

Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5

Socrate vient d'expliquer que la vie qui vaut d'être vécue est une vie mixte se partageant entre le plaisir qui se trouve du côté de l'illimité et le savoir qui se trouve du côté de la limite, car une vie faite exclusivement de plaisir serait celle d'un mollusque, tandis qu'une vie se réduisant au savoir serait une vie sans plaisir. Or ce mélange de limite et d'illimité est produit par une cause, et cette cause, c'est l'intellect qui agit de la même manière dans le monde et en l'homme. En *Philèbe* 29a6-30d5, on trouve une démonstration à cet effet, qui présente la particularité d'inverser les perspectives. Alors que, dans le *Timée*, on allait de ce vivant total qu'est le monde à ce vivant particulier qu'est l'homme, on procède ici à rebours, en partant du particulier pour aller vers le tout.

La démonstration mise en œuvre dans le *Philèbe* se fonde sur les deux prémisses suivantes. 1) Il y a une correspondance à tous les niveaux entre l'homme et le monde. Tout ce que l'on trouve en l'homme, on le retrouve dans le monde, et inversement. 2) Pourtant, entre le monde et l'homme, il y a une hiérarchie, l'homme restant inférieur au monde sur tous les plans¹.

Pour ce qui est du corps, il n'y a pas de problème. Le corps de l'homme est constitué à partir des quatre mêmes éléments que le corps du monde, et c'est du corps du monde que le corps de l'homme reçoit les éléments qui le composent, tout comme c'est à lui qu'il les rend en retour. Mais l'homme et le monde sont des vivants, et ils ont une âme qui rend compte des mouvements spontanés qu'exécute leur corps.

L'âme, elle, dépend de l'intellect (*noûs*)², la question étant de savoir si c'est pour son origine ou pour l'ordre qui s'y manifeste. Le passage qui développe

¹ On notera que Xénophon, dans les *Mémoires* (I 4, 8-10), met la même démonstration dans la bouche de Socrate, ce qui suppose chez Socrate un intérêt certain pour les doctrines physiques, comme le laisse entendre le passage autobiographique dans le *Phédon* (95e-102b). Sur cette question; voir L.-A. Dorion, *Socrate*, Paris, Puf, 2004 [Que sais-je ? 899]; et maintenant D. Sedley, *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 2007, 82, 195, 218, 243 n. 41.

² J'ai utilisé le système de translittération suivant : éta = *e* ; oméga = *o* ; dzèta = *z* ; thèta = *th* ; xi = *x* ; phi = *ph* ; khi = *kh* ; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ei*) ; et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ai*). L'esprit rude est noté h, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

le mieux ce point se trouve en 30a9-c7. Le problème que ne cesse de poser la lecture de ce passage résulte du fait que l'intellect semble y avoir deux fonctions: l'une d'organisation, et l'autre de fabrication. Les verbes *parékhnō*, (*Philèbe* 30b2) *empoioûn* (*Philèbe* 30b2), *suntithén* (*Philèbe* 30b3), *akoúmenon* (*Philèbe* 30b3) et même *memékhanêsthai* (*Philèbe* 30b6) vont dans le sens de la fabrication, alors que les verbes *kosmoûsa* (*Philèbe* 30c5), *suntátousa* (*Philèbe* 30c5) et *árkhei* (*Philèbe* 30d8) sont du côté de l'organisation, de l'administration. Dans le premier cas, il faut distinguer entre un intellect qui, indépendant du monde et lui préexistant d'une façon ou d'une autre, en fabrique le corps³ et l'âme⁴ comme dans le *Timée*, tandis que, dans le second, il s'agit de l'intellect qui garantit l'ordre dans l'âme et donc dans le corps du monde, comme au dixième livre des *Lois*.

La réponse qu'il convient de donner à la question de savoir si l'intellect dont on parle se trouve dans le monde ou hors de lui, doit également prendre en compte le fait que l'intellect est toujours lié à une âme: "À coup sûr, il ne saurait y avoir de sagesse ni d'intellect sans âme" (30c8-9). Si l'intellect est indissociable d'une âme, comment se représenter la fabrication de l'âme par l'intellect, surtout si cet intellect est identifié au démiurge? Qu'il soit antérieur au monde et indépendant de lui ou qu'il lui soit contemporain et intérieur, comment expliquer que l'intellect fabrique une âme dès lors qu'il est lui-même pourvu d'une âme?

Le débat sur ce point s'est tout naturellement focalisé sur le *parékhnō* de *Philèbe* 30b2: «(le genre de la cause) qui fournit (ou procure) une âme à nos corps».

1) Ou bien on distingue entre une intelligence qui se situe hors du monde et qui, comme le démiurge du *Timée*, a fabriqué et l'âme et le corps du monde⁵.

2) Ou bien on supprime *parékhnō*, pour ne pas affronter les problèmes évoqués ci-dessus⁶.

3) Ou bien, pour les mêmes raisons, on cherche à corriger le texte, en lisant *kathékon* au lieu de *parékhnō*⁷.

³ Pour la fabrication, dans le *Timée*, du corps du monde (53b-61c) et du corps de l'homme (*Timée* 42e-43a).

⁴ Pour la fabrication, dans le *Timée* de l'âme du monde (35a-b); et de l'âme de l'homme (41d-e).

⁵ C'est la position de R. Hackforth, *Plato's Philebus*, translated with an introduction and commentary, Cambridge 1972.

⁶ C. Badham, *The Philebus of Plato*, edited with introduction, notes and appendix [1855]. London / Edimburg 1878² ; G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus*, Göttingen 1970, p. 69-74.

⁷ D. Frede, *Plato, Philebus*, translated with introduction and notes, Indianapolis / Cambridge, 1993, 28 n. 1; Platon, *Philebus*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1997. p. 37-38.

4) Ou bien on conserve le *parékhon*, mais en modifiant le sens du terme *psukhé* qui est son complément d'objet direct: ce que l'intellect procure au corps, ce n'est pas une âme, mais une «âme ordonnée»⁸.

La position retenue relativement au *parékhon* de *Philèbe* 30b2 détermine la suite de l'interprétation. Comme en général je suis le texte des manuscrits sauf dans des situations désespérées, je ne puis accepter les solutions 2 et 3. Et je voudrais expliquer pourquoi je ne suis pas prêt à accepter la dernière, celle proposée par M. M. McCabe et S. Delcomminette, qui me paraît relever d'une interprétation médio-platonicienne similaire à celle de Plutarque pour le *Timée*. En dépit de leur similitude, les stratégies de S. Delcomminette et de M. M. McCabe sont différentes, en ce sens que la première insiste sur l'immanence de l'intellect en ce monde, tandis que le second plaide pour celle du bien.

Le présupposé sur lequel se fonde l'article de M. M. McCabe, qui se présente comme une analyse de *Philèbe* 28-30, est la téléologie aristotélicienne, le finalisme. D'où cette déclaration liminaire: "L'argument en question démontre que l'intelligence *explique* le bien"⁹. Comment comprendre cette déclaration? Prenant appui sur la formule de Socrate critiquant Anaxagore dans le *Phédon* (99c1-6)¹⁰, M. M. McCabe aboutit à cette conclusion étonnante: "Bien sûr les deux philosophes (Platon et Aristote) se rejoignent au moins sur un point: tous deux insistent sur le fait que la téléologie est un trait caractéristique du monde, qu'elle est objective et réelle." Après avoir renvoyé à M. Nussbaum pour Aristote¹¹, mais sans donner de référence chez Platon, M. M. McCabe distingue entre une téléologie de l'agent, une téléologie de l'ordre, et une téléologie de la fonction. Ne retenant que le dernier type de téléologie, ce qui est normal dans le contexte, elle soutient d'abord que, dans le *Philèbe*, on est en présence de deux questions: qu'est ce qui conduit à la réalisation de la fin, et qu'est-ce qui explique la fin? La première question concerne la causalité, et la seconde l'explication. Puis M. M. MacCabe cherche à répondre à la seconde question

⁸ C'est la position de S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston (Brill) 2006, p. 267 n. 140. S. Delcomminette (op. cit. n. 140) estime que son interprétation est très proche de celle de M. M. McCabe, "Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon", dans M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris (Vrin) 1999, p. 221-241.

⁹ *Op. cit.*, p. 221.

¹⁰ "Quant à la puissance par laquelle ces choses se trouvent, à présent, disposées dans l'état où il vaut le mieux pour elles d'être placées, cette puissance, ils ne la recherchent même pas, et il ne leur traverse pas l'esprit qu'elle possède une force miraculeuse: au contraire, ils estiment avoir découvert un nouvel Atlas, plus fort que le premier, plus immortel et plus capable de maintenir la cohésion de l'ensemble; mais qu'en vérité ce soit le bien – l'exigeant – qui soit le lien et tienne ensemble, cela ne leur traverse pas du tout l'esprit!" (trad. M. Dixsaut)

¹¹ *Op. cit.*, p. 228 n. 1.

indépendamment de la première, en mettant de côté la question du “demiurge” au profit de la notion aristotélicienne de “nature”.

Pour Aristote en effet, la physique est la science d’une région de l’être. Sont dits “naturels”, les êtres qui possèdent en eux-mêmes le principe de leur mouvement, ce dernier terme étant entendu comme le changement selon toutes les catégories affectées par un mouvement. Le système des êtres physiques – c’est-à-dire l’univers – est un ensemble fini, clos, éternel. Aristote refuse de faire de tous les changements qui y adviennent, de simples altérations d’une substance, ou de substances, toujours les mêmes, comme l’avaient prétendu, selon lui, les philosophes qui posaient que l’univers était fait d’une seule réalité fondamentale. Il y a dans la physique aristotélicienne génération et disparition des êtres naturels, mais dans une chaîne ininterrompue de transformations qui repose sur la transmutation continue des éléments les uns dans les autres. Pourtant, ce système clos ne se suffit pas à lui-même. Tout ce qui est mû est mû par un moteur, à son tour mû par un autre moteur. Le dernier des moteurs mus, au mouvement duquel sont suspendus, directement ou de façon médiate, tous les autres mouvements, c’est le “premier ciel”, l’ensemble des étoiles fixes, qui pour Aristote étaient fixées sur une sphère, la dernière dans son univers géocentrique et fini. Mais le premier ciel lui-même reçoit le mouvement d’un moteur immobile, qui pour Aristote est le dieu. Or, “Le dieu et la nature ne font rien en vain” (*De caelo* I 4, 271a33, cf. aussi *Phys.* II 8, 199a 16, *Parties des animaux* I 5, 645a5). Ce qui revient à dire que tout en ce monde est orienté vers le bien, et donc que tout dépend d’une cause finale qui s’oppose à l’accident et au hasard.

Et M. M. McCabe de conclure sur ces mots: “Dans le *Philèbe*, notre passage ne mentionne certes ni l’autonomie ni l’autocratie ni la détermination de soi. Mais Platon y souligne que l’ordre en nous et dans l’univers, est le produit du *noûs kai sophía* qui l’ordonnent du dedans. L’ordre est la structure intelligente d’un ensemble, qu’il soit petit ou grand. Il s’ensuit que cette structure est également intelligible, puisqu’elle est ordonnée et intelligente. D’ailleurs, cette structure existe, elle est réelle, puisqu’elle s’identifie au *noûs* (l’ordre de l’univers n’est pas seulement une idée qui passe par la tête d’un dieu, ou d’un homme). Ce *noûs*, donc, ne transcende pas cette structure: il lui est immanent”¹². Cette conclusion me semble juste, mais partielle.

Car aussi bien dans le *Timée* que dans le *Politique* (quelle que soit l’interprétation du mythe retenue dans les deux cas), la divinité, qu’il s’agisse du demiurge ou de Zeus, n’intervient plus directement, à l’époque qui est la nôtre, sur la marche du monde et sur notre mode de vie. Dans le *Politique*, Zeus n’est pas Kronos; et dans le *Timée*, le demiurge se retire pour laisser toute l’administration du monde à son âme pourvue d’un intellect. Dès lors, toute intervention directe de la divinité en politique ou en éthique est

¹² *Op. cit.*, p 236-237.

impossible à notre époque¹³. Et pourtant cette interprétation ne prend pas en compte le passé éloigné qu'évoquent le *Timée* et le *Politique*, et qui subsiste à l'arrière-plan du *Philèbe* comme des *Lois*.

Il faut reconnaître que l'on se trouve alors du côté du mythe, et non de l'argumentation philosophique¹⁴, ce qui n'est pas une raison suffisante pour rejeter ces deux convictions platoniciennes: le monde résulte d'une fabrication, et à notre époque l'administration du monde par la divinité reste limitée, même si elle est réelle¹⁵. Dans cette perspective, il n'est pas inacceptable, comme le croit A. Carpenter¹⁶, de penser que notre âme doive, pour trouver des points de référence indiscutables, prendre modèle sur l'intellect divin qui dirige le monde en se reportant à un domaine intelligible dont le sommet est le Bien, comme l'expose le livre VI de la *République*¹⁷.

Dans son livre qui porte précisément sur le bien sur le *Philèbe*, S. Delcomminette, qui souscrit à l'interprétation de M. M. McCabe, avance, pour défendre sa position sur l'immanence du bien, trois raisons¹⁸ qui me semblent toutes discutables. 1) Socrate affirme très clairement que la cause de l'univers est présente dans l'univers¹⁹. Mais un rapide coup d'œil permet de voir que le *en tōi pantī* de 30c4 porte sur la limite et l'illimité, l'intellect étant présent comme *ep' autoīs* (30c5)²⁰. 2) Une interprétation qui invoque la figure du démiurge brise la correspondance entre nous et l'univers. Cela n'est pas exact, car que la cause soit externe ou interne à l'univers, cela ne change rien à l'argument. 3) La perspective du *Timée*, qui porte sur la cosmologie, est différente de celle du *Philèbe*, qui porte sur la vie de l'homme individuel. Une telle remarque est discutable, car le *Timée* se termine sur des considérations relatives au mode de vie de l'homme, tandis que le *Philèbe* relie le mode de vie de l'homme à l'univers; les perspectives sont inversées, mais le rapport reste le même. Par ailleurs, je ne peux pas admettre que le *Timée* se situe dans un contexte politique intéressant la cité, alors que le *Philèbe* se situe dans un

¹³ Dans le *Politique* (290d-e), Platon refuse toute association entre royauté et sacerdoce, une pratique courante en Égypte.

¹⁴ Sur le sujet, voir *Platon, les mots et les mythes*, Textes à l'appui. Histoire classique [directeur P. Vidal-Naquet], Paris (La Découverte) [1982] 1995².

¹⁵ J'ai exposé mes raisons de croire à une intervention réelle et importante de la divinité dans notre monde, dans "Un monde abandonné à lui-même", publié par M. Dixsaut et J. Dillon (ed.), *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, Aldershot / Burlington [VT] (Ashgate) 2005, 25-36.

¹⁶ A. Carpenter, "Phileban Gods", *Ancient Philosophy* 23, 1993, p. 110 et note 45 et p. 11.

¹⁷ Comme on peut le constater, j'adopte une position «unitariste» modérée; en d'autres termes, Platon, dans le *Philèbe*, n'a pas renoncé à admettre l'existence de Formes séparées.

¹⁸ S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 2006, p. 269.

¹⁹ Le *en tōi pantī* de 30c4.

²⁰ L. Robin et Jean-François Pradeau traduisent "au-dessus d'eux", et Diès "pour les couronner".

contexte éthique intéressant l'individu. Comme on l'a expliqué²¹, le *Timée* reprend le projet global des penseurs antérieurs à Socrate, qui voulaient expliquer, d'un seul tenant, la genèse du monde, de la cité et de l'homme. Or, si l'on exclut d'entrée de jeu dans le *Philèbe* toute référence au démiurge qui se trouve au principe de l'univers et de l'homme tout en gardant le *parékhn* de 30b2, il faut comprendre *psukhé* non pas comme âme, mais comme âme ordonnée²²; ce que l'intellect procure au monde et à l'homme, ce n'est pas une âme, mais l'ordre dans cette âme.

Le décalage est important entre le texte de Platon et l'interprétation proposée par S. Delcomminette. Mais le but recherché est clair. Pour le monde, le principe d'ordre n'est pas hors du monde, car c'est l'intellect de l'âme du monde. Et chez l'homme, c'est l'intellect qui procure le bien en opérant un mélange entre la limite et l'illimité: "Dès lors, c'est le simple fait de nous connaître nous-mêmes qui peut transformer notre propre âme en un mélange d'*apeiron* et de *peras*, c'est-à-dire en le bien lui-même. Ce faisant, nous nous connaissons *en tant que mélanges*, c'est-à-dire *en tant que bons*: de ce point de vue, la connaissance de soi est identique à la connaissance du bien, en un sens déjà annoncé dans le *Charmide*. Par conséquent, nous pouvons dire indifféremment que la vie bonne résulte de la connaissance de soi ou de la connaissance du bien, puisque ces deux explications reviennent en définitive au même: dans les deux cas, ce qui fait vivre la vie bonne est la connaissance de cette vie bonne, parce que la connaissance n'est pas une contemplation passive, mais une activité déterminante qui a le pouvoir de gouverner le sujet qui connaît"²³. Tandis que M. M. McCabe revendiquait l'immanence du principe d'ordre dans le monde et dans l'homme, c'est l'immanence du bien dans le monde et dans l'homme que revendique S. Delcomminette²⁴. Alors se pose la question du critère, de la mesure. Où trouvera-t-on la formule permettant de régler ce mélange? Dans l'Idée du Bien distinguée du démiurge du *Timée*, réponse que j'admets. Mais parce qu'il refuse tout arrière-monde, S. Delcomminette²⁵, qui définit l'idée du Bien comme la *forme* de toutes les autres idées, *l'Idée des Idées*, considère le Bien comme cause purement logique. Dès lors, le Bien devient un principe purement formel; cela présente l'avantage de faire l'économie d'un domaine

²¹ G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston [NY] (Mellen) 1992.

²² S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, 2006, p. 267.

²³ *Le Philèbe de Platon*, 2006, p. 272

²⁴ Dans sa note 151 de la p. 273, S. Delcomminette donne la clé de son interprétation en citant Kant: "La téléologie considère la nature comme un règne des fins; la morale considère un règne possible des fins comme un règne de la nature. Là, le règne des fins est une idée théorique destinée à expliquer ce qui est donné. Ici, c'est une idée pratique, qui sert à accomplir ce qui n'est pas donné, mais qui peut devenir réel par notre façon d'agir, et cela conformément à cette idée même." (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, t. II, p. 304, note).

²⁵ *Op. cit.*, p. 606.

de réalités séparées et donc de déterminer le contenu d'une définition du Bien et de réclamer une adhésion exclusive à ce Bien (non compatible avec une société pluraliste), mais cela réduit le principe le plus haut à l'impuissance²⁶.

La conclusion que je propose, et qui s'en tient aux textes, est minimaliste sans être négative²⁷. Si l'on adopte une attitude modérément unitariste, on retrouve dans le *Timée*, le *Philèbe* et les *Lois* le même enseignement. Pour vivre une vie convenable, l'homme doit prendre modèle, aussi bien pour ce qui est du corps que pour ce qui est de son âme, sur la marche du monde. Or, sous le règne de Zeus qui est le nôtre, la marche du monde est ordonnée parce qu'elle est dirigée par l'intellect, mais non pas directement et dans tous ses détails comme sous le règne de Kronos. Voilà pourquoi l'homme doit soumettre sa conduite, qu'il s'agisse de celle de son corps ou de celle de son âme, à la direction de l'intellect qui se manifeste notamment dans la permanence et la régularité du cours des astres notamment.

Y a-t-il un intellect qui, indépendant d'eux et antérieur à eux, a fabriqué (au sens de "amené à l'ordre") le monde et l'homme? Le vocabulaire utilisé par Platon pour décrire l'action de l'intellect dans le *Philèbe* semble le laisser entendre, sans pourtant donner de précision sur cette cause productrice. Ce qui importe dans le *Philèbe*, c'est que, à l'époque qui est la nôtre, l'homme, doit prendre modèle sur la marche de l'univers, dont les mouvements sont ordonnés, dans la mesure du possible, par un intellect. Le démiurge rend compte de l'origine du monde, et Kronos administrait le monde et l'homme à une époque antérieure à la nôtre, mais ils appartiennent l'un et l'autre à un passé lointain qui est celui du mythe. Prendre en compte le mythe ne signifie pas revenir chez Platon à une conception traditionnelle de la divinité²⁸, Enraciner son discours sur la divinité dans le mythe n'amène pas Platon à revenir au panthéon traditionnel de l'Athènes de son époque; sa conception de la divinité et notamment du démiurge en font un novateur en ce domaine, sur le plan de l'éthique et de la cosmologie notamment²⁹.

Rien n'empêche ainsi que l'intellect qui à l'heure actuelle agit dans le monde et en l'homme où son rôle se réduit à l'organisation puisse avoir un rôle de fabrication, que l'on se situe dans un autre moment du temps ou, comme je le pense dans un ordre de discours, le mythe. Rien n'oblige à situer le Bien, qui oriente toute action de fabrication et d'organisation par

²⁶ Sur le sujet, voir M. Canto-Sperber, *Éthiques grecques*, Paris (PUF) 2001.

²⁷ Pour K. Tordo Rombault, "La cosmologie parodique du *Philèbe* (28c6-30d8)", dans Monique Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris (Vrin) 1999, 193-220, ce passage cosmologique est purement négatif, et fait apparaître le caractère inacceptable de la méthode utilisée.

²⁸ Décrite par A. Carpenter, *op. cit.*, p. 110, en des termes qui sont ceux de G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1991, p. 258.

²⁹ Voir L. Brisson, «What is a god according to Plato», dans K. Korrigán and J. D. Turner, *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden / Boston, (Brill) 2007, p. 42-52.

l'intermédiaire de l'intellect, dans le monde et en l'homme. Considérer que, actuellement, l'intellect se trouve dans le monde et dans l'homme, pour assurer la permanence et la régularité d'un ordre acceptable, ne doit pas de surcroît mener, pour rester coûte que coûte dans l'immanence, à faire du bien, à tous les niveaux, une cause purement logique, et donc un principe formel. Le rôle et le statut du Bien chez Platon restent des questions disputées, mais ni Platon ni les Platoniciens, qui durant plus d'un millénaire ont médité ses écrits, n'auraient accepté de priver ainsi le Bien de sa puissance³⁰. En fait, ces deux conclusions résultent d'un tabou dont l'origine remonter à Aristote: poser l'existence de formes intelligibles séparées du sensible et d'une âme séparée d'un corps, c'est se situer à l'extérieur de la philosophie pour tomber dans le mythe et la religion.

Si l'on refuse ce tabou, force est de se tourner vers une interprétation plus traditionnelle. Dans le *Philèbe*, l'intellect, considéré comme une cause, a un rôle non seulement d'organisation et mais aussi de fabrication. Cette position semble d'entrée de jeu s'accorder facilement avec le texte, mais elle se heurte, en ce qui concerne la fabrication, à l'objection suivante. S'il est vrai qu'il ne saurait y avoir d'intellect sans âme, alors l'intellect qui se trouve hors du monde ne devrait pas avoir une âme; s'il avait une âme on se demande alors comment cet intellect aurait pu se donner à lui-même une âme avant d'en fabriquer une pour le monde. On retrouve là le problème que pose l'interprétation de la figure du démiurge dans le *Timée*. C'est pour échapper à cette difficulté que F.M. Cornford et H. Cherniss cherchent à faire du démiurge l'intellect de l'âme du monde³¹. Mais cette interprétation se heurte à ce passage du *Timée*: «C'est à la suite de ces réflexions (= le démiurge) qu'il mit l'intellect dans l'âme (fabriquée par le démiurge en 35a-b), et l'âme dans le corps (fabriqué par le démiurge en), pour fabriquer l'univers (*tò pân sunetektaineto*) de façon à réaliser une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleur possible.» (30a1-b2) On se trouve là dans le mythe, mais il est clair que le démiurge qui est un intellect, car il travaille en contemplant les formes intelligibles, fabrique, pour le monde et pour l'homme, une âme dont la faculté la plus haute, à savoir l'intellect, peut elle aussi contempler les formes et un corps constitué des quatre éléments³².

³⁰ Voir L. Brisson "Republic VI 509a9-c10, and its interpretation in Antiquity: Dialogical or dogmatic reading", *History of Platonism. Plato Redivivus*, dans J. Finamore and R. Berchman (ed.), New Orleans (University Press of the South) 2005, 1-17.

³¹ Voir F.M. Cornford, *Plato's cosmology*, London (Routledge & Kegan Paul) 1937, p. 34-39; H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore (Johns Hopkins Univ. Press) 1942. Appendice XI.

³² Voir L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* [1974], Sankt Augustin (Academia Verlag) 1998³, p. 76-84.

Platon n'a pas recours au mythe dans le *Philèbe* qui se situe dans un contexte différent de celui du *Timée*; le démiurge n'intervient plus, mais l'usage de certains verbes porte la trace de son action fabricatrice. Pourquoi dès lors refuser pareille lecture dans le but de retrouver partout l'immanence chez Platon, sinon pour se conformer à un courant d'interprétation qui n'admet pas l'hypothèse de réalités séparées du monde sensible et orientées vers le Bien. Mais la question est de tenter de comprendre ce que Platon veut dire, non d'y retrouver les certitudes de nos contemporains.

Luc Brisson

BIBLIOGRAPHIE

- Badham, C. (transl.), *The Philebus of Plato*, edited with introduction, notes and appendix [1855]. London / Edimbourg 1878².
- Brisson, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* [1974], Sankt Augustin (Academia Verlag) 1998³.
- Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes*, Textes à l'appui. Histoire classique [directeur P. Vidal-Naquet], Paris (La Découverte) [1982] 1995².
- Brisson, L., “*Republic* VI 509a9-c10, and its interpretation in Antiquity: Dialogical or dogmatic reading”, *History of Platonism. Plato Redivivus*, dans J. Finamore and R. Berchman (ed.), New Orleans (University Press of the South) 2005, 1-17.
- Brisson, L., “Un monde abandonné à lui-même”, publié par M. Dixsaut et J. Dillon (ed.), *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, Aldershot / Burlington [VT] (Ashgate) 2005, 25-36.
- Canto-Sperber, M., *Éthiques grecques*, Paris (PUF) 2001.
- Carpenter, A., “Phileban Gods”, *Ancient Philosophy* 23, 1993.
- Dorion, L.-A., *Socrate*, Paris, Puf, 2004 [Que sais-je ? 899].
- Cherniss, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore (Johns Hopkins Univ. Press) 1942.
- Cornford, F.M., *Plato's cosmology*, London (Routledge & Kegan Paul) 1937.
- Frede, D. (transl.) *Plato, Philebus*, translated with introduction and notes, Indianapolis / Cambridge, 1993; *Platon, Philebus*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1997.
- Hackforth, R. (transl.), *Plato's Philebus*, translated with an introduction and commentary, Cambridge 1972.
- McCabe, M.M., “Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon”, dans M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris (Vrin) 1999, p. 221-241.
- Naddaf, G., *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston [NY] (Mellen) 1992.
- Sedley, D., *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 2007.
- Striker, G. *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus*, Göttingen 1970.
- Tordo Rombault, K., “La cosmologie parodique du *Philèbe* (28c6-30d8)”, dans Monique Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris (Vrin) 1999, p. 193-220.
- Vlastos, G., *Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1991.