

Dialectique exemplier

Socrate

[Lysimaque, Nicias]

T1. Tu me parais ignorer que pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive inmanquablement, même s'il avait d'abord entamé un autre sujet de discussion, que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des questions sur lui-même, questions qui se rapportent tant à la **[188a]** façon dont il vit présentement qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque-là. Et lorsqu'il s'offre, tu ne semblés pas te rendre compte que Socrate ne le laissera pas partir avant d'avoir examiné à fond toutes ces questions. Pour ma part, je suis habitué à Socrate et je sais qu'il est nécessaire que nous subissions le traitement qu'il nous inflige ; qui plus est, je sais fort bien que je subirai moi-même ce traitement. (*Lachès* 187e-188a Dorion)

[Socrate, Ménon]

T2. Selon ta définition, la figure est, si je comprends bien, ce qui « s'accompagne toujours de la couleur ». Soit. Mais si on prétendait ignorer justement la couleur, et n'être pas plus capable que pour la figure de dire ce qu'elle est, que vaudrait, penses-tu, ta réponse ?

- À mes yeux, en tout cas, elle est vraie. Vois-tu, si l'homme qui m'interroge est l'un de ces savants qui se battent à coups d'arguments et font de tout entretien un concours et un combat, je lui répliquerai : « J'ai donné ma réponse. Si j'ai tort, c'est à toi d'assumer la discussion et de réfuter. » Mais quand ce sont des amis, comme toi et moi maintenant, qui souhaitent s'entretenir l'un avec l'autre, il faut répondre avec une plus grande douceur et en se conformant davantage aux règles de l'entretien. Or, s'y conformer ne consiste sans doute pas seulement à répondre la vérité, mais aussi à répondre en se servant de ce que l'homme qui interroge admet déjà connaître. Je vais donc essayer moi aussi de te répondre comme cela. Alors, dis-moi : y a-t-il quelque chose que tu appelles « fin » ? Je veux dire quelque chose comme un « terme » et une « limite ». C'est une chose identique que je veux exprimer en me servant de tous ces mots. Prodicos ne serait peut-être pas d'accord avec nous, mais toi, en tout cas, tu dis sans doute qu'une chose « est terminée » ou qu'elle « est finie ». Tu vois de quoi je veux parler, cela n'a rien de compliqué. (*Ménon*. 75d-76a. Canto)

[Socrate, Protagoras]

T3. Quant à moi — je m'aperçus qu'il n'était lui-même pas satisfait de ses réponses précédentes et [335b] qu'il n'était pas prêt à poursuivre la discussion de bon gré, en tenant le rôle du répondant —, je pensai que je n'avais plus rien à faire dans la réunion et lui dis : « Crois-moi, Protagoras, moi non plus je ne veux pas insister pour que notre réunion se déroule contrairement à tes vues. Je discuterai avec toi lorsque tu voudras bien discuter avec moi de manière à ce que je puisse te suivre. Toi en effet tu es capable — on le dit de toi, et tu le dis toi-même — de mener une discussion en étant bref tout aussi bien qu'en faisant de longs discours. Car tu es un savant. [335c] Moi, je n'y arrive pas, avec ces longs discours — et ce n'est pas faute de le vouloir. Dans la mesure où toi tu maîtrises les deux genres, il fallait que tu nous fasses une concession, pour que la réunion soit possible ; mais comme tu ne le souhaites pas et qu'ayant moi-même à faire, je ne serais pas en mesure d'attendre que tu développes tes longs discours, je vais m'en aller, puisque aussi bien on

m'attend ailleurs — même si j'aurais sans doute beaucoup apprécié de t'entendre, y compris dans ces conditions ! » (*Protagoras* 335a-c, Ildefonse)

[Socrate, Glaucon]

T4. - Oui, tout à fait, dis-je. Sans le vouloir, nous courons en tout cas le risque de nous attacher à la contradiction.

-Comment ?

- Le fait qu'une nature qui est différente ne doit pas se trouver en situation d'exercer les mêmes occupations, c'est courageusement et dans un esprit éristique que nous en poursuivons l'examen en nous attachant seulement au mot. Et pourtant, au moment où nous avons attribué des occupations différentes à une nature différente, et les mêmes occupations à une nature identique, nous n'avons pas du tout examiné de quelle manière nous définissons le genre particulier de cette différence de nature et celui de cette identité de nature, ni ce à quoi elles se rapportent.

- Non, en effet, dit-il, nous ne l'avons pas examiné. [454c]

- Par conséquent, dis-je, il ne nous est guère possible, apparemment, de nous interroger pour savoir si la nature des chauves est la même que celle des hommes chevelus, et non pas une nature contraire, et puis lorsque nous aurions été d'accord pour dire qu'elle est contraire, s'il appartenait aux chauves d'exercer l'occupation de savetier, de l'interdire aux chevelus, et si ce devait être les chevelus, de l'interdire aux autres. (*République* 454b-c, Leroux)

Platon

Division

sensible

T5. « “Il n'est pas conforme à la réalité le discours” qui déclare que, si l'on a un amoureux, il faut de préférence accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas, pour cette raison que le premier est fou, alors que le second est dans son bon sens. S'il était vrai, en effet, que la folie soit, dans tous les cas, un mal, ce serait bien parler. Mais le fait est que les biens les plus grands nous viennent d'une folie qui est, à coup sûr, un don divin.

« Le fait est là : la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone, c'est bien sous l'emprise de la folie qu'elles ont rendu de nombreux et éminents services aux Grecs — particuliers aussi bien que peuples —, alors que, dans leur bon sens, elles n'ont à peu près rien fait. Et que dire de la Sibylle et de tous les autres devins inspirés par les dieux, qui ont fait tant de prédictions à tant de gens, en les mettant dans le droit chemin pour leur avenir ? Ce serait s'attarder sur ce qui est évident pour tout le monde.

« Voici un témoignage qui mérite vraiment d'être produit : ceux qui, dans l'Antiquité, instituèrent les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant, sinon en effet ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, en l'appelant *manikē* ([l'art] de la folie). Mais, comme ils tenaient la folie pour une belle chose, dès là qu'elle résulte d'une dispensation divine, ils ont institué cette appellation comme règle. Mais nos contemporains, qui sont dépourvus du sens du beau, ont ajouté un *tau*, et l'ont

appelé *mantikē* ([l'art] de la divination). Il en va de même notamment pour l'art de ceux qui sont dans leur bon sens, cet art qui s'emploie à chercher à connaître l'avenir d'après le vol des oiseaux et d'autres signes ; comme cet art, que seconde la réflexion, procure à l'« opinion » (*oiēsei*) des hommes, l'« intelligence » (*noûn*) et l'« information » (*historían*), les anciens l'ont appelé *oionoïstikē*, tandis que les modernes l'appellent maintenant *oiōnistikē*, avec un *oméga*, pour donner au nom un air plus solennel. Autant donc, bien sûr, l'emporte en perfection et en dignité l'art du devin sur celui de qui interprète le vol des oiseaux, qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emporte en beauté — les anciens en témoignent — la folie sur le bon sens, ce qui vient de dieu sur ce qui trouve son origine chez les hommes.

« Autre point : ces maladies et ces épreuves particulièrement pénibles, je veux parler de celles qui, conséquences d'antiques ressentiments divins, frappent certaines familles, la folie, en apparaissant et en suscitant le don de prophétie chez les gens qu'il faut, a trouvé le moyen de les écarter, et cela par un recours à des prières aux dieux et à des rites. Par suite, par la pratique de rites de purification et d'initiation, elle a tiré d'affaire celui qu'elle touche pour le présent et pour l'avenir, car elle a trouvé, pour qui éprouve correctement folie et possession, le moyen de le délivrer des maux présents.

« La troisième forme de possession et de folie est celle qui vient des Muses. Lorsqu'elle saisit une âme tendre et vierge, qu'elle l'éveille et qu'elle la plonge dans une transe bachique qui s'exprime sous forme d'odes et de poésies de toutes sortes, elle fait l'éducation de la postérité en glorifiant par milliers les exploits des anciens. Mais l'homme qui, sans avoir été saisi par cette folie dispensée par les Muses, arrive aux portes de la poésie avec la conviction que, en fin de compte, l'art suffira à faire de lui un poète, celui-là est un poète manqué ; de même, devant la poésie de ceux qui sont fous, s'efface la poésie de ceux qui sont dans leur bon sens.

« Tu vois tous les beaux effets — et ce ne sont point les seuls — que je suis en mesure de mettre au compte d'une folie dispensée par les dieux. Par conséquent, nous ne devons ni redouter cet état-là ni nous laisser troubler par un discours qui tend à nous faire peur, en prétendant qu'il faut préférer à l'amour de l'homme passionné l'amour de celui qui est dans son bon sens. Eh bien, ce discours ne pourra pas revendiquer la victoire avant d'avoir de surcroît prouvé ceci : ce n'est pas pour leur bien que les dieux envoient l'amour à l'amant et à l'aimé.

« Pour notre part, nous devons, à l'inverse, démontrer que c'est pour leur plus grand bonheur que cette forme de folie leur est donnée par les dieux ; sans doute, cette démonstration ne convaincra-t-elle pas les esprits forts, mais elle convaincra les sages. Nous devons donc, en premier lieu, nous faire une conception juste de la nature de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, en considérant ses états et ses actes ; voici le point de départ de cette démonstration. (*Phèdre* 244a-245d, Brisson)

T6. Socrate : Voyons le profit que nous pouvons en tirer. Observons comment le discours a pu passer du blâme à l'éloge.

Phèdre : Comment l'entends-tu donc ?

Socrate Pour moi, c'est clair. Tout le reste en fait n'a été qu'un jeu, mais, parmi les choses qu'un heureux hasard m'a fait exprimer, il y a deux procédés, dont il ne serait pas sans intérêt que l'art nous permette d'acquérir la puissance.

Phèdre : Lesquels ?

Socrate : Le premier : vers une forme unique, mener, grâce à une vue d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés, pour arriver, par la définition de chaque élément, à faire voir clairement quel est celui sur lequel on veut, dans chaque cas, faire porter l'enseignement. Voilà comment, tout à l'heure, nous avons procédé à propos de l'amour : que la définition de ce qu'est l'amour ait été bien ou mal formulée, elle n'en a pas moins permis à notre discours d'atteindre à la clarté et à l'accord avec soi-même.

Phèdre : Et l'autre façon de procéder, quelle est-elle Socrate ?

Socrate : Elle consiste à pouvoir, à l'inverse, découper par espèces suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne casser aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur. Voici comment, évitant de faire comme lui, nous avons procédé tout à l'heure : nos deux discours ont ramené le dérèglement de l'esprit à une espèce commune. Mais, comme d'un corps unique partent des membres qui, par nature, forment un couple et portent le même nom, même s'ils sont dits « de gauche » et « de droite », ainsi nos deux discours ont considéré le dérangement de la raison en nous comme une espèce naturelle deux discours ont considéré le dérangement de la raison en nous comme une espèce naturelle unique, même si l'un de ces discours a coupé un morceau du côté droit, alors que l'autre a coupé du côté gauche. Le premier ne s'est pas arrêté avant d'avoir trouvé en eux une sorte d'amour qu'il a appelé de gauche et qu'il a vilipendé tout à fait à juste titre ; l'autre discours, nous conduisant sur le côté droit de la folie, y a trouvé à son tour une espèce divine d'amour, qui porte le même nom et, la présentant aux regards, il l'a louée comme la cause des plus grands biens pour les hommes.

Phèdre : C'est parfaitement vrai.

Socrate : Oui voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, « je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu » (formule Homérique, *Od.* II, 406, III, 30). Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, dieu sait si j'ai raison ou tort de les appeler ainsi, mais, jusqu'à présent, je les appelle « dialecticiens ». Pour le moment, quel nom, dis-moi, me faut-il donner, à ceux dont l'instruction dépend de toi ou de Lysias ? Ne s'agit-il pas de l'art oratoire, celui qui a permis à Thrasymaque et aux autres de devenir eux-mêmes habiles orateurs, et de communiquer ce talent aux autres — à ceux qui acceptent de leur apporter des présents comme à des rois ?

Phèdre : Ils comptent sans doute parmi les rois, mais ils ne connaissent certainement pas l'art auquel se rapporte la question. Pour ma part, je crois que tu utilises, pour désigner cette espèce (d'art), le nom qu'il faut, en l'appelant « dialectique » ; mais la rhétorique me semble nous échapper encore.

—Socrate : : Comment ? Se pourrait-il qu'il y ait, en dehors de ces deux-là, un procédé utile, dont l'art nous permette l'acquisition ? Si c'est le cas, cette partie de la rhétorique que nous avons laissée de côté, gardons-nous bien, toi et moi, de la dédaigner ; disons plutôt en quoi elle consiste. (*Phèdre* 265c-266c Brisson)

[Hôte d'Élée, Théétète]

T7. De même, nous pourrions également diviser en deux la technique de la capture.

Comment ?

En distinguant, d'une part, le genre inanimé, et, de l'autre, l'animé.

Pourquoi pas ? Les deux existent.

Comment pourraient-ils ne pas exister ? Laissons de côté la capture des êtres inanimés, car on permet qu'elle n'ait pas un nom qui lui soit propre, mis à part quelques techniques propres au métier de plongeur et d'autres fonctions peu importantes ; l'autre partie, en revanche, la capture d'êtres vivants animés, s'appelle la chasse.

Bien évidemment.

Ne serait-il d'ailleurs pas juste d'affirmer que cette dernière a une forme double : la chasse aux animaux qui marchent, qui se divise en espèces et dénominations particulières, et, en ce qui concerne les animaux qui nagent, la chasse au gibier nageur ?

Et, dans le genre nageur, ne distinguons-nous pas un genre volatile, et un autre aquatique ?

Oui, bien sûr.

On appelle « chasse aux oiseaux », je crois, celle qui concerne le genre volatile.

C'est en effet ainsi qu'on la nomme.

Et pêche celle qui concerne à peu près tout le genre aquatique.

Oui.

Et alors ? N'est-il pas possible de diviser cette dernière en deux grandes parties ?

Lesquelles ?

Celle où l'on pratique la chasse au moyen de clôtures, et celle où l'on frappe la proie.

Que veux-tu dire ? Quelle est la différence ?

Nous appelons clôture tout ce qui, pour retenir quelque chose, l'encercle depuis l'extérieur.

Absolument.

Or, quel autre nom, mis à part celui de « clôture », pourrait-on appliquer aux nasses, filets, lacets, cages et tout ce qui leur est analogue ?

Aucun.

Nous appelons donc « capture par clôture », ou quelque chose de pareil, cette partie de la chasse.

Oui.

Mais celle où l'on frappe à l'aide d'hameçons et de tridents, est différente ; et si nous voulons utiliser un nom unique pour ces deux modalités, il faudra l'appeler « capture à la frappe ». Mais peut-être pourrait-on lui trouver un meilleur nom ?

Ne nous soucions pas du nom : celui-ci suffit.

Lorsque cette chasse se fait de nuit, à la lumière du feu, je crois qu'elle reçoit le nom de « chasse au feu » de la part de ceux qui sont du métier.

Absolument.

Et celle qui se fait de jour s'appelle, en général, « pêche à l'hameçon », car les tridents sont eux aussi des hameçons.

On l'appelle ainsi.

Mais lorsque cette pêche à l'hameçon, qui est une partie de la capture à la frappe, se fait du haut vers le bas à l'aide d'un trident, il me semble qu'elle s'appelle « pêche au trident ».

Quelques-uns l'appellent ainsi.

Et ce qui reste n'est, pour ainsi dire, qu'une forme unique.

Laquelle ?

Celle où l'on utilise un hameçon et où l'on frappe d'une manière opposée à celle-ci : on ne touche pas n'importe quelle partie du corps, comme le font les tridents, mais on accroche le gibier par la tête ou par la bouche, et on le tire du bas vers le haut par le moyen de gaules et de roseaux. Cette pêche-ci, Théétète, comment la nommerons-nous ?

C'est, il me semble, ce que nous nous proposons de trouver. Ainsi, nous voilà parvenus à notre but.

Et maintenant, tous les deux, non seulement nous sommes d'accord sur le nom de pêche à la ligne, mais nous avons également cerné le fait lui-même avec précision. En effet, nous savons, dès à présent, que la moitié de la technique tout entière était l'acquisition ; que la moitié de l'acquisition était l'appropriation ; que celle de l'appropriation était la capture ; que celle de la capture était la chasse ; que celle de la chasse était la chasse aux gibiers nageurs ; que la section inférieure de la chasse aux gibiers nageurs était la pêche ; que celle de la pêche était la pêche à la frappe ; que celle de la pêche à la frappe, était la pêche à l'hameçon ; et, dans cette dernière technique de pêche, celle qui frappe du bas vers le haut donne son nom à cette activité même que nous recherchions, qui s'appelle « pêche à la ligne ».

La définition a été mise en lumière d'une manière très pertinente.

Eh bien, servons-nous de ce modèle et tentons de savoir ce qu'est le sophiste.

D'accord.

La première chose que nous avons cherché était de savoir s'il fallait considérer le pêcheur à la ligne comme un profane ou comme quelqu'un possédant une certaine technique.

Intelligible

[Hôte d'Élée, Théétète]

T8. Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la science dialectique ?

Oui.

Or, celui qui est capable de faire cela, perçoit, à juste titre, une seule forme qui se répand complètement complètement au travers d'une multiplicité, dont chaque composant est isolé ; plusieurs formes, différentes les unes des autres, entourées extérieurement par une seule forme ; et à nouveau, une seule forme, mais, maintenant, rassemblée dans une unité à partir de plusieurs ensembles ; et, enfin, beaucoup de formes totalement isolées. Cela signifie savoir distinguer, selon chaque genre, quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas communiquer. (*Sophiste* 253d-e)

T8a Je ne traduis pas et je ne comprends pas comme Stenzel que suit Monique Dixsaut.

S1 — une *idée* unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée.

S2 — et de multiples *idées*) mutuellement autres enveloppées du dehors par une *idea* unique.

S3 — et encore une *idée* unique connectée en une unité à travers de multiples tous.

S4 — et de multiples *idées* séparées parce que complètement discriminées.

Cela signifie pour vous que le problème de la *koinonia* entre les intelligibles doit se résoudre différemment selon que le dialecticien a affaire

S1 — à une multiplicité donc chaque unité constituante est posée comme séparée.

S2 — à une multiplicité d'*ideai* mutuellement autres.

S3 — à une multiplicité composée de tous

S4 — à une multiplicité d'*ideai* séparée complètement distinguées

Et vous justifiez ainsi votre interprétation. Selon vous S1 fait référence à la participation entre des intelligibles considérées du point de vue de leur identité; S2 à la participation entre des intelligibles considérées du point de vue de leur altérité; S3 à une multiplicité de tous impliquant la relation genres / espèces et S4 à la discrimination des grands genres.

J'aurais tendance à comprendre ce passage autrement, comme une description de procédés de division et de rassemblement, intéressant non point l'intelligible, mais l'âme sous deux points de vue, l'âme du monde et l'âme de l'individu.

S1 — une *idée* unique qui s'étend à travers plusieurs choses, dont chacune demeure distincte dans son unité, parce qu'elle étendue dans toutes les directions. Je pense ici à l'âme du monde dont il est dit en *Timée* 34b3-4: “Puis, au centre de ce corps (= le corps du monde), il (= le démiurge) a placé une âme, il l'a étendu à travers le corps tout entier (*διὰ παντός τε ἔτεινεν*) et même au-delà il l'en a enveloppé.” Ce passage trouve un parallèle un peu plus loin où l'opération est décrite en sens inverse: “Une fois l'âme entièrement constituée conformément à l'idée de celui qui la constitua (= le démiurge), ce dernier passa à l'assemblage de tout ce qu'il y a de matériel à l'intérieur de cette âme et, faisant coïncider le milieu de celui-ci avec le milieu de celle-là, il les ajusta. Alors, l'âme étendue dans toutes les directions depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel (*ἔῃ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα*) qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur ...” (*Timée* 36d8-e4).

S2 — **et plusieurs *idéai*, différentes les unes des autres, enveloppées du dehors par une seule.** Je pense ici au corps du monde, dont il est dit: “Comme figure, il lui donna celle qui lui convenait et qui lui était apparentée. Au vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants (*τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι* s'inscrivent toutes les autres figures.” (*Timée* 33b1-3). La même idée est reprise dans la prière finale et qui s'adresse à l'univers (*Timée* 92c7). Je dois tout de même admettre que le même verbe (*περιέχειν*) est utilisé pour décrire le Vivant intelligible qui enveloppe la totalité des vivants intelligibles (*Timée* 31b4).

S3 — **et encore une *idée* unique conservant son unité tout en étant de part en part attachée (*συνημμένην*) à de multiples totalités.** Je remarque le *aû*, ce qui pourrait indiquer que l'on parle de la même réalité, l'âme par exemple, mais sous un autre point de vue, non plus l'âme du monde, mais celle de l'être mortel. Or, on trouve dans le *Timée*, cette allusion à l'*ἐπιθύμια*, l'espèce d'âme qui rend compte des désirs: “Puis l'espèce d'âme qui désire nourritures, boissons et tout ce dont le corps crée naturellement le besoin, cette partie, ils (= les assistants du démiurge) l'ont établie dans l'espace compris entre le diaphragme et la frontière constituée par le nombril, cependant qu'ils fabriquaient dans tout cet espace une sorte de mangeoire destinée à permettre au corps de se nourrir; aussi est-ce là précisément qu'ils enchaînèrent cette partie de l'âme comme si c'était une bête sauvage, tout en l'attachant (*συνημμένον*) au corps, parce qu'il est nécessaire de le nourrir, si jamais l'espèce mortelle doit subsister” (*Timée* 70d-e). On pourrait donc comprendre que tout en gardant son unité l'âme individuelle est attachée à ces totalités que forment les multiples vivants sensibles.

S4 — **et plusieurs *idéai* qui demeurent distinctes parce qu'elles sont parfaitement séparées de toutes les façons.** Avant le passage précédent, on trouve ce passage relatif à la partie immortelle de l'âme, l'intellect (*νοῦς*): “Voilà justement pourquoi, craignant de souiller l'espèce divine, ils (= les assistants du démiurge) profitent de ce que la contrainte exercée par la nécessité n'était pas totale, pour établir à part dans une autre demeure (*διοικοδομήσαντες*) sise dans le corps l'espèce mortelle, après l'avoir séparé par un isthme et par une frontière édifiés entre la tête et la poitrine, en plaçant, entre les deux, le cou, en guise de séparation. C'est dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le thorax qu'ils ont installé l'espèce mortelle. Et, puisque l'une de ses parties est naturellement meilleure, et l'autre moins bonne, ils établissent dans la cavité du thorax une nouvelle séparation (*διοικοδομοῦσι αὖ*, comme on sépare (*διορίζοντες*) le lieu de séjour (*οἴκησιν*) des hommes de (*χωρίς*) celui des femmes, et ils établirent entre eux le diaphragme pour servir de cloison.” (*Timée* 69d-70a). On pourrait donc comprendre que cette partie intellectuelle de l'âme tout en se présentant sous une multiplicité d'instances restent en tout point parfaitement distincte de toutes les autres parties de l'âme particulière et donc de tous les corps que l'âme anime.

On pourrait être tenté de repousser cette lecture en fonction du contexte de ce passage dans le *Sophiste*. Car la distinction va porter sur la participation des grands genres entre eux: on se trouve donc dans l'intelligible. Cette objection ne tient pas vraiment à mes yeux. Car il suffit de donner un exemple des différents mouvements impliqués dans la dialectique, y compris en prenant l'exemple de l'âme, pour introduire à la discussion. En d'autres termes, je remets en question l'axiome présidant à la lecture et à l'interprétation de ce passage, un axiome qui remonte à Stenzel.

Remontée vers le Bien

[Socrate, Glaucon]

T9. - Eh bien, voilà présenté ce genre que j'appelais l'intelligible : dans sa recherche de ce genre, l'âme est contrainte d'avoir recours à des hypothèses ; elle ne se dirige pas vers le principe, parce qu'elle n'a pas la force de s'élever au-dessus des hypothèses, mais elle utilise comme des images ces objets qui sont eux-mêmes autant de modèles pour les copies de la section inférieure, et ces objets, par rapport à leurs imitations, sont considérés comme clairs et dignes d'estime. [511b]

-Je comprends, dit-il, tu veux parler de ce qui relève de la géométrie et des disciplines connexes. Et maintenant, comprends-moi bien quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue ; il a recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout. Quand il l'atteint, il s'attache à suivre les conséquences qui découlent de ce principe et il redescend ainsi jusqu'à la conclusion, [511c] sans avoir recours d'aucune manière à quelque chose de sensible, mais uniquement à ces formes en soi, qui existent par elles-mêmes et pour elles-mêmes, et sa recherche s'achève sur ces formes.

- Je ne comprends pas parfaitement, dit-il, tu évoques une grande entreprise, me semble-t-il ; tu veux montrer que la connaissance de l'être et de l'intelligible, qu'on acquiert par la science du dialogue, la dialectique, est plus claire que celle que nous tirons de ce qu'on appelle les disciplines. Dans ces disciplines, les hypothèses servent de principes, et ceux qui les contemplant sont contraints pour y parvenir de recourir à la pensée, et non pas aux sens ; [511d] comme leur examen cependant ne remonte pas vers le principe, mais se développe à partir d'hypothèses, ceux-là ne te semblent pas posséder l'intelligence de ces objets, encore que ces objets seraient intelligibles s'ils étaient contemplés avec le principe. Tu appelles donc pensée, me semble-t-il, et non intellect, l'exercice habituel des géomètres et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect.

- Mais tu me suis parfaitement, repris-je. Et maintenant, adjoins à nos quatre sections les quatre états mentaux de l'âme : l'intellection, pour la section supérieure, la pensée, [511e] pour la deuxième ; donne le nom de croyance à la troisième, et à la dernière celui de représentation, et range-les selon la proportion suivante : plus les objets de ces /

-Je comprends, dit-il, je suis d'accord et je dispose le tout comme tu dis. »

(*République* 511a-e, Leroux)

Bibliographie

- Dixsaut Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001.
- Balansard, A. *Tekhne dans les dialogues platoniciens. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, 2001.
- Dorion, L.-A. , *Socrate*, Paris, 2004.
- Richard, M.D., *L'enseignement oral de«Platok*, Paris, 1986.
- Stenzel, J., traduit en anglais par D.J. Allen, *Plato's Method of Dialectic*, Oxford, 1940.

