



A LA MÊME LIBRAIRIE

La philosophie de Platon, quatre vol. in-16, brochés . . . 14 fr.

Tome I : Théorie des idées et de l'amour.

Tome II : Esthétique, morale et religion platoniciennes.

Tome III : Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme.

Tome IV : Essais de philosophie platonicienne.

Chaque volume. . . . 3 fr. 50

LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

PAR
ALFRED FOUILLÉE

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

TOME PREMIER
THÉORIE DES IDÉES ET DE L'AMOUR

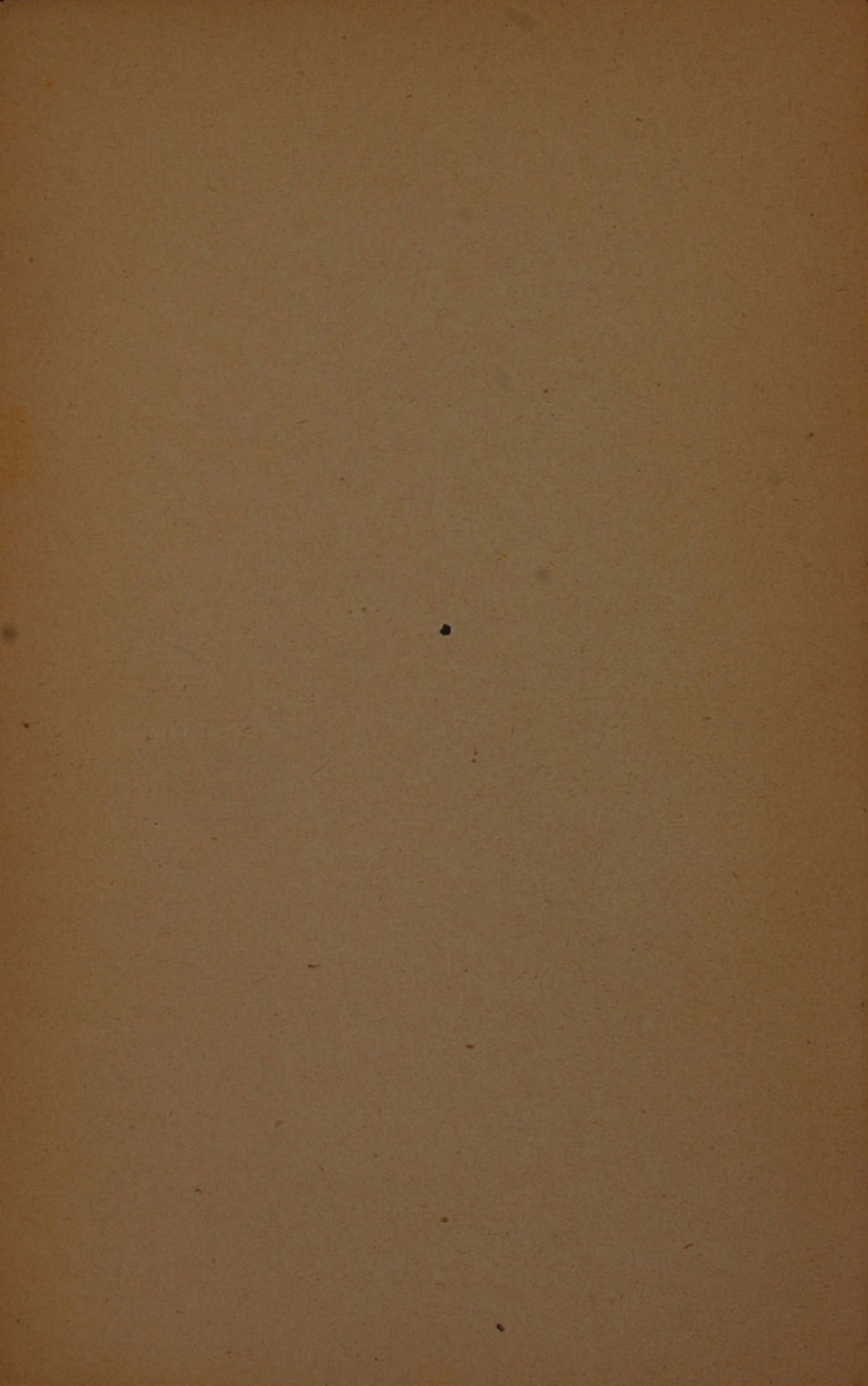
TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C^o
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1904

Droits de traduction et de reproduction réservés.

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



PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

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

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sieurs et de plusieurs un ». C'est pour cela qu'il a tout dit et tout soutenu dans ses *Dialogues*. Il a mis en scène les doctrines les plus diverses avec les personnages les plus divers, non par scepticisme ou par manque de doctrine, comme on l'a prétendu naïvement, mais par plénitude de doctrine et par conviction que, pour celui qui va au fond des choses, tout se ramène à l'harmonie et à l'unité¹.

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

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

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

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

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

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

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

LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

LIVRE PREMIER
EXISTENCE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

MÉTHODE DE DÉMONSTRATION PLATONICIENNE

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

I. — PLATON DÉMONTRAIT-IL L'EXISTENCE DES IDÉES?

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

genre, et elle m'est *suffisamment démontrée*¹. » — « Dirons-nous qu'il y a quelque chose qui est la justice même, ou qu'il n'y a rien de tel? — Par Jupiter, nous le dirons. — N'en dirons-nous pas autant du beau et du bon²?... » — « N'est-ce point par la justice que les choses sont justes, par la beauté que les choses sont belles? *La justice n'est-elle pas quelque chose de réel*³?... »

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

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

1. Οὐ γὰρ ἔγωγ' οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργέες ἄν, ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τᾶλλα πάντα, ἃ σὺ νῦν ἄν ἔλεγες κῆμοι γε δοκεῖ ἱκανῶς ἀποδεικτέσθαι. (*Phédon*, 177, b.)

2. Φάμεν τι εἶναι δικαίον αὐτὸ, ἢ οὐδέν; — φάμεν μὲν τοι ἡ Δία. Καὶ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν; — Πῶς οὐ; — ἰδ.

3. Ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δικαιοί εἰσιν οἱ δικαιοί;... οὐκοῦν καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλὰ; etc. (1^{er} *Hipp.*, 177, b.)

Reasoning needs principles, and these are ideas; but reasoning cannot be used to prove the existence of its own principles for it supposes them.

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

See note above.

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

II. — MÉTHODE PLATONICIENNE POUR PROUVER L'EXISTENCE DES IDÉES.

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

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

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

mots, ce serait sans doute ce qui conviendrait le mieux à la circonstance. Voici donc, sur cette question, mon avis personnel; si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux choses différentes, il faut absolument croire à l'existence en soi de ces espèces qui ne tombent point sous nos sens, et que notre intelligence seule peut comprendre; mais si, au contraire, comme il paraît à quelques-uns, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, toutes les choses que nous sentons par le corps doivent être jugées les plus solides. Mais il faut dire que ce sont deux choses distinctes; car elles se forment séparément et elles sont dissemblables¹. »

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

Cette preuve est également indiquée dans la *République*. — « Les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, j'appelle faculté la puissance de voir, d'entendre... Je ne vois dans chacune de ces facultés ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à faire les distinctions convenables. Je ne considère en chaque faculté que son objet et ses effets; c'est par là que je les distingue. J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et produisent les mêmes effets, facultés différentes celles dont les objets et les effets sont différents². » Suit la distinction de l'opinion et de la science, qui aboutit à l'affirmation des Idées.

Platon a consacré tout un dialogue au développement

1. *Timée*, p. 51, b, c, tr. H. Martin.

2. *Rép.*, V, 477

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ce sont les deux preuves inductives.

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

III. — DOGMATISME DE PLATON.

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

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

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

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

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

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

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

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

1. On répète sans cesse : il n'y a pas eu d'ἀγγραφα δόγματα, puisque l'antiquité ne les a jamais vus; mais il est clair que l'antiquité n'a pas pu voir des leçons non écrites. Il n'en est pas moins vrai que Platon avait son enseignement oral, auquel Aristote se reporte très souvent. Aristote avait même rédigé en partie les leçons de son maître dans le traité du Bien. (Voir M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I; et plus loin, dans notre chapitre sur les attributs de Dieu, un fragment platonicien où est démontrée l'immutabilité divine.) — On trouve dans Aristoxène un curieux passage où il raconte, d'après le témoignage d'Aristote, l'effet produit sur les auditeurs par les leçons sévères et abstraites de Platon (*Harm.*, II, p. 36). Ceux qui venaient aux leçons sur le souverain bien, croyaient entendre parler de la gloire, de la beauté, de la santé et de tout ce qui passe pour des biens aux yeux des hommes; mais ils entendaient parler de la monade et de la dyade indéfinie, et s'en retournaient désagréablement surpris. Dans les *Lettres*, que Grote regarde comme authentiques (*Plato*, I, 220), Platon répète qu'il ne faut pas livrer au vulgaire les parties les plus belles et les plus difficiles de la philosophie. Tout le monde connaît le mot : Que nul n'entre ici, s'il n'est géomètre.

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

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

CHAPITRE II

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

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

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

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

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

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

I. — LA SENSATION.

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

1. *Théét.*, 152, A et ss.

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

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

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

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

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

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

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

Si la sensation est la science, il suffit d'entendre la langue des barbares pour savoir cette langue; de regarder les lettres d'un livre pour savoir les lire¹. La Nature semble à Platon un livre ouvert devant nos regards, et dont les sensations sont les signes; suffit-il de sentir pour comprendre?

Si la science est la sensation et disparaît avec elle, il ne peut y avoir aucune science du passé. Celui qui voit un objet le connaît; ferme-t-il les yeux, il a beau s'en souvenir, il ne le connaît plus, puisqu'il ne le sent plus. Or, si la mémoire est impossible, notre science, exclue du passé et par là même de l'avenir, est renfermée dans l'espace infiniment petit du présent².

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

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

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

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

1. *Théét.*, 163, B.

2. *Ibid.*, 163.

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

Qu'importe le juste, dira Protagoras, pourvu que l'utile subsiste? Le sage ne connaît ni le vrai ni le juste, choses chimériques; mais il sait ce qui est agréable et avantageux: c'est par là qu'il l'emporte sur les autres hommes, et qu'il est le meilleur des *politiques*. — Mais comment comprendre, répond Socrate, que tout le monde ne soit pas apte à juger de ce qui est utile, si tout le monde est également apte à juger de ce qui est vrai? L'utilité regarde l'avenir, et c'est pour l'avenir qu'une législation est faite. « Dirons-nous donc que l'homme a en lui la règle propre à juger les choses à venir, et qu'elles deviennent pour chacun telles qu'il se figure qu'elles seront¹? » Est-ce le malade ou le médecin qui aura l'opinion la plus juste sur la nature et le traitement d'une maladie? Toute cité qui se donne des lois est-elle incapable d'erreur sur l'utilité future de ces lois? Protagoras avoue lui-même que l'avenir, dépassant les limites de la sensation présente, échappe à la science; il doit donc avouer que l'utile, ayant pour objet l'avenir, lui échappe également; et la science politique n'est pas moins impossible que la science morale dans le système de la sensation².

1. *Théét.*, 167, A sqq.

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

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

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

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

1. *ib.*, 179, B.

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

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

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

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

¹ *Théét.*, 184, D.

sensations, soit passées, soit présentes, et toute notion de rapport lui échappera. « Ce que tu sens par un organe, il t'est impossible de le sentir par un autre, comme de sentir par la vue. Si donc tu as quelque notion commune sur les objets de ces deux sens pris ensemble, ce ne peut être ni par l'un ni par l'autre organe que te vient cette idée collective. Or, la première idée que tu as à l'égard du son et de la couleur pris ensemble, c'est que tous les deux existent. Et aussi que l'un est différent de l'autre, et identique à lui-même. Que pris conjointement ils sont deux, et que chacun pris à part est un. Toutes ces idées, par quel organe les acquiers-tu? Car ce n'est ni par l'ouïe ni par la vue qu'on peut saisir ce que la couleur et le son ont de commun¹. » — « Il me paraît que nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses, mais que notre âme examine immédiatement par elle-même ce que tous les objets ont de commun. — Tu juges donc qu'il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps... Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'être? Car c'est ce qui est le plus généralement commun à toutes choses? — Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même. — En est-il de même de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence? — Oui. — Et du beau et du laid, et du bien et du mal? — Ces objets surtout sont du nombre de ceux dont l'âme examine l'essence en les comparant et en combinant en elle-même le passé et le présent avec le futur... — Ainsi donc, il est des choses qu'il est donné aux hommes et aux animaux de sentir, dès qu'ils sont nés : celles qui passent jusqu'à l'âme par l'organe du corps ; au contraire, les réflexions sur les sensations, par rapport à leur essence et à leur utilité, on n'y arrive qu'à la longue, quand on

1. *Théét.*, 185, D.

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

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

1. *Théét.*, 186, D.

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

II. — L'OPINION.

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

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

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

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

2. *Philèbe*, 48, b, e.

3. *Id.*

4. *Id.*, 39, a.

5. *Théét.*, 189, e; 190, a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Th.*, 207 et ss.

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

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

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

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

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

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

les rapports sont des relations d'identité, de différence, d'égalité, d'inégalité, ou encore des relations de substance et de mode, de cause et d'effet, etc. Ces rapports sont universels, absolus, nécessaires, quels que soient les termes qui les unissent; et tout jugement n'est que l'application de ces rapports généraux à deux termes particuliers. Diriez-vous que telle chose *est*, si vous ne possédiez pas déjà en vous-même, sous une forme plus ou moins obscure, cette idée de l'existence qui dépasse de l'infini les êtres bornés auxquels nous l'appliquons, et qui semble un modèle idéal dont nous retrouvons l'imparfaite image dans les objets particuliers? Tout jugement implique cette idée, et aucun jugement ne la donne¹.

De même, pourrions-nous juger, si nous ne possédions pas les notions d'identité et de différence? L'affirmation ne suppose-t-elle pas que ce qui est est, et qu'une même chose ne peut tout à la fois être et n'être pas sous le même rapport? Ce qui est, dit Platon dans le *Sophiste*, est identique à soi-même et autre que les autres choses. Ainsi l'intelligence affirme, antérieurement à tout jugement, l'identité intime et essentielle de l'être, et l'impossibilité où il est de recevoir son contraire².

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

1. Cf. Leibnitz : Il y a de l'être dans toute proposition.

2. Cf. *Phédon*, 102, e.

3. Ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτως τὸ ὁμοιωθέν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιωθή. *Rép.*, 510, a.

la science. Elevons-nous plus haut encore, et de l'opinion raisonnée passons au raisonnement pur¹.

Up to here in "Theaetetus".

III. — LA PENSÉE DISCURSIVE.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. — LA PENSÉE INTUITIVE.

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

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

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

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

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

1. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεισπαρέμενα, ἢ ἑκάστον ὀρίζόμενος δῆλον ποιῆ. (*Phèdre*, 265, d.)

2. Arist., *Mét.*, XIII.

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

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

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

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

1. Voir notre *Philosophie de Socrate*.

2. *Phédon*, loc. cit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« C'est là précisément ce qui arrive dans la perception de l'unité par la vue; nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini. Ce qui arrive à l'unité n'arrive-t-il pas aussi à tout nombre quel qu'il soit? — Oui. — Or la science du calcul et l'arithmétique ont pour objet le nombre? — Sans contredit. — Elles conduisent par conséquent à la connaissance de la vérité¹. »

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

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

1. *Rép.*, VII, 525.

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

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

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

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

1. *Ré*, VI, 507, c.

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

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

1. *Phédon*, 75.

sans mélange de laideur. « Formons-nous l'idée suivante de toutes les choses que nous appelons *pures*... Comment et en quoi consiste la pureté de la blancheur? Est-ce dans la grandeur et la quantité? ou bien en ce qui est tout à fait sans mélange, et où il ne se trouve aucune trace d'aucune autre couleur? — Il est évident que c'est en ce qui est parfaitement dégagé de tout mélange. — Fort bien. Ne dirons-nous pas que ce blanc est le plus *vrai* et en même temps le plus beau de tous les blancs, et non pas celui qui serait en plus grande quantité ou plus grand? — Oui, et avec beaucoup de raison¹. » — Aussitôt donc que vous concevez une qualité sous le point de vue de l'unité absolue, vous lui communiquez deux caractères qu'elle n'avait pas d'abord : elle devient d'une généralité sans limites, et par là même d'une pureté et d'une perfection absolues.

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

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

1. *Philèbe*, 58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tout entière en son unité. La pensée ne se reconnaît que dans l'immédiate intuition de la vérité universelle. La science, c'est l'intelligence saisissant l'intelligible sans aucun intermédiaire et ne faisant qu'un avec son objet. — Et ce n'est pas là, sans doute, une définition logique de la science; car on ne définit pas ce qui est primitif; on ne décompose pas ce qui est simple. Dans toute prétendue définition de la science, on introduira les mots mêmes de *savoir*, de *connaissance*, de *pensée*. La raison ne se définit pas à elle-même, elle a seulement conscience d'elle-même; toute explication logique de la science n'en donnerait pas l'idée à celui qui ne posséderait pas déjà cette idée primitive et irréductible, cette « idée de la science », qui n'est pas distincte de la science même¹.

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

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

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

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

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

CHAPITRE III

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

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

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

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

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

I. — L'IDÉE, PRINCIPE D'ESSENCE.

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

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

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

1. *Timée*, 52, a. Τὸ δὲ ὁμόνυμον, ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀελ... δοξῆ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.

là ce qui donne naissance au feu? — Sans contredit. — L'espèce des animaux doit aussi sa production aux mêmes principes. — Assurément. — Mais quoi? notre corps ne se corrompt-il point par le repos et l'inaction, et ne se conserve-t-il point principalement par l'exercice et le mouvement? — Oui. — L'âme elle-même n'acquiert-elle pas et ne conserve-t-elle pas l'instruction, et ne devient-elle pas meilleure par l'étude et la méditation, qui sont des mouvements; au lieu que le repos, c'est-à-dire le défaut de réflexion et d'étude, l'empêchent de rien apprendre, ou lui font oublier ce qu'elle a appris? — Oui. — Le mouvement est donc un bien pour l'âme comme pour le corps, et le repos un mal... Admets donc cette façon de raisonner pour tout ce qui frappe tes yeux; conçois que ce que tu appelles couleur blanche n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans tes yeux : ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération... Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, et ainsi du reste; et concevoir que rien de tout cela n'est tel en soi, mais que toutes choses sont produites avec une diversité prodigieuse dans le mélange universel qui est une suite du mouvement¹. » Héraclite, en ramenant tous les phénomènes au mouvement, et tous les mouvements à l'action d'un feu intérieur qui anime, produit et détruit toutes choses, avait parfaitement compris le caractère principal du monde sensible.

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

1. *Théol.*, 453, 454.

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

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

1. *Phèdre*, 23 c et ss.

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

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

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

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

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

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

1. *Timée*, 50, a, b, c.

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

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

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

1. *Phéd.*, 400, 401.

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

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

1. *Phéd.*, 101, a.

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

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

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

1. *Phéd.*, 102, b.

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

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

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

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

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

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

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

II. — L'IDÉE, TYPE DE PERFECTION. DU MATÉRIALISME.

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

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

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

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

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

1. *Phèdre*, 218 et ss.

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

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

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

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

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

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

1. *Banquet*, 208.

2. *Timée*, 50.

3. *Procl.*, in *Parm.*, V, 133.

4. Λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας :

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

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

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

III. — L'IDÉE, PRINCIPE DES GENRES.

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

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

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

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

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

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

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

Cependant, si les genres et les espèces sont dans les objets particuliers, Platon admet qu'en même temps ils dépassent de l'infini ces mêmes objets. Le type général déborde, pour ainsi dire, les choses présentes: il s'étend dans le passé et dans l'avenir; bien plus, il déborde la réalité tout entière, présente, passée ou future, et embrasse le possible, qui n'existera peut-être jamais, mais qui pourrait exister. Platon ne dira donc pas que les genres sont seulement dans les choses et existent par elles; selon lui, ce sont les choses particulières qui existent par les genres, ce sont les phénomènes qui existent par la loi? La loi qui préside à la génération de la fleur et qui la fait sortir du germe, n'est pas l'effet de cette fleur qui n'existe pas encore; elle en est plutôt la cause. « C'est le semblable, objectera Aristote, qui produit par lui-même le semblable¹. » Cette explication semble à Platon une pétition de principe: ces deux semblables, l'un engendrant, l'autre engendré, d'où vient qu'ils sont semblables? C'est précisément cette ressemblance qui étonne et qu'il

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

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

Concluons que les genres et les lois existent dans les

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

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

IV. — L'IDÉE, CAUSE FINALE.

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

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

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

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

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

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

1. *Philèbe*, 27.

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

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

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

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

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

1. *Phédo*, 100, sqq.

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

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

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

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

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

LIVRE II

NATURE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE, PRINCIPE D'UNITÉ

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

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

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

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

1. Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνίεναι τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶν ξυναιρούμενον. (*Phédre*, 249, b.)

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

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

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

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

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

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

1. Εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ διεσπαρμένα, ἕν' ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περιὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλει. (*Phèdre*, 265, d.)

2. Εἶδος γὰρ πού τι ἕν' ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περιὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιπέρομεν. (*Rép.*, X, 596, a.)

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Lettre VII, 342, c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Ἐπὶ δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἰθερά καὶ ἀκίνητὰ εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλὰ ἅτα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστῳ μόνον. (*Mét.*, I, 6. Cf. *ib.*, I, 31, I, 24; III, p. 46, I, 12, 24.)

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

Aristote est ici parfaitement d'accord avec Platon, qui, dans le VII^e livre de la *République*, distingue le vrai nombre et les vraies figures¹, objets de la philosophie, des nombres et des figures mathématiques. Le vulgaire des musiciens et des astronomes s'arrête au nombre sensible; les Pythagoriciens, au nombre mathématique; les Platoniciens recherchent les nombres harmoniques (σύνφωνοι) qui amènent l'esprit à l'Idée du bien². De là les trois principales divisions de la connaissance: la sensation, la connaissance discursive et la connaissance intuitive. Dans la région intermédiaire des mathématiques, il faut placer aussi toutes les notions logiques, comme celles des genres et des espèces, pures abstractions formelles³.

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

1. Τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀλήθεσι σχήμασι. (529, d.)

2. *Rép.*, 530, e. Cf. *Philèb.*, 56, d. (6, d.)

3. On verra aussi que Platon, qui dans la sphère symbolique de l'âme, attribue un cercle particulier à la raison, et un autre à la sensation, n'en attribue aucun à l'entendement discursif, et fait résulter les catégories logiques du mouvement simultané des deux cercles, c'est-à-dire d'un rapport entre la sensation et la raison, qui seuls saisissent des réalités. V. plus loin, *Cosmologie et Psychologie platoniciennes*.

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

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

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

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

La logique s'identifie donc avec la métaphysique, au point de vue le plus élevé du platonisme¹.

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

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

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

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

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

essentielle. L'Idée est une par rapport à toute multitude parce qu'elle est une en soi, et elle est une en soi parce qu'elle est parfaite. L'unité de perfection, voilà le principal caractère des Idées, bien supérieur à l'unité de nombre dont les commentateurs se sont préoccupés à l'excès : ne voir dans le système de Platon que des rapports de nombre et de quantité, c'est confondre le platonisme avec le pythagorisme. La qualité, la détermination, l'essence est ce que Platon recherche avant tout : l'Idée n'est une *de nombre* que parce qu'elle est une *de forme*. Une qualité quelconque, en effet, n'est une qu'à la condition d'exclure le plus et le moins, c'est-à-dire les degrés, les limites, les négations, les imperfections. L'unité essentielle d'une chose, ou son Idée, c'est donc le bien de cette chose, sa perfection absolue. Autant d'Idées, autant de formes du bien par rapport à telle ou telle qualité particulière. Les Idées pourraient se définir les divers points de vue du bien, qui est absolument un en lui-même, mais qui semble se diviser, se fractionner, se différencier, quand on le considère dans ses rapports avec la pluralité sensible, et qui devient ainsi unité dans le multiple (*ἐν ἐπὶ πολλοῖς*) et non plus unité pure¹.

1. Αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστῳ εἶναι, τῆ σὶ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστῳ. (*Rép.*, V, 465, c.)

CHAPITRE II

L'IDÉE, PRINCIPE DE DISTINCTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Cf. Diog., II, 46. Plut., *De placitis*, II, 25. Ce passage rappelle ce que Diogène dit des Mégariques, qui admettaient la

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les divers systèmes antérieurs au platonisme n'ont

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

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

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

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

1. Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο θαῆς εἶναι μὴ ὄντα.

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

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

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

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

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

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

En résumé, chaque Idée, considérée en elle-même, est principe d'identité et principe de distinction. Elle unit tous les objets d'un même genre. Elle est donc ce qu'elle est, et elle n'est pas une infinité de choses; il y a dans l'Idée, à côté de l'être et comme en dehors, l'indéfini du non-être. L'être est positif et absolu; il est identique à la détermination. Le non-être est relatif et négatif sans être pour cela l'absolue négation, le néant absolu. Au fond, le non-être est une relation idéale de l'être à l'être: c'est toujours l'être¹; et on peut dire, malgré Parménide, que le non-être est, que l'être n'est pas, pourvu que l'on comprenne le caractère relatif de ces affirmations. Dans l'Idée le non-être se rattache à l'être, la dyade indéfinie à l'unité. Et si cette conciliation est possible, c'est que l'unité des Idées, loin d'être une forme sans vie, comme celles des Mégariques, est l'unité vivante et féconde de la perfection. C'est la perfection même d'un genre déterminé qui en fait l'unité essentielle, et c'est encore cette perfection qui le différencie par rapport aux autres genres. Ces genres à leur tour, élevés à la perfection typique, se concilient dans ce qu'ils ont de positif et d'un. Considérés dans le multiple, ils s'éloignent; considérés dans l'unité, ils se

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

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

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

LIVRE III

DE QUOI Y A-T-IL IDÉE

CHAPITRE PREMIER

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

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

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

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

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

1. *Parménide*, 429, 130, a, b, c.

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

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

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

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

« Tu es jeune encore, Socrate; la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, *comme elle le fera un jour*, si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de ton âge. » — Ainsi, d'après Platon, c'est faire preuve d'un esprit peu scientifique que d'exclure du domaine des Idées des choses qui ne sont méprisables qu'à un point de vue relatif et humain¹. Pour mettre Socrate en défiance, Parménide lui propose de nouvelles difficultés sur les Idées et sur la participation des objets sensibles aux essences intelligibles. Il accumule les objec-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CHAPITRE II

LES QUALITÉS

I. — Y A-T-IL DES IDÉES DES CONCEPTIONS UNIVERSELLES (LE BIEN, LE BEAU, LE JUSTE)?

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

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

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

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

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

Les Idées de vérité et de science absolues sont voisines des précédentes. Platon cite, dans le *Phèdre*, à côté de la justice et de la sainteté, la science absolue, τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, que l'âme a jadis contemplée dans son commerce avec les dieux. Quant à la vérité, objet de la science, elle n'est autre chose que l'ensemble de toutes les Idées, ou, si l'on veut, leur caractère commun (la *vraie* science, la *vraie* beauté, la *vraie* justice). La vérité est identique à l'essence, ἡ οὐσία, et l'essence est elle-même identique à l'Idée¹.

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

II. — Y A-T-IL DES IDÉES DES CONCEPTIONS GÉNÉRALES (GENRES ET ESPÈCES, RÉELS OU ARTIFICIELS)?

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

1. *Théét.*, 186, d.

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

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

I. Plusieurs philosophes ne voient dans le platonisme qu'un système d'Idées correspondant aux genres naturels, dont elles sont les types ou causes exemplaires. Mais nous avons remarqué que Platon, après avoir affirmé comme évidente l'existence de la justice et du bien, semble hésiter au sujet de l'homme, du feu et de l'eau, c'est-à-dire des genres naturels¹. Cependant cette hésitation n'est que provisoire. « Y a-t-il un feu en soi, dit-il dans le *Timée*, et toute chose a-t-elle son existence en soi, comme nous avons coutume de le dire ? » Et il répond affirmativement. Aristote attribue à Platon dans une foule de passages l'Idée de l'homme en soi, et représente toutes les choses sensibles comme érigées en Idées par l'addition de ces mots : en soi, *αὐτὸ καὶ αὐτό*. Il est donc certain que Platon admettait des Idées pour tous les genres naturels, bien qu'il ne considérât point l'existence de ces Idées comme aussi évidente que celle de la justice en soi et du bien en soi.

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

1. Voir plus haut le passage du *Parménide*.

2. *Tim.*, 51, b.

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

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

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

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

1. *Rép.*, X, 591, a; *Cratyle*, 589, b. Voy. aussi le passage de la lettre VII, où l'auteur donne une Idée aux œuvres de l'homme, p. 440.

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

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

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

2. Voir plus loin, livre IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Diog. L., VI, 52.

Xénocrate définissait l'Idée la *cause exemplaire de ce qu'il y a de constant dans la Nature*¹, et cette définition plaisait, dit-il, à son maître. Diogène de Laërte semble faire allusion à cette définition dans le passage suivant : « Les Idées sont certaines causes, certains principes qui font que les choses constantes dans la nature sont telles qu'elles sont² » (αἰτίας τινάς καὶ ἀρχὰς τοῦ τοιαῦτα εἶναι τὰ φύσει συνέστωτα ὅτιάπερ ἔστιν αὐτά). Plus tard Alcinoüs adoptera une définition analogue. « Les Platoniciens, dit-il, définissent l'Idée le modèle éternel des choses qui sont selon la nature (παράδειγμα τῶν κατὰ τὴν φύσιν αἰώνιον, peut-être αἰωνίων?). Car, d'après la plupart des disciples de Platon, il n'y a point d'Idée pour les objets d'art, comme le bouclier ou la lyre³. » — Ces textes montrent qu'il y avait désaccord entre les platoniciens sur l'application des Idées aux œuvres d'art, et même que la majorité était pour la négative. Ce fait pourrait s'expliquer par la nécessité où étaient les platoniciens de se *réfugier dans le vraisemblable* et dans l'évident, pour éviter les objections et les railleries des péripatéticiens. Il est fort possible que l'indécision des disciples de Platon eût pour cause l'indécision du maître lui-même. Quand Platon suivait jusqu'au bout l'impulsion de la dialectique, il était porté à admettre que *tout a son Idée*; mais les absurdités apparentes de cette doctrine l'inquiétaient et le retenaient, aux dépens de la logique, sur la pente où il s'était d'abord lancé. Aristote lui-même semble faire allusion à ces incertitudes de Platon. « Peut-être, dit-il, les choses de ce genre (la maison et le meuble) ne sont-elles pas des essences, ni aucune des choses qui ne subsistent pas naturellement (ἕσα μὴ φύσει συνέστηχε⁴; c'est l'expression de Xénocrate). » — Et ailleurs : « Platon a

1. Procl., *In Parm.*, V, 133.

2. Diog. L., III, 67.

3. Alcín., *Intr. in Pl.*, VIII.

4. *Mét.*, VII, 169.

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

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

1. *Met.*, XII, 242.

2. *Ib.*, III, 52.

CHAPITRE III

LES EXISTENCES

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

I. — Y A-T-IL UNE IDÉE DE L' « ÊTRE » ?

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

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

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

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

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

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

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

II. — Y A-T-IL DES IDÉES DES ÊTRES INDIVIDUELS?

1° LES CORPS; 2° LES AMES.

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Crat.*, 423, e.

2. Voy. plus loin : *Cosmologie et Psychologie plat.*

3. Nous verrons, dans la *Théodicée*, que cette Idée de l'âme,

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

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

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

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

1. Ritter, *Hist. de la philos. gr.*, II, 224.

2. Entre autres M. Vacherot, *Ecole d'Alex.* I, p. 10.

3. *Théét.*, 184.

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

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

« Veux-tu que nous posions deux espèces de choses, les unes visibles, les autres immatérielles? — Oui, posons-les, dit Cébès. — Celles-ci toujours les mêmes, celles-là dans un continuel changement. — Posons encore ceci. — Ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme, ou y a-t-il quelque autre chose en nous? — Non sans doute, il n'y a que cela. — A laquelle de ces deux espèces de choses dirons-nous que notre corps est *plus conforme et plus ressemblant*? — Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce des choses visibles. — Et notre âme, cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle? — Elle n'est pas visible, au moins pour les hommes.... Et par conséquent notre âme est *plus conforme que le corps à la nature immatérielle*. Quand l'âme examine les choses par elle-même, elle se porte vers ce qui est pur, éternel, immortel et immuable, et, comme *étant de même nature*, elle y demeure attachée aussi longtemps qu'elle peut exister en elle-même. Alors ses égarements cessent, et elle est toujours la même, parce qu'elle est unie à ce qui est immuable; et cet état de l'âme est ce qu'on appelle *sagesse*¹. » Plus loin : « L'âme est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble². »

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

1. *Phædo*, p. 66.

2. *Ib.*, p. 66.

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

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

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

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

1. *Phædo*, p. 66 et *suæ*.

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

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

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

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

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

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

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

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

CHAPITRE IV

LES RELATIONS

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

I. — DES RELATIONS EN GÉNÉRAL.

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

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

1. Alcinoüs, *Int.*, VIII.

2. *République*, *Parménide*, *Théétète*, *Phédon*, *loc. cit.*

3. *Théet.*, *Sophiste*.

4. *Rép.*, VII, 529, d.

5. *Phédon*.

6. V. le *Phédon*.

7. V. le *Parménide*.

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

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

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

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

II. — DES NÉGATIONS ET DE L'IDÉE DU NON-ÊTRE.

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

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

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

1. *Rép.*, III, 402, b.

2. P. 475, e.

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

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

La négation peut être de deux sortes, absolue et universelle, ou relative et partielle. La négation absolue de toutes choses, ce serait le pur néant, le contraire absolu de l'être, qui, d'après Platon, n'est pas concevable, qui n'est point objet de science ou de discussion, et à la rigueur ne peut même pas être nommé. Nier absolument tout, c'est nier toute pensée, c'est ne penser à rien, c'est ne pas penser¹. En pensant le néant, la pensée s'efforce de se nier et de se détruire elle-même, effort qui suppose en elle une puissance surprenante ; mais c'est un effort vain, et Platon entrevoyait déjà ce que Descartes exprima plus tard : en voulant se nier, la pensée s'affirme. Le pur néant échappe donc à toute Idée ; c'est le contraire absolu de l'Idée. Il n'y a pas d'Idée du néant absolu, puisque cette Idée ne correspondrait à rien. « Qu'on ne vienne donc pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le contraire de l'être, nous osons affirmer son existence ; car, quant à un contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer². »

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

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

2. *Soph.*, loc. cit.

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

— Évidemment c'est là le *non-être*, que nous cherchions en cherchant le sophiste. — Est-il vrai qu'il ne le cède du côté de l'être à aucune autre chose? Nous reste-t-il encore quelque doute sur son existence? — Aucun ¹.

— On voit toute l'importance que Platon attache au principe de négation et de relation, et par conséquent de différence et de distinction. Le *non-être*, l'*autre*, la *différence*, « répandus en toute chose », introduisent partout la variété sans compromettre l'unité. Là est l'origine du relatif, c'est-à-dire de la négation partielle. La négation n'est intelligible que grâce à un principe qui la rend possible, et ce principe est l'Idée du *non-être*, qui prend les noms les plus divers, suivant les objets particuliers auxquels on l'applique, et qui engendre ainsi les Idées du *non-juste*, du *non-beau* et de toutes les choses négatives ².

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

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

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

III. — DE L'IDÉE DU MAL.

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

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

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

Aussi y a-t-il deux espèces de mal.

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

Le mal relatif est la même chose que la négation relative. Il se trouve partout où il y a le non-être à côté de l'être, partout où il y a bornes et imperfection. Le non-juste, le non-beau, le non-grand, sont des maux. Nous avons vu qu'il existe des Idées de tous les vices contraires au courage, à la sainteté¹, etc. Le mal relatif est intelligible, et de plus il est réel; il faut bien qu'il y ait un principe qui en constitue et l'intelligibilité et la réalité: ce principe est nécessairement une Idée, l'Idée du *non-être*, ou de l'*autre*, ou de la *matière*. C'est ce qui fait dire à Platon dans le *Théétète*: « Il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours

1. *Rép.*, III, 402, b.

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

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

1. *Théét.*, 176, a.

2. *Tim.*, 28, c. Πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων...

CHAPITRE V

LES QUANTITÉS

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

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

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

sivement mathématique. Mais si vous vous placez au point de vue métaphysique, vous reconnaissez que l'acte de l'esprit qui conçoit un certain nombre, par exemple le nombre *quatre*, est un acte spécial, parfaitement distinct de la conception séparée des unités composantes. Le nombre quatre, bien que mathématiquement réductible à quatre unités, n'en est pas moins *sui generis* au point de vue métaphysique, et la notion de ce nombre ne peut être confondue avec aucune autre. C'est une simple combinaison des unités mathématiques égales entre elles, soit; mais entre *toutes* les manières possibles de combiner les unités, le nombre quatre n'en est pas moins *une* combinaison *spéciale*, déterminée, ayant son caractère spécifique et ses propriétés particulières, à ce point que l'esprit ne confondra jamais le groupe de quatre unités avec tout autre groupe. Il y a donc là, pour Platon, autre chose que la quantité mathématique; il y a un principe de qualité et de détermination spécifique qui différencie et distingue le nombre quatre, et qui en même temps lui imprime une certaine unité propre, distincte des unités composantes et de leur collection abstraite. Kant dira plus tard : — Les notions des unités individuelles qui entrent dans un nombre composé ne donnent point la notion *une* du composé. Cette unité qui est dans le nombre quatre suppose une synthèse de l'esprit distincte des unités que l'analyse découvre dans ce nombre. — Platon a conçu quelque chose d'analogue. Il a aperçu dans chaque nombre une certaine unité différentielle et spécifique, un élément formel et intelligible, la qualité dans la quantité. C'est pourquoi il a posé, au-dessus des nombres mathématiques, les nombres idéaux, les vrais nombres, οἱ ἀριθμοὶ ἀληθίνοι¹. Les nombres purement

1. *Rép.*, VII, 529, d. Cf. *Mét.*, I, 31 : Η' ἰδέα ἀριθμός. XIV, 294, 299 : Εἰδητικός ἀριθμός. 307 : οἱ ἐν τοῖς εἰδεσιν ἀριθμοί, I, 28. Νοητός ἀριθμός. — Cf. *Phileb.*, 56, d.

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

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

1. Arist., *Mét.*, XIII, vi, viii, xiii; I, 20, l. 23. Ravaisson, *Mét. d'Ar.*, I, 318. Ἐπι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικά τῶν πραγμάτων εἶναι φησὶ μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶ ἀλδιὰ καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῶ τὰ μὲν πόλλ' ἄλλα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστῳ μόνον. XIII, p. 272, l. 16 : Οἱ δ' ἀριθμοὶ μαθηματικοὶ ὅμοιοι καὶ ἀδιάφοροι. Sur la différence des unités sensibles et mathématiques, cf. Plat., *Phileb.*, p. 56, d; *Rep.*, VII, p. 525, a.

2. Arist., *Mét.*, I, 21, l. 17; XIV, p. 800, l. 17; XIII, 280, l. 14.

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

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

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

1. Arist., *Mét.*, XIV, 4. Πρὸς τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

2. *Mét.*, XIII, 274, 272; I, 21, 1. 3. — Cf. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (p. 50). Brandis, *Ueber die Zahlenlehre*, Rhein. Musc., 1828.

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

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

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

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

1. *Phileb.*, 46, d, 48, a. — *Mét.*, I, 21; XII, 250, l. 46; XIII, 286, l. 9.

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

3. *Mét.*, XIII, 565, l. 26. Πρώτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ιδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον μῆδὲν συναπτόντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ιδέας φησάντες εἶναι. Voir la polémique d'Aristote contre les Idées-nombres, dans le troisième volume de cet ouvrage.

4. Ὅμοιος δὲ, καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις; διαρίσθη αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους· τὰ δὲ ἄλλα ὁμοιοτρόπως, ἐπὶ δὲ καὶ ἄλλως (h. e. *et vero etiam ceteroquin; ac præterea, quod non intellexerunt interpretes*), νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοιχαῶς γὰρ ἐφ' ἓν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμῶν δόξαν· αἰσθίσιση δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἐλέγοντο· εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῶ, τὰ δὲ ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δὲ αἰσθήσει, εἶδη δὲ οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. (1, 2.)

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

1. *Ibid.*

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

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

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

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

LIVRE VI

RAPPORT DES IDÉES AUX CHOSES

CHAPITRE PREMIER

PARTICIPATION DES CHOSES AUX IDÉES

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

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

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

que personne les difficultés. Le *Parménide* tout entier n'a d'autre but que de faire entrevoir comment une chose peut participer d'une autre, et comment les Idées les plus différentes peuvent trouver dans le premier principe, $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon$, un lien qui les rapproche et les réconcilie.

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

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

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

1. *Timée*, ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιῶδέ τι προσχρόμενος παραδείγματι. 28, a.

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

3. *Rép.*, VII.

comme un miroir qui renvoie la lumière en l'affaiblissant. La copie¹, l'empreinte, l'image ou reflet, sont les trois principales figures qui expriment l'imitation de l'intelligible par le sensible, la μίμησις.

Mais l'imitation n'est qu'une métaphore, et non une explication scientifique. Platon le sait bien, et il s'en tient le plus souvent, pour exprimer le rapport des objets aux Idées, au terme général de participation, μετέξις. « Cette participation est-elle une présence de l'Idée dans les choses (παρουσία), ou une communication de l'Idée aux choses (κοινωνία), ce n'est pas le moment de l'examiner². » Ainsi parle-t-il dans le *Phédon*.

II. Platon répète souvent : « L'Idée est présente aux choses (παρέσσι) ; elle est dans les choses (ἐνέσσι) » ; ne faut-il voir là encore qu'une image ? — Ce qu'il faut poser tout d'abord, dans la théorie de la participation, c'est que l'Idée, à proprement parler, demeure en elle-même et ne se confond jamais avec les choses qui en participent. Elle se communique d'une certaine manière, et cependant, à proprement parler, elle demeure incommunicable en soi. Son immanence dans les choses ne l'empêche pas d'être transcendante en soi (χωριστή). Elle n'est pas l'attribut qui réside tout entier dans le sujet et qui, si on l'abstrait, n'est rien qu'une conception logique. L'Idée est le principe des attributs, la raison réelle qui les rend possibles, la cause qui les communique sans se confondre avec eux³. Si l'Idée était seulement présente dans les objets sensibles, elle ne s'en distinguerait pas, et tout s'évanouirait dans les Idées. Platon s'explique nettement sur ce point dans le *Timée* : « Comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans

1. *Tim.*, 92. Εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ. Cf. 28, a ; 49, d.

2. *Phædo*, 100, c.

3. Αἰτία, *Phædo*, 100.

relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, et que par conséquent elle *doit avoir lieu au sein d'un autre être* à la substance duquel elle participe d'une manière quelconque, ou n'être *absolument rien*, un discours *exact et véridique* éclaire la nature de l'être véritable, en nous montrant que, *tant que l'être véritable sera une chose et ses images une autre chose*, ces deux natures différentes ne *peuvent exister l'une dans l'autre*; de manière à être *à la fois deux choses et une seule*. Voici donc en peu de mots quelle est ma pensée; il existe, et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'être, le lieu, la génération¹. » L'être, ce sont les Idées; le lieu, c'est la matière première, la quantité pure et indéfinie; la génération, c'est la matière seconde, déjà réelle, mais dans un état de chaos désordonné avant qu'elle reçût la forme des Idées. On voit combien cette matière seconde embarrasse Platon. Il ne la pose que par nécessité, pour échapper à l'identification de toutes choses dans l'unité de l'intelligible.

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

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

1. *Tim.*, tr. Cousin, 259. — 52, d.

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

1. *Timée*, 52, b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les Idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des Idées ne participent que d'une partie de chacune... Voudras-tu donc dire, Socrate, que l'Idée qui est une se divise en effet, et qu'elle n'en reste pas moins une? — Point du tout. — En effet... un objet quelconque qui ne participerait que d'une petite partie de l'égalité, pourrait-il, par cette petite chose, moindre que l'égalité elle-même, être égal à une autre chose? — C'est impossible¹. »

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

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

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

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

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

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

Il y a quelque chose de superficiel et d'inexact dans l'objection, d'ailleurs provisoire, de Parménide à Socrate. Cette objection établit entre les Idées et les objets des rapports de *lieu*; elle dissémine les Idées dans l'espace, comme si ces principes de qualité et d'essence devaient être considérés sous le rapport de la quantité. Les objets sensibles sont dans l'espace et se distinguent par les lieux différents qu'ils occupent, par les parties dont ils se composent. Mais l'Idée ne ressemble pas à la lumière qui se répand au loin et se divise à l'infini. Elle n'est ni *dans* l'espace ni *en dehors* de l'espace : sa nature supérieure, dit le *Timée*, échappe à ces déterminations de la quantité¹. De même, elle n'est ni en mouvement ni en repos, ni unité mathématique ni pluralité mathématique, bien qu'elle renferme en sa riche simplicité l'origine radicale de toutes ces distinctions, et qu'elle réconcilie dans son unité intime les contradictions qui étonnent et troublent

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

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

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

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

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

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

Mais Platon ne peut s'arrêter à cette solution apparente du problème, et il fait au conceptualisme deux objections principales. « Comment! chaque pensée serait-elle une sans que ce fût la pensée de rien? — Impossible. — Ce serait donc la pensée de quelque chose? — Oui. — De quelque chose qui est, ou qui n'est pas? — De quelque chose qui est². » Ainsi toute pensée a nécessairement un objet, et un objet réel. A la pensée il faut l'*être*, et la pensée ne peut concevoir plus que l'*être* ne fournit. On se rappelle que Platon n'accorde point à l'esprit la puissance de créer des conceptions sans objet.

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

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

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

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

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

1. *Parm.*, 132, c.

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

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

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

2. 132, d.

reparaître avec plus de puissance. L'Idée et sa copie se ressemblent; or elles ne peuvent se ressembler que par une commune participation à une Idée supérieure; donc, « au-dessus de l'Idée, dit Platon avant Aristote, il s'élèvera encore une autre Idée, et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre Idée encore. Ce n'est donc pas par la *ressemblance* que les choses participent des Idées, et il faut chercher un autre mode de participation¹. » — C'est toujours le besoin d'un terme commun et *dernier* qui se fait sentir. Platon comprend, comme Aristote le comprendra à son tour, qu'il faut une fin à laquelle la pensée s'arrête et où elle se repose, au lieu de se perdre dans l'indéfini. Or tout système dualiste, comme le mythe du *Timée*, sera en butte à l'objection de Parménide et ne pourra nous faire concevoir comment les objets participent aux Idées; car on sera forcé d'élever une Idée nouvelle au-dessus du modèle et de sa copie, et ainsi de suite à l'infini, sans trouver jamais l'unité². C'est cette unité que Platon cherche dans le *Parménide*; c'est dans l'unité seule qu'il espère trouver le secret de la *participation*, c'est-à-dire de l'existence du monde sensible.

1. *Parménide*, 433, a.

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

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

1. 133, c, d.

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

« Mais voici quelque chose de plus grave encore.... Si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penses-tu pas que c'est à Dieu seul, et non à un autre, que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement. — Mais Dieu, possédant la science en soi, pourrait-il connaître ce qui est en nous? — Pourquoi pas? — Parce que nous sommes convenus, Socrate, que les Idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux Idées, mais les Idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la puissance et la science parfaites appartiennent aux dieux, leur puissance ne s'exercera jamais sur nous, et leur science ne nous connaîtra jamais ¹. » C'est la doctrine d'Aristote.

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

1. *Parm.*, 134, d.

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

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

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

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

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

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

LIVRE V

RAPPORTS DES IDÉES ENTRE ELLES

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DES IDÉES ENTRE ELLES

SUITE DE LA PARTICIPATION

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

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

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

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

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

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

La conséquence de cette séparation absolue des genres était l'impossibilité de la définition, professée par Antisthène¹, et aussi la réduction des Idées à de simples conceptions abstraites (ἐννοιαί). « Je vois bien tel homme, tel cheval, disait Antisthène, mais non le cheval en soi ni l'humanité². » C'est une des formes de ce conceptualisme auquel Platon faisait allusion dans le *Parménide*. Il n'est point de doctrine pour laquelle Platon ait plus de mépris, car, en même temps qu'elle détruit toute autre doctrine, elle se détruit aussi elle-même. S'il n'y a aucune communication possible entre les genres, on ne peut rien affirmer, puisque l'affirmation consiste dans l'union du mot être avec quelque autre terme. Ceux même qui affirment la séparation absolue des genres les unissent cependant dans leur langage, « de sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, et qu'ils logent, comme on dit, leur ennemi avec eux³ ». « Cette manie de séparer toutes choses, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie. Car le moyen le plus sûr d'anéantir tout discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses. N'est-ce pas à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage⁴? »

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

1. Arist., *Mét.*, VIII, 3.

2. Φιλῶς ἐννοίας ᾤσθαι ταυτὰς ὁ Ἀντισθένης, λέγων βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως, ἱππότητα οὐ βλέπω δὲ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε. Tzetz, *Chil.*, VII, 60. Porphyre emploie aussi ce terme de ψιλῶς ἐπινοίας.

3. *Ib.*, 252, c.

4. 259, d.

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

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

1. 252, c, d.

2. *Soph.*, 256, b.

3. *Phæd.*, 104, b. Αὐτό τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἔν ποτε γένοιτο.

4. *Phæd.*, 102, e. Οὐδὲ ἀλλὰ οὐδὲν τῶν ἐναντιῶν ἐφ' ὅπερ ἦν, ἀμὰ τοῦναντίον γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Parm.*, 129, b, c.

2. Voir sur ce point P. Janet, *Dialectique de Platon*, 120.

3. Voir le *Soph.*, *loc. cit.*

4. *Soph.*, 257, *loc. cit.* — Voir plus haut.

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

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

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

1. *Soph.*, 291.

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

En résumé, le rapport des Idées entre elles consiste

1. *Soph.*, 259, a.

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

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

1. Parm., 129, d, e.

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

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

III. Parménide commence par une discussion préalable qui se rattache au sujet plus intimement qu'il ne le semble¹. Socrate a parlé des Idées comme un jeune homme qui n'aperçoit pas encore la profondeur et l'obscurité des problèmes métaphysiques ; Parménide lui montre que la participation des choses aux Idées, qui lui semblait d'abord si simple, ne l'est aucunement. Ces contradictions réelles ou apparentes que Socrate demandait à Zénon de montrer dans le domaine des Idées, Parménide va les lui montrer déjà dans le rapport des Idées aux choses. L'unité et la multiplicité semblent s'exclure, et cependant la théorie des Idées les met déjà aux prises l'une avec l'autre. Nous l'avons vu, l'Idée est une, et cependant elle est présente à plusieurs objets à la fois ; elle est donc une et multiple

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

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

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

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

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

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

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

I. Εἰ ἔστι.

Τί ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ	}	πρώτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	}	πρώτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα		
Τί ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	}	δευτέρα ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ		
Τί ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	}	δευτέρα ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ		

II. ἢ ἢ μὴ ἔστι.

Τί ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ	}	τρίτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα	}	τρίτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα		
Τί ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ	}	τετάρτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὰ		
Τί ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ	}	τετάρτη ἐξᾶς.
Τί οὐχ ἔπεται τοῖς ἄλλοις πρὸς αὐτὸ		
Τί ἔπεται καὶ οὐχ ἔπεται αὐτῷ πρὸς αὐτὸ		

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Timée*, 37, b.

2. Οὐσίαν ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τί ἢ ποῦ ἢ πότε ἢ κείσθαι ἢ εἶναι ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. *Top.*, I, ix : "Ἔστι δὲ ταῦτα τῶν ἀριθμῶν δέκx. Dans un passage des *Secondes Analytiques*, où Aristote affirme que le nombre des catégories doit être fini, il n'en compte que huit. *Anal. post.*, I, xxii : Τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν

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

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

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

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

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

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

πεπέρανται: ἢ γὰρ ποῖον, ἢ ποσόν, ἢ πρὸς τι, ἢ ποιοῦν, ἢ πάσχον, ἢ ποῦ, ἢ πότε. Il néglige donc ici la *situation* et la *possession*. Dans la *Métaphysique*, il semble retrancher encore le *temps* (XI, p. 236, liv. XX; p. 238, liv. X). Il varie sur l'ordre des catégories, qu'il ne paraît pas s'occuper de déterminer rigoureusement. On voit qu'Aristote n'a pas beaucoup ajouté aux catégories platoniciennes. Il distingue seulement avec soin les *contraires* logiques (ἐναντία, ἀντικείμενα), qui se retrouvent en toutes choses, des différents genres de catégories (*Mét.*, IV, 26, X, 199).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹. *Parm.*, p. 137, 138 et suiv.

². Voir principalement M. P. Janet, *Dial. de Plat.*, 219.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'Un, étant limité, aura un commencement, un milieu, une fin. Il aura ainsi une forme. D'où Parménide conclut, après une déduction subtile, que « l'Un est nécessairement et en lui-même et en quelque chose d'autre que lui-même² ». Nouvelle alliance de contraires.

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

1. P. 142, b, c, d.

2. P. 143, sqq.

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

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

1. *Sop.*, 253.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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