Document généré le 21 avr. 2025 11:35

Laval théologique et philosophique

La théorie des idées dans le *Phédon*

Edmond Gaudron

Volume 20, numéro 1, 1964

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1020053ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1020053ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Gaudron, E. (1964). La théorie des idées dans le *Phédon*. *Laval théologique et philosophique*, *20*(1), 50–73. https://doi.org/10.7202/1020053ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1964

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

La théorie des idées dans le *Phédon*

L'immortalité de l'âme aurait été le sujet d'un entretien qui, d'après la mise en scène du *Phédon*, avait eu lieu aux dernières heures de la vie de Socrate. Au cours du dialogue, Platon fait dire par celui-ci à Cébès qui a de la peine à admettre que l'âme vivra toujours :

> Si tu me concèdes qu'il existe des idées en soi et si tu te mets d'accord avec moi pour le soutenir, j'ai tout espoir que j'en viendrai à te faire saisir que c'est du côté de ces idées que se manifeste la cause en vertu de laquelle tu découvriras que l'âme est immortelle.[1]

Ces paroles nous situent vraisemblablement au centre même du dialogue. Elles supposent ce que l'entretien de Socrate avec Simmias, qui les a précédées, a eu pour fin d'établir : la préexistence de l'âme en même temps que l'existence des idées en soi ; et elles annoncent de quelle manière Socrate entend prouver que l'âme jouit d'une existence sans fin. À première vue, l'immortalité de l'âme serait donc l'objet principal du dialogue. Mais à y regarder de plus près on la verra passer au second plan et laisser la priorité à la théorie des idées, en sorte que l'objectif premier de Platon semble bien être de rechercher, à propos de l'immortalité de l'âme, ce que les idées en soi offrent d'explication possible des êtres et de la connaissance que nous en avons. Ce qui l'intéresse premièrement, c'est de voir en vertu de quelle puissance les idées sont causes, non seulement de toutes choses, mais aussi de la connaissance que nous pouvons en avoir. C'est par elles seules, en effet, qu'il peut avoir accès aux êtres de la nature, dont la mobilité constante l'a si profondément impressionné qu'il n'y voit rien d'intelligible.

* * *

Si nous replaçons le *Phédon* dans son contexte historique, nous nous rendrons compte que les motifs qui ont inspiré à son auteur de l'écrire viennent, vraisemblablement du moins, des circonstances idéologiques qui lui procuraient amplement matière à penser. Rappelons-nous seulement que d'après Hermodore, dont Diogène Laërce nous apporte le témoignage, Platon a quitté Athènes après la mort de Socrate et se rendit à Mégare. Nous sommes alors en l'an 399, ou un peu plus tard. Euclide dépasse la quarantaine. Il est le chef de l'école de Mégare et Platon se met au courant de ses opinions. Le disciple immédiat d'Euclide, Stilpon (380-300), a suivi la voie tracée par son maître tout en subissant l'influence d'Antisthène. D'autre

1. 100 *b* 6-8.

part, s'il est difficile de déterminer exactement la date de composition du *Phédon*, on est généralement d'avis qu'il fut rédigé peu après le premier voyage de Platon en Sicile, c'est-à-dire entre les années 389 et 385. Comme la théorie des idées y est largement mise à contribution, il est invraisemblable que Platon n'y ait pas introduit tout ce que sa réflexion sur les problèmes discutés avec les Mégarites et Antisthène lui avait acquis de précisions à apporter dans la manière dont il devait toujours parler des idées.[1]

Du reste, dès les premières pages du *Phédon*, il est justement fait mention des personnages qui se sont rendus auprès de Socrate pour l'entendre une dernière fois. Il y a, entre autres, Euclide de Mégare de même qu'Antisthène et c'est à Phlionte, où s'est établi un cercle de pythagoriciens parmi lesquels se trouvent Simmias et Cébès, que Phédon, un autre socratique, a fait le compte rendu du dernier entretien de Socrate avec ces personnages réunis autour de lui. Nous aurons donc raison de lire le *Phédon* en pensant, comme Platon a dû naturellement le faire, à tous ces gens dont il ne partageait pas les vues.

Or quelle était la pensée de ces hommes ? Leurs opinions ont naturellement varié avec les divers milieux qu'ils ont fréquentés en sorte que, par le jeu d'influences disparates, certains furent ramenés à l'éléatisme, tandis que d'autres professèrent une espèce d'idéalisme et qu'un certain nombre, par contre, en vinrent finalement à un sensualisme radical.

Voilà le fond de la scène où Platon nous présentera Socrate et Simmias engagés dans un dialogue qui n'aura pas toutes ses résonances si, au préalable, nous ne pensons pas à ceux qui sont là à écouter les personnages qui vont converser devant nous. Il ne s'agit pas d'aller jusqu'aux détails ; mais il nous est indispensable de nous faire un aperçu général de ce qui a dû se passer dans l'esprit de ceux qui, au fond de la scène, se sont en fin de compte tellement éloignés de Socrate qu'ils ne se rencontrent plus avec Platon. Pour les uns, ce sont les idées qui n'ont plus rien d'un objet de connaissance, tandis que pour les autres, ce sont les êtres sensibles.

Tous ont d'abord été d'avis, aussi bien que Socrate lui-même, qu'il faut commencer par bien définir les choses avant d'en dire quoi que ce soit. Mais ils n'ont pas tardé à soutenir que l'idée générale recherchée par Socrate n'exprime pas la nature des choses. Le caractère fondamental des choses sensibles est de changer ; l'idée générale par contre est immuable. Il ne peut y avoir de relation entre elle et les choses.

La première réaction de certains Socratiques fut de ne pas considérer dorénavant comme réalités les choses sensibles. La réalité vraie,

---

1. Par ailleurs l'élaboration de la théorie des idées, telle qu'elle se poursuit dans la *République* et le *Sophiste*, indique suffisamment que Platon expose dans le *Phédon* sa propre pensée.

ils la voient dans les seules idées. Stilpon et Antisthène sont devenus alors les « amis des formes » dont Platon parle dans le *Sophiste*. Mais voici qu'ils se heurtent ensuite, dans le domaine des idées, à de nouvelles difficultés qu'ils ne savent pas résoudre. Ils ont fait de l'idée générale recherchée par Socrate une forme immuable n'ayant aucun rapport avec les choses sensibles qu'ils ont vidées de toute réalité. Ils ne voient plus maintenant la possibilité d'expliquer comment l'une quelconque des formes puisse entrer en relation avec une ou plusieurs autres, pour la simple raison qu'ils ont dû considérer ces formes comme immuables, sans quoi elles ne seraient pas objet de science. Ils ne voient plus comment on serait autorisé à dire que l'homme est vraiment raisonnable ni que l'homme est bon ; non pas tel homme, Socrate par exemple, mais l'homme dans l'immutabilité de sa forme. Prétendre pouvoir le faire serait, pensent-ils, signifier une forme par une autre. Dire que l'homme est animal raisonnable, ce serait attribuer les formes « animal » et « raisonnable » à la forme « homme ». Ce qui n'est pas soutenable, toujours d'après eux, puisqu'on a dû reconnaître que les formes sont immuables, c'est-à-dire réfractaires à la réciprocité d'action et de passion que suppose l'attribution d'un prédicat à un sujet.

On en vint, par conséquent, à soutenir que les définitions et les jugements ne sont faits que de relations mises entre nos pensées ; mais nos pensées ne représentent plus les formes, dont nous n'avons conservé que le nom. Nos pensées, nos concepts ne sont plus que des formes vidées de toute réalité. De deux choses l'une, en effet : ou bien maintenir l'existence des formes, et en conclure que les définitions et les jugements sont injustifiables — ou bien soutenir la valeur des définitions et des jugements, et en déduire que les formes n'existent pas. De ces alternatives, la première fut finalement acceptée en certains milieux socratiques : les formes ont leur existence, même si dans cette alternative les définitions ne signifient pas la réalité des formes. Les définitions ne seront plus, sans doute, que des représentations inadéquates des réalités, c'est-à-dire des formes ; mais enfin il y aura des réalités dont toute définition est une approximation.

On peut d'ailleurs s'expliquer facilement comment les Socratiques déformèrent la pensée de leur maître ; Socrate leur ayant légué une pensée qui manquait encore de détermination. Quant aux renseignements dont nous disposons pour reconstituer cette espèce de cascade dans laquelle leur pensée s'éloigna de sa source, ils sont assez clairsemés. Le témoignage le plus sûr et le plus direct est celui que Platon nous a laissé dans son *Sophiste*. Il a connu Euclide à Mégare et, à Athènes, il eut l'occasion même de discuter avec Antisthène. Le résultat de ces rencontres fut que les Socratiques ont vite abandonné le vocabulaire de Socrate, et avec le vocabulaire la pensée qu'il exprimait. Ils n'ont pas tardé à parler, non plus de concepts et d'idées générales, mais, comme

Platon, d'idées absolument distinctes du monde sensible. Et après avoir adopté la terminologie platonicienne, c'est finalement à l'existence des idées immuables, telles que Platon les entendait à ce moment, qu'ils s'attaquèrent ; c'est-à-dire à l'existence de ces idées qui n'avaient pas encore, dans l'esprit de Platon, toute la détermination et l'élaboration qu'elles ont reçues dans les derniers dialogues.

La pensée que les Socratiques n'ont pas su s'approprier et qu'ils ont déformée, c'est aussi bien celle de Platon que celle de Socrate. Certains d'entre eux se sont fait les antagonistes de Platon et il est difficile de ne pas voir, dans le *Phédon*, les premiers fruits d'une réflexion sur les motifs qu'on aurait dû avoir, mais que personne n'avait encore aperçus, de maintenir l'existence des idées en soi.

* * *

La première des deux principales preuves de l'immortalité de l'âme, dans le *Phédon*, est celle qui a pour objectif de démontrer que l'âme humaine existait déjà, et depuis toujours, au moment de la génération de l'homme. Elle est introduite dans le dialogue en guise de réponse à une difficulté majeure que laisse subsister une certaine façon de démontrer l'immortalité de l'âme et dont, au dire de Cébès qui la rapporte, Socrate aurait souvent parlé. Or, cette démonstration rappelle singulièrement celle que le *Ménon* a fondé sur la manière dont un esclave, qui n'avait rien appris de la géométrie, a su résoudre le problème de la duplication du carré. Le seul fait d'avoir été interrogé méthodiquement a fait surgir à l'esprit de l'esclave des vérités qu'on ne lui avait jamais enseignées. Socrate en a déduit que cet homme devait déjà savoir comment se résolvait le problème de la duplication du carré et que, par suite des questions posées, il n'a fait que se ressouvenir de connaissances présentes en son âme depuis toujours, puisqu'on ne lui en avait rien appris. « Si la vérité des choses se trouve en notre âme depuis toujours, c'est donc que l'âme est immortelle, » [1] a poursuivi Socrate tout en admettant qu'« il y avait, dans son argumentation, d'autres points qu'il éluciderait difficilement ».[2] Mais de toutes façons il a cru devoir s'en remettre à l'expérience faite chez l'esclave. Retrouver soi-même en soi son savoir, c'est se ressouvenir.[3]

La preuve de l'immortalité de l'âme que Cébès a soudainement rapportée dans le *Phédon* est bien vraisemblablement celle-là même du *Ménon*. De part et d'autre, en effet, l'immortalité de l'âme découle de l'idée que le savoir est un ressouvenir.[4] Mais l'exposé que Cébès fait de l'argumentation, dont il a gardé le souvenir, et la manière dont

1. *Ménon*, 86 *a b*.
2. *Ibid.*, 86 *b*.
3. *Ibid.*, 85 *d*.
4. *Phédon*, 72 *e*.

il essaie de la justifier n'ont pas pour effet de convaincre Simmias que l'immortalité de l'âme en découle nécessairement. Celui-ci n'arrive pas d'abord à voir comment le savoir est un ressouvenir ; et même lorsque Cébès a réussi à le mettre dans un état de ressouvenir, il ne voit pas comment il pourrait en induire, comme Socrate l'a soutenu dans le *Ménon*, qu'il y a alors ressouvenir de connaissances acquises de tout temps par l'âme et que celle-ci, par conséquent, existait déjà et depuis toujours au moment de la naissance de l'homme. Aussi désire-t-il que Socrate lui expose lui-même de quelle manière il comprend cette démonstration qui, telle que Cébès l'a présentée, ne le satisfait pas.[1]

* * *

Platon a ainsi déterminé la question qu'il veut élucider ; et la manière dont il l'a fait laisse déjà entrevoir que le Socrate du *Phédon* sera tout différent de celui du *Ménon*. Il sera son porte-parole. Tout a été préparé en vue de le faire prévoir. L'argumentation soudainement revenue à l'esprit de Cébès, comme celle du *Ménon*, repose sur l'idée que savoir c'est se ressouvenir, sans que cette idée ne soit, ni évidente par elle-même ni la conclusion d'une démonstration prélable. Dans le *Ménon*, d'ailleurs, Socrate s'est défendu d'être à ce sujet très affirmatif. L'idée que le savoir est un ressouvenir est invoquée par lui à titre d'objet de croyance et d'opinions d'avance acceptées par Ménon avec qui Socrate est à s'entretenir.

La preuve de l'immortalité de l'âme, telle que présentée jusqu'alors, resterait par conséquent dénuée de force probante pour un esprit comme celui de Simmias que le pythagorisme scientifique du v[e] s. a rompu aux analyses, aux inductions et aux déductions d'ordre purement scientifique. Aussi un dialogue entre Socrate et Simmias était-il le procédé par excellence auquel Platon pouvait recourir pour établir scientifiquement la raison d'être de l'immortalité de l'âme.

Il n'apparaît pas, comme on l'a déjà soutenu,[2] que Platon ait voulu que Socrate s'entretînt avec Simmias, parce que celui-ci était disposé par son pythagorisme à reconnaître l'existence des idées séparées sur lesquelles il va appuyer sa propre démontration de l'immortalité de l'âme. La manière dont il fait dialoguer Socrate et Simmias montre au contraire que les motifs, sur lesquels il se basait pour poser l'existence des idées séparées, étaient de ceux que seul un esprit entraîné aux analyses et aux inductions, comme l'était Simmias, était capable d'exi-

1. *Ibid.*, 73 *b c*.

2. Même si le pythagorisme, auquel Simmias a été initié, le disposait à comprendre le langage de Platon, les formes ou idées en soi n'étaient encore pour lui qu'un objet d'opinion ou même de simple croyance religieuse. La preuve de l'existence des idées, telle que Platon la lui expose, est nouvelle pour lui. Ce sont finalement les raisons, que lui apporte Socrate, qui le convainquent de l'existence des idées en soi et que celles-ci sont objets du vrai savoir.

ger et d'apercevoir et que seul également saurait lui exposer le Socrate dont il se fait un porte-parole.

Voilà pourquoi Platon a organisé le dialogue de manière à faire demander par Simmias que Socrate lui dise comment il entend lui-même la preuve de l'immortalité de l'âme, puisqu'il ne voit pas comment on a pu la fonder sur l'idée que le savoir est un ressouvenir. Aussi la suite du dialogue dira-t-elle comment Socrate, devenu l'interprète de Platon lui-même, réussit à satisfaire Simmias. Le langage de Socrate devient visiblement celui-là même de Platon qui, au moyen d'analyses et d'inductions, parvient à faire saisir par Simmias ce qui a échappé au Socrate du *Ménon*, c'est-à-dire que le fait de nous voir en possession de connaissances que personne ne nous a apprises ne signifie pas nécessairement que notre âme, avant notre naissance, a dû acquérir ce savoir. Il n'y a pas lieu d'en induire immédiatement que l'âme existait déjà au moment de la génération de l'homme. Tout ce que supposait de connaissances la solution du problème résolu par l'esclave du *Ménon* pouvait être tout simplenent objet d'un savoir inné. Aussi longtemps qu'on ne se serait pas fait une idée nette des conditions du ressouvenir, on aurait tort par conséquent d'y voir un cas de réminiscence.

* * *

Platon relève d'abord certains cas de ressouvenir. À la vue d'une lyre, par exemple, on peut penser à son possesseur, tout comme on se souvient de Simmias en voyant son portrait. Il n'y a pas de ressemblance entre la lyre et celui qui la possède ; cependant il y a ressouvenir. Il y a ressemblance entre Simmias et son portrait ; celui-ci naturellement évoque aussi le souvenir de Simmias, mais en même temps il peut être plus ou moins ressemblant.

On voit, dans ces cas très simples, à quelle condition il y a lieu de parler de ressouvenir. La première est évidente : le ressouvenir suppose la connaissance de l'objet ou de la personne dont nous nous ressouvenons. Secondement, le ressouvenir est un savoir tout différent de la perception sensible qui nous l'a rappelé. Il est l'idée de la personne ou de l'objet auquel la perception sensible nous a fait penser. Enfin, ce dont nous nous ressouvenons peut être indifféremment semblable ou non à ce qui en évoque le souvenir. Les exemples de la lyre et du portrait de Simmias le montrent suffisamment.[1]

La seconde de ces conditions se pose du côté de la connaissance. Il y a nécessairement une distinction bien nette entre la perception sensible d'un objet et l'idée de cet objet qui nous revient à l'esprit. La troisième condition, par contre, est vue du côté des objets ou des personnes qui indifféremment peuvent ressembler ou non à ceux ou à

1. *Phédon*, 73*c*-74*a*.

celles dont nous nous ressouvenons. Alors même qu'il doit toujours y avoir une différence très marquée entre la perception des choses et l'idée de celles-ci qui surgit en nous, rien n'empêche que des objets, dont la vue évoque en nous un souvenir, ressemblent à ceux auxquels ils nous font penser. L'exemple de Simmias et de son portrait a eu pour but de le faire remarquer.

Platon va maintenant essayer de montrer que le savoir en général répond à ces conditions et qu'il est par conséquent un ressouvenir. Avec lui observons ce qui nous arrive dans les jugements que nous avons l'habitude de porter sur les choses de l'expérience sensible. Nous disons, par exemple, de deux morceaux de bois qu'ils sont égaux, et cependant la notion de l'égalité que nous leur attribuons ne peut nous venir de la perception sensible. L'égalité en elle-même est toujours exactement ce qu'elle doit être. Les grandeurs que, dans l'expérience sensible, nous appelons égales le sont, par contre, plus ou moins ; elles ne le sont même plus quand nous les comparons à de plus petites ou à de plus grandes. Ce sont cependant, observe Socrate, de telles choses, dont l'égalité est bien différente de l'égal en soi, qui nous ont fait penser à celui-ci et nous ont amenés à faire usage de la connaissance que nous en avons. Alors même que l'expérience ne nous procure rien de l'idée d'égalité en soi, ces grandeurs plus ou moins égales ont nécessairement dû éveiller en nous le souvenir de l'égalité parfaite, puisque sans celle-ci il nous aurait été impossible de parler de grandeurs égales. Et peu importe que l'égalité parfaite soit tout à fait différente de celles que nous avons observées. Nous avons vu que l'objet ou la personne, dont on se souvient, peut être indifféremment semblable ou non à ce qui en évoque le souvenir.[1] Mais l'idée d'égalité est l'objet d'un savoir nettement distinct de la sensation des égalités de l'expérience, c'est surtout ce qui est à retenir.

Par ailleurs, si nous observons bien les grandeurs considérées par nous comme égales, nous y découvrons ce qui se rencontre en beaucoup d'autres choses. Il n'existe aucune beauté sensible adéquate, ni aucune bonté sans déficience ; et il en est toujours de même dans les limites de l'expérience sensible. En toutes qualités et objets se manifeste une tendance à s'approcher d'une perfection qui ne s'atteint jamais. De même, il manque toujours quelque chose aux égalités de l'ordre sensible ; mais elles aspirent également toujours à ressembler à l'égalité parfaite. Cette constatation nous serait impossible, si nous n'avions pas une connaissance préalable de la perfection dont tout ce que nous observons n'est qu'une approximation.[2]

Platon a ainsi fait ressortir comment, dans le jugement que nous portons sur les sensibles, tout indique que la seconde condition du

1. *Ibid.*, 74 *c d.*

2. *Ibid.*, 74 *d e.*

ressouvenir est d'abord remplie. Notre connaissance des idées est radicalement différente de celle que nous avons des sensibles. Cependant il y a une certaine ressemblance entre les idées et les sensibles qui nous y font penser. Nous constatons en ceux-ci une aspiration à ressembler de plus en plus aux réalités en soi dont ils éveillent en nous l'idée. Si, respectivement objets de l'intelligence et des sens, les idées et les sensibles diffèrent totalement, les déficiences des seconds n'en ont pas moins pour effet de nous faire penser aux premiers. Ce dont nous nous ressouvenons est bien indifféremment semblable ou non à ce qui en évoque le souvenir. Notre façon de connaître répond, non seulement à la deuxième, mais aussi à la troisième condition du ressouvenir. Faute de le remarquer, on restera avec l'impression que Platon a tout simplement vu, dans le fait que l'esprit ne peut rien tirer de la mobilité du sensible, le motif qui l'aurait conduit à soutenir, et rien de plus, que l'égal en soi est bien distinct des égalités sensibles qui nous le font penser. On en restera à la seule distinction du savoir et de la sensation sans aller jusqu'à ce qui, d'une façon particulière, intéresse Platon, c'est-à-dire la part qui revient aux sensations dans l'éveil en notre âme d'idées antérieurement acquises. Cependant lui-même a bien soin de nous le faire observer :

> En effet, dit-il, ce sont bien les sensations qui nous font nécessairement penser que toutes les égalités, dont nous avons la perception, tendent à imiter la réalité de l'égal en soi et manquent en même temps d'y arriver.[1]

Platon s'est particulièrement intéressé à ce concours des sensations ; et, si nous ne voulons pas que la signification de la pensée platonicienne nous échappe, nous ne devons pas le laisser passer inaperçu. Sans ce concours des sensations l'âme ne saurait être avertie de la tendance des choses sensibles à imiter les réalités dont l'existence est soustraite à la mobilité du monde des sens. Platon, sans doute, ne voit rien que l'âme puisse tirer de la mobilité du sensible ; mais, par contre, il a reconnu la nécessité du concours des sensations. Autrement l'aspiration des objets de l'expérience à être de mieux en mieux ce qu'ils sont, mais toujours imparfaitement, échapperait à

---

1. *Ibid.*, 75 *a b*. Αλλὰ μὲν δή ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὅ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν·

Μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταὐτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω.

Sir David Ross a bien vu la signification de ce texte : « It is not by despising the senses and turning to pure contemplation, but by using the senses and finding what they suggest to us, that (in Plato's view) we arrive at knowledge of the Ideas ; it is our senses that must suggest the thought that all sensible apparent equals both aspire to that which is equal, and fall short of it ; and in saying this he describes very truly the co-operation of sense with reason in leading us to knowledge. But the suggestion of Ideas by things of sense can, he maintains, happen only because we knew the Ideas in a previous existence. » *Plato's theory of Ideas*, Clarendon Press, 1953, pp.24, 25.

l'âme en qui ne s'éveilleraient pas les idées par ailleurs acquises. Or, nous sommes témoins de cette aspiration. Il faut bien alors que la vue des déficiences du sensible ait pour effet de nous faire penser à des réalités en soi, c'est-à-dire situées hors du domaine de l'expérience sensible.

Nous sommes, en réalité, devant un premier acquis d'une induction qui va se poursuivre. Que nous soyons amenés par nos sensations à penser que les égalités tendent à reproduire la réalité de l'égal en soi et manquent toujours d'y arriver, Platon ne l'induit pas seulement du fait que la constatation des égalités déficientes ne se ferait pas sans référence à un terme situé au-delà de l'expérience sensible, mais aussi de la nécessité des perceptions sensibles. Sans elles, en effet, l'idée de l'égal en soi ne nous viendrait pas à la mémoire ; et il en est de même pour tous les autres sensibles qui, d'une façon ou de l'autre, sont toujours en défaut. En conséquence, chaque fois que nous sommes en présence d'objets déficients par quelque côté, ce que nous disons suppose, avec l'idée d'une réalité sans déficience qui revient à la mémoire, la perception des déficiences du sensible sans lesquelles aucun souvenir d'idées ne nous reviendrait. Les idées et les sensations sont ainsi les deux termes d'une inférence. Ils s'appellent mutuellement.

Dans la conscience que nous avons d'être en possession d'idées grâce auxquelles nous nous prononçons sur les objets de l'expérience, les sensations sont donc pour quelque chose. Platon ne l'a pas souligné quand il s'est arrêté au simple fait que les grandeurs égales nous font penser à l'égal en soi. C'est qu'il voulait alors marquer seulement la différence qui sépare la sensation du savoir ; et rien ne s'objectait à ce qu'il voit dans l'idée de l'égal en soi, auquel lui faisait penser les égalités sensibles, un ressouvenir d'une idée antérieurement acquise. Ce dont nous nous ressouvenons peut être, en effet, indifféremment semblable ou non à ce qui en rappelle le souvenir. Mais il s'est ensuite intéressé à la condition du souvenir vu du côté des objets dont les uns, en vertu de la ressemblance qu'ils veulent avoir avec les autres, en évoquent le souvenir d'une façon particulière. Progressivement sa pensée s'est élaborée et il peut maintenant franchir les étapes par où il va montrer que les idées, dont nous nous ressouvenons à la vue des choses sensibles, ont dû être acquises par notre âme avant notre naissance.

* * *

Si, en effet, la constatation des déficiences du sensible ne se fait pas sans le concours des sensations, et si leur rôle est de nous faire penser aux réalités en soi dont les objets sensibles sont des approximations, il s'ensuit que le moment où nous avons commencé à voir ou à entendre, notre âme était déjà en possession des connaissances aux-

quelles les sensations nous ont fait penser. Platon le dit expressément :

> Ainsi, avant que nous nous mettions à voir, à entendre et à percevoir les autres sensibles, il nous est nécessairement arrivé d'acquérir de quelque façon la connaissance de l'égal lui-même dans sa réalité.[1]

Et il doit en être de même pour le bon en soi, le saint, le juste et ainsi de toutes les réalités en soi.[2]

Toutefois il n'en résulte pas immédiatement que les réalités en soi, auxquelles les sensations nous font penser, sont des objets de connaissance acquises par notre âme avant notre naissance, même si Platon fait, à ce moment, une observation de nature à nous le faire croire :

> Est-ce que, dit-il, aussitôt nés nous ne nous sommes pas mis à voir, à entendre et à exercer nos autres facultés de sensation ? — Certes, tout à fait. — Mais alors, avons-nous dit, ne fallait-il pas que nous ayons acquis au préalable la connaissance de l'égal en soi ? — Exactement. — C'est donc avant notre naissance, semble-t-il, que nous avons dû l'acquérir.[3]

En fait, Platon prévoit déjà quelle va être la conclusion de son raisonnement. Puisque aussitôt nés nous nous sommes mis à voir et à entendre, c'est seulement avant notre naissance que nous avons pu connaître les réalités auxquelles nos sensations nous font penser. Mais il l'aura davantage fait ressortir, quand il aura fait de cette conclusion, pour le moins entrevue dès à présent, une des alternatives dont elle est la seule soutenable.

Il a reconnu qu'au moment où nous avons commencé à voir et à entendre, notre âme devait connaître les réalités en soi auxquelles les sensations nous ont fait penser. Et alors de deux choses l'une : — ou bien nous sommes nés avec la connaissance de ces réalités en soi et c'est un savoir qui dure tout le temps de notre vie — ou bien notre âme en a fait l'acquisition avant notre naissance ; mais son union à notre corps mortel a eu pour effet de nous la faire perdre et voilà pourquoi, à l'instigation de nos sensations, nous avons à la récupérer.

La première alternative est à rejeter. Dans ce cas, en effet, nous serions tous capables de tenir le même langage sur les réalités en soi. Or l'expérience nous dit que c'est tout le contraire. La seconde alternative paraît donc s'imposer : notre savoir est un ressouvenir de ce que nous avons déjà connu au moment où notre âme, n'étant pas encore unie à un corps dans le composé humain, existait seule et en possession de la pensée. Nous naissons, par conséquent, dépourvus de toute connaissance actuelle des réalités en soi, mais le

1. *Ibid.*, 75 *b*.
2. *Ibid.*, 75 *c d*.
3. *Ibid.*, 75 *b c*.

souvenir nous en revient au fur et à mesure que nos sensations incitent notre âme à penser.

La seule objection possible contre sa thèse, Platon la verrait dans le refus d'accepter que le savoir-ressouvenir suppose nécessairement la préexistence de l'âme. Même si l'homme ne naît pas en possession de la connaissance des réalités en soi, comme on a dû l'admettre, on pourrait encore songer, dirait-on, à la possibilité d'une science acquise à l'instant même de la naissance. Il s'agirait alors d'une science, non pas innée, mais infuse. Mais ici encore de deux choses l'une — ou bien nous serions mis en possession d'un savoir dont tous les hommes également pourraient se servir, ce que déjà nous avons dû rejeter ; — ou bien nous la perdons pour la récupérer plus tard et chacun d'après ses dispositions. Mais quand la perdons-nous ? — À l'instant même où nous l'acquérons ? Ce serait contradictoire. Et alors à quel autre moment précis ? — L'objection a si peu de force que Platon ne s'y arrête pas plus longtemps. Il a conscience d'avoir exposé suffisamment ses raisons de penser que le savoir est un ressouvenir.

Cette idée n'est plus, comme dans la preuve de l'immortalité de l'âme telle que rappelée par Cébès, un simple objet d'opinion. Elle n'est pas non plus, comme dans le *Ménon*, induite d'un état psychologique où, par le seul fait d'être interrogé méthodiquement, on retrouve en soi-même, et sans les avoir apprises de personne, des vérités qui reviennent à fleur de conscience. Elle est maintenant la conclusion d'une suite d'inférences. Les sensibles nous apparaissent comme des imitations de réalités parfaites dont ils s'approchent plus ou moins. De ce fait Platon a inféré l'existence de ces réalités en soi et la connaissance que nous devons en avoir ; autrement nous ne verrions évidemment pas que les sensibles en sont des approximations ; de même que sans la vue des déficiences caractéristiques des sensibles, il ne nous arriverait pas non plus de penser qu'il existe de ces réalités ou idées en soi. Nos sensations ont donc pour effet de nous faire penser à ces réalités, dont notre âme a nécessairement acquis au préalable la connaissance. Or, aussitôt nés, nous avons commencé à voir, à entendre et à exercer nos autres facultés sensorielles. C'est, par conséquent, avant notre naissance que notre âme a dû faire siennes ces réalités, dont nos sensations évoquent maintenant en notre esprit le ressouvenir.

* * *

Notre savoir est donc bien un ressouvenir, il en remplit toutes les conditions ; et Platon a voulu le démontrer parce qu'il a vu, dans la réminiscence, le seul moyen pour l'âme de se retrouver en présence d'objets immuables sans lesquels il n'y a pas de vrai savoir. Mais il n'en serait pas venu à cette conclusion, s'il n'avait en même temps prouvé l'existence de ce sans quoi il n'y aurait pas ressouvenir. Son but a même été manifestement de découvrir l'existence des deux ter-

mes sur lesquels se fonde la réminiscence : l'objet dont on se ressouvient et celui qui le rappelle à la mémoire. À cette fin il a produit ses raisons de soutenir, d'une part, qu'il existe des réalités ou idées en soi et, d'autre part, que le rôle des sensations est d'en évoquer le souvenir. Or, ces réalités étant éternelles et immuables, nous serions incapables d'en recouvrer l'idée, si notre âme, avant notre naissance, n'avait pu les apercevoir dans leur antériorité par rapport aux sensibles essentiellement changeants. La préexistence de l'âme est, par conséquent, aussi nécessaire à la réminiscence que l'existence des réalités, dont l'idée nous revient à la vue des sensibles. Autrement dit, la préexistence de l'âme et la réminiscence sont, l'une aussi bien que l'autre, immédiatement liées à l'existence des réalités ou idées en soi, en sorte qu'il n'y a pas lieu de fonder la preuve de la préexistence de l'âme sur la réminiscence.

C'est visiblement à dessein que Platon a introduit dans son dialogue le sens qu'il donne à l'idée que le savoir est un ressouvenir. Dans des perspectives tout différentes de celles du *Ménon*, il est en mesure de présenter à Simmias, habitué aux démonstrations, une preuve de la préexistence de l'âme adaptée maintenant à ses habitudes de penser. Il en possède tous les éléments, comme il le fait immédiatement déclarer par Socrate qui aura vite fait de persuader Simmias que la preuve de la préexistence de l'âme se fonde, non pas sur la réminiscence, mais sur l'existence des idées en soi :

> Est-ce que pour nous, Simmias, toute l'affaire ne revient pas maintenant à ceci : S'il existe ce sur quoi nous insistons toujours, c'est-à-dire un beau en soi de même qu'un bon en soi et toute autre réalité de ce genre ; si à une telle réalité nous reportons tout ce qui nous vient des sensations, parce que nous nous rendons compte en même temps de son antériorité vis-à-vis des sensibles et du fait qu'elle a été nôtre ; et si à cette même réalité nous comparons les données de la sensation, dans la même mesure alors où il est nécessaire que tout cela soit, notre âme aussi existe et même antérieurement à notre naissance. S'il n'en est pas de même, toute notre argumentation n'aura-t-elle pas servi à rien ? Or, n'en sommes-nous pas à cette conclusion : Il est également nécessaire que tout soit comme nous l'avons reconnu et que notre âme existe même antérieurement à notre naissance. Si ce que nous avons commencé par voir ne s'impose pas, n'en est-il pas de même pour ce qui en résulte ? — Je ne saurais, Socrate, dit Simmias, me sentir plus disposé à accepter cette double nécessité. C'est fort à propos que l'argument a trouvé refuge dans cette similarité entre l'existence de notre âme avant même que nous ne soyons nés et celle de ces réalités mêmes dont tu viens de parler. Il n'y a rien qui me soit d'une évidence pareille à celle-ci : toutes les réalités de cette sorte ont la plénitude de l'être, le beau, le bon et toutes celles dont maintenant encore tu parles. Quant à moi, cette démonstration me suffit.[1]

---

1. *Ibid.*, 76 *d*-77 *a*. *Ἆρ' οὖν οὕτως ἔχει, ἔφη, ἡμῖν, ὦ Σιμμία· εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καί πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα*

* * *

Cette argumentation, qui a pour résultat final de convaincre Simmias qu'il existe des réalités en soi, est présentée dans une forme assez semblable à celle qui se rencontre en géométrie. Demandons au géomètre si tel triangle peut s'inscrire dans un cercle. Il répondra d'abord qu'il n'en sait rien ; mais il ajoutera : si tel angle est égal à tel autre, le résultat sera que ce triangle est inscriptible dans un cercle. L'égalité de tel angle à tel autre est la condition de la possibilité d'inscrire le triangle donné dans un cercle. La première entraîne l'autre. Un lien logique les unit l'une à l'autre, en sorte que rien dans l'expérience ne se présente avec l'évidence de cette possibilité. Platon a procédé à peu près de la même façon : Si les réalités ou idées en soi sont telles que nos perceptions des sensibles nous mettent dans la nécessité d'y penser, c'est-à-dire si elles sont éternelles, il est également nécessaire que nous en ayons une connaissance pré-natale et, par le fait même, que notre âme ait existé antérieurement à notre naissance. Dans ces conditions, nous nous rendons compte du rôle des sensations qui est précisement de nous mettre dans l'état de ressouvenir. Ce ne sont pas les sensibles eux-mêmes qu'elles nous font connaître, mais l'antériorité des idées par rapport aux sensibles et, en même temps, la nécessité de la préexistence de l'âme.

La réminiscence n'est plus un objet d'opinion ni de croyance ; elle n'est même plus seulement la conclusion d'un raisonnement inductif. Elle est la vérification de l'existence des idées, puisqu'en celles-ci posées d'abord en prémisses acquises par induction, de même qu'en la préexistence de l'âme, elle trouve sa raison d'être. Par là même Platon confirmait la valeur de sa théorie des idées, en même temps qu'il reconnaissait dans les sensibles une certaine réalité.

Aussi toute cette argumentation, qui vient de se terminer et dont l'objet a d'abord été apparemment de prouver la préexistence de l'âme, est-elle, dans l'esprit de Platon, avant tout destinée à produire, contre les Socratiques qui n'ont pas su le faire, une justification rationnelle à la fois de l'existence des idées et de ce que, d'une façon ou de l'autre, les sensibles eux-mêmes leur doivent de réalité. Si c'est en fonction de la préexistence de l'âme qu'il a poursuivi son raisonnement, c'est que sans celle-ci il ne saurait y avoir de réminiscence qui, étant donné la mobilité du monde sensible, restait pour lui le seul moyen d'atteindre à l'immutabilité des objets du vrai savoir.

À tout considérer, Platon paraît bien en être déjà à l'idée, mieux établie dans le *Théétète*, que l'âme connaît par elle-même, c'est-à-dire au moyen des seules idées dont nos sensations évoquent en elle le

---

ἀναφέρομεν, ὑπαρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυκὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς·

ressouvenir. Mais connaître les choses c'est les saisir dans la causalité qui les fait ce qu'elles sont. Le problème, que Platon doit alors résoudre, est celui de découvrir comment les idées sont causes aussi bien des choses elles-mêmes que de la connaissance que nous en avons. En fait, ce problème est encore posé en fonction de l'immortalité de l'âme. Car s'il a été prouvé que l'âme existait déjà au moment où elle est venue animer un corps mortel, rien ne nous assure qu'elle jouira d'une existence sans fin. Mais poser la question de son indestructibilité, c'est soulever en même temps et dans sa généralité, le problème de la causalité, puisqu'elle revient à celle-ci : en vertu de quoi l'âme est-elle indestructible.[1]

* * *

Or, de même qu'il a posé le problème de la préexistence de l'âme, pour en venir à la preuve de l'existence des idées, ainsi Platon voit-il, maintenant dans la question de l'indestructibilité de l'âme, une occasion de revenir aux idées pour montrer qu'en elles, et non dans les causes savantes alléguées par les Présocratiques, réside la vraie causalité de toutes choses.

Aussi commence-t-il par raconter comment la lecture d'un ouvrage attribué à Anaxagore l'avait profondément déçu. Socrate est son porte-parole. Il a pour rôle de rappeler qu'à s'en remettre à la manière dont les Physiciens ont expliqué l'univers, il n'y aurait pas lieu de parler de causalité telle qu'il faut l'entendre. Même Anaxagore, qui a commencé par affirmer que l'Esprit est cause et ordonnateur de toutes choses, parle ensuite, observe Socrate, comme un homme qui expliquerait le fait que je suis assis par l'action de mes nerfs et de mes muscles ; de même si je puis causer, ce serait grâce à la transmission par l'air des sons de ma voix. Jusqu'à présent on a toujours confondu *cause* et *ce sans quoi* la cause resterait inopérante. La véritable raison du fait que je suis assis en ce lieu, elle est dans ma détermination de ne pas m'enfuir à Mégare ou en Béotie, où j'aurais pu éviter la mort, et de prendre le parti le meilleur : accepter ma condamnation et la peine qui m'est infligée. C'est sur cette causalité authentique que je désirais qu'on me renseignât.[2]

Socrate aurait donc voulu qu'on lui apprît à voir comment l'action du Bien, qui s'est exercée en lui, s'étend également en tout et partout en sorte que, toutes les fois qu'il aurait voulu savoir en vertu de quelle puissance une chose naît, périt ou existe, on lui aurait fait découvrir justement ce qui s'est passé en lui-même. Il a jugé que la meilleure façon de se comporter était d'accepter sa condamnation et il

1. *Ibid.*, 77 *c*.
2. *Ibid.*, 95 *e*-99 *d*.

en a conclu que ce ne pouvait être qu'en vertu de l'action du Bien sur lui. De même, il aurait voulu qu'on lui apprît comment ce qui fait être chaque chose, c'est sa meilleure manière d'exister, de subir, ou d'exercer n'importe quelle action que ce soit, et que tout cela se fait en vertu de la causalité du Bien.

C'est cette influence du Bien, qui le rend désirable, et en fonction duquel les hommes agissent toujours, que Socrate aurait voulu qu'on lui montrât présente dans tout l'univers. Cette causalité, maintenant entrevue par lui, il aurait voulu apprendre de n'importe qui de quelle façon elle s'exerce. Mais comme il n'arrivait pas à le saisir et que même la physique d'Anaxagore n'avait rien pour le renseigner, il résolut d'abandonner ces recherches qui n'avaient pas d'autre résultat que de tout expliquer par l'action de l'eau, de l'air et de l'éther et quantité d'autres facteurs qui ne valent pas davantage. Il lui restait à découvrir, par une autre méthode, toute l'envergure de cette causalité authentique, mais ignorée des cosmologistes, et qu'il voulait si ardemment connaître.

Platon a bien intentionnellement rappelé le souvenir de la déception que lui fit éprouver la lecture du livre d'Anaxagore. Son but a été de mettre en contraste l'explication mécaniste de l'univers, telle que présentée par les Présocratiques, et celle qu'il va trouver grâce à sa théorie des idées. Dans la physique mécaniste des Anciens et même dans celle d'Anaxagore, l'Esprit n'est en aucune façon cause et ordonnateur de toutes choses. C'en était assez pour justifier le seul parti qu'il lui restait à prendre : s'en remettre dorénavant à sa propre initiative.[1]

Ce qu'il appelle ici sa décision de « changer de navigation » date, par conséquent, du moment où il a perdu confiance en la manière dont les Présocratiques se sont expliqué la genèse du monde. Il importe de le remarquer, si nous ne voulons pas rester sous l'impression que la méthode, dont il va faire usage en vue de la causalité recherchée, est toute nouvelle et qu'il n'a pas eu à s'en servir, ici même dans le *Phédon*, pour prouver l'existence des idées. Nous manquerions alors de saisir ce qui fait l'unité du dialogue, c'est-à-dire l'intention qu'a l'auteur de mettre en valeur, à l'occasion de l'immortalité de l'âme dont il veut découvrir la raison d'être, sa théorie des idées et les possibilités qu'elle offre d'une explication rationnelle à la fois des êtres et de la connaissance que nous en avons.

Quand Platon fait dire à Socrate qu'il a résolu d'adopter, en vue d'une authentique explication de l'univers, un procédé de recherche inconnu des Présocratiques, il ne peut signifier par là qu'il en est à son premier essai. En fait, sa preuve de la préexistence de l'âme a été une mise en œuvre du même procédé qu'il érige maintenant en méthode

1. *Ibid.*, 99 *d*.

de recherche. Aussi expose-t-il cette méthode en des termes qui rappellent l'usage dont il en a fait avant de la définir :

Prenant, dit-il, pour point de départ en chaque cas, la proposition que je juge la plus solidement établie, tout ce qui me paraît en consonance [1] avec elle, je le pose comme vrai, qu'il s'agisse de cause ou de n'importe quoi ; par contre ce qui n'a pas cette consonance, je le considère comme faux.[2]

Or, nous nous souvenons de quelle manière il a prouvé la préexistence de l'âme. Il a posé et pris comme point de départ l'existence des idées, et son raisonnement est revenu à ceci : S'il existe des idées telles que nos perceptions sensibles en éveillent en nous le ressouvenir, c'est-à-dire s'il y a des idées dont l'existence a précédé les perceptions qui en évoquent le souvenir, nécessairement notre âme existait antérieurement à notre naissance. Entre la proposition « il existe des idées en soi » et cette autre « notre âme existait déjà antérieurement à notre naissance », il y a consonance ; la première appelle la seconde, en sorte que Platon a vu en l'une et l'autre la possibilité de la réminiscence, le seul moyen dont il croyait pouvoir disposer pour atteindre à l'immutabilité des objets qui font le vrai savoir.

La méthode qu'il décide maintenant d'adopter dans sa recherche de la causalité qui fait les êtres nous reporte donc, par les termes mêmes qui la définissent, au procédé suivi dans la preuve de la préexistence de l'âme. Avant d'être formulée, elle a été mise à l'essai.

---

1. Ce terme est emprunté au langage de la musique. Théon de Smyrne parle de sons consonants et de sons dissonants. Il y a consonance quand un son étant émis par une des cordes d'un instrument, les autres cordes résonnent par suite d'une certaine affinité ou sympathie (*Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, éd. Edouard Hiller, pp.50, 51).

συμφωνοῦσι δὲ φθόγγοι πρὸς ἀλλήλους, ὧν θατέρου κρουσθέντος ἐπί τινος ὀργάνου τῶν ἐντατῶν καὶ ὁ λοιπος κατά τινα οἰκειότητα καὶ συμπάθειαν συνηκεῖ.

La proposition « il existe des idées en soi » et cette autre « notre âme existait antérieurement à notre naissance » s'appellent l'une l'autre. La première est condition de la possibilité de la préexistence de l'âme. Comme la réminiscence est un fait, l'existence des idées et la préexistence de l'âme sont l'une et l'autre également nécessaires. La proposition « il existe des idées » n'est donc pas une hypothèse dont la valeur est à prouver. Sa valeur réside en cela qu'elle est la condition de la préexistence de l'âme et de la réminiscence. — The *Phaedo* as a whole entirely supports the general statement that to Plato an hypothesis was primarily a premiss and not a demonstrand, a proposition posited in order to prove something else and not in order to be itself established or refuted. The original statement of the method makes the hypothesis unequivocally a premiss (100A). The employment of the method in the dialogue is equally unequivocal. The hypothesis chosen is the theory of Ideas. There is no question of testing or recommending this theory in any way ; but it is used as a premiss for inferring another proposition, namely that soul is immortal. » Richard ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p.134.

2. *Phédon*, 100 *a*.

Platon en a même obtenu la proposition qu'il juge la plus solidement établie : Il existe des idées en soi.

* * *

De cette proposition il fait maintenant le point de départ d'un raisonnement qui en confirmera la valeur. Il sait déjà comment le vrai savoir n'est possible qu'en vertu des idées en soi. Il lui reste à voir comment rien ne saurait exister, si ce n'est également de par les idées. À vrai dire, la manière, dont il a reconnu l'existence des idées, n'a pas été sans le mettre à même d'apprendre que rien n'existe en dehors des idées qui ne doive à celles-ci sa réalité. C'est en effet la tendance des sensibles à imiter une perfection qui l'a fait se ressouvenir des idées. Chacun des sensibles est, par rapport à l'idée dont il est une approximation, dans une relation de dépendance. Il est encore incapable de déterminer davantage la nature de cette relation ; mais de toutes façons il n'y a, par exemple, aucune beauté sensible qui n'ait en elle-même sa raison d'être. Ce n'est pas de l'éclat de sa couleur ni de sa forme que résulte ce que nous appelons une beauté. Nous n'arriverons pas à saisir, dans la mobilité des qualités sensibles, le constitutif de la beauté. Celui-ci réside dans le beau en soi, dont toutes les beautés sensibles ne sont que des participations. Il en est de même pour la grandeur. Dire de Socrate qu'il est plus grand que Simmias de la tête, ce serait supposer qu'il est grand par quelque chose de petit ; et il serait aussi absurde de prétendre que 10 est de 2 plus grand que 8. Il n'y a qu'une façon d'échapper à de pareilles absurdités : c'est de faire des grandeurs sensibles des participations de la grandeur en soi. Et il doit en être ainsi pour tous les sensibles, en sorte que c'est vraiment aux idées que tous doivent d'être ce qu'ils sont.[1]

Il se peut que l'expérience nous paraisse entrer en contradiction avec ce principe. Si, comparant Phédon à Simmias et à Socrate, nous voyons que Simmias est plus grand que Phédon et plus petit que Socrate, ne devrons-nous pas en conclure qu'en Simmias se rencontreraient deux contraires dont l'un exclut nécessairement l'autre ? Évidemment cette contradiction entre la participation aux formes et l'expérience n'est qu'apparente. Ce n'est pas de par sa nature même que Simmias est plus petit et en même temps plus grand ; mais comparé à Phédon, il participe à la grandeur, tandis que par rapport à Socrate il participe à la petitesse. Les dénominations « plus grand » et « plus petit » lui reviennent toutes les deux ; mais sa participation à la grandeur le cède à sa participation à la petitesse, quand il est comparé non plus à Phédon mais à Socrate.[2]

---

1. *Ibid.*, 100 *c*-101*c*.
2. *Ibid.*, 102 *b*-103 *a*.

Il y a, par contre, des choses dont la nature même est de posséder tel ou tel attribut, par exemple la neige et le feu. Comme il est dans la nature de la neige de participer au froid, jamais elle ne saurait participer au chaud sans cesser par là même d'exister. Il y a même des choses, dont leur propre nom n'est pas le seul à les désigner. C'est le cas du nombre 3. Son propre nom n'est pas le seul à le désigner. Nous disons aussi qu'il est impair, bien que ce ne soit pas l'imparité qui le fasse ce qu'il est. De 5, de 7 et de la moitié de la série des nombres entiers, nous disons aussi qu'ils sont impairs. Mais à cause de sa participation à l'imparité, jamais le nombre 3, qui n'est pas cependant le contraire de 2, ne recevra la parité que le nombre 2 apporte avec lui. Les formes contraires du genre de celles dont nous venons de parler, c'est-à-dire le froid et le chaud, ne sont donc pas les seules à ne pas se recevoir l'une l'autre. Il y a aussi toutes celles qui, n'étant pas contraires l'une de l'autre, possèdent un de ces contraires qui s'excluent mutuellement. Telle la triade qui, n'étant pas le contraire du pair, ne le recevra jamais parce qu'elle porte en elle l'impair.[1]

Tel aussi le cas de l'âme. Son propre nom n'est pas le seul à la désigner, puisque nous disons qu'elle est pour le corps qui la reçoit, son principe de vie. Jamais donc elle ne sera soumise à la mort, puisque la forme à laquelle elle participe, l'âme en soi, apporte avec elle le contraire de la mort. L'âme est donc immortelle, comme le feu est non-froid. Mais alors que le non-froid peut être détruit par l'action de son contraire et que le feu peut s'éteindre, jamais le non-mortel à qui appartient l'éternité ne saura subir l'action de son contraire.[2]

Ce n'est donc pas assez de dire que s'il existe des choses en dehors des idées en soi, c'est en vertu de leur participation aux idées elles-mêmes, comme dans le cas des beautés sensibles. En fait la participation doit supposer que l'idée en vertu de laquelle un être existe en comporte une autre et même plusieurs. En d'autres termes, la participation ne se fait pas sans un entrelacement d'idées, et celui-ci, à son tour, suppose qu'entre les idées il y a des alliances possibles et d'autres qui ne le sont pas. Ainsi s'expliquent la naissance et la corruption des sensibles de même que l'incorruptibilité de l'âme.

À sa proposition prise comme point de départ de tout le raisonnement qu'il vient de faire, Platon en a donc superposé une autre qui l'a finalement conduit à la possibilité de comprendre ce qui fait l'immortalité de l'âme. Il a complété la méthode dont il s'est servi, avant de la formuler, pour prouver la préexistence de l'âme et expliquer la réminiscence. Il ne lui a pas suffi de dire : s'il y a des idées telles que nos perceptions en éveillent en nous le souvenir, rien n'existe

1. *Ibid.*, 103 *c*-105 *a*.
2. *Ibid.*, 105 *c*-107 *a*.

en dehors d'elles qui ne leur doive ce qu'il a de réalité. Telle quelle, cette proposition ne lui faisait pas entrevoir la possibilité de l'incorruptibilité de l'âme. Voilà pourquoi il en a justifié la valeur par l'hypothèse de l'entrelacement des idées ; hypothèse dont il a vu la valeur dans la possibilité qu'elle lui offrait de comprendre ce qui fait l'incorruptibilité de l'âme.

Chaque fois qu'il avait à découvrir la causalité qui fait les êtres, sa méthode ne devait plus consister seulement à poser la proposition qu'il juge la plus solidement établie et, ensuite, à tenir pour vrai ce qui est en consonance avec elle et à rejeter comme faux ce qui n'a pas cette consonance. Il devait aussi voir si, entre les conséquences qui en résultent, il y avait consonance ou dissonance ; et, dans le cas où il y aurait dissonance, il lui restait à rendre compte de sa proposition en en posant une autre qui aurait plus de valeur, jusqu'à ce qu'il arrive à une explication suffisante ; ce que justement nous l'avons vu faire quand, pour saisir la possibilité de l'incorruptibilité de l'âme, il a vu qu'il ne suffit pas de poser qu'il existe des idées et que tout ce qui existe en dehors d'elles leur doit ce qu'il a de réalité. Il n'y avait pas, en effet, consonance en ce qui résulterait de la simple participation aux idées. À moins qu'il ne soit posé que, parmi les idées, les unes sont susceptibles d'alliance tandis que les autres s'y refusent, on ne comprendrait pas comment, dans le cas du feu par exemple, l'action d'un contraire peut détruire l'autre et faire que le feu s'éteigne, alors que, dans le cas de l'âme, c'est tout différent. De par la possibilité d'une alliance entre les formes « vie » et « indestructibilité », l'âme serait soustraite à l'action de la mort.[1]

Dans son explication de la causalité, comme dans sa preuve de la préexistence de l'âme, Platon a procédé de la manière qui lui était naturellement suggérée par son entraînement aux sciences mathématiques, c'est-à-dire en géomètre. Il a seulement déterminé les conditions de possibilité d'existence. S'il existe des idées en soi telles que nos perceptions en évoquent en nous le souvenir, notre âme existait antérieurement à notre naissance. De même si, parmi les idées, les unes sont susceptibles d'alliance tandis que les autres s'y refusent, tout ce qui existe en dehors d'elles en est une participation. En fait Platon a trouvé, dans l'explication de la réminiscence par les idées et la préexistence de l'âme, la confirmation de ce qu'il avait d'abord posé en hypothèse, c'est-à-dire l'existence des idées. Quant à la causalité des idées, il a découvert à quelle condition elle est possible. Mais rien de plus. Aussi cherche-t-il, dans la *République*, une façon de pro-

1. *Ibid.*, 101 *d e*. — « Socrates introduces the notion of testing only when he comes to imagine somebody objecting to the hypothesis (101D). . . . And the testing never becomes an end in itself ; he seeks to confirm the hypothesis only because he thereby confirms the conclusion that follows from the hypothesis. » Richard ROBINSON, *op. cit.*, p.135.

céder qui le conduirait, par delà toute hypothèse, à un principe d'intelligibilité qui n'a plus besoin d'explication.[1]

* * *

L'objectif de la *République* est de savoir ce qu'est la justice. Les définitions présentées sont jugées insuffisantes. Toutes elles supposent que les gouvernants, les guerriers et les artisans connaissent le bien qui doit être le but de leurs actions. Mais à quoi bon le courage, la tempérance et les autres vertus, quand on ne sait pas si ce que l'on défend est vraiment bien ou si les privations que l'on s'impose tournent réellement à son bien. Nous sommes cependant tous sous l'impression que nous tendons toujours à ce qui est un bien pour nous. Nous nous laissons tromper par les apparences du beau et de la vertu en général, prétendant ne jamais nous satisfaire des apparences du bien. Et cependant si l'on nous demande ce qu'il est, nous ne le savons pas. Nous dirons volontiers avec Socrate qu'il est la souveraine réalité et l'objet de la science la plus haute, mais nous restons à ne pas savoir ce qu'il est.

Il nous reste à faire un long détour pour savoir ce qu'est l'idée du Bien. Nous essaierons d'en saisir quelque chose dans son image qu'est le soleil. Sans la lumière du soleil rien ne nous serait visible. La lumière elle-même n'est pas le soleil ; mais elle rend l'œil voyant et les objets visibles. Dans l'ordre de l'intelligence il y a également un soleil. Quand notre âme regarde un objet éclairé par la lumière de ce soleil elle devient intelligente, tandis que l'objet nous apparaît dans la vérité de son être.

L'idée du Bien n'est pas la lumière qui rend les objets intelligibles, tout comme le soleil sensible ne se confond pas avec la lumière qui fait du monde matériel un univers sensible. Il est le foyer et la cause de la lumière qui fait surgir un objet devant l'esprit. La lumière est son action même sur les choses et sur l'esprit. Elle devient le symbole d'un champ d'action pour notre esprit. De même que la lumière du soleil nous ouvre un champ d'observation où nos yeux exercent leur faculté de voir les choses sensibles, ainsi la lumière que répand l'idée du Bien ouvre à notre esprit un champ d'action où il doit, de par son activité propre, rencontrer une réalité qui s'offre à lui.

Ces deux champs d'action, Platon se les figure par une ligne divisée en deux parties inégales. La première représente le monde sensible, la seconde celui de la pensée, l'intelligible. La grande majorité des hommes estime que les choses sensibles sont ce qu'il faut appeler le réel et non pas son image. Le reflet des choses sen-

1. *La République*, 506 *b*-511 *d*.

sibles dans un miroir ou sur la surface de l'eau, voilà ce qu'on est convenu d'appeler image du réel, mais non les choses sensibles elles-mêmes. Platon sait que le sensible est lui-même une image du réel. Tout ce que l'on peut penser de cette image ne dépasse pas le stade de l'opinion ; et celle-ci est le plus souvent fausse parce que l'esprit se met en frais de se prononcer sur ce qui est tout simplement objet des sens. Dans le champ d'action que leur ouvre la lumière du soleil, la plupart des hommes ne font qu'enregistrer une multiplicité d'images sans ordre et sans lien qui les rattachent les unes aux autres. C'est le lieu du mouvement, c'est le mouvement lui-même au sein duquel Platon s'est fait la conviction qu'il ne verra jamais le réel.

La seconde partie de la ligne représente le champ d'action de l'esprit qui a deux manières de s'exercer. D'une part, il a le don de faire des hypothèses et de raisonner sur les figures en lesquelles il finit par voir des images imparfaites de figures parfaites qui se dessinent en quelque sorte, mais devant son esprit, et qu'il a raison d'appeler intelligibles et réelles parce qu'elles s'imposent au bout de raisonnements. Pensons à la construction du triangle équilatéral où il n'y a pas lieu de rendre compte des hypothèses auxquelles nous demandons seulement de nous conduire au triangle équilatéral pensé, dont tous les triangles dessinés matériellement ne sont que des images. Voilà une première façon d'atteindre à l'intelligible, celle de la géométrie et de toutes les sciences discursives qui usent d'hypothèses pour en déduire les conséquences, mais sans remonter au principe.

Il y a une seconde méthode, supérieure à la première, d'arriver à l'intelligible. C'est celle du dialecticien qui se sert encore d'hypothèses, mais pour remonter jusqu'au principe qui n'a plus besoin d'être déduit d'une hypothèse supérieure. Ce principe a ainsi dans sa nature même de manifester son existence. C'est le Bien, le soleil intelligible qui, de par la lumière qu'il projette sur tout, rend l'esprit capable de saisir, sans recours aux données sensibles, le lien de causalité qui s'étend à la multiplicité des formes en soi et, par elles, à tous les objets sensibles devenus par le fait même objets d'intelligence, parce saisis dans la causalité qui les fait être et non seulement paraître.

En déterminant les deux manières dont l'esprit s'exerce dans son champ d'action, Platon a défini les conditions à remplir dans l'une et l'autre des voies à suivre ; ou plutôt il a montré, en s'inspirant des démarches propres à la première de ces deux voies, de quelle façon il faut s'engager dans la seconde. C'est l'apport nouveau de la *République*. Le dialecticien, qui a appris de la géométrie à partir d'une idée pour arriver à une idée, doit transcender l'ordre des hypothèses dans lequel le géomètre reste enfermé. Il lui faut remonter jusqu'au principe qui ne se déduit pas d'une hypothèse supérieure ; l'usage de la méthode hypothético-déductive aura eu pour effet de lui apprendre ce qu'est l'intelligible. Il lui reste à s'élever jusqu'à cet ordre d'acti-

vité intellectuelle qui recherche dans la réalité elle-même, et non plus dans une hypothèse, les raisons de son intelligibilité.

* * *

La comparaison de la méthode à suivre par le dialecticien, et telle qu'exposée dans la *République*, avec celle que nous avons vue en usage dans le *Phédon*, ne laisse pas de doute sur la supériorité de la première. Platon, dans sa preuve aussi bien de l'existence que de la causalité des idées, a procédé à la manière du géomètre. À l'époque où il écrivait la *République*, il en était venu à voir qu'il devait chercher dans la réalité même des idées, et sans recours à des hypothèses, la raison de leur causalité. Mais la méthode qu'il a préconisée à ce moment n'en reste pas moins à l'état de programme à suivre dans la formation du roi-philosophe. Nous n'en voyons pas encore l'application. Il y a même lieu de penser, à nous en tenir au contenu même de la *République* et du *Phédon*, que c'est encore de celui-ci que nous avons le plus à retirer. Si Platon y a posé en hypothèse l'existence des idées, il en a trouvé la justification dans le fait même de la réminiscence. Il n'a pas eu besoin d'une autre hypothèse qui en rendrait raison. C'est seulement quand il s'est agi de la causalité des idées qu'il a dû recourir à une autre hypothèse : celle de l'entrelacement des idées ; et de cette hypothèse il n'a tiré qu'une explication possible de la participation des choses aux idées. C'est dans le *Sophiste* qu'il découvrira, dans la réalité même des idées, la justification de son hypothèse de l'entrelacement des idées et qu'il en viendra finalement à voir comment le réel s'énonce, dans le penser, à la fois un et multiple.

Il n'y a plus rien d'étonnant à rencontrer, dans le *Parménide*, les objections accumulées contre l'existence des idées en soi.[1] Aussi longtemps, en effet, que le problème de la causalité des idées, c'est-à-dire de la participation des choses aux idées, n'est pas nettement résolu, l'existence elle-même des idées a pu être mise en cause. Toutes les objections du *Parménide* ont pour fin de le faire remarquer. Elles sont la manifestation d'un souci de mettre en relief le même résultat à attendre de tout essai d'explication des êtres sensibles par leur participation à des formes séparées. Celles-ci perdent leur unité ; elles sont fractionnées et passent au rang des êtres multiples dont elles devraient se manifester comme leur raison d'être, — ou bien elles échappent à toute saisie. De plus, toutes ces objections reflètent une manière grotesque de se représenter les sensibles en relation avec des formes séparées, donc immatérielles.

1. *Parménide*, 131 *a*-135 *a*.

D'autre part, le fait que c'est le Parménide du dialogue qui pose ces objections indique bien qu'elles proviennent des Socratiques qui avaient subi l'influence des milieux éléatiques. On se représente difficilement le Parménide historique reprocher au jeune Socrate, non pas son attachement à la thèse qu'il soutient, c'est-à-dire à l'existence des idées séparées, mais son inhabilité à la défendre. Nous sommes, par conséquent, devant une fiction à laquelle se prête bien le genre littéraire adopté par Platon. Le jeune Socrate, c'est Platon lui-même, mais au moment où il n'a pas encore mis à point sa théorie des idées.[1]

Aussi le *Sophiste* devait-il déterminer le sens exact de la participation en situant la question, comme le *Parménide* l'avait déjà suggéré, au niveau des idées. Ce que désirait le Parménide du dialogue, qui porte son nom, c'était, d'abord, qu'on distinguât et qu'on mît à part les idées telles que l'unité, le repos, le mouvement, la pluralité et, secondement, qu'on lui montrât comment elles sont capables de se mélanger et de se séparer ; et les oppositions et mélanges de caractères observés dans les sensibles, qu'on les découvrît ensuite dans les réalités qui sont objets de raisonnement.[2]

Le *Sophiste* apporte la solution du problème que le *Parménide* a soulevé. Platon prend pour point de départ, non pas une hypothèse, mais la réalité vécue de l'acte de penser. Puisque l'activité de l'intelligence appelle l'immutabilité d'un objet, le mouvement et le repos font, l'un autant que l'autre, la réalité de l'acte de penser. C'est par conséquent à tort qu'on a fait consister le réel soit dans les seules idées immuables, soit dans la mobilité des sensibles. On aurait dû voir que le réel s'identifie avec la puissance qu'ont le mouvement et le repos de s'allier l'un à l'autre. C'est dans cette dialectique des grands genres que Platon devait trouver la justification de l'hypothèse de l'entrelacement des idées, telle qu'il a dû la poser, dans le *Phédon*, en vue de prouver la causalité des idées. Ce qui alors lui a servi d'hypothèse, il devait plus tard le constater comme un fait dans l'observation même de l'acte de penser.

Dans la dialectique des grands genres, le réel s'est exprimé de lui-même dans la puissance de communauté en vertu de laquelle repos et mouvement s'unissent en lui. Le réel s'exprime alors un et multiple. Il n'est plus question de rechercher comment les multiples sensibles peuvent participer à l'unité d'une forme. Question d'ailleurs insoluble. Par la dialectique des grands genres, repos et mouvement de même qu'unité et multiplicité sont, au niveau de la pensée et des idées, unis les uns aux autres dans le réel qui s'exprime, au-delà de toute hypothèse, dans l'intelligibilité avec laquelle il se présente à

1. *Ibid.*, 135 *a*-136 *e*.
2. *Ibid.*, 129 *d*-130 *a*.

l'esprit, c'est-à-dire, et conformément à la méthode de la *République*, dans le champ d'action ouvert à l'intelligence par la lumière émanant du Soleil intelligible.

La participation des choses aux idées est par là même expliquée. Êtres sensibles et idées sont aperçus, mais par l'esprit, dans le réel qui les contient tous. Les sensibles ont leur part de réalité. Mais s'ils participent au réel, c'est en tant qu'ils ont leur part d'intelligibilité grâce au mélange des grands genres ; et c'est ce qui fait finalement que les idées sont causes de tout ce qui existe en dehors d'elles. Les mêmes oppositions et les mêmes entrelacements de caractères observés dans les êtres sensibles, l'esprit les voit, comme le voulait le *Parménide*, au sein des idées qui sont objets de raisonnement.

* * *

Si Platon, à l'époque où il a écrit le *Phédon*, n'a pu se servir que de la méthode qu'il lui était naturel de suivre à ce moment, c'est-à-dire celle du géomètre, tout ce qu'il a ajouté, au cours des quelques dialogues subséquents, à l'élaboration de sa théorie des idées, ne laisse pas de doute sur la valeur des hypothèses sur lesquelles il a d'abord appuyé sa preuve de la causalité des idées. Il y a bien lieu de penser que le *Phédon* était une première réponse à l'adresse des Socratiques qui s'étaient faits ses antagonistes. Aussi l'objet de ce dialogue semble-t-il avoir été, dans l'intention de Platon, de mettre en valeur, à l'occasion de l'immortalité de l'âme dont il s'agissait de découvrir la raison d'être, la théorie des idées et les possiblités qu'elle offrait d'une explication rationnelle à la fois des êtres et de la connaissance que nous en avons.

Edmond GAUDRON, O. F. M.