

Prêcher le faux pour faire connaître le vrai: la périlleuse stratégie dialectique du *Parménide*

Parménide (trad. Alexis Pinchard)

135a Validité relative de ces objections contre les formes et valeur de la démarche socratique

— Telles sont pourtant les difficultés, Socrate, ainsi que beaucoup d'autres encore, que les formes impliquent nécessairement, si celles-ci, en tant que détermination des étants, existent et si on distingue chaque forme en en faisant quelque chose en soi. Il en résulte que celui qui entend ce discours ne trouve plus d'issue, au point de soutenir que les formes ne sont point et que, quand bien même elles seraient, de toutes nécessité elles seraient inconnaissables au genre humain. Or, celui qui tient de tels propos a l'impression de dire quelque chose qui compte et, comme nous venons à l'instant de le dire, il est extraordinairement difficile de renverser cette conviction. Certes, c'est déjà le fait d'un homme naturellement fort doué que de comprendre qu'il existe un genre pour chaque chose, c'est-à-dire une essence existant de manière individuelle et autonome. Mais plus admirable encore est celui qui découvrira et sera capable d'enseigner à quelqu'un d'autre la solution de toutes ces difficultés après les avoir soumises suffisamment, une à une, à un jugement critique approfondi.

— Je suis d'accord avec toi, Parménide, répliqua Socrate. Tu exprimes tout à fait ce que j'ai en tête.

— Mais si jamais, Socrate, on ne permet pas d'être aux formes des étants parce qu'on prend en considération toutes les difficultés que nous venons d'exposer et d'autres du même acabit, et qu'on ne pose pas, pour chaque unité, sa forme comme quelque chose de distinct, alors on n'aura plus nulle part où tourner sa raison, puisqu'on n'aura pas permis à la détermination de chacun des étants d'être toujours la même, et ainsi on détruit complètement la puissance de l'activité dialectique. Voilà ce que tu me sembles avoir bien pressenti.

— Tu dis vrai.

— Et alors, que feras-tu en matière de philosophie ? Vers quel chemin te tourneras-tu si tu ne sais comment résoudre toutes ces difficultés ?

— Je ne vois pas du tout quoi faire. Telle est mon impression, du moins pour le moment.

135c La méthode complète

— En effet, dit Parménide, tu as entrepris trop tôt, Socrate, avant tout entraînement, de mettre à part le beau, le juste et le bien, ainsi que chaque forme prise individuellement. Je m'en suis rendu compte hier en t'entendant discuter avec Aristote ici présent. Il est beau et divin, sache-le, l'élan avec lequel tu te projettes vers les raisonnements. Mais assouplis-toi et entraîne-toi de manière intensive en pratiquant cette gymnastique qui semble inutile et que la foule nomme bavardage, tant que tu es encore jeune. Sinon, la vérité continuera de te fuir.

— Mais de quel type de gymnastique s'agit-il, Parménide ?

— De celle que Zénon t'a donnée à entendre. À ceci près que j'ai été heureusement impressionné par ta déclaration, faite à son intention aussi, selon laquelle tu ne laisserais pas l'enquête divaguer parmi les choses visibles ni porter sur elles, mais que tu l'obligerais à porter sur les choses que, par excellence, on peut saisir par le raisonnement et qu'on peut estimer constituer des formes.

— Je crois en effet, ajouta Socrate, que, pour qui s'en tient à cette première manière de mener l'enquête, il n'y a rien de difficile à montrer les étants affectés à la fois de similitude et de dissimilitude, voire de n'importe quel autre paire de contraires.

— Et c'est là bien parler, répondit Parménide. Mais il faut encore faire davantage : on doit non seulement en supposant, dans chaque cas, que la chose est, examiner ce qui résulte de cette hypothèse, mais aussi faire l'hypothèse que cette même chose n'est pas, si tu veux pousser jusqu'au bout ton entraînement.

— Qu'est-ce que tu veux dire ?

— Prenons par exemple, si tu veux, l'hypothèse que Zénon a posée, selon laquelle du multiple est : que doit-il en résulter pour les multiples entités dans leurs rapports à elles-mêmes et dans leurs rapports à l'un, et pour l'un dans son rapport à lui-même et dans son rapport aux multiples entités ; et, inversement, s'il n'y pas de multiple, il faut examiner à nouveau ce qui en résultera pour l'un et pour les multiples entités, concernant aussi bien le rapport à soi-même de chacun de ces pôles que leurs rapports mutuels. Ou encore, si on fait l'hypothèse que la similitude est ou bien qu'elle n'est pas : qu'est-ce qui en résultera, dans chacune des deux hypothèses, pour les entités dont on fait l'hypothèse et pour toutes les autres, concernant aussi bien les rapports de chaque pôle à lui-même que leurs rapports mutuels ? Même raisonnement pour le dissemblable, pour le mouvement et le repos, pour la génération et la corruption, ainsi que pour l'être lui-même et le non-être. Selon une formule générale : quoi que tu supposes être, et puis ne pas être, ou bien que tu supposes affecté de n'importe quelle autre détermination, pour cette entité il faut examiner ce qui en résulte concernant son rapport à elle-même et son rapport à l'une des autres entités prise en particulier, que tu auras sélectionnée à ta guise, puis ce qui en résulte concernant son rapport à plusieurs d'entre elles, et de même concernant son rapport à toutes prises ensemble ; symétriquement, tu examineras ce qu'il advient des autres entités, aussi bien dans leurs rapports à elles-mêmes que dans leurs rapports à quelque autre chose, que tu sélectionnes à ta guise à chaque fois, et cela aussi bien dans le cas où tu supposes être ce dont tu as fait l'hypothèse que dans le cas où tu le supposes ne pas être, si du moins, grâce à un entraînement poussé jusqu'à son terme, tu veux être en mesure de discerner le vrai de manière incontestable.

136c L'hypothèse de Parménide

— C'est une procédure fort complexe, Parménide, que tu décris, et je ne la comprends pas très bien. Mais pourquoi n'effectuerais-tu pas toi-même ce parcours en posant quelque hypothèse, afin que je comprenne davantage.

— Socrate, répondit-il, tu assignes-là une lourde tâche à un homme de mon âge !

— Mais toi, Zénon, dit Socrate, pourquoi ne pas mettre en œuvre cette méthode sous nos yeux ?

Et, selon le récit de Pythodore, Zénon répondit en riant :

— Socrate, c'est à Parménide lui-même qu'il faut le demander, car ce n'est pas une mince affaire, la voie qu'il décrit ! Ne vois-tu donc pas quelle tâche tu nous assignes ? Si nous étions plus nombreux, il ne serait pas honorable de faire cette demande : il ne sied point de discuter de telles

questions devant la foule, surtout à un homme de son âge. La foule, en effet, ne se rend pas compte que, faute d'accomplir ce parcours non linéaire selon toutes ses étapes et dans ses diverses directions, il est impossible, quand on rencontre le vrai, d'en posséder la pleine intelligence. Je me joins donc à la demande de Socrate, ô Parménide, afin que, moi aussi, je t'entende faire la leçon, après tout ce temps écoulé.

Sur ces propos de Zénon, Pythodore lui-même, aux dires d'Antiphon, ainsi qu'Aristote et les autres, demandèrent à Parménide faire la démonstration de ce qu'il avait évoqué, sans s'en écarter. Et Parménide de répondre :

— Je suis contraint d'obéir. J'ai pourtant l'impression de me retrouver dans la situation du cheval d'Ibycos, coursier déjà vieillissant qui, s'appêtant malgré tout à rivaliser dans une compétition de chars, tremblait devant l'épreuve qui l'attendait, tant il en avait l'expérience ; Ibycos, se dépeignant à l'image de son cheval, disait que lui aussi, c'était contre son gré, étant également pris par l'âge, qu'il était contraint d'aller au-devant de l'amour. Et moi de même, avec ce souvenir en tête, j'éprouve, pour ainsi dire, une grande crainte en me demandant comment, à l'âge que j'ai, poussé par la nécessité, je pourrai traverser à la nage un océan d'arguments de cette nature et de cette ampleur. Cependant, il me faut vous faire cette faveur puisque, comme le dit Zénon, nous sommes entre nous. Que prendrons-nous donc comme point de départ et de quel terme premier ferons-nous l'hypothèse ? Ou bien acceptez-vous, puisqu'il a été décidé que je joue ce jeu lourd de difficultés, que je prenne comme point de départ moi-même, autrement dit ma propre hypothèse : dès lors que, à propos de l'un lui-même, on pose ou bien qu'il est un, ou bien non un, que doit-il en résulter ?

— Mais oui, tout à fait, déclara Zénon.

— Qui donc me répondra, dit Parménide, sinon le plus jeune ? Car c'est lui qui serait le moins enclin à chercher les embrouilles et répondrait au plus haut point ce qu'il pense. Et ses réponses me feraient, du même coup, des pauses.

— Je suis à ta disposition pour cette tâche, déclara Aristote ; car c'est de moi que tu parles en disant « le plus jeune ». Allons, pose-moi tes questions en sachant que je répondrai.

138a D1 Ni en soi et en un autre

— Mais, puisqu'il est tel, il ne saurait être où que ce soit, car il ne saurait être ni en autre chose^[1], ni en lui-même (*Parménide*, 138a).

140d-141a D1 De l'intemporalité au non-être de l'un

— Par conséquent, l'un n'a point part au temps ni n'est en un temps quelconque.

— Certes non, pour autant qu'on s'en tient à ce que la raison impose.

— Mais quoi ? « Il était », « il est venu à l'être », « il venait à l'être », est-ce que ces mots ne semblent pas signifier une participation au temps passé ?

— Si, bien sûr.

— Et ça ? « Il sera », « il viendra à l'être », « il sera venu à l'être », est-ce que ces mots ne signifient pas une participation au temps à venir ?

— Mais si !

— Or, les mots « il est » et « il vient à l'être » ne se rapportent-ils pas au temps présent ?

— Tout à fait.

- Si donc l'un ne participe à aucun temps sous quelque rapport que ce soit, il n'est jamais venu à l'être par le passé, ni ne venait à l'être, ni n'était, ni n'est venu à être présentement, ni ne vient à l'être, ni n'est, ni ne viendra à l'être par la suite, ni ne sera venu à l'être, ni ne sera.
- C'est parfaitement vrai.
- Or, quant à l'être, est-il une manière, pour quelque chose, d'y participer hormis selon l'une de ces temporalités ?
- Il n'en est point.
- Donc, en aucune manière l'un ne participe à l'être.
- Ça en a bien l'air.

145d7-e3 D2 être, c'est être quelque part

- N'étant donc ni en plusieurs, ni en une seule partie, ni dans leur ensemble, n'est-il pas nécessaire que le tout soit, en outre, ou bien en quelque chose d'autre que lui-même, ou bien nulle part ?
- C'est nécessaire.
- Mais, n'est-ce pas, n'étant nulle part, il en viendrait à n'être rien^[2] alors qu'il est total ; et puisqu'il n'est pas en lui-même, n'est-il donc pas nécessaire qu'il soit en un autre ?
- Assurément.

158e D3 Similitude et dissimilitude parmi les Autres

- Ne sont-ils donc pas, également, semblables et dissemblables les uns aux autres ainsi qu'à eux-mêmes ?
- Et par quel biais ?
- D'une part, je pense, dans la mesure où ils sont tous illimités en raison de leur propre nature, ils seront, de ce fait, affectés d'un même caractère.
- Tout à fait.
- Davantage, dans la mesure où ils participent tous à la limite, de ce fait aussi ils seront affectés d'un même caractère.
- Et comment !
- D'autre part, dans la mesure où ils ont pour affect de fait d'avoir reçu une limite et d'être illimités, ces affects qu'ils subissent sont des affects mutuellement contraires.
- Oui.
- Or, les contraires sont on ne peut plus dissemblables.
- Rien à redire !
- Par chacun de ces deux affects pris séparément, les autres que l'un seront semblables à eux-mêmes^[3] et les uns à l'égard des autres, tandis que par les deux pris ensemble, ils seront contraires et dissemblables au plus haut point.
- Il y a des chances.
- Ainsi les autres que l'un seront, aussi bien à l'égard d'eux-mêmes que les uns à l'égard des autres, à la fois semblables et dissemblables.
- Il en va ainsi.

— Et, puisqu'ils sont affectés de ces caractères, c'est sans difficulté que nous trouverons les autres que l'un mêmes et autres les uns à l'égard des autres, ainsi qu'en mouvement et au repos, et finalement affectés de tous les caractères contraires.

— Tu dis vrai.

161e D5 l'être de l'un qui n'est pas

— Davantage, il faut qu'il participe même à l'être en quelque façon.

— Comment donc ?

— Il doit se trouver dans l'état que nous sommes en sommes en train de décrire. Car s'il n'était pas dans cet état, alors nous ne dirions pas la vérité quand nous disons que l'un n'est pas. Mais si c'est là la vérité, il est évident que, tenant ces propos, nous disons des choses qui sont. Ou bien en va-t-il autrement ?

— Non, il en va ainsi.

— Puisque nous affirmons dire la vérité, il est nécessaire que nous affirmions aussi dire des choses qui sont.

— C'est nécessaire.

— Il est par conséquent, à ce qu'il semble, l'un non étant. Car, s'il n'est pas non-étant mais se détache un tant soit peu du fait d'être pour rejoindre le fait de ne pas être, à l'instant même il sera étant.

— C'est tout à fait ça (*Parménide*, 161e-162a).

Autres textes de Platon

Cratyle 418e-419b Bien lien

SOCRATE

Cela explique tout d'abord que le mot *déon* (« l'obligation »), ainsi prononcé, ait une signification contraire à tous les noms qui concernent le bien. En effet, bien qu'il soit un aspect du bien, le *déon* (« l'obligation ») a l'air d'être un *desmós* (« lien ») qui empêche le transport, comme s'il était un frère du nuisible.

HERMOGÈNE

Oui, Socrate, on a tout à fait cette impression.

SOCRATE

Mais ce n'est pas le cas si l'on utilise l'ancienne forme du nom qui est [419a] vraisemblablement beaucoup plus correcte que l'actuelle. Ce nom dira la même chose que les noms positifs dont on a parlé antérieurement, si tu remplaces le *e* par un *i*, comme on avait autrefois. En effet, le bien (*agathón*) qu'il signifie et qu'il loue est « parcourant » (*diión*) et non « liant » (*déon*). Ainsi, celui qui établit les noms n'est pas en contradiction avec lui-même. *Déon*, *ōphélimon*, *lusiteloûn*, *kerdaléon*, *agathón*, *sumphéron*, *eúporon*, on a apparemment la même signification sous des noms différents : [419b] l'éloge absolu de ce qui ordonne et parcourt (*diión*), alors que ce qui lie et retient est blâmé. Et bien sûr, pour *zēmides* (« dommageable »), si tu restitues l'ancienne prononciation (le *d* au lieu du *z*), le nom semble clairement s'appliquer à « ce qui lie ce qui va » et qu'on qualifie de *dēmides* (« vulgaire ») (Platon, *Cratyle*, trad. Catherine Dalimier GF).

Philèbe 16c la vraie méthode dialectique

Σωκράτης

θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων. δεῖν [16δ] οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὀπόσα: τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν [16ε] μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἔαν. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων [17α] σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶπτον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει—οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

C'est un don des dieux aux hommes, cela me semble évident, lancé des régions divines par quelque Prométhée en même temps qu'un feu éclatant ! Et les anciens, qui étaient meilleurs que nous et habitaient plus près des dieux, nous l'ont transmis comme une révélation : que ce qui est à chaque fois dit être est fait d'un et de multiple, et que, de plus, il possède limite et illimitation naturellement associées en lui ; que, puisque les choses sont organisées de cette manière, il faut toujours chercher une Idée unique pour toute chose, après l'avoir à chaque fois posée — car nous l'y trouverons présente — ; qu'une fois que nous l'avons appréhendée, il faut examiner si, après une, il ne s'en trouverait pas deux, ou sinon, trois ou quelque autre nombre ; qu'on doit procéder de la même manière pour chacune de ces unités, jusqu'à ce qu'on ne voie plus seulement que l'unité originelle est une et multiple et illimitée, mais aussi combien elle est ; qu'il ne faut pas appliquer l'Idée de l'illimité à la pluralité avant d'avoir discerné son nombre total, l'intermédiaire entre l'illimité et l'unité ; et que c'est seulement alors qu'on peut relâcher chacune de toutes ces unités dans l'illimité et lui dire « Au plaisir ! ». De cette manière, les dieux, comme je l'ai dit, nous ont transmis la faculté d'examiner, d'apprendre et de nous enseigner les uns aux autres ; mais les hommes sages de maintenant font « un » au petit bonheur la chance, et « multiple » plus vite ou plus lentement qu'il ne faut ; après l'un, ils passent tout de suite à l'illimité, et les intermédiaires leur échappent — ces intermédiaires qui distinguent la manière dialectique de la manière opposée, éristique, de nous engager dans des discussions les uns avec les autres (Platon, *Philèbe*, 16c-17a, trad. Delcomminette).

Philèbe, 63e-65a l'idée de Bien

Socrate — [...] Mais [les plaisirs] qui suivent toujours la bêtise et le reste du vice, il serait vraiment très irrationnel que les mélange à l'intelligence celui qui veut, en portant son regard sur le mélange et l'alliage le plus beau et le plus dépourvu de conflits internes possible, tâcher d'apprendre en lui ce que peut être dans l'homme et dans le Tout le bien par nature et quelle Idée il faut deviner qu'il est. » Ne dirons-nous pas que c'est d'une manière digne de la pensée et d'elle-même que l'intelligence a prononcé la présente réponse, en son propre nom comme en celui de la mémoire et de l'opinion vraie ? Protarque — Si, absolument.

Socrate — Mais certes, voici encore qui est nécessaire, sans quoi rien, pas même une seule chose, ne pourrait jamais advenir.

Protarque — Quoi ?

Socrate — Ce à quoi nous ne mélangerions pas la vérité, cela ne pourrait jamais vraiment advenir ni, une fois advenu, être.

Protarque — Comment le pourrait-ce, en effet ?

Socrate — D'aucune manière. Mais s'il y a encore besoin d'un élément supplémentaire dans cet alliage, parlez, toi et Philèbe ! Pour ma part, en effet, le présent argument me donne l'impression d'avoir réalisé quelque chose comme un ordre incorporel qui gouverne harmonieusement un corps animé.

Protarque — Alors, dis-toi bien que j'ai également la même impression, Socrate !

Socrate — Si donc nous disons que nous nous tenons désormais au seuil du bien et de la demeure de ce qui est tel, peut-être nos propos auront-ils une certaine justesse ?

Protarque — C'est en tout cas ce qu'il me semble.

Socrate — Dans ce mélange, qu'allons-nous alors considérer comme ce qui est le plus honorable et la cause principale du fait qu'une telle disposition en est venue à être aimée de tous ? En effet, c'est en portant notre regard sur cela que nous examinerons ensuite si, au sein du tout, sa constitution a plus d'affinité et d'intimité avec le plaisir ou avec l'intelligence.

Protarque — C'est juste : cela nous sera très utile pour rendre notre jugement.

Socrate — Et assurément, il n'est du moins pas difficile de repérer la cause de tout mélange, celle par laquelle, quel qu'il soit, il acquiert une valeur absolue ou nulle.

Protarque — De quoi parles-tu ?

Socrate — Nul homme ne l'ignore, j'imagine.

Protarque — Quoi donc ?

Socrate — Que n'importe quel alliage réalisé d'une manière quelconque, s'il n'atteint pas la nature de la mesure et de la proportion, corrompt ses composants, et lui-même le premier; en effet, une telle condition n'est même pas un alliage, mais une pure confusion sans véritable mélange, qui est à chaque fois un réel gâchis pour ceux qui la possèdent.

Protarque — Tout à fait vrai.

Socrate — Voilà donc que la puissance du bien s'est réfugiée à nos yeux dans la nature du beau; car il se fait, je suppose, que la mesure et la proportion réalisent partout la beauté et la vertu.

Protarque — Absolument.

Socrate — Et nous avons dit que la vérité leur était mélangée dans l'alliage.

Protarque — Oui, tout à fait.

Socrate — Dès lors, si nous ne pouvons attraper le bien au moyen d'une Idée unique, tout en le saisissant au moyen de trois, le beau, la proportion et la vérité, disons que nous assignerions très correctement cela, pris comme unité, comme cause de ce qui est dans le mélange, et que c'est par cela comme étant bon qu'il devient lui-même tel (Platon, *Philèbe*, 63e-65a, trad. Delcomminette).

Phédon 97a et 101c la vraie cause du devenir un

Car j'en suis au point où je ne me permets même pas à moi-même de décider, lorsqu'on adjoint une chose à une chose, si c'est celle à qui [97a] on en a adjoint une qui est devenue deux, ou si c'est celle qui s'adjoint ou celle à qui on l'adjoint qui, du fait de cette adjonction, sont devenues deux ! Ce qui m'étonne, vois-tu, c'est que, lorsque chaque chose était séparée de l'autre, chacune était bien une, et,

alors, elles n'étaient pas deux. Mais après qu'elles se sont rapprochées, il paraîtrait que ce serait cela, la cause qui les ferait être deux : cette rencontre résultant de leur rapprochement ! De même quand il s'agit de fragmenter une chose une : je suis tout autant incapable de me persuader que, cette fois, la cause du fait qu'il y a deux choses, ce soit justement ce sectionnement, car brusquement, [97b] la cause qui faisait être deux se retourne en son contraire : on vient de dire que cette cause était un rapprochement, une adjonction d'une chose à une autre, et on dit maintenant que c'est un éloignement et une séparation d'une chose à partir d'une autre ! Quant à savoir pourquoi une chose devient une, là encore je suis incapable de me faire une conviction (*Phédon*, 97a-b, trad. Dixsaut).

Encore ceci : lorsqu'on adjoint une chose à une chose, que cette adjonction soit cause [101c] du fait qu'il y a deux choses, alors que si on fragmente une chose, ce soit alors la fragmentation qui soit cause de ce même fait – cela, tu te garderas bien de l'affirmer, je suppose ? Au contraire, tu t'époumoneras à proclamer que, pour ta part, tu ne connais aucune autre manière pour chaque chose de devenir quelque chose que d'en venir à participer à la manière d'être propre de chaque réalité dont elle vient à participer. Pour reprendre ce qui précède, tu diras, par exemple, que tu n'as à ta disposition aucune autre cause du fait d'être devenu deux que d'en venir à participer à la dyade : pour tout ce qui doit être deux, pas d'autre moyen de l'être que d'en venir à cette participation ; de même, tout ce qui doit être un doit en venir à participer à la monade (*Phédon*, 101c-d, trad. Dixsaut).

Phédon 99c 5-6 le bien est ce qui lie

καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται.

« mais qu'en vérité ce soit le bien — l'exigeant (δέον) — qui soit le lien (ξυνδεῖν) et qui tienne ensemble [le monde], cela ne leur traverse pas du tout l'esprit ! » (*Phédon* 99c, trad. Dixsaut).

Phédon 100a-b Méthode des hypothèses

[100a] ΣΩ. [...] Ἐγὼ γάρ τι ὑποθέμενος ἀεὶ λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· ἃ δ' ἂν μὴ τούτῳ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δὲ σοὶ καὶ τὴν ἀρχὴν ἐμφανίσει ἢν λέγω, καὶ οὐκέτι ἀπ' ἐκείνης ὑποθέμενος, ἀλλ' ἀπὸ ἐκείνης ἤδη οἰόμενος δεικνύναι, ταύτην τὴν ὑπόθεσιν, ἵνα μοι συννοήσης. [100b] [...] Ὑποτίθεμαι γὰρ εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό, καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα. Εἰ οὖν μοι δίδως ταῦτα καὶ συγχωρεῖς ἐκεῖνα εἶναι, ἐλπίζω σοὶ ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἀποφανεῖν καὶ εὐρήσειν ὅτι ἀθάνατον ἢ ψυχὴ ἐστίν.

Ainsi, après avoir dans chaque cas pris appui sur la proposition (*logos*) qui est, à mon jugement, la plus solide, tout ce en quoi je puis trouver consonance avec elle, je le pose comme étant vrai, et quand il s'agit de la cause et quand il s'agit de n'importe quoi ; tout ce en quoi au contraire manque cette consonance, je tiens que ce n'est point vrai. [...] Voici ce qui me sert de point de départ et de base : je fais l'hypothèse qu'il existe un Beau

en soi et par soi, un Bon, un Grand, et ainsi de tout le reste. Si tu m'accordes l'existence de ces choses et que tu en conviens avec moi, j'ai espoir qu'elles te mèneront à mettre sous tes yeux la cause, ainsi découverte, qui fait que l'âme a l'immortalité (Platon, *Phédon* 100a-b, trad. Robin modifiée).

Phédon 101d-e s'en prendre à l'hypothèse

Phédon, 101d-e, trad. personnelle : σὺ δὲ δεδιῶς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν, ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἄν. εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐώης ἄν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἄν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἄν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις, ἅμα δὲ οὐκ ἄν φύροιο ὡσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων, εἴπερ βούλοιο τι τῶν ὄντων εὐρεῖν;

SOCR. : Toi, au contraire [de ceux qui s'en tiennent aux causes matérielles et autres causes savantes], l'effroi que tu as, comme on dit, de ton ombre même, l'effroi de ton incompetence, ton attachement à la sécurité que donne cette hypothèse [des Formes] t'inspirerait une réponse [du type : une chose belle devient belle parce qu'elle se met à participer au Beau en soi]. *Mais si quelqu'un s'en prenait à l'hypothèse en elle-même* (souligné par nous), tu l'envverrais promener et tu ne lui répondrais pas tant que tu n'aurais pas examiné si les conséquences de cette hypothèse sont mutuellement consonantes ou dissonantes. *Puis* (souligné par nous), quand il te faudrait en rendre raison, tu en rendrais raison par le même procédé, en posant à nouveau une hypothèse, celle qui, de toutes celles qui viennent d'en haut, te paraîtrait la meilleure, jusqu'à ce que tu arrives à quelque chose de suffisant. Par là-même, tu éviterais de t'empêtrer dans les confusions où tombent les controversistes, car tu ne t'entretiendrais pas du principe *en même temps que* (souligné par nous) des conséquences, à condition du moins que tu veuilles découvrir quelque chose de ce qui est (Platon, *Phédon*, 101d-e, trad. Dixsaut révisée).

Timée 31c unité du monde proportion (*hen panta*)

δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἄν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι **μάλιστα ἐν ποιῆ**, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπότεν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωοῦν ἢ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὐθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφοτέρα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις **ἐν πάντα ἔσται**.

Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre les deux [31c], un lien qui les réunisse. Or, de tous les liens, le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, la proportion réalise de la façon la plus parfaite. Chaque fois que de trois nombres quelconques, que ces nombres soient entiers ou en puissance, celui du [32a] milieu est tel que ce que le premier est par rapport à lui, lui-même l'est par rapport au dernier, et inversement que ce que le dernier est par rapport à celui du milieu, celui du milieu l'est par rapport au premier, celui du milieu pouvant devenir

premier et dernier, le dernier et le premier pouvant à leur tour devenir moyens, il en résulte nécessairement que tous se trouveront être dans une même relation les uns par rapport aux autres, et que, parce qu'ils se trouvent dans cette même relation, ils formeront tous une unité (Platon, *Timée*, 31b-c, trad. Brisson révisée^[4]).

Timée 37d temps et éternité

Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme [37d] effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible. Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le « temps ».

En effet, les jours, les nuits, les mois et les années n'existaient pas avant que le ciel fût né ; c'est en même temps qu'il construisait le ciel, que le dieu s'arrangera pour qu'ils naquissent. Tout cela ce sont des divisions du temps, et les expressions “il était”, “il sera”, ne sont que des modalités du temps, qui sont venues à l'être ; et c'est évidemment sans réfléchir que nous les appliquons à l'être qui est éternel, de façon impropre. Certes, nous disons qu'il « était », qu'il « est » et qu'il « sera », mais, à parler vrai, seule l'expression “il est” s'applique à l'être qui est éternel. En revanche des expressions “il était” et “il sera”, c'est à ce qui devient en progressant dans le temps qu'il sied de les appliquer, car ces deux expressions désignent des mouvements. Mais ce qui reste toujours dans le même état sans changer, il ne convient pas que cela devienne plus jeune ou plus vieux avec le temps, ni que cela soit venu à l'être dans le passé, se trouve venu à être dans le présent ou vienne à être dans l'avenir. Et, de façon générale, à ce qui reste toujours dans le même état sans changer, n'appartient rien de tout ce que le devenir a attaché à ce qui est transmis par les sens, mais ce ne sont là que des modalités du temps qui imitent l'éternité et qui se meut en cercle suivant le nombre. Et, en plus de celles qui viennent d'être mentionnées, nous utilisons des formules de ce genre “le passé est le passé”, “ce qui est en train de devenir est en train de devenir”, et encore “le futur est le futur”, et aussi “le non-être est le non-être”^[5], formules qui ne présentent aucune exactitude. Mais, sur toutes ces questions, ce n'est peut-être pas, au point où nous en sommes, le moment opportun d'apporter des précisions (Platon, *Timée*, 37d-38b).

Timée 52b-c être et être dans l'espace

Par ailleurs, il y a une troisième espèce, un genre [...] qui est toujours, celui du « matériau » qui n'admet pas la destruction, [52b] qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard qui [ne] s'appuie [pas] sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel. Toutes ces choses-là et d'autres qui sont leurs sœurs et qui touchent aussi à ce qui appartient non pas au monde du rêve, mais à celui de la réalité, l'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas de nous éveiller

et d'en parler en faisant les distinctions [52c] qu'impose la vérité. Une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout ; pour ce qui existe réellement en revanche, nous avons le secours du discours que l'exactitude rend vrai : en effet, tant que de deux choses l'une est ceci et l'autre cela, l'une ne peut jamais venir à l'être en l'autre, puisqu'une chose ne peut être en même temps deux choses (Platon, *Timée*, 52b-c, trad. Brisson).

République VI, 509b-c Bien au-delà de l'essence

— Τόνδε τοίνυν ἔφη τὸν ἥλιον φαίην ἂν οὐ μόνον τοῖς ὀρωμένοις τὴν τοῦ ὀραῖσθαι δύναμιν παρέχειν, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

— Πῶς γάρ;

— Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ γινωσκόμενον λέγε οὐ μόνον τὸ γινώσκεισθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἐκείνῳ προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

[509c] καὶ ὁ Γλαῦκων γελοῖως πάνυ ἔφη· Ὡς Ἀπολλων, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

— Je pense que tu admettras que le soleil confère aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la genèse, la croissance et la subsistance, encore que lui-même ne soit aucunement genèse.

— Comment le serait-il, en effet ?

— Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance. » [509c]

Et alors Glaucon, facétieux, s'exclama :

« Par Apollon, dit-il, quelle prodigieuse transcendance (Platon, *République* VI, 509b-c, trad. GF)! »

République VI, 511b-d Dialectique, hypothèse et anhypothétique

ΣΩ. Τούτου μὲν δὴ τὸ εἶδος νοητὸν ἐκάλουν, ὑποθέσει δὲ ἀναγκαζομένην τὴν ψυχὴν χρῆσθαι πρὸς τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀναβῆναι ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἀνυπόθετόν ἐστιν. [511c]

ΣΩ. Τὸ δ' ἕτερον αὖ νόει μοι τμῆμα τοῦ νοητοῦ, ὃ ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις λαμβάνει, τῇ τῶν ὑποθέσεων ποιουμένη πορείαν οὐκ ἀρχὴν, ἀλλ' ὡσπερ ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰοῦσα, ἀψαμένη αὐτῆς, πάλιν αὖ ἔχεται τῶν ἐκείνης ἐχομένων, καὶ οὕτω κατὰ λόγον ἐπὶ τελευτὴν ἦκη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρωμένη, ἀλλ' εἶδειςιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. [511d]

ΓΛ. Οὐ πάνυ μανθάνω τοῦτο, ἔφη, ἱκανῶς· δοκεῖς γάρ μοι λέγειν οὐκ εὐκαταφρόνητον ἔργον.

ΣΩ. Πάλιν γὰρ ἐρῶ· προειρημένων γὰρ τῶν περὶ τὸ πρότερον ῥᾶον εἶση. οἶμαι γὰρ σε εἶδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρικὰς μεθόδους πραγματευόμενοι, ὑποθέσεις ποιούμενοι τὰς ἀρχάς, περὶ ταύτας τε καὶ

τὰ ἐκ τούτων ζητοῦσιν, οὐκ ἀναβαίνοντες ποτὲ ἐπὶ τὴν ἀρχήν, ὡς οὐ δυνατοὶ ὄντες ἐκτὸς τῶν ὑποθέσεων λόγον διδόναι.

— 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'élaner 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. ^de40ab

— 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 discursive, 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 (Platon, *République* VI, 511b-511d, trad. GF).

République VII, 539d la gymnastique dialectique et la dialectique terminale

— Suffit-il donc, en ce qui concerne la participation aux dialogues, de s'y tenir sans faillir et en y mettant toute son ardeur, laissant de côté tout le reste, et de s'y exercer comme à une gymnastique qui serait l'équivalent de la gymnastique du corps, mais en y consacrant deux fois plus d'années que pour ces exercices physiques ? [539e]

— Veux-tu dire, dit-il, six années ou quatre ?

— Ne t'en fais pas, dis-je, mettons cinq. Après cette période, tu devras faire en sorte qu'ils redescendent dans la caverne de tout à l'heure et les forcer à exercer le commandement dans les affaires de la guerre et dans toutes les fonctions qui sont propres aux jeunes gens, de manière que leur expérience ne prenne aucun retard sur celle des autres. Et là encore, dans ces circonstances, il faudra les mettre à l'épreuve, [540a] pour voir s'ils peuvent demeurer inébranlables quand ils seront tirillés de tous côtés, ou s'ils seront ébranlés.

— Combien de temps, dit-il, prévois-tu pour cela ?

— Quinze ans, dis-je. Quand ils auront atteint cinquante ans, ceux d'entre eux qui auront triomphé de

ces épreuves et auront excellé à tous égards dans toutes ces fonctions, aussi bien dans les tâches concrètes que dans les sciences, il faudra les mener vers le but final et les forcer, en relevant la vision de leur âme, à porter leur regard en direction de ce qui procure à toutes choses la lumière : en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle, [540b] ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes, pendant tout le reste de leur vie, chacun à son tour (Platon, *République* VI, 539b-540b, trad. GF).

Théétète 153e contre l'unité par soi Protagoras

SOCRATE

Alors, mon très bon, fais l'hypothèse suivante. Commençons par les yeux : ce que tu appelles couleur blanche n'est pas soi-même une chose à part à l'extérieur de tes yeux ni au-dedans des yeux, et ne [153e] lui fixe pas non plus un lieu particulier, car aussitôt, je suppose, elle serait en une place et y demeurerait, au lieu de ne venir à l'être que dans un état naissant.

THÉÉTÈTE

Mais en quel sens dis-tu cela ?

SOCRATE

Suivons la parole citée tout à l'heure : **ne posons rien qui soit un, en soi et par soi** (ἐπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἔν ὄν τιθέντες) ; et ainsi le noir, le blanc ou n'importe quelle autre couleur nous apparaîtra être venue à l'être à partir du heurt des yeux contre la translation qui vient à leur rencontre, et alors chaque chose que [154a] nous disons être une couleur ne sera ni ce qui heurte ni ce qui est heurté, mais quelque chose qui se sera produit entre eux, propre à chacun. À moins que tu ne sois disposé à maintenir à toute force que, telle t'apparaît chaque couleur, telle elle est pour un chien ou n'importe quel animal ?

THÉÉTÈTE

Moi ? Non, par Zeus !

Théétète 157b Rien n'est un en soi et par soi

ὥστε ἐξ ἀπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἔν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινα αἰεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσαμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰσθῆ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνώμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπὸν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

De sorte que de tout cela résulte exactement ce que nous disions depuis le début : **rien n'est un, en soi et par soi**, [157b] mais chaque fois vient à être pour telle chose, et le mot « être » est à éliminer de toutes parts – si ce n'est que nous-mêmes, de nombreuses fois, encore tout à l'heure, sous l'effet de l'habitude et du manque de savoir, nous avons été forcés de nous en servir. En fait, il ne faut – tel est le langage des savants – concéder ni « telle chose », ni « attribut de telle chose », ni « attribut de ma personne », ni « ceci », ni « cela », ni aucun autre mot signifiant qu'il y a fixité, mais il faut s'en tenir à la nature, et énoncer les choses qui viennent à être, sont faites, détruites, altérées : au motif que, si on fixe quelque chose par la parole, celui qui fait cela est facile à réfuter. Et il faut parler de cette façon, aussi

bien s'agissant d'une parcelle séparée qu'au sujet de plusieurs rassemblees, assemblage auquel justement [157c] on fixe le nom d'homme, de pierre et d'animal, individu ou espèce.

Théétète 184d fonction unificatrice de l'âme

δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ιδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

Socrate. — Il serait, en effet, vraiment étrange, mon jeune ami, qu'une pluralité de sensations fussent assises en nous comme dans des chevaux de bois et qu'il n'y eut point une notion *unique* (souligné par nous) que tu l'appelles âme ou que tu doives lui donner quelque autre nom, où toutes ensemble convergent, et par laquelle, usant d'elles comme d'instruments, nous percevons tous les sensibles (Platon, *Théétète*, 184d, trad. Diès).

1. Voir *Banquet*, 211a-b, fin du discours de Diotime sur la Beauté absolue : « Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, [211b] ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en personne et réduite à elle-même (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle (Platon, *Banquet*, trad. Brisson modifiée). » ↵
2. Voir *Parménide*, 162c-8 (D5) : « Si toutefois il n'est en aucun lieu qui soit, comme c'est le cas puisqu'on a supposé qu'il n'est pas, il ne saurait se déplacer d'un lieu à l'autre. » ↵
3. Voir Platon, *Phédon*, 78d-e : — Alors, dit Socrate, portons-nous vers le point où nous étions arrivés lors de notre précédent [78d] raisonnement. Cette essence – c'est de sa manière d'être que nous rendons un juste compte et lorsque nous questionnons et lorsque nous répondons –, est-ce qu'elle se comporte toujours semblablement en restant même qu'elle-même, ou est-ce qu'elle est tantôt ainsi, et tantôt autrement ? Légal en soi, le beau en soi, le « ce qu'est » chaque chose en soi-même, le véritablement étant, est-ce que jamais cela peut accueillir en soi un changement, quel que soit d'ailleurs ce changement ? Ou bien, comme ce qu'est chacun de ces êtres possède en soi et par soi une unique forme, est-ce que cela ne reste pas toujours semblablement même que soi, sans accueillir à aucun moment, sur aucun point, en aucune façon, aucune altération ? — Qu'ils restent semblables et mêmes qu'eux-mêmes, c'est une nécessité, Socrate, répondit Cébès. — Et pour les multiples choses qui sont belles, hommes, chevaux, [78e] vêtements par exemple, ou pour n'importe quelles choses du même genre pouvant être dites égales, ou belles, bref, pour toutes celles qui sont désignées par le même nom que les êtres dont je parle ? Est-ce qu'elles restent les mêmes ? Ou bien, tout au contraire de ces êtres, ne sont-elles pour ainsi dire jamais et en aucune façon les mêmes, et pas davantage vis-à-vis d'elles-mêmes que dans les rapports qui les relient les unes aux autres ? — Dans leur cas, dit Cébès, cela se passe de cette façon : jamais elles ne restent mêmes (Platon, *Phédon*, 78d-e, trad. Dixsaut). ↵
4. Traduction modifiée d'après El Murr, Dimitri. « Platonic 'Desmology' and the Body of the World Animal (Tim. 30c-34a) ». In *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*, édité par Ricardo Salles, 46-71. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. <https://doi.org/10.1017/9781108873970.004>, p. 61. ↵
5. {ΞΕ.} Πότερον οὖν, ὥσπερ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἦδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα [258ξ] ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ

τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ καλὸν μὴ καλόν, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἓν; ἢ τίνα ἔτι πρὸς αὐτό, ὦ Θεαίτητε, ἀπιστίαν ἔχομεν; Mais si, comme tu l'as dit, sa manière d'être n'est nullement inférieure à celle des autres, ne faut-il pas avoir désormais l'audace de dire que le non-être possède sa propre nature d'une manière fermement assurée ? et qu'exactement, comme tout à l'heure le grand était grand et le beau était beau et qu'était non grand le non-grand et non beau le non-beau, le non-étant était et est, pour la même raison, non étant, donc une forme une (εἶδος ἓν) à compter au nombre de celles qui sont? Ou bien hésitons-nous, Théétète, à croire cela de lui ? (Platon, *Sophiste*, 258b-c trad. M. Dixsaut et texte grec modifiés) ↩