'il s'agit. « Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut, que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, que l'on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux. Tandis que si quelqu'un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je nie même qu'il apprenne quelque chose, parce que *rien de sensible n'est objet de science*, et je soutiens que de cette manière son âme ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la renverse sur la terre ou sur la mer... Certes les ornements dont la voûte des cieux est décorée doivent être considérés comme ce qu'il y a de plus beau et de plus accompli dans leur ordre; néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable *que produisent la vraie vitesse et la vraie len-*

1. *Polit.*, 284, e.

teur, dans leurs mouvements respectifs, et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le *vrai* nombre et toutes les *vraies* figures [1]. »

Les *mouvements* respectifs des Idées désignent ici, non des mouvements sensibles, mais des rapports et des lois intelligibles. Le mouvement, comme tout le reste, a son Idée, dont la relation avec les Idées du même ordre produit une astronomie supérieure. La beauté dont notre ciel resplendit est le symbole des beautés du ciel intelligible et des lois de la pensée [2]. « Les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement aux mouvements de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements : c'est la même marche de part et d'autre. »

La musique est sœur de l'astronomie, disent les Pythagoriciens. « Comme les yeux ont été faits pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour les mouvements harmoniques. » Mais tous ces musiciens, « qui ne laissent aucun repos aux cordes et les fatiguent par leurs expériences... cherchent des nombres dans les accords qui frappent l'oreille. Ils ne vont pas jusqu'à y voir de *simples données* pour découvrir quels sont les *nombres harmoniques* et ceux qui ne le sont pas, ni d'où vient entre eux cette différence. »

Arithmétique, géométrie, astronomie, musique, toutes ces sciences s'exercent *sur les images des êtres véritables*, et habituent l'organe de l'intelligence à contempler des reflets lumineux avant de contempler le foyer même de la lumière. Seule, la dialectique passe *des images du bien au bien lui-même;* c'est la seule méthode qui *tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose.* « La géométrie et les sciences qui l'accompagnent ont quelque relation avec l'être ; mais la connaissance qu'elles

1. *Rép.*, VII, 92, C.
2. *Rép.*, VII, 98, C.

en ont ressemble à un songe, et il leur sera impossible de le voir de cette vue nette et sûre qui distingue la veille, tant *qu'elles resteront dans le cercle des données matérielles* sur lesquelles elles travaillent, faute de pouvoir *en rendre raison*. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fasse jamais une science? — Cela est impossible. — Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, *écartant les hypothèses*, va droit au principe pour l'établir solidement... Nous avons appelé plusieurs fois les autres études du nom de sciences pour nous conformer à l'usage ; mais il faudrait leur donner un autre nom qui tienne le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science : nous nous sommes servis quelque part plus haut du nom de connaissance discursive. »

Platon ne passe en revue, dans le XII^e^ livre de la *République*, que les connaissances de ce genre, qui rentrent dans la διάνοια. Elles ont pour caractère l'abstraction et la généralité, et sont principalement logiques. C'est pour cette raison que Platon les préfère aux autres, car on se souvient du rapport intime qui unit la logique à la dialectique.

Les lois les plus générales formulées par la pensée n'ont besoin que d'être rattachées à la dialectique pour devenir les lois des choses. La plus haute abstraction est moins éloignée qu'on ne pourrait le croire de la plus haute réalité.

Au-dessous des sciences de raisonnement, Platon rejetait les connaissances purement expérimentales, qu'elles aient pour objet la nature ou l'homme. L'étude de la nature, considérée en elle-même, n'est point pour Platon une science, mais un ensemble d'*opinions*. Le sensible varie ; Platon en conclut que l'étude de la nature doit être également variable. Le sensible est indéfini ; la connais-

sance du sensible devra être incertaine : on s'y contente de la vraisemblance [1]. « Lorsque quelqu'un veut étudier la nature, il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été produit, et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. Or n'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme n'est point ce qui existe toujours, mais *ce qui se fait*, *ce qui se fera*, *ce qui s'est fait*? Mais peut-on dire qu'il y ait quelque chose d'*évident*, *selon la plus exacte vérité*, dans des choses dont aucune partie n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe dans le même état? Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité? Ce n'est point de ces choses passagères que s'occupe la science, laquelle s'attache à la vérité en elle-même [2]. »

Est-ce à dire que la physique doive être négligée? Platon ne veut supprimer aucune étude, mais il veut transformer toutes les connaissances en leur donnant une portée dialectique. Ce qui, pris en soi, n'est rien à ses yeux, peut être beaucoup comme moyen d'atteindre plus haut. Il aperçoit, jusque dans les sensations et les opinions sensibles, quelque chose d'accessible à la connaissance rationnelle, et qui conséquemment doit faire partie de la philosophie. C'est ainsi qu'il recherche l'essence et l'*Idée* du chaud et du froid [3], du mouvement et du repos [4], du feu et des autres éléments [5]. Nous avons vu dans le *Parménide* cette pensée vraiment philosophique, que les choses les plus petites et les plus basses en apparence ne doivent point être dédaignées : car partout il y a quelque image confuse de l'idéal pour celui qui sait le reconnaître ; partout il y a un élément rationnel dont la dialectique doit s'emparer. La philosophie n'exclut donc

1. *Timée*, 27, d ; 29, d ; 37, b. *Phil.*, 59, a.
2. *Phil.*, 59, a, b, c.
3. *Phæd.*, p. 103, d.
4. *Parm.*, 129, d.
5. *Tim.*, 51, b.

rien de son domaine; loin de là, elle embrasse toutes choses.

Si l'étude de la nature matérielle est utile au philosophe, à plus forte raison l'étude de la nature spirituelle aura pour lui une grande importance. Platon n'a pas oublié le précepte de Socrate : — Connais-toi toi-même, — mais il a rendu à la philosophie sa portée métaphysique et son universalité. C'est moins tel ou tel homme en particulier, c'est moins lui-même qu'il veut connaître, que l'homme en soi et l'Idée dont nous sommes la réalisation. Ce qu'il y a de plus grand dans l'homme, c'est l'âme; or l'âme elle-même, d'après Platon, ne peut être bien connue si l'on ne connaît toute la Nature [1]. En toutes choses il poursuit donc l'universel, et dans l'*humain* il ne recherche guère que le *divin*. C'est ce qui ressort du passage même où Platon semble exposer avec le plus de clarté ce que les modernes ont appelé la méthode psychologique.

« Si l'inscription du temple de Delphes parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dît : *Regarde-toi toi-même;* que croirions-nous qu'elle lui dirait? Ne croirions-nous pas qu'elle lui dirait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil pût se voir?... N'y a-t-il point dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir, et qu'on appelle la pupille?... Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle et qui a seule la faculté de voir... Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme, et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble? — Il me paraît, Socrate. — Mais pouvons-nous trouver quelque partie de l'âme plus

1. *Phæd.*, 270, C.

intellectuelle que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse? — Non, certainement. — Cette partie de l'âme est donc sa *partie divine;* et c'est en y regardant, en y contemplant l'*essence de ce qui est divin*, *Dieu et la sagesse*, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement [1]. »

Platon décrit ici la méthode psychologique, et il l'a lui-même pratiquée plus d'une fois, comme le prouvent sa théorie des degrés de la connaissance et sa doctrine des Idées tout entière; mais ce qu'il cherche dans l'âme, c'est la raison, et dans la raison, c'est Dieu. La *conscience*, pour lui, n'est guère que la raison s'apercevant elle-même; et comme la raison est d'une nature semblable à celle des Idées, ce sont encore les Idées qui sont le véritable objet de la conscience. Partout, en tout, dans la nature, dans l'âme, Platon retrouve les Idées. Sa méthode est beaucoup moins psychologique, au sens moderne du mot, que métaphysique et logique; elle est d'ailleurs assez compréhensive pour n'exclure aucun procédé intellectuel, ni même aucune ressource morale. La dialectique, méthode à la fois formelle et réelle, c'est l'âme tout entière s'élevant d'idée en idée et de sentiment en sentiment jusqu'au principe suprême du bien, et se servant de toutes les sciences, de toutes les connaissances, de toutes les opinions, comme de degrés intermédiaires et de moyens relatifs [2].

1. *Alcib.*, 52.

2. Voir principalement, sur ce sujet, l'*Euthydème* (288-290). Le but du dialogue est de distinguer la méthode dialectique des autres méthodes et la science philosophique des autres sciences. Platon compare les mathématiques, l'astronomie et les autres connaissances secondaires aux chasseurs qui prennent ce qu'ils trouvent, mais sans savoir en tirer parti ni l'apprêter eux-mêmes, aux ouvriers qui fabriquent des instruments (par exemple des lyres) sans savoir s'en servir eux-mêmes. Seule la dialectique fait connaître l'usage des autres sciences: seule elle est à la fois science des moyens et de la fin, des conséquences et du principe, des choses et de leur idée. « La

philosophie est la recherche de la vraie science,... de celle qui peut nous être utile par elle-même,... et dans laquelle coïncident ces deux opérations : savoir faire et savoir se servir de la chose faite. » (288, d.) Par là même la spéculation et la pratique coïncident pour le dialecticien : métaphysique et morale ne font qu'un. Un autre dialogue, le *Second Hippias*, n'a d'autre but que de mettre en lumière cette conception socratique de la philosophie comme science du principe et de la fin des choses, et comme unité de la spéculation et de la pratique. C'est ce que nous avons démontré dans un travail particulier sur le *Second Hippias*.

CHAPITRE V

RAPPORTS DES IDÉES AU LANGAGE

I. Le *discours* et la disposition des mots; syntaxe de la proposition. Théorie du *Sophiste*. Les lois de la syntaxe ne sont point arbitraires et reflètent les Idées. — II. Les *éléments du discours*, ou les mots. Explication du *Cratyle*. Portée métaphysique du dialogue. Les mots sont-ils entièrement naturels ou entièrement conventionnels? 1° *Nature essentielle* de l'action de nommer; l'Idée du nom. — 2° *Origine du langage*. — 3° *Formation du langage;* lois philosophiques et philologiques de cette formation. L'imitation matérielle et l'imitation idéale. — D'après quelles règles le langage doit être réformé : les mots composés et leur étymologie. Les mots élémentaires et les racines. — Système étymologique de Platon. Comparaison avec les doctrines des philologues modernes. — Conclusion du dialogue : nécessité d'étudier les choses non dans leurs noms, mais dans leurs Idées.

La dialectique, qui est à son origine l'art de converser, ne peut manquer d'être unie par d'étroits rapports à la science du langage.

Le langage est-il entièrement conventionnel, ou a-t-il ses lois résultant comme tout le reste et de la nature des Idées et de leur mutuelle participation? — Telle est la question que Platon avait à résoudre.

Il faut distinguer dans le langage : 1° la disposition des mots dans le discours ou syntaxe de la proposition; 2° les mots eux-mêmes ou éléments du discours. La pre-

mière partie est traitée dans le *Sophiste*, la seconde dans le *Cratyle*.

I. C'est dans la syntaxe que l'arbitraire a le moins de place, et qu'on observe les rapports les plus intimes entre les signes et les pensées. Dans le *Sophiste*, après avoir exposé la théorie de la communication mutuelle des différents genres, Platon en cherche la vérification dans le langage. « Qu'est-ce que nous devons considérer dans les noms? — S'ils peuvent tous être associés les uns aux autres, ou si au contraire il n'y en a pas qui puissent être mêlés, ou si enfin les uns le peuvent et les autres ne le peuvent pas [1]. » Suit une analyse des conditions essentielles et universelles du langage. « Nous avons deux espèces de signes pour représenter ce qui est au moyen de la voix... Nous appelons *verbe* le signe représentatif des actions, et *nom* le signe vocal qu'on applique à ceux qui font ces actions... Les noms seuls, prononcés de suite, ne forment pas un discours, et il en est de même d'une suite de verbes sans mélange de noms... ils ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être pas plus que d'un non-être. Mais dès qu'on les mêle, ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours [2]. » Tout discours est *vrai* ou *faux;* vrai, quand le verbe unit dans la proposition des choses unies dans la réalité; faux, quand le mélange des mots ne représente pas la véritable communication des genres [3]. Nous retrouvons donc déjà dans les premières lois de la parole les lois des Idées elles-mêmes, et la théorie de la participation se vérifie dans la syntaxe de la proposition sans que le hasard et la convention y aient la moindre part.

L'harmonie du langage et de la pensée est telle que

1. *Soph.*, tr. Cousin, 302. — 259, e, sqq.
2. *Ibid.*
3. Voir plus haut, sur la vérité et l'erreur, livre IV, chap. III.

quelques philosophes vont jusqu'à identifier le jugement et la proposition. Certains critiques ont prétendu que Platon lui-même aboutissait à ce résultat, ou du moins qu'il faisait dépendre la pensée du langage [1]. De Bonald voulut chercher un appui à ses doctrines dans le passage suivant du *Sophiste* : « Je dis que pensée et discours, *c'est la même chose*, avec cette seule différence que le *dialogue intérieur* de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée, tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche avec des sons articulés s'appelle discours. — Fort bien. — De plus, il y a quelque chose que nous savons être contenu dans le discours. — Quoi? — L'affirmation et la négation. — Oui. — Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler? — Assurément [2]. » — On a prétendu, d'après ces phrases, que Platon considérait le langage comme la condition essentielle de la pensée et qu'on pouvait ainsi traduire sa théorie : « Nous pensons notre parole et nous parlons notre pensée. » — Mais d'abord il ne s'agit ici que de l'*opinion*, non du *raisonnement* ou de la *raison*. En outre, Platon fait dépendre l'union des mots de la participation des genres et des Idées; loin de vouloir tout sacrifier aux signes, il veut montrer que les signes sont soumis aux lois de la réalité. Enfin la comparaison ingénieuse de l'opinion avec le langage ne peut être prise comme une définition scientifique. Si Platon parle du discours avant de parler de l'opinion et de l'imagination, c'est qu'il est plus facile de comprendre les lois de l'esprit quand on les étudie sous les formes précises du langage où elles se reflètent. La parole est à la pensée ce qu'un miroir est à l'objet. Loin de vouloir identifier ces deux choses, Platon va les distinguer avec le plus grand

1. Voir, outre de Bonald, G. Bauer, *Einleit. Schrift des A. T.*, p. 46; Zobel, *Ursprunge der Sprache*, Magdebourg, 1773, p. 8.
2. *Id.*, 310.

soin dans le *Cratyle*, où il réfute ceux qui veulent absorber la science dans les mots, au lieu de subordonner les mots aux Idées.

II. « Le *Cratyle*, dit Proclus dans son commentaire, nous enseigne la valeur propre des mots, et c'est par cette étude que doit commencer quiconque veut devenir dialecticien [1]. » — Et en effet le procédé logique le plus important pour le dialecticien est la définition. Mais combien la définition des mots n'est-elle pas voisine de la définition des choses! C'est en vertu de ce rapport intime qui unit le mot à la notion, que Proclus appelle le *Cratyle* « un dialogue dialectique ». Ce n'est pas, ajoute-t-il, « la dialectique péripatéticienne, qui est tout abstraite [2], mais celle du grand Platon, qui place la dialectique après les mathématiques et après l'éthique, comme l'introduction à la haute philosophie, à la connaissance de la cause unique de toutes choses, le Bien ». « Comme, dans le *Parménide*, Platon fait connaître la dialectique, non la vaine, mais celle qui entre dans le fond des choses, de même ici il traite de la grammaire dans son rapport avec la science des êtres... Évidemment il veut enseigner les principes des êtres et de la dialectique, puisqu'il parle en même temps et des noms et de ce qu'ils désignent [3]. »

Le *Cratyle* est en effet un dialogue très métaphysique et d'une importance sérieuse, outre l'intérêt qu'il offre au point de vue de la philologie [4].

1. Notes sur le *Cratyle* dans la traduction de Cousin, p. 501.
2. C'est-à-dire qu'elle est une logique formelle, où l'on n'étudie que des abstractions indépendamment de la réalité.
3. *Id.*
4. L'interprétation du *Cratyle* a d'ailleurs donné lieu à de nombreuses controverses. Voir principalement Schleiermacher, II, 322; Stallbaum, *Argum.* 14; Grote, *Plato*, II, 501; Ast., *Societ. Philol.*, Leipzig, III, 19; *Leb. und Schr. Plat.*, 351; Socher, p. 163; Classen, *De primordiis grammaticæ Græcæ*, p. 36; Renan, *Origines du langage*, p. 146; Lenormant, *Cratyle*.

Deux systèmes principaux sont aux prises dans le *Cratyle*. Hermogène pense que « la propriété des noms réside dans la convention et le consentement des hommes. Le vrai nom d'un objet est celui qu'on lui impose : si, à ce nom, on en substitue un autre, il n'est pas moins propre que le précédent, de même que, si nous venons à changer le nom de nos esclaves, les nouveaux noms qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens [1]. »

Cette opinion, suivant Proclus, était celle de Démocrite. — « Démocrite, qui attribuait les noms à une institution humaine, cherchait à établir sa doctrine par quatre arguments. Il tirait le premier de l'homonymie : on donne le même nom à des choses différentes; les noms ne sont donc pas conformes à la nature. Il prenait le second de la synonymie : si des noms différents pouvaient convenir à une seule et même chose, la réciproque serait vraie, ce qui est impossible. Il alléguait pour troisième preuve le changement des noms (par exemple, celui d'*Aristoclès* en celui de *Platon*). Enfin il arguait du défaut d'analogie. Pourquoi n'y a-t-il pas un verbe qui vienne de δικαιοσύνη, comme φρονεῖν de φρόνησις? Il concluait que les noms viennent du hasard et non de la nature [2]. »

D'après l'école d'Héraclite, au contraire, la connaissance des noms, qui n'ont rien d'arbitraire, donne la connaissance des choses [3]. Cratyle est fidèle à l'opinion de

1. *Crat.*, 384, 385. — Grote (*Plato*, II, 201) croit trouver là une contradiction. Si les noms sont conventionnels, dit-il, un individu ne pourra pas les changer. — Mais il pourra les changer, pourvu qu'il s'entende avec les autres.

2. Notes sur le *Crat.*, p. 504. Aristote adopta l'opinion de Démocrite. (*De interpr.*, I, 3.)

3. V. Proclus, *Comm. in Parm.*, IV, p. 12. Καὶ ἀλλὸ τοῦ Ἡρακλιτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν. — L'opinion d'Héraclite fut aussi celle des Stoïciens. Voir Origène, *Contr. Cels.*, I, ch. 31, et Aulu-Gell., X, 4.

son maître. « Selon lui, ce n'est pas un *nom* que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire : il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares [1]. » Un nom qui ne nommerait pas et ne serait point naturel, disait-il, ne serait pas un nom ; de même que celui qui dit faux ne dit rien.

Socrate, appelé par Hermogène à décider entre Démocrite et Héraclite, réfute successivement ce qu'il y a d'exagéré et d'exclusif dans leurs opinions. Il commence par la doctrine du langage conventionnel (θέσει, οὐ φύσει), et, pour en montrer l'inexactitude, il s'appuie sur la nature essentielle de l'*action de nommer*, sur l'origine du langage, enfin sur les lois philosophiques et philologiques de sa formation.

1. Socrate fait d'abord comprendre à Hermogène que l'action de *nommer* doit avoir son essence, sa loi naturelle, son Idée. Toutes nos actions sont déterminées non pas seulement par notre manière de sentir, comme le croyait Protagoras, mais aussi par la nature des choses auxquelles elles s'appliquent [2]. « Car les choses ont en elles-mêmes une réalité constante ; elles ne sont ni relatives à nous ni dépendantes de nous, et elles ne varient pas au gré de notre manière de voir, mais elles subsistent en elles-mêmes selon leur essence et leur constitution naturelle [3]. » « Si l'on veut couper, c'est à condition d'employer ce qu'il faut pour couper. Si l'on veut démêler le tissu, on devra se servir de ce qu'il faut pour cela... Or le nom est un instrument d'enseignement qui sert à démêler les

1. *Cratyle*, trad. Cousin, 8. — 384, a, b, c, sqq.

2. Ce passage, où Platon considère la parole comme une action exercée sur un objet, a pour correspondant, dans le *Sophiste* (p. 448), le passage où la connaissance est représentée comme une action ayant également son objet.

3. *Crat.*, tr. Cousin, 11. — 387, c.

choses comme le battant à démêler des fils [1]. » En d'autres termes, le nom est un instrument d'analyse par lequel on distingue les choses ; ce qui ne l'empêche pas d'être en même temps l'expression d'une synthèse par laquelle on réunit sous un même signe les choses qui ont des caractères communs. Mais toute opération dialectique, toute action de la pensée a sa loi et son type. Le nom, comme le battant lui-même, doit donc avoir son Idée ; et à ce premier titre il n'a rien de conventionnel [2]. »

2. En second lieu, le battant est l'œuvre du menuisier, mais de quel artisan le nom est-il l'ouvrage? — C'est la question de l'origine des langues [3]. La réponse de Socrate paraît d'abord assez étonnante. « Ne penses-tu pas que c'est la *loi* qui nous donne les noms? — Il y a apparence... — Ainsi, Hermogène, il n'appartient pas à tout homme d'imposer des noms aux choses, mais à un véritable artisan de noms. Ce faiseur de noms, c'est, à ce qu'il paraît, le *législateur*, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes. » On sait que, dans l'antiquité, le terme de νόμος désignait d'abord l'*usage*, puis la *loi*. Les premières lois, en effet, ne furent que les premiers usages. Et d'où vinrent d'abord les usages, si ce n'est des peuples eux-mêmes et du développement de leur intelligence? Le premier législateur, Platon le dira tout à l'heure, est donc l'intelligence ; c'est elle qui a peu à peu créé la langue, non pas en promulguant des *lois* formelles (opi-

1. *Crat.*, tr. Cousin, 17. — 387, c.

2. Deuschle (*Die Platonische Sprach-philosophie*, p. 59, Marburg, 1853) traite la comparaison du nom avec le battant comme une plaisanterie. Schleiermacher, dans sa note, la croit sérieuse, avec raison selon nous. Sur l'Idée du battant, voir plus haut, livre II, chap. II. Aristote rejette cette expression d'« instruments didascaliques » et prétend que le mot désigne les choses par pure convention : Λόγος σημαντικὸς οὐχ ὡς ὄργανον, ἀλλὰ θέσει. (*De interpr.*, I, 3.)

3. Cette question préoccupa beaucoup l'antiquité, comme on le voit d'après les commentaires d'Ammonius Hermias et de Boëce.

nion trop absurbe pour être adoptée par Socrate), mais en produisant les *coutumes*, fruit de la raison commune. C'est de cette manière demi-sérieuse, demi-symbolique, qu'on peut interpréter la pensée de Platon. C'est là aussi, très probablement, ce que voulait dire Pythagore, qui professait la même opinion que Platon. On lui demandait : « Quel est de tous les êtres le plus sage? — C'est le nombre, répondit-il. — Et après le nombre? — C'est, dit-il, *celui qui a donné le nom aux choses* [1]. » Platon se souvenait peut-être de cette parole en écrivant le *Cratyle*. Proclus, qui la cite, y voit avec raison un symbole. Mais il l'interprète d'une façon bien détournée. « Le nombre, dit-il, c'est le monde intelligible; et par celui qui a donné les noms, Pythagore voulait désigner *l'âme, qui doit l'être à l'intelligence*. » Il serait plus simple d'entendre l'intelligence elle-même. Le nombre, *qui est le plus sage de tous les êtres*, exprime la réalité même considérée dans ses rapports intelligibles et immuables. *Celui qui a donné des noms aux choses*, c'est l'esprit. « Qui fait, selon toi, dit Platon lui-même, que les choses s'appellent ainsi qu'elles s'appellent? N'est-ce pas celui qui a inventé les noms? — Or il faut que ce soit l'*intelligence* ou des dieux ou des hommes, ou des uns et des autres. Donc, ce qui a appelé les choses par leur nom, τὸ καλέσαν, et le *beau*, τὸ καλόν, sont la même chose, à savoir l'intelligence [2]. » L'origine du langage et de ses lois est donc bien, pour Platon, le travail de l'intelligence conformément aux lois des choses.

Dans ce travail, en effet, l'intelligence se règle, avec une sagesse instinctive ou réfléchie, sur la nature même des objets et sur leurs essences intelligibles. « Considère, dit Platon, sur quoi se règle le législateur [l'intelligence commune], en établissant les noms. Reporte-toi à ce que

1. *Proclus, ib.*, voir *Cratyle*, tr. Cousin, 95.
2. *Crat.*, Cousin, 95. — 389, a, b; 390.

nous disions tout à l'heure. Sur quoi se règle le menuisier qui fait le battant? N'est-ce pas sur la nature même de l'opération du tissage? — Assurément. — Et si, au milieu de ce travail, ce battant vient à se briser, est-ce à l'imitation de celui-ci qu'il en fabriquera un autre, ou ne se reportera-t-il pas plutôt à l'*Idée même qui lui avait servi de modèle* pour faire le premier?... Et cette Idée, ne serait-il pas juste de l'appeler le *battant par excellence*?... Le législateur doit aussi former avec les sons et les syllabes les noms qui conviennent aux choses: il faut qu'il les fasse et qu'il les institue en tenant ses regards attachés sur l'*Idée du nom*, s'il veut être un bon instituteur de noms... Pourvu qu'il approprie convenablement à chaque chose l'*Idée du nom*, de quelques syllabes qu'il se serve, le nom n'en vaudra ni plus ni moins, pour appartenir à notre pays ou à tout autre... Et qui, enfin, devra diriger et juger ensuite l'ouvrage du législateur, soit chez nous, soit chez les barbares? N'est-ce pas celui même qui devra s'en servir? — Oui. — *Et celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien*?... Ainsi le nom, ouvrage du législateur, devra, pour être bon, être fait sous la direction d'un dialecticien [1]... » Les lois de la dialectique, en effet, sont les lois de la pensée et des choses, par conséquent aussi les lois de la parole. Ainsi reparaît, à propos du langage, la théorie des Idées.

« Cratyle, continue Socrate, a donc raison de dire qu'il y a des noms naturels aux choses... Les noms véritablement propres se trouveront surtout, selon toute apparence, parmi ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature. Ceux-ci, en effet, ont dû être établis avec un soin tout particulier. Peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes [2]. » On a voulu retrouver dans cette phrase l'ori-

1. *Soph.*, tr. Cousin, 24.
2. *Crat., ib.*, sqq.

gine surnaturelle du langage. C'est aller un peu vite, car il ne s'agit ici que d'une partie des noms, et d'autre part il faut se garder de prendre à la lettre tous les passages où Socrate rend hommage aux croyances religieuses de ses contemporains. D'ailleurs, si ceux qui invoquent ce passage du *Cratyle* s'étaient donné la peine de lire le dialogue jusqu'au bout, ils auraient vu que Platon réfute lui-même cette opinion d'une origine surnaturelle. « La meilleure réponse à faire, lui dit Cratyle, ce serait, je pense, de dire que c'est quelque puissance supérieure à l'humanité qui a établi les premiers noms ; d'où il suivrait nécessairement que ces noms sont tout à fait propres aux choses. » — « Mais, objecte Socrate, penses-tu que celui qui les institua, soit démon, soit dieu, ait pu se contredire lui-même? » Et il montre qu'il y a entre les croyances qui ont présidé à la formation des noms une contradiction des plus flagrantes, qu'on ne peut attribuer à un dieu. Mais voici un passage plus décisif, où Platon tourne en ridicule l'intervention de la Divinité dans ce problème : « Nous n'avons rien de mieux à dire sur la vérité des mots primitifs, à moins de faire comme les auteurs des tragédies, qui ont recours dans l'embarras aux machines de théâtre et font apparaître les dieux, et de nous tirer d'affaire en alléguant que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont institué les premiers noms, et que, par conséquent, ces noms sont convenables. Sera-ce donc là notre meilleur et dernier argument [1]? »

La part du divin, dans l'origine du langage, se réduit, pour Platon, à la part de l'inspiration et de l'instinct. Il ne croit pas que la formation des mots ait été une œuvre de *science* (ἐπιστήμη), car elle porte la trace de bien des imperfections. C'est une œuvre de simple *opinion* (δόξα), et on se rappelle que l'opinion et l'inspiration (poétique, artistique ou autre) sont choses voisines, aux yeux

1. *Crat.*, C., p. 117.

de Platon. Le législateur qui a institué les noms n'avait qu'une vue confuse des *Idées*, et ce législateur n'est autre que l'intelligence commune, dont l'œuvre a besoin d'être réformée par le dialecticien.

Telle est l'origine du langage, à savoir : une connaissance confuse des Idées chez ceux qui ont établi les *coutumes* et les *lois* de la parole, une *opinion* qui a engendré des *contradictions*.

3. Maintenant, recherchons comment s'est opérée la formation du langage, comment les mots ont pris naissance et d'après quelles règles ils doivent être réformés.

Cette partie du *Cratyle*, où apparaît la philologie à son berceau, auprès de la plus profonde philosophie, a considérablement embarrassé les interprètes. Toute l'antiquité n'y a rien vu que de très sérieux, et Proclus rapporte avec respect ou discute avec gravité les étymologies de Platon les plus inadmissibles. Mais nos modernes Allemands, philologues exercés en même temps que subtils critiques, sont demeurés stupéfaits devant la philologie platonicienne. Stallbaum ne voit dans le *Cratyle* qu'une perpétuelle ironie, dirigée comme toujours contre les sophistes : car Stallbaum voit les sophistes un peu partout et les fait intervenir comme le *Deus ex machinâ* dont parle Platon [1]. Même opinion dans Schleiermacher [2], Steinhart [3], Dittrich [4] et Lassalle [5]. Grote, au contraire, soutient avec

1. Stallb., *Prol. Cratyl.*, p. 11. « Quibus verbis *haud dubiè* notantur sophistæ, qui... verborum originationem temerè et ad suum arbitrium tractabant..... p. 4 : Protagoreorum *jocularî imitatione.* »

2. *Introd. ad Cratyl.*, 8-16. — Schleiermacher, qui fait souvent intervenir Antisthène, prétend que Platon se plaisait à répandre sur son ennemi une pleine mesure de ridicule (p. 17-21). Lassalle montre que ni Antisthène ni Protagoras ne sont en cause. (*Heraclcitos*, II, 376-384.)

3. *Einleitung zum Cratyl.*, 551-552.

4. *De Cratyl. Plat.*, 1841 (Leipzig, « *acerbissima irrisio* » (p. 48).

5. *Heraclcitos*, II, 379-384. — Sydenham, dans sa traduction du *Philèbe* (p. 33), se rapproche davantage de la vérité : « Le

raison qu'il faut prendre au sérieux ce que l'antiquité tout entière a admis sérieusement [1]; que, d'ailleurs, les étymologies de Platon dans ses autres dialogues, ou celles d'Aristote, des stoïciens et des alexandrins, sont tout à fait comparables pour l'étrangeté à celles du *Cratyle*. Mais Grote rejette toute la métaphysique qui accompagne cette philologie [2], et il la trouve même en contradiction avec certaines théories du *Sophiste* et du *Théétète*. Il nous semble que les idées métaphysiques de Platon sont au contraire fort remarquables sur ce point et qu'il a devancé les plus illustres des modernes, tels que Grimm et Max Müller.

Platon commence par poser en principe que la formation des mots consiste dans une certaine imitation des objets, et qu'il faut déterminer l'exacte nature de cette imitation.

« Si nous étions privés de langue et de voix et que nous voulussions nous désigner mutuellement les choses..., c'est au moyen du corps que l'on représenterait les objets, en lui faisant imiter ce qu'on voudrait représenter. — Oui. — Or, puisque c'est de la voix, des lèvres et de la langue que nous voulons nous servir pour cet usage, nous ne pouvons y parvenir autrement qu'en leur faisant imiter les choses *à quelques égards*. Le nom est donc une imitation par la voix; et imiter ainsi les choses, c'est les nommer [3]. »

Mais rendons-nous bien compte de ce que peut être et de ce que doit être une imitation. Peut-elle et doit-elle

Cratyle est un dialogue où l'on enseigne la nature des choses, soit permanentes, soit passagères, par des étymologies supposées de noms ou de mots. » Il y a en effet une grande part de symbolisme métaphysique dans le *Cratyle;* mais nous croyons que la philologie y tient aussi une grande place.

1. C'est aussi l'avis de M. Lenormant, dans son édition du *Cratyle*. (*Comm.*, p. 8.)

2. Grote, *Plato and the other companions of Sokr.*, II, 501-552.

3. *Crat.*, 423.

reproduire *tout* ce qui est dans l'objet? Non, car alors l'objet et son signe seraient indiscernables. C'est ce que Cratyle ne comprend pas d'abord. « Si nous venons, dit-il, à ajouter, retrancher ou seulement déplacer quelqu'un de ces éléments, on ne pourra plus dire que nous écrivons ce mot, et que seulement nous ne l'écrivons pas comme il faut: je dis que nous ne l'écrivons plus du tout et qu'il devient tout autre du moment qu'on lui a fait subir quelqu'une de ces modifications. » Ces paroles de Cratyle sont une conséquence et une application du principe qu'il a posé précédemment : « Socrate, quand je dis ce que je dis, puis-je dire ce qui n'est pas? Dire le faux, ne serait-ce pas dire ce qui n'est pas?... Je n'admets pas qu'on puisse *parler* faux [1]. » On reconnaît l'application au langage de la doctrine sophistique sur l'erreur : de même qu'on ne peut juger faux, on ne peut parler faux ; car on prononce ou l'on ne prononce pas un mot : il n'y a point de milieu, d'après Cratyle, comme il n'y a point de milieu entre l'être et le néant, d'après Parménide. Si donc on altère ce mot, ce n'est plus lui qu'on prononce, mais un autre. A ce sophisme Socrate oppose la théorie générale de l'*imitation*. Cratyle serait irréfutable si toute imitation devait reproduire *de tout point* l'objet, car la moindre modification dans le signe l'empêcherait de correspondre au même objet : le signe ne *signifierait* plus la même chose : il ne serait pas seulement un signe *inexact*, mais un signe *nul* de cette chose. De là l'impossibilité de parler faussement d'une chose quelconque. « J'ai bien peur, Cratyle, répond Socrate, que cette manière de voir ne soit pas juste. — Comment cela? — Il se peut bien qu'il en soit comme tu le dis, pour tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un nombre déterminé [2]. Par exemple, si à dix ou à tout autre nombre tu ajoutes ou tu retran-

1. *Crat.*, 423 et sqq.

2. *Cratyl.*, 432, a. Ὅσα ἒκ τινος ἀριθμοῦ ἀναγκαῖον εἶναι ἢ μὴ εἶναι.

ches quelque chose, tu as aussitôt un nombre différent. Mais la justesse d'une chose qui consiste, comme l'image, dans une certaine qualité, n'est pas soumise aux mêmes conditions. Au contraire, pour être image, il ne faut pas que l'image représente complètement la chose imitée [1]. » Par exemple, si l'image de Cratyle était de tout point indiscernable de Cratyle, elle serait identique à Cratyle lui-même. « Tu vois donc, mon ami, que nous devons modifier l'idée que nous nous étions faite de la propriété d'une image; et ne pas vouloir, à toute force, que ce ne soit plus une image dès qu'il y manque quelque chose ou qu'il s'y trouve quelque chose de trop. Ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images renferment exactement tout ce qui se rencontre dans leurs modèles? Véritablement, Cratyle, ce serait une plaisante aventure si les choses et leurs noms devenaient semblables de tout point. Tout se trouverait double, et il n'y aurait plus moyen de distinguer où serait le nom et où serait la chose... Accorde-nous donc que dans un mot peut être introduite telle lettre qui ne soit pas convenable; et si une lettre dans un mot, un mot dans la phrase; si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours, sans qu'il faille contester pour cela que les mots et le discours expriment la chose, du moment que l'on y trouve le caractère distinctif de cette chose [2]. » Ainsi reparaît la possibilité de parler faux, c'est-à-dire de représenter une chose de manière à la faire distinguer des autres sans cependant la représenter absolument telle qu'elle est [3].

1. Ποιοῦ τινος. C'est la distinction de l'*essence* absolue et de la *qualité* relative.

2. P. 135.

3. Aristote (*de Interpret.*, I, 2) dit que les noms ou les mots ne peuvent être ni *vrais* ni *faux*, que les propositions seules sont vraies ou fausses. Grote (*Plato*, II, 202) approuve cette objection d'Aristote à Platon. Mais Platon ne nie pas que la vérité d'un jugement suppose deux termes; il l'a fait voir lui-même dans le *Sophiste*. Seulement il ajoute que les mots peu-

Il faut être bien inattentif, comme l'ont été trop de commentateurs, pour ne pas voir que, dans ces pages importantes, Platon vise bien au delà de la grammaire et ouvre une échappée dans les profondeurs de sa métaphysique. Ne reconnaît-on pas le rapport de l'image à la réalité qui constitue la participation, la μίμησις et la μέθεξις? Toute la théorie des Idées roule sur un rapport de signe à chose signifiée, d'image à original. Le *sensible* est une imitation de l'*Idée*, et cette imitation peut être plus ou moins complète. Les objets du monde sensible peuvent varier, se perfectionner ou décroître, sans cesser d'être l'image de la même Idée dominante, qui constitue leur caractère distinctif et leur définition. Les Idées, au contraire, comme les nombres, sont ou ne sont pas. A deux ajoutez un: ce n'est pas seulement une modification de deux : ce n'est absolument plus *deux*, c'est *trois*. Ainsi sont toutes les Idées, parce qu'elles sont absolument et parfaitement (παντελῶς ὄν) : il n'y a pas deux beautés parfaites; il n'y en a qu'une, qui est ou n'est pas. Mais il y a un nombre indéfini de beautés imparfaites, qui sont telle qualité, tel degré de beauté (ποιοῦ τινος); là est le domaine de l'indéfini (ἄπειρον), parce que ce sont de simples images des Idées. Or, en tant qu'*images*, elles ressem-

vent avoir aussi leur genre de vérité, lorsqu'ils sont la représentation exacte des choses. On sait dans quel sens élevé Platon prend ce mot de vérité : il entend par là non pas seulement la conformité de nos notions aux choses, mais la conformité des choses mêmes à leurs Idées. Le nom *vrai* est celui qui est fait d'après le *type* du nom. C'est ainsi que tel nom emprunté à la nomenclature chimique des modernes sera exact et vrai s'il est conforme aux règles. Grote rapproche de ce qu'il appelle l'erreur de Platon un passage analogue du *Philèbe*, où Platon distingue les plaisirs *vrais* et les plaisirs *faux*. Mais il s'agit toujours ici de cette vérité supérieure, objective et non pas seulement subjective, réelle et non pas seulement formelle, qui consiste dans la conformité des choses aux Idées. Hegel prend le mot de vérité dans le même sens, et dans le langage ordinaire on dit aussi la vraie justice, l'État véritable, le vrai bonheur, etc.

blent nécessairement à leur original; mais, nous venons de le voir, elles ne peuvent pousser la ressemblance jusqu'à l'identité. C'est ce qui rend possible l'imperfection, le mal et l'erreur. Dans l'erreur, vous avez une représentation inexacte des choses : ce n'est pas la chose même, ce n'est pas non plus un néant; c'est un mélange d'être et de non-être, par lequel vous confondez le *même* et l'*autre* qui se trouvent « répandus partout ». Chaque objet étant une multiplicité, vous pouvez l'altérer plus ou moins par l'erreur, sans le détruire: au contraire, l'Idée, étant une et absolue, ne peut être altérée sans périr tout entière : elle est posée ou elle est supprimée, point de milieu; mais il y a un milieu dans le monde sensible, et un milieu indéfiniment variable.

Le *Cratyle* n'est que l'application au langage de cette théorie du *Sophiste*. Le *mot* est un *microcosme*, et Platon voit s'y réfléchir en petit toute sa théorie des Idées. Le mot est un monde sensible fait à l'image d'un monde intelligible; et de même, le monde sensible tout entier n'est qu'un mot éternellement prononcé qui exprime le suprême idéal : c'est, diront les platoniciens du christianisme, la parole de Dieu éternellement proférée.

Chaque mot de la langue humaine est donc soumis aux mêmes lois que le grand univers; car il est une imitation, une participation plus ou moins parfaite de quelque réalité essentielle. « Une chose sera donc nommée si son caractère essentiel se retrouve dans le nom, lors même que tous les traits convenables n'y seraient pas rassemblés; le nom sera bon si ces traits y sont tous, mauvais s'il n'y en a que fort peu [1]. » D'où il résulte que le nom n'est ni assez conventionnel pour être sans rapport avec la chose, ni assez naturel pour pouvoir remplacer la chose même, comme le soutenait Cratyle.

Tels sont les principes métaphysiques posés par Platon;

1. *Crat.*, 390.

telle est l'application au langage de la doctrine du *sensible* conçu comme *imitation* des Idées.

Maintenant, de quelle manière cette imitation des choses au moyen des mots a-t-elle été accomplie par les premiers inventeurs du langage, et de quelle manière doit-elle être réformée par les dialecticiens?

Ici se retrouvent en présence, sur le terrain de la philologie, les deux doctrines qui se partagent la philosophie : le sensualisme et l'idéalisme.

D'après l'école sensualiste, le mot est l'imitation de la chose dans ce qu'elle a de sensible et de matériel; l'onomatopée est le type du mot. D'après l'école idéaliste, le mot est l'imitation de la chose dans ce qu'elle a d'intelligible et de rationnel; ce n'est point de l'onomatopée, mais de la généralisation que le langage procède. Ces deux écoles se disputent encore de nos jours la philologie, et nous les trouvons déjà aux prises dans le *Cratyle*.

« Se borner à dire que le nom est une imitation par la voix, et qu'imiter ainsi les choses c'est les nommer, ne me paraît pas encore satisfaisant, mon cher ami. — Comment? — Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent le bêlement des brebis et le chant du coq, *nomment* par cela même les animaux qu'ils imitent. Faudra-t-il donc admettre cette conséquence? — Non pas; quelle est donc, Socrate, l'imitation qui constitue le nom? — D'abord, à ce qu'il me semble, ce n'est pas celle, quoique produite aussi avec la voix, qui imite comme imite la musique; en second lieu, ce n'est pas l'imitation des objets mêmes de l'imitation musicale; ce n'est pas là en quoi consiste le nom. Je m'explique : tous les objets n'ont-ils pas une forme et un son? la plupart n'ont-ils pas aussi une couleur? — Sans doute. — Il ne me semble pas que l'art de nommer consiste dans l'imitation de ces qualités. C'est plutôt l'art du musicien ou du peintre, n'est-il pas vrai? — Oui. — Mais quoi? Ne penses-tu pas que chaque objet a son *essence*, aussi bien que sa couleur et que les autres

qualités dont nous venons de parler. Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas eux-mêmes leur essence, ainsi que toutes les autres choses qui méritent le nom d'être (τῆς προσρήσεως τοῦ εἶναι) [1]? — Je le crois. — Eh bien, si au moyen de lettres et de syllabes quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée? — Assurément. — Et si tu appelais peintre, musicien, les autres imitateurs, quel nom donnerais-tu à celui-ci? — Ce serait, je pense, le nom de l'art qui nous occupe depuis si longtemps, celui de l'institution des noms. »

Platon, on le voit, rejette le sensualisme philologique comme il a rejeté le sensualisme philosophique. Il n'admet pas que le procédé constitutif du langage soit l'onomatopée. La doctrine de Platon était fort en discrédit au XVIIIe siècle. Herder lui-même a d'abord soutenu la théorie de l'imitation matérielle dans un mémoire couronné par l'Académie de Berlin [2]. De nos jours, l'onomatopée a conservé des partisans [3]. Selon d'autres philologues, il

1. *Crat.*, 424, a, b, c.

2. Voir Steinthal, *Der Ursprung des Sprache* (Berlin, 1758).

3. Voir : Hensleigh Wedgwood, *Etymology of the english language*; Farrar, *Chapters on language*; Renan, *Origines du langage*. « L'imitation ou l'onomatopée, dit M. Renan, paraît avoir été le procédé ordinaire d'après lequel les premiers hommes formèrent leurs appellations... Le système que Platon a si subtilement développé dans le *Cratyle* — cette thèse qu'il y a des dénominations naturelles, et que la propriété des mots se reconnaît à l'imitation plus ou moins exacte de l'objet — *pourrait tout au plus s'appliquer aux noms formés par onomatopée :* et pour ceux-ci mêmes, la loi dont nous parlons n'établit qu'une convenance. Ces appellations n'ont pas uniquement leur cause dans l'objet appelé — (sans quoi elles seraient les mêmes dans toutes les langues), — *mais dans l'objet appelé, vu à travers les dispositions personnelles du sujet appelant* (p. 136, 147). »

M. Renan ne semble pas avoir compris la vraie pensée de Platon. Il croit que ce dernier entend par propriété des mots l'imitation matérielle des choses, tandis que Platon entend l'imitation de l'essence intelligible. De plus, Platon ne nie pas

ne faut demander la vraie nature du langage et les vraies lois de sa formation à aucune des écoles sensualistes, ni à l'école de l'Onomatopée ni à celle de l'Interjection [1]. « Nous ne pouvons nier, dit Max Müller, qu'*une* langue puisse avoir été formée d'après le principe d'une semblable imitation: mais nous disons que jusqu'ici on n'a découvert aucun langage ainsi formé [2]. » « Je doute que ce procédé mérite le nom de langage [3]. » « Les onomatopées sont les *jeux* (playthings) et non les lois du langage [4]. » Les onomatopées n'ont qu'une part très minime dans les langues: elles sont rares même dans les noms d'animaux, où elles devraient être le plus fréquentes (chien, chat, cheval, taureau, etc.). D'ailleurs l'onomatopée est fort incommode à cause de son caractère individuel. Max Müller fait les mêmes objections au système de Condillac et de son école, qui dérive le langage de l'interjection. « A vrai dire, le langage proprement dit commence quand l'interjection cesse [5]. » Enfin, si les éléments *constitutifs* du langage étaient des cris ou l'imitation des sons de la nature, il serait difficile de comprendre pourquoi certains animaux, comme le perroquet et l'oiseau-moqueur, seraient sans langage. L'imitation grossière des objets n'est donc que la matière brute de

la part du *sujet* pensant dans la production des mots; il accorde à Protagoras et à Cratyle que les premiers auteurs de noms se sont faits eux-mêmes pour une bonne part la *mesure des choses*, à tel point qu'ils ont cru voir partout un *écoulement* universel et ont nommé les choses conformément à cette pensée. Mais, d'après Platon, le dialecticien doit ramener peu à peu les noms à la mesure des *Idées*.

1. Max Müller (*Science of lang.*, t. I) appelle en plaisantant la première la doctrine Bow-wow (imitation de l'aboiement du chien), et la seconde, la doctrine Pooh-Pooh! (interjection qui sert à appeler un chien).

2. *Lectures on the Science of language* (Longman), first series, 374.

3. *Ib.*

4. *Ib.*, 374.

5. *Ib.*, 383.

la parole, à laquelle il faut que la pensée ajoute sa forme propre. La parole commence où commence l'Idée.

Si donc c'est le propre de l'homme, selon Platon, que de concevoir le général et l'universel, c'est dans les lois de la raison qu'il faut chercher les vraies lois du langage : λόγος ne signifie-t-il pas tout ensemble raison et parole? L'homme a nommé les objets le jour où il a pu les définir.

C'est une vieille controverse parmi les philosophes que de savoir si le premier objet d'appellation, comme de connaissance, *primum cognitum*, *primum appellatum*, fut particulier ou général ; en d'autres termes, si les premiers noms furent des noms propres ou des noms génériques. Beaucoup de philologues modernes répondent conformément à la dialectique platonicienne, qui veut que le point de départ de la pensée et du langage ne soit ni la pure sensation ni l'Idée pure, mais un mélange des deux. Sans doute, comme l'ont soutenu Locke, Condillac, Adam Smith, Brown, Dugald-Stewart, l'intelligence a d'abord appliqué les noms à des objets particuliers pour les étendre ensuite aux objets du même genre. Par exemple, la première caverne qui fut appelée de ce nom donna sans doute son nom à toutes les autres cavernes. Le premier palais construit sur le Palatin donna son nom à ceux mêmes qui n'étaient point construits sur cette colline. « Supposons, dit Adam Smith, un homme assez ignorant pour ne pas connaître le mot général de rivière, mais familier avec le mot de Tamise : si on le transporte auprès d'une autre rivière, il l'appellera certainement *une Tamise*. » Déjà cette induction, si elle avait lieu [1], supposerait, d'après les

1. Il est douteux qu'elle eût lieu. Notre ignorant, transporté devant une rivière autre que la Tamise, ne l'appellerait pas Tamise, mais bien *de l'eau*, terme général. C'est ce que font les enfants. Qu'on leur montre un étang, puis une rivière, puis une autre, ils diront toujours : *eau*. On aura même de la peine à leur faire adopter des noms différents pour les

principes platoniciens, un élément intellectuel sans lequel l'appellation particulière serait stérile et à jamais bornée. Mais ce n'est là qu'une extension ultérieure du mot déjà formé. Ce qui est capital: c'est de rechercher avec Platon comment a été formé le mot lui-même, indépendamment de sa généralisation ultérieure, et à quelle faculté il a dû sa première apparition. Or c'est là que la pensée de Platon est originale : le mot n'est pour lui que le signe et le résumé d'une définition de choses, il est un produit de dialectique. Remontez à la racine des noms : ils exprimaient tous originairement, selon Platon, un *attribut* caractéristique et plus ou moins *essentiel*, pris dans la multiplicité des attributs de l'objet et posé à part dans son unité. Que cet attribut fût une qualité ou une action, il était toujours une idée générale, et c'est cette idée générale qui fut l'antécédent et la condition du langage. L'onomatopée même est une définition incomplète et grossière, qui n'en suppose pas moins, selon les platoniciens, une généralisation. Imiter le chant d'un oiseau pour le désigner, c'est le définir par son chant. Il est possible que les onomatopées aient été fort nombreuses à l'origine des langues; cela est même certain [1]; mais ce qui distingue pour Platon l'onomatopée humaine du caquetage des perroquets, c'est que la première est une « définition » et un vrai « nom », tandis que le second ne correspond pas à une Idée et n'est qu'un jeu [2].

diverses *espèces* d'un même genre : étang, rivière, ruisseau, Seine, Garonne. Ils sont beaucoup plus portés à généraliser et à simplifier qu'à particulariser et à se perdre dans la complication des différences. Ils vont plus volontiers, dirait Platon, vers l'*Idée* et l'unité que vers la *matière indéfinie*.

1. C'est ce que M. Max Müller ne semble pas reconnaître : sa théorie est beaucoup trop exclusive.

2. Et encore on pourra supposer, si l'on veut, que le perroquet a déjà une notion vague des objets et une vague intention, sinon de les désigner aux autres, du moins de se les désigner à lui-même.

Pour illustrer la théorie platonicienne par des exemples empruntés à la philologie moderne, le mot *antra* (*antrum*) signifie *intérieur* (*internum*). *Antar* en sanskrit a le sens d'*entre*, *inter*. Cette appellation n'aurait donc pu être donnée à un antre particulier si l'idée générale d'*intérieur* n'avait pas été présente à la pensée des aryens. Pour nommer l'*antre*, on l'a défini dialectiquement, et le nom a été, dirait Platon, « une imitation de l'essence ». Le mot *entrailles* (intérieur du corps) a la même racine (ἔντερα en grec, *antra* en sanskrit). *Caverne* signifie cavité : la racine *cav* vient du sanskrit *Ku*, qui se retrouve dans Κοῖλος, *cœlum*, ciel. Le *serpent* (en sanskrit *sarpa*) signifie le *rampant*. *Anguis* et ἔχις, ἔχιδνα, signifie l'*étouffeur* (*angere*, *angor*, en sanskrit *ank*). Le mot même de *nom*, *nomen*, *nâman* en sanskrit, ou *gnaman* (co-gnomen), a pour racine *gnâ*, qui signifie l'acte de connaître (co-gnoscere). Le mot anglais *moon*, la lune, signifie le *mesureur* : *mâ*, *man*, en sanskrit, voulut dire d'abord mesurer, puis penser. Le mot *man* en anglais, *mann* en allemand (homme), signifie le *penseur*. C'est donc en définissant l'homme par sa plus haute faculté qu'on l'a nommé [1]. Ainsi l'*onomatopée* n'a pu servir que pour définir et nommer les objets dont la caractéristique est le son qu'ils produisent ; même pour ceux-là on a souvent préféré les appellations rationnelles. Soutenir que le langage a été une simple extension inductive des noms particuliers au genre, c'est donc ne voir les choses que sous le rapport exotérique de la quantité et de l'extension ; Platon, lui, pénètre dans la compréhension de l'objet à nommer, dans le domaine ésotérique de la qualité et de l'essence, et il prend sur le fait l'acte rationnel qui, après avoir dégagé d'une multiplicité d'attributs (τὸ ἄπειρον) la déter-

1. C'est l'appellation sanskrite et germanique. L'appellation latine et néo-latine (*homo*, *homme*) vient d'une définition moins élevée et signifie le terrestre (humus, humilis).

mination essentielle (τὸ πέρας), exprime l'Idée ou le *nombre* ainsi conçu par un nom qui en participe comme l'image du modèle [1].

1. Leibnitz développe admirablement la théorie platonicienne dans les passages suivants :

« Les termes généraux ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur *constitution* essentielle. Car, si par les *choses particulières* on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des noms *propres* et point d'*appellatifs*, c'est-à-dire s'il n'y avait des mots que pour les individus : puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidents, et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus ; mais, si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (*species infimas*), outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des *universaux* fondés sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon que l'on parle des genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute sorte de similitudes ou convenances, et par conséquent d'employer des termes généraux de tous degrés ; et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux *idées* ou *essences* qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former et sont les plus utiles. Aussi voyez-vous que les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler ou la matière dont ils parlent, se servent de termes généraux, comme « chose, plante, animaux », au lieu d'employer les termes propres, qui leur manquent. Et il est sûr que tous les *noms propres* ou individuels ont été originairement *appellatifs* ou généraux..... J'oserais dire que presque tous les noms sont originairement des termes généraux, parce qu'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès *sans raison* pour marquer un *tel* individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce qu'on donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom de *grosse tête* à celui de toute la ville qui l'avait la plus grande ou qui était le plus considéré des grosses têtes qu'on connaissait. C'est ainsi même qu'on donne les noms des genres aux espèces, c'est-à-dire qu'on se contentera d'un terme plus général ou plus vague pour designer des espèces plus particulières, lorsqu'on ne se soucie point des différences : comme, par exemple, on se contente du nom général d'absinthe, quoiqu'il y en ait tant d'espèces

Cette doctrine, que chaque mot est originairement un prédicat, et que les noms, quoique signes de conceptions individuelles, « sont tous, sans exception, dérivés d'idées générales [1] », est toute platonicienne. Elle ramène la pensée et la parole, λόγος, à un même fait tout ensemble intérieur et extérieur; comme le disait Platon : « Pensée et discours c'est la même chose, avec cette différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même et sans la voix s'appelle pensée, tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche avec des sons articulés s'appelle discours [2]. »

Après avoir posé le principe général de sa méthode étymologique, Platon en a donné des applications assez nombreuses. Ces applications ne pouvaient avoir évidemment la même valeur que la méthode elle-même, à cause des connaissances positives, soit historiques, soit philologiques, qui manquaient aux anciens. Néanmoins on a beaucoup exagéré le caractère arbitraire de ces applications, qui ont paru à quelques-uns des jeux de l'ironie.

Les exemples donnés par Platon sont de deux sortes : les uns relatifs aux mots dérivés, les autres aux mots primitifs. Parmi les mots dérivés, Platon donne la première place aux noms des dieux et des héros. « Ne serait-il pas juste, dit-il, de commencer par les dieux [3] ? » Il est clair, en effet, que les noms des dieux doivent être le résumé des doctrines religieuses et métaphysiques auxquelles s'élevèrent les premiers peuples. C'est dans ces noms que la trace de l'Idée doit être le plus visible, et la philologie moderne s'accorde avec Platon pour chercher dans les noms sacrés la pensée religieuse et philosophique des peuples. Platon a même fait preuve d'une grande profon-

qu'un des Bauhin en a rempli un livre exprès. » (*Essais sur l'entend.*, III, I, 3.)

1. Max Muller, I, 401.
2. *Soph.*, 310.
3. *Ib.*, 21.

deur en disant que les premiers hommes semblent avoir été préoccupés, comme Héraclite, de l'idée du mouvement universel. C'est là, en effet, ce qui dut frapper tout d'abord les esprits : c'est le premier degré de la dialectique. Les philologues modernes, eux aussi, retrouvent dans les noms sacrés de la Grèce et de l'Inde l'idée dominante des révolutions de la nature : succession des jours et des nuits, de la lumière et des ténèbres, de la chaleur et du froid, de l'hiver et de l'été, de la végétation et de la stérilité, de la veille et du sommeil. « Quelle peut être la raison de ce nom de dieu, θεός? » se demande Platon. Voici ce que je soupçonne. Je crois que les anciens habitants de la Grèce ne reconnaissaient d'autres dieux (comme aujourd'hui une grande partie des Barbares) que le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel; et en observant leur mouvement et leur course perpétuelle, ils les auront appelés dieux, θεοί, d'après cette propriété de courir, θεῖν; et ce nom s'étendit par la suite aux nouvelles divinités qu'ils reconnurent [1]. » Remarquons que les deux moments dialectiques de l'*appellation* sont ici parfaitement indiqués : 1° acte par lequel on saisit dans la *compréhension* de l'objet l'essence générale ou attribut caractéristique; 2° acte par lequel on accroît l'*extension* du mot formé en l'appliquant par induction aux choses du même genre.

Quant à la véritable étymologie de θεός [2], Platon ne pouvait la connaître; mais il est dans le vrai en cherchant dans les phénomènes célestes la première origine du nom des divinités. Il est dans le vrai aussi quand il croit à l'intérêt et à l'importance de ces recherches étymologiques, persuadé que chaque mot renferme toute une histoire, toute une religion, toute une philosophie. Que de choses, par exemple, ne nous révèle pas ce nom de Dieu, dont

1. *Cratyle*, 397, c.
2. Voir Max Muller, t. II, p. 453.

Platon s'efforçait de trouver la première origine! Si ce nom pouvait s'ouvrir en quelque sorte devant nos yeux et nous montrer toutes les significations par lesquels l'a fait passer une dialectique intérieure, n'y retrouverions-nous pas tous les degrés de la grande dialectique humaine? Le mot sanscrit *div* ou *deva* désigna d'abord, sinon la course des astres, comme le croyait Platon, du moins leur pure lumière, principalement cette clarté du jour qui rend toutes choses perceptibles et sans laquelle il n'y a ni chaleur, ni vie, ni activité. Puis, au-dessus de cette lumière visible, la pensée humaine entrevit et adora la lumière intelligible, et soupçonna avant Platon que le soleil qui éclaire le monde matériel est l'image et le symbole de celui qui resplendit dans un monde supérieur. Mais la race aryenne ne pensa pas tout d'abord que ce foyer du monde intellectuel doit être unique : elle appela divins, elle appela dieux les objets multiples où se disperse et se réfléchit sa lumière, forces de la nature, idées de l'intelligence, vertus de l'âme. Les mots *deva*, Θεός, *deus*, furent des noms communs et l'expression d'un genre plutôt que d'une individualité. Pourtant Platon, à l'exemple de Socrate et des autres sages, prononce déjà le nom de Θεός pour désigner la personnalité suprême, simple et unique. Mais c'est seulement depuis le christianisme que le nom de Dieu est devenu exclusivement propre à l'individualité de l'être absolu : perdant peu à peu toute signification matérielle, toute empreinte sensible et même tout caractère de pluralité, ce mot n'éveille plus aujourd'hui dans la pensée humaine ni l'image de la lumière visible, ni le sentiment vague du divin, ni les notions multiples des puissances célestes, mais l'Idée pure et unique de l'être parfait : Dieu! — C'est ainsi que notre race, après avoir fait d'un dieu plusieurs, a fait de plusieurs dieux un seul.

Platon applique aux autres noms des divinités une méthode analogue, qu'il faut moins juger dans le détail que dans l'esprit qui anime l'ensemble. Jupiter (Ζεῦς)

signifie pour Platon la Vie (ζῆν) ; Vesta, qu'on invoquait la première dans les sacrifices, est l'Essence des choses (ἐστία) ; *Rhéa*, qui vient ensuite, est la *génération* ou *écoulement* universel (ῥοὴ) ; *Chronos* est le temps ou le courant perpétuel (χρόνος) ; *Dêmêter* est la terre *qui donne comme une mère ; Hêra* est l'air ; *Persephonê* est la sagesse qui atteint les choses malgré le mouvement qui les emporte ; Athênê est la pensée de Dieu (ἀ θεοῦ νοά) ; Hêphaistos est le dieu *lumineux ;* Arès, le dieu *mâle* et fort ; Hermès, l'*interprète* qui a inventé la parole (l'intelligence) ; Pan, aux deux natures, exprime *toutes choses*, emportées par le courant éternel. Les noms du feu et de l'air (πῦρ et ἀήρ) désignent le flux perpétuel de ces éléments (par exemple ἀήρ ἀεὶ ῥεῶν). — Assurément, il y a du vrai dans ce symbolisme philologique ; les détails sont inexacts, mais la pensée générale est ingénieuse et profonde. « Il me semble, conclut avec raison Socrate, que je n'ai pas mal deviné en imaginant, comme je le faisais tout à l'heure, que les hommes de l'antiquité la plus reculée, qui ont institué les noms, ont dû éprouver le même accident que celui qui arrive aujourd'hui à la plupart de nos philosophes :.... la tête leur a tourné, et ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte, et qui de leur nature n'ont rien de stable ni de fixe ; ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle [1]. »

Mais les mots dérivés supposent des mots primitifs et le langage se ramène en dernière analyse à des racines élémentaires. C'est ce que Platon a compris. « Tant qu'on ignore, en quelque manière que ce soit, en quoi consiste la justesse des mots primitifs, il est impossible de rien connaître aux mots dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que par les primitifs [2]. » Cette question est celle qui

1. Max Muller, t. II, p. 80.
2. *Ib.*, p. 117.

embarrasse le plus Platon : c'est à ce sujet qu'il se moque de ceux qui font intervenir la divinité. D'autre part, il rejette la convention arbitraire, et le dernier parti auquel il s'arrête lui semble une idée conciliatrice. Il veut bien qu'on attribue au divin la formation du langage, pourvu qu'on entende par là le *naturel* : « Je poserai en principe que ce qu'on appelle naturel fut l'œuvre d'un art divin : Θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ. » C'est une certaine harmonie *naturelle* et *divine* entre les sons et les choses qui paraît à Platon la meilleure solution du problème : et l'intelligence des hommes primitifs a naturellement saisi ce rapport établi par Dieu même. « Pour moi, les idées que je me fais sur les mots primitifs me paraissent à moi-même téméraires et bizarres. Je te les dirai si tu veux. Si, de ton côté, tu as quelque chose de mieux à me proposer, tu voudras bien m'en faire part. D'abord, il me semble voir dans la lettre ρ l'instrument propre à l'expression de toute espèce de mouvement... C'est la lettre qui oblige la langue à se mouvoir et à vibrer le plus rapidement [1]. » Les sifflantes φ, ψ, σ, ξ, rendent « tout ce qui présente l'idée de souffle ». — La pression que les lettres δ et τ font éprouver à la langue est quelque chose de très convenable à l'imitation de ce qui lie ou arrête (δεσμός, στάσις). Le λ exprime le coulant, le gluant, etc.

Les philologues modernes admettent, eux aussi, l'existence d'un certain nombre de *types phonétiques* qui ont servi d'éléments au langage [2]. Ils admettent en outre que ces types ont une certaine propriété naturelle et une

1. *Crat.*, 118.

2. Max Muller, t. II, Leibnitz (*Essais*, III, II) et Grimm (*Ursprung der Sprache*, Berlin, 1858) ont des vues analogues sur le pouvoir expressif et symbolique des racines et des lettres. (« Rein Buchstabe ursprunglich steht bedeutungslos oder ueberflüsig », p. 10.) Mêmes réflexions sur le *rho*, le *lambda* et les autres lettres. Cf. Renan, *ibid.*, 137.

harmonie avec les choses. Ils admettent enfin que les hommes ont saisi par instinct cette harmonie, et qu'ils ont employé par instinct les articulations convenables pour désigner les objets de leurs impressions. Cet instinct naturel à l'homme a pu s'oblitérer, s'atrophier et disparaître à la longue, comme tout instinct et toute fonction qui demeure sans exercice. L'enfant civilisé trouve la besogne toute faite, grâce à la langue qu'on lui apprend; il a d'ailleurs en partie perdu cette espèce de sens musical et de faculté expressive qu'avaient les hommes primitifs. Les physiciens ont remarqué que chaque objet, dans la nature, rend un son qui lui est propre. Les divers métaux se distinguent par la nature des vibrations qu'ils produisent et du son qu'ils rendent. « L'homme, lui aussi, vibre et rend des sons [1] », surtout l'homme primitif. Pensée ingénieuse et platonicienne d'esprit. Les nombres régissent tout : ils soumettent à leurs lois le mouvement universel et l'universelle vibration des choses. Il y a des harmonies entre les divers mouvements, entre les diverses vibrations ; il y a aussi des harmonies entre l'extérieur et l'intérieur, entre le son des choses et cet écho qu'elles trouvent dans le langage humain. En s'appliquant à ces phénomènes, la raison, la faculté dialectique, a produit les langues : elle a imprimé aux sons et aux mots l'empreinte de l'Idée. Les mots surgirent dans les siècles primitifs, comme les produits multiples d'un art instinctif et d'une instinctive dialectique. Puis, la loi de *sélection* et d'*élimination* s'appliqua aux mots comme à tout le reste. Les plus expressifs et aussi les plus rationnels survécurent dans cette sorte de *combat pour l'existence*. Ceux qui imitaient le mieux l'Idée et en offraient la meilleure réalisation participèrent à son éternité immuable et lui empruntèrent un élément d'immortalité. Les langues ont leur printemps et leur automne; au printemps, que de

1. Max Muller, *ib.*

feuilles nouvelles! les plus fortes et les plus vigoureuses restent seules sur l'arbre. Telle est la loi des choses que Platon avait déjà formulée : ce qui imite l'Idée subsiste, ce qui n'en est qu'une confuse et lointaine image disparaît; l'avenir appartient à l'Idée; qu'il s'agisse des espèces ou des mots, la loi est la même.

Telle est donc, en définitive, selon le platonisme, la formation des noms. Tout le formel du langage a son principe dans une combinaison rationnelle et dans une imitation de l'Idée; tout le matériel des langues a son principe dans l'instinct « naturel » que « Dieu a donné à l'homme ». Quant à la propriété des noms, « elle consiste à représenter la chose telle qu'elle est ». « Les mots, conclut Socrate, sont donc faits pour enseigner. »

IV. Est-ce à dire que Cratyle ait complètement raison, et faut-il soutenir avec lui que, tout nom étant propre et parfait, l'étude des noms doit remplacer l'étude des Idées? La première partie du dialogue était destinée à confirmer ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de l'école d'Héraclite; la seconde est destinée à en réfuter les exagérations.

Le nom est l'image de l'objet, sans doute; mais cette image n'est pas toujours fidèle. Nous l'avons vu, les premiers auteurs de noms les ont souvent faits sur la mesure de leurs impressions variables, au lieu de les faire sur la mesure des choses: aussi le dialecticien, loin de se faire esclave du langage, a pour mission de le réformer et de le rendre de plus en plus scientifique, de plus en plus semblable à l'essence des choses. L'idéal serait que chaque mot fût une exacte définition de l'objet. Platon eût applaudi à l'idée d'une langue rationnelle et d'une caractéristique universelle. Il montre même un penchant à réglementer le langage, comme tout le reste, sous la discipline de la philosophie. Il confierait volontiers à un législateur philosophe le soin de donner des lois au langage, comme au culte, comme aux beaux-arts. Sous ce rapport,

le *Cratyle* ressemble au *Politique* et à la *République*. Cratyle avait donc tort de vouloir mettre à la place des Idées leur image souvent infidèle. « Supposons un homme qui, dans la recherche de la nature des choses, ne prendrait d'autres guides que les noms : ne penses-tu pas qu'il courrait grand risque de se tromper? — Comment cela? — Il est bien clair que celui qui a composé les noms les a formés d'après la manière dont il concevait les objets eux-mêmes. N'est-il pas vrai? — Oui. — Et si celui-là ne les connaissait pas bien, et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de les concevoir, que pouvons-nous faire en le suivant que de nous tromper [1]? » D'ailleurs, comment saisir dans les mots toute la pensée de ceux qui ont fait le langage? « Nous disions que les noms nous représentent le monde comme livré à un mouvement et à un flux universel? N'est-ce pas là le sens que tu leur attribues? — Assurément, et ce sens est tout à fait juste. » Mais il y aussi une foule d'autres noms qui paraissent exprimer le repos. « Allons-nous donc, pour nous assurer de la propriété des mots, les compter comme des cailloux de scrutin, et tenir pour vrai le sens indiqué par le plus grand nombre? »

De plus, en supposant même que les mots fussent tous des images fidèles, ils seront toujours de simples images; or, nous l'avons vu, l'image ne peut jamais être identique à l'objet. Le mot n'aura donc jamais le privilège de remplacer les choses.

Enfin, le système d'Héraclite et de Cratyle contient un cercle vicieux. « Les premiers instituteurs des premiers noms l'ont-ils fait avec la connaissance des choses qu'ils nommaient? » Comment avaient-ils cette connaissance si l'on ne connaît les choses que par les noms? Se tirera-t-on de ce dilemme en faisant intervenir la divinité? L'embarras sera toujours le même. Car, encore une fois, il y a

1. Max Muller, 145. — 434, sqq.

deux espèces contraires de noms : « ceux qui se rapportent à l'Idée du repos, et ceux qui se rapportent à l'Idée du mouvement... Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons-nous raison, et d'après quel principe? ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point [1]. » Nous sommes donc toujours forcés de prendre pour juges les choses elles-mêmes, et de comparer les images aux objets, « *de demander à la vérité ce qu'elle est en elle-même et de s'assurer ensuite si l'image y répond* ».

En conséquence, « *ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il faut étudier les choses* [2] ». Et cette étude, loin de donner raison aux instituteurs du langage, qui ne voient partout que mobilité, nous fait comprendre au contraire que le langage même serait impossible s'il n'y avait rien de stable. « Devons-nous dire que le *beau* et le bon existent en eux-mêmes?... Je ne demande pas si un beau visage, ou tout autre objet beau (car tout cela est dans un flux perpétuel), mais si le beau lui-même ne subsiste pas toujours tel qu'il est. — Il le faut bien. — S'il passait incessamment, serait-il possible de dire qu'il existe et qu'il est? Tandis que nous parlons, ne serait-il pas déjà autre, et n'aurait-il pas perdu sa première forme [3]? » Le langage serait donc impossible, comme la connaissance, s'il n'y avait rien de fixe et de déterminé. Toute affirmation implique l'être, dans ce qu'il a d'immuable et d'éternel : et la moindre parole que la bouche prononce est pour Platon une preuve de l'existence des Idées.

En résumé, le but du *Cratyle* est de faire voir que les éléments du langage ne sont ni aussi rationnels et aussi propres que le prétend l'école d'Héraclite, ni aussi arbi-

1. Max Muller, 151. — 436, sqq.
2. *Ib.*, 153, 450, sqq.
3. *Ib.*, 460, sqq.

traires et aussi impropres que le prétend l'école de Démocrite. Œuvre de raison et de sensibilité tout ensemble, mais surtout de raison, les mots sont une imitation incomplète de l'essence. Ils ont leur origine dans une confuse vision de l'Idée; ils ont leur loi et leur fin dans la connaissance claire et réfléchie de l'Idée. La tendance des langues est de s'identifier progressivement avec les Idées mêmes, mais sans jamais pouvoir entièrement les remplacer. Le dialecticien est le maître et non l'esclave de la parole; il s'en sert comme le démiurge se sert de la matière, s'efforçant de la rendre le plus semblable qu'il est possible à sa propre pensée : παραπλήσια ἑαυτῷ [1].

1. C'est après une longue analyse du *Cratyle* que Grote arrive à cette conclusion : « Aucun commun objet didactique ne se montre à travers les Dialogues; chacun est une composition distincte sur un argument particulier. (No common didactic purpose pervading the Dialogues; each is a distinct composition, working out its own peculiar argument. *Plato. and the other,* II, 550.) » Grote motive cette opinion par les contradictions qu'il aperçoit entre le *Cratyle* et les autres dialogues, surtout le *Théétète* et le *Sophiste*. A l'en croire, la théorie de l'erreur est traitée trois fois différemment et contradictoirement dans ces trois dialogues. Pour nous, nous sommes étonnés de ce paradoxe. N'avons-nous pas montré que, dans le *Sophiste*, l'erreur de *jugement* vient d'une confusion entre les images sensibles des Idées? et cette confusion vient de ce qu'elles sont naturellement imparfaites, le non-être s'y mêlant à l'être. Or, dans le *Cratyle*, l'erreur de *proposition* s'explique par une confusion d'images vocales; et ce qui rend cette confusion possible, c'est que l'image par sa nature même est imparfaite (ou contient du non-être, c'est-à-dire un mélange d'éléments étrangers). « Lorsqu'on applique à une chose une image qui lui ressemble, que l'image soit un nom ou la représentation d'un être animé, je dis que cette application est faite avec propriété; et si c'est de noms qu'il s'agit, je dis de plus qu'elle est vraie. » (*Cratyle*, p. 129, tr. Cousin.) Si ce n'est pas là la théorie même du *Sophiste* et une allusion au monde sensible, qui, lui aussi, est une image d'Idées, nous avouons ne rien comprendre à Platon. De plus, nous demandons si l'on peut méconnaître la perpétuelle application dans le *Cratyle* de la théorie des Idées et de leur participation mutuelle? A en croire Grote, le *Cratyle* est un dialogue négatif,

sans conclusion dogmatique. N'est-il pas évident au contraire que le *Cratyle* conclut à la théorie des Idées, et Platon ne le dit-il pas formellement dans les dernières pages?

« Si nous devons trouver, dit Grote, une intention commune qui traverse et relie tous les Dialogues, ce n'est pas une intention didactique dans le sens propre du mot. La valeur des Dialogues consiste, non dans le résultat de la discussion, mais dans la discussion même; non dans la conclusion, mais dans les prémisses pour ou contre cette conclusion. » (*Ib.*, p. 551.) Qu'il y ait des dialogues de ce genre, nous ne le nions pas; mais ceux mêmes qui ne concluent pas ouvertement ont encore une conclusion sous-entendue; et c'est toujours la théorie des Idées. Grote est vraiment malheureux dans son choix quand il prend le *Cratyle* pour exemple et pour preuve de sa manière d'entendre Platon. Lui qui a si bien compris la logique platonicienne, demeure trop étranger à la métaphysique. Pour ne voir aucun lien entre le *Cratyle* et les autres Dialogues, il faut fermer les yeux. Nous espérons avoir montré que le *Cratyle* est au contraire tout rempli de métaphysique, et en particulier qu'il est étroitement uni au *Sophiste*. La liberté extrême de la forme, dans Platon, n'empêche pas l'unité *systématique* de la pensée. Platon pourrait appliquer au savant critique anglais et à ceux qui croient sa pensée toujours flottante ce qu'il dit d'Héraclite et de son école dans le *Cratyle* : « A force de tourner en tous sens dans leur recherche, la tête leur aura tourné à eux-mêmes, et ce vertige leur aura fait voir toutes choses dans un mouvement perpétuel. Mais ils ne s'avisent guère d'aller chercher dans leur disposition intérieure l'explication de leur manière de voir; ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte et qui, de leur nature, n'ont rien de stable ni de fixe : ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle. » (P. 80, C.) Platon, qui a rejeté le flux universel, n'a sans doute pas voulu le mettre dans ses propres pensées. Il est donc fort à craindre que Grote, quand il voit partout des contradictions et des différences, ne se constitue lui-même la *mesure* des pensées de Platon, malgré son intention d'être un miroir fidèle et passif. Comment, d'ailleurs, la critique positiviste aurait-elle pu bien comprendre l'idéalisme platonicien? — Les mêmes remarques s'appliquent à cette légion de commentateurs allemands qui aperçoivent de perpétuelles contradictions entre les dialogues et qui en rejettent un grand nombre sans ce prétexte.

LIVRE VII

RAPPORT DES IDÉES A LA SENSIBILITÉ L'AMOUR — LE BEAU — L'ART

CHAPITRE PREMIER

THÉORIE DE L'AMOUR

I. L'Amour dans la nature. Discours d'Eryximaque. Théories d'Héraclite et d'Empédocle. — II. L'Amour dans les ames. Les deux Vénus. Discours d'Aristophane et d'Agathon. Discours de Socrate. Mythe de la naissance de l'Amour. Comment il est fils de l'Idée du Bien et de la matière. — III. L'Amour dans son principe. Principe et fin de l'Amour en Dieu. Désir de l'immortalité. Production du bien dans le bien par le bien. Discours de Diotime. L'Idée de la beauté éternelle, objet suprême de l'Amour. Le *Premier Aimable.*

« Je ne sais qu'une petite science, disait Socrate : l'amour. » Ce que Socrate appelait, avec son ironie habituelle, une petite science, est aux yeux de Platon la science tout entière : l'amour, c'est encore la dialectique.

L'amour séparé de l'intelligence risquerait de s'égarer, et quand même il ne s'égarerait pas, il ressemblerait « à l'aveugle marchant dans le droit chemin [1] » ; mais l'intelligence, à son tour, sans l'amour qui lui imprime

1. *Meno. loc. cit.*

son essor, resterait impuissante et immobile : elle aurait beau entrevoir l'intelligible, elle ne s'élancerait point à sa poursuite. Nous l'avons vu déjà : « semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner des ténèbres vers la lumière qu'avec le corps tout entier, l'organe de l'intelligence doit se tourner, avec l'âme tout entière, de la contemplation de ce qui *naît* vers la contemplation de ce qui *est* ». L'analyse philosophique, dans le développement de l'intelligence, aperçoit les effets visibles d'une puissance cachée, l'amour. Sans ce mobile intérieur, la marche dialectique ne pourrait commencer. Sans le *désir de la sagesse*, il n'y aurait point de *philosophie*.

Suivons donc Socrate au banquet d'Agathon et étudions l'amour dans la nature extérieure, dans l'homme et en Dieu.

I. — L'amour dans la nature.

De même qu'Anaxagore, avant Socrate et Platon, avait proclamé déjà la souveraineté de l'Intelligence, de même Empédocle avait compris la puissance de l'amour. Mais ces deux sages n'ont guère aperçu l'intelligence et l'amour que dans la Nature, soumise à leur empire; ils ne les ont point étudiés dans l'homme.

Le médecin Eryximaque, dans le *Banquet*, représente le point de vue naturaliste de la philosophie qui précéda Socrate, et nous montre les effets de l'amour dans le monde extérieur. « L'amour ne réside pas seulement dans l'âme des hommes; il se rencontre aussi dans la nature corporelle, dans les animaux, dans les productions de la terre, en un mot, dans tous les êtres [1]. » Pour les corps, par exemple, il y a différents organes, et ces organes sont composés de quatre éléments : de l'eau, de la terre, de

1. *Banquet*, tr. Cousin, 265. — 180, a, b.

l'air, du feu. Lorsque ces éléments sont unis dans de justes proportions, l'ordre et la santé règnent dans les corps; mais lorsque l'un de ces éléments prédomine de manière à contrarier l'action des autres, à l'affaiblir ou à la détruire, il y a trouble, désordre et maladie. Alors intervient la médecine, qui rétablit la concorde entre les éléments les plus ennemis et leur inspire un amour mutuel. La médecine est donc la science de l'amour dans les corps [1].

Il y a aussi une science de l'amour en fait de rythme et d'harmonie : c'est la musique. « L'unité, dit Héraclite [2], en s'opposant à elle-même, produit l'accord : par exemple, l'harmonie d'un arc ou d'une lyre. » Mais il aurait dû ajouter qu'elle produit cette harmonie en retournant à elle-même ; car l'opposition seule ne suffit pas pour engendrer l'harmonie : il faut encore le retour à l'unité. « L'accord ne peut pas se former de choses opposées, tant qu'elles demeurent opposées; l'opposition, tant qu'elle ne s'est pas résolue en accord, ne peut donc produire l'harmonie. » C'est là le grand principe qui domine le monde physique, moral et intellectuel. Partout l'unité se développe dans la multiplicité : de là l'opposition et la différence ; partout aussi la multiplicité retourne à l'unité, et c'est ce retour, cette dialectique intérieure, qui fait l'harmonie universelle et l'universel amour. Les sages, voisins des dieux, dont Empédocle est le dernier représentant, avaient bien raison de dire : « Un est plusieurs, et, grâce à l'amour, plusieurs sont un. »

Comme la médecine, comme la musique, l'agriculture a pour objet l'amour. Lorsque les éléments qui composent les corps contractent les uns pour les autres un amour réglé et composent une harmonie sage et bien tempérée, l'année devient fertile et salutaire aux hommes, aux plantes, à tous les animaux.

1. *Banquet,* tr. Cousin, 266.
2. *Ibid.* Cf. Plut., *Isis et Osiris,* Stephan., 129, 155.

La connaissance de l'amour dans les mouvements des cieux et les révolutions de l'année s'appelle astronomie.

Enfin, la religion est l'ouvrière de l'amour entre les dieux et les hommes, par la science qu'elle a de ce qu'il y a de juste et d'impie dans les inclinations des hommes, et par l'harmonie qu'elle s'efforce d'y établir.

Telle est la puissance universelle de l'amour : tout ce qui se fait de bien dans l'univers est son ouvrage. Il introduit partout l'ordre, le nombre et l'harmonie ; et comme l'ordre est l'objet de la science, on peut dire indifféremment, ou que toute science a pour objet les Idées, ou qu'elle a pour objet l'Amour.

Mais, si nous reconnaissons dans la Nature entière les effets de l'amour, c'est que nous avons nous-mêmes ressenti sa merveilleuse influence. C'est dans notre âme que nous en puisons l'idée, pour appliquer ensuite cette idée au monde sensible ; c'est donc surtout dans notre âme qu'il faut étudier l'amour.

II. — L'amour dans les ames.

Il y a deux degrés dans la connaissance : l'opinion qui s'attache au sensible, et la science qui s'attache à l'intelligible ; de même il y a deux degrés dans l'amour : l'un, correspondant au monde matériel, et l'autre au monde intellectuel [1].

L'amour de la Vénus populaire est populaire aussi et n'inspire que des actions basses. Il est épris du corps et non de l'âme : il règne sur les hommes grossiers et esclaves de la matière. Mais l'amour de la Vénus céleste s'adresse à l'âme et non au corps. Ce n'est point son propre plaisir qu'il recherche, mais le bonheur de l'objet aimé. Son but est de perfectionner celui qu'il aime dans la science et la

1. *Banq.*, 254.

vertu. Au lieu d'une union matérielle et passagère, il recherche l'harmonie des âmes.

Quelle est l'origine de ces deux amours, et d'abord de l'amour populaire ? Empédocle avait supposé que les amants formaient autrefois une seule et même nature : Dieu les sépara, et depuis ce temps, saisis d'une inquiétude perpétuelle, ils vont partout cherchant cette moitié d'eux-mêmes qu'il ont perdue. Aristophane, dans le *Banquet*, recouvre de tous les ornements de son imagination bouffonne cette tradition pythagoricienne et orphique, venue peut-être de l'Orient [1]. Mais sous l'ironie de la forme se cache sans doute une pensée profonde. L'amour n'est-il pas l'union de deux êtres qui se complètent, comme s'ils retrouvaient l'un dans l'autre ce qu'ils auraient perdu autrefois? Chaque sexe n'a-t-il pas les qualités mêmes qui manquent au sexe opposé, sinon entièrement, du moins en partie? Dieu n'a pas voulu qu'aucun de nous pût se suffire à lui-même ; et comment l'homme se suffirait-il, puisqu'il est imparfait ? Au lieu de l'égoïsme personnel, qui se concentre en soi comme s'il était un Dieu, il faut à l'homme la force expansive de l'amour, qui l'excite à se développer en se répandant dans les autres âmes. Enfin, peut-être faut-il voir dans le discours symbolique d'Aristophane l'application à l'humanité de ce que le médecin Eryximaque avait découvert dans la Nature. A l'origine de toutes choses est l'unité, qui se divise ensuite et devient multiple, mais pour revenir un jour à elle-même. La nature humaine, mâle et femelle tout ensemble, est l'unité primitive à laquelle a succédé la séparation; l'amour est le retour à l'unité, qui est la loi intime de tous les êtres.

Mais le discours d'Aristophane n'est encore qu'une réponse provisoire à la grande question des origines de l'amour. Pour bien comprendre même la Vénus popu-

1. *Orphic.*, IX, Herm. 266. Cf. Timée de Locres.

laire, il faut connaître la Vénus Uranie. Elle seule peut nous initier à tous les mystères de l'amour.

Phèdre et Agathon, dans le *Banquet*, célèbrent à l'envi les qualités de l'amour céleste et ses effets bienfaisants sur l'âme. C'est lui qui inspire à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire, la honte du mal, l'émulation du bien. Le courage, le dévouement, l'héroïsme sont les effets de cet amour. Il animait Alceste quand elle descendit au tombeau à la place de son époux; il animait Achille quand il recherchait la mort pour venger Patrocle: et si Orphée perdit Eurydice pour la seconde fois, c'est que, lâche comme un musicien qu'il était, il aima mieux descendre vivant aux enfers que de mourir avec courage pour retrouver celle qu'il avait perdue. S'il faut juger de la cause par les effets, l'amour doit posséder toutes les perfections. Il est éternellement jeune, puisqu'il s'attache à la jeunesse; il est beau et délicat, puisqu'il recherche la beauté et ne saurait rien produire dans le désordre et la laideur. Son essence subtile est quelque chose de divin qui pénètre dans toutes les âmes. Il est juste, il est fort, il est intelligent; il réunit les hommes en familles, les familles en sociétés; ses liens puissants embrassent, non seulement les objets sensibles et les âmes humaines, mais encore les dieux : car, avant le règne de l'amour, les dieux luttaient les uns avec les autres. C'était alors l'empire de la Nécessité, et sous sa loi toutes choses s'agitaient en désordre; l'Amour parut, et il engendra l'universelle harmonie [1].

Ainsi parle Agathon, et il parle en poète plutôt qu'en philosophe, bien qu'il nous fasse entrevoir, lui aussi, une partie de la vérité. Mais ces éloges de l'amour ne sont point des explications scientifiques. Seul, Socrate va nous faire pénétrer, par sa méthode analytique, l'essence

1. *Orphic.*, IX, Herm. 187. Cf. le passage du *Timée* sur les deux causes : la Nécessité, et la Pensée identique à l'Amour.

même de l'amour, son principe, son développement et sa fin.

Pour bien comprendre la nature d'un sentiment, il ne faut pas le considérer seulement dans l'âme, mais encore, mais surtout dans son objet. Qui dit amour suppose nécessairement deux termes : ce qui aime, ce qui est aimé. « L'amour est-il l'amour de quelque chose, ou de rien? — De quelque chose, certainement. — Retiens bien ce que tu avances là, et souviens-toi de quoi l'amour est amour, selon toi [1]. » Ainsi se pose nettement la nécessité d'un objet pour l'amour, de même que Platon nous a montré la nécessité d'un objet pour la pensée. Commençons par considérer l'amour en lui-même. « Avant d'aller plus loin, dis-moi si l'amour désire la chose dont il est l'amour. — Il la désire. » Dans l'âme humaine, en effet, l'amour est inséparable du besoin, bien que l'amour considéré dans sa nature absolue diffère essentiellement du désir. « Mais, reprend Socrate, l'amour est-il possesseur de la chose qu'il aime? — Vraisemblablement il ne la possède pas... — Si l'on objectait qu'un homme riche et sain peut dire : Je souhaite les richesses et la santé, et, par conséquent, je désire ce que je possède, nous lui répondrions : Mon cher, ton désir ne peut tomber que sur l'avenir; car, présentement, il est certain que tu possèdes ces biens... Ainsi désirer, dans ce cas comme toujours, cela n'est-il pas aimer et désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qui n'est pas encore présent, ce qu'on ne *possède* pas, ce qu'on *n'est* pas, ce dont on manque [2]? Or l'amour est l'amour de la beauté, et non de la laideur. Donc, s'il aime la beauté, c'est que la beauté lui manque, et on ne peut dire véritablement que l'amour soit beau. Et comme le beau est *inséparable du bon*, l'amour manque aussi de bonté. »

1. *Conv.*, p. 189, sqq.
2. *Conv.*, p. 202, sqq.

Quoi donc? l'amour serait-il laid et mauvais? — « Parle mieux, crois-tu que tout ce qui n'est pas beau soit nécessairement laid? — Je le crois. — Et crois-tu qu'on ne puisse manquer de science sans être absolument ignorant? ou ne penses-tu pas qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance? Pour avoir reconnu que l'amour n'est ni beau ni bon, tu n'es pas dans la nécessité de le croire laid et mauvais [1]. »

L'amour, ne possédant ni la beauté ni la bonté, ne peut jouir de la béatitude. Par conséquent, il ne faut pas l'appeler un dieu. C'est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel; c'est un génie bienfaisant, un grand démon qui tient le milieu entre les dieux et les hommes. « Quelle est la fonction d'un démon? — D'être l'interprète et l'entremetteur entre les dieux et les hommes : les démons entretiennent l'harmonie des deux sphères; ils sont le lien qui unit le grand tout [2]. »

Platon, dans le *Timée*, appelle la raison cette partie de l'âme qu'un *démon* habite; l'âme elle-même, dans ce qu'elle a de supérieur et d'immortel, est à ses yeux un *démon*. La raison et l'amour sont pour lui une seule et même puissance, à la fois divine et humaine, intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, lien de la terre et du ciel. La raison et l'amour sont choses humaines, parce qu'elles possèdent, non pas la science ou la perfection réelle, mais seulement la virtualité de la science et de la perfection. On se rappelle la distinction de la possession virtuelle ou κτῆσις et de la possession actuelle ou ἕξις, que contient le *Théétète*. Toute la théorie de l'amour, comme celle de la réminiscence, est dans cette distinction. C'est ce que prouve le mythe charmant et profond où Socrate nous raconte la naissance de l'Amour.

1. Application de la théorie du *Sophiste* sur la différence entre le non-être relatif et le non-être absolu, entre la *privation* d'une chose et le *contraire* de cette chose.

2. *Conv.*, ib., sqq.

A la naissance de Vénus, le dieu de l'Abondance, enivré de nectar, s'unit à la déesse de la Pauvreté : de leur union naquit l'Amour. Il tient à la fois de son père et de sa mère. D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau, comme le prétendait Agathon : en digne fils de sa mère, il est perpétuellement misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon : il est mâle, entreprenant, robuste, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur et magicien. « Sa nature n'est ni d'un immortel ni d'un mortel : mais tour à tour, dans la même journée, il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde chez lui; puis il s'en va mourant, puis il revit encore, grâce à ce qu'il tient de son père. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent ni absolument misérable; de même qu'entre la sagesse et l'ignorance il reste sur la limite [1]. » — Les dieux n'ont point le désir de la sagesse, car ils la possèdent : ils ne sont donc point *philosophes*. Pareillement, celui qui est dans l'absolue ignorance, n'ayant pas l'idée de la science, ne peut philosopher. La même doctrine se retrouve dans le *Lysis*. « Ceux qui possèdent la sagesse ne l'aiment plus ; et ceux-là ne l'aiment pas non plus qui poussent l'ignorance jusqu'à n'avoir pas le sentiment du bien [2]. » L'amour, qui tient le milieu entre sage et ignorant, peut seul être amoureux de la sagesse : il est donc essentiellement *philosophe*. « Tout cela par le fait de sa naissance : car il vient d'un père sage et qui est dans l'abondance, et d'une mère qui n'est ni l'un ni l'autre. Telle est la nature de ce démon. »

L'allégorie est transparente, et il est facile d'en saisir le sens métaphysique. La région du désir et de l'amour

1. *Conv.*, p. 202. — 204, a, b, c.
2. *Lysis*, tr. Cousin, 67.

est celle des êtres imparfaits. Le *devenir*, la *génération*, l'*amour*, tiennent le milieu entre le non-être et l'être, entre la matière et les Idées, entre le mal et le bien. De là ce mouvement perpétuel qui leur fait poursuivre un but toujours inaccessible ; et tout mouvement, tout développement, est une étonnante union des contraires, comme le *Parménide* l'a montré. Tout ce qu'un être changeant acquiert lui échappe sans cesse : il n'est pas absolument misérable, il n'est pas non plus absolument riche ; il est riche et misérable tout ensemble. Qu'est-ce que la philosophie, sinon le mouvement de l'âme imparfaite vers la perfection? Qu'est-ce que l'amour, sinon la philosophie même? Aimer la sagesse, c'est être bon sous un certain rapport, comme Platon le montre dans le *Lysis ;* car on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime, on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'y participer plus ou moins, et un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait aimer le bien. Le désir suppose donc un certain degré de perfection, une union primitive avec le bien, union incomplète qui aspire à se compléter. Sous ce rapport, l'amour est supérieur à l'intelligence même, car l'intelligence se borne à la contemplation de son objet ; dans l'amour, il y a plus qu'un rapprochement, il y a une union intime. L'amour naît de la possession déjà actuelle du bien ; le désir naît de la virtualité qui vient borner cette possession. Né d'une union imparfaite, le désir tend vers l'union parfaite, et si cette union pouvait être consommée, le désir s'évanouirait sans doute, mais il resterait le véritable amour. De même, l'amour est le fond de l'intelligence, car on ne connaît que ce qui vous est déjà uni en quelque manière ; l'analyse discursive de l'intelligence suppose une synthèse antérieure dans laquelle le sujet participe de l'objet.

Nous pouvons donc traduire ainsi le mythe de Platon, en le rattachant à sa doctrine métaphysique. La Pauvreté, mère de l'Amour ou du Désir, est la matière, virtualité

indéfinie qui peut tout devenir et qui n'est rien [1]. Le dieu de l'Abondance, père de l'Amour, c'est le Bien, « éternellement enivré de nectar », éternellement heureux par la possession des Idées et de l'intelligible. A la naissance de Vénus ou de la beauté visible, c'est-à-dire du Cosmos ou de l'ordre universel, Dieu s'unit à la matière informe et la féconda en lui communiquant une partie du bien qu'il possède. L'amour est la participation déjà actuelle, mais imparfaite, de la matière aux Idées; le désir est le mouvement qui pousse l'être incomplet à développer ses puissances: et la béatitude, Diotime va nous le montrer, est l'union entière de l'âme avec Dieu : c'est encore l'amour, mais dans sa perfection absolue, dégagé de tous les tourments et de toutes les inquiétudes du désir.

III. — L'amour dans son principe et dans sa fin.

« Tu te figurais, Socrate, si j'ai bien saisi le sens de tes paroles, que l'amour est l'objet aimé, non le sujet aimant; et c'est, je pense, pour cela que l'amour t'a semblé si beau; car tout objet aimable est par cela même beau, charmant, accompli, céleste; mais ce qui aime doit être conçu autrement, et je l'ai peint sous ses vraies couleurs. — Eh bien, soit, étrangère, tu raisonnes à merveille; mais, l'amour étant tel que tu viens de le dire, de quelle utilité est-il aux hommes? — C'est, à présent, Socrate, ce que je vais tâcher de t'apprendre. Nous savons ce que c'est que l'amour, d'où il vient, et que la beauté est son objet. » Mais celui qui aime le beau, ou le bon, ne veut-il pas se l'approprier? Et s'il se l'approprie, que lui adviendra-t-il? — Il deviendra heureux. « C'est par la possession des bonnes choses que les heureux sont heureux. Et il

1. La mère de l'Amour, dit Platon, n'est ni *sage* ni *riche*. La matière est effectivement inintelligente et vide. Cf. *Timée*, 51, a.

n'est plus besoin de demander, en outre, pour quelle raison celui qui veut être heureux veut l'être : tout est fini, je pense, par cette réponse. — Il est vrai, Diotime. — Mais cette volonté, cet amour, dis-moi, penses-tu qu'ils soient communs à tous les hommes, et que tous veuillent toujours avoir ce qui est bon? Qu'en penses-tu? — Oui, Diotime, cela me paraît commun à tous les hommes. »

Ainsi l'amour a une fin, qui est le bien identique à la béatitude. Au delà, l'âme ne peut plus rien désirer: la pensée et l'amour se reposent dans la béatitude qui naît de la possession du bien. Il y a des biens relatifs, objet d'un amour relatif comme eux, et un bien absolu, objet d'un amour absolu. On aime la médecine en vue de la santé, la santé en vue de la vie, la vie en vue de quelque autre bien. « Il faut donc arriver, dit Platon dans le *Lysis*, à un principe qui, sans nous renvoyer sans cesse du relatif au relatif, nous conduise enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui est la chose aimée pour elle-même... Il faut prendre garde que toutes les autres choses que nous aimons en vue de la chose aimée par excellence n'en prennent l'apparence à nos yeux et ne nous séduisent à les aimer pour elles-mêmes. » — « Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent; rien n'est plus faux : ce que nous aimons, c'est l'objet pour lequel nous recherchons l'or, l'argent et tous les autres biens, moins un seul qui est aimé pour lui-même [1]. » Ce dernier seul mérite le nom de bien, et Platon nous apprend, dans le *Banquet*, qu'il est par rapport à nous la béatitude.

Tendre à ce bien, ajoute-t-il, c'est l'essence de toute volonté. Est-il un seul homme qui ne recherche le bonheur, et ne le recherche par la loi même de sa nature? Ainsi c'est l'amour qui fait le fond de toute volonté, de toute activité : il est le principe du mouvement dans les êtres, que ce mouvement soit libre et accompagné de cons-

1. *Lysis*, p. 219, d : πρῶτον φίλον, le *premier désirable*.

cience, comme chez l'homme; ou fatal et inconscient, comme dans la nature.

Le bien auquel tend toute volonté, ce n'est pas tel ou tel bien, mais *le bien*, dans toute la simplicité de ce mot. Nous aimons donc le bien et le bonheur, non pas quelque temps et dans certaines limites, mais pour tous les temps et d'une manière indéfinie. Le désir du bien se confond par là même avec le désir de l'immortalité.

« On a dit que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont bons, témoins tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet, ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense; à moins que l'on appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais; car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bon. — Oui. — Comment! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bon soit à eux? — Oui. — Et plus encore, qu'il soit toujours à eux? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'amour consiste à *vouloir posséder toujours le bon?* — Rien de plus juste. — Tel est l'amour en général. »

« Mais quelle est la recherche et la poursuite particulière du bon à laquelle s'applique proprement le nom d'amour? que peut-ce être?.. Je vais te le dire : c'est la *production dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit.* » La production selon le corps est la Vénus populaire; l'autre est la Vénus Uranie.

« Tous les hommes sont féconds selon le corps et selon l'esprit; et à peine arrivés à un certain âge, notre nature demande à produire. Or elle ne peut produire dans la laideur, mais dans la beauté. L'union de l'homme avec la femme est production: et cette production est œuvre divine; fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'animal mortel... Or, d'après ce que nous avons

reconnu précédemment, il est nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon. D'où il résulte évidemment que l'immortalité est aussi l'objet de l'amour. »

« N'as-tu pas observé, Socrate, dans quelle crise étrange se trouvent tous les animaux volatiles et terrestres, quand arrive le désir d'engendrer? comme ils sont malades et en peine d'amour, d'abord quand ils ont à s'accoupler entre eux; ensuite quand il s'agit de nourrir leur progéniture; toujours prêts pour sa défense, même les plus faibles, à combattre contre les plus forts et à mourir pour elle, s'imposant la faim et mille autres sacrifices pour la faire vivre? A l'égard des hommes, on pourrait dire que c'est par raison qu'ils agissent ainsi : mais les animaux, pourrais-tu me dire d'où viennent ces dispositions si amoureuses?... C'est encore ici comme précédemment le même principe, d'après lequel la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle. Les êtres périssables ne restent pas constamment et absolument les mêmes comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes. » C'est ainsi que l'amour, enchaînant les êtres les uns aux autres, imite dans le domaine du temps l'immobilité de l'Idée éternelle. « Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons; car l'ardeur, l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité [1]. »

Voilà l'explication de la Vénus terrestre; mais, toute terrestre qu'on l'appelle, elle aussi est divine. Il semble au premier abord qu'elle ait pour objet une jouissance grossière et une fin toute matérielle; mais voici que, sous le regard du philosophe, elle se transforme et s'élève au-

1. *Conv.*, p. 207, 208, sqq.

dessus de la matière, poursuivant l'éternel et l'infini. Un désir immense de l'immortalité travaille la Nature, et c'est ce désir qui fait sa vie. Il n'est pas un seul être qui échappe à cette puissance de l'amour, pas même les plus vils animaux. Aussitôt qu'ils aiment, n'admirez-vous pas quelle force divine les arrache à leur égoïsme individuel et les pousse à se dévouer pour l'objet de leur amour! En les voyant, l'homme se reconnaît lui-même, comme dans une image imparfaite, mais encore touchante, de sa propre personnalité; ou plutôt il reconnaît, en eux comme en lui, quelque chose de supérieur à lui-même, quelque chose qui vient d'en haut. Ce désir qui tourmente la Nature, est-ce donc encore la Vénus terrestre, n'est-ce pas déjà la Vénus du ciel?

Cependant il y a une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps : c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre pour acquérir l'immortalité; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont ses vertus. Voilà le véritable désir qui enflammait Admète, et Achille, et Codrus. Les grandes âmes recherchent des âmes qui leur ressemblent, pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. Leur lien est plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont plus beaux et plus immortels. Considérez, en effet, quels enfants Lycurgue a laissés à Sparte, sa patrie, Solon à Athènes, Homère et Hésiode à l'humanité! De tels enfants leur ont valu des temples; mais les enfants des hommes, issus d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne.

Pénétrons maintenant avec Diotime dans les derniers mystères de l'amour. Elle va découvrir à nos yeux cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre et le dernier au royaume des Dieux. Pour s'élever de l'un à l'autre, l'amour doit suivre une marche régulière et sûre comme celle de l'intelligence; celle-ci avait besoin de

points d'appui et s'élevait d'hypothèse en hypothèse jusqu'à la vérité suprême : l'amour, lui aussi, s'élèvera de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle.

Ce qui attire d'abord l'admiration de l'âme, ce sont les belles formes, les belles couleurs, les beaux sons, en un mot la beauté physique, surtout celle du corps humain. En l'apercevant, une émotion soudaine s'empare de nous, sans que nous puissions en dire la cause, sans que nous puissions comprendre la transformation inattendue qui s'accomplit dans notre être. A la vue de l'objet aimé, nous demeurons frappés d'étonnement et de joie, comme si nous le reconnaissions. Il semble que nous retrouvions un bien trop longtemps perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. Et ce n'est pas là une apparence trompeuse : la beauté est vraiment notre bien, et nous l'avons jadis possédée. Mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes, à la suite de Jupiter, avaient contemplé dans la vie antérieure le plus magnifique des spectacles, celui des essences éternelles, parmi lesquelles brille la Beauté. « Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres, par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue, en effet, est le plus subtil des organes du corps, et cependant elle n'aperçoit pas la sagesse! » De quel ineffable amour la sagesse emplirait nos âmes si son image se présentait à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté! « Mais, seule, la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable [1]. » A la vue d'un visage qu'elle éclaire d'un de ses rayons, l'amant frémit, ses souvenirs s'éveillent, quelque chose de ses anciennes émotions lui revient ; puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu ; et s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, il sacri-

1. *Phèdre*, tr. Cousin, 58. — 250, a, b, c.

fierait à l'objet bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même [1].

Mais ce serait confondre l'image avec la réalité, le reflet avec la lumière, l'objet qu'on aime pour ce qu'il tient d'un autre avec celui qu'on aime pour lui-même. La beauté qui réside dans un corps n'est-elle pas sœur de la beauté qui réside dans les autres? ne faut-il pas ramener toutes ces beautés éparses à un seul et même type qui les contient dans son unité : la beauté sensible? Une fois pénétré de cette pensée, l'amant dépouille sa passion de ce qu'elle a d'exclusif, il admire la beauté des formes partout où elle brille à ses regards. Alors il s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est qu'elles expriment au sein de la matière les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété et en même temps l'ordre et l'unité, que nous admirons dans le corps? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie? Élevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre amour s'attache non plus à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis reconnaissez de nouveau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté, et concevez un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout; l'âme apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime dont elle n'est que la manifestation extérieure? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments. Passons donc de la sphère de l'activité dans celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche? Pas encore; car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre. Le cœur ne s'émeut que de ce qui est aperçu par l'intelligence avec plus ou moins d'obscurité. Montons donc plus

1. *Phèdre,* 250, e.

haut, des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la philosophie, dont la vue seule peut satisfaire l'intelligence. Et pourtant ce n'est pas encore le dernier degré de l'initiation dialectique. Si la science du beau et du bien satisfait la raison, il faut au cœur autre chose encore : le cœur veut la possession même du beau et du bien ; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, car il serait encore séparé de ce qu'il recherche ; plus haut, plus haut encore ! qu'un dernier élan unisse l'âme amoureuse à l'objet même de son amour, à la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir. « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines, et de tous les vains agréments condamnés à périr ; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine [1] ! »

Cette union avec Dieu n'est point l'anéantissement de l'âme ni celui de l'amour. Loin de là, c'est la vie véritable, et c'est l'amour dans son essence immortelle. L'union n'est pas l'unité absolue, ou du moins c'est une unité qui n'exclut point la distinction. L'amant et l'aimé sont deux, ils ne perdent point la conscience d'eux-mêmes ; ils sont deux, et cependant ils ne sont plus qu'un. Ce mystère de la « coexistence de l'un et du multiple », dont l'intelligence poursuit en vain l'explication, il est réalisé dans l'amour.

1. *Conv.*, p. 215-223.

FIN DU PREMIER VOLUME

APPENDICE

EXTRAITS DU RAPPORT PRÉSENTÉ AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES SUR LE CONCOURS RELATIF AUX IDÉES DE PLATON. PAR M. CH. LÉVÊQUE.

Lu en décembre 1867.

Sur la proposition de la section de philosophie et sous l'inspiration de l'illustre rénovateur du platonisme en France, qui depuis nous a été si cruellement enlevé, l'Académie avait mis au concours, en 1864, pour un prix extraordinaire de cinq mille francs à prendre sur la fondation Bordin, la question suivante : *Examen de la théorie des Idées de Platon.*

Ce programme était vaste et difficile à remplir. Il exigeait des concurrents, d'abord une étude approfondie et une intelligence toute particulière de la philosophie platonicienne; puis une connaissance exacte des systèmes antiques qui l'ont préparée comme de ceux qui en sont plus ou moins sortis; et enfin une raison métaphysique capable de juger cette philosophie en elle-même et d'y découvrir les éléments durables que la science actuelle doit recueillir et adopter. Une réunion de pareilles qualités est rare, et les espérances de l'Académie auraient pu être trompées. Mais une main vigoureuse avait dès longtemps remué le terrain, répandu les semences et préparé la moisson. Ce serait aujourd'hui une vive joie pour M. Cousin de voir quels beaux fruits a produits son énergique persévérance, en poursuivant le but pendant cin-

quante années, depuis 1817, où il commença à traduire Platon, jusqu'à l'heure où ce concours a été fermé. Quatre mémoires, en effet, ont répondu à votre appel. Trois sont dignes à des titres divers de votre estime et de vos récompenses; et le premier, celui pour lequel nous demanderons la totalité de ce prix extraordinaire que vous avez promis, est une œuvre considérable, où se révèle avec éclat un beau talent d'écrivain, de critique et surtout de philosophe.....

Le mémoire n° 3 comprend quatre volumes petit in-folio, formant ensemble un total de seize cent vingt-huit pages. Malgré cette vaste étendue et à part quelques répétitions qu'il sera aisé de faire disparaître, l'ouvrage est composé avec beaucoup d'art. Toutes les parties en sont fortement coordonnées autour d'un centre unique; et ce centre, c'est la théorie des Idées de Platon. Point de digressions; aucun hors-d'œuvre. Le style est plein, ferme, juste, toujours grave, parfois élevé et même éloquent, sans recherche cependant et sans préoccupation de l'effet à produire : voilà pour les qualités extérieures. Quant à l'esprit de l'auteur, il remplit dans la plus large mesure les conditions requises par le sujet, et, disons-le sur-le-champ, il a comblé, dépassé même toutes les espérances. Il possède une science profonde et complète de la matière; les textes, qu'il semble savoir par cœur, obéissent sans effort à son appel et viennent docilement se ranger à leur place dans le cadre immense de l'ouvrage. Critique exercé et d'une clairvoyance singulière, il porte sur les systèmes anciens et modernes des jugements qui sont à lui et invente, pour les confirmer ou les combattre, des arguments nouveaux. Bien plus, il pense pour son propre compte : il a une théorie; et si, dominé par ses opinions personnelles, il a eu parfois le tort de plier à son gré et d'interpréter arbitrairement les doctrines qu'il expose et qu'il apprécie [1], il a le mérite d'en avoir parfai-

1. En publiant notre mémoire, nous nous sommes attaché à ne rien laisser qui pût paraître arbitraire et non appuyé sur les textes. Dans la seconde édition, nous avons encore mis plus de précision et d'exactitude. Mais aujourd'hui, loin de croire que nous avons prêté trop à Platon, nous craindrions plutôt de ne pas lui avoir prêté assez et nous lui appliquerions

tement compris la valeur essentielle et d'en avoir mis les éléments durables en pleine et vive lumière.

Son mémoire se divise naturellement en trois grandes parties : l'analyse de la théorie des Idées et l'histoire des doctrines qui l'ont préparée et de celles qui en sont issues forment les deux premières. La conclusion forme à elle seule une troisième partie. Imprimée séparément, chacune de ces parties pourrait être un livre remarquable et qui se suffirait à lui-même. Et il est à noter que le talent de l'auteur, qui se fait sentir partout, éclate cependant avec plus de force dans les deux parties les plus difficiles à traiter, c'est-à-dire dans l'exposition et la conclusion critique...

Le plan adopté par l'auteur pour l'exposition de sa première partie est excellent et lui a permis de donner de la théorie des Idées une analyse à la fois complète, lumineuse et profonde. Il traite successivement de l'existence des Idées, — de la nature des Idées, — des objets dont il y a des Idées, — du rapport des Idées aux choses, — du rapport des Idées entre elles, — du rapport des Idées à l'intelligence humaine, — du rapport des Idées à la sensibilité, — du rapport des Idées à l'activité, — du rapport des Idées à Dieu, — et enfin des rapports de Dieu au monde. Il passe ainsi en revue tous les aspects de la philosophie de Platon, sans en rompre jamais l'unité et sans imposer nos classifications modernes aux pensées de ce libre génie. Cette exposition est un modèle de clarté et de méthode : on voit s'y disposer et s'y enchaîner naturellement, non seulement les détails de la doctrine elle-même, mais aussi les solutions et les discussions diverses auxquelles le platonisme a donné lieu dans tous les temps.

L'auteur du mémoire reproduit d'abord la réponse de Platon à cette première question : « Y a-t-il des Idées? » D'après lui, Platon a démontré que l'Idée existe comme condition de la connaissance et comme condition de l'exis-

volontiers ce qu'il a dit lui-même de Parménide : « Il me paraît à la fois vénérable et redoutable, et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. Aussi j'ai peur que nous n'ayons pas bien saisi ses paroles, et encore moins sa pensée. »

tence. L'Idée est la condition de la connaissance, Platon l'a prouvé par la psychologie et la logique. Il a établi que sans l'Idée il n'y a ni sensation, ni opinion, ni raisonnement, ni pensée intuitive, ni science en un mot. Puis, essayant de découvrir la définition platonicienne de la science, l'auteur du mémoire arrive à cette formule qui n'est pas de Platon, mais que le maître eût sans doute reconnue et signée : « La science est ce qui a pour objet l'universalité et la perfection. » Passant ensuite à l'Idée envisagée comme condition de l'existence, il explique parfaitement que, selon Platon, l'Idée est nécessaire, parce qu'il faut, pour les êtres, un principe d'essence, un type de perfection, un principe des genres naturels, et enfin une cause finale expliquant l'action de la cause efficiente, et que l'Idée est tout cela. Ce chapitre, où l'auteur a su mettre à profit les travaux antérieurs en y ajoutant d'utiles détails et une précision nouvelle, a paru excellent.

La question de savoir quels sont les objets dont il y a des Idées est l'une des plus épineuses que présente le platonisme. Platon n'a point dissimulé qu'il en était fort embarrassé, et ceux qui entreprennent d'expliquer sa pensée ne sauraient être plus à leur aise que lui. L'auteur du mémoire n'a point prétendu en savoir là-dessus plus long que Platon lui-même, et il faut l'en louer. Mais peut-être n'a-t-il pas toujours assez profité des textes qu'il avait sous la main. Par exemple, il rencontre cette opinion soutenue par d'éminents critiques, que l'âme dans les *Dialogues* n'est qu'une Idée. Il discute fort bien cette opinion et s'abstient de l'adopter. Toutefois il y incline, et quand il s'en éloigne c'est pour déclarer que « l'idée de la substance individuelle manquait à Platon, qui consultait moins la conscience que la raison ». Il est regrettable que l'auteur du mémoire n'ait pas au moins cité et examiné, en cette occasion, quelques passages du X^e^ livre des *Lois*, où l'âme est appelée par Platon *un nombre qui se meut lui-même*, et aussi *un mouvement qui se meut lui-même* [1]. Ces passages ne trahissent-ils pas une certaine

1. Cette lacune a été comblée, et on a essayé de mettre en pleine lumière l'animisme universel qui se trouve, en effet, dans Platon, mais qui toutefois n'implique pas une idée nette de

intervention de la conscience, un sentiment très psychologique de la force individuelle?... Quoi qu'il en soit, de telles expressions appelaient une attention sérieuse et auraient dû être commentées.

Mais, en ce qui touche les Idées du non-être et du mal, l'auteur semble avoir rencontré et mis en évidence la véritable pensée de Platon. Il dit et il démontre que, d'après les textes du *Sophiste*, le non-être n'est pas une négation absolue. En effet la négation absolue de toute chose, ce serait, selon Platon, le pur néant, contraire absolu de l'être, qui, n'étant même pas concevable, ne saurait être ni objet de science ni objet de discussion. Le non-être platonicien n'est que la négation relative, la négation partielle de l'être positif et réel; il n'est pas le rien; il peut donc avoir son Idée. Et il en est de même du mal. Proclus a eu tort de nier énergiquement l'existence d'une Idée du mal. Cette Idée existe : mais il faut reconnaître, dit Platon, que le mal n'est autre chose que la négation ou la limite d'un bien, d'une qualité positive. Le mal absolu serait identique au néant absolu, qui n'a rien à démêler avec la science et dont Platon ne s'occupe seulement pas (p. 143).

La question du rapport des Idées aux choses et des Idées entre elles se ramène au difficile et obscur problème de la participation, c'est-à-dire des rapports de Dieu avec le monde, du fini avec l'infini. Dans quel dialogue en doit-on chercher la solution? Est-ce dans le *Timée?* Est-ce dans le *Parménide?*

L'auteur du mémoire numéro 3 a sur ce point une opinion hardie, nouvelle, qu'il soutient avec vigueur et qui mérite la plus grande attention. Il estime que le dualisme du *Timée*, comme il l'appelle (p. 156), a un caractère symbolique et plus ou moins exotérique; que cette doctrine est provisoire et qu'on ne peut guère la considérer comme le dernier mot de Platon. Ce dernier mot serait dans le *Parménide*, dont la métaphysique pro-

l'individualité. Si l'âme est un nombre qui se meut, et si le nombre est lui-même l'Idée tombée dans le multiple, « mêlée » au « non-être », il en résulte que l'âme est bien près d'être un « mélange » d'Idées, une sorte de rapport très complexe et très spécial des Idées, plutôt qu'une substance individuelle.

fonde ébranlerait par ses objections, effacerait, et finalement remplacerait par l'unité le dualisme des Idées et de la matière essayée provisoirement dans le *Timée*. A cette occasion, l'auteur propose une interprétation du *Parménide* qui lui appartient tout à fait et qui révèle une singulière force d'esprit. Il est impossible de le suivre ici dans les détours de cette discussion où il se joue avec une souplesse et une aisance surprenantes. Reproduisons du moins sa conclusion, qui se trouve à la page 230 : « Les contraires qui comparaissent dans le *Parménide*, dit-il, ne sont donc point inconciliables : ils ont un sujet commun où ils coexistent. Ce sujet n'est pas la matière; ce ne sont pas non plus les Idées, car les Idées étant multiples sont le domaine de la différence; c'est quelque chose de supérieur aux Idées mêmes, qui les embrasse toutes et les concilie. Qu'est-ce que ce principe *supérieur à l'essence et à la pensée*, sinon l'Unité? » — Assurément cette solution n'est pas sans provoquer certaines objections assez graves. L'auteur n'a point démontré historiquement cette antériorité chronologique du *Timée* par rapport au *Parménide*, sur laquelle il s'appuie [1]. Il n'a point non plus mis hors de doute ce dogmatisme du *Parménide* qui, d'après lui, ne serait que voilé par tant de thèses et d'antithèses accumulées. Qui sait si Platon n'a pas cédé un jour de sa vie à la séduction, si puissante pour un esprit grec, de la dialectique subtile de l'éléatisme? L'auteur du mémoire n'aurait-il pas dû établir plus fortement les bases de son interprétation [2]? Ces objections, qui ont leur valeur, n'ont cependant pas empêché la section d'apprécier la vigueur métaphysique dont cette analyse si remarquable fournit la preuve à chaque page.

L'auteur traite ensuite des rapports de l'Idée avec l'intelligence humaine. Sa description des divers procédés et des degrés successifs de la dialectique est excellente. Mais

1. Notre interprétation est absolument indépendante de la question chronologique. L'antériorité du *Timée* est aujourd'hui admise par Teichmüller et plusieurs autres critiques, mais cela ne nous importe en rien. Dans le *Timée*, Platon pythagorise; dans le *Parménide*, il éléatise.

2. On a essayé de le faire dans les chapitres consacrés au *Parménide*.

il aurait dû condenser davantage et expliquer en termes plus clairs la théorie du langage dans le *Cratyle* [1].

L'étude de l'Idée dans son rapport avec la sensibilité, c'est-à-dire de l'idéal attirant l'âme à lui par l'amour, conduit l'auteur du mémoire à l'esthétique de Platon. En présence de cet attrayant aspect de la doctrine platonicienne, il n'a point imité la sèche brièveté que nous avons notée et regrettée dans le mémoire n° 2. Loin de là : embrassant la théorie de la beauté dans son ensemble et la rattachant aux Idées par les liens les plus naturels, il a montré toutes les conséquences que Platon en a déduites et toutes les applications qu'il en a faites. Tout en se servant des travaux antérieurs, l'auteur a su non seulement être lui-même, mais encore présenter les résultats de ses propres méditations dans un cadre complet et sous une forme attachante. On a surtout remarqué l'habileté avec laquelle il a rétabli et groupé les pensées de Platon au sujet de l'amour considéré d'abord dans la nature, puis dans l'âme, puis enfin en Dieu lui-même.

Le tableau de la morale platonicienne est contenu dans le chapitre intitulé : *Rapports des Idées à l'activité*. A la morale de Platon l'auteur a cru devoir rattacher la psychologie du maître, et, avant de parler de la loi morale, il a traité de la personnalité humaine et par conséquent de la liberté. Il lui a semblé certain que Platon n'a pas eu la vraie notion de la personne individuelle. Cette assertion, qui reparaît ici pour la seconde fois, a de quoi surprendre un peu; car à la page précédente (386, t. Ier), interprétant le langage de Platon selon l'esprit et non selon la lettre, il avait dit : « La division réelle ne peut convenir qu'à la substance étendue, et l'âme ne peut être divisée physiquement en plusieurs choses de même nature que le tout et susceptibles d'une existence à part. Chaque âme est donc indivisible sous ce rapport. » L'auteur a beau chercher, il ne trouve dans l'âme, telle que l'a conçue Platon, qu'une pluralité mathématique ou numérique. Mais une pluralité pareille n'atteint nullement l'unité individuelle de la substance [2].

1. Ce chapitre a été refait entièrement.

2. On a fait droit, dans une certaine mesure, à ces observations, et on a essayé d'établir la vraie doctrine de Platon sur l'âme.

En ce qui touche la volonté libre, l'auteur du mémoire discute à fond la question, et il conclut que Platon d'une part n'est point fataliste, mais que d'autre part il n'a eu la notion de l'activité libre que sous une forme obscure et populaire. Peut-être cette opinion eût-elle été un peu différente si l'on avait tenu compte de la théorie si curieuse et si étendue du volontaire et de l'involontaire dans le IXe livre des *Lois*. Dans tous les cas, il convenait de discuter ces importants passages, dont l'auteur du mémoire ne dit rien [1]. Mais, à part ces réserves, nous n'avons que des éloges à donner à ce très remarquable chapitre.

La première partie du mémoire est dignement terminée par le IXe livre, qui a pour titre : *Rapports des Idées à Dieu*, et par le Xe, intitulé : *Rapports de Dieu au monde*. Là, dans une suite d'excellents chapitres dont le lien est toujours la théorie des Idées, on voit se développer ce que l'auteur appelle, comme le programme, la théodicée de Platon. Cette ampleur, cette abondance, cette richesse d'aperçus, lui auraient absolument manqué s'il se fût placé au même point de vue que l'auteur du mémoire no 2. Mais il a adopté une manière de voir tout à fait contraire. « On ne comprendra jamais, dit-il, que celui qui a écrit le *Parménide* ait abouti à une sorte de polythéisme métaphysique. » Il croit donc au monothéisme dans Platon; il proclame hautement son opinion et il en démontre la vérité.

Cette démonstration consiste essentiellement dans une analyse originale et profonde de l'idée du Bien, telle qu'elle est présentée dans les *Dialogues*. L'auteur révèle ici toute la souplesse et aussi toute la vigueur de cette intelligence philosophique dont il est doué. Pour donner une idée des résultats remarquables auxquels il arrive, nous citerons ce qu'il dit de l'amour en Dieu, considéré comme l'épanouissement du Bien et comme la cause qui a porté Dieu à créer le monde :

1. Tout le travail sur la liberté dans Platon a été refondu, et on peut le considérer comme entièrement nouveau. Nous avons de plus fait un travail spécial sur le *Second Hippias*, où la question de la liberté dans Socrate et Platon est, si nous ne nous trompons, entièrement et définitivement élucidée.

« Celui qui est le Bien même ne peut agir que conformément à sa nature; il est nécessairement bon dans tous les sens du mot : bon parce qu'il possède le bien, bon parce qu'il répand le bien. Pourquoi donc Dieu ne produirait-il pas? Y a-t-il au dehors de lui quelque obstacle qui s'oppose au libre développement de sa nature, comme il y a au dehors de nous des obstacles qui nous rendent impuissants et stériles avant que nous ayons atteint un certain degré de perfection? Dieu est la perfection même et sa nature est à jamais accomplie. Pourquoi donc, encore une fois, ne produirait-il pas? Est-il jaloux du bien qu'il possède et veut-il le renfermer à jamais en lui-même? Pensée impie qui prête à Dieu l'égoïsme et la stérilité de l'homme méchant! Non, Dieu, qui est le Bien et qui est bon en lui-même, est bon pour les autres êtres qu'il conçoit éternellement comme possibles et comme pouvant être bons à son image. Alors s'accomplit en Dieu ce mystère de l'amour dont nous voyons en nous-mêmes l'imitation imparfaite : l'être souverainement bon et beau conçoit un modèle de beauté qui est le *vivant intelligible*, identique à lui-même, et il produit dans la beauté une œuvre belle et bonne, image de sa propre perfection : Πάντα ἐγέννησιε παραπλήσα ἑαυτῳ. Ainsi dans le Père qui engendre le monde, comme dans l'homme, l'amour conserve son essence : il est la production du bien dans le bien par le bien même. » (T. II, p. 545-546.)

Il est difficile d'expliquer plus heureusement et plus clairement Platon avec les textes mêmes et les expressions de Platon. A cette citation, nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres non moins frappantes. Cette forme de commentaire à la fois libre et exacte, fidèle à l'esprit des textes et cependant vivante et personnelle, n'est-elle pas la véritable méthode d'exposition de l'histoire de la philosophie? On voit avec quel talent supérieur l'auteur du mémoire n° 3 sait l'employer.

Les dernières pages de cette première partie sont consacrées à l'explication et à la défense de l'optimisme de Platon. Résistons au désir de multiplier les citations et d'allonger outre mesure ce rapport déjà si étendu. Cependant l'Académie nous permettra de lui faire connaître encore le passage suivant, où le dogme philosophique de l'immortalité de l'âme est solidement et justement rat-

taché aux pensées de Platon sur la nature du bien et sur l'essence négative du mal : « C'est ainsi, dit l'auteur du mémoire, c'est ainsi que Platon, faisant sortir de la théorie des Idées l'optimisme qu'elle contient nécessairement, considère le mal ou comme relatif ou comme passager et réparable : aux objections tirées du mal de l'âme et de l'injuste répartition des biens et des maux, il répond par la doctrine de l'immortalité, intimement liée à celle de la Providence. » (P. 620, t. II.)

Ce savant et profond travail sur le Dieu de Platon a provoqué d'unanimes éloges; on y a cependant mêlé le regret que l'auteur du mémoire n'ait pas recherché spécialement en quoi le Dieu identique au Bien est une substance personnelle. Ce point était à la fois délicat et important, et tout à fait digne des curieuses réflexions d'un esprit que les difficultés ne repoussent ni ne découragent [1].

La partie historique du mémoire n'est nullement inférieure à l'exposition de la doctrine platonicienne. C'est toujours la même science, la même sagacité, la même force de critique appliquées avec le même succès à des recherches un peu différentes. On ne peut dire que le talent de l'auteur du mémoire y faiblisse un seul instant. Aucun de ses concurrents n'a traité comme lui la question des antécédents de la théorie des Idées : aucun n'a su, comme lui, rattacher à Platon chacun de ses prédécesseurs par le lien métaphysique ou dialectique. « Anaxagore, dit-il, a connu l'intelligence, il n'a pas connu l'intelligible. » En parlant des pythagoriciens, il a marqué par quelques traits profonds les ressemblances qui les rapprochent de Platon et les différences qui les en éloignent (p. 680-685). Parmi ces différences, celle qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que, pour Platon, le principe suprême, le Bien, est pur de tout mélange, de toute imperfection, de tout mal, tandis que le Dieu de Pythagore est un mélange de bien et de mal, germe de toute perfection, mais aussi de l'imperfection (p. 681).

Les pages consacrées à Socrate sont excellentes. L'auteur y montre avec une rare sûreté les premières lueurs du platonisme dans la maïeutique, cet antécédent de

1. Cette lacune a été remplie.

la réminiscence, dans l'amour socratique, qui, comme l'amour platonique, a son origine et sa fin dans l'idée du bien. Et Socrate ne s'élève-t-il pas à Dieu par l'ordre intelligible du monde, de même que Platon montera plus tard d'Idée en Idée jusqu'à l'Idée suprême, cause de l'essence et de l'existence?

Mais où l'auteur du mémoire a montré la plus grande pénétration et en même temps la plus rare justesse, c'est dans l'histoire et l'appréciation de la polémique d'Aristote contre la théorie des Idées. C'est un morceau de premier ordre qui, publié séparément, serait un ouvrage considérable. Toute la matière du débat y est rassemblée et condensée. Aucune objection n'est omise, et chacune est examinée, pesée, réfutée. Avec un art consommé, l'auteur démontre qu'au fond presque toute la théorie de Platon se retrouve dans celle de son disciple et que la plupart des reproches adressés à Platon par Aristote retombent sur la doctrine de celui-ci, en sorte que son système réfute sa polémique. Certes, malgré tant de contraires apparences, Aristote est encore, après Platon, le plus grand et le plus fidèle de tous les platoniciens; et, en rencontrant sur son chemin les représentants dégénérés de l'Académie, l'auteur du mémoire a pu s'écrier avec vérité : « Où donc est le véritable platonisme? Est-ce dans l'Académie, où l'on vénère Platon sans le comprendre? N'est-ce pas plutôt dans le Lycée, où Platon est attaqué, mais où triomphent ses doctrines les plus admirables? » Ce rapprochement toutefois n'aboutit point à une confusion des deux philosophies : dans le mémoire nº 3, les différences, les nuances même sont marquées, et les lignes de démarcation fermement maintenues.

Après de fortes considérations sur le stoïcisme et l'épicuréisme, après un coup d'œil jeté sur les doctrines orientales qui ont préparé jusqu'à un certain point l'école d'Alexandrie, l'auteur aborde l'examen du néoplatonisme.

Dans cette analyse de systèmes tout hérissés de difficultés, sa science reste aussi étendue et aussi profonde, son exposition aussi nette, ses vues aussi neuves. Il pénètre dans les replis les plus secrets et dans les détours les plus obscurs de la philosophie des hypostases et des émanations. Son explication du πρόοδος ou procession des êtres

par l'émanation a été jugée très originale. Mais, dans cette partie de son travail, sa critique est moins ferme et moins assurée. Ce n'est pas qu'il n'ait très bien compris ce que demandait le programme et qu'il n'ait mis dans un jour tout nouveau les efforts qu'ont faits les Alexandrins pour concilier Platon et Aristote au sujet de l'un et du multiple, de l'Idée et du monde sensible, de la forme et de la matière. A part un endroit où il confond à tort les *Hénades* avec les *Idées* dans la métaphysique de Proclus, le résumé des conceptions des deux maîtres alexandrins est exact autant que lumineux. Cependant l'auteur du mémoire semble hésiter et varier quand il apprécie la tentative alexandrine. D'abord Plotin l'éblouit et obtient de cet esprit si clairvoyant d'ordinaire des éloges presque sans restriction. Il trouve que les *Ennéades* contiennent « une philosophie le plus souvent admirable, dont la valeur ne lui semble pas avoir été justement appréciée ». Il a des excuses et même des louanges pour des opinions de Plotin regardées jusqu'ici comme des erreurs. Il dit, par exemple, que si le Dieu de Plotin ne pense pas, ce n'est pas que la pensée lui manque, mais au contraire à cause de l'éminence même de sa pensée (p. 1129 [1]). — Mais, répondra-t-on, comment l'éminence de la pensée consisterait-elle à ne pas penser? La philosophie de Plotin, comme celle de Proclus, a des enivrements redoutables auxquels l'historien des systèmes doit savoir résister. Dans un autre endroit, l'auteur du mémoire subit encore la fascination dangereuse de cette métaphysique ardue et subtile à la fois. Pour justifier l'extase, où l'âme perd absolument le sentiment d'elle-même et ne se distingue plus de l'unité divine, il propose résolument l'explication que voici : « Cette union avec Dieu supprime la pensée non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité. » (P. 1190.) Dans cette méthode d'interprétation qui conduirait non seulement à l'approbation, mais à l'admiration du néoplatonisme, il y a un péril sérieux [2].

1. Nous croyons encore aujourd'hui que c'est là la véritable doctrine de Plotin; Dieu a *plus* que la pensée; il a donc l'éminence de la pensée même.

2. Nous croyons avoir entièrement justifié, en l'éclaircissant, notre interprétation du néoplatonisme.

Au reste, ce péril, l'auteur l'a aperçu plus loin. A la fin de son mémoire, son jugement sur les Alexandrins se modifie : « Ils ne se sont pas, écrit-il page 1613, ils ne se sont pas assez clairement expliqués sur la nature du principe suprême et conciliateur auquel se termine leur dialectique. On se demande encore si ce principe est pour eux l'absolue virtualité ou la réalité absolue, ou quelque chose de réel et de virtuel à la fois; et un examen plus approfondi fait comprendre que Plotin s'est borné à juxtaposer les principes, au lieu d'en démontrer l'absolue identité dans l'être parfait. » — Tel est à l'égard du néoplatonisme le dernier mot de l'auteur du mémoire; et c'est sur cette opinion exprimée au terme même de son immense travail qu'il est équitable de le juger lui-même.

La *conclusion critique* remplit le quatrième volume tout entier. Elle est divisée en trois livres, qui traitent, le premier : *de l'Idée, loi de la connaissance;* le second : *de l'Idée, loi de l'existence;* le troisième : *des principales applications de la théorie des Idées.* C'est un véritable traité de philosophie platonicienne où éclatent plus vivement encore que dans les précédents volumes et les qualités personnelles de l'auteur et son incontestable supériorité sur ses concurrents. Toutefois ce beau travail n'a pas laissé que de donner lieu à quelques observations critiques. Peut-être, à cause même de la vaste étendue du sujet et de la méthode dialectique qui constamment y est employée, la marche des pensées est un peu lente, elle revient sur elle-même, elle amène certaines répétitions. L'appréciation de la doctrine platonicienne ne s'y présente pas assez comme le but spécial du volume, et des philosophes modernes, comme Leibnitz et Kant, obtiennent de l'auteur non moins de place et d'attention que Platon lui-même. Il a paru s'occuper bien fréquemment de Hegel et interpréter quelquefois avec un peu de liberté les conceptions, singulièrement obscures du reste, qui composent le fond de la philosophie du *devenir* [1].

Mais, si l'on prend ce quatrième volume pour ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire pour une défense du platonisme

1. Nous avons profité de ces critiques dans notre troisième partie, qui a été plus remaniée que le reste de l'ouvrage.

au double point de vue de l'histoire et de la théorie, on est frappé et ravi de la puissance déployée par l'auteur. Il était évidemment maître de sa pensée avant d'entreprendre cet ouvrage. Aussi la conduit-il comme il veut, où il veut, sans tâtonnements et sans défaillances. Il s'empare de la théorie des Idées de Platon, l'explique, la confirme; puis, y ajoutant des considérations nouvelles et des arguments originaux, il s'en sert pour réfuter tour à tour l'empirisme positiviste, le criticisme de Kant, la dialectique de Hegel, les théories hasardées de Darwin et de ses partisans [1]. L'examen, la défense des preuves ontologiques de l'existence de Dieu devient, sous cette plume hardie, forte et presque toujours sûre, un morceau où la théodicée est comme renouvelée.

Celui qui se meut avec tant d'aisance et de vigueur au milieu des questions les plus compliquées et les plus ardues est vraiment un philosophe. Au spiritualisme qu'il a embrassé il apporte un précieux secours [2]. Ce mémoire ne contient pas seulement des promesses et des espérances : l'arbre est jeune peut-être, comme on en peut juger à la chaleur et à la richesse de la sève; mais, quel que soit son âge, il porte d'excellents fruits.

Afin de justifier ces éloges qui, dans la section, ont été répétés et unanimes, nous citerons la conclusion dernière du quatrième volume :

« Le platonisme est tout entier dans ces deux principes :

« L'Être le meilleur en soi est aussi le plus réel en soi et le plus actuel : sa bonté est sa raison d'être.

« L'Être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres, le plus puissant, le plus aimant, le plus fécond; sa bonté est leur raison d'être.

1. La partie relative à Hegel a été supprimée. Quant à la théorie de Darwin, elle ne semble avoir en elle-même rien de contraire aux données métaphysiques; c'est une question d'histoire naturelle.

2. Malgré les graves réserves qu'aujourd'hui, après des années de méditation philosophique, nous serions obligé de faire au spiritualisme platonicien, nous avons respecté et maintenu scrupuleusement dans cette seconde édition l'esprit de la première, parce que l'idéalisme de Platon répond, selon nous, et répondra sans doute toujours à une des grandes conceptions possibles de l'univers.

« C'est là le degré le plus élevé auquel puisse atteindre la pensée, le terme de toute dialectique, de toute science, de toute philosophie. La raison n'est satisfaite que quand elle est remontée au delà même de l'essence, au delà de l'intelligence, jusqu'au Bien. Les panthéistes veulent s'arrêter à la substance nécessaire, à ce que Platon appelait l'essence ; et voilà que sous cette essence ainsi isolée, au lieu de l'être, on découvre le néant. Aristote monte plus haut, mais il s'arrête à l'intelligence, et voilà que cette pensée de la pensée, absorbée dans la contemplation d'elle-même et comme dans une sorte d'égoïsme stérile, ne semble plus qu'une pensée sans pensée. Plus haut, plus haut encore, par delà l'essence, par delà l'intelligence, Platon aperçoit le Bien, et dans le bien en soi il entrevoit le bien pour autrui, que le christianisme appellera la bonté. Qu'est-ce que l'*être* sans la *pensée?* Qu'est-ce que la *pensée* sans l'*amour*, c'est-à-dire sans le Bien?

« Le Bien seul est le Dieu vivant, Idée des Idées, être des êtres. En l'adorant, nous adorons le suprême idéal et aussi la suprême réalité ; en l'aimant, nous ne faisons que répondre à son amour ; en le cherchant, nous ne faisons que céder à l'attrait de sa beauté éternellement féconde. C'est lui que tous les êtres poursuivent et que poursuivent ceux mêmes qui le nient. Qu'importe le nom qu'on lui donne? Il est l'idéal, mais il est aussi l'Être ; il est l'intelligible, mais il est aussi le réel ; il est le Bien immanent, mais il est aussi le Bien expansif et aimant ; il est le vrai, il est le beau, il est l'ordre, l'harmonie, la perfection ; tous ces noms expriment une de ses faces, aucun n'épuise son infinité.

« Si cependant il est un nom qui lui convienne encore plus que tout autre, parce que ce nom, embrassant toutes choses, est vaste et infini non seulement comme l'être et la pensée, mais comme l'amour, c'est celui que Platon prononça avant le christianisme et sous lequel il adora la perfection divine : c'est le nom de Bonté. » (P. 1626-1638.)

Nous n'ajouterons rien à ces éloquentes paroles. L'Académie connait maintenant les concurrents qu'elle doit juger. En présence de ces travaux, surtout en présence des mémoires n° 2 et n° 3, qui donnent enfin à la philosophie française une complète exposition du platonisme ; en

présence aussi des deux esprits qui s'y révèlent et dont l'un est très distingué, l'autre éminent, puissant même par la science et la pensée, l'Académie peut se réjouir d'avoir mis au concours ce magnifique et difficile sujet et d'avoir promis au vainqueur une récompense extraordinaire.

La section propose à l'Académie de décerner :

Au Mémoire n° 3 (A. Fouillée), la totalité du prix, qui est de *cinq mille francs;*

Au mémoire n° 2 (A. Chaignet), un second prix, pour lequel la section prie l'Académie de prendre sur ses fonds en réserve une somme de *quinze cents francs;*

Au mémoire n° 1, une mention honorable.

Au nom de la section de philosophie :

Le Rapporteur,

Ch. Lévèque.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace v
Préface de la première édition vii
Préface de la deuxième édition viii

LIVRE PREMIER

Existence des idées.

CHAPITRE I. — Méthode de démonstration platonicienne.

I. Platon démontrait-il l'existence des Idées? 1
II. Méthode de démonstration platonicienne. Preuves indiquées par Platon et par Aristote. Classification des preuves inductives et déductives 3
III. Dogmatisme de Platon. Comment sa doctrine enveloppe à la fois des thèses négatives et des thèses affirmatives. Quadruple aspect sous lequel Platon envisage les questions 8

CHAPITRE II. — Preuve de l'existence des idées par l'analyse des conditions de la connaissance.

I. La sensation. Réfutation d'Héraclite et de Protagoras dans le *Théétète* 14
II. L'opinion. Analyse des jugements médiats et comparatifs. La définition 23

III. La pensée discursive et le raisonnement déductif. Éléments de la méthode géométrique : les figures, la démonstration, les principes et les axiomes.... 28
IV. La pensée intuitive. L'induction et les vérités générales. Caractères de ces vérités. Rapport de l'universalité et de la perfection. En quoi consiste la pureté et la simplicité d'une notion. Qu'est-ce que la science? Comment elle a pour principe les Idées. 31

CHAPITRE III. — Preuve de l'idée par les conditions de l'existence.

I. L'Idée, principe d'essence. La détermination, l'indétermination et l'essence mixte..... 48
II. L'Idée, type de perfection..... 58
III. L'Idée, principe des genres..... 62
IV. L'Idée, cause finale..... 66

LIVRE II

Nature des Idées.

CHAPITRE I. — L'idée, principe d'unité.

Du caractère d'unité dans les Idées. Est-ce l'unité logique, ou réelle? L'Idée n'est-elle qu'une notion générale ou est-elle une forme de la perfection..... 71
I. Distinction de l'Idée et de la notion générale..... 73
II. Union de l'Idée et de la notion générale..... 77
III. L'unité de l'Idée résulte de sa perfection..... 78

CHAPITRE II. — L'idée, principe de distinction.

Comment l'Idée, en même temps qu'elle unit, différencie les êtres. — Réfutation, dans le *Sophiste*, des systèmes de Parménide et des Mégariques. — L'Idée, moyen terme entre la multiplicité pure et la pure unité, principe intelligible et vivant, immuable et actif tout ensemble. — Conciliation de ces systèmes avec ceux des Ioniens et des Atomistes, par le moyen de l'Idée. 80

LIVRE III

De quoi y a-t-il idée?

CHAPITRE I. — Principes généraux et méthode générale pour déterminer de quelles choses il y a idée... 93

CHAPITRE II. — Les qualités.

I. Y a-t-il des Idées des conceptions universelles (le bien, le beau, le juste ?..... 100
II. Y a-t-il des Idées des conceptions générales (genres et espèces, réels ou artificiels)?..... 101

CHAPITRE III. — Les existences.

I. Y a-t-il une idée de l' « être »?..... 110
II. Y a-t-il des idées des êtres individuels? 1° Les corps; 2° les âmes..... 112

CHAPITRE IV. — Les relations.

I. Des relations en général..... 121
II. Des négations et de l'Idée du non-être..... 123
III. De l'Idée du mal..... 127

CHAPITRE V. — Les quantités.

Rapport des Idées aux nombres. — Différentes sortes de nombres. — Explication d'un curieux passage d'Aristote. — Comment la connaissance humaine avec ses divers degrés est une décade intellectuelle, représentant la décade intelligible..... 129

LIVRE IV

Rapport des idées aux choses.

CHAPITRE I. — Participation des choses aux idées.

I. Hypothèse pythagoricienne de l'*imitation* (μίμησις)... 138
II. Hypothèse de la *participation* de deux principes coéternels (μέθεξις). Caractère exotérique du dualisme dans le *Timée*..... 139

III. Explication du rapport des Idées aux choses par le rapport des Idées entre elles. Le *Parménide*. Importance de ce dialogue. Première partie du *Parménide*. Discussion provisoire du rapport des Idées aux choses. Objection tirée de la notion d'étendue. Objection du troisième homme. Comment Platon réfute, par anticipation, le conceptualisme d'Aristote. Objection tirée de l'impossibilité pour l'homme de connaître les Idées et pour Dieu de connaître les choses. Que ces objections sont dirigées contre le dualisme. Nécessité d'une communication intime entre les choses et les Idées. Comment la participation des choses aux Idées, παρουσία, doit être cherchée dans la participation mutuelle des Idées elles-mêmes, κοινωνία, μίξις.... 142

LIVRE V

Rapports des idées entre elles.

CHAPITRE I. — Rapports des idées entre elles. Suite de la participation.

I. Des contradictoires et des contraires d'après le *Phédon* et le *Sophiste*..... 157
II. De la participation des contraires d'après le *Parménide*. Vrai sens de ce dialogue. Introduction du dialogue et position du problème. Discussion préalable sur la participation des choses aux Idées.... 165
III. Thèses sur la participation mutuelle des Idées..... 166
Première hypothèse. Si l'Un est, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences? (Thèse.) — L'unité supérieure à l'intelligence et à l'essence..... 171
Deuxième thèse. Si l'Un est, dans un sens relatif, quelles en sont les conséquences? (Antithèse.) Les Idées et le monde intelligible..... 182
Troisième hypothèse. Si l'Un est un et multiple, quelles sont les conséquences? (Synthèse.) — L'« âme qui se meut elle-même », principe du devenir et du temps..... 192
Quatrième hypothèse. Si l'Un existe dans un sens relatif, que sont les autres choses, en supposant qu'elles en participent? (Thèse.) La génération sensible ou matière seconde..... 194
Cinquième hypothèse. Si l'Un existe dans un sens absolu, que sont les autres choses, en supposant qu'elles

n'en participent pas? (Antithèse.) La matière première et *amorphe*..... 196
Sixième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour lui? (Thèse.) — Non-être tout relatif de l'Un..... 197
Septième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens absolu, qu'en résulte-t-il pour lui? (Antithèse.) Le non-être absolu de l'Un est inconcevable..... 199
Huitième hypothèse. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour les autres choses? (Thèse.) Non-être relatif des apparences phénoménales..... 200
Neuvième hypothèse. Si l'Un n'existe pas, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences pour les autres choses? Impossibilité de toutes les existences et de tous les phénomènes..... 201
IV. Application à la participation des choses aux Idées. Qu'est-ce que le sensible?..... 211

LIVRE VI

Rapport des idées à l'intelligence. — La dialectique et la réminiscence.

CHAPITRE I. — De la dialectique.

I. Partie préparatoire de la dialectique. La purification. 215
II. Les opérations logiques de la dialectique. L'Idée, principe de la définition. — 1° La division. 2° L'induction. 3° La définition..... 217

CHAPITRE II. — Métaphysique de la dialectique platonicienne.

I. La réminiscence. — Distinction de la réminiscence et de l'innéité. La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un dogme, une opération intellectuelle? Réfutation de la proposition sophiste : On ne peut chercher ce qu'on ne connaît pas. Distinction de la science virtuelle et de la science actuelle. Nécessité d'une union primitive entre l'intelligence et l'intelligible; symboles par lesquels Platon la représente..... 225
II. L'intuition. — Allégories platoniciennes sur la vie

antérieure. — Comment le problème de la participation reparaît à propos de la connaissance intuitive. Rapports de l'intelligence avec l'intelligible. Retour au *Sophiste*. La passivité et l'activité dans la connaissance. Comparaison de la doctrine platonicienne avec celle des Mégariques. Retour au *Parménide*. L'Idée de la science nécessaire à la science des Idées. Unité suprême de la pensée et de l'être dans l'intuition rationnelle..... 231

CHAPITRE III. — De la certitude et de l'erreur.

I. De la certitude. — L'Idée de la science, principe de toute certitude. Qu'il n'y a ni affirmation, ni négation, ni doute possible sans l'Idée de la vérité absolue..... 243

II. De l'erreur. — Théories du *Théétète*, du *Ménon*, du *Sophiste* et du *Cratyle*. Comment la dernière explication de l'erreur se trouve dans la participation mutuelle des Idées et dans l'Idée du non-être.... 245

CHAPITRE IV. — Résultats de la dialectique, la philosophie et les diverses sciences.

I. La philosophie. — Qu'elle a son objet et sa fin dans l'Idée de la science en soi. Son caractère d'universalité..... 253

II. Les diverses sciences. Leurs rapports avec la philosophie. Arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, physique, psychologie..... 257

CHAPITRE V. — Rapport des idées au langage.

I. Le discours et la disposition des mots; syntaxe de la proposition. Théorie du *Sophiste*. Les lois de la syntaxe ne sont point arbitraires et reflètent les Idées..... 267

II. Les éléments du discours, ou les mots. Explication du *Cratyle*. Portée métaphysique du dialogue. Les mots sont-ils entièrement naturels ou entièrement conventionnels? 1° Nature essentielle de l'action de nommer; l'Idée du nom. — 2° Origine du langage. — 3° Formation du langage; lois philosophiques et philologiques de cette formation. L'imitation

matérielle et l'imitation idéale. — D'après quelles règles le langage doit être réformé : les mots composés et leur étymologie. Les mots élémentaires et les racines. — Système étymologique de Platon. Comparaison avec les doctrines des philologues modernes. — Conclusion du dialogue : nécessité d'étudier les choses non dans leurs noms, mais dans leurs Idées..... 269

LIVRE VII

Rapport des idées à la sensibilité. — L'amour. Le beau. — L'art.

CHAPITRE I. — Théorie de l'amour.

I. L'Amour dans la nature. Discours d'Eryximaque. Théories d'Héraclite et d'Empédocle..... 302
II. L'Amour dans les âmes. Les deux Vénus. Discours d'Aristophane et d'Agathon. Discours de Socrate. Mythe de la naissance de l'Amour. Comment il est fils de l'Idée du Bien et de la matière..... 304
III. L'Amour dans son principe. Principe et fin de l'Amour en Dieu. Désir de l'immortalité. Production du bien dans le bien par le bien. Discours de Diotime. L'Idée de la beauté éternelle, objet suprême de l'Amour. Le Premier Aimable..... 311

APPENDICE

Extraits du rapport présenté au nom de la section de philosophie à l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours relatif aux Idées de Platon, par M. Ch. Lévêque..... 319

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

B
395
F68
1888
t.1

Fouillée, Alfred Jules Émile
La philosophie de Platon
2. éd., rev. et augm.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY